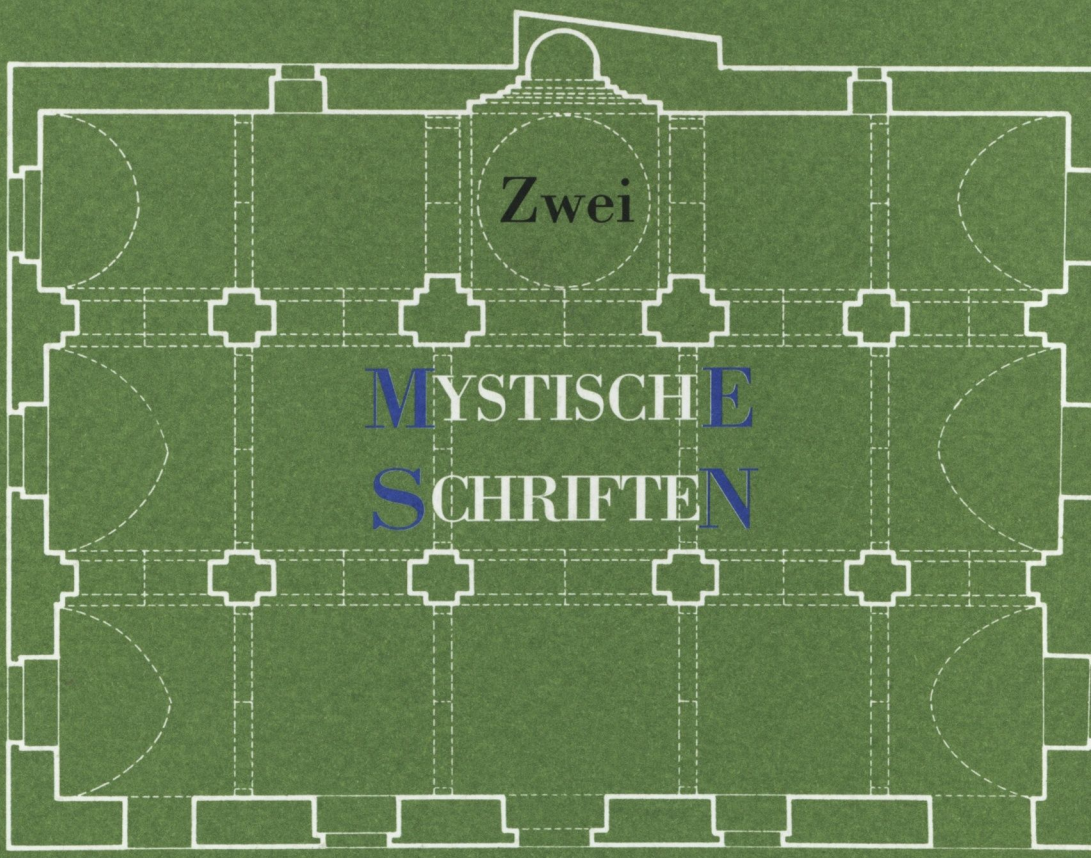
EDWARD BADEEN

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 68
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER

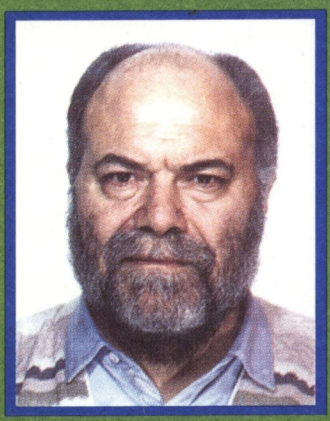


Zwei Mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000001

Die Reihe *Beiruter Texte und Studien* findet ihren thematisch-regionalen Schwerpunkt im östlichen Mittelmeerraum, der „Levante". Sie versteht sich als Forum für interdisziplinär geführte Debatten der Kultur- und Sozialwissenschaften unter Einbeziehung ihrer historischen Determinanten.

Von ʿAmmār al-Bidlīsī (gest. gegen Ende des 12. Jhs.) sind uns lediglich zwei Werke erhalten: *Bahǧat aṭ-ṭā'ifa bi-llāh al-ʿārifa* und *Ṣawm al-qalb*. Er scheint eher der Erziehung der Seele als einer rein theoretischen Erörterung verpflichtet und wendet sich in erster Linie an seine Novizen. Al-Bidlīsī's Anliegen sind diejenigen, die auf dem sufischen Pfad voranschreiten. Ihnen wendet er sich nicht nur in klarer Rede, sondern vielfach mit bloßen Andeutungen oder verborgener Stimme zu. Beide Schriften wurden in Damaskus bis zum 19. Jahrhundert bei der sufischen Unterweisung eingesetzt.



Edward Badeen

geboren 1944 in Nazareth, Palästina. Studium der Arabischen Literatur, Anglistik, Islamwissenschaft, Semitistik und Psychologie in Jerusalem und Basel. 1978 Promotion in Islamwissenschaft. Mitwirkung an Übersetzungen aus der modernen arabischen Literatur wie *Die Sonnenblume* von Sahar Khalifa oder *Das Tal der Dschinnen* von Emil Habibi. 1994 Edition von *Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī*, Teil 2: *Der Bericht über die alten Völker*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000003

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

ORIENT-INSTITUT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ǧurǧī Zaidān. His Life and Thought. 1979. 249 S.
4. ʿABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von HERIBERT BUSSE. 1971. XXIV, 10 S. dt. Text, 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055). 1969. XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Ktn.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einem Text des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. XVIII, 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text. (Vergriffen)
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra. 1977. XII, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīʿīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974. XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḫirbet el-Baiḍa. 1974. XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978. XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976. XII, 106 S. dt. Text m. 2 Taf. u. 2 Ktn., 116 S. arab. Text.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975. XII, 604 S.
20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977. XIII, 309 S.
21. ṢALĀḤADDĪN AL-MUNAǦǦID, STEFAN WILD, Hrsg. und eingel.: Zwei Beschreibungen des Libanon. ʿAbdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāʿ und al-ʿUṭaifīs Reise nach Tripolis. 1979. XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Kte. u. 2 Faltktn.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000005

22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979. XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur. 1980. XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, Hrsg.: Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī. 1980. IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AsʿAD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maǧnūn Legend. 1980. 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūrs. 1983. XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hayʾa as-sanīya fī l-hayʾa as-sunnīya with critical edition, translation and commentary. 1982. VIII, 289 S. engl. Text, 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān. 1987. 23 S. engl. Text, 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem. 1984. XIII, 480 S. engl. Text, 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. Katalog der arabischen Handschriften in Mauretanien. Bearbeitet von U. Rebstock, R. Osswald und A. Wuld ʿAbdalqādir. 1988. XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens. 1984. XIII, 312 S., 5 Tab. u. 3 Ktn.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. 1984. XIV, 328 S. dt. Text, 7 S. arab. Text, 1 Falttaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen. 1986. VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATḤALLĀH, Hrsg.: Der Diwān des ʿAbd al-Laṭīf Fatḥallāh. 1984. 1196 S. arab. Text. In zwei Teilen.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḏīn al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur. 1986. VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes. 1987. XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk. 1991. XII, 34 S. dt. Text, 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ǧaʿfar al-Idrīsī (st. 649/1251). 1991. XI u. VI, 94 S. dt. Text, 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, Hrsg.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa, Begegnungen und Irritationen. 1990. 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750. 1989. X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch. 1992. 226 S.
42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa. 1995. XIV, 590 S. dt. Text.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa" des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb. Ed. und Kommentar zu Ms. Qarawiyyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra). 1994. 574 S. dt. Text mit 71 S. arab. Edition, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ǧihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtsschule. 1994. 547 S. arab. Text, 197 S. dt. Text und Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten. 1992. X, 226 S. dt. Text.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḏhab al-Auzāʿī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte. 1994. XVIII, 828 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000006

47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismāʿīl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts. 1993. 290 S.

48. AYMAN FUʾĀD SAYYID: La Capitale de l'Égypte jusqu'à l'Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fusṭāṭ – Essai de Reconstitution Topographique. 1998. XL, 754 S. franz. Text, 26 S. arab. Text, 109 Abb.

49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus. 1993. 286 S. franz. Text.

50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd". 1993. 347 S.

51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam. 1992. XII, 544 S.

52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung. 1998. 452 S. dt., 99 S. arab. Text.

53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert. 1992. I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.

54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler. Band I und II. 1994. Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik. XV, 284 S. Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung. XVII, 641 S.

55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-ʿAbbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal. 1995. IX, 246 S. dt. Text.

56. ESTHER PESKES: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya. 1993. VII, 384 S.

57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḫafīf aš-Šīrāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung. 1998. IX, 442 S. dt. Text, 48 S. arab. Text.

58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen. 1994. 366 S.

59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit. 1996. VIII, 310 S. dt. Text.

60. JOHANN CHRISTOPH BÜRGEL, STEPHAN GUTH, Hrsg.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt. 1995. XII, 295 S.

61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, Hrsg.: Rezeption in der islamischen Kunst. In Vorbereitung.

62. ROBERT B. CAMPBELL, ed.: Aʿlām al-adab al-ʿarabī al-muʿāṣir. Siyar wa-siyar ḏātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies). 2 Bde. 1996. 1380 S. arab. Text.

63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: La ville source d'inspiration. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains. 1998. 230 S.

64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Classical and Modern Arabic Literature. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996. Im Druck.

65. Türkische Welten 1. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, Hrsg.: Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken. Nejat Göyünç zu Ehren. Istanbul 1997. XXIII, 328 S.

66. Türkische Welten 2. ESRA KARABACAK, SUMRU ÖZSOY, CLAUS SCHÖNIG with collaboration of Ingeborg Baldauf: Subutay: Kurtuluş Yolunda – a Turkish-Uzbek Text from the 1920s. In Vorbereitung.

67. Türkische Welten 3. GÜNTER SEUFERT: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft. Istanbul 1997. 600 S.

68. EDWARD BADEEN: Zwei mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī. 1999. 146 u. 122 S. arab., 142 S. dt. Text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000007

69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Baalbek: Image and Monument, 1898–1998. 1998. XIV, 348 S. engl. u. franz. Text.

70. AMIDU SANNI: The Arabic Theory of Prosification and Versification. On *ḥall* and *naẓm* in Arabic Theoretical Discourse. 1998. XIII, 186 S.

71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: Bio-bibliographischer Survey der modernen palästinensischen Dichtung. In Vorbereitung.

72. S. GUTH, P. FURRER, J.C. BÜRGEL, eds.: Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East. 1999. XXI, 332 S. engl., dt., franz. Text.

73. Türkische Welten 4. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH NEUMANN, eds.: Material Culture in the Ottoman Empire. In Vorbereitung.

74. CARSTEN WALBINER, BERNHARD HEYBERGER, ALBRECHT FUESS, éds.: Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane. In Vorbereitung.

75. Türkische Welten 5. TOBIAS HEINZELMANN: Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914. 1999. 290 S. dt. Text, 77 Abb., 1 Kartt.

76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: Religion between Violence and Reconciliation. In Vorbereitung.

77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: Crisis and Memory in Islamic Societies. In Vorbereitung.

78. FRITZ STEPPAT: Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1994. In Vorbereitung.

Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat, Beirut
P.O.B. 2988, Tel.: 01-372940 / 602390, Fax: 01-602397, e-mail: oib@netgate.com.lb

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000008

EDWARD BADEEN

ZWEI MYSTISCHE SCHRIFTEN

DES

ʿAMMĀR AL-BIDLĪSĪ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000009

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON
DER DIREKTORIN DES ORIENT-INSTITUTS
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
PROF. DR. ANGELIKA NEUWIRTH

Band 68

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000010

ZWEI MYSTISCHE SCHRIFTEN

DES

ʿAMMĀR AL-BIDLĪSĪ

EDWARD BADEEN

BEIRUT 1999
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG STUTTGART

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000011

Umschlaggestaltung: Wolf-Dieter Lemke
unter Verwendung des Grundrisses der Ulu Cami in Bitlis, erbaut 1150
(nach Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler II, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 1977, S. 124)
Lektorat und Druckbetreuung: Hanne Schönig und Muḥammad al-Ḥuğairī (arabischer Teil)
Camera-ready Herstellung des deutschen Teils: Bernd Radtke

Die Deutsche Bibliothek - CIP - Einheitsaufnahme

Bidlīsī, ʿAmmār Ibn-Muḥammad:
Bahğat aṭ-ṭā'ifa wa-Ṣaum al-qalb / ta'līf Ḍiyā'-ad-Dīn Abī-Yāsir ʿAmmār-bn-Muḥammad al-Bidlīsī. Ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū Idwārd Badīn. — Štūtgart : Štayner, 1999
(Nuṣūṣ wa-dirāsāt bairūtīya ; 68)
Parallelsacht.: Zwei mystische Schriften des ʿAmmār al-Bidlīsī
ISBN 3-515-07102-4

Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beirut (Libanon), aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

©1999 by Orient-Institut
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck: United Distributing Co., Beirut
Printed in Lebanon

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000012

VORWORT

Der Stil, in dem ᶜAmmār al-Bidlīsī seine Werke *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa bi-llāh al-ᶜārifa* und *Ṣawm al-qalb* verfasst hat, deutet darauf hin, dass der Text für fortgeschrittene Schüler bestimmt und ursprünglich nicht schriftlich niedergelegt war. Dies erschwert den Zugang zum Kern seiner Ideen für Leser, die ihn nicht als Erziehungsmeister erlebt haben. Deshalb wurde von einer Übersetzung abgesehen und stattdessen der arabische Text mit einer ausführlichen deutschen Einleitung versehen. Diese stützt sich auf meine im Jahre 1978 veröffentlichte Dissertation *Auszüge aus ᶜAmmār al-Bidlīsīs Bahǧat aṭ-ṭāʾifa und Ṣawm al-qalb*. Diese inzwischen vergriffene Arbeit wurde revidiert und um einige Kapitel erweitert. Das sind die Kapitel 2.5., 2.6., 2.7. und 2.8. und die Abschnitte 11 und 12 in Teil 3. Dazu kommen die Indices.

In der Einleitung wurden die Seitenzahlen und Zeilennummern der Handschrift von *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa* und *Ṣawm al-qalb* angegeben, weil die endgültigen Seitenzahlen des Druckes noch nicht vorlagen. Die Seitenzahlen der Handschrift stehen im gedruckten arabischen und deutschen Text in runden Klammern.

Ich möchte all denen meinen herzlichen Dank aussprechen, die zum Entstehen dieses Buches beigetragen haben: meinem Lehrer Fritz Meier, der mir die Photographie der Handschrift zur Verfügung stellte; meinen Kolleginnen Renate Würsch, Gudrun Schubert und Sigrid Ayadi-Krüger, die den deutschen Text korrigiert haben; ferner meiner lieben Kollegin Angelika Neuwirth, Direktorin des Orient-Instituts in Beirut, die mich zur Herausgabe des Textes ermutigt hat. Ihr spreche ich meinen Dank auch dafür aus, dass sie den arabischen Text mit der ausführlichen Einleitung in die Reihe *Beiruter Texte und Studien* aufnahm. Hanne Schönig hat das Buch durch den Druck geführt und mehrere Korrekturen gelesen; Stephan Guth hat mich vor manchen Druck- und anderen Fehlern bewahrt; mein Freund Muḥammad al-Ḥuǧayrī hat den arabischen Teil betreut und Korrekturen durchgeführt; mein Freund Bernd Radtke hat den deutschen Teil

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000013

einer kritischen Durchsicht unterzogen, die camera-ready copy hergestellt und die Bearbeitung der Indizes auf sich genommen. Ihnen allen gebührt mein herzlicher Dank. Für die Übernahme der Druckkosten bin ich dem Orient-Institut in Beirut zu Dank verpflichtet.

Basel, im Frühjahr 1998 Edward Badeen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000014

INHALT

VORWORT V

INHALT VII

1. LEBEN UND SCHRIFTEN 1

2. ASPEKTE DER MYSTIK ʿAMMĀR AL-BIDLĪSĪS 5

2.1. DIE MYSTISCHE ERZIEHUNG 5
2.2. PROPHETENTUM UND HEILIGENTUM 8
2.3. DAS FASTEN DES HERZENS 18
2.4. *MAʿIYYA* UND *ʿINDIYYA* 23
2.5. HILFSMITTEL AUF DEM MYSTISCHEN WEG 31
2.6. DAS ENTWERDEN UND BESTEHEN 39
2.7. DIE ÜBERSINNLICHKEIT 42
2.8. FORMEN DER ÜBERSINNLICHKEIT 45

3. INHALTSWIEDERGABE EINIGER ABSCHNITTE VON *BAHĞAT AṬ-ṬĀʾIFA* 71

BIBLIOGRAPHIE 123

INDIZES 127

1. PERSONEN, GRUPPEN UND ORTE 127

2. BEGRIFFE 129

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000015

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000016

1. LEBEN UND SCHRIFTEN

1.1. ABSTAMMUNG UND NAME

ᶜAmmār stammt aus Bidlīs (Bitlis), der heutigen Hauptstadt des *vilayet* Bitlis im östlichen Anatolien[1], daher seine Nisbe *al-Bidlīsī*. Über ᶜAmmārs Leben wissen wir nichts ausser der Tatsache, dass er ein Sufischeich und Naǧmaddīn al-Kubrā (gest. 618/1221) sein berühmtester Schüler war. Fritz Meier hat alle Nachrichten, die man in den ṣūfischen Quellen über ᶜAmmār findet, in seinem Buch *Die Fawāʾiḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā*, Einleitung 18-20, gesammelt. ᶜAmmārs voller Name lautet: Ḍiyāʾaddīn Abū Yāsir[2] ᶜAmmār b. Muḥammad b. ᶜAmmār (b. Yāsir) b. Maṭar b. Saḥāb aš-Šaybānī al-Bidlīsī. Da er im Jahre 590/1194 nachweislich noch am Leben, im Jahre 604/1207 aber schon tot war, muss sein Tod zwischen 590/1194 und 604/1207 erfolgt sein[3]. Er ist in Bidlīs begraben[4].

---

1 Die Armenier nennen es Bageš oder Pagiš. Für weitere Einzelheiten siehe *EI*^{2} unter Bidlīs.

2 Ibn al-ᶜImād (*Šaḏarāt*, 5, 79) sagt: Abū Nāṣir. Vielleicht wurde Yāsir falsch gelesen für Nāṣir.

3 Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 20.

4 ᶜAlāʾaddawla as-Simnānī, *Taḏkirat ul-mašāyiḫ*, Ms. Edgar Blochet, *Cat. des mss. persans de la Bibl. Nat. à Paris*, Nr. 159, 10,2, 234a 14, zitiert von Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000017

1.2. GLAUBENSGESINNUNG

Fritz Meier ist der Ansicht, dass sowohl ᶜAmmār als auch sein Lehrer Abū n-Nağīb as-Suhrawardī (gest. 563/1168) Schiiten gewesen seien[5]. Aber mehrere Stellen in den Handschriften von *Ādāb al-murīdīn* von Abū n-Nağīb as-Suhrawardī sowie *Bahğat aṭ-ṭāʾifa*[6] und *Ṣawm al-qalb* von ᶜAmmār sprechen gegen diese Auffassung. Zwar brauchen beide einmal die schiitische Doxologie 'Heil sei über ihm' für ᶜAlī (*ᶜalayhi s-salām*)[7], aber sie sind darin nicht konsequent. Beide erwähnen Abū Bakr und ᶜUmar mit einer Hochachtung, wie sie nur Sunniten hegen können. Abū n-Nağīb as-Suhrawardī sagt:

"Der beste unter den Menschen nach Mohammed ist Abū Bakr, dann ᶜUmar, dann ᶜUṯmān (der Name ᶜUṯmān ist am Rande dazugeschrieben), dann ᶜAlī, dann die übrigen zehn (denen das Paradies versprochen wurde)... "[8].

Die Tatsache, dass ᶜAlī nach Abū Bakr, ᶜUmar und ᶜUṯmān aufgezählt wird, lässt nicht auf schiitische Überzeugung schliessen, sondern spricht dafür, dass Abū n-Nağīb as-Suhrawardī Sunnit war. Einen weiteren Beweis findet man in den zwei Ḥadīthen, die Abū n-Nağīb zitiert:

"Der Prophet sagte: Wägt man den Glauben Abū Bakrs gegen den Glauben aller Bewohner der Erde, so wiegt er schwerer. Und er sagte ferner: Abū Bakr wiegt mehr, nicht wegen des vielen Betens und Fastens, sondern wegen etwas, was in seinem Herzen ist"[9].

ᶜAmmār lehnt die Ansicht, dass die 'Familie des Propheten' allein die Aliden seien, ab. Er versteht darunter nicht die physische Familie, sondern die mit Mohammed geistig Verwandten. Hierzu zitiert er:

"Mohammed wurde gefragt: Gesandter Gottes, wer ist deine Familie? Er antwortete: Jeder Fromme"[10].

Ferner erwähnt ᶜAmmār Abū Bakr und ᶜUmar mehrmals in *Bahğat aṭ-ṭāʾifa* und zitiert Hadithe, in denen den beiden sehr hohes Lob gezollt

---

5 *Fawāʾiḥ*, Einleitung 62.

6 In den Zitaten aus *Bahğat aṭ-ṭāʾifa* und *Ṣawm al-qalb* wird auf die Seiten- und Zeilennummern der Handschriften verwiesen. Im gedruckten arabischen Teil stehen die Seitennummern der Handschriften in runden Klammern ( ).

7 ᶜAmmār in *Ṣawm* 6a, 22.

8 Abū n-Nağīb as-Suhrawardī, *Ādāb al-murīdīn*, Ms. Köprülü 702, 4a,11-4b,2; vgl. dazu Tirmiḏī, *Sīra* 130, § 160/*Drei Schriften* 2, 151.

9 Suhrawardī, *Ādāb al-murīdīn* 27a, 4-6.

10 *Bahğa* 34b,10-14; das lehnt sich an Ḥakīm Tirmiḏī, *Sīra* 45f., § 66/*Drei Schriften* 2, 69f. an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000018

wird[11]. Dagegen erwähnt er ᶜAlī nur an zwei Stellen; an der einen setzt er ihn ᶜUmar gleich, die andere enthält die Doxologie *ᶜalayhi s-salām*[12]. Die Hadithe über Abū Bakr und ᶜUmar können auf keinen Fall von einem Schiiten zitiert worden sein[13]. Daraus wird ersichtlich, dass ᶜAmmār Sunnit und nicht Schiit war.

1.3. Die Schriften ᶜAmmārs

ᶜAmmār hinterliess zwei Werke: *Bahǧat aṭ-ṭā'ifa bi-llāh al-ᶜārifa*[14] und *Ṣawm al-qalb*[15]. Beide Handschriften tragen einen *iǧāza*-Vermerk[16] des Scheichs Abū n-Nağīb Maḥmūd b. Muḥammad b. ᶜAlī al-Lurrī[17] al-Waǧīhī aṭ-Ṭāfitī (?)[18] vom Ende Ṣafar 604/ September 1207. Dieser hat die beiden Werke bei dem Verfasser, ᶜAmmār, im Jahre 590/1194 selbst gehört[19]. Wir haben also einen von einem unmittelbaren Schüler des Verfassers aufgezeichneten Text vor uns. Der Schreiber der beiden Handschriften, für den die *iǧāza*-Vermerke des eben genannten Abū n-Nağīb Maḥ. b. Muḥ. b. ᶜAlī al-Lurrī geschrieben sind, heisst: Abū Ibrāhīm Isḥāq b. Maḥmūd b. Abī Lakūya al-Burūǧirdī. Er hat die beiden Handschriften gegen Ende des Jahres 603/1207 in Ḫalāṭ (= Aḫlāṭ = Ahlat, am Van-See in der Türkei) kopiert[20].

Die beiden Handschriften bildeten ursprünglich zusammen einen Band, da die arabische Numerierung in *Ṣawm al-qalb* mit *alif* = 1 beginnt und mit *kāf-ǧīm* = 23 endet, in *Bahǧat aṭ-ṭā'ifa* mit *kāf-dāl* = 24 beginnt

---

11 *Bahǧa* 21b,3-5; 22b,22-23a; 24b,15-16; 30a,20-22; 41b,3-7; 42b,13-15.

12 *Bahǧa* 42b,11-13; *Ṣawm* 6a,22.

13 Z.B. sagte Mohammed: Alles, was Gott (an Wissen) in meine Brust gegossen hat, habe ich in die Brust Abū Bakrs gegossen (*Bahǧa* 30a,20-22).

14 Berlin, Ahlwardt, 2842. — Den vollen Namen findet man auf der ersten Zeile des *iǧāza*-Vermerks, *Bahǧa* 1a,1; allerdings steht dort *al-Bahǧat*, was in *Bahǧat* zu verbessern ist; vgl. auch *Bahǧa* 1b,10-11.

15 Berlin, Ahlwardt, 3133.

16 *Bahǧa* 1a; *Ṣawm* 23a.

17 Lurr, arabisiert aus Lur, sind die kurdischen Bewohner von Luristān in den Bergen zwischen Iṣfahān und Ḫūzistān. Yāqūt, *Muᶜǧam* 4, 355.

18 Ms. ohne diakritische Punkte; Ṯāfit od. Aṯāfit ist ein Dorf in Yemen (Yāqūt, *Muᶜǧam* 1, 115 und 914), was schlecht zu Kurdistān passt; vielleicht Bāftī oder Bāfqī zu lesen.

19 *Bahǧa* 1a,10; *Ṣawm* 23a,15-16; Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 20.

20 *Bahǧa* 1a; *Ṣawm* 23a,4-5; Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000019

und mit *sīn-ṭāʾ* = 69 endet. Auf Seite 1a der Handschrift *Ṣawm al-qalb* steht neben dem Namen des Verfassers, ʿAmmār, ein Bittgebet und – sehr verblasst – noch folgendes: "Und dieses Buch diktierte der verstorbene Šayḫ Amīn b. aš-Šayḫ Ḫalīl al-Fannān den Schülern in Damaskus (*Dimašq aš-Šām*) im Jahre 1226." Die beiden Handschriften sind also bis zum Jahre 1226/1811 als Lehrbücher in Damaskus verwendet worden. In *Baḥǧat aṭ-ṭāʾifa* 1a vor dem *iǧāza*-Vermerk steht die falsche Zuschreibung: *Baḥǧat aṭ-ṭāʾifa li-l-muḥaqqiq Muḥyīddīn ibn al-ʿArabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭāʾī al-Andalusī...*

Baḥǧat aṭ-ṭāʾifa besteht aus 46, *Ṣawm al-qalb* aus 23 Blättern. Jede Seite hat 22 Zeilen, ausser *Ṣawm* 10a mit nur 20 und *Ṣawm* 10b mit 24 Zeilen[21], ziemlich gedrängt, aber lesbar. Die Handschriften sind teilweise vokalisiert, wobei jedoch oft die diakritischen Punkte fehlen. Einige Wörter, zum Beispiel solche am Anfang der Seiten 21b, 22a, 22b (*Baḥǧa*), die durch Wasserflecken beschädigt sind, habe ich nicht entziffern können. Die Schrift in den *iǧāza*-Vermerken ist flüchtig, mit Ligaturen und fast ohne Punkte[22].

---

21 Der Schreibstil der Seiten 1b, 10a und 10b des *Ṣawm al-qalb* unterscheidet sich von dem der anderen so, dass man eine andere Hand vermuten darf.

22 Weitere Eigentümlichkeiten beider Handschriften sind in der arabischen Einleitung aufgelistet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000020

2. ASPEKTE DER MYSTIK ʿAMMĀR AL-BIDLĪSĪS

2.1. DIE MYSTISCHE ERZIEHUNG

2.1.1. Der Scheich

Ein Scheich, der Novizen zu sich nehmen will, muss bestimmte Bedingungen erfüllen[1]: Er muss imstande sein, die 'Samen' seiner Gedanken in das Herz seines Novizen zu säen[2] mittels seines Blicks[3], seines Wortes oder seines Wirkungsvermögens (*himma*)[4] (*Bahǧa* 30a,15-18; Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 234). Zum anderen muss er Eigenschaften besitzen, die ihm Einsicht in die Tiefe der Seele seines Novizen erlauben, wodurch er dem Novizen helfen kann, die Schwierigkeiten, die ihm auf seinem Weg zu Gott begegnen, zu überwinden: "Es gehört zu den Bedingungen dessen, den man zu seinem Lehrer nimmt, daß er psychologische Hellsicht (*firāsa*) und Verfügungskraft (*taṣarruf*) besitze, daß er ein Wissen habe, das vor Nichtwissen, eine Wachheit, die vor Gleichgültigkeit, ein Wirkungsvermögen (*himma*), das vor Anfechtungen (*fitna*) schützt, eine Verfügungskraft, die das Herz (des Novizen) von Trübheit,

---

1 Einundzwanzig Erfordernisse nennt ʿAbd uṣ-Ṣamad-i Hamadānī (gest. 1216/1802) für das Scheichtum. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 212f. Siehe auch dort Anm. 1105.

2 Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 207 Anm. 1072.

3 Über den 'wirkenden Blick' der Scheiche siehe Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 205ff.

4 Nağmuddīn-i Dāya, der Schüler Kubrās (gest. 1256) sagt, man solle in der Klausur "vom Herzen des Scheichs Hilfe erbitten, damit die Hilfe des Wirkungsvermögens und des Blickes der Heiligkeit des Scheichs jeden Schaden abwende, komme er vom Teufel oder von der Triebseele"; Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 206.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000021

Finsternis und Härte (= Verstocktheit) zu reinigen vermag, eine Seinsweise (*ḥāl*), die zu Gott hinbringt. Die Seinsweise, die zu Gott hinbringt, ist das in die Tat umgesetzte Wissen, die durchstossende Verfügungskraft, das wirksame Wirkungsvermögen, der hellsichtige Scharfblick und das erhörtwerdende Gebet"[5].

2.1.2. Der Novize

Wer den Freunden Gottes auch nur dienen will, muss sich von einem Lehrer ausbilden lassen: "Denn wer für den Umgang mit Gottesfreunden nicht geeignet ist, ist auch nicht würdig, Gott zu dienen" (*Bahǧa* 31b,8-9).

Der Novize darf keine von einem Meister völlig unabhängige mystische Selbsterziehungsmethode entwickeln oder üben[6]. Der Weg ist zu schwierig, und er braucht die Hilfe eines Führers (*dalīl*), der ihm — besonders am Anfang — bei mystischen Erlebnissen beisteht, indem er ihm erklärt, was blosse Einbildung (*ḫayāl*) von wirklicher Schau (*mušāhada*) unterscheidet. Denn "wer keinen Führer hat, geht in die Irre... Der Novize braucht weiter einen Führer, der ihn lehrt, auch zwischen den Eigenschaften der höheren Wirklichkeit (*nuʿūt al-ḥaqīqa*) und den Eigenschaften Gottes (*nuʿūt al-ḥaqq*) zu unterscheiden" (*Bahǧa* 20a,8-16; 20a,20-20b,1).

ʿAmmār beantwortet die Frage: Wer ist Novize? mit folgender Definition: "Wer seinen Nu (*waqt*)[7] bewahrt und auf seine Einfälle (*ḫawāṭir*) hört (sic) und sich durch das Gottesgedenken mit seinem Herrn verbindet"[8] (*Bahǧa* 2a,1-2). Er muss so lange Gottesgedenken üben, bis "sich die (höhere) Wirklichkeit mit seinem Fleisch und Blut, seinem Haar und seiner Haut vermischt hat" (*Bahǧa* 13b,16).

---

5 Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 233; *Bahǧa* 31a,4-9; Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 203 und Anm. 1053.

6 Es ist notwendig, dass der Novize sich durch einen Scheich erziehen lässt, denn, wenn er keinen Lehrer hat, wird er nie erfolgreich werden (Qušayrī, *Risāla, bāb al-waṣiyya li-l-murīdīn* 181). Abū ʿAlī ad-Daqqāq (gest. 405/1015) sagte: "Bäume, die von sich allein wachsen, ohne dass jemand sie gepflanzt hat, bekommen Blätter, aber keine Früchte. Und so ist es mit dem Novizen: Wenn er keinen Lehrer hat, der ihn erzieht, wird aus ihm nichts werden" (Ebenda, *bāb aṣ-ṣuḥba* 134; *bāb al-waṣiyya li-l-murīdīn* 181; vgl. die deutsche Übers. von Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 44. 8 und 54. 5; vgl. auch Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 230ff.).

7 Zur Definition von *waqt* bei ʿAmmār siehe hier 3., Absch. 1, Ende.

8 Vgl. hier 3., Absch. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000022

Dann wird er mit dem Standplatz der Erziehung (*maqām at-tarbiya*)[9] ausgezeichnet und kann Vorbild auch für eigene Novizen werden und diesen ermöglichen, "sich willentlich von allem, was nicht Gott ist, zu befreien, bevor der Tod dies zwangsläufig tut" (*Bahǧa* 13b,20-14a,2).

2.1.3. Der Novize und sein Scheich[10]

Der Novize soll einen starken gleichgesinnten Lehrer wählen, der zum gleichen Glaubensbekenntnis (*ʿaqīda*) und zur gleichen Rechtsschule (*maḏhab*) gehört (*Bahǧa* 30b,6-7)[11]. Er soll, so meint ʿAmmār, sich seinem Lehrer gegenüber so verhalten, wie es den Gefährten des Propheten Mohammed von Gott in Koran 4, 65 befohlen worden ist: "Nein, bei deinem Herrn, sie glauben nicht wirklich, bis sie dich zum Schiedsrichter machen über das, was zwischen ihnen umstritten ist, und danach wegen deiner Entscheidung keine Berdrängnis in ihrem Innern spüren, sondern sich in völliger Ergebung fügen".

Der Novize soll also Befehle und Verbote seines Scheichs blind befolgen[12]. Er darf den Scheich nie betrügen: weder im Wort noch in Gedanken. Er soll nichts vor seinem Scheich verheimlichen, auch nicht seine Gedanken[13]. Vielmehr soll er seine Seele (*nafs*), sein Vermögen (*māl*), seinen Willen (*irāda*) und seine freie Wahl (*iḫtiyār*) opfern. Komfort (*rafāhiya*) und Bequemlichkeit (*rāḥa*) soll er seinem Lehrer (*ṣāḥib*) ausliefern, während er Mühsal (*taʿab*) und Plage (*mašaqqa*) auf sich nimmt (*Bahǧa* 30b,6-31a,1). An einer anderen Stelle finden wir die

---

9 Zum Unterschied zwischen *šayḫ at-taʿlīm* und *šayḫ at-tarbiya* siehe Meier, *Qušayrī's Tartīb as-sulūk* in *Bausteine* 1, 236-241.

10 ʿIzzuddīn Maḥmūd b. ʿAlī-i Kāšānī (gest. 735/1334) zählt fünfzehn Verhaltensregeln des Novizen gegenüber seinem Meister. Vgl. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 252 und Anm. 1322 dort.

11 Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 62.

12 Vgl. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 188 u. 237 und Meier, *Ḫurāsān* 559f.

13 Ähnliche Gedanken finden sich u. a. in folgenden Werken: Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī, *Ādāb al-murīdīn*, Ms Köprülü (Istanbul) 702, 28b,8-29a,3, 32b,7-11, 33b,11-34a,7, 34b,2-6, 43b,5-6; Sulamī, *Ādāb al-murīdīn* 29,6-10, 57,9-10, 76,3, 81,1-2; *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*, ed. Šarība 283, 393, 398; ed. Pedersen 281, 408, 413; ʿAbd al-Qāhir b. ʿAbdallāh as-Suhrawardī, *ʿAwārif al-maʿārif*, Kap. 51, 403f., 410ff. Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* 51.; Qušayrī, *Risāla, bāb al-waṣiyya li-l-murīdīn* 182, *bāb aṣ-ṣuḥba* 133. Ferner Hartmann, *Das Ṣūfītum* 114f., Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000023

Novizen als Leute beschrieben, die unter ihren Meistern ihren eigenen Willen aufgeben und den Befehlen und Verboten ihrer Lehrer gehorchen (*Bahǧa* 19a,13-15; Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 32; 225). Der Novize soll Schweigen bewahren[14]. Er darf nur dann von selbst sprechen, wenn ihn etwas übermässig belastet (*Bahǧa* 4b,6) oder er seinem Lehrer etwas sagen will, was er neu gelernt hat, damit der Lehrer es kontrollieren kann (*Ṣawm* 11a,10-11; 15-16)[15].

2.1.4. Der Novize und seine Kommilitonen

Seinen Kommilitonen gegenüber soll der Novize grosszügig handeln, er soll Schaden auf sich nehmen, um einem Kommilitonen Freude zu bereiten. Sein Zustand soll folgendermassen sein: "Ihm schadet, was (seinem Kommilitonen) schadet, und ihn freut, was (seinen Kommilitonen) freut. Sie sollen wie eine einzige Person (*ka-nafs wāḥida*) übereinstimmen. Denn es ist unmöglich, dass Brüderlichkeit (*uḫuwwa*) zwischen zwei Novizen zustandekommt, solange nicht einer zum anderen sagt: O du ich (*yā anā*)" (*Bahǧa* 31a,1-4).

2.2. PROPHETENTUM UND HEILIGENTUM

2.2.1. Propheten und Heilige

An oberster Stelle nach Gott steht das Prophetentum, dann folgt das Heiligentum (*wilāya*): "Das Prophetentum ist ein Ast am Baum der göttlichen Gewaltigkeit (*ʿizza*)" und "das Heiligentum ist ein Zweig am Baum des Prophetentums" (*Bahǧa* 7b,19,21; 42a,1 und 6a,3-4)[16,17]. Das Heili-

---

14 "Es gehört zu ihren Höflichkeitsregeln in der *ṣuḥba* (Schülerschaft), dass die Jungen (*aḥdāṯ*) in der Gegenwart des Scheichs nicht reden" (Sulamī, *Kitāb aṣ-ṣuḥba* 76). Das gleiche sagt Suhrawardī, *ʿAwārif*, Kap. 51, 404; Meier, *Ḫurāsān* 565.

15 Ausführlich zur besonderen Beziehung zwischen dem Novizen und seinem Meister bei der Naqšbandiyya siehe Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya* 1-241. Zusammengefasst in *Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya* 7-25.

16 Vgl. auch Meier, *Fawāʾiḥ*, ar. § 68.

17 Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (gest. wahrscheinlich 286/899) führt Adam auch als Beweis dafür an, dass das Prophetentum vor dem Heiligentum kommt, da der Ast (*farʿ*) nicht vor

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000024

gentum entsteht (*natīğa*) aus dem Prophetentum (*Bahğa* 26a,11). Ohne das Wort Gottes an die Gesandten (*mursalūn*) hätte ein Heiliger weder Rede (*kalām*) noch Eingebung (*ilhām*) erhalten (*Bahğa* 28b,14-16).

Ein Prophet ist sündlos (*maᶜṣūm*), während ein Heiliger vor Sünde nur bewahrt (*maḥfūẓ*) bleibt. Das heisst nach ᶜAmmār: Die Festigkeit (*tamkīn*) der Propheten wird durch die Sündlosigkeit, die vollkommener ist als die Bewahrtheit, gewährleistet. Die Festigkeit der Heiligen ist geringer, weil sie nur 'bewahrt' sind. Der Bewahrte dagegen hat in seiner Festigkeit Augenblicke der Unsicherheit (wörtlich Unschlüssigkeit, *ḥayra*, *Bahğa* 39a,16-17). An einer anderen Stelle erklärt ᶜAmmār den Unterschied zwischen Bewahrtheit (*ḥifẓ*) und Sündlosigkeit (*ᶜiṣma*) folgendermassen: Sind die lobenswerten Eigenschaften des Menschen vollkommen, so ist sein Einheitsbekenntnis, vor dessen Macht (*salṭana*) der Satan flieht, auch vollkommen. Es wurde gesagt: "Der Satan flieht vor dem Schatten ᶜUmars". Prophet: "Nie ist ᶜUmar auf einem Weg geschritten, ohne dass der Satan einen anderen Weg genommen hätte" (vgl. *Conc.* 3, 129-130), denn die Macht (*salṭana*) des Einheitsbekenntnisses von ᶜUmar gehört zur Heiligenschaft (*wilāya*). Diese Heiligenschaft ist vom Kleid der Bewahrtheit (*libās al-ḥifẓ*) bedeckt, und vor eben diesem Kleid der Bewahrtheit flieht der Satan. Demgegenüber ist das Prophetentum vom Kleid der Sündlosigkeit (*libās al-ᶜiṣma*) bedeckt. Der Prophet sagt: "Mit jedem von euch ist ein dämonischer Begleiter (*qarīn min al-ğinn*) gesandt worden (*ursila maᶜahū*). Frage: Auch mit dir? Prophet: Auch mit mir[18]. Gott hat mir aber gegen ihn geholfen, so dass mein Dämon (*šayṭānī*) durch mich den Islam angenommen hat" (*Conc.* 5, 373).

ᶜAmmār erklärt weiter: Sind die lobenswerten Eigenschaften des Menschen noch mit tadelnswerten Eigenschaften gemischt, so begleitet ihn der Satan, während Gott ihn vor dem Satan schützt (*yaᶜṣimuhū minhu*). Sind alle tadelnswerten Eigenschaften des Menschen durch lobenswerte ersetzt, so flieht der Satan, weil die Eigenschaften des Menschen wie die der Engel geworden sind. Sind die engelhaften Eigenschaften durch die göttlichen (*rabbāniyya*) ersetzt, so ergibt sich ihm der Satan und nimmt den Islam durch ihn an (*Bahğa* 33a,12-22)[19]. Der Heilige erlangt also *ḥifẓ*

---

dem Stamm (*aṣl*, gemeint ist Adam als Prophet) kommen darf (Ḫarrāz, *Rasāʾil*, *Kitāb al-kašf wa-l-bayān* 191).

18 Korrigiert aus "auch ich" (*wa-anā*).

19 Ḥakīm Tirmiḏī (gest. ca. 300/910) ist der Meinung, ein Heiliger begehe die Sünde (*maᶜṣiya, ḫaṭīʾa*), die Gott ihm vorbestimmt hat. Erwacht der Heilige aus dieser Lage, so ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000025

(Bewahrtheit) sowohl direkt durch die Gnade Gottes als auch indirekt durch die innere Läuterung. Der Prophet erlangt seine *ʿiṣma* (Sündlosigkeit) ausschliesslich von Gott direkt.

Das Prophetentum ist nach ʿAmmār eine direkte Rede (*kalām*) Gottes, die ohne alle Zwischeninstanzen (*wasāʾiṭ*) zum Propheten gelangt. Heiligentum ist eine Rede, die nur durch eine Zwischeninstanz dem Heiligen zuteil wird. Um diese Rangdifferenzierung weiter zu erklären, zitiert ʿAmmār al-Ḥakīm at-Tirmiḏī[20]: "Al-Ḥakīm sagte: Das Prophetentum ist eine Rede (*kalām*), die sich von Gott als Offenbarung loslöst und von einem Geist (*rūḥ*), der Gott gehört, begleitet wird. Er (Gott) bestimmt die Offenbarung und besiegelt sie durch den Geist (?). Der Mensch muss sie dann vom Propheten annehmen. Wer sie zurückweist, ist ungläubig (*kafara*), weil er das Wort Gottes zurückgewiesen hat. Das Heiligentum dagegen ist eine Anrede (*ḥadīṯ*) von Gott durch den Mund des *ḥaqq*[21], begleitet

---

seine innerliche Qual unbeschreiblich (*Sīra* 90, § 116/*Drei Schriften* 2, 115). — Qušayrī (gest. 465/1074) sagt, der Heilige sei nicht sündlos (*maʿṣūm*), wie man das von den Propheten sagen könne. Der Heilige ist aber davor bewahrt (*maḥfūẓ*), bei seinen Sünden (*ḏunūb*) zu verharren (*yuṣirr ʿalā*; *Risāla, bāb karāmāt al-awliyāʾ* 160; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 52. 9. — Kubrā (gest. 618/1221) ist der Auffassung, dass die Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) der Propheten und die der Engel ohne Zwischenstellen (*bi-lā wāsiṭa*), aber die der Schreitenden (sing. *sayyār*) mit einer oder mehreren Zwischenstellen sei (*Fawāʾiḥ*, ar. § 165). Was diese Zwischenstellen sind, erklärt uns Kubrā nicht. "Zu den Zeichen eines Heiligen gehört es, dass er von Gott bewahrt (*maḥfūẓ*) ist, und zwar durch eine Kette von Dingen (? *umūr*), die der Schreitende selbst kennt" (*Fawāʾiḥ*, ar. § 166). — Kāzarūnī (gest. 426/1035) meint, Gott habe eine pädagogische Absicht hinter der Tatsache, dass auch der fromme Mensch nicht sündlos sei. "So wirft er (Gott) also den Menschen in die Sünde, um ihm sein Unvermögen, seine Untertänigkeit, Schwachheit und Hilflosigkeit vor Augen zu führen und verzeiht ihm dann, um ihm die Gnade seiner Herrschaftlichkeit zu zeigen, und damit er die Kraft und die Macht Gottes erkenne" (Meier, *Kāzarūnī*, Einleitung 26).

20 ʿAmmārs Zitate in *Bahǧa* aus Ḥakīm Tirmiḏīs *Sīrat al-awliyāʾ* sind im arabischen Wortlaut zusammengestellt in *Drei Schriften* 1, Einleitung 46-50.

21 Zu *ḥaqq* vgl. *Drei Schriften* 2, 14; vor allem 155-9; *ḥaqq* bedeutet bei Tirmiḏī etwas wie Vermittler zwischen Gott und dem Menschen. Der *ḥaqq* wird von Gott zum Menschen mit Befehlen und Pflichtforderungen wie dem Einheitsbekenntnis geschickt. Findet der *ḥaqq*, dass der Mensch die Befehle des *ḥaqq* gewissenhaft durchführt, so lobt er den Menschen vor Gott und bringt von Gott geistige Verstärkung, die den Menschen standhafter machen. Findet der *ḥaqq*, dass der Mensch ihn nicht verehrt, so klagt er den Menschen bei Gott an. Die Härte der Machtausübung Gottes (*sulṭān*) wird dann nur durch seine Barmherzigkeit (*raḥma*) besänftigt, sonst wäre der beklagte Mensch zerstört (*Sīra* 111, § 139/*Drei Schriften* 2, 134f.). An einer anderen Stelle sagt Tirmiḏī: "Der *ḥaqq* ist das wirkliche Einheitsbekenntnis (*ḥaqīqat at-tawḥīd*), das in das Herz einfällt" (*Sīra* 47, § 70/*Drei Schriften* 2, 72f.). Ferner ist der *ḥaqq* von Gott beauftragt, den Menschen vor der List der Triebseele zu bewahren (*Sīra* 17, § 34/*Drei Schriften* 2, 35). – Bei ʿAmmār gibt es eine Art

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000026

von dem Frieden (*sakīna*). Eine andere Ruhe, die schon im Herzen des Angesprochenen (*muḥaddaṯ*)[22] liegt, empfängt sie die Anrede, und der Angesprochene (oder dessen Herz) findet bei ihr eine Ruhe. Ein Mensch, der die Rede des Heiligen dann zurückweist, ist nicht ungläubig, sondern begeht nur eine Sünde (*ᶜanita*), und dies bringt ihm Unheil (*wabāl*)." (*Bahǧa* 42a,7-11; übernommen aus Tirmiḏī, *Sīra* 46, § 67/*Drei Schriften* 70; arabischer Text auch in *Drei Schriften* 1, Einleitung 46, Nr. 1.)

ᶜAmmār stellt also wie Ḥakīm Tirmiḏī, Abū Saᶜīd al-Harrāz[23], Sarrāǧ (gest. 378/988)[24] und die meisten anderen *ṣūfiyya* das Prophetentum über das Heiligentum[25], verleiht aber auch dem Wort des Heiligen, falls es von Gott kommt, eine religiöse Autorität, die man nicht ungestraft missachtet.

2.2.2. Der Prophet Mohammed und die Heiligen

Mohammed hat die Erlaubnis (*iḏn*) von Gott erhalten, Heilige einzusetzen: "Kein Heiliger wird eingesetzt ausser durch die Vermittlung des Propheten, sei er am Leben oder schon tot... Der Prophet hat Kenntnis sogar von der 'Offenbarung' (*waḥy*)[26], die dem Herzen der Heiligen zuteil wird" (*Bahǧa* 26a,12-17).

Der Prophet wird also auch heute noch, nach seinem Tod, als lebendig betrachtet.

Bewacher, den er *raqīb šāhid allāh* (Beobachter des Gottschauenden) nennt. Dieser bewahrt das Innere des Gottkenners (*al-ᶜālim bi-llāh*) vor Einwirkungen all dessen, was nicht Gott ist, so dass dort das Wissen Gottes durchschlägt (*Bahǧa* 29a,8-9). In *Bahǧa* 41b,20 nennt ᶜAmmār diesen Bewacher *raqīb al-ḥaqq*. ᶜAmmār braucht das Wort Befehl (*amr*) einerseits als umfassendes Wort für die Gebote, die der Mensch durchführen muss (*Bahǧa* 3b,19), andererseits als einen Auftrag an die Propheten und Heiligen, den Menschen etwas zu verkünden, sei es durch Offenbarung oder durch Eingebung (*Bahǧa* 4b,14-15; 5a,17-18). *Amr* als Gebot soll (zusammen mit dem Verbot Gottes usw.) das Äussere, das Innere und die Gedanken des Menschen verpflichten (*Bahǧa* 35a,12).

22 *muḥaddaṯ* wird von van Ess mit "Gesprächspartner Gottes" übersetzt, van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 1, 4f.; 1, 280. Gramlich übersetzt "übersinnlich Angesprochener". Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes* 87.

23 *Kitāb al-kašf wa-l-bayān* 186, 15-20; 191; 8-10.

24 *Lumaᶜ* 422f.

25 Kubrā sagt: "Die Geister (*arwāḥ*) der Heiligen lernen von den Geistern der Propheten noch jetzt, aber nicht in der gegenwärtigen Welt (*ᶜālam aš-šahāda*), sondern in der übersinnlichen Welt" (*Fawāᵓiḥ*, ar. § 27).

26 *waḥy* ist hier anstelle und in der Bedeutung von *ilhām* (Eingebung) gebraucht. Vgl. hier 3., Absch. 3, Anm. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000027

ʿAmmār zitiert Koran 18, 28: "Gedulde dich mit denen, die morgens und abends in frommer Hingabe zu ihrem Herrn beten, und wende deinen Blick nicht von ihnen ab." Dann interpretiert er diesen Vers als eine Art Auftrag an den Propheten, als Vermittler zwischen Gott und den Heiligen zu walten. Gott gibt ihm die Vollmacht, den Heiligen die Grundlagen zu vermitteln, den mystischen Weg zu ihm zu beschreiten[27]. Die Heiligen ihrerseits müssen Mohammed folgen, denn er ist das Tor des Hingelangens zu Gott, der Arzt der Religionen und der Führer (*dalīl*) derer, die nach Gott streben: "Und wer dir (Mohammed) gehorcht, gehorcht mir (Gott), und wer dich erkennt, erkennt mich" (*Bahǧa* 7a,7-7b,15).

Die Heiligen, deren geistige Verwandtschaft mit dem Propheten sich durch die Tat (*muʿāmala*) verwirklicht und deren Gefolgschaft (*mutābaʿa*) zu ihm aufrichtig ist, erhalten von ihm auf Befehl Gottes folgende Gaben: die Enthüllung (*mukāšafa*) und die Schau (*mušāhada*), das Zusammensitzen und Zusammensein mit Gott (*muǧālasa, muḥāḍara*), das Gespräch und das Sprechen mit Gott (*mukālama, muḥādaṯa*), das intime Alleinsein mit Gott und die mystische Entschleierung (*ḫalwa, ǧilwa*) sowie die Vertraulichkeit mit Gott (*al-uns maʿa llāh*, *Bahǧa* 25b,17-20).

Wenn ein Mystiker (*sālik*) sich die edlen Eigenschaften Gottes (*aḫlāq allāh*) angeeignet, sich nach den guten Moralqualitäten (*aḫlāq*) des Propheten Mohammed erzogen und sich von allen Gedanken an anderes befreit hat, 'erbt' er von Gott das Heiligentum und vom Propheten die Stellvertretung (*niyāba*[28], *Bahǧa* 28a,12-17).

2.2.3. Die Offenbarung Mohammeds

Mohammeds Offenbarungen lassen sich, nach ʿAmmār, in drei Teile gliedern: 1. die Offenbarung, die sowohl für die Allgemeinheit (*ʿāmm*) als auch für die Auserlesenen (*ḫāṣṣ*) bestimmt ist, 2. die Offenbarung, die ausschliesslich für die Auserlesenen bestimmt ist, 3. die Offenbarung, die für Mohammed und nur für ihn bestimmt ist.

---

27 Für weitere Einzelheiten siehe hier 3., Absch. 4.

28 Wahrscheinlich die Stellvertretung des Propheten. Stellvertretung (*niyāba*) hat bei ʿAmmār zwei Aspekte: einmal die aktive Stellvertretung, wonach der Mystiker die Leute aufruft, sich Gott zuzuwenden (*Bahǧa* 28a,13-14), und einmal die passive Stellvertretung, wonach Gott die Menschen zu dem Mystiker kommen lässt, um von ihm die Wegweisung (*dalāla*) über Gott (d.h. Weisung über den Weg zu Gott) zu erhalten. *Bahǧa* 28a,22-28b,1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000028

ᶜAmmār sagt, dass weder die Allgemeinheit noch die Auserlesenen in der Lage seien, den ihnen zugedachten Teil der Offenbarung von sich aus zu verstehen. Sie brauchen dazu die Erklärung (*bayān*) des Propheten, "gemäss dem Gotteswort: 'Damit du den Menschen klarmachst, was zu ihnen hinabgesandt worden ist'" (Koran 16, 44).

Jedes Jahrhundert nach Mohammed kennt zusätzlich einen von Gott unterstützten Erläuterer (*mubayyin bi-taʾyīd mina llāh*), nicht einen Propheten, sondern einen Heiligen: "Gott sagt: 'Ist denn einer (das wäre nach ᶜAmmār dieser Heilige), dem ein klarer Beweis (*bayyina*) von Seiten seines Herrn vorliegt, während ihm ein Zeuge (von Gott) folgt[29].'" (Koran 11, 17; *Bahǧa* 26a,18-26b,5).

Wie dieser Heilige sich zu dem vom Propheten unterwiesenen, vorher genannten Heiligen verhält, bleibt ungesagt.

2.2.4. Die vierzig Wahrhaftigen und das Siegel der Heiligen

ᶜAmmār bringt zum Thema *abdāl*[30] ein längeres Zitat von Tirmiḏī:[31] Nach dem Tode Mohammeds ernannte Gott vierzig Ultra-Ehrliche (*ṣiddīqūn*), die die Stütze der Welt sind (*bihim qiwām ad-dunyā*). Jedesmal, wenn einer stirbt, geht seine Berufung auf einen anderen über[32]. Wenn dann in Zukunft alle vierzig gestorben sein werden[33], wird Gott einen Erwählten schicken. Dieser folgt dem Weg (*minhāǧ*) des Propheten Mohammed. "Gott hat ihn bewahrt und geschützt gegen die List der Triebseele und die des Widersachers. Seine Menschlichkeit ist lauter (*ṣafat bašariyyatuhū*), sein Dämon (*šayṭān*) und sein Naturell (*ṭabᶜ*) haben den Islam angenommen... Er wird Herr der Heiligen wie Mohammed Herr der Propheten wurde. Ihm wird der Standplatz der Fürsprache (*šafāᶜa*)[34] errichtet" (*Bahǧa* 43b,13-17). "Er ist erster im Denken Gottes (*ḏikr*), erster im Wis-

---

29 Im Koran heisst es aber: "während ein Zeuge von ihm ihn (den Koran) verliest und die Schrift Moses ihm als Richtschnur dient". Sure 11, 17; Vgl. hier auch 3., Absch. 10.

30 Siehe Goldziher in *EI*^{2} 1, 94-95.

31 Arabischer Text auch in *Drei Schriften* 1, Einleitung 47f., Nr. 5, 6, 7, entspricht *Sīra* 44-47, § 64-66/*Drei Schriften* 2, 68-70.

32 Vgl. Kāzarūnī, *Firdaws al-muršidiyya* 78, zit. bei Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 162 Anm. 880,3.

33 Tirmiḏī fügt hinzu: "und die Zeit des Weltuntergangs gekommen ist".

34 Ḫarrāz meint: "*šafāᶜa* gehört den Propheten, sowohl in der diesseitigen Welt als auch im Jenseits" (*Rasāʾil, kitāb al-kašf wa-l-bayān* 186, 17-18).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000029

sen (*ʿilm*), erster im Willen Gottes (*mašīʾa*), erster in den göttlichen Bestimmungen (*maqādīr*), erster auf der himmlischen Tafel (*al-lawḥ*), erster im Vertrag (mit Gott) (*miṯāq*), erster am Tag der Versammlung (*maḥšar*), erster in der Anrede (*ḫiṭāb*), erster in der Ankunft (*wifāda*), erster in der Fürsprache (*šafāʿa*), erster in der Nachbarschaft Gottes (*ǧiwār*), erster im Betreten der (ewigen) Wohnstätte (*ad-dār*), erster im Besuch Gottes (*ziyāra*). Überall ist er an der Spitze der Heiligen, wie Mohammed der erste unter den Propheten ist. Er steht dem Propheten beim Ohr, während ihm die anderen Heiligen beim Hinterkopf (Nacken) (*qafā*) stehen... Dies ist die Beschreibung des Siegels der Heiligen (*ḫātam al-awliyāʾ*), nach ihm kommt kein *walī* mehr auf Erden, denn die Dauer seines Lebens ist die Dauer des Lebens (*baqāʾ*) der Erde" (*Bahǧa* 43b,19-44a,15).

Dass der Dämon und das Naturell des *ḫatm al-awliyāʾ* den Islam angenommen haben, steht bei Tirmiḏī nicht.

Jene vierzig Heiligen werden von unten ergänzt, damit sie vierzig bleiben. Sie sterben aber alle aus, wenn die Zeit des Weltuntergangs sich nähert (*Ḫatm* 344,7-8). Nach ihrem Aussterben tritt einer auf, der das Siegel aller Heiligen und zugleich der letzte Heilige auf Erden ist. Es bleibt ungesagt, wie lange es dauert, bis die vierzig *ṣiddīqūn* aussterben und wie lange das Siegel der Heiligen lebt. Eines aber ist klar: Solange das Siegel der Heiligen noch am Leben ist, bleibt auch die Erde verschont. ʿAmmār sagt aber nicht, wer das Siegel der Heiligen ist.

2.2.5. Die geistige Familie des Propheten

Die genannten vierzig Heiligen sind, so übernimmt ʿAmmār von Tirmiḏī, die geistige Familie des Propheten Mohammed. Solange die vierzig auf Erden sind, bleibt die Welt bestehen (*li-anna bihim taqūm al-arḍ*). Mohammed soll gesagt haben: "Meine Familie ist eine Sicherheit für meine Gemeinde. Wenn meine Familie geht (= zugrunde geht, ausstirbt), dann stösst meiner Gemeinde etwas zu, wodurch sie bedroht wird" (vgl. Var. in *Conc.* 7, 257; *Bahǧa* 44a,10). ʿAmmār, bzw. Tirmiḏī, überträgt den Ausdruck *meine Familie* auf die *abdāl* und argumentiert folgendermassen: Die leibliche Familie des Propheten könne nicht gemeint sein. Sie könne nie aussterben, weil sie zu zahlreich sei, so dass es nie zu einem Ende der Welt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000030

käme. So sind die vierzig Heiligen, durch die die Welt besteht, zugleich Garanten dafür, dass sie untergeht (*Bahǧa* 44a,5-14)[35].

2.2.6. Die Hierarchie der Propheten und die der Heiligen

ᶜAmmār, wie andere *ṣūfiyya* vor ihm, baut eine Hierarchie von Heiligen neben einer solchen von Propheten auf. An der Spitze der Propheten steht Mohammed: der Gesandte (*ar-rasūl*), das Siegel der Propheten[36] (*ḫātam al-anbiyāᵓ*). An der Spitze der Heiligen steht das Siegel der Heiligen (*ḫātam al-awliyāᵓ*). Dieser höchste Heilige steht im Rang nicht nur unter dem Propheten Mohammed sondern auch der anderen Propheten, denn die Reihen der Propheten werden am Jüngsten Tag vor ihm stehen (*Bahǧa* 44a,4-5, aus Tirmiḏī, *Sīra* 45, § 65/*Drei Schriften* 2, 69; arabischer Text auch in *Drei Schriften* 1, Einleitung 48, Nr. 7).

Für das Siegel der Heiligen erhalten wir folgende Beschreibung: Er ist von Gott erkoren, bewahrt und geschützt gegen die List der Triebseele und des Widersachers. Sein Dämon und sein Naturell haben den Islam angenommen, er hat den Standplatz der Fürsprache usw. Diese Beschreibung deckt sich im wesentlichen mit den Aussagen über den Propheten. Dieser hat das Recht zur Fürsprache (*šafāᶜa*), und sein *šayṭān* hat den Islam angenommen. ᶜAmmār trägt somit der Ansicht Rechnung, dass auch Heilige Fürsprache für die Menschen einlegen können. Aber er erkennt dieses Recht nicht allen Heiligen, sondern nur dem Siegel der Heiligen zu. Die Parallele zu den Propheten ist gerade in diesem Punkt durchbrochen. Alle Propheten haben das Recht der Fürsprache, aber bei den Heiligen nur deren Oberster.

2.2.7. Machtverteilung

ᶜAmmār meint, dass sowohl einige Propheten als auch einige Heilige in der Lage sind, etwas von den Absichten (*murād*) Gottes zu erfahren.

---

35 Dass die Nachkommen nicht unbedingt leibliche sein müssen, findet man auch bei Suhrawardī: "Oft pflegte unser Meister *Šayḫ al-islām* Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī – Gott erbarme sich seiner – zu sagen: Mein Sohn ist derjenige, der auf meinem Weg geht (*salaka ṭarīqī*) und durch meine Führung rechtgeleitet wird (*yahtadī*)", Suhrawardī, ᶜ*Awārif*, Kap. 10, 86f.

36 Über den Begriff *Siegel der Propheten* in der islamischen Theologie siehe van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 1, 29ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000031

Um den ersten Teil dieser These zu beweisen, zitiert ʿAmmār Koran 72, 26-7: "Er (Gott) klärt niemand anders über Sein Verborgenes (*ġaybihī*) auf als einen Gesandten (*rasūl*), der Ihm genehm ist (*man irtaḍā*)." Den zweiten Teil dieser These aus dem Koran zu beweisen, gelingt ihm nur durch Manipulation. Er reisst einen Satz aus Koran 3,7 aus dem Kontext, damit er folgende Bedeutung aufweist: "Niemand weiss es zu deuten ausser Gott und denen, die ein gründliches Wissen haben" (*wa-mā yaʿlamu taʾwīlahū illā llāhu wa-r-rāsiḫūna fī l-ʿilmi*). In Wirklichkeit steht aber da: "Aber niemand weiss es zu deuten ausser Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: Wir glauben daran. Alles stammt von unserem Herrn (*wa-mā yaʿlamu taʾwīlahū illā llāhu wa-r-rāsiḫūna fī l-ʿilmi yaqūlūna āmannā bihī kullun min ʿindi rabbinā*)".

Nach ʿAmmār erkennen die Propheten von Gottes Absichten mehr als die Heiligen (*Bahǧa* 40b,12-18).

Arzt der Religionen (*ṭabīb al-adyān*) ist nach ʿAmmār in erster Linie Mohammed. Solche Ärzte sind bei ihm aber auch die anderen Gottgesandten (*rusul*) und die Heiligen. Er sagt: "Gott hat die Gesandten mit den Arzneien (*adwiya*) geschickt, die die Triebseelen lahmlegen (*qamaʿa*) und die Herzen lauter machen" (*Ṣawm* 19b,12-13), und versieht folgende Heilige mit dem Beinamen *aṭibbāʾ al-adyān*: a) die Kenner Gottes (*al-ʿulamāʾ bi-llāh*), b) diejenigen, die die Tage Gottes erkennen[37] (*al-ʿurafāʾ bi-ayyām allāh*) und c) die Freunde Gottes (*al-awliyāʾ li-llāh*, *Ṣawm* 19b,3-17).

2.2.8. Die Gottkenner und ihre Macht

Das Wissen der Gottkenner (*al-ʿulamāʾ bi-llāh*)[38] umfasst bei ʿAmmār die Eigenschaften (*ṣifāt*), die Namen (*asmāʾ*) und die Absicht (*murād*) Gottes (*Bahǧa* 30a,5-6). Gottkenner ist bei ʿAmmār ein umfassender Begriff für Heilige, die eine besonders hohe mystische Stufe erreicht haben. Zu den Gottkennern gehören die Zuverlässigen (*al-umanāʾ*) und die Leute des klaren Beweises und des Zeugnisses (*ahl al-bayyina wa-š-šahāda*). Diese beiden Gruppen sind höher als der Rest der Gottkenner. Sind die Zuverlässigen höher gestellt als die Leute des klaren Beweises oder umgekehrt? ʿAmmār gibt keine Auskunft. Es ist jedoch – nach der Zuspitzung

37 Über die Tage Gottes s. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 153 Anm. 3; ar. § 142.

38 *ʿālim bi-llāh* ist bei Trimiḏī in einem seiner Schemata höchster Erkenner; Radtke, *Tirmiḏī* 74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000032

der Ausdrücke – zu vermuten, dass die Leute des klaren Beweises über den Zuverlässigen stehen. Alle aber sind sie Gottkenner. Die *ṣiddīqūn* jedoch stehen noch höher.

Die Zuverlässigen (*al-umanāᵓ*), denen Gott ein Wissen von sich[39] und göttliche Anteile (*ḥuẓūẓ rabbāniyya*) beschert hat, erkennen die Ausmasse der Dinge (*maqādīr*) und die Ränge (*marātib*) und können die Individualitäten der Dinge umändern[40]. Gott gab ihnen freie Hand über die Daseinserscheinungen (*akwān*). Was sie wollen und aussprechen, geschieht. Koran 2, 117[41]: "Sei, dann ist es". (Wortspiel: *akwān-kun-yakūn*). Gott hat die Wirkung ihrer Verfügungsgewalt (*taṣarruf*) schon bestimmt.

Unter den Heiligen geniessen die Zuverlässigen die gleiche Stellung wie die Gottgesandten (*rusul*) unter den Propheten. Da Gott weiss, dass sie zuverlässig sind, ist ihnen erlaubt, über die Geheimnisse Gottes zu berichten.

Sie kennen die Fähigkeiten (*aqdār*) und inneren Anlagen (*bawāṭin*) der Menschen. Deshalb sprechen sie zu jedem Menschen seiner Vernunft und seinem Rang entsprechend: "Wegen ihrer Nähe zu Gott sind sie beinahe Propheten geworden" (*Bahǧa* 43a,5)[42].

Die Meister, sagt ᶜAmmār, bezeichnen diese Heiligen als die Angesprochenen (*ahl al-ḥadīṯ*), da sie mit Hellsichtigkeit (*firāsa*), Eingebung (*ilhām*), Ansprache von Gott (*ḥadīṯ*) und Wahrhaftigkeit (*ṣiddīqiyya*) ausgestattet sind[43] (*Bahǧa* 42b,17-43a,7).

Auch die Leute des klaren Beweises und des Zeugnisses (*ahl al-bayyina wa-š-šahāda*) gehören zu den Gottkennern (*ᶜulamāᵓ bi-llāh*). Diese kennen die Namen Gottes und die Wirklichkeit seiner Eigenschaften (*ḥaqīqat ṣifātihī*) und erschauen die übersinnlichen Einzelwesen vor sich (*waᶜāyanū l-ġuyūb*). Sie sind die Herren der muslimischen Gemeinde (*sādat al-umma*) und der Beweis Gottes in den (verschiedenen) Ländern (*ḥuǧǧat allāh fī l-bilād*). Ihre inneren Zustände zu beschreiben sei schwierig, und jedesmal, wenn sie selber darüber zu reden versuchten, grenze ihre Erklärung an Unklarheit (*bi-ḥudūd al-iškāl*), sagt ᶜAmmār: "Ihre Stufe ist höher als die anderen (?) Stufen (*marātib*), da sie ihre Füsse schon in der gött-

---

39 Anspielung auf Sure 18, 65: "und den wir Wissen von uns gelehrt hatten."

40 *tamakkanū fī maqām qalb al-aᶜyān* (*Bahǧa* 42b,19-20).

41 Und Sure 3, 47, 59; 6, 73; 16, 40; 19, 35, 36, 82; 40, 68.

42 Vgl. dazu Tirmiḏīs Auffassung; *Drei Schriften* 2, 87, § 86.

43 Tirmiḏī sagt: "Der von Gott Angesprochene (*muḥaddaṯ*) verfügt über die Ansprache von Gott (*ḥadīṯ*) und Hellsichtigkeit (*firāsa*), Eingebung (*ilhām*) und Wahrhaftigkeit (*ṣiddīqiyya*)" *Sīra* 54, § 76/*Drei Schriften* 2, 79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000033

lichen Gegenwart (*ḥaḍra*) haben und sich von ihr nur zurückziehen, um eine religiöse Pflicht (*farḍ*) zu verrichten oder einen Novizen auszubilden" (*li-yataʾaddaba bihim murīd*, *Bahǧa* 43a,11-21).

2.2.9. Die Gottgesandten

Die Herzen der Gottgesandten sind empfindsamer, lauterer, religiös kräftiger und näher bei Gott als die Herzen der übrigen Propheten (*Ṣawm* 13a,10-11). Die Berufung der Gottgesandten beschreibt ʿAmmār in einem mystischen Lichtgleichnis.

"Ihre Herzen sind in der unmittelbaren Nähe der Lichter der (göttlichen) Gewaltigkeit. Die Lichter der Gewaltigkeit strahlen auf ihre Herzen. Dann strahlen (die Lichter) von ihren Herzen aus in alle Richtungen (*ilā l-āfāq*), und von dort strahlen sie weiter auf die übrigen Herzen. Und welche Herzen könnten die Lichter der (göttlichen) Gewaltigkeit ertragen ausser denen der Propheten!"[44].

Das heisst nur: die Propheten sind Empfänger dieser Lichter (*Ṣawm* 14a,14-19), die ʿAmmār nicht näher erklärt.

2.2.10. Die Funktion der Heiligen unter den Menschen

Die Heiligen zerfallen hinsichtlich ihrer Macht über die Menschen in drei Gruppen. Die erste verfügt nur über sich selbst, die zweite über eine begrenzte Zahl von Menschen und die dritte über eine unbegrenzte Zahl. Diese drei Gruppen werden in *Bahǧa* 16b,1-17a,13 ausführlich besprochen und sind in der Inhaltswiedergabe (Teil 3., Abschnitt 10) dargestellt.

2.3. DAS FASTEN DES HERZENS

In *Ṣawm al-qalb* fasst ʿAmmār die Stufen der *vita purgativa* und der geistigen Gaben und Erlebnisse unter dem Überbegriff *Fasten des Herzens*

---

44 Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 334/946) sagt: "Wenn Gott den Heiligen ein Stäubchen (*ḏarra*) von dem, was er den Propheten enthüllt hatte, zukommen liesse, würden sie zunichte (*baṭalū*) und zerrissen (*taqaṭṭaʿū*)" (Sulamī, *Ṭabaqāt*, ed. Šarība 346, ed. Pedersen 349-50).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000034

zusammen. Diesen Ausdruck hatten vor ihm bereits Abū Ṭālib al-Makkī und Ġazzālī gebraucht.

Fasten heisst bei ᶜAmmār Verzicht auf das Diesseits (*Ṣawm* 21b,11-12), auf die tadelnswerten Eigenschaften (*Ṣawm* 4a,17) und auch auf die lobenswerten Eigenschaften (*Ṣawm* 3b,2-3). Das *Fasten brechen* heisst zweierlei: 1. Tut der Mensch das, was sein Fasten verbietet, so hat er sein Fasten gebrochen, z.B. indem er spricht, wenn er schweigen soll (*Ṣawm* 4b,8-9, 16 u.a.). 2. Hat er sein Fasten bis zum Ende durchgehalten und erreicht er damit Schau oder Begegnung mit Gott, so ist auch dies sein Fastenbrechen, er bricht sein Fasten mit Schau (*Ṣawm* 4a,1) oder mit der Begegnung mit Gott (*lā yufṭiru illā bi-liqāʾi llāh*, *Ṣawm* 4b,2).

Für die Sufis zerfällt das Fasten in zweierlei: 1. das Pflichtfasten nach dem Religionsgesetz im *Ramaḍān*; 2. das wirkliche Fasten, d.h. das Fasten des Herzens. Dieses heisst, nur nach Gott zu suchen. Dieses Fasten hinsichtlich all dessen, was nicht Gott ist, führt zum Erleben Gottes im Herzen (*Ṣawm* 13a,1-5)[45]. In Stufen gegliedert: Zuerst verzichtet das Herz auf den Umgang mit den Menschen, bis es die Welt des Daseins (*ᶜālam al-wuǧūd*) oder die Welt des Menschen (*ᶜālam al-insān*) hinter sich lässt. Dann erfolgt der Umgang mit den translunaren (?) Wesen (*aǧnās al-ᶜulā*) in der Welt der Geister und der Engel (*ᶜālam al-arwāḥ wa-l-malāʾika*). Schliesslich bedeutet das Fasten des Herzens Verzicht auf alles, was nicht Gott selbst ist (*Ṣawm* 5a,7-13).

Das Fasten des Herzens soll mit dem Fasten des Körpers beginnen (*ǧasad*, *Ṣawm* 7a,5; *badan*, *Ṣawm* 5b,19,22; *ǧawāriḥ*, *Ṣawm* 15a,19), d.h. dem gesetzlich vorgeschriebenen Fasten (*ṣawm al-farḍ*, *Ṣawm* 5b,13, auch *ṣawm al-wāǧib*, *Ṣawm* 12a,22) also nicht Essen, nicht Trinken, geschlechtliche Enthaltsamkeit von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang usw. Dazu muss man Vorsicht üben bei dem, was man spricht und denkt (*Ṣawm* 5b,12-14, 18-19; 7a,5-6; 12a,22-12b,4; 13a,1-2). Darum sagt ᶜAmmār, das Pflichtfasten umfasse Äusseres und Inneres (*Ṣawm* 13a,2).

---

45 Vgl. hier auch 2.8.5.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000035

2.3.1. Die drei Stufen des Fastens des Herzens

2.3.1.1. Erste Stufe

Wie für das Fasten des Körpers[46] müssen auch für das Fasten des Herzens einige Bedingungen erfüllt sein. Das Fasten des Körpers verlangt z.B., dass der Fastende ein reifer Muslim ist. Das Fasten des Herzens verlangt von den Fastenden ein wachsames (*mutayaqqiẓ*) und vorsichtiges (*mutaḥaffiẓ*) Herz, das Gott auf dem Weg der Wirklichkeitserfahrung sucht. Ferner soll der Fastende die Pflichten des Fastens (*wāǧibāt aṣ-ṣawm*) kennen, den inneren Kampf (*muǧāhada*) gegen seine Triebseele führen und über innere Zustände (*aḥwāl*) verfügen (*Ṣawm* 15a,19-15b,6). Man fängt also mit dem Verzicht auf die Welt und alles das, was darin ist, an (*Ṣawm* 21b,11-12). Man darf – ᶜAmmār betont das auch hier – nichts Verbotenes sagen, hören oder sehen. Darum soll der Anfänger die Einsamkeit (*ᶜuzla*)[47] suchen und mit niemand reden ausser mit seinem Wegweiser (= Scheich, *dalīl*), mit seinem Herrn (= Gott) oder mit den Geistwesen (*rūḥāniyyūn*) oder mit den nahgestellten Engeln. Dies fördere sogar sein geistiges Fasten. Den Menschen gegenüber aber darf man im Notfall Zeichen brauchen, wie es Zacharias nach Koran 3, 41 hat tun müssen[48] (*Ṣawm* 2b,20-21; 4b,7-5a6; 7a,6-7; 9a,19-9b,6). Diese Stufe des Fastens bringt geistige Früchte und Genüsse mit sich, unter Mithilfe dauerhaften Gottesgedenkens und der Selbstabrechnung (*muḥāsaba*). Der Fastende selbst gehört zu den auserwählten Knechten Gottes (*Ṣawm* 7b,8-9).

---

46 Korr.: das Fasten der Körperteile, *ǧawāriḥ*.

47 Kalabāḏī zitiert einen Fāris (wahrscheinlich Fāris al-Baġdādī 4./10. Jh.), der sagte: "Die Bedeutung des Fastens liegt in der Abkehr von den Menschen, und zwar dadurch, dass man Gott sieht", *Taᶜarruf*, Kap. 64, 109.

48 Abū Ṭālib al-Makkī sagte, das Fasten des Herzens bedeute, dass das Herz sich von niedrigen Bestrebungen und weltlichen Gedanken befreie, dass das Ohr, das Auge, die Zunge, die Hand und der Fuss keinen Fehler begingen. Dadurch lebe man ständig im Nu und Gottesgedenken. "Deswegen wurde gesagt: Der Schlaf des Fastenden ist Anbetung (*ᶜibāda*) und sein Atemzug ist Lobpreis (Gottes)" (*Qūt* 1,112, *ḏikr ṣawm al-ḫuṣūṣ*). — Ġazzālī teilte das Fasten in drei Stufen: 1. Das Fasten der Allgemeinheit, das aus dem Fasten des Bauches (*baṭn*) und dem des Geschlechtsteils (*farǧ*) besteht. 2. Das Fasten der Auserlesenen (*ḫuṣūṣ*). Dies bedeutet – wie bei Makkī –, dass alle körperlichen Glieder wie das Ohr, das Auge, die Zunge, die Hand und der Fuss sich der Sünden enthalten. 3. Das Fasten der Auserlesenen unter den Auserlesenen (*ḫuṣūṣ al-ḫuṣūṣ*). Das Fasten dieser Gruppe ist "das Fasten des Herzens hinsichtlich der niedrigen Bestrebungen und weltlichen Gedanken und all dessen, was nicht Gott ist" (*Iḥyāᵓ* 1, 210, *Asrār aṣ-ṣawm*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000036

2.3.1.2. Zweite Stufe

ᶜAmmār nennt diese Stufe das Fasten derer, die sich erziehen und innerlich reinigen (*ahl at-tarbiya wa-t-taṣfiya*) (*Ṣawm* 3a,1), oder derer, die an sich arbeiten (*ahl al-aᶜmāl*) (*Ṣawm* 18b,7), oder das Fasten des Gottsuchens und des Erlebens (*ṣawm al-irāda wa-d-dawq*, *Ṣawm* 4a,19-20).

Der Mystiker soll hier jeden Gedanken, jede Rede und jede Bewegung seiner Glieder so bewachen, dass nur das Richtige zustande kommt (*Ṣawm* 5b,13-16). Er soll sich vor Gleichgültigkeit hüten und dafür sorgen, dass jeder Atemzug mit Gottesgedenken verbracht wird. Ein Wort, das keinen Nutzen hat, soll nicht gesagt werden. Der Mystiker soll also über das, was ihn nichts angeht oder seiner nicht würdig ist, nicht sprechen (*Ṣawm* 18b,7-16). "Jeder unachtsame Blick oder jeder lüsterne Wille oder jede Bewegung in Ungehorsam" sind ihm untersagt (*Ṣawm* 7a,7-8). Man soll das Herz gegen die Einflüsterungen des Widersachers dadurch schützen, dass man ständig an die von Gott erhaltenen Wohltaten (*ālāᵓ*)[49] denkt. Dies erfüllt einen einerseits mit Freude über die Gottesgaben und verhindert andererseits, dass die Einflüsterungen des Satans ihren Weg zum Mystiker finden (*Ṣawm* 4a,11-15). Ferner schützen geistliche Erziehung (*tarbiya*) und Läuterung (*taṣfiya*) gegen Einflüsterungen des Widersachers. Dieser gibt jedoch auch Einflüsterungen aufgrund einer Vollmacht (*taslīṭ*), die ihm Gott erteilt, um die Wachsamkeit des Mystikers aufrecht zu erhalten (*li-t-tanbīh*). Selbst der Prophet Mohammed erlebte solches, wurde aber sündlos gehalten (*ᶜuṣima*). ᶜAmmār zitiert Koran 22, 52: "Und wir haben vor dir keinen Gesandten oder Propheten geschickt, ohne dass ihm, wenn er etwas wünschte, der Satan (von sich aus etwas) in seinen Wunsch untergeschoben hätte" (*Ṣawm* 3a,4-8).

Man fastet also zunächst hinsichtlich aller tadelnswerten Eigenschaften (*maḏāmm*) und bricht das Fasten mit lobenswerten Eigenschaften (*maḥāmid*, *Ṣawm* 4a,17). Schon am Ende dieser Stufe ist es möglich (*yuḥtamal*), dass der Mensch seinem Herrn (*rabb*) begegnet (*Ṣawm* 4a,22-4b,1).

---

49 ᶜAmmār gebraucht für Gottesgaben die Ausdrücke: *ālāᵓ allāh* (*Ṣawm* 4a,11), *maṣnūᶜāt*, im Sinne von *ṣanāᵓiᶜ* (*Ṣawm* 4a,14,15) und *al-anᶜum al-bāṭina* (*Ṣawm* 7a,15).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000037

2.3.1.3. Dritte Stufe

ʿAmmār nennt diese Stufe das Fasten der inneren Seinsweise (*ḥāla*, *Ṣawm* 7a,8-9) oder das Fasten des Herzens derer, die innere Zustände haben (*ṣawm qalb ahl al-aḥwāl*, *Ṣawm* 14b,4-5), oder das Fasten der Nähe und der Erkenntnis (*ṣawm ad-dunuww wa-l-qurb wa-l-maʿrifa*, *Ṣawm* 4a,20-21).

Auf dieser Stufe fastet das Herz hinsichtlich all dessen, was nicht direkt von Gott stammt, d.h. man sieht ab auch von eigenen lobenswerten Eigenschaften (*maḥmūdāt*), lässt alle Einfälle, die vom Engel, von dem sich ergebenden Naturell (*tabʿ mustaslim*) oder von der beruhigten zufriedenen muslimischen Seele (*nafs muṭmaʾinna rāḍiya muslima*) stammen, und 'trinkt' nur von den göttlichen Einfällen und der Eingebung (*Ṣawm* 3b,2-10). Man fastet für Gott durch Gott (*Ṣawm* 7a,8). Man versinkt im Gottesgedenken derart, dass man nichts ausser Gott spürt (*Ṣawm* 7a,11-129), dass man keinen Unterschied zwischen den Freuden (*rāḥāt*) und den Schmerzen (*ālām*), die man erlebt, verspürt. Der Fastende wird weder sprechen noch an Essen denken, weil sein Herz sich von der Eingebung ernährt (Reimspiel: *kalām-ṭaʿām-ilhām*, *Ṣawm* 9a,8-12). Sein Herz fastet also durch Gott-vor-Augen-Haben (*murāqaba*), was der Einsamkeit (*ʿuzla*) für den Körper entspricht, und durch Gesammeltheit (*ǧamʿiyya*), die äusserlich dem Schweigen entspricht (*Ṣawm* 14b,4-6). Sein Herz fastet dadurch, dass es dauernd Gott anblickt, dauernd zu Gott steht (*al-wuqūf maʿa llāh*) und sich dauernd Gott ergibt. Man hält sich auf dieser Stufe dadurch, dass man Gott vor Augen hat. Kurz: Man fastet durch Anschauen Gottes (*bi-šuhūd allāh*) und bricht das Fasten dadurch, dass Gott einem Enthüllungen schenkt (*kušūf al-ḥaqq*). Der Prophet sagte: "Der Fastende hat zwei Freuden: eine beim Fasten und die andere dann, wenn er seinem Herrn begegnet" (*Conc.* 3, 457). ʿAmmār: "Diese Gruppe hat beide Freuden, weil sie Gott schaut (*yašhadūna l-ḥaqq*) und auch die Speise des Fastenbrechens von Gott bekommt" (*Ṣawm* 3b,14-4a,1).

2.3.2. Das Fasten des Herzens und die Bestimmungsnacht

Die Bestimmungsnacht (*laylat al-qadr*) im Sinne ʿAmmārs ist von allen Menschen begehrt (*Ṣawm* 22b,18-20). Sie wird aber nur von denen erlebt, die das wirkliche, höhere Fasten, also das des Herzens, erfüllen (*Ṣawm* 22a,21-22).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000038

Das, was man in der Bestimmungsnacht erhält, und wie man es erhält, ist verschieden. Manche bekommen ihren Anteil im Schlaf, als "Belohnung für ihre frommen Taten, für ihr richtiges Fasten und für das Wachen während der Nacht. Andere empfinden ihren Anteil im Herzen als Genuss (*laḏḏa*), als Lauterkeit (*ṣafāʾ*), als Wissen (*ʿilm*), als Rührung (*riqqa*), als Angst (*ḫawf*), als Unterwürfigkeit (*ḫušūʿ*), (...)[50], als Beruhigung (? *tasakkun*), als Bedürftigkeit (*iftiqār*), als demütiges Flehen (*taḍarruʿ*) oder als andere Zeichen und Merkmale, die man in anderen Nächten nicht erlebt. Dies alles gehört zu den Segnungen und nicht zu den Zuständen (*ḥālāt*) und Schauungen (*mušāhadāt*)" (*Ṣawm* 22b,1-5).

Eine dritte Gruppe erhält die Kraft, Wunder zu wirken (*ḫawāriq al-karāmāt*), sowie den Blick der Hellsichtigkeit[51] und schaut (od. erlebt, *yašhadu*) zwei Arten von Verborgenem (*muġayyabāt* wird nicht näher erklärt). Eine vierte Gruppe schaut gar nichts, sondern fängt an zu weinen, während ihr Begehren nach Gott und ihre Furcht vor ihm (Reim: *raġba-rahba*) tiefer und echter werden. Eine fünfte Gruppe sieht und hört ganz klar. Ihre Bittgebete werden von Gott erhört. Sie nehmen das Wie Gottes (*kayfiyya*) als etwas Beschriebenes und die Wirklichkeit des göttlichen Befehls (*ḥaqīqat al-amr*) als etwas ihnen Enthülltes wahr. Es bleibt ihnen aber verwehrt, darüber zu berichten (Reimspiel: *mawṣūf-makšūf-maṣrūf*). Der Prophet erlebte die Bestimmungsnacht. Als er aber darüber berichten wollte, fand er, dass er alles vergessen hatte (*Ṣawm* 22b,5-13).

ʿAmmār versteht also unter Bestimmungsnacht eine Nacht, in der der Mystiker im Gefolge innerer Enthaltungen einen besonderen, denkwürdigen religiösen Zustand erlebt.

2.4. *MAʿIYYA* UND *ʿINDIYYA*

2.4.1. Bemerkungen über *li-llāh, bi-llāh, ilā llāh, ʿalā llāh, li-aǧli llāh, mina llāh*

Mohammed und der Koran vermitteln zwischen Gott und dem Menschen. Durch die beiden soll der Mensch auf Gott hören (*istaǧāba li-llāh*)

50 (...) Ein unleserliches Wort.

51 Korr.: Hellsichtigkeiten, *firāsāt*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000039

und Busse tun (*tāba ilā llāh*, *Bahǧa* 2b,21-22). Der Mensch muss in echtem Glauben auf Gott vertrauen (*tawakkala ʿalā llāh*[52], *Bahǧa* 3b,6), seine Genüge in Gott finden (*bi-llāh ġanī*) und immer nach ihm bedürftig sein (*ilayhi faqīr*, *Bahǧa* 3b,12). Er muss auf die ganze Schöpfung um Gottes willen verzichten (*li-aǧli llāh*, *Bahǧa* 19b,1), ja sogar sich wie ein Toter ihr gegenüber verhalten (*Ṣawm* 12a,6-7). Er soll nicht einmal sprechen ohne Gottes Erlaubnis oder Befehl. Der Prophet redet aufgrund einer Offenbarung (*waḥy*), und diese ist das Zeichen der Erlaubnis zur Prophetie (*Bahǧa* 4b,14-16). Der Heilige (*walī*) spricht nur dann, wenn er die Erlaubnis dazu von seinem Herzen und dieses die Erlaubnis von seinem Herrn (Gott) hat (*Bahǧa* 5a,22-5b,1). Mit anderen Worten: Der Heilige erhält Befehl, Erlaubnis und Offenbarung (*waḥy*) von Gott (*mina llāh*) durch die Eingebung (*ilhām*), die er in seinem Herzen empfängt (*Bahǧa* 5a,17-18).

2.4.2. *maʿa llāh*

a) In der Bedeutung von Gott gegenüber (auch *ilā llāh*, *ladā llāh*, *ʿalā llāh*, *mina llāh*, *bi-llāh*, *li-llāh*). Man muss sich völlig dem göttlichen Willen und dem göttlichen Handeln übergeben (*alqā taṣarrufahū ilā llāh*, *Bahǧa* 19b,7-8), denn solange man das Gefühl hat, man gehöre sich selbst, bleibt man fern von der Knechtschaft Gott gegenüber (*Bahǧa* 35a,8-9). Der Mensch darf am Ende weder eigenen Willen noch eigene Wahl haben, sondern der Wille und der Befehl Gottes muss ihn (wie eine Marionette) bewegen (*Bahǧa* 17b,15-16). Das Herz des wahren Knechts redet aus Gott (*mina llāh*) und übt das Gottesgedenken durch Gott (*bi-llāh*), denn das Verhältnis zwischen Herz und Gott (*maʿa r-rabb*) ist, dass das Herz auf Autorität von Gott redet (*Bahǧa* 17a,8-9). Beim Fasten des Herzens hinsichtlich all dessen, was nicht Gott ist, ist das Herz für Gott (*li-llāh*) und durch Gott (*bi-llāh*). Das heisst: Es handelt Menschen gegenüber (*maʿa l-ḫalq*) durch Gott und Gott gegenüber (*maʿa llāh*) für Gott (*Ṣawm* 5a,13-16).

Das Fasten des Herzens bedeutet unter anderem[53], den Blick dauernd auf Gott zu richten (*an-naẓar ilā llāh*), dauernd zu Gott zu stehen (*al-wuqūf maʿa llāh*) und dauernd hingegeben zu sein vor Gott (*al-istislām ladā llāh*, *Ṣawm* 3b,14-16). Das wirkliche intime Alleinsein (oder Klausur,

52 Korr.: *ǧaʿala tawakkulahum ʿalā llāh.*

53 Siehe hier 2.3.1.3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000040

ḫalwa) wird mit dem Koranvers "Fliehet zu Gott" (Koran 51, 50) verbunden. Diese Flucht bedeutet: auf Gott vertrauen (*al-iᶜtimād ᶜalā llāh*), in ihm versinken und zu ihm stehen (*al-wuqūf maᶜa llāh*, *Bahǧa* 27a,16-18). Man soll sich in seiner Gesamtheit mit Gott zusammentun (*iǧtamaᶜa li-llāh*, sic), sich nach Gott ausrichten (*istaqāma maᶜa llāh*) und sowohl im Handeln als auch im Wollen ohne eigene Macht und Kraft bei Gott stehen (*waqafa ladā llāh*, *Ṣawm* 2a,5-7). Man "ist mit Gott (*maᶜa llāh*) und sucht nichts anderes als Gott[54], weil der Standplatz der Armut (Bedürftigkeit nach Gott) aus dem Trinken von den inneren Zeichen Gottes besteht (*šawāhid allāh*)" (*Bahǧa* 9b,13-14). Man soll das Diesseits und das Jenseits gegen das Hinsehen auf Gott, gegen die Vertraulichkeit mit ihm und gegen das Verweilen bei ihm (*al-wuqūf maᶜahū*) austauschen (*Bahǧa* 10a,13-15).

Alle Menschen schweben in der Gefahr des Untergangs (*halāk*): der einfache Mensch wegen seiner Unwissenheit, die ihn dazu veranlasst, die Welt zu begehren, und wegen seiner Unfolgsamkeit dem theologischen Wissen (*ᶜilm*) gegenüber, das die Gottesfurcht (*taqwā*) fordert; der Theologe (*ᶜālim*), der mehr von der Welt nimmt, als er benötigt, und dessen Taten seinen Worten und seiner Theologie widersprechen; wer zwar Frommes tut (*ᶜāmil*), dabei aber von etwas anderem als Gott beeinflusst wird. Der Aufrichtige (*muḫliṣ*) merkt, wenn er seine Aufrichtigkeit für Gott (*li-llāh*) und ihm gegenüber (*maᶜa llāh*) genau prüft, dass die Gefahr, die ihm droht, darin liegt, dass er seine Aufrichtigkeit sieht, und das ist Augendienerei (*riyāᵓ*, *Bahǧa* 39b,1-15). Der Gott, Gottes Tage, Gottes Wollen und Wissen Kennende (*ᶜālim bi-llāh wa-ayyāmihī wa-murādihī wa-ᶜilmihī*) bleibt unter allen Umständen und in allen Zuständen (*aḥwāl*) mit Gott (*maᶜa llāh*, *Bahǧa* 29b,15-17).

Wer sein Herz nicht nach Gott (*maᶜa llāh*) ausrichtet, erhält nur wenig von Gottes Güte (*faḍl*, *Bahǧa* 34a,12-13).

b) *maᶜa llāh* in der Bedeutung: mit Gott etwas erleben, z.B. ein Gespräch.

Der Mystiker muss schweigen. Im Notfall aber darf er – wie Zacharias in Koran 3, 41 – Zeichen brauchen. Er darf auch seine inneren Erlebnisse (= Träume, Gesichte, Visionen usw.) mit seinem Wegweiser (= Meister, *dalīl*) besprechen[55]. Sonst darf er nur mit seinem Herrn (= Gott) reden (*maᶜa rabbihī*, *Ṣawm* 4b,15). Jeder Heilige führt ein oder mehrere Ge-

54 Korr.: endet nicht von der Suche nach Gott, *lā yuġayyir ᶜan aṭ-ṭalab li-llāh*.

55 Er darf auch mit geistigen Wesen (*rūḥāniyyūn*) und Engeln sprechen, aber nicht mit Menschen; *Ṣawm* 5a,1-2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000041

spräche mit Gott (*maʿa llāh*) und hört von ihm (*mina llāh*) Antworten, jeder nach seinem Rang (*Bahǧa* 28b,7) und nach der Lauterkeit seines Herzens (*Bahǧa* 28b,13-14).

c) *maʿa llāh, ladā llāh* heisst: in Gottes schützender Nähe stehen.

Koran 52, 48: "'Sei nun geduldig in Erwartung der Entscheidung deines Herrn! Du stehst unter unserer Obhut' heisst: Du stehst bei uns (*maʿanā wa-ladaynā*) und dein Herz lehnt sich an uns (= Gott)" (*Bahǧa* 8a,3-5).

2.4.3. *ʿinda llāh*

a) In der Bedeutung: der Wert einer Sache in den Augen Gottes (*ʿinda llāh*)

Zum Beispiel: Wie schätzt Gott die Ausgerichtetheit (*istiqāma*) des Menschen auf Gott (*Bahǧa* 9a,7) oder den hohen Rang und die Ehre der Heiligen ein (*Bahǧa* 9a,20). Für Gott (*ʿinda llāh*) ist der Prophet Mohammed der edelste unter den Propheten und die muslimische Gemeinde die beste (*Ṣawm* 6b,1-5). Das Herz ist das edelste Organ in den Augen Gottes (*ʿinda llāh, Ṣawm* 16a,2-3).

b) Die Hilfe, die der Mensch im Zustand der eigenen Nichtigkeit (*maskana, istikāna*) und Zerschlagenheit von Gott erhält, heisst Mitsein (*ʿindiyya*), weil Gott bei einem steht (*Bahǧa* 8b,9-11)[56].

c) Das Wort des Propheten: "Gott ist bei der Zunge (*ʿinda lisān*) alles dessen, was spricht", heisst: Gott zügelt die Zunge jedes Menschen. Die Zungen der einen zügelt Gott durch das theologische Wissen (*ʿilm*), die Zungen der anderen durch Werk und Tat und die Zungen der dritten durch Gotteserkenntnis (*maʿrifa*), Weisheit (*ḥikma*), Verehrung (*ʿaẓama*) und Ehrfurcht (*hayba, Bahǧa* 4b,18-22), die Gott ihnen verleiht.

d) Koran 58, 7: "Es gibt kein vertrauliches Gespräch von dreien..., ohne dass Gott bei ihnen (*maʿahum*) wäre, wo immer sie sind", ist im Koran als Beweis dafür gebracht, dass Gott Mitwisser all dessen ist, was der Mensch auf Erden sagt und tut. ʿAmmār dagegen fügt diesen Vers zu anderen (Koran 50, 16; 56, 85) und will damit sagen, dass Gott denen nahe ist (*muǧālasa, ǧalīs*), die seiner gedenken, wie auch immer dieses Gedenken durchgeführt wird (*Bahǧa* 16a,3-8).

---

56 Dies ist die einzige Stelle in *Bahǧa* und *Ṣawm*, in der *ʿindiyya* in dieser Bedeutung vorkommt. Vgl. 3., Absch. 5, vierter Absatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000042

2.4.4. *Mit Gott oder bei Gott sein*

Mit Gott oder bei Gott sein (*maᶜa llāh*, *ᶜinda llāh*) heisst, Gott hier auf Erden zu erleben. Um dieses Ziel zu erreichen, muss man, nachdem man auf die Welt verzichtet hat, zwei Bedingungen erfüllen: a) Bekämpfung der eigenen Wünsche, des eigenen Willens, der Ichgefühle; mit anderen Worten: das eigene Dasein verlassen, b) auf die inneren Zustände verzichten und sich mit Gott allein zufrieden geben.

a) Der Mensch muss in Gott so versinken, dass nur Gott in seine Gedanken dringt (*Ṣawm* 3b,14-16), dass er nur Gott sieht, allein an ihn denkt und nur aus ihm spricht und in seinem Herzen nur noch die Liebe zu Gott Platz findet (*Bahǧa* 9b,9-11). Kurz, er muss völlig in Gott entwerden, so dass er nur noch durch Gott besteht (*Bahǧa* 10a,3-6) und dass hinter allem, was er tut oder denkt, Gott steht (*Bahǧa* 6b,3-5; 7b,1-2; 17a,4-5,6-7,8-9; 27a,16-20). Sieht der Mensch noch sich selbst hinter seiner Tätigkeit, indem er sagt: für mich, durch mich und von mir, so gelangt er nie zum Bei-Gott-Sein (*ilā l-ᶜindiyya*, *Bahǧa* 18b,8-10). Gegenüber der Anstrengung gegen Mitmenschen ist es eine grösserere Anstrengung (*ǧihād akbar*), den verborgenen Polytheismus (*širk ḫafī* zu bekämpfen, der darin besteht, sich als Mitverursacher seiner Tat zu betrachten (*Bahǧa* 18b,14-15)[57].

b) Tötet der Mensch seine Triebseele und seine Lüste, so beschert ihm Gott dafür "dauernden Blick auf ihn (= Gott), dauerndes Stehen bei ihm, dauerndes Verfügen (*taṣarruf*) (= Tun, Wirken) durch ihn, dauernde Knechtschaft ihm gegenüber, ausschliessliche Hingegebenheit an ihn, Vertrauen nur auf ihn" (*Bahǧa* 19a,4-8), und das Herz des Menschen erlangt ein ewiges Leben mit Gott, indem der Mensch Vertraulichkeiten (*muʾānasāt*), Gespräche (*muḥādaṯāt*) und Schauungen (*mušāhadāt*) erlebt. "Sie erleben das, was sich im Jenseits befindet, hier auf Erden" (*Bahǧa* 21a,1-5).

Diese Enthüllungen sind die erste Freude (*farḥa*), die der Mensch auf Erden erlebt (*Ṣawm* 3b,18-20). Die zweite Freude ist die, dass man Gott selbst erlebt (*Ṣawm* 4a,21-4b,2-3; 17b,22-18a,3). ᶜAmmār unterscheidet

---

57 In *Bahǧa* 18b,12-20 ist ein Widerspruch zu finden. ᶜAmmār nennt das sich vor dem Widersacher und die fromme Tat vor Augendienerei (*riyāʾ*) Bewahren eine kleine Anstrengung, und das sich mit Gott (*maᶜa llāh*) im Einheitsbekenntnis (*tawḥīd*) Bewahren, indem der Mensch seine Tat nicht sieht, betrachtet er als eine grössere Anstrengung. Später zitiert er einen Prophetenspruch, der die zwei Arten der Anstrengung wie hier oben beschreibt; vgl. hier 3., Absch. 12, *Die Anstrengung im Inneren*, und Absch. 13, *qurb, maḥabba*, Absatz 2f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000043

also zwischen denen, die das Jenseits erleben und die er die Bewohner der Gottesnähe (*sukkān al-qurb*)[58] nennt, und denen, die das Zusammensitzen mit Gott (*muǧālasa*) und die Schau Gottes (*mušāhada*) erleben und die ʿAmmār als die Bewohner des Bei-Gott-Seins (*sukkān al-ʿindiyya*) bezeichnet (*Bahǧa* 24a,16-18). "Die Herzen derer, die die Schau Gottes erleben, befinden sich 'bei einem mächtigen König' (*ʿinda malīk muqtadir*) (Koran 54, 55), und die Herzen derer, die das Gesicht (*wāqiʿa*) erleben, befinden sich im Jenseits, zwischen dem Hof der Vertraulichkeit (*ḥaḍrat al-uns*) und dem der Heiligkeit (*al-quds*)"[59] (*Bahǧa* 24a,13-14).

Der Begriff *ʿindiyya* dürfte von Koran 54, 55 abgeleitet sein. Man soll von Gott nur Gott verlangen, denn das Endziel ist Gott selbst. Koran 53, 42: "Und dass es bei Deinem Herrn enden wird" heisst: Du, Mohammed, wirst erst bei Gott (*ʿinda llāh*) anhalten. Als der Prophet das Endziel in seiner Wirklichkeitserfahrung erreichte, wurde ihm gesagt: Da bist du ja mit deinem Herrn (*hā anta wa-rabbaka*, *Bahǧa* 32b,14-18). Räumt der Mensch sein Innerstes (*sirr*) und sein Herz (*qalb*) ausschliesslich für seinen Herrn aus, so wird Gott selbst sein Lohn sein, indem dieser dem Menschen sich annähert, in die Nähe des Menschen kommt und dessen Innerstes und Herz mit Eingebung erfüllt (*Ṣawm* 8a,1-4). Man muss auf die lobenswerten Eigenschaften (*maḥmūdāt*), auf die inneren Zustände (*ḥālāt*), auf die geistigen Standplätze (*maqāmāt*), auf die Schauungen (*mušāhadāt*) und auf die Vertraulichkeiten, die man errungen hat, verzichten. Nur bei Gott darf man verharren (*lā yaskun illā ilā llāh*, *Bahǧa* 22b,3-5). Mit anderen Worten: man soll sein geistiges Fasten erst durch die Zusammenkunft mit Gott (*liqāʾ rabbihī*) 'brechen' (*Ṣawm* 4b,2-3).

Der Mensch soll bei seiner Annäherung an Gott alle Zwischeninstanzen (*wasāʾiṭ*), die ihn von Gott trennen, beseitigen, damit Gott seinerseits mit seiner Erhabenheit und Freundlichkeit in die Nähe des Menschen heranrücken kann (*Bahǧa* 19b,16-18). Gewöhnt sich das Herz daran, unmittelbar von Gott zu hören, mit ihm zu sprechen und ihn anzublicken, und wird es später auf eine Zwischeninstanz zurückgesetzt, so schmeckt ihm das wie trübes, salziges Wasser (*Ṣawm* 3b,10-12).

---

58 *qurb* (Nähe) wird von ʿAmmār, wie wir später sehen werden, sonst gewöhnlich als Eigenschaft des Bei-Gott-Seins und nicht des Jenseits wie hier aufgefasst. *Bahǧa* 19b,16-18, *Ṣawm* 12a,20-21.

59 Für weitere Einzelheiten über Schau (*mušāhada*) und Gesicht (*wāqiʿa*) siehe 3., Absch. 15 und 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000044

2.4.5. Wie erlebt man Gott ?

Mohammed sprach von Nu-Momenten (*waqt*), in denen sein Herz intime Einsamkeit (*ḫalwa*) mit Gott (*maᶜa llāh*) erlebte: Ich habe mit Gott Nu-Momente, von deren Inhalt niemand erfährt, weder ein Engel, der Gott nahesteht, noch ein gottgesandter Prophet"[60].

Diese Intimität, die der Prophet während seines Lebens mit Gott gehabt haben soll, war zeitlich begrenzt, weil er sie als innere Zustände, die kamen und gingen, erlebte. In diesen Augenblicken war der Prophet von allen weltlichen Dingen abgeschnitten (*Ṣawm* 13b,10-14). Er 'fastete' also hinsichtlich all dessen, was nicht Gott ist, und Gott gab ihm dafür zu 'essen' und zu 'trinken'. Doch sah der Prophet diese Zustände über die ganze Nacht ausgedehnt und meinte damit sogar, nach ᶜAmmār, einen Dauerzustand. "Ich bin nicht wie ihr. Ich übernachte bei meinem Herrn (*ᶜinda rabbī*), und er gibt mir zu essen und zu trinken" (vgl. *Conc.* 1, 235; 3, 547)[61]. Das heisst, sein Herz 'übernachtete' bei Gott, nachdem es sein Dasein (*wuǧūd*) verlassen hatte. Sein Essen war die Schau Gottes (*šuhūd allāh*), und sein Trinken war, von Gott zu hören (*Ṣawm* 14a,4-11). Der Prophet erreichte die höchste Stellung bei Gott (*ᶜinda llāh*) (in den Augen oder in der Nähe Gottes?) (*Baḥǧa* 25b,6-8). Er war in Gottes nächster Gegenwart (*ḥaḍrat al-ᶜizza*), und seine Himmelfahrt ging höher und seine Schau war klarer als die der anderen Propheten (*Ṣawm* 6a,8-10).

Jeder Gottsucher erreicht eine von Gott bestimmte Stufe. Denn "die Gunsterweisungen (*anᶜum*) Gottes haben wie sein Wissen kein Ende.... Lässt Gott das Herz etwas davon erleben, so weiss keiner, wo es endet, ausser Gott" (*Baḥǧa* 45a,22 -45b,2).

Wenn man sich von allen weltlichen Bindungen löst und von Gott nur Gott verlangt, ist Gott Ziel und Mittel (*Baḥǧa* 8a,17-19). Verlässt man sein Dasein, so bleibt nur Gott: "Am Anfang schreitet man zu Gott (*ilā llāh*), in der Mitte durch Gott (*bi-llāh*), und am Ende bleibt man bei Gott (*ladā llāh*) wie ein Gefangener, der nicht mehr schreiten kann. In Wirklichkeit aber bleibt nur Gott. Koran 28, 88: 'Alles ist dem Untergang geweiht, nur sein (Gottes) Antlitz nicht'" (*Baḥǧa* 27b,16-19).

Es ist das Herz, in dem man auf Erden die Wirklichkeit Gottes erlebt, "weil das Herz der Weg und der Führer zu Gott ist. Das Herz ist die wohl-

---

60 Dieser *ḥadīṯ* wird zweimal mit dem gleichen Wortlaut zitiert (*Baḥǧa* 8a,6-7; 25b,6-7), und einmal steht statt *lā yaṭṭaliᶜu ᶜalayhi: lā yasaᶜunī fīhi* (*Ṣawm* 13b,11). Vgl. 3., Absch. 5, erster Absatz.

61 Siehe 3., Absch. 5, 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000045

verwahrte himmlische Tafel Gottes und der Thron der göttlichen Selbstenthüllung. Deshalb sagte Gott (Koran 50, 37): 'Darin liegt eine Mahnung für jemand, der ein Herz hat.'... Das Herz erzählt und berichtet von Gott" (*Ṣawm* 16a,4-8). "Wer sein Herz erreicht, der erreicht seinen Herrn, und wer sein Herz erkennt, der erkennt seinen Herrn[62]. Wem der Weg zur Welt des Herzens geöffnet ist, dem wird die Türe zur göttlichen Gegenwart geöffnet. Manchmal erlebt er dann die göttlichen Eigenschaften, manchmal das göttliche Wesen" (*Ṣawm* 16a,19-22).

Jedes Herz, das Gott in der Wirklichkeit erlebt (*taḥaqqaqa maʿa llāh*), erlangt etwas von der Wirklichkeit der Namen Gottes. Damit ist gemeint, dass das Herz barmherzig, gerecht usw. wie Gott wird. Es wird beteiligt an Gottes Eigenschaften. Jeder Name hat einen Bereich, jeder Bereich eine Herrschaft[63] (*sulṭān*). Jedes Herz bekommt einen Teil der Verfügungskraft der Namen, die es erlebt, und zwar seinem Rang entsprechend (*Bahǧa* 45b,2-4). Das Herz schreitet aber aus dem Bezirk eines Gottesnamens in den eines anderen, bis es schliesslich Gott selbst[64] erreicht (*Bahǧa* 46a,10-11), ihn anblickt und auch Gottes Blick auf sich spürt (*Ṣawm* 8a,1-4).

2.4.6. Schlussbemerkung

Die Gottesnähe, die mit den Worten *ʿindiyya*, *maʿiyya* und *laduniyya* bezeichnet wird, ist für ʿAmmār keine seinsmässige, sondern eine erlebnismässige Nähe. ʿAmmārs *laduniyya*[65] ist nicht zu verwechseln mit *laduniyya* im Sinn von *ʿilm ladunī*, dem Wissen, das der Mensch direkt von Gott bekommt: die Propheten durch Offenbarung (*waḥy*) und die Heiligen durch Eingebung (*ilhām*)[66]. Denn dieses Wissen wird dem Herzen gegeben und von ʿAmmār Weisheit (*ḥikma*)[67] genannt (*Bahǧa* 24b,19-22). Es

---

62 Text: *man ʿarafa li-qalbihī ʿarafa li-rabbihī*, beide Male ist die Präposition *li* zuviel.

63 Das ist von Tirmiḏī übernommen; vgl. *Sīra* 37, § 53/*Drei Schriften* 2, 57f.; arabischer Text auch in *Drei Schriften* 1, Einleitung 49, Nr. 11. und 13.

64 Statt den Besitzer, *al-mālik*. Wortspiel: *mulk-mālik*.

65 Bei ʿAmmār allerdings nur *ladā llāh*.

66 Siehe z.B. Ġazzālī: *ar-Risāla al-laduniyya*, in: *al-Ǧawāhir al-ġawālī min rasāʾil al-imām ḥuǧǧat al-islām al-Ġazzālī* 35. — Ġazzālī sagt: "*al-ʿilm al-ladunī* ...ist jenes Wissen, das sich im Innersten des Herzens (*sirr al-qalb*) öffnet, nicht durch einen gewöhnlichen äusseren Grund" (*Iḥyāʾ* 1,21,14-16).

67 Ġazzālī: "Die Nahrung des Herzens ist das Wissen (*al-ʿilm*) und die Weisheit (*ḥikma*). Durch beide lebt es" (*Iḥyāʾ* 1,8,4). — Ġazzālī auch: "Die wirkliche Weisheit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000046

wird den Zuverlässigen (*umanāʾ*) verliehen (*Bahǧa* 42b,18). Dieses Wissen haben alle Geister (*nufūs*) am Anfang der Erschaffung (*awwal al-fiṭra*) gehabt. Später, als sie die dichten Körper begleiten mussten, vergassen sie dieses Wissen und erinnern sich erst dann wieder daran, wenn sie sich reinigen und zu ihrem ursprünglichen gesunden Zustand zurückkehren[68].

2.5. Hilfsmittel auf dem mystischen Weg

Wie schon erwähnt, sind die Klausur (*ḫalwa*) und das Gottesgedenken (*ḏikr*) zwei wichtige Mittel, die dem Mystiker auf seinem Weg helfen. Sie sind sogar das Kernstück der ṣūfischen Erziehung[69].

2.5.1. Die Klausur

ʿAmmār[70] unterscheidet zwei Arten von Klausuren: die eine im Körper (*qālab*) und die andere im Herzen (*qalb*). Die Klausur im Körper bedeutet, dass man sich von den Menschen zurückzieht[71]. Die Klausur im Herzen bedingt, dass man sein Herz von allen Gedanken frei macht, so dass nur die göttlichen Anwandlungen (*wāridāt*) dort Platz finden. Die Klausur im Körper ist die Voraussetzung, um die Klausur im Herzen überhaupt vollziehen zu können (*Bahǧa* 27a,9-27b,21).

(*ḥaqīqat al-ḥikma*) wird durch *al-ʿilm al-ladunī* erlangt" (*ar-Risāla al-laduniyya*, in *al-Ǧawāhir al-ġawālī* 36).

68 Ġazzālī, ebenda 38ff.

69 Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 201.

70 Literatur zu Klausur bei Radtke, *Two Sufi Treatises* 164.

71 ʿAmmār sagt ferner: "Wer sich für Gott absondert, gleicht dem, der tot in bezug auf die Menschen ist (*mayyit ʿan al-ḫalq*)"; *Ṣawm* 12a,6-7. Sein Schüler, Kubrā, sagt etwas ähnliches, nämlich dass man in die Klausur eintreten soll wie in das eigene Grab; *Fawāʾiḥ*, ar. § 124.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000047

2.5.1.1. Klausur und übersinnliche Erkenntnisse

Die Klausur ist notwendig, um übersinnliche Erkenntnisse wie z.B. Eingebung (*ilhām*) zu gewinnen. ʿAmmār führt diese Vorstellung bis auf den Propheten Mohammed zurück, der sich in die Höhle Ḥirāʾ zurückgezogen hatte, wo er die göttliche Offenbarung empfing.

"Denn diese Sache fängt mit einer Zurückgezogenheit (*ḫalwa*) (später Klausur) an und endet mit einer Entschleierung (*ǧilwa*)." Es kann auch umgekehrt mit einer Entschleierung beginnen, allerdings nur für einen nicht gewöhnlichen Menschen, einen Hinangezogenen[72] (*maǧḏūb*, *Ṣawm* 12a,5-21).

2.5.2. Das Gottesgedenken[73]

Um das andauernde Gottesgedenken (*ḏikr dāʾim*) erfolgreich auszuführen, braucht der Mystiker – besonders der Anfänger – die Einsamkeit (*ʿuzla*, *Ṣawm* 4b,10-13 und am Rande dort). Die Zeit, die ein Mystiker in Klausur verbringt, reinigt ihn von Schmutzigkeiten (*kudūrāt*) und tadelnswerten Eigenschaften (*maḏmūmāt*). Dann wird er durch lobenswerte Eigenschaften erleuchtet und steigt auf zu Visionen und Anwandlungen (*Bahǧa* 13a,19-13b,2). Die Einwirkung der Einsamkeit und des Gottesgedenkens war so klar am Propheten Mohammed zu sehen, "dass die Araber sagten, Mohammed habe sich in seinen Herrn verliebt" (*Ṣawm* 12a,9-12).

2.5.2.1. Die verschiedenen Arten des Gottesgedenkens

ʿAmmār spricht bald von zwei, bald von drei Arten von Gottesgedenken. Er wurde einmal gefragt: "Was ist das Gottesgedenken des Herzens (*ḏikr al-qalb*)? Er antwortete: Es ist die Wahrnehmung (*dark*) dessen, was vom Herrn im Herzen immer von neuem da ist. Jenes Gottesgedenken zerfällt in zwei Arten: Die eine Art ist an sich Ziel und Ende, die andere aber Anfang und Rechtleitung" (*bidāya wa-hidāya*) (*Bahǧa* 24b,11-13).

---

72 Zu *sālik* und *maǧḏūb* vgl. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 189-196; *Drei Schriften* 2, 81.

73 Hier auch 3., Absch. 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000048

An einer anderen Stelle erwähnt und bespricht ᶜAmmār drei Arten oder, wie er es dort nennt, Teile von Gottesgedenken, nämlich das Gottesgedenken des Anfangs (*ḏikr bidāya*), das Gottesgedenken der Rechtleitung (*hidāya*) und das Gottesgedenken des Endes (oder des Ziels) (*nihāya*) (*Bahǧa* 19b,11-22). Die Tatsache, dass ᶜAmmār bald von zwei, bald von drei Gottesgedenken spricht, bedeutet nicht, dass er inkonsequent ist. Das Gottesgedenken zerfällt grundsätzlich in zwei Kategorien: eine äusserliche und eine innerliche. ᶜAmmār verwendet folgende Ausdrücke, um die eine Kategorie von der anderen zu unterscheiden:

Äusserliches Gottesgedenken	Innerliches Gottesgedenken
1. *ḏikr aš-šarīᶜa* (*Bahǧa* 16a,9)	*ḏikr al-ḥaqīqa* (*Ṣawm* 2a,11)
2. *ḏikr al-lisān* (*Ṣawm* 2a,21; *Bahǧa* 18a,18)	*ḏikr al-qalb* (*Ṣawm* 2b,2; *Bahǧa* 18a,18)
3. *ḏikr wuǧūd* (*Ṣawm* 2b,2)	*ḏikr šuhūd* (*Ṣawm* 2a,16)
4. *ḏikr taklīf* (*Ṣawm* 2b,2)	*ḏikr tašrīf* (*Ṣawm* 2b,2)
5. *ḏikr ġafla* (*Bahǧa* 18a,17)	*ḏikr yaqaẓa* (*Bahǧa* 18a,17)
6. *ḏikr ᶜāda* (*Bahǧa* 18a,17)	*ḏikr ᶜibāda* (*Bahǧa* 18a,18)
7. *ḏikr bidāya* (*Bahǧa* 18a,18)	*ḏikr hidāya* (*Bahǧa* 18a,18)
8. *ḏikr maᶜṣiya* (*Ṣawm* 14b,12, 19)	*ḏikr ṭāᶜa* (*Ṣawm* 14b,19)

Das erste Paar, nämlich das Gottesgedenken entsprechend dem Religionsgesetz und das Gottesgedenken entsprechend der Wirklichkeitserfahrung, beinhaltet die eigentlichen Namen der zwei Kategorien. Denn die Sufis unterscheiden gern zwischen dem, was nach dem Religionsgesetz (*šarīᶜa*), und dem, was nach der Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*) durchgeführt wird. Das zweite Paar (Zunge und Herz) ist als eine Art *pars pro toto* zu verstehen. Die Zunge steht für das äusserlich-körperliche, während das Herz für das innerlich-geistige Gottesgedenken steht. Das dritte Paar nennt das Dasein (*wuǧūd*) auf Erden einerseits, andererseits das Vergessen des eigenen Daseins durch das Schauen Gottes (*šuhūd*)[74], während der Körper sich immer noch auf der diesseitigen Welt befindet, d.h. während man noch am Leben ist. Denn *ḏikr aš-šuhūd* (auch *ḏikr al-ᶜiyān*) bedeutet bei ᶜAmmār, dass man das Gottesgedenken ausübt, während man gleichzeitig Gott anblickt und das eigene Dasein (*wuǧūd*) vergisst, so dass am

74 Siehe hier auch Ende dieses Kapitels.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000049

Ende nur Gott und sein Gedenken (seine Eigenschaft) übrigbleibt (*Ṣawm* 2a,15-17). Dieses dritte Paar beschreibt das Gottesgedenken von der Seite des Menschen, das vierte dagegen beschreibt es von Gottesseite her, denn *taklīf* bedeutet eine Beauftragung, *tašrīf* eine Beehrung des Menschen von seiten Gottes. Die Paare fünf und sechs beschreiben nur, wie das Gottesgedenken in jeder Kategorie ausgeführt wird. Die Novizen werden gewarnt, das Gottesgedenken nicht unaufmerksam und aus blosser Gewohnheit, sondern als bewusste und wache Anbetung zu vollziehen. Das siebte Paar deutet darauf hin, dass man mit dem Gottesgedenken fortschreitet und höhere Stufen erreicht. Das heisst, das Gottesgedenken ist auch ein Weg, der einen Anfang (*bidāya*) und ein Ende oder Ziel (*nihāya*) hat. In eben diesem Zusammenhang soll man die oben erwähnte dreifache Aufteilung: *bidāya*, *hidāya* und *nihāya* – wobei *hidāya* für die Strecke des Weges zwischen *bidāya* und *nihāya* steht – verstehen. Diese lineare Betrachtung des Gottesgedenkens unterteilt er wiederum in drei Teile, wie wir später sehen werden[75].

Das achte Paar bedeutet, dass im Gegensatz zu den normalen Muslimen die Mystiker für die Sünden verantwortlich sind, die sie in Gedanken begehen. Diese Sünden der Herzen (*maʿṣiyat al-qulūb, maʿāṣī al-qalb, ḏunūb qalbiyya*) nennt ʿAmmār das Gottesgedenken der Sünde (*ḏikr al-maʿṣiya*). Gemeint ist wohl, dass das Gottesgedenken am Anfang durch sündhafte Gedanken getrübt werden kann. Dem stellt er das Gottesgedenken des Gehorsams gegenüber (*ḏikr aṭ-ṭāʿa*), das dem Mystiker zur geistigen Erleuchtung verhilft (*al-qalb ... bi-ḏikr aṭ-ṭāʿa yatanawwar*) (*Ṣawm* 14b,10-22).

2.5.2.2. Das Gottesgedenken der Zunge und das des Herzens

Wer nur äusserlich Gottes gedenkt, und zwar bloss mit der Zunge, erhält eine normale, für gute Taten bestimmte Belohnung (*ṯawāb*)[76]. Diese Belohnung besteht aus den sichtbaren Wohltaten Gottes (*niʿam ẓāhira*), die er dem Menschen durch seine Grosszügigkeit (*ǧūd*), seine Güte (*faḍl*),

---

75 Siehe hier 2.5.2.3.

76 Ibn Sālim (gest. 297/909) ordnet das Gottesgedenken in drei Kategorien: 1. Das Gottesgedenken mit der Zunge (*bi-l-lisān*), dessen gute Tat (*ḥasana*) den 10fachen Wert hat. 2. Das Gottesgedenken mit dem Herz (oder im Herzen, *bi-l-qalb*), dessen gute Tat 700fachen Wert hat. 3. Ein Gottesgedenken, das man nicht zu messen vermag. "Dies bedeutet, voll von Gottesliebe zu sein und Scham vor seiner Nähe zu haben." Sarrāǧ, *Lumaʿ* 219/Gramlich, *Schlaglichter*, 89.7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000050

seine Barmherzigkeit (*raḥma*) und sein Mitleid (*raʾfa*) verleiht. Wer aber innerlich Gottes gedenkt, dem schenkt Gott innere Wohltaten (*anʿum bāṭina*) und Momente in seiner Nähe (*qurubāt*)[77]. Dazu zählt ʿAmmār "was auch sonst zwischen dem Diener (*ʿabd*) und dem Herrn (*rabb*)" sich vollzieht, wie etwa 'Momente der Ansprache' (*muḫāṭabāt*), der 'Gespräche' (*muḥādaṯāt*), der 'Schauungen' (*mušāhadāt*) und der inneren Erfahrungen (der inneren Stationen, *munāzalāt*)[78]. Dies alles erlebt der Mystiker "durch das, was die Lichter der puren Enthüllung der Eigenschaften des göttlichen Wesens in die Herzen ausstrahlen[79]"[80].

Ferner erzeugt das innere Gottesgedenken im Herzen Lauterkeit (*ṣafāʾ*), Gelöstheit (*inširāḥ*) und Wachheit (*yaqaẓa*), die den Mystiker befähigen, die Schwierigkeiten (w. Widerwärtigkeiten, *makārih*), die ihm begegnen, zu ertragen, und zwar ohne Abneigung (*kurh*). Ihm wird dabei geholfen, alles zu opfern, ja sogar seinen Geist (*rūḥ*), um zu Gott zu gelangen (*Bahǧa* 18a,15-18). Anderenfalls ist es nur ein Gottesgedenken der Nachlässigkeit (*ġafla*), der Gewohnheit (*ʿāda*), des Anfangs (*bidāya*) und der Zunge (*lisān*), nicht aber das Gottesgedenken der Wachheit (*yaqaẓa*), der Anbetung (*ʿibāda*), der Rechtleitung (*hidāya*) und des Herzens (*qalb*)[81].

Das Gottesgedenken des Herzens ist dauerhaft[82], während das der Zunge langsam nachlässt, weil man oft "mit der Verrichtung der Anliegen (*awṭār*) des Körpers wie dem Schlaf, dem Essen und dem Reden"[83] beschäftigt ist.

---

77 "Gottesnähe zum Menschen bedeutet die Aufhebung der (von Gott trennenden) Schleier (*ḥuǧub*).... Denn durch das Vorhandensein der Schleier ist der Mensch weit von Gott (*fī buʿd*), ohne die Schleier jedoch nahe." *Bahǧa* 17a,21-22.

78 Vgl. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 2.11; 2.12; 27.2; 54.20.

79 Ar. *bi-wāsiṭat mā yušriqu fī l-qulūb min anwār maḥḍ taǧallī ṣifāt aḍ-ḍāt*, *Bahǧa* 16a,13-15.

80 *Bahǧa* 16a,8-15; in kürzerer Form auch *Bahǧa* 17a,18-19, hier braucht ʿAmmār das Wort *iḥsān* (Wohltat) anstelle von *ṯawāb* als Reim mit dem Wort *lisān*. Vgl. Meier, *Bausteine* 1, 202.

81 *Bahǧa* 18a,15-18.

82 Qušayrī sagt: "Es gehört zu den Besonderheiten des Gottgedenkens, dass es nicht befristet ist. Der Mensch ist vielmehr zu jeder Zeit gehalten, Gottes zu gedenken, sei es pflichtmässig oder nur empfohlenermassen. Das Ritualgebet, obwohl der edelste Gottesdienst, ist zu gewissen Zeiten nicht erlaubt. Aber das Gottgedenken im Herzen darf in allen Lagen fortdauern." Qušayri, *Risāla, ḏikr* 102; dt. Übersetzung zitiert bei Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 200-201; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 32.2. Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī (gest. 283/896) betrachtet sogar alle Atemzüge als tot, die man ohne Gottes zu gedenken vollbringt. Abū Nuʿaym, *Ḥilya* 10, 201.

83 *Bahǧa* 14a,17-21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000051

2.5.2.3. Die Stufen des Gottesgedenkens des Herzens

ᶜAmmār unterscheidet hiervon drei Stufen.

1) Das Gottesgedenken (*ḏikrā*)[84] der Wachheit (*yaqaẓa*) und der Belehrung (*tabṣira*):[85] "Dies findet statt, wenn das Auge (*ᶜayn*) und das Ohr (*samᶜ*) des Herzens sich öffnen, womit (das Herz) sehend und hörend wird."[86] Hier wird dem Herzen des Mystikers Wissen der Ermahnung und der Belehrung beschert (*ᶜilm aḏ-ḏikrā wa-t-tabṣira*) (*Bahǧa* 19b,13-14).

2) Das Gottesgedenken der Rechtleitung (*hidāya*).

Mit diesem Gottesgedenken erlangt der Mystiker die Wahrnehmung des Wissens der inneren Zustände (*idrāk ᶜilm al-aḥwāl*)[87]. Nun gehört er zu den Nahestehenden (oder Bevorzugten, *al-muqarrabūn*), ist jetzt würdig, Gott zu dienen und in Gottesnähe (*qurb*) zu stehen. Er gehört zu den Leuten der Bewusstseinspräsenz (*ḥuḍūr*)[88] bei Gott (*Bahǧa* 19b,14-15).

3) Das Gottesgedenken des Ziels (*ġāya*) (*Bahǧa* 24b,13) und des Endes (*nihāya*) (*Bahǧa* 19b,22, 24b,13). Auf dieser Stufe beschäftigt sich der Mystiker mit der Auslöschung der Zwischeninstanzen (*wasāʾiṭ*), die im Weg zwischen ihm und seinem Gott stehen (w. vom Zwischenraum, *min al-bayn*). Erst wenn diese ausgelöscht sind, wird der Weg frei – diesmal für Gott –, die Nähe des Mystikers zu suchen, und zwar "durch die Nähe seiner Erhabenheit (*ǧalāl*) und seiner Freundlichkeit (*ǧamāl*)" (*Bahǧa* 19b,16-18).

Je tiefer sich der Mystiker in das Gottesgedenken versenkt, desto höher ist der Grad seines mystischen Erlebens. Aber nicht alle Mystiker, die sich auf der dritten Stufe befinden, haben die gleichen mystischen

---

84 An einigen Stellen verwendet ᶜAmmār für das Gottesgedenken das Wort *ḏikrā* anstelle von *ḏikr*, z.B. *Bahǧa* 19a,11, 12, 14, 21, 22.

85 *Bahǧa* 19b,12; später nennt er es Gottesgedenken des Anfangs (*ḏikrā bidāya*), *Bahǧa* 19b,21.

86 Qušayrī erwähnt das Gottesgedenken der Zunge und das des Herzens in seiner Abhandlung *Tartīb as-sulūk* (ed. Fritz Meier in Oriens 16, 1963, Abschnitt 2-3, Seite 18-21, dt. Übersetzung 31-34/*Bausteine* 1, 266-269), ohne jedoch den Unterschied klar zu machen. Beide werden als ein Prozess der inneren Entwicklung geschildert. Das Gottesgedenken des Herzens steigert sich so, dass man "in seinem mund und seiner kehle eine süsse empfindet und ihm essen und trinken ersetzt .... Im zustand dieser wonne wird nun die erkenntnis des menschen stärker und schärfen sich sein auge und sein inneres gesicht bis zu einem grade, dass er meint, den tritt der ameisenfüsse zu hören." Meier, *Qušayrīs tartīb as-sulūk*, Abschnitt 5 (dt.), S. 33-34/ *Bausteine* 1, 268f.

87 Leider erläutert ᶜAmmār diesen Ausdruck nicht weiter.

88 ᶜAlī b. Sahl al-Iṣfahānī (gest. 307/919-920) sagte: "Die Präsenz (*ḥuḍūr*) ist besser als die Gewissheit"; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 21.9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000052

Erlebnisse, sondern sie erleben zuerst die Rede Gottes (*ḥadīṯ*) und das Sehen (*ruʾya*), dann Eingebung (*ilhām*) und Weisheit (*ḥikma*). ʿAmmār schildert den Übergang von der Gottesrede zur Eingebung und weiter zur Weisheit folgendermassen: "Das Sehen (*ruʾya*) (erlebt der Mystiker) auf dem Standplatz der Schau (*mušāhada*) und die Gottesrede (*ḥadīṯ*) auf dem Standplatz des Angesprochenseins (*maqām al-muḥaddaṯiyya*). Wenn das Angesprochensein stärker wird, dann wird die Eingebung auch stärker. Wenn die Eingebung stärker wird, dann stellt sich die Weisheit ein. Die Weisheit ist der göttliche Überfluss (*al-fayḍ ar-rabbānī*), den man sonst kaum erlangen kann, auch wenn man das ganze Leben im Studium verbringt.... Weisheit wurde deshalb so genannt, weil sie im Herzen aufgebaut wird (w. wurde, *buniyat*) ohne Erwägung (*tafakkur*) und ohne Zwang (*takalluf*)" (*Bahǧa* 24b,17-20).

2.5.2.4. Das Gedenken des Menschen durch Gott[89]

Den Beweis für die Möglichkeit, dass Gott des Menschen gedenkt, sieht ʿAmmār in Koran 2, 152: "Gedenkt meiner, damit ich euer gedenke." Wie schon erwähnt, übernimmt der Mystiker zuerst die aktive Rolle des Gottesgedenkens, am Anfang durch die Zunge und später durch das Herz. Durch das dauerhafte Gottesgedenken wandelt sich das Herz dann zu einem Geistwesen (*rūḥānī*), das den Engeln gleicht[90]. "Sie (die Engel) priesen (Gott) unablässig Tag und Nacht" (Koran 21, 20). So war das Herz eigentlich – so fährt ʿAmmār fort – "in der Vorewigkeit (*azal*), bevor die Nachbarschaft (des Herzens) mit dem Körper (begann)" (*Bahǧa* 14b,21-15a,9). Dann wird alles, was nicht Gott ist, durch die Lichter des Gottesgedenkens[91] und der Vertraulichkeit verbrannt (*Bahǧa* 18a,7-8). Dann

---

89 "Eine Besonderheit des Gedenkens ist, daß zu seiner Vergeltung das Gedenken bestimmt wurde. Gott sprach: *So gedenkt meiner, dann gedenke ich euer!* (Sure 2, 152). Im Heiligen Bericht heißt es: Gabriel sagte zum Gesandten Gottes: 'Gott spricht: Ich habe deiner Gemeinde etwas gegeben, was ich sonst keiner Gemeinde gegeben habe.' Er fragte: 'Was ist das, Gabriel?' Er sagte: 'Sein Wort: *So gedenket meiner, dann gedenke ich euer!* Das hat er zu niemandem außer dieser Gemeinde gesagt.'" Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 32.7.

90 "Kubrā betont in der *Risālat us-sāʾir*, daß der Nutzen der Klausur, des Fastens und der Reduktion des Schlafens in der Angleichung des Menschen (*tašabbuh*) an die Geistwesen (*rūḥāniyān*) und an den Charakter der Engel (*aḫlāq-i malāʾika*) liege"; Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 87.

91 Einen Widerhall dieses Bildes lesen wir bei Kubrā: "Das Gottesgedenken ist ein Feuer, das nichts übrigbleiben lässt und nichts verschont (Koran 74, 28); betritt es ein Haus,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000053

werden alle Stufen des Gottesgedenkens dadurch gekrönt, dass Gott die aktive Rolle des Gedenkens übernimmt. Auf diese Weise erlebt der Mensch das Gedenken Gottes als Objekt und nicht mehr als Subjekt. Denn "wer gemäss der Wirklichkeitserfahrung Gottes gedenkt, dessen wird gedacht" (*Ṣawm* 2a,12)[92].

ʿAmmār gibt folgende Erklärung dafür, wie Gott des Menschen gedenkt: "Das Gedenken des Menschen durch Gott (*ḏikr al-ḥaqq li-l-ʿabd*) bedeutet, dass Gott ihn anblickt, sich ihm zuwendet und ihn sich näher bringt. So gedenkt Gott des Menschen in sich selbst (*fī nafsihī*), wie Gott sagte: 'Wer meiner in sich selbst gedenkt, dessen gedenke ich in mir selbst. Wenn er meiner aber in einer Schar gedenkt, gedenke auch ich seiner in einer Schar, und zwar einer noch besseren.' In der Wirklichkeitserfahrung hat dies eine lange Erklärung" (*Bahǧa* 13a,9-13). Später erklärt er: "Wenn Gott seiner aber in einer Schar (*malaʾ*) gedenkt, heisst das: Er lobt ihn unter seinen Engeln" (*Bahǧa* 13a,18). Das Anblicken, die Zuwendung und das Näherbringen bleiben unerklärt[93].

2.5.2.5. Das Gottesgedenken führt zur Übersinnlichkeit

Wenn das Herz eine Stufe erreicht hat, wo es dauernd das Gottesgedenken ausübt, dann kann es nicht mehr aufhören dies zu tun, denn seine Existenz hängt jetzt so vom Gottesgedenken ab wie die Fische vom Wasser. Später wandelt sich langsam das Herz selber in Übersinnlichkeit (*ġayb*), und so fällt das Wort (*al-kalima*) des Gottesgedenkens in diese Übersinnlichkeit, d.h. in das Herz, das sich in Übersinnlichkeit gewandelt hat. "Das Herz ist dann in der Übersinnlichkeit versunken (*fa-l-qalb fī l-ġayb ġāʾib*). Dies gehört zum Wissen, das nur dann gekostet und von dem gesprochen wird, wenn das Wissen des Novizen übersinnlich und nicht lernbar wird. Hierzu haben Wissen und Verstand nur durch Erlebnis (*ḏawq*) Zutritt" (*Bahǧa* 14b,1-12)[94].

Wie gelangt man zur Übersinnlichkeit? Zuerst muss der Mystiker seine Zeit in Klausuren (*ḫalawāt*) verbringen, um sein Inneres (*bāṭin*) von

---

so sagt es: Ich (allein) und niemand ausser mir (darf hier bleiben);" *Fawāʾiḥ*, ar. § 9. Vgl. auch Meier, *Naqšbandiyya* 57.

92 Weitere Stellen mit Varianten findet man in *Ṣawm* 4a,3; *Bahǧa* 13a,5-6; 17a,9-8.

93 Siehe hier auch 3., Absch. 8, und Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 214.

94 Vgl. auch Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000054

tadelnswerten Eigenschaften (*maḏmūmāt*) zu reinigen und sich durch lobenswerte Eigenschaften zu beleuchten (*yatanawwar*)[95]. Danach beginnt er auf der mystischen Skala emporzusteigen. Am Anfang erlebt er klare, später ganz klare Gesichte (*waqā'i'*) und Anwandlungen (*wāridāt*). Dann geht er über zum absolut klaren Wissen der mystischen Eröffnungen (*'ilm al-futūḥ fī maḥḍ al-wuḍūḥ*) aus Gottesansprachen (*al-muḥaddaṯiyyāt*); dies ist der göttliche Überfluss (*al-fayḍ ar-rabbānī*): "Danach schreitet er weiter zu den mystischen Zuständen (*aḥwāl*) und zur Schau (*mušāhada*), wo sich ihm die Wahrheiten der (göttlichen) Eigenschaften (*ṣifāt*) enthüllen" (*Bahǧa* 13a,19-13b,4).

2.5.2.6. Am Ende bleiben nur noch Gott und sein Gedenken

"Und gedenke deines Herrn, wenn du vergisst" (Koran 18, 24) wird von 'Ammār wie folgt erklärt: Man soll Gottes so gedenken, das man dadurch das ganze Dasein (*wuǧūd*) vergisst, "denn", so fährt 'Ammār fort, "es gibt im Weltall (oder Existenz, *wuǧūd*) nichts ausser mir (Gott) und meinem Gedenken[96], welches meine Eigenschaft ist" (*Ṣawm* 2a,14-17).

2.6. DAS ENTWERDEN UND BESTEHEN

Das Entwerden (*fanā'*)[97] bedeutet für 'Ammār, dass alles im Menschen, was nicht Gott ist, stirbt[98]. Dies geschieht stufenweise und auf verschiedenen Wegen. Ein wichtiger Weg ist das Gottesgedenken.

---

95 Dazu vgl. Ritter, *Meer* 330.

96 Dies könnte als Hinweis dafür dienen, dass 'Ammār ein Vertreter des Panentheismus war. Über Panentheismus bei 'Ammārs Schülern Dāya und Kubrā, siehe Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 65-66.

97 Der Begriff Entwerden (*fanā'*) wird von den Ṣūfīs unterschiedlich verstanden und/oder erlebt. Dazu Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 313-335; Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 82-85.

98 "Mit Entwerden weisen die Sufis auf den Wegfall der tadelnswerten Eigenschaften hin, mit Bestehen weisen sie auf das Vorhandensein der lobenswerten Eigenschaften im Menschen hin. Da nun aber der Mensch nicht ohne eines dieser beiden sein kann, ist es selbstverständlich, daß, wenn das eine davon nicht ist, das andere notwendig sein muß. Wenn daher einer seinen tadelnswerten Eigenschaften entwird, zeigen sich an ihm die lobenswerten Qualitäten, und wenn jemanden die tadelnswerten Qualitäten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000055

2.6.1. Entwerden durch das Gottesgedenken

Die oben erwähnten mystischen Erlebnisse helfen dem Herzen, sich mit der Eigenschaft des Wortes (*ṣifat al-kalima*)[99] auszuzeichnen. Ist der Mystiker so weit, tilgt die Eigenschaft des Wortes seine Existenz (*wuǧūd*) und "der Mensch erlebt sich so, als sei er nie gewesen, und Gott so, wie er sich immer bezeugt hat"[100]. Wenn dann das Wort des Gottesgedenkens im Herzen des Mystikers einzig und allein bleibt, ohne jegliche gottfremde Instanzen (*aġyār*), erlebt er das Wort von seinen Buchstaben entblösst (*ᶜāriya ᶜan al-ḥurūf*), und "wer Gottes gedenkt, versinkt im Gottesgedenken, bis er entwird (*faniya*), und das Gottesgedenken bleibt in der Eigenschaft des Gedachten (= Gott) bestehen. (Dies findet dann statt,) wenn die Eigenschaft (*naᶜt*) des Nichtseins (*ᶜadam*) von der des in die Zeit Geschaffenen (= Menschen) (*ḥadaṯ*) entfernt wird" (*Bahǧa* 13b,4-13).

Dieses Entwerden (*fanāᵓ*) geschieht dadurch, dass das Wort des Gottesgedenkens (*kalimat aḏ-ḏikr*) den Mystiker langsam überwältigt, indem es zuerst sein Naturell (*ṭabᶜ*), dann seine Eigenschaften (*awṣāf*), dann seine Gewohnheiten (*ᶜādāt*) und zuletzt sein eigenes Bild (*rasm*) beseitigt[101]. Seine Eigenschaften werden dann durch die Eigenschaften der mystischen Zustände (*ṣifāt al-aḥwāl*) ersetzt. Diese sind: Orientierungslosigkeit (*tīh*), Verwirrung (*walah*) und Kopflosigkeit (*dahša*). Am Ende kostet der My-

---

beherrschen, verbergen sich die lobenswerten Eigenschaften vor ihm." Gramlich, *Das Sendschreiben Qušayrīs*, 2. 8.

99 Wobei *kalima* hier für die Formel des Gottesgedenkens steht, wie etwa: *lā ilāha illā llāh*, *allāh ḥayy* u.ä.

100 Vgl. hier 3., Absch. 8.

101 Ḏu n-Nūn al-Miṣrī (gest. 245/860) sagt: "Wer Gottes wirklich gedenkt, vergißt neben seinem Gedenken alles, und Gott bewahrt ihm alles und ist ihm Ersatz für alles"; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 32.3 und die dort erwähnten Quellen; Qušayrī, *Risāla* 101; Yūsuf b. al-Ḥusayn ar-Rāzī sagte fast das gleiche; Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* ed. Šarība 187, ed. Pedersen 176. — Der Novize kann alle seine innerlichen Feinde durch das Gottesgedenken bekämpfen (Qušayrī, *Risāla* 101). Selbst der Teufel wird niedergeschlagen, wenn er in die Nähe eines vom Gottesgedenken (*ḏikr*) erfüllten Herzens kommt (*ibid* 103). — Ġazzālī meint, dass man die innerlichen Eingänge (*madāḫil*) gegen die verführerischen Vorstellungen des Menschen und die Einflüsterungen des Teufels (*wasāwis aš-šayṭān*) nur durch das Gottesgedenken schützen kann. Erst mit dem Tode des Mystikers endet dieser Kampf, "denn niemand kommt vom Teufel los, solange man am Leben ist" (Ġazzālī, *Iḥyāᵓ*, Kap. *ᶜaǧāᵓib al-qalb* 3, 24, 26.) — ᶜAmmārs Schüler Kubrā sagt: "Das Gottgedenken ist das Gegenteil von allem, was nicht Gott ist. Gerät es irgendwohin, so beginnt es sofort das Gegenteil zu vernichten, wie man es sieht, wenn Wasser und Feuer zusammenkommen": Meier, *Fawāᵓiḥ*, Einleitung 206; ar. § 47.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000056

stiker "die Süssigkeit des Verlassens des eigenen Daseins"[102]. Aus der Orientierungslosigkeit wächst ihm dauernde Vertraulichkeit (*uns*) mit Gott, aus der Verwirrung dauernde Hingegebenheit (*istirsāl*), aus Kopflosigkeit dauernde Bewusstseinspräsenz bei Gott (*dawām al-ḥuḍūr*) (*Bahğa* 14a,6-16)[103].

2.6.2. Entwerden durch die völlige Armut

Um die völlige Armut zu erreichen, muss man nicht nur auf alles, was mit der diesseitigen Welt zu tun hat, verzichten, sondern auch auf die schon erreichten mystischen Zustände (*aḥwāl*) und mystischen Erlebnisse (*mušāhadāt*), "denn auf dem Standplatz seiner Armut Gott gegenüber findet der Mystiker den Genuss der Erkenntnis Gottes. Er versinkt (*istaġraqa*) in Ihm, bis er in Ihm entwird. Bleibt kein Rest (*baqiyya*) von ihm übrig, so wird er mit der Eigenschaft des Bestehens (*baqā'*) in Ihm ausgezeichnet" (*Bahğa* 9b,22-10a,4).

Wer das Entwerden und das Bestehen (*fanā'*, *baqā'*) erreicht hat, lebt durch Gott, und so kann er durch seinen Blick (*laḥẓ*) heilen (*yudāwī*) (*Bahğa* 46a,3-5).

2.6.3. Die mystische Skala bis zum Entwerden

Die mystischen Erlebnisse bis zum Entwerden haben diese Reihenfolge: Zuerst erlebt man das Versinken (*istiġrāq*), dann die Absenz (*ġayba*), dann Ratlosigkeit (*ḥayra*), Trunkenheit (*sukr*), Entwerden (*fanā'*) und am Ende sogar die Tilgung (*maḥw*), "und dann, wenn der Mystiker nur noch Gott sieht, bleiben keine Gottesnähe (*qurb*) und keine Entfernung (*bu'd*), keine Trennung (*infiṣāl*) und keine Verbindung (*ittiṣāl*), kein Fin-

---

102 Abū Sa'īd al-Ḫarrāz sagt: "Wenn dann sein Blick auf die Erhabenheit (Gottes) und Seine Grösse fällt, bleibt er (der Mystiker) ohne Person (*huwa*) (...) und frei von den Ansprüchen seiner Triebseele." Qušayrī, *Risāla, bāb al-wilāya* 118-119.

103 "Nun zur Anwesenheit. Es kann einer bei Gott anwesend sein. Denn wenn er von den Geschöpfen abwesend ist, ist er bei Gott anwesend, daß er ist, als sei er anwesend. Dies, weil der Gedanke an Gott sich seines Herzens bemächtigt hat, so daß er mit seinem Herzen vor seinem Herrn anwesend ist.... Wenn man also sagt, der und der sei anwesend, bedeutet das: Er ist mit seinem Herzen bei seinem Herrn anwesend, ihn nicht vergessend, nicht nachlässig, ständig an ihn denkend. Sodann werden ihm in seiner Anwesenheit seinem Rang entsprechend Dinge enthüllt, mit denen Gott ihn besonders beschenkt"; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 2.9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000057

den (Gottes in Ekstase, *waǧd*) und kein Verlieren (*faqd*). Der Anfang des mystischen Schreitens (*sulūk*) ist das Laufen (*sayr*) zu Gott, die Mitte ist das Laufen durch Gott, und das Ende ist das Abgeschnittensein (*inqiṭāʿ*) bei Gott.... Und die Wahrheit der Sache ist, dass am Ende nur Gott bleibt, wie Gott – Er ist erhaben – sagt (Koran 28, 88): 'Alles ist dem Untergang geweiht, nur sein Antlitz nicht' (*Bahǧa* 27b,5-19)"[104].

2.7. DIE ÜBERSINNLICHKEIT

2.7.1. Übersinnlichkeit in der mystischen Erziehung

Als Scheich bediente sich ʿAmmār der Übersinnlichkeit (*ġayb*) als einer seiner drei Methoden der mystischen Erziehung. Nur seinen starken Novizen erlaubte er, die Übersinnlichkeit als Lernmethode zu wählen. Von seinem Schüler Kubrā wissen wir, dass die Übersinnlichkeit als dritte und höchste Stufe auf dem Weg der Heiligkeit (*walāya*) den beiden anderen – nämlich der direkten Erklärung (*ʿibāra*) und der blossen Anspielung (*išāra*) – folgt[105].

---

104 Abū Yaʿqūb an-Nahrağūrī (gest. 330/941-942) sagt über *fanāʾ* und *baqāʾ* folgendes: "Es ist das Entwerden des Sehens (*ruʾya*) der Verrichtungen (*qiyām*) des Menschen Gott gegenüber und das Bleiben des Sehens der Verrichtungen Gottes in den Bestimmungen (*aḥkām*)", Sulamī, *Ṭabaqāt*, ed. Šarība 378, ed. Pedersen 392; Sarrāǧ, *Lumaʿ* 213/Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, 89.2. — "Das erste ist ein Entwerden von seinem Ich und seinen Eigenschaften durch sein Bestehen in den Eigenschaften Gottes. Dann folgt sein Entwerden von den Eigenschaften Gottes durch die Schau Gottes. Dann folgt sein Entwerden von der Schau des Entwerdens durch das Sichverlieren im Sein Gottes"; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 2.8. Vgl. auch Sarrāǧ, *Lumaʿ* 213/Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, 89.2. Später erklärt Sarrāǧ *fanāʾ* als einen Zustand, in dem man die Eigenschaft der Triebseele (*ṣifat an-nafs*) samt aller Zuneigungen (*istirwāḥ*) zu den mystischen Zuständen (*aḥwāl*), die man schon erlebt hat, verliert. Das Bleiben (*baqāʾ*) ist dann, in diesem Zustand zu bleiben. *Fanāʾ* bedeutet auch, dass man nur Gott, und nicht sich selbst, hinter seinen eigenen frommen Taten (*aʿmāl*) stehen sieht; Sarrāǧ, *Lumaʿ* 341/Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum* 592. — Šiblī (gest. 334/946) sagt, dass Gott den Menschen von seiner eigenen Person (*ʿan iyyāhu*) entwerden lässt, um ihm dann Verbindung zu Sich zu ermöglichen (*awṣalahū bihī*) und Einsicht in Seine Geheimnisse zu verschaffen (*wa-ašrafahū ʿalā asrārihī*); Sulamī, *Ṭabaqāt*, ed. Šarība 346, ed. Pedersen 350-351.

105 *Fawāʾiḥ*, ar. § 174.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000058

2.7.2. Die Quelle der Übersinnlichkeit

Die Übersinnlichkeit hat eine einzige Quelle, nämlich Gott, der die Übersinnlichkeiten genau kennt (*ᶜallām al-ġuyūb*). Er lässt die Übersinnlichkeit in das Herz des Mystikers fallen und es so dirigieren, "wie es ihm in der Vorewigkeit (*azal*) bestimmt worden war" (*Ṣawm* 20a,17-19). Niemand kann den Umfang – oder wie ᶜAmmār sagt, das Ende (*muntahā*) – der Übersinnlichkeit ahnen ausser Gott (*Bahǧa* 45b,1-2).

Durch den Blick des Propheten werden die Samen der Übersinnlichkeiten (*biḏr al-ġuyūb*) in die Herzen der Mystiker[106] gesät (*Bahǧa* 7a,8-11). Aber die Formen, die Art und Weise und der Inhalt der Übersinnlichkeit sind unterschiedlich. Sie kann in der Form von Gesicht (*wāqiᶜa*) (*Bahǧa* 1b,12-13) oder Schau (*mušāhada*) (*Bahǧa* 4a,8, 13) erlebt werden. ᶜAmmār zitiert einen Spruch des Propheten: "Das Paradies hat ein Tor, ar-Rayyān genannt, durch das nur die Fastenden eintreten können" (*Conc.* 8, 318) und fährt dann fort: "Die Leute des Kostens (*ḏawq*), der Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*), der Enthüllung (*kašf*) und der Schau (*mušāhada*) haben ein ähnliches Tor von der Übersinnlichkeit (*ġayb*) zum Herzen. Durch das Tor steigen von Gott (*rabb*) ins Herz das Hinschauen zu Gott (*an-naẓar ilayhi*) und das Hören von ihm (*as-samāᶜ minhu*) hinab" (*Ṣawm* 8b,16-20).

2.7.3. Die Reinigung des Herzens

Um sich der Übersinnlichkeit würdig zu erweisen, muss sich das Herz von Sünden befreien (w. *aṣ-ṣawm ᶜan al-āṯām*). Es darf von dem, was es nicht angeht, nicht reden. Es soll den Umgang mit Leuten, die es moralisch gefährden, meiden. Das Fasten aller Teile des Körpers soll die Vorbereitung für das wirkliche Fasten des Herzens sein. Nur dadurch können sich die Mystiker befreien und von allen verbotenen Dingen (*kull maḥẓūr*) reinigen bis hin zu jedem unachtsamen Blick (*naẓar bi-ġafla*) zu jedem lüsternen Willen (*irāda bi-šahwa*) und jeder ungehorsamen Bewegung (*ḥaraka fī ġayr ṭāᶜa*). Dann befinden sie sich in einem Dauerzustand des Fastens (*ṣawm al-ḥāla*), was man auch Fasten des Herzens (*ṣawm al-qalb*) nennt, indem sie für Gott durch Gott fasten (*lahū bihī*). Nun ist das Herz vom Gottesgedenken (*ḏikr*) so beherrscht, dass es nichts anderes wahr-

106 Hier werden sie *ahl al-maskana* genannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000059

nehmen kann. Es wird durch Lauterkeit und Reinheit (*taṣfiya, taṭhīr*), Erziehung und Erleuchtung (*tarbiya, tanwīr*) zum Aufnahmeort (*maǧāl*) für die herabgesandten Übersinnlichkeiten (*nawāzil al-ġuyūb*) (*Ṣawm* 7a,1-11).

2.7.4. Die Befreiung des Herzens von der Übersinnlichkeit

Das Herz kann eine noch höhere Stufe erreichen, wo die Übersinnlichkeit keinen Einfluss mehr auf das Herz auszuüben vermag. Dies geschieht dann, wenn das ganze Herz sich in Übersinnlichkeit verwandelt. Dies findet erstens statt, wenn es ausgerichtet ist (*iḏā staqāma al-qalb*) (*Bahǧa* 5b,3-4), und zweitens, wenn es sich der Lauterkeit des Gottesgedenkens angleicht (*iḏā ttaṣafa bi-ṣafāʾ aḏ-ḏikr*) (*Bahǧa* 14b,2-3). Auf dieser Stufe kommt die Erlaubnis (*iḏn*) des Herzens direkt von Gott, d.h. Gott wirkt unmittelbar ins Herz und nicht mehr durch die Vermittlung der Übersinnlichkeit (*Bahǧa* 5b,4-9), denn das Herz selbst ist Übersinnlichkeit geworden. Verstärkt sich die Ausgerichtetheit (*istiqāma*) im Herzen, so hat das Herz keine Verfügung über sich selbst, d.h. das Herz weiss nicht mehr, in welchem Zustand es sich befindet, denn der Blick (*naẓar*) und die Bestimmung Gottes haben sich im Herzen festgesetzt (*ṯabata*). Das Herz besteht jetzt aus Übersinnlichkeiten (*ġuyūb*), die von Gott her stammen. Denn Gott hat das Herz in eine Schatzkammer (*ḫizāna*) seiner Geheimnisse (*asrār*), seines Blicks (*naẓar*), seiner Weisheit (*ḥikma*), seiner Erkenntnis (*maʿrifa*) und seiner Freundschaft (*wilāya*) umgewandelt. Nichts regiert das Herz jetzt ausser Gott. Die Übersinnlichkeit gehorcht nun dem Herzen: Was auch immer das Herz befiehlt, muss die Übersinnlichkeit ausführen (*Bahǧa* 5b,4-10).

2.7.5. Die Übersinnlichkeit bei ʿAmmārs Schüler Kubrā

Während in den beiden uns erhaltenen Werken ʿAmmārs *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa* und *Ṣawm al-qalb* Beispiele für die Übersinnlichkeit sehr spärlich sind, zählt Kubrā eine ganze Anzahl davon auf. In der Übersinnlichkeit erhält man manchmal "die Kraft zu fliegen, übers Wasser zu wandern, ins Feuer hineinzugehen, ohne zu verbrennen."[107] Kubrā teilt uns ferner mit,

107 Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 98, ar. § 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000060

dass man in der Übersinnlichkeit die Namen der Geistwesen, der Dschinnen und der Engel, ja sogar den Grössten Namen Gottes erfährt. Man lernt auch den eigenen übersinnlichen Namen und seine *kunya* kennen[108]. Man kennt ferner den wirklichen Namen des Satans[109]. In der Übersinnlichkeit erfährt man von Büchern, die von Gott geschrieben sind; Kubrā nennt elf von ihnen, wie etwa das Buch des Zaubers (*Kitāb as-siḥr*)[110].

In der Übersinnlichkeit lernen die Geister voneinander, und zwar die abhängigen Geister (*arwāḥ tābiᶜa*) lernen von den edlen, die Geister der Gottesfreunde lernen z.B. von den Geistern der Propheten (*anbiyāʾ*). Dieser Lernprozess ist auch jetzt im Gange, sagt Kubrā. "Verliert der Schreitende (*as-sayyār*) sein Bewusstsein (*ġāba ᶜan wuǧūdihī*), so kostet er jenes"[111].

2.8. FORMEN DER ÜBERSINNLICHKEIT

2.8.1. Der Einfall

Einfälle (*ḫawāṭir*)[112] kommen entweder von der Triebseele (*nafs*) des Mystikers oder von seinem Herzen, von Gott (*rabb*), vom Engel (*malak*)[113] oder sogar vom Satan (*Bahǧa*, 3a,10-13)[114]. Zwischen den ver-

---

108 Kubrā, *Fawāʾiḥ*, ar. § 173.

109 Kubrā, *Fawāʾiḥ*, ar. § 161.

110 Die anderen Bücher sind: *Yanbūᶜ al-abrār*, *Maǧmūᶜ al-asrār*, *Kitāb al-mahd*, *Kitāb al-falakī*, *Farḥat al-abrār*, *Nuzhat al-asrār*, *Kitāb al-ᶜazāʾim*, *Kitāb al-ᶜišq*, *al-Burhān al-kabīr* und *Kitāb al-aškāl*; *Fawāʾiḥ*, ar. § 71. Die Titel sind übersetzt bei Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 134.

111 Kubrā, *Fawāʾiḥ*, ar. § 27.

112 Über Einfälle in der Sufik siehe Qušayrī, *Risāla, ḫawāṭir* 43ff.; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 2. 21; Suhrawardī, *ᶜAwārif* Kap. 57, 459-467; Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse* 57. 1-23; Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum* 120. 43, 44; Kalabāḏī, *Taᶜarruf* Kap. 33, 62; Makkī, *Qūt al-qulūb* 1, 179; Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 127-134.

113 Einfall des Engels ist für Qušayrī gleich Eingebung (*ilhām*). Qušayrī, *Risāla* 43; vgl. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 2. 21.

114 Diese fünf Arten der Einfälle werden auch von ᶜAmmārs Schüler Naǧmaddīn al-Kubrā erwähnt; s. *Fawāʾiḥ*, ar. § 25; Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 128. — Qušayrī erklärt Einfälle wie folgt: "Die Einfälle sind eine Ansprache, die im Innern eintrifft. Sie geschieht bald durch ein Zureden eines Engels, bald durch das Zureden des Teufels, bald ist sie Reden der Seele, bald kommt sie von seiten Gottes. Wenn sie vom Engel kommt, ist es die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000061

schiedenen Arten der Einfälle zu unterscheiden und die Einfälle, die vom Satan stammen, zu bekämpfen, sind bekannte Themen der Sufik[115]. In *ʿAwārif al-maʿārif* (Kap. 57, 461) sagt Abū Ḥafṣ ʿUmar as-Suhrawardī: "Wenn nun der Mensch so weit ist, daß er auf dem Standplatz seines Losgelöstseins von den Einflüsterungen des Teufels die Einfälle der Seele voneinander unterscheidet, nehmen bei ihm die Einfälle Gottes und die Einfälle des Engels zu.... Der Einfall des Teufels fällt, von seltenen Ausnahmen abgesehen, weg, weil der Teufel in der Seele zu wenig Platz hat"[116].

Kennt man den Unterschied zwischen dem Einfall (*ḫāṭir*) des Engels und dem des Teufels nicht, kann dies das Benehmen des Mystikers falsch lenken: "Die Scheiche sind sich darin einig, daß einer, der Verbotenes isst, zwischen der Eingebung und der Einflüsterung nicht unterscheiden kann."[117] Denn der Teufel versucht das Böse (*šarr*) im Kleid des Guten (*ḫayr*) anzubieten[118].

Hat man den Unterschied erkannt, so soll man das Herz nicht nur vor den Einfällen des Teufels und der Triebseele, sondern selbst vor den lobenswerten Einfällen (*ḫaṭarāt ḥamīda*), den Einfällen des Engels (*ḫawāṭir al-malak*), den Einfällen des sich dem Urteil des Herzens unterwerfenden Naturells (*aṭ-ṭabʿ al-mustaslim bi-ḥukm al-qalb*) und den Einfällen der beruhigten, zufriedenen und sich ergebenden Seele (*nafs muṭmaʾinna rāḍiya musallima*) bewahren. Denn diese Einfälle kommen nicht unmittelbar von Gott (*mawriduhunna wa-maṣdaruhunna min ʿind ġayr allāh*) (*Ṣawm*, 3b,2-12)[119].

Eingebung (*ilhām*), wenn sie von der Seele kommt, nennt man sie Einsprechungen (*hawāǧis*), wenn sie vom Teufel kommt, ist es die Einflüsterung (*waswās*), und wenn sie von Gott und seinem Zureden im Herzen kommt, ist es ein wahrheitshafter Einfall (*ḫāṭir ḥaqqin*)"; Qušayrī, *Risāla*, *ḫawāṭir*, 43/Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 2.21.

115 Vgl. z.B. Makkī, *Qūt al-qulūb* 1, 191.

116 Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse*, 57.7.

117 Qušayrī, *Risāla* 43/Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 2. 21; Suhrawardī, *ʿAwārif* 461; Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse*, 57.14.

118 Ġazzālī, *Iḥyāʾ*, *šarḥ ʿaǧāʾib al-qalb* 3, 25.

119 Kubrā möchte, dass der Anfänger zuerst alle Einfälle abweist. Erweist sich ein Einfall als hartnäckig, so ist dies ein Zeichen dafür, dass er lobenswert ist. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einl. 132 und Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000062

2.8.2. Das Innewerden

Das Innewerden (*wārid*) ist eine Art übersinnliches Informationsmittel, das in das Herz dringt. Trifft ein *wārid* in das Herz, wird die Zunge nicht mehr "gewohnheitsmässig sprechen, sondern, was nützlich und weise ist" (*Bahǧa*, 5a,13-14).

ᶜAmmār unterscheidet zwei Arten des Innewerdens: das Innewerden des Gotteswissens[120] und das Innewerden des Herzenswissens (*wārid ᶜilm al-qalb*)[121]. Das erste ist immer richtig, denn es berichtet zuerst von etwas Unmittelbarem, nämlich Gesehenem (*ᶜan naẓar*), und dann von etwas Mittelbarem, nämlich Gehörtem (*ᶜan ḫabar*). Das heisst, durch diese Art Innewerden erlebt der Mystiker etwas und berichtet darauf davon. Ausserdem ist dieses Innewerden so stark, dass es den Willen des fortgeschrittenen Mystikers (*Bahǧa* 35a,4-5) bezwingt[122]. Die zweite Art geht vom Herzen zur Zunge und berichtet zuerst von Gehörtem (*ᶜan ḫabar*). Trifft dies zu, so verwandelt es sich zur Scharfsicht (*fa-in aṣāba ṣāra naẓar*) (*Bahǧa*, 36b,5-8). Trifft es aber nicht zu, so ist es bloss eine falsche Vermutung (*tawahhum*) und eigenes Gedankengut (*tafakkur*) gewesen (*Bahǧa* 36b,8-9), also kein echtes Innewerden. Denn ein Bericht oder eine Nachricht steht auf gar keinen Fall auf derselben Stufe wie Sehen oder Erleben (*wa-laysa l-ḫabar ka-l-muᶜāyana*) (*Bahǧa* 32b,2).

2.8.3. Das Gesicht

Das Gesicht (*wāqiᶜa*)[123] ist nach ᶜAmmār ein übersinnliches Ereignis, das allein auf Enthüllung (*kašf*) und Erleben (*ḏawq*) beruht und mit Überlieferung (*naql*) und Vernunft (*ᶜaql*) nichts zu tun hat. Es ist der Spiegel[124], worin man die lauteren Werke (*aᶜmāl*) und die lauteren inneren Zu-

---

120 *wārid ᶜilm ar-rabb*: ᶜAmmār nennt diese Art auch *wārid al-ḥaqq*, *Bahǧa* 35a,5, *Ṣawm* 20b,16; *wārid ᶜilm min ᶜilm al-ḥaqīqa* (*Ṣawm* 20b,11-12); *wārid ᶜilm ar-rabb* (*Bahǧa* 36b,6) und verkürzt *wārid ar-rabb* (*Bahǧa* 36b,7) sowie *wārid ar-ruᵓya* (*Bahǧa* 36b,17) und *wārid ᶜilm allāh* (*Bahǧa* 36b,18).

121 Diese Art nennt ᶜAmmār auch *wārid al-ᶜilm* (*Bahǧa* 36b,4, 16).

122 Vgl. Meier, *Fawāᵓiḥ*, Einl. 45f. und Anm. 4 dort.

123 Siehe hier auch 3., Absch. 1, 15 u. 16.

124 Nicht das Gesicht sondern das Herz ist ein Spiegel, "in dem sich die wirklichkeit der dinge zeigt", meint ᶜAmmārs Enkelschüler al-Muwaffaq al-Ḫāṣī (gest. 634/1236-37). Meier, "Der unbekannte schriftsteller al-Muwaffaq al-Ḫāṣī" in *Bausteine* 1, 486.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000063

stände (*aḥwāl*) erkennt. Koran 50, 8: "Zur Unterweisung und Ermahnung für jeden Knecht, der reuig umkehrt" (*Bahǧa* 1b,12-16).

Das Gesicht gehört also zu den Ermahnungen an das Herz durch Einblick in die unsichtbaren Dinge, an deren Vorhandensein der Gläubige glaubt, und zwar mittels einer von Gott ins Herz kommenden Erleuchtung, entweder mittels der Erkenntnis (*ʿirfān*) oder des Glaubens (*īmān*) (*Bahǧa* 1b,19-22). Diese Meinung wird durch Zitate aus Prophetensprüchen und Koranversen untermauert. Der Prophet sagt: "... und seine Beschreibung: Ein Knecht, dessen Glaube in seinem Herzen von Gott erleuchtet wurde."[125] Dies ist, so ʿAmmār, das höchste Lob für das klare Gesicht (*wāqiʿa wāḍiḥa*).

Ferner ist es eine Vision, in der man die Gegenstände des Jenseits erblickt. Steht jemand auf dem Standplatz (*maqām*) des Gesichts, so hängt das Leben seines Herzens von dem Blick ins Jenseits ab, wie der Körper vom Blick ins Diesseits abhängt (*Bahǧa* 24a,3-4). Ein Gesicht bedeutet also das Beleuchten des Herzens durch das Licht des Glaubens[126]. Koran 39, 22: "Ist denn einer, dem Gott die Brust für den Islam geweitet hat, so dass er über Licht von seinem Herrn verfügt...." ʿAmmār erklärt: "Das Licht des Herrn ist das Licht des Glaubens und das Licht der Erkenntnis. Das Licht des Glaubens (*īmān*) im Herzen ruft Gesichte hervor (*yūqiʿ al-waqāʾiʿ*), und das Licht der Erkenntnis (*maʿrifa*) im Herzen führt zur Schau" (*tūqiʿ al-mušāhada*) (*Bahǧa* 32b,3-7).

Die Treibkraft des Herzens auf dem Standplatz des Gesichts wird wie folgt dargestellt: "Auf dem Standplatz des Gesichts (*wāqiʿa*) handelt (wörtlich: verfügt, *mutaṣarrif*) das Herz durch das Herzenslicht des Wegweisers (= Scheich)[127], später durch das Licht der Lauterkeit des Gesichts (*nūr ṣafāʾ al-wāqiʿa*), dann durch die Entstehung des Wissens des Gesichts selbst" (*ʿilm al-wāqiʿa*) (*Bahǧa* 23b,13-15).

Die Verfügungskraft des Gesichts (*taṣarruf al-wāqiʿa*) ist ein Standplatz der Wandelbarkeit (*talwīn*) (*Bahǧa* 23b,16-17), und Wandelbarkeit ist der Weg, auf dem der Knecht sich von allem, was nicht Gott ist, reinigt und der ihn zu Gott führt. Wandelbarkeit heisst ferner: die Erkenntnis von Gottes Weg und dessen, was sich auf dem Weg Gottes befindet (*Bahǧa*

---

125 Vgl. Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt* 2, 171.

126 Vgl. Ritter, *Meer* 73.

127 Der Scheich leitet das Herz des Novizen übersinnlich, durch eine innere Verbindung, wohl durch die Lichtkraft seines eigenen Gesichts. Es ist nicht klar, ob in diesem Ausdruck das Gesicht selbst weiss oder Mittel des Wissens ist oder gewusst wird. Vielleicht ist damit die ausgereifte Wissenschaft von den Gesichten gemeint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000064

39a,7-10). Wer also Gesichte hat, hat Eröffnungen (*futūḥ*), und Eröffnung ist ein Wechsel von Zuständen (*Bahǧa* 24a,1).

Das Herz, das das Mittel ist, um Gesichte zu erleben, gehört wie die Geister (= Engel, *arwāḥ*) zu den Bewohnern des Jenseits. Die Herzen derer, die Gesichte erleben, wohnen im Jenseits zwischen der Vertraulichkeit (*uns*) und der Heiligkeit (*quds*). ᶜAmmār erklärt: Diese Herzen geniessen Vertraulichkeit mit Gott, loben und heiligen ihn. Der einzige trennende Vorhang ist noch ihr theologisches Wissen (*ᶜilm*). Sobald Gott diesen Vorhang hebt, gehen sie von der blossen Vertraulichkeit mit Gott in das Zusammensitzen (*muǧālasa*) mit ihm über[128]. Den Herzen derer, die die Vertraulichkeit mit Gott geniessen und in seiner Nähe (*qurb*) wohnen, wird alles, was im Jenseits vorhanden ist, enthüllt (*Bahǧa* 24a,12-17)[129].

2.8.3.1. Welche Art von Gesichten gibt es?

Bei den ersten Gesichten berichtet das Herz in der Art eines Schülers (*mutaᶜallim*), später aber in der Art eines Gelehrten (*ᶜālim*)[130], indem es mit vollkommener Begriffsfähigkeit die Zustände des Jenseits mitteilt und von den Wundern spricht, die für gewöhnliche Menschen unsichtbar bleiben. Das unerfahrene Herz gleicht also einem Kind, das zwar sieht, aber was es sieht, nicht beschreiben kann[131] (*Bahǧa* 24a,6-9). Das erfahrene Herz hingegen sieht, erkennt (*ᶜarafa*) und beschreibt (*waṣafa*). Denn ohne Begriffsfähigkeit kann man nicht scharf sehen[132], wie es auch ohne Zunge keinen Ausdruck (*bayān*) gibt (*Bahǧa* 24a,6-10). Den Vergleich mit dem Kind und dem Erwachsenen benutzt ᶜAmmār auch in bezug auf Gesicht und Schau: "Die Wahrnehmung (*idrāk*) in einem Gesicht (*wāqiᶜa*) gleicht der Wahrnehmung eines Kindes, die Wahrnehmung in der Schau der eines Erwachsenen" (*Bahǧa* 23b,12-13).

---

128 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 110.

129 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 110.

130 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 111.

131 Einen ähnlichen Vergleich bringt ᶜAmmār in *Bahǧa* 22a,19-20, vgl. hier 2.8.5.4. und 3., Absch. 16.

132 Korr.: gibt es kein Sehen, *lam yakun naẓar*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000065

2.8.3.2. Das klare Gesicht

Wenn das innere Auge[133] des Mystikers keinen Mangel aufweist, erlebt er ein klares Gesicht (*wāqiʿa ṣāfiya*), ansonsten berichtet er nur über seine eigene Einbildung (*Bahǧa* 24a,5-6). Das klare Gesicht (*wāqiʿa wāḍiḥa*) hat zwei Arten, eine versteckt sich hinter Sinnbildern (*min warāʾ amṯila*), und eine ist in offener Enthüllung (*kašf ṣarīḥ*). Das heisst, was man durch die erste Art wahrnimmt, erlebt man indirekt oder symbolisch verschlüsselt. Die zweite Art von Gesicht wird direkt wahrgenommen und bedarf keiner weiteren Erklärung. 'Hinter Sinnbildern' bedeutet aber auf gar keinen Fall, dass die eigene Vorstellungskraft (*ḫayāl*) sich dabei einmischt, wie etwa im Schlaf (*nawm*). Was man andererseits auf die zweite Art erlebt, wird so direkt und eindeutig wahrgenommen, wie es dereinst im Jenseits sein wird. Hierfür gilt das Wort: "Wenn die Decke weggezogen wird, wirst du dich nicht noch sicherer fühlen" (*bi-ṣifat mā qīla law kušifa al-ġiṭāʾ mā izdadta yaqīnan*) (*Bahǧa* 23a,10-14)[134]. Natürlich ist die erste Art Gesicht eine Vorstufe der zweiten[135].

Ferner gibt es das vollkommene Gesicht (*wāqiʿa kāmila*), wodurch alles, was sich im himmlischen Königreich (*malakūt*) befindet, wie etwa der Thron Gottes (*al-ʿarš*) und ähnliches, gesehen werden kann, ausgenommen Gott (*Bahǧa* 23b,3-5).

2.8.3.3. Wann erlebt man ein Gesicht ?

Man erlebt das Gesicht (*wāqiʿa*) in einem Zustand zwischen Schlaf und Wachsein[136], "wie man sagt: Während ich (im Zustand) zwischen dem Schlafenden (*nāʾim*) und dem Wachenden (*yaqẓān*) bin. Es (das Gesicht) ist unter dem Wachsein (*dūna al-yaqaẓa*) und über dem Schlaf" (*fawqa as-sina*, *Bahǧa* 32b,9-10). ʿAmmār sagt: "Das Gesicht wird eigentlich im Wachsein erlebt" (*wa-l-wāqiʿa innamā hiya bi-wāsiṭat al-yaqaẓa*) (*Bahǧa* 24b,1). Später heisst es: "Das Gesicht ist also das klare Wachsein" (*al-wāqiʿa hiya al-yaqaẓa al-wāḍiḥa*, *Bahǧa* 25a,11). Dann unterscheidet

---

133 Wörtlich: das Auge des Herzens, *ʿayn al-qalb*.

134 Vgl. auch Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 102.

135 Auch Kubrā ist dieser Meinung. Die diesbezügliche Theorie von Kubrā ist bei Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 102 zu finden.

136 Hier stimmt sein Schüler Kubrā mit ihm überein (*ṯumma al-wāqiʿa - wa-hiya bayn al-yaqaẓa wa-l-manām*); *Fawāʾiḥ*, ar. § 186; vgl. auch *Fawāʾiḥ*, Einl. 110f., ar. § 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000066

er: "Für die Erwählten (*li-l-ḫuṣūṣ*) wird es (das Gesicht) dem Herzen durch einen durchsichtigen Vorhang vorgeführt; die Elite der Erwählten (*ḫuṣūṣ al-ḫuṣūṣ)* erlebt das Gesehene (das Erlebte) als Erklärung und Enthüllung" (*ruʾyat al-marʾiyy īḍāḥan wa-kašfan*). ᶜAmmār beschreibt eine Art des Gesichts als "das Erblicken bestimmter (geistiger) Zustände in lauterem Wachsein, in dem weder Schlaf noch Schlummer sind" (*Bahǧa* 32b,8)[137].

Die Stellen, in denen das Wachsein (*yaqaẓa*) betont wird, stehen nicht im Gegensatz zur vorigen Definition vom Gesicht; hier wird nur unterstrichen, dass das Gesicht in vollem Bewusstsein erlebt, unbeeinträchtigt von Schlaf und Schlummer.

2.8.3.4. ᶜAmmār erzählt ein Gesicht

ᶜAmmār hat sich durch ein Gesicht (*wāqiᶜa*) zum Titel seines Buches inspirieren lassen. Zu Beginn von *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa* erzählt er uns, dass ihm in einem Gesicht (*wāqiᶜa*) ein Buch mit dem Titel *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa* gezeigt worden sei. Dies geschah, als er mit dem Schreiben seines Buches begann. Er nahm es als gutes Omen und nannte sein Buch danach, allerdings fügte er *bi-llāh al-ᶜārifa* hinzu. So lautet der vollständige Titel des Buches: *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa bi-llāh al-ᶜārifa* (*Bahǧa* 1b,7-12).

2.8.3.5. Zwischenerlebnisse: vom Gesicht zur Schau[138]

Das Gesicht (*wāqiᶜa*) ist eine unabdingbare[139] Vorstufe zur Schau (*mušāhada*). Denn, "wenn das Gesicht am Anfang nicht wäre, wäre die Schau am Ende nicht möglich" (*Bahǧa* 32b,10-11). Berichtet aber der Mystiker über Geheimnisse des Übersinnlichen (*asrār al-ġuyūb*) und über die Zustände (*aḥwāl*) des Jenseits, so nennt ᶜAmmār dies unter anderem Frohbotschaft (*bišāra*). Koran 10, 64: "Für sie gilt die Frohbotschaft im diesseitigen Leben" (*Bahǧa* 24a,19-21).

Kunde gibt man im Gesicht von den Zwischeninstanzen (*wasāʾiṭ*) des Wissens des mystischen Weges und von den Zuständen der Wirklichkeitserfahrung. Deshalb betrachtet ᶜAmmār die Mitteilungen des Gesichts als

---

137 Wörtlich: *bi-n-naẓar ilā al-aḥwāl al-muᶜayyana bi-yaqaẓa ṣāfiya lā nawm fīhā wa-lā sina.*

138 Siehe hier auch 3., Absch. 15 u. 16.

139 Aber nicht eine unmittelbare! Siehe hier 2.8.4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000067

schriftliche Unterbreitung (*ʿarḍ*)[140] oder Enthüllung (*kašf*) oder Zuwurf (*qaḏf*)[141], und ein Zuwurf kommt nur mittels Zwischeninstanzen zustande (*wa-l-qaḏf ʿan wasāʾiṭ*) (*Bahǧa* 23b,19-22). Später werden wir sehen, dass ʿAmmār die Enthüllung (*kašf*) auch als eine unabhängige Zwischenstufe nach dem Gesicht (*wāqiʿa*) und vor der Schau (*mušāhada*) betrachtet. Der Beginn der Hellsichtigkeit (*firāsa*) ist das Ende des Gott-vor-Augen-Habens (*murāqaba*); am Ende der Hellsichtigkeit entsteht der Anfang der Schau (*mušāhada*) (*Bahǧa* 36b,20-21).

Nicht sauber eingepasst in diese Zweiteilung von Gesicht und Schau werden noch die folgenden höheren Wahrnehmungen von ʿAmmār hier angeschlossen: Die Frommen[142] erhalten die visionären Frohbotschaften durch Träume, die Mystiker durch Gesichte, die sie im Wachsein erleben. Am Ende des Gesichts erlebt man den Nu (*waqt*)[143], am Ende des Nus erlebt man die Gottesrede (*ḥadīṯ*). Gottesrede erhält man durch Zuwurf (*qaḏf, ilqāʾ*). Das Einhauchen (*nafṯ*) wird von einem Engel vermittelt. Der Prophet sagte: "Der heilige Geist hauchte in mein Gemüt (*nafaṯa fī rūʿī*)". Die Schauenden[144] und Erkenner erhalten das Einhauchen durch Einfälle (*ḫawāṭir*). Ferner gibt es die direkte Gottesrede (*ḥadīṯ*). Sie ist von zweierlei Art: den Propheten wird sie durch klare Offenbarung (*waḥy*) zuteil, den Heiligen hinter einem Vorhang (*Bahǧa* 24b,1-6).

Was wir über *ḥadīṯ* und *qaḏf* oder *ilqāʾ* gelesen haben, ist ein Beweis dafür, dass ʿAmmār kein Systematiker ist. Denn die Gottesrede (*ḥadīṯ*) kommt eigentlich direkt von Gott (*wa-l-ḥadīṯ ʿan allāh*), während der Zuwurf (*qaḏf*) durch Zwischeninstanzen (*ʿan wasāʾiṭ*) vermittelt wird; so hat es ʿAmmār in *Bahǧa* 23b,21-22 mitgeteilt. In 2.7.6.3.5. wurde der Zuwurf (*qaḏf*) als ein unabhängiger Weg der Mitteilung beschrieben. Um den Widerspruch zu mildern, wurde hier das Wort *ḥadīṯ* bald als Gottesrede, bald als direkte Gottesrede übersetzt.

---

140 In meiner Dissertation habe ich Akzidenz (*ʿaraḍ*) als erste mit Fragezeichen versehene Wahl vor Vorlegung oder Unterbreitung (*ʿarḍ*) gewählt (Badeen, *Auszüge* 89). Davon bin ich nun abgekommen, weil ʿAmmār in einer *wāqiʿa* der Titel seines Buches *Bahǧat aṯ-ṯāʾifa* unterbreitet wurde. Vgl. hier 2.8.3.4.

141 Eine besondere Art der Eingebung geistiger Brosamen. Siehe hier 3., Anm. 133.

142 Wörtlich: die Herren der frommen Taten, *arbāb al-aʿmāl aṣ-ṣāliḥa*; die Herren der Zustände, *arbāb al-aḥwāl*.

143 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 111.

144 Korr.: die Herren der Schau, *arbāb al-mušāhada*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000068

2.8.4. Die Enthüllung

Nach dem Gesicht und vor der Schau kommt die Enthüllung (*mukāšafa, kašf*), denn "das Ende des Gesichts ist der Anfang der Enthüllung (*mukāšafa*) und das Ende der Enthüllung der Anfang der Schau" (*mušāhada*, *Bahǧa* 23b,8-9). ᶜAmmār unterscheidet zwei Arten der Enthüllung: eine eingeschränkte, d.h. begrenzte (*kašf muqayyad*), und eine uneingeschränkte (*kašf muṭlaq*). Dem Anteil der Enthüllung entsprechend, die einem Mystiker zuteil wird, sind seine Verfügungskraft (*taṣarruf*) und sein Scharfblick (*naẓar*) (*Bahǧa* 16a,19-16b,1).

2.8.4.1. Die Gegenstände der Enthüllung

Die Enthüllung, die Gott dem Mystiker schenkt, kann folgendes enthalten:

1. Die Enthüllung eines göttlichen oder übersinnlichen Geheimnisses (*kašf ᶜan sirr*, *Ṣawm* 14a,1-2); 2. Die Absicht Gottes (*murād allāh*) (*Bahǧa* 11a,8-9); 3. Das Innere der Geheimnisse der göttlichen Bestimmungen (*bāṭin asrār al-aḥkām*) (*Ṣawm* 12b,20-21).

Leider erläutert uns ᶜAmmār diese drei Begriffe nicht näher, so dass wir auf Mutmassungen angewiesen sind. Die Enthüllung eines Geheimnisses könnte heissen, dass Gott dem Mystiker durch Enthüllungen das erklärt, was dieser aus eigenem Vermögen, ohne direkte Hilfe von Gott, nicht verstehen kann[145]. Punkt 2. und 3. sind nahezu identisch. Ich möchte die beiden dem Geschaffenen (*maqdūr*) (*Bahǧa* 22a,7, 9, 10, 12, 14, 15 u. 19) gleichsetzen, wobei das Geschaffene hier für alles, was von Gott bestimmt wurde, steht. Denn im Gegensatz zu *qudra* (Gottesgewalt) und *qādir* (Gott) gehört *maqdūr* (das Geschaffene, Vorherbestimmte) zu den Arten des Diesseits (*aǧnās ad-dunyā*) (*Bahǧa* 22a,15). Dies umfasst die Gesamtheit dessen, was sich im Weltall samt aller Einzelheiten des Schicksals befindet. Das heisst, es umfasst alles, was ist, und alles, was wird.

Vor den Leuten der Enthüllung (*ahl al-mukāšafa*) sind noch einige Schleier. In der Enthüllung sehen sie zwar die göttliche Kraft und die geschaffenen Dinge (*maqdūr*), Gott aber erkennen sie nur durch Über-

---

145 *Wa-l-kašf bayān mā yastatir ᶜalā l-fahm* (Die Enthüllung ist die Erläuterung dessen, was dem Verstehen verborgen bleibt), Sarrāǧ, *Lumaᶜ* 346/Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, 120. 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000069

zeugung (*yaqīn*)[146] und Für-Wahr-Halten (*taṣdīq*). Wenn die Leute der Enthüllung am Ende dieser Stufe stärker werden, hebt Gott die Schleier so, dass sie einerseits Gotteskraft (*qudra*) sehen, andererseits die geschaffenen Dinge nicht mehr wahrnehmen können.

2.8.4.2. Enthüllung und Klargesicht

Das Klargesicht (*wāqiʿa wāḍiḥa*) ist, wie wir gesehen haben, die Endstufe des Gesichts. Es könnte mit der Enthüllung (*mukāšafa*) zusammenfallen, da ʿAmmār das Klargesicht auch offene Enthüllung (*kašf ṣarīḥ*) nennt (*Bahǧa* 23a,10-11). Dies ist wohl der Grund dafür, warum ʿAmmār diese Zwischenstufe, nämlich die Enthüllung (*mukāšafa*), nicht immer im Zusammenhang mit der Schau erwähnt, sondern die Schau oft direkt mit dem Gesicht vergleicht. Ferner wird die Klausur (*ḫalwa*), die für das Gesicht, ja sogar für die Übersinnlichkeit überhaupt, nötig ist, als Anfang der Schau betrachtet: "Das Bleiben (*luzūm*) in Klausuren (*ḫalawāt*) ist der Anfang (*bidāyāt*) von Schauerlebnissen" (*mušāhadāt*) (*Ṣawm* 17a,19-20).

Anfang könnte hier natürlich tief auf der mystischen Skala, nicht aber unmittelbar vor der Schau gemeint sein. Denn ʿAmmār wiederholt ähnliche Aussagen, in denen die Schau meistens eine dreistufige mystische Skala krönt. Beispielsweise folgt auf das Gott-vor-Augen-Haben die Hellsichtigkeit und am Ende der Hellsichtigkeit der Anfang der Schau (*Bahǧa* 36b,20-21).

Die übersinnlichen Erlebnisse können bei ʿAmmār nicht immer genau voneinander unterschieden werden. Sie fliessen so ineinander, dass eine Art Verflochtenheit entsteht, die es oft schwer macht, die verschiedenen mystischen Erlebnisse auseinander zu halten[147].

2.8.5. Die Schau

Die Schau (*mušāhada*)[148] ist eine der höchsten Stufen der mystischen Erlebnisse. Für ʿAmmār ist sie sogar das Ende (*nihāya*)[149] der Standplätze

---

146 *yaqīn* bedeutet sonst Gewissheit.

147 Vgl. hier 2.8.3.5.

148 Siehe hier auch 3., Absch. 15 u. 16.

149 Abū l-ʿAbbās as-Sayyārī (gest. 342/953-4) sagt: "Die Schauung Gottes ist ein Entwerden"; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 1.71. Über die Schau sagt Ǧunayd:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000070

(*Ṣawm* 17a,20). Nach ihm bedeutet Schau: Das Herz wird vollkommen in seiner Beschaffenheit, in seiner Wahrnehmungsfähigkeit, in seinem Reden, Erkennen, Blicken, Verfügen und Hören und in seiner Fähigkeit, auf Gottes Rede zu antworten. Wenn das Herz in der Lauterkeit (*ṣafāʾ*), auf seinen Standplätzen (*maqāmāt*) und in seinen Zuständen (*aḥwāl*) die Vollkommenheit erreicht, vollendet sich das Menschsein (*insāniyya*), d.h. der Mensch wird in seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seiner Moral usw. vollkommen. Auf ihn ist Gottes Wort anwendbar: "So ist Gott voller Segen. Er kann am schönsten erschaffen" (Koran 23, 14) (*Bahǧa* 23a,17-23b,1).

2.8.5.1. Wie kommt man zur Schau?

Die Bekämpfung der Triebseele und die Reinigung des Inneren sind Vorbedingungen, um zur Schau (*mušāhada*) zu gelangen. Diese können unter anderem in der Klausur (*ḫalwa*) durch das Fasten des Herzens[150] (*ṣawm al-qalb*) erzielt werden. ʿAmmār sagt auch: "Im (innerlichen) Fasten sind sowohl gewaltige (innerliche) Kämpfe wie auch grossartige Schauerlebnisse" (*fa-fī ṣ-ṣawm muǧāhadāt ʿaẓīma wa-fīhi ayḍan mušāhadāt ǧasīma*) (*Ṣawm* 7a,18-19).

Es gibt drei Arten des Fastens. Die erste Art ist für den Körper, und die zwei anderen sind für das Herz. Die erste Art des Fastens des Herzens wird mit Früchten und Genüssen (*aṭ-ṭamarāt wa-l-laḏḏāt*), die zweite mit Schauungen und Innewerden (*bi-l-mušāhadāt wa-l-wāridāt*) ausgezeichnet (*Ṣawm* 7b,7-12, vgl. auch *Ṣawm* 9a,1)[151].

Auch durch die Ausgerichtetheit des Glaubens (*istiqāmat al-īmān*) kann die Schau (*mušāhada*) erreicht werden. Denn "Ausgerichtetheit des Glaubens (*īmān*) nach der Erfordernis des theologischen Wissens (*ʿilm*)

"Es ist das Sein Gottes, während du verschwindest"; Qušayrī, *Risāla* 40/ Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs,* 2.14. — Ǧunayd und Qušayrī stellen *mušāhada* höher als *kašf*: "Das Gegenwärtigsein zuerst, dann das Aufdecken, dann das Schauen"; ebenda 2.14. — Sarrāǧ dagegen stellt *kašf* höher als *mušāhada*; Sarrāǧ, *Lumaʿ* 335/Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum,* 120. 5. — Nach Sahl at-Tustarī kommt die Schau nach der Enthüllung und Betrachtung (*muʿāyana*). Er sagt: "Der Anfang der Gewißheit ist das Aufdecken (*mukāšafa*) — darum sagte ein Altvorderer: Wenn die Decke weggenommen würde, nähme meine Gewißheit nicht zu —, dann kommt das Betrachten (*muʿāyana*) und das Schauen (*mušāhada*)", Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 21.3.

150 Vgl. hier 2.3.1.1.

151 Vgl. hier 2.3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000071

bedeutet Übereinstimmung mit den Geboten Gottes und keine Zuwiderhandlung" (*Bahǧa* 3b,1-2). Die Endstufe der Ausgerichtetheit des Glaubens in den (mystischen) Zuständen ist, dass das Herz über die Schauungen als seine Eigenschaft verfügt (w. *ittiṣāf al-qalb bi-l-mušāhadāt*)" (*Ṣawm* 10b,20-21). ʿAmmār sagt: "Die Bewahrung dessen, was man im Nu erlebt hat, und die Aufenthalte in der Klausur sind die Anfänge der Schauerlebnisse"[152].

Gewöhnlich geht der Mystiker zuerst in die Klausur (*ḫalwa*), um am Ende die mystische Entschleierung (*ǧilwa*) zu erleben. Im Ausnahmefall, wie etwa dem eines hinangezogenen Mystikers (*maǧḏūb*), ist es aber möglich, zuerst die Entschleierung (*ǧilwa*) und die Schau (*mušāhada*) zu erleben und erst nachher in die Klausur zu gehen und die Triebseele zu bekämpfen (*muǧāhada*, *Ṣawm* 12a,12-13). Wer es nun so weit bringt, der geniesst die Schau der Herzen (*mušāhadat al-qulūb*) auf Erden und die Schau der Augen (*mušāhadat al-abṣār*) im Jenseits (*Bahǧa* 38a,7-9). Das heisst, der Mystiker, der es so weit bringt, erlebt Gott durch die Schau in seinem Herzen, während er noch am Leben ist, und wenn er stirbt, sieht er Gott durch die Schau mit seinen eigenen Augen[153].

Der Wendepunkt von Enthüllung (*kašf*) zu Schau (*mušāhada*) kommt dann, wenn dem Mystiker die Erkenntnis (*maʿrifa*) zuteil wird, durch die er Gott (*al-qādir*) direkt anschaut (*Bahǧa* 22a,7-10).

2.8.5.2. Anfang der Schau

Die Schau fängt an, wenn der Geist der Vertraulichkeit (*uns*) mit Gott ins Herz eindringt. Prophet: "Der heilige Geist sprach mir ins Herz" (*Bahǧa* 23b,2). Am Ende der Vertraulichkeit (*uns*) entsteht die Schau, so wie die Liebe (*maḥabba*) am Ende Minne (*ʿišq*) wird (*Bahǧa* 23b,1-3). Entzündet im Herzen wird die Schau (*mušāhada*) durch das Licht der Erkenntnis (*nūr al-maʿrifa*, *Bahǧa* 32b,6-7).

---

152 *wa-l-muḥāfaẓa ʿalā al-awqāt wa-luzūm al-ḫalawāt bidāyāt al-mušāhadāt. Ṣawm* 17a,19-20.

153 "Wenn man fragt, ob es möglich sei, in Form eines Huldwunders Gott jetzt im Diesseits mit den Augen zu sehen, so lautet die Antwort darauf: Am besten gesichert ist hierin, daß es nicht möglich ist, weil es darüber einen Konsens gibt." Qušayrī, *Risāla* 160; deutsche Übersetzung, Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 5. 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000072

2.8.5.3. Was erlebt man durch die Schau ?

Die Schau berichtet (*iḫbār al-mušāhada*) über Gott und seine Eigenschaften, das vollkommene Gesicht (*wāqiᶜa*) nur über die Gegenstände des himmlischen Königreiches und den Thron Gottes[154], d.h. über anderes als Gott. Ḥāriṯa[155] sagte: "Ich sah den Thron meines Herrn (Gottes) hervortreten"[156] (*Bahǧa* 23b,6). Er berichtete also über anderes, nicht über Gott. ᶜUmar b. al-Ḫaṭṭāb sagte: "Mein Herz sah meinen Herrn" (*Bahǧa* 23b,8); er berichtete über die direkte Schau Gottes, nicht über anderes als Gott (*Bahǧa* 23b,3-7).

Die Schau ist Erkenntnis der mystischen Wirklichkeit (*ḥaqīqa*)[157]. Die Handlung (w. Verfügung, *taṣarruf*) des Schauens (*mušāhada*) ist der Standplatz der Erkenntnis des Wahrseins (Gottes, *ḥaqqiyya*, *Bahǧa*, 23b,10-11).

Auf dem Standplatz der Schau befindet sich das Herz auch dann, wenn es über Hellsichtigkeit verfügt. "Nach der Wirklichkeitserfahrung ist Hellsichtigkeit die Fähigkeit des Herzens zu sehen, und das ist der Standplatz der Schau" (*maqām al-mušāhada*) (*Bahǧa* 36b,13-14). Auf dem Standplatz der Schau (*mušāhada*) handelt (w. verfügt, *mutaṣarrif*) das Herz mittels der von ihm angeeigneten Eigenschaften. Diese Handlung der Schau ist ein Standplatz der Festigkeit (*tamkīn*) (*Bahǧa* 23b,15-16). Festigkeit (*tamkīn*) heisst, dass der Mystiker Gottes Kraft (*quwwat allāh*) und dessen Verfügungsgewalt (*taṣarruf allāh*) hat. Denn Festigkeit ist eine Beschreibung Gottes (*waṣf allāh*). Gegenüber der Festigkeit steht die Wandelbarkeit (*talwīn*). Letztere ist der Weg, auf dem der Knecht sich von allem, was nicht Gott ist, reinigt und der ihn zu Gott führt (*Bahǧa* 39a,3-8).

Der Blick des Herzens geht in der Schau auf Gott selbst. Kunde gibt man in der Schau von Gott und von Gottes Wissen. Es wurde gesagt: "Mir berichtet mein Herz auf Autorität meines Herrn." Das bedeutet, die Mitteilungen der Schau sind reine Gottesrede (*ḥadīṯ maḥḍ*) (*Bahǧa*, 23b,17-21), denn jeder, der die Schau erfährt (*ḏū mušāhada*), erfährt die Gottesrede (*ḏū ḥadīṯ*) (*Bahǧa* 23b,22).

---

154 Vgl. Meier, *Fawāᵓiḥ*, Einleitung 110-111.

155 Ḥāriṯa b. Surāqa b. al-Ḥāriṯ b. ᶜAdī b. Mālik al-Anṣārī, gefallen bei der Schlacht von Badr 2/624.

156 Vgl. Sarrāǧ, *Lumaᶜ* 102, 19-22 u.a./Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, 5.4; 49.4; 150.2; Kalabāḏī, *Taᶜarruf* 7, 107.

157 Hier steht *ḥaqīqa* über *ḥaqq*, nicht wie vorgehend, wo sie Vorziel ist und geistige Wirklichkeit bedeutet, während *ḥaqq* dort Gott ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000073

Hellsichtigkeit (*firāsa*) bedeutet, dass das Herz die Fähigkeit besitzt, zu sehen; Hellsichtigkeit ist der Standplatz der Schau und entspricht dem Thron der Selbstenthüllung Gottes (*ʿarš at-taǧallī*) (*Bahǧa* 36b,14-15). Den Aufmerksamen (*mutawassimūn*) schenkt Gott Zeichen (Koran 15, 75): "Darin liegen Zeichen für diejenigen, die Obacht geben." Die Aufmerksamen werden in zwei Kategorien aufgeteilt: in Beschreibende (*wāṣif*) und in die Erkenner (*ʿārif*). Der Beschreibende erhält seinen Bericht durch das Licht des Glaubens (*nūr al-īmān*), was dem Innewerden des Wissens (*wārid al-ʿilm*) entspricht. Die Erkenntnis aber, die ja Hellsehen (*naẓar*) ist, erlebt man durch das Licht der Schau (*nūr al-mušāhada*). Deshalb wurde gesagt: "Der Erkenner (*ʿārif*) sieht durch Gott, und der Gläubige sieht durch das Licht Gottes[158]" (*Bahǧa* 36b,16-18).

2.8.5.4. Drei Gruppen von Mystikern erleben die Schau

Die Menschen, die die Schau erleben, zerfallen in drei Gruppen. Die erste Gruppe besteht aus denen, die nur die geschaffenen Dinge (*maqdūr*)[159] erleben, während sie Gott und die göttliche Macht (*qudra*), die darin stecken, erkennen und fürchten. Die zweite Gruppe besteht aus Mystikern, die noch am Anfang der Schau stehen[160]. Sie sehen nur Gott (*al-qādir*)[161], und dadurch sind sie so überwältigt, dass sie weder die göttliche Kraft (*qudra*)[162] noch die geschaffenen Dinge (*maqdūr*) – worauf die göttliche Kraft wirkt – zu sehen vermögen. Die dritte Gruppe umfasst diejenigen, die ihre Vollkommenheit und Stärke in der Schau erreicht haben. Diese erleben Gott (*al-qādir*), die göttliche Kraft (*qudra*) und die geschaffenen Dinge (*maqdūr*) alle zugleich. Gott (*qādir*) und seine Kraft (*qudra*) sieht der Mystiker mit dem Auge des Herzens (*ʿayn al-qalb*). Die geschaf-

158 Siehe hier auch 3., Absch. 3, Absatz 3, und vgl. Licht des Herrn, hier 2.8.3., das von ʿAmmār als das Licht des Glaubens und das Licht der Erkenntnis erklärt wird. Das Licht des Glaubens (*īmān*) im Herzen ruft Gesichte (*yūqiʿ al-waqāʾiʿ*) hervor, und das Licht der Erkenntnis (*maʿrifa*) im Herzen führt zur Schau (*tūqiʿ al-mušāhada*) (*Bahǧa* 32b,3-7). Vgl. auch mein Licht (= das Licht Gottes), was nach ʿAmmār die begrenzte Enthüllung (*kašf muqayyad*) bedeutet (s. hier 2.8.6.1. letzter Absatz, und 3., Absch. 9). Vgl. auch Ritter, *Meer*, Analytischer Index, 728.

159 Vgl. hier 2.8.4.1.

160 Dies führt zu der Annahme, dass die erste Gruppe aus denen besteht, die Enthüllung und nicht Schau erleben.

161 Kubrā braucht *sabab* für *qudra* und *musabbib* für *qādir*. Kubrā, *Fawāʾiḥ*, ar. § 165.

162 Siehe die vorige Anmerkung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000074

fenen Dinge (*maqdūr*)[163] dagegen sieht er durch das Auge des Kopfes (*ᶜayn ar-raᵓs*). Dies ist so, "weil die geschaffenen Dinge zu den Gegenständen der diesseitigen Welt gehören.... Wer ein Herz besitzt (*ḏū l-qalb*), der sieht mit seinem Herzen und mit dem Schauen (*šuhūd*) seines Herzens, als stünde er durch sein Herz im Jenseits[164] und durch seinen Körper in der diesseitigen Welt".

Manchmal ist der Mystiker von der Schau Gottes und der göttlichen Kraft (*qudra*) so überwältigt, dass er nicht mehr wahrnehmen kann, was sich vor seinen Augen in der diesseitigen Welt abspielt. Sein Zustand gleicht dann dem eines Kindes, das (etwas) sieht, ohne zu begreifen, was es ist[165] (*yarā wa-lā yaᶜlamu mā huwa*) (*Bahǧa* 22a,10-21).

2.8.5.5. Die vollkommene Schau

Wer aber vollkommene Schau (*mušāhada kāmila*) besitzt, befindet sich auf dem Standplatz der Selbstenthüllung Gottes (*taǧallī*). Dort erlebt er die Schau bald als Subjekt, bald als Objekt. Das heisst, er schaut Gott an und wird von Gott angeschaut (*Bahǧa* 23b,11-12).

2.8.5.6. In welchem Zustand erleben die Mystiker die Schau?

ᶜAmmār sagt: "Ihr Schlaf (*nawm*) ist das Reittier (pl. *maṭāyā*), das sie zu den Schauerlebnissen (*mušāhadāt*) trägt. Es sagte einer: Der Schlaf der Erkenner (*ᶜārifūn*) ist das Reittier (*maṭiyya*) der Verbindung (*ittiṣāl*), weil sie (die Mystiker) mittels des Schlafes von der Welt der Bilder (*ṣuwar*) zur Welt der Eigenschaften und vom Ursprung der Körper (*maᶜdin ašbāh*)[166]

---

163 In diesem Text hat das Wort *maqdūr* eine ähnliche Bedeutung wie Ibrāhīm b. Šaybāns (3.-4./9.-10. Jh.) Ausdruck: *al-ḫalq wa-mā hum fīhi* (Sulamī, *Ṭabaqāt*, ed. Šarība 405, ed. Pedersen 422) sowie Makkīs Ausdruck: *kull šayᵓ* und *kull al-kāᵓināt* (Sarrāǧ, *Lumaᵓ* 69).

164 Vgl. "Die Leute des Zusammensitzens mit Gott und der Schau (*ahl al-muǧālasa wa-l-mušāhada*) sind mit ihren Körpern auf der Erde, während ihre Herzen in den höheren Welten (in der translunaren Welt?) wohnen (w. *min sukkān al-ᶜulā*)". *Bahǧa* 31b,21-22.

165 Vgl. hier 2.8.3.1. und 3., Absch. 16.

166 Oder "Grube der Truggestalten", vgl. hier 3., Absch. 3, vorletzter Absatz und Absch. 11, Absatz 1 und 6. Bei ᶜAmmār bedeutet das Wort *ašbāh*, entgegen der üblichen Bedeutung, nie Gespenster.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000075

zur Heimat der Geister (*arwāḥ*)[167] geführt werden. Dies gleicht bei ihnen (den Mystikern) dem Verlassen eines Hauses (*bayt*) und dem Betreten eines anderen" (*Bahǧa* 6b,11-14).

Dies bedeutet keinesfalls, dass man die Schau nur im Schlaf erleben kann. Denn ʿAmmār erzählt auch, wie manchmal der Mystiker in der Schau, "(etwas) sieht, ohne zu begreifen, was er sieht" (*Bahǧa* 22a,19-20). Das heisst, dass er die Schau im Zustand des Wachens erlebt, aber die Dinge, die vor seinen physischen Augen stehen, nicht wahrnimmt, weil die Dinge aus der übersinnlichen Welt stammen, während er sich immer noch in der diesseitigen Welt befindet und mit Schauerlebnissen noch keine geistige Reife erreicht hat. Ausserdem erlebt der Mystiker all seine übersinnlichen Erfahrungen im Herzen, nicht mit eigenen Augen, wie es die Propheten erleben. Dies ist so, weil "das Herz, das sich auf dem Standplatz der Schau befindet, die gleiche Funktion (*bi-maṭābat*) wie der Thron der Selbstenthüllung Gottes (*ʿarš at-taǧallī*) hat. Die Selbstenthüllung Gottes erleben die Heiligen mit ihren Herzen, die Propheten aber mit ihren Augen" (*Bahǧa* 44a,18-19).

2.8.6. Das Zusammensitzen mit Gott

Die Menschen zerfallen in drei Kategorien. Die erste Kategorie umfasst alle, die sich ausschliesslich mit der diesseitigen Welt beschäftigen und ihr Glück auf Erden suchen. Die zweite besteht aus denen, die das Jenseits gewinnen wollen. Die dritte Kategorie sucht nur das Gottesantlitz. ʿAmmār zitiert Koran 3, 152: "Den einen von euch steht der Sinn nach dem Diesseits, den anderen nach dem Jenseits"; Koran 30, 38: "Sie wollen nur sein (Gottes) Antlitz". ʿAmmār zitiert weiter: "Es wurde berichtet: Die Welt ist verboten (*ḥarām*) für die Leute des Jenseits; das Jenseits ist verboten für die Leute des Diesseits; die Welt und das Jenseits sind verboten für die Leute Gottes[168]" (*ahl allāh*, *Ṣawm* 18a,12-13). Die letzte Kategorie

---

167 Kubrā sagt, dass die Geister voneinander lernen. Kubrā, *Fawāʾiḥ*, ar. § 27.

168 Varianten dieses Zitates: "Es gibt Leute für das Paradies, andere für das Höllenfeuer und wieder andere für das Zusammensitzen mit Gott" (*Bahǧa* 11a,20 und16a,7-8), vgl. hier 3., Absch. 9, 1. Absatz. Eine weitere Variante dieses Spruchs findet man in *Bahǧa* 32a,1-2. An einer anderen Stelle sagt ʿAmmār, dass Gott eine Gruppe Menschen für die diesseitige Welt (*dunyā*), eine zweite für das Jenseits (*āḫira*), eine dritte für das Paradies (*ǧanna*), eine vierte für das Höllenfeuer (*nār*), eine fünfte für das Zusammensitzen mit Gott (*muǧālasa*) und eine sechste für die Schau (*mušāhada*) schuf (*Bahǧa* 31b,19-20).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000076

nennt man auch die Armen (*al-fuqarāʾ*). Denn ʿAmmār sagt: "Wer mit ihnen zusammensitzt, findet Heilung, weil sie, die Armen, mit Gott zusammensitzen. Wer mit einem zusammensitzt, der mit Gott zusammensitzt, erhält etwas von der Erkenntnis Gottes und gelangt zu Gott" (*Bahǧa* 11a,18-19)[169].

2.8.6.1. Das Wesen des Zusammensitzens mit Gott

Den Gottesgedenkenden, wie auch immer er Gottes gedenkt, zeichnet Gott mit dem Rang des Zusammensitzens aus. Im *ḥadīṯ qudsī* heisst es: "Ich sitze mit dem zusammen, der meiner gedenkt". Wer Gottes bloss dem Gesetz gemäss gedenkt, erlangt das Zusammensitzen mit Gott durch Belohnung für die Taten seiner Glieder und dadurch, dass Gott sich ihm durch seine Grosszügigkeit (*ǧūd*), Güte, Barmherzigkeit und sein Mitleid (*raʾfa*) einerseits nähert und durch Überhäufung mit äusserem Glück andererseits (*Bahǧa* 16a,6-10). Wie weit jedoch sind diese entfernt von denen, die Gottes nach der Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*) gedenken! (*Bahǧa* 16a,10-11). Denn sobald Gott den Vorhang des theologischen Wissens (*ʿilm*) hebt, gehen die Mystiker von der blossen Vertraulichkeit mit Gott (*uns*) in das Zusammensitzen mit ihm über (*Bahǧa* 24a,15-16). Sie verdienen das Zusammensitzen mit Gott durch Taten des Herzens. Gott belohnt sie mit seiner Grosszügigkeit (*ǧūd*) und der Möglichkeit, ihn zu sehen (*šuhūd*) und sich ihm zu nähern (*taqarrub*) einerseits und mit Überhäufung mit inneren Glücksgütern (*anʿum bāṭina*), mit inneren Ansprachen (*muḫāṭabāt*) und Anreden (*muḥādaṯāt*), Schauungen (*mušāhadāt*) und Erreichungen (*munāzalāt*)[170] (*Bahǧa* 16a,11-14) andererseits.

Dies alles erhalten sie in ihren Herzen durch die Lichter der Enthüllung von Gottes Eigenschaften (*ṣifāt*)[171]. Gott sagt in den *isrāʾīliyyāt*: "Ich wende ihnen mein Antlitz zu. Kann jemand wissen, was ich dem gebe, dem ich mein Antlitz zuwende? Das erste, was ich ihnen gebe, ist mein Licht[172], das ich ihnen ins Herz werfe, so dass sie von mir genau gleich zu

169 Vgl. hier 2.8.7., Absatz 6.

170 Gramlich übersetzt *munāzalāt* mit "geistige Station" oder "innere Erfahrung einer geistigen Station". *Das Sendschreiben al-Qušayrīs,* Analytischer Index, 601. Vgl. auch R. Hartmann, *Das Ṣūfītum* 86, Anm. 2; Sarrāǧ, *Lumaʿ*, Glossary 151; Sulamī, *Ǧawāmiʿ* 30, 69.

171 Vgl. Meier, *Bausteine* 1, 202.

172 Vgl. hier das Licht des Herrn, 2.8.3., Absatz 4 und das Licht Gottes, 2.8.5.3. ult. und 3., Absch. 3, vorletzter Absatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000077

berichten wissen, wie ich von ihnen." Mein Licht, fährt ʿAmmār fort, bedeutet hier die begrenzte Enthüllung (*kašf muqayyad*). Nach dem Mass der Enthüllung bemisst sich dann die Verfügungskraft (*taṣarruf*). Es gibt begrenzte und unbegrenzte Enthüllung. Koran 2, 20: "Sooft er ihnen hell macht, gehen sie darin. Und wenn er es dunkel über ihnen werden lässt, bleiben sie stehen." So geht es sowohl den Leuten mit begrenzter als auch denen mit unbegrenzter Verfügungskraft. Diese Verfügungskraft bemisst sich dann so oder so nach dem Grad ihrer Enthüllung[173]. Koran 50, 22: "Wir haben dir die Decke (von den Augen) abgenommen, so dass dein Blick heute geschärft ist." Gott verknüpft den Blick mit dem Mass der Enthüllung (*Bahǧa* 16a,15-16b,1).

2.8.6.2. Wie erlebt man das Zusammensitzen mit Gott?

Das Zusammensitzen mit Gott und die Schau sind nicht leicht voneinander zu trennen. Denn im Abschnitt 24 von *Bahǧat aṭ-ṭāʾifa* (*Bahǧa* 31b,19-32b,18), dem ʿAmmār den Titel 'Leute der Schau' (*ahl al-mušāhada*) verleiht, sind die beiden Ausdrücke *ahl al-mušāhada* und *ahl al-muǧālasa* oft nahe beieinander oder in den Definitionen zusammengezogen (*Bahǧa* 31b,21; 32a,2). Auch Kosten (*ḏawq*), Enthüllung (*kašf*) und Gesicht (*wāqiʿa*) scheinen hier mit der Schau in einen Topf geworfen zu sein (*Bahǧa* 32 1-2).

Dennoch hat der Mystiker im Zusammensitzen mit Gott verschiedentliche Erlebnisse. Wo befindet sich der Mystiker, wenn er diese Erlebnisse erfährt? Sieht und hört er mit eigenen Augen und Ohren, wenn er Übersinnliches erlebt?

ʿAmmārs eigenartiger Darstellung kann man folgende Punkte entnehmen:

1. Es wurde überliefert: "Das Diesseits ist für die Bewohner des Jenseits verboten (*ḥarām*) und das Jenseits für die Leute Gottes (*ahl allāh*)." Das heisst, dass die Leute Gottes und diejenigen, die mit ihm zusammensitzen, ihr Glück durch ihre geistige Wahrnehmungskraft (*baṣīra*) und nicht mit ihren Augen erleben. Sie sehen Gegenstände des Jenseits und hören von Gott mit den Augen und Ohren ihrer Herzen (*Bahǧa* 32a,1-5).

2. Zu den Leuten Gottes (*ahl allāh*) und den Leuten des Zusammensitzens mit Gott (*ahl muǧālasat allāh*) gehören alle Propheten, Heiligen

---

173 Unklar: Nur Gegensatz begrenzt – unbegrenzt, oder gibt es verschiedene begrenzte und verschiedene unbegrenzte Grade der Enthüllung?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000078

(*awliyāʾ*), lauteren Menschen (*aṣfiyāʾ*) und Leute der Weisheit (*ahl al-ḥikma*), der Erkenntnis (*maʿrifa*) und der Liebe[174] (*maḥabba*) *Bahǧa* 32a,2; 5-6).

3. Aus dem Schatz seiner Wohltaten (*ḫizānat ālāʾihī*), seiner Pracht (*bahāʾ*), seiner Erhabenheit (*ǧalāl*) und Freundlichkeit (*ǧamāl*) lässt Gott nur sie (*ḫaṣṣahum*, wörtlich: sie ersehen, nämlich die Propheten, die Heiligen usw.) die Wohltaten (*anʿum*) der Schau (*mušāhada*), der Vertraulichkeit (*muʾānasa*), der Erreichung (*munāzala*) und der Ansprache (*muḫāṭaba*) geniessen (*Bahǧa* 32a,6-7).

4. Gott lässt ihnen das Paradies (*ǧanna*) und alles, was darin ist, gering erscheinen (*Bahǧa* 32a,8-9). Natürlich ist dies eine grosse Hilfe, denn, nach ʿAmmār, wird einem Wirklichkeitserfahrung (*taḥqīq*) nur dann zuteil, wenn man sich auf dem mystischen Weg (*ṭarīqa*) von nichts ablenken lässt und unbeirrt weiterschreitet, weil man Gott selbst zum Ziel hat. Koran 53, 17: "Der Blick (des Propheten) schweifte nicht ab und er (der Prophet) war nicht anmassend". Das ist ein Lob für den Propheten, weil ihm nichts gefallen hat ausser Gott, und er von Gott nur Gott verlangte, bis er sein Ziel (Gott) erreichte. Koran 53, 42: "Und dass es bei deinem Herrn enden wird", d.h.: Du hältst nur bei Gott inne; dort wurde ihm gesagt: "Da bist du mit deinem Herrn" (*Bahǧa* 32b,13-17).

5. Gott lässt diese Leute Gottes die Begriffe der Dinge (*maʿānī*) und die Eigenschaften Gottes (*ṣifāt*) erleben und die Wundertaten (*karāmāt*), die Gaben (*ṣilāt*) und die Rechtleitungen (*hidāyāt*), die Gott für seine Leute bewahrt, sehen, und zwar mit den Augen und Ohren des Herzens und nicht mit denen des Körpers[175] (*Bahǧa* 32a,10-16).

6. Dies geschieht bald dadurch, dass Gott im Herzen eines Heiligen spricht und dann das Herz von Gott spricht, bald dadurch, dass die Gegenstände des Jenseits herabgesenkt werden, so dass das Herz sie sieht und auch dadurch, dass das Herz emporgehoben wird, damit es die Gegenstände in ihrer Welt erlebt (*Bahǧa* 32a,17-18).

7. Die Kostbarkeiten (*nafāʾis*) des Jenseits erscheinen nie im Diesseits, ausser in der Welt der Erkenntnis (*maʿrifa*) und in inneren Zuständen (*aḥ-*

---

174 Diese Aufzählung ist ein weiterer Beweis dafür, dass es zu schwierig ist, bei ʿAmmār eine scharfe Trennung zwischen Kategorien von Mystikern untereinander und zwischen mystischen Erlebnissen zu finden.

175 Ohren und Augen werden von ʿAmmār auch so beschrieben: *aʿyun aṣ-ṣuwar* (*Bahǧa* 32a,10), *samʿ al-ǧāriḥa* (*Bahǧa* 32a,11), *al-ālāt al-laḥmiyya aš-šaḥmiyya al-ǧismāniyya* (*Bahǧa* 32a,14).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000079

wāl). Der Prophet fragte al-Ḥāriṯa[176]: "Wie geht es dir heute?" Er antwortete: "Heute bin ich ein wirklicher Gläubiger geworden". Der Prophet war nicht überzeugt und sagte: "Jede Sache[177] hat ihre Wirklichkeit. Was ist die Wirklichkeit deines Glaubens?" Al-Ḥāriṯa antwortete: "Ich habe mich von der Welt abgewendet"[178]. Dies bedeutet, dass einer, der die Kostbarkeiten des Jenseits gesehen hat, diese nicht in der Welt sieht, (32b) sondern so, als wäre er im Jenseits, weil sich seine Triebseele von ihrer Begierde (*al-hawā*) abgewendet hat. Der Prophet bezeichnet einen solchen als einen Knecht, dem Gott im Herzen den Glauben zum Leuchten brachte. Koran 39, 22: "Ist denn einer, dem Gott die Brust für den Islam geweitet hat, so dass er von seinem Herrn erleuchtet ist" (*Bahǧa* 32a,19-32b,1).

2.8.7. Die Erkenntnis

Erkenntnis kann nach ʿAmmār verschiedene Formen haben. Das blosse Wissen von der Schau z.B. nennt er Erkenntnis der Wahrheiten (*ḥuqūq*), die Schau selber ist Erkenntnis der mystischen Wirklichkeit (*ḥaqīqa*). Der Akt (*taṣarruf*) des Schauens (*mušāhada*) ist der Standplatz der Erkenntnis des Wahrseins Gottes (*ḥaqqiyya*; *Bahǧa* 23b,9-11).

Eine Wechselwirkung zwischen Schau und Erkenntnis scheint wichtig zu sein. Ob aber zuerst Schau, dann Erkenntnis oder zuerst Erkenntnis, dann Schau erlebt wird, bleibt für uns unsicher, denn ʿAmmār sagt auch: "Durch das Licht der Erkenntnis erlebt man die Schau" (*Bahǧa* 32b,6-7).

Durch Schau und Erkenntnis (*al-mušāhada wa-l-ʿirfān*) kann der Mystiker vieles erreichen. ʿAmmār formuliert seine Meinung wie folgt: Es gibt Wissende, die über die Gestalten der Dinge (*ṣuwar al-ašyāʾ*), andere, die über die Eigenschaften der Dinge (*ṣifāt*), wieder andere, die über die Absicht Gottes mit den Dingen (*al-murād min al-ašyāʾ*) und weitere, die die Geheimnisse in den Dingen wissen. Hier braucht ʿAmmār das Wort Wissender (*ʿālim*) allein, um später den arabischen Ausdruck *ʿālim bi-llāh*, den er bis jetzt im Sinne von durch Gott Wissender gebraucht hat, nun auch im Sinne von der Wissende über Gott (= Erkenner Gottes) zu gebrauchen. ʿAmmār sagt:

---

176 Siehe 2.8.5.3.

177 Sache (*šayʾ*) steht in einer Variante in *Musnad Aḥmad* 6, 441. An dieser Stelle steht bei ʿAmmār *ḥaqq*, was mir vom Sinn her weniger wahrscheinlich scheint.

178 Vgl. u.a. Makkī, *Qūt* 2, 171.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000080

"Es wurde gesagt: Die gemäss der Wirklichkeitserfahrung Wissenden sind viererlei: 1. die Gott Wissenden (oder durch Gott Wissenden) (*ʿālim bi-llāh*), 2. diejenigen, die durch das Wissen Gottes wissen (*ʿālim bi-ʿilm allāh*), 3. diejenigen, die durch den Befehl Gottes wissen (*ʿālim bi-amr allāh*) und 4. diejenigen, die durch das Wissen des Befehls Gottes wissen" (*ʿālim bi-ʿilm amr allāh*) (*Bahǧa* 29b,20-22). "Nur die Wissenden verstehen sie" (Koran 29, 43), d.h. nur die Gott, seinen Namen und seine Eigenschaften kennen, und zwar nicht nur vom Glauben (*īmān*) her, sondern auch durch Schau (*mušāhada*) und Erkenntnis (*ʿirfān*). Prophet: "Gott, zeige uns die Dinge, wie sie (wirklich) sind", das heisst in Gottes Welt (*ʿālam allāh*), denn das Wissen in der Welt der göttlichen Gewalt (*ʿālam al-ǧabarūt*) ist vom Wissen der hiesigen Welt (*ʿālam aš-šahāda*) verschieden. Die durch Gott Wissenden blicken also in das Reich Gottes (*malakūt*) und bekommen ihr Wissen von dem Lebendigen (*ḥayy*), dem Unsterblichen (Wortspiel: *malakūt-lā yamūt*) (*Bahǧa* 29b,22-30a,5).

Der Erkenner durch Gotteswissen ist einer, der Einfälle (*sawāniḥ*) durch die Hauche der Zustände und der Geheimnisse (*nafaḥāṭ al-aḥwāl wa-l-asrār*) bekommt, sei es in der Nacht oder am Tag. Wichtig ist, dass sie von Gott und nicht von einer gottfremden Instanz (*min ġayr allāh*) kommen. Prophet: "Euer Herr gibt Hauche während eurem Leben[179]. Sorgt dafür, dass ihr euch ihnen aussetzt" (*a-lā fa-taʿarraḍū lahā*) (*Bahǧa* 30a,5-10).

Der Standplatz der Erkenntnis des Wahrseins wird unter anderem dem Armen nach Gott (*al-muftaqir ilā llāh*) zuteil, der auf dem mystischen Pfad erreicht, dass ihn nichts, keine Schau und keine Ausnahmezustände mehr hindern, in den Genuss der Erkenntnis Gottes zu gelangen, in Gott zu versinken und in ihm zu entwerden. Da nun vom Pfadbeschreiter nichts mehr bleibt, besitzt er die Eigenschaft des Bestehens. Er bleibt durch Gott bestehen und kündet von Gott (*Bahǧa* 10a,1-4). Denn wenn dem Mystiker die Erkenntnis zuteil wird, dann fällt der Vorhang (*ḥiǧāb*) und er schaut Gott (*al-qādir*) direkt an (*Bahǧa* 22a,9-10). Andererseits kann man sogar durch das blosse Zusammensitzen mit den Armen etwas von der Erkenntnis erhalten: "Wer mit ihnen zusammensitzt, findet Heilung, weil sie, die Armen, mit Gott zusammensitzen. Wer mit einem zusammensitzt, der mit Gott zusammensitzt, bekommt etwas von der Erkenntnis Gottes und gelangt zu Gott" (*Bahǧa* 11a,19)[180].

---

179 Korr.: in den Tagen eurer Zeit, *fī ayyām dahrikum*.

180 Vgl. hier 2.8.6., Absatz 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000081

Wenn jemand auf dem Standplatz der Erkenntnis (*maqām al-ᶜirfān*) die echte Heiligenschaft (*ṣiḥḥat at-tawliya*) erreicht, dann lässt seine Verfügungskraft (*taṣarruf*), die er im Bereich der Herrschaft Gottes erhält[181], den Armen, der bei ihm sitzt, als Reichen, den Reichen als Armen weggehen. Dies ist die höchste Stufe auf dem Standplatz der Wandlung der Dinge (*maqām qalb al-aᶜyān*) (*Bahǧa* 45a,15-17).

2.8.7.1. Der Weg zur Erkenntnis

Auf zweierlei Wegen kann man zur Erkenntnis Gottes gelangen:

1. Man muss auf Gott hören und sich Gott mit Hilfe des Koran und des Gottgesandten wieder reuevoll zuwenden. Dann gewinnt man durch die religiöse Tat (*muᶜāmala*) zunächst den Anfang der Erkenntnis (*awwal al-maᶜrifa*), was der Vernunfterkenntnis (*al-maᶜrifa al-ᶜaqliyya*) entspricht (*Bahǧa* 2b,21-3a,1). Es ist hier angebracht, dieses mit dem, was ᶜAmmār an anderer Stelle (*Bahǧa* 5a,20-22) sagt, zu vergleichen: "Wenn Zunge und Herz auf das Religionsgesetz ausgerichtet sind, redet man theologisches Wissen und Werk. Ist das Herz auf die Wirklichkeitserfahrung ausgerichtet, redet man Wahrheit und Erkenntnis."

2. Wer aber auf den Koran und den Gottgesandten durch Gott hört – d.h. zuerst Gott in seinem Herzen erkennt, dann Gott anbetet – wird mit Herzenserkenntnis[182] (*al-maᶜrifa al-qalbiyya*) belebt, die dem höchsten Bereich der Erkenntnis (*aᶜlā al-maᶜrifa*) entspricht. In diesem Fall erwirbt man Erkenntnis nicht durch eine religiöse Tat, sondern erhält diese Tat durch Erkenntnis. Hat der Mystiker diese Stufe erreicht, tritt er in den Stand der Erkenner, weil er das Herz an die Türe Gottes[183] gestellt, ihn erkannt und angebetet hat (*Bahǧa* 3a,1-4).

2.8.7.2. Das Organ der Erkenntnis

Das Herz ist das Organ, das Erkenntnis zu erhalten vermag, aus dem dann die Erkenntnis in andere Körperteile ausgestrahlt wird. Ist ein Herz

---

181 Das Wort *taṣarruf* wurde vorher im Text im Zusammenhang mit Erhabenheit (*ǧalāl*) und Gewalt (*qahr*) erwähnt, nicht aber mit Herrschaft (*mulk*).

182 Vgl. "Denn wenn die Zunge schweigt, öffnet sich das Herz für Erkenntnisse" (*Bahǧa* 4b,11-12).

183 Siehe hier 3., Absch. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000082

dünn (*raqīq*), lauter (*ṣāfī*) und hart (*ṣalb*), so erlebt der Mensch allmählich die inneren Zustände, die Erkenntnisse (*maᶜārif*), die inneren Wissenschaften (*ᶜulūm*) und inneren Anlagen (*aḫlāq*) (*Bahǧa* 25a,4-6). Denn das Herz ist ein Geheimnis (*sirr*), worin Gott ein Licht[184] eingepflanzt hat, mit dem man die übersinnlichen Erkenntnisse (*maᶜārif*) zu begreifen vermag[185]. Die Vernunft (*ᶜaql*) dagegen ist ein Wissensorgan[186], genau wie die Gefühlsorgane (*ḥawāss*), die Gott für das Verständnis der Wissenschaften (*ᶜulūm*) geschaffen hat (*Bahǧa* 24b,6-8).

Wie das Herz des Erkenners Erkenntnis erlangt, so erlangt auch jeder andere Teil des Menschen Erkenntnis. Die Erkenntnis belebt das Herz, und durch die Belebung des Herzens wird der ganze Körper belebt (*Bahǧa* 5a,10-11). Denn über wen Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung die Herrschaft gewonnen haben, der wird bewahrt vor dem Mischbestandteil des Naturells (*ḫalṭ aṭ-ṭabīᶜa*). Er spricht in der Sprache dieser Herrschaft, wenn die Anwandlung in sein Herz zieht (*Bahǧa* 5a,12-13). Das Herz ist dann mit folgendem Wort gut beschrieben: "Geliebt ist alles, was der Geliebte tut", denn es ist Gott, der im Herzen wirkt und nicht der Mensch selbst (*Bahǧa* 28a,3-4).

2.8.7.3. Die Erkenntnis des Propheten Mohammed

Die Erkenntnis des Propheten Mohammed hat eine heilende Wirkung, indem sie Gottesfürchtige von den negativen Eigenschaften ihres Menschseins reinigt und sie dadurch für die Freundschaft Gottes würdig macht. Gott spricht (Koran 18, 28): "Gedulde dich mit denen, die morgens und abends zu ihrem Herrn beten und dabei nur sein Antlitz wollen, und wende deinen Blick nicht von ihnen ab." ᶜAmmār erklärt: "Das heisst: Blicke, o Mohammed, sie unverwandt an, damit durch deinen Blick das Ehrenkleid des Ziels auf sie herunterkomme, denn dein Blick sät Übersinnliches in ihre Herzen. Gott sagte damit: Richte deinen Blick auf sie, vergegenwärtige sie dir in Gedanken, durchforsche sie mit deiner Erkenntnis. Wer-

---

184 Vgl. hier 2.8.5.3., letzter Absatz. "Die Erkenntnis aber, die ja Hellsehen (*naẓar*) ist, erlebt man durch das Licht der Schau (*nūr al-mušāhada*). Deshalb wurde gesagt: Der Erkenner (*ᶜārif*) sieht durch Gott und der Gläubige sieht durch das Licht Gottes" (*Bahǧa* 36b,16-18).

185 Vgl. "Durch das Licht der Erkenntnis (*maᶜrifa*) im Herzen wird die Schau (*mušāhada*) herbeigeführt" (*Bahǧa* 32b,6-7).

186 Korr.: ein Wissen (*ᶜilm*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000083

den sie von deinem Erkenntnisblick geheilt, so sind sie geeignet für meine Freundschaft (*wilāya*), denn du bist der Arzt der Religionen und du hast das Linderungsmittel in deiner Erkenntniswirkung" (*Bahǧa* 7a,7-13)[187].

ʿAmmār stellt ferner fest, dass der Prophet Mohammed der erste war, der den Schreitenden (*sālikūn*) den mystischen Weg eröffnete. Er war auch der erste, dem die Schätze der Ausnahmezustände, der Erkenntnisse (*maʿārif*) und der Nähe Gottes (*qurb*) verliehen wurden. Aus Mitleid mit seiner Gemeinde liess er Lichter[188] (*anwār*) aus seiner Erkenntnis (*maʿrifa*) in die Herzen der Gotterkenner strahlen (*Bahǧa* 26a,5-7).

2.8.7.4. Das Wissen der wahren Erkenntnis

Der Prophet sagt: "Würdet ihr Gott wahrhaftig erkennen, würdet ihr das Wissen, das nie von Unwissen begleitet werden kann, erfahren; und dies hat noch niemand erreicht." Frage: "Auch du nicht"? Antwort: "Auch ich nicht". Er sagte weiter: "Es kam uns zu Ohren, dass Jesus, Heil sei über ihm, auf dem Wasser schritt. Hätte er noch mehr Gewissheit (*yaqīn*) gehabt, wäre er in der Luft geschritten" (*Bahǧa* 40a,12-15).

ʿAmmār erklärt: Die wahre Erkenntnis Gottes im Prophetenwort ist die Eigenschaft der Erkenntnis Gottes (*ṣifat maʿrifat allāh*) von sich selbst. Das Wissen, das nie von Unwissen (*ǧahl*) begleitet werden kann, ist das anfangslose Wissen Gottes (*ʿilm allāh al-qadīm*). Denn alles, was Gott gehört, wird vom Wissen Gottes umfasst. Das Wissen der Menschen dagegen ist mit Unwissen vermischt, da die Menschen manches wissen und manches nicht. Koran 12, 76: "Und über jedem, der Wissen hat, ist einer, der (noch mehr) weiss" (*Bahǧa* 40a,19-40b,2).

ʿAmmār erklärt diesen Punkt weiter: Die wahre Erkenntnis ist mit der Erkenntnis des Wesens Gottes (*maʿrifat aḏ-ḏāt*), und dieses mit dem Umfassen des Wissens Gottes (*iḥāṭat al-ʿilm*) verbunden. Diese Verbindung ist deswegen angebracht, weil den Menschen diese Art Erkenntnis unmöglich ist. Wie das Umfassen (*iḥāṭa*), das die Menschen aufbringen können, das Allumfassen von Gotteswissen nie erreichen kann, so kann die Erkenntnis des Menschen nie die wahre Erkenntnis Gottes erreichen. Die Erkenntnis und das Wissen, die die Menschen erwerben können, sind

187 Vgl. hier auch 3., Absch. 4.

188 Zum Licht Mohammeds vgl. Gramlich, *Derwischorden* 2, 80, Anm. 416; Ritter, *Meer* 30, 616, 626: Meier, *Bausteine* 1, 204, 340, 334-335, 343, 344; 2, 822, 823.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000084

Eigenschaften der Menschen. Deshalb ist es möglich, dass sich Unwissen (*ǧahl*) mit ihrem Wissen vermischt (*Bahǧa* 41b,2-9).

Die Wissenden (*ᶜulamāᵓ*) erfahren nur soviel vom Wissen der Dinge (*ᶜilm al-ašyāᵓ*), wie es ihnen durch das religiöse Gesetz (*šarīᶜa*) oder die Wirklichkeitserfahrung geoffenbart ist, und zwar ihrem Rang (pl. *marātib*) und ihrer Begriffsfähigkeit (*idrāk*) gemäss. Da ihre Begriffsfähigkeit begrenzt ist, wird ihr Wissen ständig von Unwissen begleitet. Denn ihr Wissen ist begrenzt (*maḥdūd*) und in der Zeit geschaffen (*muḥdaṯ*)[189]. Anders ist das Wissen Gottes, das ja anfangslos (*qadīm*), endlos (*lā nihāya lahū*) und unbegrenzt ist (*Bahǧa* 40b,4-7). Jesus sprach zu Gott (Koran 5, 116): "Du weisst Bescheid über das, was ich in mir hege. Aber ich weiss über das, was du in dir hegst, nicht Bescheid" (*Bahǧa* 40b,11-12).

Die wahre Erkenntnis ist also für den Menschen unerreichbar, ja sogar unerträglich (*lā yuṭāq maᶜrifatuhā*) (*Bahǧa* 17b,3), selbst für den Propheten (*Bahǧa* 41a,6-7). Koran 6, 91; 22, 74; 39, 67: "Und sie haben Gott nicht richtig eingeschätzt" bedeutet: Man hat Gott nicht wahrhaftig erkannt. Einer der Grossen sagte: "Wir haben dich (Gott) nicht wahrhaftig erkannt. Wir haben dich nicht wahrhaftig angebetet[190]" (*Bahǧa* 41a,13-15).

189 *muḥdaṯ* hier im Gegensatz zu *qadīm* = anfangslos.

190 Vgl. *Bahǧa* 17b,4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000085

3. INHALTSWIEDERGABE EINIGER ABSCHNITTE VON *BAHĞAT AṬ-ṬĀʾIFA*

Vorbemerkung

Der dritte Teil dieser Arbeit enthält die Inhaltswiedergabe einiger Abschnitte aus *Bahğat aṭ-ṭāʾifa*. Es hat sich als recht schwierig erwiesen, den Inhalt der kompliziert verflochtenen Sprache ᶜAmmārs wegen scharf zu erfassen. Dennoch hoffe ich, dass die Wiedergabe den Sinn der Worte ᶜAmmārs einigermassen verständlich macht.

Bahğat aṭ-ṭāʾifa habe ich *Ṣawm al-qalb* deshalb vorgezogen, weil ᶜAmmār hier die einzelnen mystischen Themen für sich behandelt, während er in *Ṣawm al-qalb* die ganze *vita purgativa* unter den Überbegriff Fasten des Herzens (*ṣawm al-qalb*) stellt.

Nicht alle Abschnitte der *Bahğat aṭ-ṭāʾifa* wurden von ᶜAmmār mit einer Überschrift versehen, in diesen Fällen habe ich eine Überschrift hinzugefügt. Die Abschnitte, die ᶜAmmār selbst als Abschnitte gestaltet hat, habe ich so weit wie möglich beibehalten; in einigen Fällen schien es jedoch geboten zu sein, Themen aus einem Abschnitt ᶜAmmārs in einen anderen hinüberzunehmen, um den thematischen Zusammenhang sichtbar werden zu lassen. Wo mir das als nicht sinnvoll erschien, habe ich den ganzen Abschnitt in seiner ursprünglichen Form belassen, die einzelnen Themen jedoch durch Überschriften gekennzeichnet. Bei Koranzitaten folge ich im wesentlichen der Übersetzung von Rudi Paret.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000087

ABSCHNITT 1: GESICHT, MYSTISCHE ERÖFFNUNGEN, NOVIZE UND NU[1]

Was ist ein Gesicht (*wāqi'a*)? Es ist ein übersinnliches Ereignis, das allein auf Enthüllung (*kašf*) und Erlebnis (*ḏawq*) beruht und mit Überlieferung und Vernunft nichts zu tun hat. Es ist der Spiegel, worin man die lauteren Werke und die lauteren, inneren Zustände sieht. Koran 50, 8: "Zur Unterweisung und Ermahnung für jeden Knecht, der reuig umkehrt."

Ğunayd wurde die Frage gestellt: Ist der Koran ein Mittel, die mystischen Eröffnungen (*futūḥ*[2]) [hier im Sinne von Gesicht] des Novizen zu erklären? Er bejahte das und zitierte (Koran 11, 120): "Und wir erzählen dir Geschichten von den Gesandten, um dir damit das Herz zu festigen. Und darin ist die Wahrheit zu dir gekommen, und eine Ermahnung und Erinnerung für die Gläubigen".

Das Gesicht (*wāqi'a*) gehört also zu den Ermahnungen an das Herz durch Einblick in die unsichtbaren Dinge, an deren Vorhandensein der Gläubige glaubt, und zwar mittels einer von Gott kommenden Erleuchtung, durch den Weg der Erkenntnis oder des Glaubens.

Was sind mystische Eröffnungen? Mystische Eröffnungen (*futūḥ*) sind Geschenke von Gott an das Herz. Diese Geschenke sind je nach der moralischen Verfassung des Herzens verschieden. [In dieser Begriffsbestimmung ist *futūḥ* mehr als nur Gesicht.]

Wer ist Novize? Novize ist, wer seinen Nu (*waqt*) im Bewusstsein behält, auf seine Einfälle (*ḫawāṭir*) hört und durch Gottesgedenken mit seinem Herrn in Verbindung steht[3].

Was ist Nu (*waqt*)[4]? Nu ist der Zeitpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft[5], gehört aber zu keinem der beiden[6]. Gott versammelt im Nu den

---

1 *Bahğa* 1b,12-2a,7.

2 Normalerweise heisst *futūḥ* in der Sufik das, was Gott den *ṣūfiyya* zukommen lässt, z.B. Almosen u.ä. Vgl. Goldziher, *Gesammelte Schriften* 4, 186ff.

3 Vgl. hier 2.1.2.

4 Zu den verschiedenen Bedeutungsschichten des Wortes bei den Sufis siehe Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 351-365; Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, Analytischer Index 656-657; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, Analytischer Index 633. Vgl. auch Meier, *Naqšbandiyya* 64.

5 Vergangenheit und Gegenwart wurden von einem Derwisch des heutigen Iran *ma'dūmayn* (zwei Nichtseiende) genannt. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 352.

6 Gramlich, *Weisungen* 77 § 1. Hartmann, *Das Ṣūfītum* 82. Qušayrī, *Risāla* 31,18-19/*Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 2.1. *Schlaglichter*, 120.40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000088

Menschen zu sich und hält ihn dazu an, seine (Gottes)rechte (*ḥuqūq*) durchzuführen. Gott lässt im Nu den Menschen durch sich (Gott) handeln und sich nur mit Gott beschäftigen[7]. Man betrachtet den Nu bei Einfällen (*sawāniḥ*) als ein weiteres gutes Zeichen von Gott an das Herz des Menschen.

ABSCHNITT 2[8]: DAS FEST DES HERZENS, DIE PFLICHTEN UND FRÜCHTE DER GOTTESDIENSTLICHEN HANDLUNGEN, DIE TÜR DES HERZENS, REUIGE UMKEHR, TÜR GOTTES, GOTT-VOR-AUGEN-HABEN[9] UND AUSGERICHTETHEIT[10]

Was ist das Fest des Herzens? Das Fest des Herzens ist die Erfahrung stärkerer Nähe zu Gott. Koran 50, 16: "Wir sind (dem Menschen) näher als die Drosselader." Schon jeder Tag, an dem man keine Sünde begeht, ist ein Festtag. Das Fest des Herzens aber ist die gesteigerte Aussicht, der Gottschau näherzukommen und die Gefahren der Begleitung des übriggebliebenen Ichseins zu bannen, denn der Sieg leuchtet nur den Arbeitenden und die Nähe, und der feste Standort bei Gott wird nur dem ehrlich Strebenden zuteil. Koran 29, 69: "und die sich um uns bemühen, werden wir unsere Wege führen. Gott ist mit den Frommen."

Bei den gottesdienstlichen Handlungen gibt es Pflichten. Aber es liegen auch Geheimnisse und Früchte darin. Die Pflichten bestehen aus gewissen Taten, die auszuführen sind. Die Früchte sind innere Zustände, die der Mensch erreicht. Die Taten sind eine Verpflichtung für alle, das gemeine Volk wie die Auserlesenen. Die Zustände stellen eine Ehre dar, die die Inspirierten und Begnadeten erhalten. Die Menschen, die bloss die Verpflichtung und die dazugehörigen Taten kennen, leben in der Hoffnung auf himmlischen Lohn und in der Furcht vor Höllenstrafe. Die Menschen, die die Ehre und die Zustände erhalten, geraten schon hier in den Genuss der Gottesnähe und fürchten nur, von Gott wieder abgesperrt zu werden, nachdem ihnen der Schleier schon gelüftet worden ist und sie seine Rede (*ḫiṭāb*) schon vernommen haben. Sie haben schon jetzt während ihrer leib-

---

7 Vgl. Gramlich, *Weisungen* 78.

8 *Bahǧa* 2a,6-5b,22.

9 Vgl. *Schlaglichter*, Analytischer Index 639; *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, Analytischer Index 604.

10 Vgl. *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, Analytischer Index 584.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000089

lichen Andachten Schauungen des Herzens und höhere Wonnen des Erlebens. Ihr Herz hat übersinnliche Zustände mit Gott, und sie hören Worte der Eingebung.

Der Prophet sagte: "Der Freitag ist die Pilgerfahrt der Armen"[11]. Das ist nur zu verstehen, wenn sich der Scharfsinn an die Tür des Herzens und das Herz an die Türe Gottes stellt.

Was heisst Tür des Herzens? Tür des Herzens ist das Ausschalten der Sinne im Verlangen nach Vertraulichkeit mit Gott. Man befindet sich dabei auf dem Standplatz der reuigen Umkehr und versucht nun, mit gewaltsamen und zarten Mitteln, die Sinnesempfindung in eine Empfindung des Herzens umzuformen. Die Tür des Herzens ist dann auch die Empfindung der Wonne des Gottesgedenkens.

Was ist reuige Umkehr[12]? Reuige Umkehr (*ināba*) ist rasches Erhalten der Frucht der Busse (*tawba*) durch respekt-, ehrfurchts-, demuts- und traurigkeitsvolle Folgsamkeit gegen den, der ruft. Koran 8, 24: "Die ihr glaubt, hört auf Gott und den Gesandten, wenn er euch zu etwas aufruft, was euch Leben schenkt."

Die Menschen teilen sich in der reuigen Umkehr und in dem Hören auf den Ruf in drei Gruppen auf. Sie sind im Koran beschrieben. Koran 35, 32: "Die einen freveln gegen sich selber, die anderen sind gemässigt, die dritten werden als erste die guten Dinge gewinnen".

Der gegen sich selber Frevelnde vernichtet die Gottsuche (*irāda*) durch Ichgefühle (*maš^{c}ara*)[13], denn Gottsucher haben kein Ichgefühl mehr. Koran 3, 159: "Wenn du dich entschlossen hast, dann vertraue auf Gott!"

Der Gemässigte setzt seinen Willen in die Grenzen des ihm von Gott verliehenen Vermögens[14].

Der die guten Dinge Gewinnende gehorcht dem Ruf, ohne planend zu überlegen und zu denken. Darum kommt er schneller ans Ziel als alle Planer. Dem Ruf Gottes und seines Gesandten kann man nur gehorchen. Wer nun an der Türe seines Herzens steht, kann den Ruf Gottes in seinem Herzen vernehmen und rechtzeitig, nicht zu früh und nicht zu spät und ohne zu zögern und zu zweifeln, ans Werk gehen. Koran 50, 37: "Darin liegt eine Mahnung für jemand, der ein Herz hat" usw. Die andere Stelle,

---

11 Dazu hier 3. Absch. 7.

12 Vgl. *Schlaglichter*, Analytischer Index 669; *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, Analytischer Index 650.

13 Dieser Begriff kommt so sonst nicht vor.

14 D.h. er will nicht mehr, als Gott ihm zu erhalten die Fähigkeit gibt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000090

Koran 3, 159: "Und berate mit ihnen über die Angelegenheit", gilt nur für eigenes rationales Überlegen, nicht für eine Offenbarung. Der Rufer zu Gott ist Gott selbst mittels seines heiligen Buches und durch die Zunge seines Propheten.

Koran 8, 24: "Hört auf Gott und den Gesandten." (Koran 24, 31; 66, 8:) "Tut Busse zu Gott." Wer auf Gott hört und durch das Buch und den Gottgesandten zu Gott zurückkehrt, erhält dann einen Anfang von Erkenntnis mittels der religiösen Tat: Er wird mit Vernunfterkenntnis belebt. Wer aber auf das Buch und den Gottgesandten hört mittels Gott (d.h. erst erkennt er Gott in seinem Herzen, dann betet er Gott an), der erhält umgekehrt die religiöse Tat durch die Erkenntnis. Er wird mit Herzenserkenntnis belebt und tritt in den Stand der Erkenner, weil er das Herz an die Tür Gottes gestellt, ihn erkannt und angebetet hat.

Was heisst Tür Gottes? Tür Gottes heisst: Ununterbrochene Ausgerichetheit (auf Gott) (*istiqāma*) auf dem Standplatz des Gott-vor-Augen-Habens (*murāqaba*). Koran 41, 30; 46, 13: "Die sagen: Unser Herr ist Gott, und hierauf ausgerichtet bleiben."

Was ist Gott-vor-Augen-Haben, was ist Ausgerichtetheit? Gott-vor-Augen-Haben heisst, den Blick so zu zügeln, dass er nicht auf die Zeichen, denen man eine Lehre entnehmen kann, fällt, und die Gedanken davor zu bewahren, über Einfälle und Ideen nachzudenken. Ausgerichtetheit heisst, das Innere von triebhaften Vorstellungen fernzuhalten, so dass nur von Gott eingegebene Gedanken Eingang finden.

Die Ausgerichtetheit[15]

Was ist die Voraussetzung für einen ausgerichteten Menschen? Vorausgesetzt wird, dass man unterscheidet, ob die Einfälle von der Triebseele, vom Herzen, von Gott oder von einem Engel kommen[16]. Koran 41, 30: "Die sagen: Unser Herr ist Gott, und darauf ausgerichtet bleiben, auf diese steigen die Engel herab." Wer nicht zwischen Engel und Satan unterscheiden kann, unterscheidet nicht zwischen etwas und dessen Gegenteil, ist also auch nicht ausgerichtet.

---

15 ʿAmmār bespricht die Ausgerichtetheit auch in *Ṣawm al-qalb* 9b,2-11b-16.

16 Gramlich, *Weisungen* 80-92. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 45, 127-134.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000091

Ein Zeichen der Ausgerichtetheit

Ein Zeichen der Ausgerichtetheit ist ferner, dass einem alles gehorcht, auch die Ebenen, die Berge, das Land und das Meer. Ein Grosser sagte: "Wer Gott gehorcht, dem gehorchen Land und Meer." Ibrāhīm b. Adham (gest. 160/776-77) zeigte bei der Frage nach dem ausgerichteten Menschen auf den Berg Abū Qubays [bei Mekka] und sagte: "Dass dieser Berg seinem Wink gehorcht". Der Berg bewegte sich, und Ibrāhīm rief: "Bleib stehen, nicht dich meine ich".

Drei Teile der Ausgerichtetheit

Die höheren inneren Zustände haben einen Anfang, das ist die Theologie[17]. Diese Theologie[18] hat eine Voraussetzung und ein äusserstes Ende. Der Prophet sagte: "Der Glaube eines Menschen ist erst dann ausgerichtet, wenn sein Herz ausgerichtet ist. Sein Herz ist erst dann ausgerichtet, wenn seine Zunge ausgerichtet ist" (*Conc.* 5, 497). Er machte also die Ausgerichtetheit des Glaubens von der Ausgerichtetheit des Herzens und diese von der Ausgerichtetheit der Zunge abhängig.

Die Ausgerichtetheit des Glaubens

(3b) Ausgerichtetheit des Glaubens (*īmān*) nach der Erfordernis des theologischen Wissens (*ʿilm*) bedeutet Übereinstimmung mit den Geboten Gottes und keine Zuwiderhandlung. Das meint der Prophet mit seinem Wort: "Der Glaube ist nackt und seine Bekleidung ist die Gottesfurcht (*taqwā*)". "Der Glaube ist Fessel für Mord und Totschlag" (*Conc.* 1, 109; 5, 57). Nach der Erfordernis der Wirklichkeitserfahrung, dem zweiten hier wichtigen Gesichtspunkt, ist Ausgerichtetheit des Glaubens das, was Koran 8, 2 und 4 so beschreiben: "Die Gläubigen sind Leute, deren Herz sich ängstigt, wenn Gott erwähnt wird, und die es in ihrem Glauben noch bestärkt, wenn ihnen seine Verse verlesen werden, und die auf ihren Herrn vertrauen. (...) Das sind die wahren Gläubigen".

Damit ist, von der Wirklichkeitserfahrung aus gesprochen, das Gottvertrauen dem wahren Glauben gleichgesetzt. D.h. der im Glauben Aus-

17 Gramlich, *Weisungen* 80-92. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 45, 127-134.

18 Korr.: Wissenschaften, *ʿulūm*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000092

gerichtete ist letztlich dadurch gekennzeichnet, dass er allein bei Gott Schutz sucht, weil sein Herz nur durch Gott und von Gott Stärke gewinnen kann. Er fürchtet sich vor nichts anderem und sucht nichts anderes als Gott. Der Prophet sagte: "Wer Gott fürchtet, den fürchtet alles, und wer anderes als Gott fürchtet, den veranlasst Gott, alles zu fürchten". Koran 3, 175: "Das ist der Satan. Er macht Angst vor seinen Freunden. Habt aber keine Angst vor ihnen, sondern fürchtet mich, wenn ihr gläubig seid." Ein Kennzeichen der Ausgerichtetheit des Glaubens ist daher auch, dass man an Gott genug hat und nur nach ihm bedürftig ist.

(Im *ḥadīṯ qudsī* heisst es): "Wer seinen Schutz bei einem Geschöpf und nicht bei mir sucht, dem werden die Seile der Himmel gekappt. Wenn er mich um etwas bittet, gebe ich ihm nichts. Wenn er mich ruft, antworte ich ihm nicht. Wenn er mich um Vergebung bittet, vergebe ich ihm nicht. Wer aber seinen Schutz bei mir und nicht bei einem Geschöpf sucht, dem versichern (*ḍaminat*) Himmel und Erde den Lebensunterhalt. Wenn er mich um etwas bittet, gebe ich ihm. Wenn er mich ruft, antworte ich ihm. Wenn er mich um Vergebung bittet, vergebe ich ihm." Der Prophet sagt: "Keiner von Euch glaubt, dass seine Lust dem folgt, was ich gebracht habe (*ǧi²tu bihī*)." Das alles ist Ausgerichtetheit des Glaubens nach der Erfordernis des theologischen Wissens und der Tat, des Erlebens und der Enthüllung.

Die Ausgerichtetheit des Herzens

Nun die Ausgerichtetheit des Herzens. Auch hier ist die Erfordernis des theologischen Wissens von der Erfordernis der Wirklichkeitserfahrung zu unterscheiden. Nach der Erfordernis des theologischen Wissens ist Ausgerichtetheit des Herzens Nachfolge von Gebot und Verbot, treue Befolgung von Koran und Sunna.

Der Prophet sagte: "Gott hat auf Erden Gefässe, das sind die Herzen. Die Gott liebsten sind die empfindsamsten (*araqq*), lautersten (*aṣfā*) und kräftigsten (*aṣlab*). Die empfindsamsten gegenüber ihren Brüdern, die lautersten von Sünden und die kräftigsten im Wesen Gottes."

Diese drei Dinge sind die Voraussetzung (4a) der Ausgerichtetheit des Herzens, wie sie die Wirklichkeitserfahrung und der Aufstieg in den inneren Zuständen verlangen. Die Ausgerichtetheit des Herzens bringt mit sich, dass man die göttliche Verheissung schon jetzt und das Übersinnliche mit Augen wahrnimmt. Die Empfindsamkeit des Herzens hat zwei nützliche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000093

Wirkungen: Erstens die Barmherzigkeit und Anteilnahme an allen Geschöpfen. Ein Satz der Sunna lautet: "Der Glaube des Menschen ist erst dann vollkommen, wenn er für seinen Mitmenschen das gleiche will wie für sich selbst." Wenn der Glaube vollkommen ist, ist das Herz ausgerichtet.

Zweitens das Erscheinen von Wundern und Zeichen, von Huldwundern und Ausnahmezuständen (im Text: *ḥālāt*). Ibn ʿAbbās vermochte das Übersinnliche hinter einem zarten Schleier, dem Herzen[19] zu erlauschen. Koran 50, 37: "Darin liegt eine Mahnung für jemand, der ein Herz hat" usw.

Der Nutzen der Lauterkeit des Herzens ist der, dass man ein inneres Wissen wahrnimmt und Übersinnliches zu schauen vermag. Ein solches Herz ist gleichsam Gehör und Gesicht. Der Prophet sagt: "Das Herz hat Augen und Ohren. Will Gott mit den Menschen Gutes, so öffnet er ihm die beiden Augen, die im Herzen sind." Eine andere Fassung lautet: "Jeder Mensch hat im Herzen zwei Augen, zwei Ohren, mit denen er das Übersinnliche wahrnimmt. Will Gott mit einem Menschen Gutes, so öffnet er ihm die beiden Augen des Herzens."

Durch Ausgerichtetheit des Herzens wird man also hörend und sehend, hört (innerlich) Offenbarung und schaut (innerlich) Übersinnliches.[20]

Nach diesen beiden Prophetensprüchen gibt es also zwei Arten von Ausgerichtetheit des Herzens: Eine äussere, theologische und eine innere, erlebnismässige, ausnahmezustandsmässige, enthüllungsmässige. Die theologische ist die Härte, Empfindsamkeit und Lauterkeit, die erlebnismässige das übersinnliche Gehör und Gesicht. Schon zum ersten gelang das Herz nur durch Erziehung und religiöse Betätigung. Es wird empfindsam durch die intime Berührung der Verzückung (*uns al-waǧd*), lauter durch die intime Berührung des Gottesgedenkens (*uns aḏ-ḏikr*) und kräftig durch die intime Berührung Gottes (*uns allāh*). Wenn das Herz dann noch Augen und Ohren bekommt – und damit wird das zweite gemeint sein –, sieht und hört man weit, weil man durch Gott das sieht und durch Gott das hört, was von Gott kommt. Auch das ist nur durch Erziehung möglich. Der Mensch muss durch das Licht der Wachheit in der Finsternis der Gleichgültigkeit erhellt werden. Der Prophet sagte über das Herz und dessen Er-

19 Es scheint, dass Herz hier der zarte Schleier ist. Nachher aber nicht mehr.

20 Ein Nutzen des Kräftigseins (*ṣalāba*) des Herzens wird nicht erörtert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000094

ziehung: "Die Herzen rosten wie das Eisen. Das Polierwerkzeug ist das Denken an den Tod und das Lesen des Korans".

(4b) Aber nicht jedermanns Koranlesen und nicht jedermanns Denken an den Tod poliert das Herz. Poliert wird das Herz durch diese beiden Mittel nur, wenn Wachheit und Reinheit der Gesinnung (*ṭahārat as-sarīra*) dabei sind. Nur dann schlagen Koranlesen und Denken an den Tod an, nur dann wird das Herz ausgerichtet.

Die Ausgerichtetheit der Zunge

Die Ausgerichtetheit der Zunge besteht nach der Erfordernis der Theologie darin, dass man das sagt, was einen etwas angeht, und über alles, was einen nichts angeht, schweigt. Auf der Stufe des Novizen heisst das: Man fragt nur nach dem, was einen angeht, denn als Novize redet man nur im Falle eines dringenden Bedürfnisses und bei inneren Gesichten, deren Bedeutung man erfahren muss[21]. Sonst schweigt man, weil gerade das Schweigen das nützlichste ist. Eingebungen erfordern erst recht Schweigen.

Der Prophet sagte: "Schweigen ist Weisheit (*ḥukm*), nur wenige üben es." Denn wenn die Zunge schweigt, öffnet sich das Herz für Erkenntnisse. Wer seine Zunge wegen Gott schweigen lässt, redet mit dem Herzen in Gottes Namen. Der Prophet sagte: "Wer schweigt, wird gerettet". Das heisst: Wer Falsches nicht sagt, lädt keine Sündenlast auf sich.

Nach der Erfordernis der Wirklichkeitserfahrung besteht Ausgerichtetheit der Zunge darin, dass man nur auf Befehl und mit Erlaubnis spricht. (Koran 53, 3-4): "Und er spricht nicht aus Eigenmächtigkeit, sondern es wird geoffenbart" (gekürzte Koranstelle)[22]. Darin liegt die Erlaubnis (auf der Stufe) der Prophetenschaft. Die Erlaubnis (auf der Stufe) der Heiligenschaft (*iḏn al-wilāya)* kommt in dem Prophetenwort zum Ausdruck: "Gott ist bei der Zunge von allem, was spricht (*qā'il*)"[23]. Er zügelt die Zungen der einen durch das theologische Wissen. Diese befehlen das Anerkennenswerte und verbieten das Ablehnenswerte. Er zügelt die Zungen der anderen durch Werk und Tat. Dies wird für sie eine sie vollständig beschäftigende Arbeit. Ihre Zunge wird ausgerichtet durch Hinhören. Er zügelt die

21 Vgl. hier 2.1.2, erster Absatz.

22 Der Text ist hier lückenhaft. Nachher vollständiger.

23 Siehe hier 2.4.3.c).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000095

Zungen der dritten durch Erkenntnis, Weisheit, Verehrung (*ʿaẓama*), Ehrfurcht (*hayba*). (5a) Ihre Zunge wird so ausgerichtet, dass sie nur noch Gott, nicht mehr ihre Eigenmächtigkeit aussprechen.

Die Ausgerichtetheit der Zunge ist nun je nach den Zuständen verschieden. Eine Zunge, die durch das theologische Wissen ausgerichtet ist, spricht nichts anderes als dieses Wissen aus. Eine Zunge, die durch die Ausgerichtetheit des Herzens ausgerichtet ist, spricht nur mit der Erlaubnis des Herzens. Eine Zunge, die durch die Tat ausgerichtet ist, spricht nur aus ihrem Zustand, weil nichts anderes über sie herrscht, weder Triebseele noch Begierde noch der Widersacher. Eine Zunge, die durch die Erkenntnis ausgerichtet ist, schweigt um dieser Erkenntnis willen.

Ein Satz lautet: "Vier sind die höchsten Menschen: Der Wissende, der sein Wissen in die Tat umsetzt. Der Erkenner, der aus seinem mystischen Tun heraus (*ʿan ḥaqīqat fiʿlihī*) spricht. Der Mensch, der ganz Gott zur Verfügung steht, unmittelbar und ohne Nebenabsicht. Der Novize, der sich seiner Begierde entzogen hat".

Wessen Zunge wirklich ausgerichtet ist, der schweigt mit der Zunge (d.h. die Zunge bewegt sich nicht beim Sprechen), spricht aber die Erkenntnis Gottes mit seinem Herzen aus. Wie das Herz des Erkenners Erkenntnis erlangt, so erlangt auch jeder andere Teil des Menschen Erkenntnis. Die Erkenntnis belebt das Herz, durch das Leben des Herzens wird der ganze Körper belebt, und alles Lebendige spricht dann seine schönste Sprache[24].

Denn über wen Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung die Herrschaft gewonnen haben, der wird bewahrt vor dem Mischbestandteil des Naturells. Er spricht in der Sprache dieser Herrschaft, wenn die Anwandlung in sein Herz zieht. Er spricht dann keine (überkommene) Gewohnheit (*ʿāda*), sondern eine Lehre (*fāʾida*) und eine Weisheit aus. Der Prophet sagte: "Suchet die Nähe dessen unter Euch, der auf sein Diesseits verzichtet, denn er hat die Weisheit erreicht." Das ist auch der Sinn des schon angeführten Prophetenwortes: "Schweigen ist Weisheit," d.h. Mittel zur Weisheit, "und wenige üben es."

---

24 Also sollte auch die Zunge sprechen, aber nur in Ausstrahlung der Erkenntnis, die sich im Herzen befindet, die ʿAmmār in den folgenden Sätzen Weisheit nennt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000096

Die Ausgerichtetheit der Erwählten

Bei der Ausgerichtetheit der Erwählten (*ahl aṣ-ṣafwa*) ist kein Unterschied zwischen ihrer Zunge und ihrem Herzen festzustellen, denn ihnen ist Befehl[25], Erlaubnis und Offenbarung mittels des Boten der Eingebung (*ilhām*) von Gott ins Herz gelangt, und wenn dann die Zunge in der Wirklichkeitserfahrung ausgerichtet ist, spricht sie aus dem Herzen. Gott sprach über Mohammed im Koran 53, 3-4: "Und er spricht nicht aus Eigenmächtigkeit, es ist nur eine Offenbarung, die da geoffenbart wird." Wenn Zunge und Herz im Religionsgesetz ausgerichtet sind, spricht man theologische Wissenschaft und entsprechendes Werk aus. Wenn das Herz in der Wirklichkeitserfahrung ausgerichtet ist, spricht man Wahrheit und Erkenntnis aus. Wie die Zunge des Wissenden (Theologen) mit Erlaubnis des theologischen Wissens spricht, so die Zunge des Heiligen (5b) mit Erlaubnis seines Herzens und sein Herz mit Erlaubnis Gottes. Solange das Herz in Erziehung und beim mystischen Schreiten ist, wird es vom Übersinnlichen beherrscht und beherrscht selbst die Zunge. Die Erlaubnis geht in diesem Fall vom Übersinnlichen zum Herzen und vom Herzen zur Zunge. Ist aber das Herz ausgerichtet und kommt seine Erlaubnis von Gott, so hat das Übersinnliche (als Zwischenwelt) keine Macht mehr über das Herz, weil dieses selbst ein Übersinnliches geworden ist. Bei noch grösserer Ausgerichtetheit hat das Herz auch über sich selbst keine Macht mehr. Das heisst: Das Herz weiss nicht, was es tut. Der eine unpaarige Gott verfügt ganz über das Herz. Das Herz ist ganz hingegeben. Es weiss nichts mehr von sich selbst. Wenn das Herz jetzt etwas äussert, so ist das eine Äusserung auch seitens des Übersinnlichen, weil dieses sich jetzt vom Herzen regieren lässt. Durch die Ausrichtung des Herzens durch Gott (*billāh*) wird aber auch die Zunge ausgerichtet. Diese hört auf das, was das Herz sagt, und das Herz hört auch auf das, was die Zunge sagt.

Ein Grosser berichtet: Dreissig Jahre hörte meine Zunge auf das, was mein Herz sagte. Dreissig weitere Jahre hörte mein Herz auf das, was meine Zunge sagte. Und im Volksmund ist der Spruch geläufig: Die Zunge des Vernünftigen ist in seinem Herzen, und das Herz des Törichten ist hinter seiner Zunge (*min warā' lisānihī*).

---

25 Dazu hier 2.1.2. Anm. 31, letzter Absatz. Vgl. hier auch 2.4.2.a), erster Absatz u. 3., Absch. 11, Ende des 1. Absatzes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000097

Zusammenfassung der Ausgerichtetheit

Ausgerichtetheit der Zunge heisst Gefolgschaft gegenüber dem Herzen, und Ausgerichtetheit des Herzens heisst Gefolgschaft gegenüber Gott. Je nach dem Mass, in dem Gott das Herz mit Offenbarung unterstützt, folgt das Herz Gott. Wie die Offenbarung ihren Adel von den Offenbarenden hat, so der Offenbarungsempfänger von der Gnadengabe Gottes. Und danach adelt sich auch die Ausgerichtetheit.

Darum sagte der Prophet: "Im Leib des Menschen ist ein Fleischklumpen. Wenn dieser in Ordnung ist, ist auch der übrige Leib in Ordnung. Wenn er verdirbt, verdirbt auch der übrige Leib. Dieser Fleischklumpen ist das Herz"[26] (*Conc.* 6, 235). Wie drei Herzen verschieden in der Ordnung sind, so sind sie auch verschieden in der Verderbnis. Wie sie in ihrer Ausgerichtetheit verschieden sind, so sind sie auch verschieden in der Offenbarung, die ihnen zuteil wird.

ABSCHNITT 3[27]

Die Ausgerichtetheit der Heiligen

Sowohl die Offenbarung (*waḥy*) der Propheten als (6a) auch ihre Ausgerichtetheit sind besser, höher, vollkommener und edler als die Offenbarung (*waḥy*)[28] und die Ausgerichtetheit der Heiligen. Der Prophet sagt: "Richtet euch (nach Gott) aus, und ihr werdet unzählbar" (*Conc.* 5, 497). (Koran 11, 112:) "Richte dich aus, wie dir befohlen worden ist", denn: Ich habe dich zuerst gestärkt, dann habe ich dir (die Ausgerichtetheit) befohlen[29]. Die Ausgerichtetheit der Propheten ist Ursprung, die Ausgerichtetheit der Heiligen Folge. Beide Ausgerichtetheiten schaffen die Vollkommenheit bei dem Menschen, leiten zum Endziel (= Gott) und verwandeln sich in eine dauerhafte Eigenschaft des Herzens, deren Feinheit (*laṭāfa*) dann auch auf den Körper übergeht.

---

26 Vgl. Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, 49.5. Dort übersetzt er *muḍġa* mit "Fleischstück" anstatt "Fleischklumpen".

27 *Bahğa* 5b,22-6b,18.

28 *waḥy* bei 'Ammār steht oft gleichbedeutend für Offenbarung und Eingebung *ilhām*. Vgl. hier 2.2.2., Anm. 41.

29 Vgl. hier 2.2.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000098

Die Ausgerichtetheit des Herzens verwandelt sich in Offenbarung (oder Eingebung), die Ausgerichtetheit der Zunge verwandelt sich in Weisheit, was folgendermassen vor sich geht: Die Lichter des Herzens bestrahlen den Körper[30]. Dadurch verwandelt sich das Auge (*baṣar*) in ein geistiges Auge (*baṣīra*) und der Körper (*qālab*)[31] in die Feinheit des Herzens (*qalb*). Der Körper ist wie "eine Nische mit einer Lampe darin. Die Lampe ist von Glas umgeben" (Koran 24, 35), und zwar von dem feinen klaren, gereinigten Glas des Daseins (*wuǧūd*), das durch die Schau (*mušāhada*) des Herzens beleuchtet ist. Denn in der Nische des Herzens sind die Lichter Gottes, in der Nische des Körpers die Lichter des Herzens. Das Licht des Herzens ist, was Schein und Feinheit anbetrifft, "wie wenn es ein funkelnder Stern wäre. Es brennt (mit Öl) von einem gesegneten Baum, dem Olivenbaum" (Koran 24, 35), nämlich dem Olivenbaum des mystischen Erlebens und der Enthüllung, "der weder östlich noch westlich ist" (Koran 24, 35); d.h. weder durch theologisches Wissen, noch durch einen Lehr- und Lernvorgang, noch durch Werke erworben, sondern allein aus Gottes Güte (*faḍl*) und Ausströmung (*fayḍ*) zu gewinnen ist. "Und dessen Öl fast schon hell gibt" (Koran 24, 35) bedeutet: Die Kraft der Ausgerichtetheit der Auserlesenen (*aṣfiyā'*) und der Heiligen (*awliyā'*) "umfasst" (das heisst vielleicht: erreicht mit der Ausstrahlung und Auswirkung dieser Kraft) fast alle Geschöpfe, und zwar dank der vielen Lichter der Ausgerichtetheit, die in den Gottesfreunden leuchten.

Das Wort des Propheten dazu lautet: "Würde sein (Gottes) Licht über die ganze Welt verteilt, so würde es sie alle umfassen" (Koran 24, 35:) "noch ohne dass (überhaupt) Feuer darangekommen ist, – Licht über Licht". Das heisst: auch wenn sich der Mensch nicht bemüht, ist doch die Güte Gottes seinem Herzen Hilfe (*madad*) über Hilfe.

Das Licht des Herzens wird heller durch das Licht Gottes. Das Licht des Religionsgesetzes mischt sich mit dem Licht der Wirklichkeitserfahrung. Die Lichter der körperlichen religiösen Verrichtungen (*ʿibādāt badaniyya*) vereinigen sich mit den Lichtern der Herzenstaten (*muʿāmalāt qalbiyya*). Das Licht des geistlichen Kampfes lässt zum Licht der Schauungen gelangen. Das Licht des Anfangs, (6b) der Kenntnis der Überlieferer (*riwāya*) und des Inhalts (*dirāya*) der Prophetensprüche lässt

30 Wörtlich: *li-ifāḍat* (...), wegen der Ausströmung (...).

31 Die Ausdrücke *qalb* und *qālab* für Herz und Körper werden auch von Ṣadraddīn Abū l-Muʾayyad al-Ḫāṣī (gest. 634/1236-37), dem Enkelschüler ʿAmmārs, benutzt. Herz (*qalb*) und Körper (*qālab*) sind zwei sich bekämpfende Gegensätze. Meier, *Der unbekannte schriftsteller al-Muwaffaq al-Ḫāṣī* in *Bausteine* 1, 486.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000099

zum Licht der Rechtleitung (*hidāya*), der Obhut Gottes (*riᶜāya*), der Heiligenschaft (*wilāya*) und zum Ziel (= Gott) (*nihāya*)[32] gelangen[33]. "Gott führt zum Licht" (Koran 24, 35) der Ausgerichtetheit nach ihm[34], Menschen, die er für sich, als seine Partei (*ḥizb*), ausgewählt hat, so dass sie allein ihm gehören und nichts anderem gehören, weder mit einem Gedanken, noch einem Blick, noch einem Wort, noch einer Bewegung, so dass sie schliesslich nur durch ihn sprechen, durch ihn hören und durch ihn sehen.

Gott sagt (*ḥadīṯ qudsī*): "Vom Beginn des Anfangs bis zum Ende der Ausgerichtetheit sucht der Knecht meine Nähe durch überpflichtige Werke, bis ich ihn liebe. Und wenn ich ihn liebe, dann werde ich sein Hören und Sehen sein, so dass er durch mich hört, sieht und spricht" (*Conc.* 6, 529). Diese Leute richten sich also durch Gott nach Gott aus. Gott belebt ihre Herzen und tötet die Begierde ihrer Triebseele, vernichtet ihre Lustwucherungen (*ḥuẓūẓ*) und lässt nur ihre Lustrechte (*ḥuqūq*) stehen. Sie bekommen von Gott ständig[35] Einfälle (*sawāniḥ*) und sind mit ihm vertraut. Gott gibt ihnen zunehmend mystische Eröffnungen (*futūḥ*), und ihre inneren Zustände werden klarer. Ihre Gewohnheiten (*ᶜādāt*) werden Gottesanbetungen (*ᶜibādāt*) und ihr Schlaf (*nawm*) wird das Reittier, das sie zu den Schauungen bringt. Einer sagte: Der Schlaf der Erkenner (*ᶜārifūn*) ist das Reittier des Hingelangens (*ittiṣāl*), weil sie die Welt der Formen (*ᶜālam aṣ-ṣuwar*) und die Grube der Truggestalten (*maᶜdin al-ašbāḥ*[36]) (= das Diesseits) durch den Schlaf verlassen, und in die Welt der Eigenschaften (*ᶜālam aṣ-ṣifāt*) und in die Heimat der Geister (*mawṭin al-arwāḥ*) (= die übersinnliche Welt) wandern, so als ob sie ein Haus verliessen und in ein anderes gingen.

Die Ausgerichteten besitzen diese Tugend (*faḍīla*), weil sie dem Beispiel des Propheten gefolgt sind und die Frucht seines inneren Zustandes gepflückt haben. Dazu der Prophet: "Meine Augen schlafen, aber mein Herz nicht" (*Conc.* 7, 48), oder noch: "Wie schön ist der Schlaf der Klugen (*akyās*). Ihr Fastenbrechen ist besser als das Nachtwachen (*sahar*) und als die Mühen der Törichten."

---

32 Um der Reime willen.

33 Um der Reime willen.

34 *maᶜahū*, gemeint ist aber Ausgerichtetheit nach Gott. So auch 6b,8.

35 Korr.: *bi-ᶜadad al-anfās*.

36 Vgl. hier 2.8.5.6., erster Absatz u. Anm. 166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000100

ABSCHNITT 4[37]

Die Wirklichkeit der Armseligkeit

Wer geistige Wirklichkeit erlebt und göttliche Fürsorge erfahren hat, dessen inneres Leben wird lauter und im Äusseren sichtbar. Sein Blick sieht dauernd in die Wesenswelt, die göttlichen Anwandlungen durchdringen ununterbrochen seine Gedanken, und der Teufel kann ihm nichts mehr einflüstern. Seinen Augen werden durch den inneren Blick die geistigen Vorgänge in den äusseren Gestalten der Menschen erkennbar. Seine Hellsicht vermag in ihnen zu lesen. Er erkennt die inneren Eigenschaften an äusseren Zeichen. Dank des Empfindungsvermögens des Herzens geniesst er ein vertrauliches Zuhausesein (*muʾānasa*), wenn ihn das Wehen der Anwandlungen anhaucht. Es heisst ja: "Euer Herr gibt Hauche während eurem Leben"[38]. Das Herz spürt in diesen Zuständen eine innigere Vertrautheit mit Gott als der Fisch mit dem Wasser. Dies ist die "Armseligkeit" (*maskana*) derer, die Prüfung (*miḥna*) erlitten und Liebe erlebt haben, die die Nähe Gottes und seine Gnade erfahren haben.

Gott spricht (Koran 18, 28): "Gedulde dich mit denen, die morgens und abends zu ihrem Herrn beten und dabei nur sein Antlitz wollen, und wende deinen Blick nicht von ihnen ab".

Das heisst: Blicke, Mohammed, sie unverwandt an, damit durch deinen Blick das Ehrenkleid des Ziels auf sie herunterkomme, denn dein Blick sät Übersinnliches in ihre Herzen. Er (Gott) sagte damit: Richte deinen Blick auf sie, vergegenwärtige sie dir in Gedanken, durchforsche sie mit deiner Erkenntnis. Werden sie von deinem Erkenntnisblick in Ordnung gebracht, so werden sie für meine Freundschaft (*wilāya*) geeignet, denn du bist der Arzt der Religionen und du hast das Linderungsmittel in deiner Erkenntniswirkung. In deinem Blick liegt ein Geheimnis, das die Wachheit (*yaqaẓa*) heranzieht und die Gleichgültigkeit (*ġafla*) abwehrt. Du musst die dir von mir anvertraute Macht auf die Gottsucher anwenden, deinen Blick, dein Wirkungsvermögen, deine Rede auf oder an sie richten. Sie sind die Zechgenossen des Erlebens usw., die Armseligen (*masākīn*) der Nähe (zu mir), die vom Trinken Verrückten (Reimspiel: *qurb – šurb*). Du bist der

---

37 *Bahǧa* 6b,18-7b,15.

38 Korr.: in den Tagen eurer Zeit, *fī ayyām dahrikum*. Es heisst weiter: "Sorgt dafür, dass ihr euch ihnen aussetzt" (*a-lā fa-taʿarraḍū lahā*, *Bahǧa* 30a,5-10). Vgl. hier 2.8.7., Ende des drittletzten Absatzes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000101

Träger meines Geheimnisses und meiner Offenbarung. Von deinem Blick geht also die Wirkung des Geheimnisses meines Blicks aus. Blickst du sie an, so bekleidest du sie mit meiner Anteilnahme und meinem Geheimnis. Blicke sie an mit dem Blick der Prophetie (*nubuwwa*), säe in ihr Herz den Samen des Geheimnisses der Freundschaft zu mir (*wilāya*) und der Rechtleitung. Du bist der Führer derer, die mich suchen. (7b) Verwehrst du ihnen die Nähe zu dir, so trübst du ihren Trank. Ich setze dich zum Mittler ein zwischen ihnen und mir, zum Schatzmeister der Geheimnisse der Göttlichkeit für meine Frommen. Ich machte dich zum Wegweiser zu mir. Wer dir gehorcht, gehorcht mir. Du bist das Tor zu mir. Du bist der Sucher derer, die ich suche, der Liebende derer, die ich liebe. Lass die Leute, die auf ihre Verwandtschaft und ihre Abstammung pochen, gib vielmehr gegenseitige Liebe und Annäherung denen, die das Mittel zu mir suchen und armselig sind.

Dann sagte der Prophet: "O Gott, lass mich leben als Armseligen, sterben als Armseligen und erwecke mich wieder in der Schar der Armseligen!" (*Conc.* 6, 226).

ABSCHNITT 5[39]

Die Armseligkeit der Propheten und der Heiligen

Der Prophet bat Gott um eine Steigerung in Armut (*faqr*) und Armseligkeit (*maskana*) (gemeint ist der zuletzt erwähnte *ḥadīṯ*), als er ihre ehrenvolle Stellung bei Gott erfuhr. Da das Prophetentum ein Zweig am Baum der göttlichen Gewaltigkeit ist (*'izza*), erhält es die Ehre der Armseligkeit direkt von Gott. "Das Heil, die Barmherzigkeit und die Segenssprüche seien über dir, Prophet" (*Conc.* 2, 531). Das Heiligentum erlangt die Ehre der Armseligkeit vom Prophetentum, weil es ein Zweig am Baum des Prophetentums ist und darauf ruht (Wortspiel: *maskana, sukūn*). Prophet: "(Das Heil ...) über uns und über den frommen Knechten Gottes" (*Conc.* 2, 531).

---

39 *Bahğa* 7b,15-9a,22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000102

Gott schenkte dem Prophetentum seine (göttliche) Gewaltigkeit als Zuflucht. In seiner Wirklichkeitserfahrung lehnte der Prophet Mohammed seinen Rücken an diesen festen Stützpfeiler[40].

Koran 52, 48: "Sei nun geduldig in Erwartung der Entscheidung deines Herrn! Du stehst unter unserer Obhut" heisst: Du stehst bei uns[41] und dein Herz lehnt sich an uns. Weiter ersieht man aus den folgenden Worten des Propheten, dass die Ehre der Armseligkeit des Prophetentums aus der göttlichen Gewaltigkeit stammt.

Der Prophet sagte: "Ich habe mit Gott Zeiten, in die weder ein nahgestellter Engel noch ein gesandter Prophet Einsicht bekommt"[42]. Ein anderer Spruch lautet: "Ich verweile bei Gott und er gibt mir zu essen und zu trinken"[43]. Nur die Propheten können unmittelbar an Gott ruhen und so ihre Armseligkeit direkt von ihm bekommen. Das Heiligentum erlangt die Früchte der Armseligkeit nur dank seiner Verbindung mit dem Prophetentum. Diese Verbindung hat der Prophet selbst geknüpft, als er sagte: "Heil sei über uns und über den frommen Knechten Gottes". Dadurch brachte er seine Gemeinde mit unter dieses Heil und sicherte den Heiligen die Eingebung[44].

Armseligkeit ist die wirkliche Bedürftigkeit nach Gott. Wer Gottes bedürftig ist, lehnt sich an Gott, indem er sein Genüge in Gott findet. Er empfindet alles, was nicht Gott ist, als fremd und sucht nur Gott. Er wird von gewöhnlichen Menschen als arm betrachtet, weil er kein Vermögen besitzt. Er verfügt aber über innere Festigkeit (Reimspiel: *miskīn – tamkīn*), die ja auch ein Zeichen dafür ist, dass er die Endstufe der Armseligkeit erreicht hat.

Die Armseligkeit ist anders am Anfang als am Ende. Am Anfang ist sie eine Last (*ṯiql*) und eine innere Anstrengung (*muǧāhada*), weil nur dadurch die Früchte der Taten reifen. Dafür bringt sie dann himmlischen Segen (*nuzl* od. *nazal*)[45] (8b) und Schau. Erst wer die Lasten am Anfang

---

40 D.h. die göttliche Gewaltigkeit. Reimspiel: *taḥqīq — rukn —waṯīq*.

41 Vgl. hier 2.4.3.c).

42 *lā yaṭṭali'u 'alayhi*. Mit demselben Wortlaut ist dieses Wort des Propheten auch noch in *Bahǧa* 25b,6-8 zitiert. Dort wird deutlich, dass 'Ammār den Ausdruck *lā yaṭṭali'u 'alayhi* bewusst wählt, obwohl er in *Ṣawm* 13b,11 den gebräuchlichen Wortlaut für dieses Prophetenwort (*lā yasa'unī fīhi*) verwendet. Vgl. hier 2.4.5., Anm. 60.

43 Vgl. *Conc.* 1, 235; 3, 547; siehe auch hier 3. Absch. 6 u. 2.4.5.). Er sagte noch: "Mein Herr hat mich gut erzogen".

44 Wörtlich: Die Offenbarung der Eingebung, *waḥy al-ilhām*.

45 *Lisān* (Beirut 1956) 11, 659 a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000103

der Armseligkeit ertragen und die Früchte der Werke genossen hat, kann zur vollkommenen Armseligkeit und zum Genuss der hohen Zustände gelangen. Auf der Endstufe der Armseligkeit – der Armseligkeit der Schauenden (*ahl al-mušāhada*) – hält der Mensch gegenüber den Wechselfällen (*taṣārīf*) stand. Da er die Beschwerlichkeiten und die Pflichtenlast[46] nicht mehr kennt, dient er Gott nun mühelos. Er betet Gott mit gesteigertem Eifer und so an, dass er ihn unmittelbar vor Augen hat (*bi-l-muᶜāyana wa-z-ziyāda*). Er trägt jetzt nicht mehr, sondern wird getragen(?). Deshalb ist er sanftmütig und klagt nicht rasch[47]. Zu dieser seiner hohen Armseligkeit gehört es, dass Gott ihm Beistand leistet, falls er auf unerwartete Schwierigkeiten stösst. (*ḥadīṯ qudsī*) "Ich stehe den meinetwegen Zerschlagenen bei (*al-munkasira qulūbuhum*)", denn Zerschlagenheit (*inkisār*) ist soviel wie Armseligkeit und verschafft Menschen wie diesen den Beistand Gottes (*al-ᶜindiyya*)[48].

(ᶜAmmār wiederholt:) Die Armseligkeit der Heiligen hat ihre hohe Stellung durch die Armseligkeit der Propheten[49], und diese durch die göttliche Gewaltigkeit erhalten.

Koran 17, 1: "Gepriesen sei der, der mit seinem Knecht bei Nacht reiste". Gott nannte den Propheten Knecht, weil der Prophet in seiner Knechtschaft (*ᶜubūdiyya*) vollkommen war. Als der Prophet erkannte, was die Armseligkeit schon eines Nicht-Propheten für Gott bedeutet, bat er Gott, ihn zu den Armseligen unter den Propheten und Gesandten zu gesellen. Sein Wort: "Lass mich als Armseligen leben (usw.)" ist wie der Spruch des Propheten Salomo: "Ein Armseliger sass mit einem Arm-seligen zusammen". Mohammed lebte so.

Koran 46, 35: "Sei nun so geduldig, wie die entschlossenen Gesandten (vor dir) waren". Diese Geduld hatten die Entschlossenen (*ūlū l-ᶜazm*) durch ihre grosse Armseligkeit und Zerschlagenheit (*inkisār*) vor Gott erlangt. Der Prophet wird in dem Koranvers gebeten, armselig wie die Propheten, nicht etwa wie die Heiligen, zu sein, weil die Armseligkeit der Heiligen natürlich eine Tugend erst seiner Gemeinde, nicht schon des Propheten selbst ist, also unter ihm steht. (9a). Der Prophet unterstellt sich in seinem Satz den Armseligen einerseits aus Demut und andererseits um der Gefahr des Egoismus zu entgehen. Hätte er gesagt: "Versammle sie mit

---

46 Wortspiel: *kulaf – takālīf.*

47 Reimspiel (?) *maḥmūl — ḥamūl — lā ᶜağūl.*

48 Hier 2.4.3.b.

49 Früher war keine Rede von armseligen Propheten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000104

mir", so würde das bedeuten, dass er sich sicher fühlte und keine Angst vor Gott hatte. Aber seine Sündlosigkeit (*ʿiṣma*) schützte ihn davor, sich so auszudrücken.

Der Prophet sagte: "Ich kenne Gott besser und fürchte ihn mehr als ihr alle". Mohammed zeigte in seiner Bitte, Gott möge ihn mit den Armseligen aufwecken, Demut, damit seine Gefährten aus seinem Beispiel lernen und sich den Wert der Armseligkeit merken sollten. Mohammed ist der Führer und Fürsprecher (*šafīʿ*) seiner Gemeinde auf Erden und im Jenseits. Er ist also auch nicht eigentlich in ihrer Schar, sondern umgekehrt sie in seiner. Ja die anderen Propheten und Gottgesandten werden sich sogar in seiner Schar befinden. Der Prophet sagte: "Wenn Moses und Jesus jetzt am Leben wären, würden sie nichts anderes tun als mir folgen". Er sagte auch: "Sogar Abraham braucht mich an jenem Tage" (der Auferstehung).

Ferner wollte der Prophet mit seinem Wort über die Armseligkeit[50] die Armen ermutigen. Als er einmal die Armut derer sah, die in der Moscheevorhalle (*ṣuffa*) zu sitzen pflegten, sagte er: "Freut euch, ihr Leute der Moscheevorhalle, denn wer in diesem eurem Zustand weiterlebt, der wird mein Kamerad im Paradies sein." Dies ist ein Trost und eine Ehre für alle Armen seiner Gemeinde bis zum Tag der Auferstehung. Er enthüllte seiner Gemeinde das Geheimnis der Armut (*faqr*), und sie wurde ihr Wahrzeichen und ihr Kleid[51].

ABSCHNITT 6[52]

Armut und Reichtum

Armut (*faqr*) ist im Kern Reichtum. Wer ohne alles, was nicht Gott ist, auskommt, ist arm nach Gott. Und wer arm nach Gott ist, bedarf keiner anderen Dinge und wird durch nichts, was nicht Gott ist, sondern allein durch Gott reich. Wer auf dem Standplatz der Armut nach Gott steht, darf Gott um nichts als um Gott bitten. Erst der durch Gott Reiche (wer also Gott nicht mehr zu suchen braucht, weil er ihn hat), darf Gott um anderes als

50 Gemeint ist: "Sammle mich" usw.

51 Reimspiel: *šiʿār — diṯār*.

52 *Bahǧa* 9b,1-11b,12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000105

Gott bitten, weil er die Erlaubnis hat, für das Wohl der anderen Menschen zu sorgen.

Wer noch nach Gott arm ist und Gott um etwas anderes als Gott bittet, weicht von dem, was ihn angeht, zum Streben nach etwas, was ihn nichts angeht, ab und läuft dadurch Gefahr, verstossen und ausgeschlossen zu werden. Denn: Wer Gott um etwas anderes als um Gott bittet und zugleich noch nach Gott arm ist, treibt Vielgötterei. Im Blick, in Gedanken, im Herzen, auf der Zunge hat der nach Gott Arme nur Gott und hat alles andere vergessen, ist überall bei Gott, wird nicht müde, ihn zu suchen. Als Armer nach Gott trinkt er allerdings immer noch die inneren Zeichen Gottes (*šawāhid allāh*) und steht damit auf dem Standplatz des Trinkens, noch nicht der Nähe[53]. Weiter ist der Standplatz, auf dem sich ihm die Eigenschaften Gottes enthüllen, der Standplatz der Armut nach dem Träger dieser Eigenschaften, der selbst keine Zeichen und Enthüllungen braucht. Armut nach Gott bedeutet, das Dasein der Menschen ausser acht zu lassen.

Reichtum (*istiġnā'*) in Gott (= Genughaben an Gott) bringt mit sich, dass man die Menschen durch Wirkungsvermögen und Gebet reich macht. Ein Grosser sagte: "Wenn die Armut vollständig ist, dann ist es Gott". Das heisst: Die Armut nach Gott ist auf dem Weg Gottes von all dem, was nicht Gott ist, zu Gott gelangt, so dass jetzt Reichtum in Gott entstanden ist. Vollständige Armut ist (10a): Der Arme nach Gott erreicht auf dem mystischen Pfad, dass ihn nichts, keine Schau, keine Ausnahmezustände mehr hindern. Er ist in den Genuss der Erkenntnis Gottes gelangt, in Gott versunken und entworden. Und da nun nichts mehr von ihm übrig ist, besitzt er die Eigenschaft des Bestehens. Er bleibt durch Gott bestehen und kündet von Gott. Damit ist die Armut vollständig. Denn jetzt kündet er von Gott über Gott, nicht mehr von Gott über sich. Die Armut ist nicht mehr nach Gott, sondern durch Gott, und wer keine Armut nach etwas hat, ist Gott. Geschöpfe haben immer Armut nach Gott.

muftaqir — mustaġnī

Der Armwerdenwollende (*muftaqir*)[54] nach Gott, der nicht wollen möchte, was nicht Gott ist, ist zugleich der Reichwerdenwollende (*mustaġnī*) in Gott, der nichts braucht, was nicht Gott ist. Sie haben beide

53 Reim: *šurb — qubr.*

54 Gewaltsamer Sprachgebrauch ʿAmmārs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000106

ein Bedürfnis nur nach Gott, dank ihres hohen Strebens und der Lauterkeit ihres Herzens. Sie tauschen das Diesseits aus gegen das Jenseits und das Jenseits gegen das dauernde Hinsehen auf Gott, gegen die dauernde Vertraulichkeit mit ihm und gegen das dauernde Verweilen bei ihm[55]. Aber ihr Blick geht noch nicht auf Gott selbst, sondern auf dessen Zeichen. Ihre Vertraulichkeit geht nicht auf Gott selbst, sondern auf den Zustand, den Gott ihnen schenkt. Ihr Verbleiben ist nicht bei Gott selbst, sondern bei seinem Befehl (*amr*)[56]. Sie sind auf der Suche nach Gott so lange, bis sie zur Partei Gottes gehören.

faqīr; fuqarāʾ

Die Armen (*fuqarāʾ*) nach Gott, über die der Prophet sagte: "Wie mancher Struppige, Staubbedeckte, zwei Lumpen Tragende, auf den niemand achtet: Schwüre er bei Gott, so würde er ihm den Eid erfüllen" (*Conc.* 1, 159; 3, 34), zerfallen in verschiedene Gruppen. Eine Gruppe vor (*ʿalā*)[57] der Armut: auf dem Standplatz des Strebens nach Armut. Eine Gruppe in (*fī*) der Armut: auf dem Standplatz des Wissens von der Armut. Eine Gruppe für (*li*) die Armut, Reiche an Geheimnissen der Schätze der Armut, Leute der Freigebigkeit (*baḏl*) und des Altruismus (*īṯār*). Koran 59, 9: "Sie lassen andern den Vorteil vor sich selbst, auch wenn sie Mangel leiden."

(10b) Eine Gruppe durch (*bi*) Armut: Sie haben auf alles, was nicht Gott ist, verzichtet, vertrauen auf Gott, sind die Vollkommenen. Koran 2, 273: "Der Tor hält sie für reich, weil sie sich zurückhalten."

Eine Gruppe mit (*maʿa*) der Armut: Sie nehmen die Nähe der Armut auf sich, weil sie den hohen Rang der Armut bei Gott kennen. Diese sind die Standhaften (*ahl aṣ-ṣabr*[58]). Der Prophet sagte: "Die standhaften Armen (*al-fuqarāʾ aṣ-ṣubbar*) sitzen am Tag der Auferstehung bei Gott."

Eine Gruppe, die die Armut erkannt und das äusserste Ende der Armut erreicht hat: Diese enthebt ("macht reich") die Armut durch die Armut allem, was nicht Armut ist. Diese Gruppe hat nur noch die Armut gewählt. Das ist die Armut der Armut. Hier wird sich ihnen die Tür zum wirklichen Wissen des Adels der Armut öffnen, und sie werden die Frucht des Ge-

55 Vgl. hier 2.4.4.b).

56 Vgl. dazu hier 2.2.1., Anm. 21, letzter Absatz.

57 Es folgen ziemlich willkürliche Spielereien mit Präpositionen.

58 Text: *baṣar*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000107

heimnisses der Armut geniessen. Sie sind Leute der Bedürftigkeit durch die Armut (*al-iftiqār bi-l-faqr*), Prophet: "Die Armut ist mein Ruhm."

Solange der Mensch auf der Enthüllungsstufe zwischen der Enthüllung der Eigenschaften des (göttlichen) Wesens einerseits und der Taten und der Namen (Gottes) andererseits steht, sind vor ihm die Vorhänge der Pracht[59] (*bahğa*) niedergelassen. Wenn er diese durchbricht, erreicht er (hier auf Erden) die Enthüllung dessen, was sich im Jenseits (nach dem Tod) enthüllen wird, das heisst die wirkliche Selbstenthüllung Gottes. Sonst bleibt er dem verhaftet, was sich manchmal durch den Vorhang der Pracht hindurch enthüllt. Der Vorhang der Pracht ist auf dem Standplatz der Enthüllung der Eigenschaften von Gottes Namen und Taten. Wer aber nach Gott selbst arm ist, den befriedigt die Enthüllung von Gottes Namen und Taten nicht, sondern nur die Enthüllung Gottes selbst, die Enthüllung der Sonne von Gottes Wesenseigenschaften....

Der Prophet sagte (11a): "Ich habe zwei Freunde. Wer sie beide liebt, liebt mich: die Armut und die Anstrengung (*ğihād*)". Die Armut des Propheten ist Armut an allem, was nicht Gott ist, und Reichtum an Gott. Prophet: "Ich übernachte bei meinem Herrn, er gibt mir zu essen und zu trinken" (Vgl. *Conc.* 1, 235; 3, 547).[60]

ġinā

Die durch (an) Gott Reichen hält ihre hohe Gesinnung davon ab, ihre Anliegen jemand anders als Gott vorzutragen, und sie erbitten etwas von Gott nur durch Gott, d.h. mit seiner Erlaubnis, denn ihr Ansinnen (Streben) (*himma*) ist selbst ein Bote von Gott zu ihnen. Manchmal will Gott, dass sie ihn bitten, manchmal dass sie die Menschen bitten, aber nicht im Sinne eines Habenwollens, sondern eines Helfenwollens. Sie wenden dann ihr Wirkungsvermögen (= Ansinnen) (*himma*) den Menschen zu, die Menschen bringen ihre Anliegen vor sie und die Reichen erfüllen sie ihnen. Die Reichen erreichen dafür ihre Seligkeit[61].

Die Reichen des Diesseits sind arm nach (= hin zu) dem Gebet der Armen (d.h. brauchen dieses Gebet), die Armen des Diesseits sind reich durch ihre inneren Zustände. Durch die Armen besteht das Diesseits weiter

59 Pracht = schöne Erscheinungen der jenseitigen Welt.

60 Siehe auch hier 2.4.5. u. 3., Absch. 5.

61 Vgl. hier 3., Absch. 13, *qurb, maḥabba*, 3. Absatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000108

und die Menschen erhalten ihre Rechtschaffenheit (*ṣalāḥ*), Nutzen wird erwirkt und Schaden abgewehrt, denn Gott macht die Armen arm, damit (weil) die Menschen ihr Bittgebet (*duᶜāᵓ*) und ihren Segen (*baraka*) brauchen (d.h. die Menschen spenden für die Armen und die Armen sagen ein Bittgebet für die Menschen). So sind sie die Hilfe der Menschen.

"Wer mit ihnen zusammensitzt, findet Heilung (w. *hum al-qawm lā yašqā bihim ǧalīsuhum*), weil sie mit Gott zusammensitzen" (*Conc.* 3, 163). Wer mit einem zusammensitzt, der mit Gott zusammensitzt, bekommt etwas von der Erkenntnis Gottes und gelangt zu Gott.

(11b) Schon im Diesseits können Gott und Mensch einander näher kommen. Gott sagt (im *ḥadīṯ qudsī*): "Wer sich mir eine Spanne nähert, dem nähere ich mich eine Elle; nähert er sich mir eine Elle, so nähere ich mich ihm einen Klafter; kommt er gehend zu mir, so komme ich laufend zu ihm" (*Conc.* 5, 354). Der Sinn ist: Wer im Streben nach mir ehrlich ist, dem schenke ich mehr Gnade, als er Ehrlichkeit hat. Je mehr er ehrliches Streben an den Tag legt, um so mehr Gnade schenke ich ihm.

Der Prophet sagte: "Der Freitag ist die Pilgerfahrt der Armseligen". Damit kehren wir zum tiefsten Geheimnis der Armseligkeit zurück. Gott gab dem Warten der Armseligen auf den Freitag den gleichen Wert wie dem Streben anderer nach der Kaᶜba, suchen sie doch in ihrem Herzen die Nähe zu Gott, die Vereinigung (*iǧtimāᶜ*) mit Gott und die Gegenwart Gottes.

ABSCHNITT 7[62]

Die Geheimnisse des Freitags

Am Freitag gibt es eine Stunde der Gebetserhörung[63]. Wer diese trifft, kann sogar an jedem Freitag die Pilgerfahrt nach Mekka verrichten.

Wer die Stunde trifft, steht bei Gott auf alle Fälle auf der Stufe eines Mekkapilgers und erhält den Lohn eines Menschen, der die Voraussetzungen nicht hat, eine Pilgerfahrt auszuführen. In dieser Stunde werden die Gebete, genau wie auf der Pilgerfahrt, erhört. Wenn jemandes Gebete

62 *Bahǧa* 11b,12-13a,2.

63 Dies gibt es auch in der Theologie. Davon spricht ein *ḥadīṯ* in mehreren Varianten. Vgl. *Conc.* u. *ǧumᶜa* 1, 369.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000109

erhört werden, so wird die Strecke zur Ka'ba für ihn zusammengefaltet, so dass er die Ka'ba in einem einzigen Augenblick besuchen kann, oder die Ka'ba kommt zu ihm, um ihn zu besuchen.

Im Freitag liegt das Geheimnis der Anbetung mit dem Herzen und das Geheimnis der Anbetung mit dem Leib, und so auch in der Mekkapilgerfahrt. Wer wirklich armselig ist (nach Gott), für den ist der Freitag seine Pilgerfahrt, da (12a) durch seine Armseligkeit (*maskana*) die Pilgerfahrt entfällt und der Freitag Pflicht bleibt. So wird durch die Armseligkeit auch im Religionsgesetz nicht nur in der Wirklichkeitserfahrung der Freitag Ersatz der Pilgerfahrt. Im Gesetz wird der Freitag die Pilgerfahrt, wenn die nötigen Mittel für die äussere Pilgerfahrt fehlen. In der Wirklichkeitserfahrung ist der Freitag aber sogar tatsächlich die Pilgerfahrt, weil er der Tag der Überfülle (*yawm al-mazīd*) ist. Die Armseligen und Selbstentäusserten ziehen Nutzen (? *fawā'id*) aus dem Freitag, weil sie Söhne des Jenseits sind und der Freitag ein Tag des Jenseits ist. Die Armseligen bekommen am Freitag zu schauen, was das Jenseits enthält. Denn Freitag und Mekkapilgerfahrt haben das Sichversammeln gemeinsam. Aber auch mit dem Tag des Sichversammelns an der Auferstehung ist bei den wahrhaft Armen nichts anderes gemeint als die Heimfindung zu Gott und die Ablegung all dessen, was nicht Gott ist. Der Freitag ist für sie darum eine Pilgerfahrt, weil die Voraussetzungen für die äussere Pilgerfahrt bei ihnen entfallen sind und nur noch die wahrhaftige geistige Pilgerfahrt besteht, dank der Armseligkeit, die ja schon der Prophet für sich erwählte, als er sagte: "Lass mich als Armseligen leben und als Armseligen sterben und auferwecke mich unter der Schar der Armseligen!"

Der Freitag ist aber auch deshalb die Pilgerfahrt der Armseligen, weil sie an diesem Zeitpunkt das Ehrenkleid der (wahren) Armseligkeit erhalten. Er heisst im Jenseits Tag der Überfülle. An ihm steigen nämlich die Engel herab und bringen neue Enthüllungen, neue Schauung und Vertraulichkeit (mit Gott) denen, die diese Gnaden schon geniessen. Und wegen der Gebetserhörung ist der Freitag etwas, was Strebenden und Erstrebtes, Suchenden und Gesuchtes versammelt, d.h. vereinigt[64]. Gott gab dem Freitag den Vorzug vor allen anderen Tagen, und der Prophet sagte: "Der Herr der Tage ist der Freitag" (*Conc.* 3, 17).

Ebenso ist das Ritualgebet am Freitag das oberste aller Ritualgebete. Am Freitag (12b) werden den Freunden Gottes Geschenke und Gnadengaben ins Herz und ins Innerste gesenkt, weil an diesem Tag der Schleier

64 Wortspiel: *ğum'a — ğāmi'a.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000110

denen, die in Gottesnähe sitzen, weggezogen wird. Darum hat der Prophet die Nacht auf den Freitag die Prachtsnacht (*al-layla al-ġarrāʾ*, vgl. *Conc.* 4, 470) und den Freitag den wohlgefälligsten Tag (*al-yawm al-arḍā*) genannt. Bei den Vertretern des Religionsgesetzes und denen der Wirklichkeitserfahrung heisst der Freitag *ǧumᶜa*, weil er alle Geschöpfe versammelt, nicht nur die Menschen, sondern auch die Geistwesen (*ar-rūḥāniyyūn*). So kann der, der die Stunde der Gebetserhörung am Freitag trifft, etwas von dem Segen miterfahren, den die Erkenner (*ᶜārifūn*) durch die Schau des Herabsteigens der Engel am Freitag erleben.

Die Pilgerfahrt des Herzens geht zum Kenner alles Verborgenen (also Gott), die Pilgerfahrt des Leibes geht zum allerheiligsten Haus (der Kaᶜba). Die Armseligen haben die Pilgerfahrt des Freitags, weil sie zu Gott gehen. Die übrigen Muslime gehen zur Kaᶜba.

Im Erkennen (der Stunde der Gebetserhörung) am Freitag sind die Menschen verschieden. Manche, deren Bittgebet die Stunde der Gebetserhörung getroffen hat, erhalten den Lohn und die Gebetserhörung. Von diesen wird einigen der Wunsch erfüllt und das Gebet erhört, ohne dass sie die Stunde kannten. Das sind Leute des Ritualgebets (*ṣalāt*), nicht der Geschenke oder Verbindungen (*ṣilāt*). Andere kennen die Stunde der Gebetserhörung und wissen auch, dass ihnen das Gebet erhört wird, (wieder andere?) besitzen die Gnade der Gebetserhörung überhaupt, so dass für sie alle Zeiten Stunde der Gebetserhörung sind. Das Geheimnis der Stunde der Gebetserhörung hat ihr Innerstes völlig durchdrungen, und die Kraft dieses Innersten ist ihr Bote zu Gott. Wenn sie etwas wollen, wird es ihnen gegeben, bevor sie beten. Jene Stunde am Freitag ist dann mehr, nämlich ihre Pilgerfahrt.

ABSCHNITT 8[65]

Das Gottesgedenken

Das wirkliche Gottesgedenken ist das Gottesgedenken des Herzens, nicht der Zunge[66]. Es bewirkt am Ende die Aufhebung der Schleier. In

---

65 *Bahǧa* 13a,2-16a,2.

66 Vgl. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 32. Vgl. auch Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 380 und Anm. 2152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000111

Wirklichkeit ist der Gottesgedenkende der, dessen Gott gedenkt. Koran 2, 125: "Gedenkt meiner und ich werde eurer gedenken." Wer so Gegenstand des Gottesgedenkens ist, vergisst durch sein Denken an Gott alles, was nicht Gott ist.

Koran 18, 24: "Und gedenke deines Herrn, wenn du vergisst." Das heisst: Wenn du meiner richtig gedenkst, lässt dich mein Gedenken (= dein Gedenken meiner oder mein Gedenken deiner?) das Denken an alles andere vergessen. "Gedenkt meiner und ich werde eurer gedenken", kann auch heissen: gedenkt meiner so, dass es mich veranlasst, eurer zu gedenken. Dies ist das Gottesgedenken des Herzens.

Gott gedenkt des Menschen dadurch, dass er ihn anblickt, sich ihm zuwendet, ihn sich näher bringt. Damit ist gemeint: Gott gedenkt des Menschen in sich selbst. "Wer meiner in sich selbst gedenkt, dessen gedenke auch ich in mir selbst. Wenn er meiner aber in einer Schar (also mit anderen zusammen) gedenkt, gedenke ich seiner auch in einer Schar, und zwar einer noch besseren" (*Conc.* 2, 179).

Das erwähnte Gedenken des Herzens zerfällt in zwei Arten: Vertraulichkeit (*isti'nās*) und Versunkenheit (*istiġrāq*)[67]. Vertraulichkeit ist sein Gottesgedenken angesichts von Gottes Gunsterweisungen. Versunkenheit ist in der Schau, wenn der Mystiker sich als Objekt in Gottes Gegenwart gestellt sieht. Der Gottesgedenkende kommt damit neben Gott zu sitzen (*ğalīs al-ḥaqq*). "Ich sitze mit dem zusammen, der meiner gedenkt". Wer Objekt von Gottes Gedenken ist, ist Vertrauter und Gefährte Gottes darum, weil Gott des Menschen in sich selbst gedenkt. Wenn Gott seiner aber in einer Schar (*mala'*) gedenkt, heisst das: Er lobt ihn unter seinen Engeln.

Das dauernde Gottesgedenken, das das Ziel ist, entsteht durch die Arbeit in den Klausuren: Zuerst wird das Innere von allen Schmutzigkeiten und tadelnswerten Dingen gereinigt, dann von den lobenswerten Eigenschaften (*maḥmūdāt*) und frommen Werken (*muᶜāmalāt*) erhellt. Dadurch entstehen die guten Moralqualitäten und die schöne Wesensart. Dann steigt man auf (13b) zu Visionen und Anwandlungen, weiter zu Eröffnungen in der Form innerer Ansprachen. Dann enthüllen sich einem die göttlichen Eigenschaften. Der Zweck aber ist, dass das Herz sich das Wort (= die Formel) ganz einverleibt, womit das Dasein des Mystikers ausgetilgt wird[68]. Die Armee des Wortes (= Formeln wie: Es gibt keinen Gott ausser

67 Vgl. Meier, *Fawā'ih*, Einleitung 214.

68 Ähnliche Gedanken sind von verschiedenen Quellen bei Gramlich, *Derwischorden* 2, 383 zusammengestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000112

Gott, Gott ist lebendig, o.ä.) zerstört und vernichtet das Dasein des Mystikers. Er erscheint jetzt so, als sei er nie gewesen, und Gott so, wie er sich immer bezeugt hat[69].

Das Wort, das hier im Innern des Menschen alle Zusätze abstreift, zeigt sich jetzt nackt, ohne die Buchstaben, im Strahlenkleid dessen, was es beschreibt. Der Gottesgedenkende versinkt im Gedenken, so dass er entwird und nur noch das Gottesgedenken bleibt, das jetzt den Gottesgedenkenden vertritt. Das Wort wird Herz und das Herz Wort. Der Gottesgedenkende wird völlig durchtränkt von ihm. Auf dieser Stufe ist der Gottesgedenkende reif, als Vorbild und Erzieher für Novizen zu dienen und die Menschen zu Gott zu führen. (ᶜAmmār geht über zum Novizen, statt das Thema des Gottesgedenkenden fortzuführen.)

(14a) Wer so weit ist, hat es leicht, alles, was nicht Gott ist, aufzugeben, und verlässt willentlich schon jetzt, was er später im Tod zu verlassen gezwungen ist.

Die Wirklichkeit des Wortes, die er erfährt, lässt ihn seiner Natur und seiner Gewohnheiten entwerden und gibt ihm Bestehen in ihrer eigenen Lauterkeit und Reinheit. Der Mensch wechselt seine bisherigen Eigenschaften aus gegen Zustände wie Orientierungslosigkeit (*tīh*), Ratlosigkeit (*ḥayra*), Verwirrung (*walah*), Kopflosigkeit (*dahša*) und geniesst die Süssigkeit des Verlassens des eigenen Daseins. Aus der Orientierungslosigkeit erwächst ihm dauernde Vertraulichkeit (*uns*) mit Gott, aus der Ratlosigkeit dauerndes Zusammensitzen mit Gott, aus der Verwirrung dauernde Hingegebenheit (*istirsāl*), aus der Kopflosigkeit dauernde Bewusstseinspräsenz bei Gott (*ḥuḍūr*)[70].

Wenn Gott (Koran 33, 41): "Gedenkt Gottes viel" gebietet, so heisst das dauernd, so dass man die ganze Zeit im Gottesgedenken versunken ist und nicht einen Augenblick aussetzt[71]. Gemeint ist im Herzen. Die Zunge und der übrige Körper können nicht immer Gottes gedenken: der Mensch muss ja schlafen, essen und reden. Dauerndes Gottesgedenken ist ausschliesslich Sache des Herzens, das diese Hindernisse nicht kennt.

---

69 Das Arabische *yušhad al-ᶜabd ka-an lam yakun wa-l-ḥaqq kamā lam yazal yašhad nafsahū* erinnert an Ǧunayds Definition des *tawḥīd*. Sarrāǧ: *Lumaᶜ* 30, 1-2: *wa-hāḏā ġāyat ḥaqīqat at-tawḥīd li-l-wāḥid an yakūn al-ᶜabd kamā lam yakun wa-yabqā llāh taᶜālā kamā lam yazal* (Gramlich übersetzt: Das ist die äußerste Verwirklichung des Bekenntnisses der Einheit des Einen: daß der Mensch ist, wie bevor er war, und Gott bleibt, wie er immer war. *Schlaglichter über das Sufitum*, 15.4).

70 Siehe hier 2.6.1., Absatz 2.

71 Vgl. Gramlich, *Derwischorden* 2, 385.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000113

(14b) Das Herz gerät durch dauerndes Gottesgedenken in das Übersinnliche (*ġayb*) und wird dadurch abwesend (*ġā'ib*). Das ist etwas Unaussprechliches und nur Erlebbares. Daher wird das Wissen des Novizen ein übersinnliches, kein lehrbares (*ta'līmī*). Vernunft und Wissen haben keinen Zutritt, nur das Erleben (*ḏawq*)[72]. Das Gottesgedenken wird so Übersinnliches, und das Übersinnliche eine Eigenschaft des Herzens (*qalbī*). Das Herz wird auf diese Weise fähig, Gottes dauernd zu gedenken. Nur das Überhandnehmen der Triebseele könnte das Herz davon abbringen. Aber da das Herz sich von ihr befreit hat, bildet jetzt das Gottesgedenken allein noch seine Nahrung und sein Leben. Es wird des Gottesgedenkens so wenig überdrüssig wie der Fisch des Wassers, in dem er schwimmt und das er zum Leben braucht.

Der Prophet sprach: "Reist! Die einzig Gott Verschriebenen (*mufarridūn, mufridūn*)[73] sind schon vorausgeeilt". Man fragte: Wer sind die einzig Gott Verschriebenen? Prophet: "Die Vernarrten" (*mustahtarūn*)[74], oder nach anderer Überlieferung "die kindisch Gewordenen (*muhtarūn*) durch das Gottesgedenken" (*Conc.* 7, 61). Das Gottesgedenken nimmt ihnen die Last ab und lässt sie leicht (d.h. ohne Last) dereinst zur Auferstehung antreten. Die Vernarrtheit in das Gottesgedenken betrifft das Herz, nicht die Zunge, wie umgekehrt die Vernarrtheit in das Essen nur den Körper, nicht das Herz angeht. Das Herz ist in das Gottesgedenken vernarrt, verliebt und versunken.

Der Prophet übte in seiner frommen Einsamkeit und in seinem Gottesdienst am Anfang seiner Laufbahn das Gottesgedenken so intensiv, dass die Araber sagten, er sei in seinen Herrn verliebt, weil das Gottesgedenken untrennbar mit seinem Herzen verhaftet war und er nicht ohne es leben konnte. Durch unaufhörliches Gottesgedenken wird das Herz engelhaft, denn die Engel – man zählt sie ja nicht (15a) zu den Menschen – lassen nie vom Gottesgedenken ab, weder durch Essen und Trinken, noch durch Schlaf und anderes.

Koran 21, 20: "Sie preisen (Gott) unablässig Tag und Nacht". Zu eben dem wird das Herz, wenn das Gottesgedenken es einmal gereinigt, von allen Eigenschaften befreit und ihm seine ursprünglichen Eigenschaften, nämlich seine Reinheit, seine Feinheit, seine Zartheit und seine Lauterkeit zurückgegeben hat.

---

72 Vgl. Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 101.

73 Vgl. Goldziher, *Gesammelte Schriften* 5, 412.

74 *Luma'*, Glossary 152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000114

Wohnt im Menschen ein Herz, das die Eigenschaften der Engel hat, nämlich die Eigenschaften des Herzens in der Vorewigkeit (*azal*), so wird dieser Mensch von Gott hochgeschätzt und sein Herz gelangt zu den höchsten Zuständen.

Was kennzeichnet einen Menschen, dessen Herz engelhaft ist? Das Herz dieses Menschen ist der alleinige Herr über sein Äusseres (*ẓāhir*) und sein Inneres (*bāṭin*). Einzig seine Gestalt ist noch menschlich, seine Taten aber, seine Bewegungen (?) und seine Ruhezustände (?) sind wie die der Engel. Wie kann der Mensch Herr über sein Inneres und Äusseres werden? Indem sich seine Lust seiner Vernunft unterordnet, sein Unwissen seinem Wissen, sein Naturell dem Religionsgesetz, seine Triebseele seinem Herzen, sein Herz, und damit seine Ganzheit, Gottes Rechtleitung und Fürsorge.

So vermag der Mensch Taten zu vollbringen, für die ein Engel von Natur aus geschaffen ist, und die Nähe Gottes zu erleben, in dessen Genuss ein Engel ohnehin schon steht, womit der Mensch also eine noch höhere Stufe erreicht, da er Schwierigkeiten zu überwinden hatte. Denn Gott schuf die Menschen mit Lüsten und tadelnswerten Eigenschaften, sagte aber: "Werdet dem Herrn[75] ähnlich (*kūnū rabbāniyyīn*)" (Koran 3, 79). Die Mystiker befolgen diesen Befehl, indem sie ihre Triebseele töten, ihre tadelnswerten (15b) Eigenschaften mit lobenswerten ersetzen, ihre Gleichgültigkeit (*ġafla*) gegen Wachheit (*yaqaẓa*) austauschen und ihre Dichte (*kaṯāfa*)[76] in Feinheit (*laṭāfa*) umwandeln.

Menschen dieser Art werden höher gestellt als die Engel, die ihre Anbetungen von Natur aus richtig durchführen, ohne von Lüsten und tadelnswerten Eigenschaften beeinträchtigt zu sein. Koran 17, 70: "Wir haben sie vor vielen von denen, die wir erschaffen haben, sichtlich ausgezeichnet." Engel und ihresgleichen werden in Koran 30, 26 und 21, 20 folgendermassen beschrieben: "Und ihm (Gott) sind (alle Wesen) untertan, die im Himmel und auf der Erde sind. Alle sind ihm demütig ergeben". "Sie preisen (ihn) unablässig Tag und Nacht"[77].

---

75 ᶜAmmār braucht das Wort *rabbāniyyūn* in diesem Sinn, also nicht in der Bedeutung von Rabbiner. Vgl. Parets Koranübersetzung von Koran 3, 79.

76 Korr.: *kaṯīf* und *laṭīf*.

77 Das wird sonst auf den ohnmächtigen Gehorsam aller Kreatur gegen Gott und auf ihren stummen Lobpreis Gottes bezogen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000115

Das Herz ist ausschliesslich für Gott geschaffen[78], und deshalb soll der Mensch auch danach trachten, sein Herz für Gott allein abzusondern. Selbst der Prophet sprach vom Herzen als abgesondert (*mufrad*), weil es rein bleibt von den Fehlern, die es ans Irdische binden möchten.

Manche Menschen sind dem Herrn bloss äusserlich ergeben und sind innerlich den niederen Gedanken, den Einflüsterungen und der Willenskraft ihrer Triebseele verfallen. Nur das Gottesgedenken des Herzens kann solche von ihren weltlichen Bindungen (*ʿalāʾiq*) lösen. Das Gottesgedenken des Herzens fängt mit dem Gottesgedenken der Zunge an. Am Anfang spricht die Zunge die Formel des Gottesgedenkens, und später wird sie der Formel untergeben[79]. Das Gottesgedenken dringt dann ins Herz und dirigiert von dort die Zunge. Übt dann das Herz kein Gottesgedenken, so kann es auch die Zunge nicht. Die Zunge erlangt ihre Ausgerichtetheit zeitlich vor dem Herzen; von ihr dringt die Ausgerichtetheit dann ins Herz, das sich nun seinerseits nach Gott ausrichtet. Dann ist also die Zunge nach dem Herzen und dieses nach Gott ausgerichtet; die Ausgerichtetheit findet darin ihre Vollkommenheit.

Die Ausgerichtetheit vervollkommnet sich ferner, wenn der Mensch bereit ist, sich ganz dem Dienst der Ṣūfīmeister zu widmen. (16a) Einer sagte: "Will Gott dem Sucher Gutes, so wirft er ihn in die Hände der *ṣūfiyya*. Will er ihm anderes, so wirft er ihn zu den schmeichlerischen Koranlesern."

ABSCHNITT 9[80]

Das Zusammensitzen mit Gott

Koran 58, 7: "Es gibt kein vertrautes Gespräch von dreien, ohne dass er (Gott) als vierter, und keines von fünfen, ohne dass er als sechster mit dabei wäre, auch nicht von weniger als der genannten Zahl, oder von mehr, ohne dass er bei ihnen wäre, wo immer sie sind." (Koran 50, 16:) "Wir

---

78 Kabūdarāhangī sagt: "Gott betrachtet das Herz als sein Haus und seine Privatgemächer (*ḫaramsarā-i ḫwad*), obwohl es frei ist von Ort und Raum". Zit. bei Gramlich, *Derwischorden* 2, 76 unten.

79 Korr.: (...) *duḫūl nuṭq al-lisān taḥta taṣarruf aḍ-ḍikr.*

80 *Bahğa* 16a,3-16b,1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000116

sind ihm (dem Menschen) näher als die Drosselader." (Koran 56, 85): "Wir sind ihm näher als ihr, aber ihr könnt es nicht sehen." (*ḥadīṯ qudsī*): "Ich sitze mit dem zusammen, der meiner gedenkt." Ferner: Es gibt Leute für das Paradies, andere für die Hölle und wieder andere für das Zusammensitzen mit Gott[81].

Den Gottesgedenkenden, auf welche Weise er auch Gottes gedenkt, zeichnet Gott mit dem Rang des Zusammensitzens mit sich aus. Wer Gottes bloss gemäss des Gesetzes gedenkt, erlangt das Zusammensitzen mit Gott durch Belohnung für die Taten seiner Glieder und dadurch, dass Gott sich ihm durch seine Grosszügigkeit, Güte, Barmherzigkeit und Mitleid (*raʾfa*) einerseits und durch Überhäufung mit äusserem Glück andererseits nähert. Wie weit jedoch sind diese von denen entfernt, die Gottes nach der Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*) gedenken! Diese verdienen das Zusammensitzen mit Gott durch Taten des Herzens. Gott belohnt sie mit seiner Grosszügigkeit (*ǧūd*), seiner anschaubaren Gegenwart und Annäherung (*taqarrub*) einerseits und mit Überhäufung mit inneren Glücksgütern, mit inneren Ansprachen (*muḫāṭabāt*) und Anreden (*muḥādaṯāt*), Schauungen (*mušāhadāt*) und Erreichungen (*munāzalāt*)[82] andererseits. Dies alles erhalten sie in ihre Herzen durch die Lichter der Enthüllung von Gottes Eigenschaften (*ṣifāt*). Gott sagt in den *isrāʾīliyyāt*:

(Im *ḥadīṯ qudsī* heisst es): "Ich wende ihnen mein Antlitz zu. Kann jemand wissen, was ich dem gebe, dem ich mein Antlitz zuwende? Das erste, was ich ihnen gebe, ist mein Licht, das ich ihnen ins Herz werfe, so dass sie von mir genau gleich zu berichten wissen wie ich von ihnen." Mein Licht bedeutet hier die begrenzte Enthüllung (*kašf muqayyad*). Nach der Grösse der Enthüllung bemisst sich dann die Verfügungskraft (*taṣarruf*). Es gibt eben begrenzte und unbegrenzte Enthüllung: Koran 2, 20: "So oft er ihnen hell macht, gehen sie darin. Und wenn er es dunkel über ihnen werden lässt, bleiben sie stehen." So geht es sowohl den Leuten mit begrenzter als auch denen mit unbegrenzter Verfügungskraft. Diese Verfügungskraft bemisst sich dann so oder so nach dem Grad ihrer Enthüllung[83]. Koran 50, 22: "Wir haben dir die Decke (von den Augen) abgenommen, so dass dein Blick heute geschärft ist." Gott verknüpft den Blick mit der Grösse der Enthüllung.

---

81 Vgl. hier 2.8.6. und 2.8.6., Anm. 168.

82 R. Hartmann, *Das Ṣūfītum* 86, Anm. 2; *Lumaʿ*, ed. Nicholson, Glossary 151; Sulamī, *Ǧawāmiʿ* 30, 69.

83 Unklar: Nur Gegensatz begrenzt — unbegrenzt, oder gibt es verschiedene begrenzte und verschiedene unbegrenzte Grade der Enthüllung?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000117

ABSCHNITT 10[84]

Heilige mit begrenzter und Heilige mit unbegrenzter Verfügungskraft[85]

Man kann drei Arten von Heiligen unterscheiden, je nach ihrer Wirkungskraft auf die Menschen: diejenigen, die nur über sich selbst, diejenigen, die nur über eine geringe Zahl, diejenigen, die über eine unbegrenzte Menge von Menschen verfügen[86].

Begrenzt ist der Heilige[87], der in Unwissenheit über sein eigenes Heiligsein lebt und den nur Gott als solchen kennt[88]. Gott hat ihm gutes Benehmen, gute Rede und gute Seinsweise geschenkt. Die Menschen mögen ihn gern, ziehen jederzeit Nutzen aus seinen Seinswesen und manchmal auch aus seinen Bittgebeten[89] (*daʿawāt*), weil diese für ihn selbst jederzeit, für andere allerdings nur manchmal, erhört werden. Er ist nicht (von Gott) zum Führer irgend jemandes bestimmt, und deshalb ist auch niemand verpflichtet, ihm Folge zu leisten; er ist mit einem Propheten zu vergleichen, dem kein Mensch folgt.

Im *hadīṯ qudsī* heisst es: "Meine Freunde (= Heilige) (*awliyāʾ*) sind unter meinem Obergewand. Niemand kennt sie ausser mir", weil die Zeichen ihres Heiligseins vor ihnen selbst und vor den Menschen verborgen sind. Nur die Zeichen ihrer Werke und Zustände sind sowohl ihnen als auch den übrigen Menschen bekannt.

Begrenzt ist auch der Heilige, der nur über sich und eine kleine Schar von Menschen verfügt. Nur die Bittgebete, die er für die Menschen innerhalb seines Bereichs spricht, werden erhört. Er zählt zu den Recht-

---

84 *Bahğa* 16b,1-17a,13.

85 Nach dem Titel dieses Kapitels steht: *min al-kitāb*, nach dem Buch, von dem uns ʿAmmār aber nie Genaueres verrät.

86 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 235.

87 Vgl. *Bahğa* 30b,1-6.

88 Zur Frage, ob der Gottesfreund erkennen kann, dass er ein Gottesfreund ist oder nicht, siehe Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes* 63-71. Zur Erkennbarkeit des Gottesfreundes, ebenda 60-63.

89 Kubrā sagt: "Die Heiligen sind verschieden bezüglich des Erhörtwerdens ihrer Bittgebete. Es gibt solche, deren Bittgebete sofort erhört werden, andere (bei denen das) innerhalb von drei Tagen (geschieht), bei dritten innerhalb einer Woche, bei vierten innerhalb eines Monats, bei fünften innerhalb eines Jahres oder mehr oder weniger, entsprechend ihrem Rang bei Gott" (*Fawāʾiḥ*, ar. § 168).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000118

schaffenen (*abrār*) und ist wie ein Prophet, dem bloss eine geringe Zahl von Menschen folgt.

Prophet: "Alle Gemeinden wurden vor mich gebracht. Ich sah, dass meine Gemeinde sowohl die Ebene als auch den Berg füllte." (*Conc.* 3, 6) Prophet: "Mir wurden die Propheten vorgeführt: Einigen Propheten folgten nur ein oder zwei Männer, anderen drei oder vier." Er sagte weiter: "Es gibt Propheten, mit denen kein einziger Mensch geht."

Der unbegrenzte Heilige verfügt über beliebig viele Leute. Koran 11, 17: "Ist denn einer, dem ein klarer Beweis von Seiten seines Herrn vorliegt, während ihm ein Zeuge (von Gott) folgt[90]" erfordert eine unbegrenzte Verfügungskraft. (17a) Jeder, der zu ihm kommt, verspürt den Segen seiner Wirkung. Er hilft den Menschen durch sein Reden (*qawl*), sein Tun (*fiʿl*), seine Seinsweise (*ḥāl*), sein Bittgebet (*duʿāʾ*), sein Schweigen (*sukūt*), seinen Blick (*naẓar*), sein Wirkungsvermögen (*himma*), seinen Schlaf (*nawm*) und sein Wachen. Weder Naturell (*ṭabʿ*) noch Triebseele noch Lüste sind in ihm vorhanden. Hinter seinem Wirkungsvermögen steckt Gott. Er erlebt Gott in allen seinen Zuständen, Bewegungen und Ruhezuständen. Gott wirkt in allen seinen Taten durch ihn und er durch Gott.

Koran 18, 18: "Wir kehren die Menschen (von Zeit zu Zeit) um nach rechts und nach links. Der wahre Knecht redet nämlich nur von Gott her und übt Gottesgedenken durch ihn; bald redet der Mensch von Gott her und bald Gott von ihm her; bald gedenkt er Gottes und bald umgekehrt. Dieser Zustand dauert natürlich nur bei den Propheten und Heiligen ununterbrochen fort.

(Koran 24, 40:) "Wem Gott kein Licht verschafft, der hat überhaupt keines", gilt für die beschränkte Verfügungskraft.

(ʿAmmār schliesst): Mehr über die Heiligen und das Heiligentum wird im Abschnitt über das Siegel der Heiligen stehen.

---

90 Vgl. hier 2.2.4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000119

ABSCHNITT 11[91]

Die Gotteserkenner

In Koran 7, 172 sagt Gott: "Bin ich nicht euer Herr? Sie sagten: Jawohl"[92]. Der Prophet erklärt: "Die Menschenseelen (*arwāḥ*) standen damals wie ein gesammeltes Heer (*ğunūd muğannada*); diejenigen von ihnen, die (Gott als ihren Herrn) erkannten (*taᶜārafa*), taten sich zusammen (*ītalafa*), diejenigen aber, die zu leugnen suchten (*tanākara*), stritten unter sich (*iḫtalafa*)."[93]

In der Vorewigkeit (*fī l-azal*), also noch vor der Erschaffung der Körper (*ḫalq al-ašbāḥ*) stellte Gott den Menschenseelen (*arwāḥ*) die Frage, ob sie ihn erkennen und sie erkannten ihn. Diejenigen, die beim Hören der Anrede (*al-ḫiṭāb*) den Herrn zu erkennen suchten (*taᶜārafa*), taten sich dann – als ihnen die Nähe Gottes zuteil wurde (*bi-ḥuṣūl al-iqtirāb*) – zusammen.

Gott versprach: Wer meiner gedenkt, dessen gedenke ich. Wer meiner mit der Zunge gedenkt, dessen gedenke ich durch Wohltat (*iḥsān*) und wer meiner mit dem Herzen gedenkt, dessen gedenke ich durch die Nähe (*qurb*).

Die Nähe Gottes einem Knecht gegenüber bedeutet die Aufhebung der Schleier (*rafᶜ al-ḥuğub*). Denn der Mensch ist nur fern von Gott (*baᶜīd*) durch das Herabsenken der Schleier der göttlichen Mächtigkeit (*ᶜizziyya*) auf seine Existenz (*ᶜalā wuğūdihī*). Die Entfernung ist also seitens des Knechts und nicht seitens Gottes (*al-ḥaqq*). Sind die Schleier vorhanden, so befindet sich der Knecht in Entfernung (*buᶜd*); ohne die Schleier befindet er sich in seiner Nähe (*qurb*). Einer sagte: "Gott verbarg sich hinter Schleiern, wegen der Heftigkeit seiner Erscheinung (*li-šiddat ẓuhūrihī*)."

(17b) Wer Gott erkennt (*taᶜarrafa ilayhī*) und sich ihm nähert, dem entfernt Gott die Schleier von seinem Herzen und lässt ihm die Zeichen (*dalā'il*) seiner Erkenntnis erscheinen. Gott lässt ihn mit Gewissheit er-

---

91 *Bahğa* 17a,13-17b,16.

92 Der vollständige Koranvers lautet: "Und (damals) als dein Herr aus der Lende der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen liess! (Er sagte:) Bin ich nicht euer Herr? Sie sagten: Jawohl, wir bezeugen es. (Dies tat er) damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt: Wir hatten davon keine Ahnung." (Übersetzung: R. Paret).

93 *Conc.* 1, 385 unter *ğannada*, 2, 318 unter *arwāḥ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000120

kennen, dass Gott die klare Wahrheit ist (*al-ḥaqq al-mubīn*). Die Erkenntnis hat eine Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) und eine wahre Wirklichkeit (*ḥaqq ḥaqīqa*). Die Erkenntnis zu erkennen, ist erträglich. Die wahre Erkenntnis (*ḥaqq al-maᶜrifa*) zu erkennen, ist unerträglich. Deshalb sagten die Erkenner (*ahl al-maᶜrifa*): "Wir haben dich (= Gott) nicht wahrhaftig erkannt"; sie sagten nicht: wirklich erkannt (w. *ḥaqīqat maᶜrifatika*).

Die menschlichen Geister, die zu erkennen suchten (*taᶜārafa*), erkannten den verdeutlichenden Weg (*ᶜaraf ṭarīq al-īḍāḥ*) und zwar später auch unter der Beteiligung der richtigen Körper (*bi-mušārakat ṣiḥḥat al-ašbāh*). Die aber, die wegen der vorhandenen Schwächen und Zwischeninstanzen (*al-ᶜilal wa-l-asbāb*) zu leugnen suchten (*tanākara*), wichen durch die Herabsenkung der Schleier von der wirklichen Erkenntnis ab (*iḫtalafa ᶜan ḥaqīqat al-maᶜrifa*). Die (von der Erkenntnis) Abweichenden (*ahl al-iḫtilāf*) waren mit dem Streit (*ḫilāf*) untereinander so beschäftigt, dass sie von der Harmonie getrennt wurden und der Erkenntnis fern blieben. Deshalb wurde ihnen die Nähe nicht zuteil und so blieben sie in der Welt der Gewohnheiten (*ᶜādāt*), blind hinsichtlich der Schauerlebnisse (*mušāhadāt*).

Gott gedachte derer, die sich zusammentaten (*ahl al-iʾtilāf*), dadurch, dass er sie die Anrede (*ḫiṭāb*) hören liess, dann zog er sie in seine Nähe (*ǧaḏabahum bi-l-iqtirāb*); dann liess er sie voranschreiten (*qaddamahum*), entblösste sie (*ǧarradahum*), läuterte sie, liess sie ungetrübt werden, dann erkor er sie (Wortspiel: *ṣaffāhum*, *ṣāfāhum*, *iṣṭafāhum*), dann rief er sie (*nādāhum*), dann liess er sie hören (*asmaᶜahum*), dann liess er sie trinken (*saqāhum*), dann liess er sie trunken werden (*askarahum*), dann liess er sie wieder nüchtern werden (*aṣḥāhum*), dann brachte er sie von Sinnen (*ġayyabahum*), dann brachte er sie wieder zurück (*aḥḍarahum*), dann liess er sie entwerden (*afnāhum*), dann tilgte er sie (*maḥāhum*), dann liess er sie bleiben (*abqāhum*), dann liess er sie näher kommen (*adnāhum*), dann sass er mit ihnen zusammen (*ǧālasahum*), dann nahm er sie in sein Gehege (?) (*ḥāẓarahum*), dann schaute er sie an (*šāhadahum*), dann liess er sie lebendig werden, dann grüsste er sie (Wortspiel: *aḥyāhum*, *ḥayyāhum*), dann liess er sie sich erkennen, dann lernte er sie kennen (Wortspiel: *ᶜarrafahum*, *taᶜarrafa ilayhim*), dann hatte er sie lieb (*aḥabbahum*), dann machte er, dass sie ihn lieben (?) (*taḥabbaba ilayhim*). Sie sind also bei ihm (*ᶜindahū wa-ladayhi*), mit ihm (*maᶜahū*), durch ihn (*bihī*) und für ihn (*lahū*) Liebende (*aḥibbāʾ*), Erkenner (*ᶜurafāʾ*) und "Lebendige, die bei ihrem Herrn beschert werden" (Koran 3, 169).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000121

Dies (alles) ist ein Beweis dafür, dass sie über keinen Willen (*irāda*), keine Erfordernisse (*ṭalabāt*), keine Wünsche, etwas zu wählen (*iḫtiyārāt*), und keine Bedürfnisse (*ḥāğāt*) verfügen. Vielmehr wird ihnen der Befehl[94] zu dem eingegeben, was Gott mit ihnen vorhat und was er über sie beschlossen hat. Der Befehl also bewegt sie und sie werden vom Befehl in Bewegung gesetzt.

ABSCHNITT 12[95]

Die Sufik[96]

Man fragte einen Meister[97] über die Sufik. Er gab folgende Antwort: "Sie ist die Hingabe des Geistes. Wenn du (dies) kannst, (mach weiter), wenn nicht, beschäftige dich nicht mehr mit dem Schwindel (*turrahāt*) der *ṣūfiyya*"[98].

Zur Hingabe des Geistes sind nur diejenigen fähig, die allein in Einsamkeit und Klausur leben.[99] Denn wenn der Geist seine Einsamkeit nicht durch den Genuss der himmlischen Eröffnungen (*futūḥ*), d.h. durch Enthüllung (*kašf*), durch geistige Klarheit (*wuḍūḥ*) und Vertraulichkeit mit Gott erlebt (*yasta'nis*), vermag er nicht ein Körnchen von sich hinzugeben. Eben diese Vertraulichkeit mit Gott (*uns*) tilgt alle Liebe in den Herzen der *ṣūfiyya* für alles, was nicht Gott ist, und so kommen sie auf den Standplatz der wirklichen Entblösstheit (*maqām at-tağrīd*) von allem, was nicht Gott selbst ist, und erleben dabei Gottes Zweitlosigkeit (*tafrīd*) und Erkenntnis (*ta'rīf*)[100]. Nun zählen sie zu denen, die durch die Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*) Verfügungskraft (*taṣarruf*) und geistliches Mehr (*mazīd*) erlangt haben.

---

94 Dazu hier 2.2.1. Anm. 21, letzter Absatz. Vgl. hier auch 2.4.2.a), erster Absatz.

95 *Bahğa* 17b,11-19a,1.

96 Dazu Badeen, *Die sufik* 86-93.

97 Gemeint ist Ruwaym b. Aḥmad, gest. 303/915-16. Varianten bei Sulamī, *Ṭabaqāt*, ed. Šarība 183, ed. Pederson 173; Abū Nu'aym, *Ḥilya* 10, 297; Suhrawardī, *'Awārif* 57, 2-3/*Gaben.* 69, 2-3.

98 Vgl. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 2. 27 und die dort zitierten Quellen; Badeen, *Die sufik* 87, Anm. 10.

99 Gemeint sind wohl die *ṣūfiyya*, w. *ahl al-waḥda wa-l-'uzla wa-l-ḫalwa.*

100 *Tafrīd* und *ta'rīf* haben hier die Bedeutung von *fardāniyya* und *ma'rifa.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000122

Wer ist ein *ṣūfī*? Ein *ṣūfī* ist derjenige, der nichts besitzt, und selbst von nichts (ausser von Gott) besessen wird"[101]. Da die Sufis in ihrem Leben nur Gott kennen, werden sie am Tag der Auferstehung leicht (*ḫifāf*), d.h. frei von der Verantwortlichkeit (für die Sünden und Dinge des Diesseits, *tabiᶜāt*) und schwer (*ṯiqāl*) mit den Früchten der inneren Zustände (*aḥwāl*) und der frommen Taten (*muᶜāmalāt*, hier im Sinne von *aᶜmāl*) beladen.

Koran 9, 41: "Rückt aus, ob leicht oder schwer, und setzt euch mit eurem Vermögen und eurer eigenen Person auf dem Weg Gottes ein"[102]. Das Gottesgedenken (*ḏikr*) ist die leichteste[103] fromme Tat, (*aḫaff al-aᶜmāl*), die die Zunge mit dem wertvollsten Zustand verrichten kann[104]. Am Tag der Auferstehung kommen sie (die *ṣūfiyya*) leicht und dünn (*ḫifāf liṭāf*), weil sie frei von allen weltlichen Bindungen (*ᶜalāʾiq*) geworden sind, und zwar durch die Wirklichkeitserfahrungen[105]. Denn die Lichter des Gottesgedenkens und die der Vertraulichkeit (*anwār aḏ-ḏikr wa-l-uns*) verbrennen[106] alles in den Herzen der *ṣūfiyya*, was nicht Gott selbst ist. Die Vertraulichkeit mit Gott (*uns*) verbrennt dann die Herzen der Mystiker einmal mit dem Feuer des mystischen Verlangens (*nār aš-šawq*), damit sie sich zerbrochen fühlen (*munkasirūn*), und einmal mit dem Feuer des mystischen Erlebens (*ḏawq*), damit sie sich traurig fühlen (*maḥzūnūn*) und so zu den Gott Liebenden zählen (*ahl maḥabbat allāh*). Es wurde (treffend) gesagt: Gott liebt jedes traurige Herz. Wird jemand von Gott geliebt, so bringt Gott ihn auf den Standplatz der Liebe (*maqām al-maḥabba*)[107], damit auch er seinerseits Gott liebe. Liebt er dann Gott, so liebt Gott ihn wieder und wählt ihn als seinen vertrauten Freund aus.

---

101 Samnūn (gest. um 300/912) wurde über die Sufik gefragt. Er sagte: "Dass du nichts besitzt und dass dich nichts in Besitz nimmt." (Sarrāǧ, *Lumaᶜ* 25,5-6/*Schlaglichter* 13.). Vgl. andere Varianten bei Badeen, *Die sufik* 88 Anm. 12 und die dort erwähnten Quellen; Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*, 41.4.

102 ᶜAmmār versteht den Koranvers als eine auf die innere Anstrengung bezogene Aufforderung.

103 "Leicht" nach seiner Definition, also "frei von allen weltlichen Bindungen".

104 *aṯqal al-aḥwāl fī l-mīzān*, der am meisten wiegende innere Zustand auf der Waage, gemeint ist auf der Waage der Gerechtigkeit am Jüngsten Gericht.

105 W. und die Existenz von Wirklichkeitserfahrungen, *wa-wuǧūd al-ḥaqāʾiq*.

106 Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 334/946): "Die Sufik ist ein verbrennender Blitz" (*attaṣawwuf barqa muḥriqa*), Qušayrī, *Risāla* 127; Gramlich übersetzt; Das Sufitum ist ein flammender Blitz" (*Das Sendschreiben al-Qusayrīs*, 41.8). Vgl. auch ᶜAṭṭār, *Taḏkira* 2, 176,1-2.

107 Vgl. Badeen, *Die sufik* 89, Anm. 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000123

Ruft die innere fromme Tat (*muᶜāmala*) im Herzen des Mystikers keine Angst (*ḫawf*) hervor, die Angst keine Traurigkeit (*ḥuzn*), die Traurigkeit keine Zerbrochenheit (*inkisār*), die Zerbrochenheit keine Nähe (*qurb*) und die Nähe keine Klarheit (*īḍāḥ* = *wuḍūḥ*), so bleibt die Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*) für den Mystiker ein weit entferntes Ziel.

Das Gottesgedenken (*ḏikr*)[108] seinerseits erzeugt im Herzen Lauterkeit (*ṣafā'*), fröhliche Gelöstheit (*inširāḥ*), innere Wachheit (*yaqaẓa*), Ausdauer ohne Jammern über Unannehmlichkeiten (*taḥammul li-l-makārih min ġayr karāha*), Opferbereitschaft (*baḏl*) und Freigiebigkeit (*infāq*), und zwar auch dann, wenn man nichts als den Geist (*rūḥ*) besitzt. Erzeugt das Gottesgedenken dies alles im Herzen nicht, so ist es kein Gottesgedenken der Wachheit, der Gottesanbetung (*ᶜibāda*), der Rechtleitung (*hidāya*) und des Herzens, sondern nur das Gottesgedenken der Gleichgültigkeit (*ġafla*), der blossen Gewohnheit (*ᶜāda*), des Anfangs (*bidāya*) und der Zunge (*lisān*). Denn wer das wirkliche Gottesgedenken noch nicht erkannt hat, der kann das Gottesgedenken gar nicht üben. Das Gottesgedenken besteht aus der Beschreibung (*waṣf*) Gottes und seiner Eigenschaften[109]. Wer die Beschreibung nicht wirklich erfährt, der erkennt weder den Beschriebenen noch den, dessen man gedenkt (*mawṣūf*, *maḏkūr* = Gott).

Die ṣūfiyya

Die *ṣūfiyya* sind tot in bezug auf das Ich-Gefühl (w. *bašariyya*) und die menschlichen Gewohnheiten (*ᶜādāt*), lebendig durch die Eigenschaften des göttlichen Herrseins (*ṣifāt ar-rubūbiyya*) und durch die Schauungen Gottes (*mušāhadāt*). Wer auf dem ṣūfischem Weg nicht stirbt, der kann durch die[110] Wirklichkeitserfahrung (*ḥaqīqa*) nicht wieder belebt werden. Über ihn verfügt immer noch seine Natur (*ṭabīᶜa*), was ihn daran hindert, die Gesammeltheit mit Gott (*ᶜayn al-ǧamᶜ*) zu erreichen[111]. *Ṣūfī* ist derjenige, der auf dem Standplatz des Gesammeltheit steht. Die Endstufe der Gesammeltheit mit Gott besteht aus zwei Hinweisen (*išāratān*): einem

108 Das Gottesgedenken wurde schon hier 2.5.2. und 3., Absch. 8 behandelt.

109 W. *waṣf al-mawṣūf wa-naᶜt al-manᶜūt*, die Beschreibung des Beschriebenen und die Eigenschaft des Gekennzeichneten.

110 Vgl. hier 3., Absch. 13.

111 Erreicht er die Gesammeltheit (*ǧamᶜiyya*) auf dem Standplatz der Gesammeltheit mit Gott (*maqām ᶜayn al-ǧamᶜ*), so gehört er ganz (*bi-l-kulliyya*) noch Gott; er steht nun vor Gott (*ladā llāh*), indem er sich von seiner eigenen Macht lossagt (*mutabarriyan ᶜan ḥawlihī wa-quwwatihī*) (*Ṣawm* 2a,4-7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000124

Hinweis auf Gott hin (*ilā llāh*) und einem Hinweis von Gott her (*mina llāh*)[112].

Taṣawwuf ist von der Lauterkeit Gottes (*ṣafāʾ al-ḥaqq*) abgeleitet[113]. Einer, dessen Herz durch die Lauterkeit Gottes lauter geworden ist, sieht im Diesseits und im Jenseits (*fī d-dārayn*) nichts anderes als Gott. Das Gegenteil dieser Gesammeltheit mit Gott ist das Getrenntsein von ihm (*tafriqa*). Zuerst erlebt man das Getrenntsein von Gott und dann die Gesammeltheit mit ihm. Wer nicht weiss, was Getrenntsein von Gott heisst, der befindet sich eben noch im Getrenntsein von Gott und erreicht die Gesammeltheit mit Gott nur dann, wenn er aus dem Getrenntsein von Gott hinausschreitet[114]. Denn Getrenntsein von Gott hindert einen daran, zum Bei-Gott-Sein (*ʿindiyyat al-ḥaqq*)[115] zu gelangen. Getrenntsein bedeutet, dass man sein Handeln (*taṣarruf*) als von sich stammend und zu sich gehörend ansieht, indem man sagt: Für mich, durch mich und von mir (*lī, bī, minnī*). Mit dem Auge der Gesammeltheit zu sehen (*an-naẓar bi-ʿayn al-ǧamʿ*) bedeutet, dass die angeschaute Sache allein Gott sieht, durch Gott und von Gott gesehen wird (*bi-llāh, min allāh*)[116].

Abū Yazīd (al-Basṭāmī) sagte: "Ich war auf einem Standplatz, auf dem ich für mich, durch mich und von mir war. Dann gelangte ich zu einem Standplatz, auf dem ich für ihn, durch ihn und von ihm war."

Die Anstrengung im Inneren

Die kleine Anstrengung (*ǧihād aṣġar*) besteht darin, dass der Mensch sich einerseits vor dem Widersacher (*ʿaduww*) schützt und andererseits seine fromme Tat (*ʿamal*) vor Augendienerei und Heuchelei (*ar-riyāʾ wa-n-nifāq*) bewahrt[117]. Die grosse Anstrengung (*ǧihād akbar*) bedeutet, dass der Mensch sich mit Gott (*maʿa llāh*) auf dem Platz des mystischen Einheitsbekenntnisses (*maqām tawḥīd al-ḥaqīqa*) bewahrt und sich dort vor

---

112 Über präpositionale Ausdrücke im Zusammenhang mit Gott, also: *li-llāh, bi-llāh, ilā llāh, ʿalā llāh, li-aǧli llāh, min allāh* bei ʿAmmār, s. hier 2.4.

113 Schon Nicholson stellte fest, dass die meisten Sufimeister den Namen *ṣūfī* gerne von *ṣafāʾ* ableiten (*Enquiry* 331).

114 Derjenige, den Gott rechtleiten will, dem öffnet er die Brust durch das Licht der Getrenntheit und durch das Erleben der Gesammeltheit mit Gott (*Ṣawm* 2a,6-7).

115 Für weiteres über *ʿindiyya* und *maʿiyya* bei ʿAmmār, siehe hier 2.4.

116 Ibn al-ʿArabī sagt in seinen *Fuṣūṣ al-ḥikam*: "The true mystic is he who regards (sees) God from God in God and through the eye of God" (Affifi, *Ibn al-ʿArabī* 144).

117 Vgl. hier 2.4.4., Anm. 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000125

dem verborgenen Polytheismus (*širk ḫafī*) schützt, d.h. nur noch Gott und nicht seine eigene Tat sieht. Grosse Anstrengung heisst es darum, weil die Triebseele (*nafs*) der grösste Widersacher (*al-ᶜaduww al-akbar*) ist, der hier bekämpft wird.

Der wahre Sufi

Der wahre *Sufi* hat keine Seele (*nafs*) mehr, sondern nur noch Atemzüge (*nafas*); keine Bindungen (*sabab*), sondern lediglich noch Verwandtschaft mit Gott (*nasab*); kein Gerede mehr, sondern nur noch Tat (*wa-lahū fiᶜl lā qawl*); keine Welt (*dunyā*), sondern Religion (*dīn*); er redet nicht mehr in nackten Worten (*ᶜibāra*), sondern nur noch in spirituellen Anspielungen (*išāra*).

Ein Spruch des Propheten lautet: "Wir sind von der kleineren Anstrengung, das heisst von der Tötung der Ungläubigen, zurückgekehrt zur grösseren Anstrengung, das heisst, zur Tötung der Triebseele, um in Feindschaft mit ihr zu sein und ihr hartnäckig Widerstand zu leisten, bis sie kleinlaut wird und sich ergibt, sich zum Islam bekehrt und sich unterwirft"[118] (*Conc.* 1, 389).

Unterwirft sich die Triebseele, so handelt das Herz mit reiner Verfügungskraft (*maḥḍ at-taṣarruf*). Reine Verfügungskraft heisst, den Täter, Gott (*al-faᶜᶜāl*), und nicht das Getane (*al-fiᶜl*) zu sehen. Das Einheitsbekenntnis nach der Wirklichkeitserfahrung (*at-tawḥīd al-ḥaqīqī*) wird dann für das Herz ein Zustand. Das heisst, das Herz hat sich von der Verfügungskraft des Naturells (*ṭabᶜ*) befreit und befindet sich auf dem Standplatz, auf dem die Verfügungskraft des vollständigen Gesammeltseins mit Gott allein herrscht[119].

---

118 Vgl. ᶜAmmārs Definitionen der kleineren und der grösseren Anstrengung (*al-ğihād al-aṣġar*; *al-ğihād al-akbar*), hier 2.4.4.a), 3., Absch. 12, *Die Anstrengung im Inneren* und *Der wahre Sufi*, sowie Absch. 13, *qurb und maḥabba.*

119 Korr.: *maqām taṣarruf ğamᶜiyyat ᶜayn al-ğamᶜ.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000126

ABSCHNITT 13[120]

Der Tod und das Leben der Gottsucher

Ein Wort des Propheten lautet: "Die Geliebten des Erbarmers sterben nicht, sondern werden aus einem Haus in ein anderes gebracht" (*Conc.* 6, 543). Sie haben die Lüste ihrer Triebseele abgetötet. Gott gibt ihnen für diesen Tod ein neues Leben. Der Prophet nennt sie Blutzeugen der grösseren Anstrengung (Vgl. *Conc.* 1, 389), weil sie die Triebseele und die Lust mit dem Schwert des geistlichen Kampfes und der Gottesfurcht umbringen. So werden sie würdig, durch Gott bei Gott Lebendige des Pfades Gottes zu werden. Gott beschert ihnen dafür dauernden Blick auf ihn, dauerndes Stehen bei ihm, dauerndes Verfügen (*taṣarruf* = Tun, Wirken) durch ihn, dauernde Knechtschaft ihm gegenüber, ausschliessliche Hingegebenheit an ihn, Vertrauen nur auf ihn. Dadurch sind sie Leute, die nur noch Gottes Willen verwirklichen. Jeder eigene Wille und jede eigene Wahl ist abgetötet. In ihren Zellen sitzen sie wie Verstorbene in ihren Gräbern. Sie haben ihre gewohnten Empfindungen verloren usw. Sie reinigen ihr Inneres und erleuchten ihr Herz in den Klausuren mit Versenkung in Gott (*murāqaba*). Sie werden oder sind Schüler von Leuten, die selbst ihre unberechtigten Lüste verloren haben und nur noch ihre berechtigten Seelentriebe (*ḥuqūq*) haben stehen lassen. Unter dem Befehl und Verbot, durch den Willen ihrer gereinigten Lehrer lassen sie ihren eigenen Willen[121] fahren, geben unter der Verfügung dieser Meister ihr eigenes Verfügen auf. Durch die Hilfe der edlen Charaktereigenschaften dieser Meister versuchen sie selbst, ihr Inneres zu läutern, um zu den gleichen guten Handlungen und zu den gleichen Erkenntnissen zu gelangen. Dabei sind sie ihnen in all ihrem Tun und Lassen, aber auch im Herzen und im Denken vollkommen untertan. Nur so wird ihr Inneres und öffentliches Leben ganz mit Gott in Einklang gebracht. Ihr eigenes Planen verschwindet. Sie verknüpfen ihr Herz, ihre Absichten, ihren Willen, ihre Gedanken ganz mit ihren Meistern, so dass sie diese an ihren eigenen Anwandlungen teilhaben lassen (d.h. wohl: ihnen das, was ihr Innerstes bewegt, zur Beurteilung vorlegen). Sie werden erzogen im Dienst an den Heiligen und (19b) entfernen sich von der geschöpflichen Welt durch Abschliessung für

120 *Bahǧa* 19a,1-21b,10.

121 Diesen Begriff führt ʿAmmār allerdings erst im folgenden Satz ein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000127

Gott und verbinden sich mit der geistigen Wirklichkeit. Wenn nun die Anwandlungen (*wāridāt*) sie überwältigen, so ist das verschieden. Die einen überfällt Verzückung (*waǧd*), die anderen Wissen (*ʿilm*), die dritten eine Reihe von Gedankeneinfällen (*ḫawāṭir*), wieder andere Beklommenheit (*qabḍ*) oder Gelöstheit (*basṭ*). Das alles aber sind Zeichen für den Tod ihrer Willensregungen.

Ihr (neues) Leben besteht in der Wachheit des Herzens, die durch die frommen Taten des Herzens entsteht. Es erscheinen ihnen von den himmlischen Vorzügen (?) (*maziyyāt al-ʿulā*) Gegenstände (*aǧnās*), die der Gottsucher (*murīd*) nur durch das Licht der Vertrautheit mit Gott (*nūr al-istīnās*) zu begreifen vermag und die nur das Herz desjenigen, der "aufmerksam zuhört und Schau erlebt" (Koran 50, 37)[122], verstehen kann. (Das heisst:) Stellt der Mensch seine eigene Verfügungsmacht und sein Herz Gott anheim, so haucht ihn Gott jetzt mit der Essenz (*rūḥ*) seiner Vertraulichkeit, Huld und Zuneigung an und gibt ihm einen Hauch (*rūḥ*) von Ermahnung (*taḏkira*) und Unterweisung (*tabṣira*) ein. Der Mensch wird lebendig dadurch, dass Gott in seiner Güte und Fürsorge für den Menschen eine Mahnung (*ḏikrā*) und Sicht (*tabṣira*) in ihm schafft. Jetzt steht er auf dem Standplatz der Herzens- und Mahnungsleute. Diese Mahnung und Unterweisung der Herzensleute zerfällt in drei Arten:

Die erste ist die Mahnung, wach zu sein und zu sehen. Dies bei der Öffnung des Auges und des Ohres des Herzens. Durch sie wird der Mensch allhörend, allsehend. Er erhält die Gabe, diese Mahnung und Unterweisung zu erfassen.

Die zweite ist die Gabe, die Wissenschaft der Zustände zu erreichen (wohl: in höhere Ausnahmezustände zu geraten). Dadurch wird man ein Nahgestellter (Gottes), wird zum Dienst (?) und zur Nähe (Gottes) befähigt, ein Mann der Anwesenheit (bei Gott). Damit entfernt man alle Zwischeninstanzen (*wasāʾiṭ*) und Gott nähert sich einem mit seiner Erhabenheit und Freundlichkeit. Koran 50, 16: "Und wir sind ihm näher als die Drosselader." Die Trennwand ist der Mensch selbst. Einer fragte: Wo soll ich dich suchen, mein Herr? Gott antwortete: Lass dich selbst und komm[123]! Die Nahen haben Bewusstseinspräsenz (*ḥuḍūr*), die Liebenden reden in Bewusstseinspräsenz in der Gegenwart Gottes (*muḥāḍara*), da die Leute der Liebe Leute des Gottesgedenkens (*ḏikrā*) sind.

---

122 Diese Übersetzung entspricht nur der Auffassung ʿAmmārs von diesem Koranvers.

123 Basṭāmī. Qušayrī, *Risāla, bāb al-ḫalwa wa-l-ʿazl* 51 (var.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000128

Die dritte ist das Erreichen der Wissenschaft der Weisheit (*ḥikma*) und das Licht der Unterweisung der Schau (*mušāhada*). Wer wahrhaft nahe (d.h. Gott nahe) wird, (20a) erlangt die Liebe (zu oder von Gott?). Nähe bedeutet Weitfortwandern von seinem Ich und seinem eigenen Sein auf der Strasse zu Gott. Schon wenn man auf der Suche ist und kein Ichsein mehr hat, ist man nahe am Ziel. Bei dem Hinaustreten aus dem Ich und bei dem Betreten des Pfades ist der Mensch aber manchmal Täuschungen (*aġālīṭ*) ausgesetzt. Er kann gewisse hohe Eigenschaften (*nuᶜūt*), die er sieht, für Eigenschaften Gottes halten. Dabei sind es erst Eigenschaften der geistigen Wirklichkeit (*ḥaqīqa*), noch nicht Gottes (*ḥaqq*). Wenn er den Pfad Gottes wahrhaft beschreitet, d.h. die Wissenschaft dieser merkwürdigen Erscheinungen erwirbt (?), erreicht er die Nähe Gottes.

Ohne Wegweiser (*dalīl*) gerät man auf diesem Weg in die Irre. Das besagen folgende Worte (Koran 31, 15): "Und folge dem Weg derer, die zu mir umkehren." Koran 6, 90: "Und ihre Rechtleitung nimm dir zum Vorbild." Angesprochen ist der Prophet, aber gemeint sind die Gottsucher, die die Vorstellungsbilder nicht mit Schauungen verwechseln sollen. Der Umkehrende (hier als Vorbild hingestellt) ist ausgezeichnet mit Eröffnungen (*futūḥ*), und erlebt höhere Zustände. Einen solchen lobt Gott in Koran 50, 8: "Unterweisung und Mahnung für jeden umkehrenden Knecht." Selbst in der Nähe Gottes lauern Gefahren. Ferner (Koran 39, 54:) "Und kehrt zu eurem Herrn zurück und ergebt euch ihm." Das zeigt, dass der Umkehrende einer ist, der den Weg Gottes betritt und sich Gott zuwendet.

Der Umkehrende (*munīb*) steht höher als der Busse Tuende (*tāʾib*), da der Busse Tuende erst unterwegs ist, der Umkehrende (besser: Umgekehrte) aber schon eine Art innere Wirklichkeit erlebt hat. Dieser ist in der Nähe Gottes. Ist die Nähe in Ordnung, so ist auch die Liebe richtig. Das heisst: Der Knecht liebt ausschliesslich Gott und geniesst die Vertraulichkeit dieser Liebe. Durch die wirkliche Nähe Gottes erfährt er Eigenschaften der geistigen Wirklichkeit (*nuᶜūt al-ḥaqīqa*). Da dabei immer wieder Irrtümer auftreten, benötigt er einen Wegweiser (*dalīl*), der ihm den Unterschied zwischen[124] (20b) den Eigenschaften dieser subjektiven Wirklichkeitserfahrung und den Eigenschaften Gottes beibringt. Wer die Eigenschaften der geistigen Wirklichkeit erlebt, ist in der Nähe Gottes, und wer die Eigenschaften Gottes (*nuᶜūt al-ḥaqq*) erlebt, ist sowohl Subjekt als auch Objekt der Liebe Gottes.

---

124 Im Ms. steht *yufarriq lahū nuᶜūt* (20b) *bayna maᶜrifat al-ḥaqīqa wa-nuᶜūt al-ḥaqq*. Es sollte heissen: *yufarriq lahū bayna maᶜrifat nuᶜūt al-ḥaqīqa wa-nuᶜūt al-ḥaqq*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000129

Koran 5, 54: "Er liebt sie und sie lieben ihn." Diese wechselseitige Liebe bewirkt, dass Gott sie (*taᶜarrafa ilayhim*)[125] und sie ihn näher erkennen. Näher Erkennen (*taᶜarruf*) ist höher als blosses Erkennen (*maᶜrifa*). Durch die Liebe zu Gott gibt man alles, was einem vertraut ist (*maʾlūf*), um Gottes willen auf. Damit ist man ein wirklicher Knecht Gottes (*ᶜabd*). Die Gegenliebe, die man von Gott erfährt, macht einen frei (*ḥurr*) von allem, was nicht Gott ist, lässt einen aber Knecht Gottes selbst sein[126]. Gott liebt den Menschen, befähigt ihn (*aqdarahum*) (zu was, ist nicht gesagt) und zieht ihn zu seiner Liebe (*ǧaḏabahum ilā maḥabbatihī*, wohl: von Gott geliebt zu werden). Durch seine Liebe macht Gott den Menschen lebendig, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits. Dann ist der Tod kein Vorhang mehr für ihn, sondern er befördert den Menschen aus der Welt der Betrübnis und des Unglücks in die Welt des Lebens und der Schauungen. Der Prophet sagte: "Die Geliebten des Erbarmers sterben nicht, sondern werden aus einem Haus in ein anderes gebracht" (*Conc.* 6, 543).

qurb, maḥabba

Am Anfang erlebt man die Nähe, aber der Vorhang wird noch nicht aufgehoben. Koran 56, 85: "Wir sind ihm näher als ihr, aber ihr seht nicht." Denn der Standplatz der Nähe[127] ist selbst ein Vorhang. Ist dieser Vorhang aufgehoben, so sagt man: Er erreichte (*waṣala*) und nicht: Er ist näher gekommen. Die Nähe ist eine Grenze (*ḥadd*), die nur in der Liebe (*maḥabba*) verschwindet, denn in der Nähe erlebt man zwar vertrauliches Zuhausesein (*muʾānasa*), in der Liebe aber Schau (*šuhūd*). Die Nähe ist der Anfang der Liebe.

Die Gott Nahestehenden und die Gott Liebenden sind vor den Blutzeugen der kleineren Anstrengung (d.h. der Bekämpfung der Ungläubigen) bevorzugt. Da diese nur ein körperliches, kein geistiges Leben hatten, erleben sie die Schau (*mušāhada*) erst im Jenseits, dank ihres Blutzeugnisses (21a). Koran 3, 169:[128] "Halte diejenigen, die auf dem Weg

---

125 Ms.: *taᶜarrafū ilayhim*, Schreibfehler.

126 Beides also ziemlich dasselbe.

127 Im Ms. 20b,16 steht: *maqām al-qurb wa-l-maḥabba*. Das Wort *maḥabba* muss hier ausfallen.

128 Dieser Koranvers steht eigentlich 21a,9-10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000130

Gottes getötet wurden, nicht für tot. Sie sind vielmehr lebendig bei ihrem Herrn, und sie werden versorgt."

Jene aber, die alle Lüste ihrer Triebseele abgetötet und das geistige Leben ihrer Herzen gefördert haben, gewinnen schon hier ein ewiges Leben mit Gott. Sie erreichen Glückseligkeiten, Vertraulichkeiten mit Gott, Zusammensein mit ihm, Enthüllung und Schauungen schon auf Erden[129]. Sie sind die Blutzeugen der grossen Anstrengung (*šuhadāʾ al-ǧihād al-akbar*); sie sind (körperlich) lebendig und (in ihrer Triebseele) tot im Diesseits, und sind (körperlich) tot und (geistig) lebendig im Jenseits[130].

Im Religionsgesetz gibt es ein Leben (*ḥayāt*), das für die Gleichgültigen (*ahl al-ġafla*) Tod ist, und einen Tod (*mamāt*), der für die Glückseligen und Blutzeugen (*ahl as-saᶜāda wa-š-šahāda*) Leben ist. In der mystischen Wirklichkeit gibt es einen Tod im Leben und ein Leben über dem Leben.

Koran 6, 127: "Ihnen wird (dereinst) bei ihrem Herrn die Behausung des Heils zuteil. Und er ist ihr Freund. (Dies zum Lohn) für das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben." Diese letzteren, wohl die Besitzer eines Lebens über dem Leben, geniessen den höchsten Rang im Leben und im Tod. Unter ihnen stehen die Gottnahen (*ahl al-qurb*) (wohl die einen Tod im Leben gestorben sind), denen die Gewohnheiten, Gesetzesübertretungen, Lüste und überhaupt ihre Menschhaftigkeit (*bašariyya*) tot (= abgestorben) sind. Koran 16, 21: "Tot (sind sie), nicht lebendig. Und sie merken es nicht, wenn sie (dereinst vom Tod) erweckt werden". Dieser Koranvers spricht zwar von den Sündern, die nicht merken, dass ihre Herzen und ihr Gehorsam Gott gegenüber tot ist, nicht von denen, die sich um ein geistiges Leben bemühen und für die Übertretungen (*muḫālafāt*) und tadelnswerten Eigenschaften tot sind. Aber diese letzteren sind gemeint in dem Wort des Propheten: "Wer einen Toten auf Erden wandeln sehen will, soll Abū Bakr anschauen", und im Vers: "Die Gräber der Menschen sind unter der Erde. Es gibt aber Liebende[131], die Gräber unter ihren Kleidern haben."

---

129 Vgl. hier 3., Absch. 6, *ġinā*, erster Absatz.

130 Wortspiel *ḥayāt* — *mamāt*.

131 Im Text: für die Liebe gibt es Leute, *li-l-hawā riǧāl*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000131

ABSCHNITT 15[132]

Die Schau[133]

Schau heisst: Das Herz wird vollkommen in seiner Beschaffenheit, in seiner Wahrnehmungsfähigkeit, in seinem Reden, Erkennen, Blicken, Verfügen und Hören und in seiner Fähigkeit, auf Gottes Rede zu antworten. Wenn das Herz in der Lauterkeit, in seinen Standplätzen und Zuständen die Vollkommenheit erreicht, vollendet sich das Menschsein (*insāniyya*), d.h. der Mensch wird in seinem Wesen, seinen Eigenschaften, seiner Moral usw. vollkommen. Auf ihn ist Gottes Wort anwendbar (23b): "So ist Gott voller Segen. Er kann am schönsten erschaffen" (Koran 23, 14).

Die Schau fängt an, wenn der Geist der Vertraulichkeit mit Gott ins Herz eindringt. Der Prophet sagte: "Der heilige Geist sprach mir ins Herz".

Am Ende der Vertraulichkeit entsteht die Schau, so wie die Liebe (*maḥabba*) am Ende Minne (*ʿišq*) wird. Die Schau berichtet über Gott und seine Eigenschaften, während das vollkommene Gesicht (*wāqiʿa*) nur über die Gegenstände des himmlischen Königreiches und den Thron Gottes berichtet[134], d.h. über anderes als Gott. Ḥāriṯa[135] sagte: "Ich sah den Thron meines Herrn (Gottes) hervortreten." Er berichtete also[136] über anderes, nicht über Gott. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb sagte: "Mein Herz sah meinen Herrn"; er berichtete also über die direkte Schau Gottes, nicht über anderes als Gott.

Das Ende des Gesichts ist der Anfang der Enthüllung (*mukāšafa*), das Ende der Enthüllung dann der Anfang der Schau (*mušāhada*). Das blosse Wissen von der Schau ist Erkenntnis der wahren (mystischen) Errungenschaften (*ḥuqūq*), die Schau selber ist Erkenntnis der (mystischen) Wirklichkeit (*ḥaqīqa*)[137]. Die Handlung (wörtlich: Verfügung, *taṣarruf*) des Schauens[138] ist der Standplatz der Erkenntnis des Wahrseins (*ḥaqqiyya*, Gottes). Wer aber vollkommene Schau (*mušāhada kāmila*) besitzt, befin-

---

132 *Bahğa* 23a,17-24a,1.

133 Vgl. hier 2.8.3., 8.5. und 3., Absch. 16.

134 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 110-111.

135 Siehe hier 2.8.5.3.

136 Text wohl so zu verbessern.

137 Hier steht *ḥaqīqa* über *ḥaqq*, nicht wie 3., Absch. 13, 2., wo sie Vorziel ist und geistige Wirklichkeit bedeutet, während *ḥaqq* dort Gott ist.

138 Ms. hat: der Schau, *mušāhada*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000132

det sich auf dem Standplatz der Selbstenthüllung Gottes (*taǧallī*). Dort erlebt er die Schau bald als Subjekt, bald als Objekt. Das heisst, er schaut Gott an und wird von Gott angeschaut (?).

Die Wahrnehmung (*idrāk*) in einem Gesicht (*wāqiᶜa*) gleicht der Wahrnehmung eines Kindes, die Wahrnehmung in der Schau der eines Erwachsenen.

Auf dem Standplatz des Gesichtes (*wāqiᶜa*) handelt (*mutaṣarrif*) das Herz durch das Herzenslicht des Wegweisers (= Scheich)[139], später durch das Licht der Lauterkeit des Gesichts (*nūr ṣafāᵓ al-wāqiᶜa*)[140], später durch die Entstehung des Wissens des Gesichts selbst (?) (*ᶜilm al-wāqiᶜa*)[141].

Auf dem Standplatz der Schau (*mušāhada*) handelt (wörtlich: verfügt, *mutaṣarrif*) das Herz durch die von ihm angeeigneten Eigenschaften. Diese Handlung (wörtlich: Verfügung, *taṣarruf*) der Schau ist ein Standplatz der Festigkeit (*tamkīn*), die Handlung (*taṣarruf*) des Gesichts ist ein Standplatz der Wandelbarkeit (*talwīn*).

Festigkeit (*tamkīn*) heisst, dass der Mystiker Gottes Kraft (*quwwat allāh*) und dessen Verfügungsgewalt (*taṣarruf allāh*) hat (...)[142], denn Festigkeit ist eine Beschreibung Gottes (*waṣf allāh* (...)). Wandelbarkeit (*talwīn*) ist der Weg, auf dem der Knecht sich von allem, was nicht Gott ist, reinigt und der ihn zu Gott führt[143].

Der Blick des Herzens in der Schau geht auf Gott selbst, im Gesicht auf anderes als Gott. Kunde gibt man in der Schau von Gott und von Gottes Wissen. "Mir berichtet mein Herz auf Autorität meines Herrn." Kunde gibt man im Gesicht von den Zwischeninstanzen (*ᶜan wāsiṭa*) des Wissens des (mystischen) Weges und von den Zuständen der Wirklichkeitserfahrung. Die Mitteilungen der Schau sind reine Gottesrede (*ḥadīṯ*). Die Mitteilungen des Gesichts sind Unterbreitung (*ᶜarḍ*)[144] oder Enthül-

---

139 Der Scheich leitet das Herz des Novizen übersinnlich, durch eine innere Verbindung.

140 Wohl durch die Lichtkraft seines eigenen Gesichts.

141 Es ist nicht klar, ob in diesem Ausdruck das Gesicht selbst weiss oder Mittel des Wissens ist oder gewusst wird. Vielleicht ist damit die ausgereifte Wissenschaft von den Gesichten gemeint.

142 Wörtlich: die Entstehung oder das Vorhandensein, *ḥuṣūl*.

143 *Bahǧa* 39a,3-8.

144 Siehe hier 2.8.3.5., Anm. 140.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000133

lung (*kašf*) oder Zuwurf (*qaḏf*)[145]. Gottesrede (*ḥadīṯ*) kommt von Gott. Zuwurf (*qaḏf*) kommt von Zwischeninstanzen (*wasā'iṭ*).

Wer also Schau hat, hat Gottesrede (*ḥadīṯ*). (24a) Wer Gesichte hat, hat Eröffnungen (*futūḥ*). Eröffnung ist ein Wechsel von Zuständen, Ansprache ein Zustand, der sich nicht verändert.

ABSCHNITT 16[146]

Der Übergang vom Gesicht zur Schau[147]

Das Gesicht (*wāqi'a*) ist eine Vision, in der man die Gegenstände des Jenseits erblickt. Steht jemand auf dem Standplatz (*maqām*) des Gesichts, so hängt das Leben seines Herzens von dem Blick ins Jenseits ab, wie der Körper vom Blick ins Diesseits abhängt. Wenn das innere Auge[148] des Menschen keinen Mangel aufweist, so erlebt er ein klares Gesicht (*wāqi'a ṣāfiya*), ansonsten berichtet er nur über seine eigene Einbildung.

Bei den ersten Gesichten berichtet das Herz in der Art eines Schülers (*muta'allim*), später aber in der Art eines Gelehrten (*'ālim*)[149], indem es mit vollkommener Begriffsfähigkeit die Zustände des Jenseits mitteilt und von den Wundern spricht, die für gewöhnliche Menschen unsichtbar bleiben. Das unerfahrene Herz gleicht also einem Kind, das zwar sieht, aber was es sieht nicht beschreiben kann[150]. Das erfahrene Herz dagegen sieht, erkennt (*'arafa*) und beschreibt (*waṣafa*). Denn ohne Begriffsfähigkeit kann man nicht scharf sehen[151], wie es auch ohne Zunge keinen Ausdruck (*bayān*) gibt.

Das Herz, das das Mittel ist, Gesichte zu haben, gehört wie die Geister (*arwāḥ* = Engel) zu den Bewohnern des Jenseits. Die Herzen derer, die Gesichte erleben, wohnen im Jenseits zwischen der Vertraulichkeit (*uns*)

---

145 Eine besondere Art der Eingebung geistiger Brosamen. Siehe hier Anm. 2.8.3.5., Anm. 141.

146 *Bahğa* 24a,2-24b,6.

147 Vgl. hier 2.8.3., 2.8.5. und 3., Absch. 15.

148 Wörtlich: das Auge des Herzens, *'ayn al-qalb*.

149 Vgl. Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 111.

150 Einen ähnlichen Vergleich bringt 'Ammār in *Bahğa* 22a,19-20, vgl. hier 2.8.3.1. u. 2.8.5.4.

151 Korr.: gibt es kein Sehen, *lam yakun naẓar*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000134

und der Heiligkeit (*quds*)[152]. Diese Herzen geniessen Vertraulichkeit mit Gott, loben und heiligen ihn. Ihr einziger Vorhang ist noch das theologische Wissen (*ʿilm*). Sobald Gott diesen Vorhang hebt, gehen sie von der blossen Vertraulichkeit mit Gott in das Zusammensitzen mit ihm über[153]. Den Herzen derer, die die Vertraulichkeit mit Gott geniessen und in seiner Nähe (*qurb*) wohnen, ist alles, was im Jenseits vorhanden ist, enthüllt[154]. Koran 10, 64: "Für sie gilt die Frohbotschaft im diesseitigen Leben".

Die Frommen[155] erhalten die visionären Frohbotschaften durch Träume, die Mystiker (24b) durch Gesichte, die sie im Wachsein erleben. Am Ende des Gesichts erlebt man den Nu (*waqt*)[156], am Ende des Nus bekommt man die Gottesrede (*ḥadīṯ*). Ansprache erhält man durch Zuwurf (*qaḏf*; *ilqāʾ*). Die Einhauche (*nafṯ*) bekommt man von einem Engel. Der Prophet sagte: "Der heilige Geist (= Engel) hauchte in mein Gemüt ein (*nafaṯa fī rūʿī*)"[157].

Die Schauenden[158] und Erkenner (...)[159] durch Einfälle (*ḫawāṭir*).[160] Die Gottesrede (*ḥadīṯ*) ist von zweierlei Art: eine durch klare Offenbarung (*waḥy*), die den Propheten zuteil wird, und eine hinter einem Vorhang, die den Heiligen zukommt.

---

152 "Die Herzen der Schauenden sind bei einem mächtigen König" (Koran 54, 55; *Bahǧa* 24a,13-14). Gehört zu Abschnitt 15.

153 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 110.

154 Vgl. ebenda 110.

155 Wörtlich: die Herren der frommen Taten, *arbāb al-aʿmāl aṣ-ṣāliḥa*; die Herren der Zustände, *arbāb al-aḥwāl*.

156 Vgl. Meier, *Fawāʾiḥ*, Einleitung 111.

157 Ms. *nafṯun min rūʿī*.

158 Korr.: die Herren der Schau, *arbāb al-mušāhada*.

159 Lücke im Text.

160 Diese höheren Wahrnehmungen passen nicht an dieser Stelle. Dazu hier 2.8.3.5., vierter Absatz.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000135

ABSCHNITT 27[161]

Die Freiheit

Der Standplatz der Freiheit bildet den Endpunkt der Knechtschaft. Das heisst, die Wünsche und eigenen Interessen haben aufgehört.

Freie gibt es zweierlei: Die einen sind frei von ihrer Triebseele. Die anderen sind frei von allem, was nicht Gott selbst ist und sind nur noch Knechte Gottes. Solange man nämlich irgendeinem Wunsch nachlebt, ist man dessen Knecht. Freiheit heisst aber hier das Verschwinden der Furcht, die Triebseele könne einen überwältigen und von Gott wegziehen. Wer diese Überwältigung nicht mehr zu befürchten braucht, ist frei. Gott hat ihn selbst aus den Banden der Triebseele für sich (Gott) frei gelassen. Der Mensch stellt für sich selbst keine Forderung mehr. Ja man kann sagen: er hat keine Triebseele mehr. Vorher zur Zeit seiner Knechtschaft war diese bloss gefesselt und ausser Tätigkeit. Er hatte zu befürchten, sie könnte noch auf ihn losgelassen werden. Jetzt aber, wo er frei ist, ist seine Triebseele Muslimin, beruhigt, gläubig, zufrieden, Gegenstand von Gottes Zufriedenheit. Sie befiehlt nur noch das Gute und wehrt nur noch dem Bösen. Der Freie ist also sicher vor Triebseele und Satan.

Koran 15, 42: "Über meine Knechte hast du keine Macht". Der Freie ist aber erst recht Knecht Gottes[162]. Gott hat die Eigenschaften seiner Triebseele, als sie noch das Böse befahl, verwandelt. Sie wurde eine tadelnde, dann eine beruhigte. Sie gehorcht jetzt dem Herzen und Gott. Der Freie hat keine Triebseele mehr: d.h. Gott machte seine Seele gläubig, nachdem sie ungläubig gewesen war, zufrieden, nachdem sie sich beklagt hatte, zu einem Gegenstand seines Wohlgefallens, nachdem sie Gegenstand seines Zornes gewesen war.

Der Freie ist nun, auf dem Standplatz der Freiheit, in der Obhut Gottes, ohne dass er darum ringen müsste, bei all seinen religiösen Tätigkeiten und Versenkungen, denn Gott hat jetzt die Verantwortung für seinen

---

161 *Bahğa* 35b,5- 36a,20.

162 Vgl. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrī*, 31.3, "Wisse, daß die wahre Freiheit in der vollkommenen Gottesknechtschaft besteht." Vgl. auch Sarrāğ, *Luma'* 373,4: "(Der Begriff der) Freiheit zeigt die vollständige Verwirklichung der Gottesknechtschaft an"/Gramlich, *Schlaglichter über das Sufitum*, 120.141). — Aḥmad b. Ḫiḍrūya (gest. 240/854-855): "In der Freiheit liegt die vollkommene Gottesknechtschaft und in der Verwirklichung der Gottesknechtschaft die vollkommene Freiheit." Sulamī, *Ṭabaqāt* 94,4, zitiert bei Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qušayrīs* 311.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000136

Schutz übernommen. Und insofern werden weder Satan noch Triebseele die Oberhand gewinnen können, er braucht sich vor nichts ausser Gott mehr zu fürchten. Gott bewahrt ihn und hat die Verantwortung für ihn übernommen. (36a) Koran 7, 196: "Und er übernimmt die Verantwortung für die Frommen."

Der Freie ist einer, dessen Wunsch mit Gottes Wunsch zusammengefallen ist[163]. Der Knecht richtet noch einige Wünsche an Gott. Der Freie ist frei von solchen Wünschen, der Knecht Knecht durch das Vorhandensein solcher Wünsche. Man hat richtig gesagt: der Freie ist zu Gott gelangt und steht in Gott. Der Knecht dagegen ist noch auf der Suche nach Gott und im Streben, Gott zu gehören. Weiter hat man gesagt: der Freie hat die Knechtschaft vollendet, der Knecht ist noch bei der Ausführung der Knechtschaft. Weiter hat man gesagt: der Freie befindet sich ganz unter der Befehlsgewalt des Herrn, seine Triebseele hat keine Verfügungsgewalt über ihn. Der Knecht befindet sich zwar unter der Befehlsgewalt Gottes, aber auch in der Verfügungsgewalt der Triebseele. Freiheit heisst also Sicherheit vor allen tödlichen Verfehlungen.

Frei ist jemand, der in den Dingen keinen Gegner mehr hat, sondern durch die Kraft seines Daseins selbst eine Gegenkraft gegen alles andere besitzt, so dass er vor nichts Angst hat und nichts besonders in sein Herz schliesst, von keiner Furcht und keiner Zuneigung, von keiner Erwartung und von keiner Vergangenheit versklavt ist. Aber auch nichts hat vor ihm Angst, sondern alles neigt sich ihm zu.

Wer die wahre Freiheit besitzt, dessen Beklommenheit (*qabḍ*) überbietet die Not der ganzen Menschheit und dessen Gelöstheit (*basṭ*) lässt alle Lasten der Menschheit in sich verschwinden, denn er ist meist in der Höhe und sein Freisein von allem ist häufiger als seine Beschäftigung mit weltlichen Dingen. Er kennt keine Knechtschaft und trägt in sich keine Menschlichkeit (*bašariyya*) mehr. Alle Rechte (*ḥuqūq*) der Seele an ihn haben ebenso aufgehört, ihn zu beherrschen, wie die Lüste (*ḥuẓūẓ*) der Seele. Die Pflichten (*ḥuqūq*)[164] wirken freilich (wie von selbst) in ihm weiter, um ihn gegen die Gefahren zu sichern.

---

163 Kubrā sagt: "Ist aber der Wille (des Menschen) im Willen Gottes untergegangen und sein Wille Gottes Wille geworden, so will Gott nichts mehr, ohne dass es auch der Mensch will, und der Mensch will nichts mehr, ohne dass es Gott will (...)" *Fawā'iḥ*, ar. § 175. Übersetzung bei Meier, *Fawā'iḥ*, Einleitung 232. Zit. bei Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens* 2, 114.

164 Das religiöse Sollen (*ḥaqq*) Tirmiḏīs scheint mitzusch vingen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000137

Koran 6, 82: "Die glauben und ihren Glauben nicht mit Frevel verdunkeln, die haben Sicherheit zu erwarten und sind rechtgeleitet." Der Frevel ist hier, etwas ausser Gott schön zu finden. Wenn sie das vermeiden, wird ihre Erkenntnis stark und ihr Glaube vollkommen. Sie werden Rechtgeleitete und dürfen auch in Wahrheit wissen, nachdem sie erkannt haben, dass jedes Stehenbleiben bei etwas ausser Gott eine List und ein Verderben Gottes gegen sie ist. Bleiben sie davor auf der Hut, so sind sie sicher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000138

BIBLIOGRAPHIE

Abū Nuᶜaym, *Ḥilya* — Abū Nuᶜaym al-Iṣfahānī: *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ*. 1-10. Kairo 1351-1357/1932-1938.

Affifi, *Ibn al-ᶜArabī* — A.E. Affifi: *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul ᶜArabi*. Lahore (ohne Jahr, Neudruck von Cambridge 1964).

ᶜAwārif — Abū Ḥafṣ ᶜUmar b. Muḥammad b. ᶜAbdallāh as-Suhrawardī: *ᶜAwārif al-maᶜārif*, Beirut 1966/*Die Gaben der Erkenntnisse des ᶜUmar as-Suhrawardī*. Übersetzt und eingeleitet von Richard Gramlich. Freiburger Islamstudien, Band 6. Wiesbaden 1978.

Badeen, *Auszüge* — Edward Badeen: *Auszüge aus ᶜAmmār al-Bidlīsīs Bahğat aṭ-ṭāʾifa und Ṣawm al-qalb*. Basel 1978.

Badeen, *Die sufik* — Edward Badeen: *Die sufik nach ᶜAmmār al-Bidlīsī*. Oriens 33 (1993), 86-93.

Conc. — A.J. Wensinck und J.P. Mensing: *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden 1936-64.

Concept — Bernd Radtke & John O'Kane: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. London 1996.

Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* — Šamsaddīn aḏ-Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*. Ḥaydarābād 1333 h.

Drei Schriften 1 — Bernd Radtke: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*. 1. Teil. Bibliotheca Islamica 35a. Beirut 1992.

Drei Schriften 2 — Bernd Radtke: *Drei Schriften des Theosophen von Tirmiḏ*. 2. Teil. Bibliotheca Islamica 35b. Beirut 1996.

van Ess, *Theologie* — Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jahrhundert Hidschra*. 1-6. Berlin 1991-1997.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000139

GAL — Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 1-2, 2. Auflage. Leiden 1943-1949. Supplement 1-3. 1937-1942.

Ġazzālī, *Ǧawāhir* — Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazzālī: *al-Ǧawāhir al-ġawālī min rasāʾil al-imām ḥuǧǧat al-islām al-Ġazzālī*. Kairo 1934.

Ġazzālī, *Iḥyāʾ* — Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazzālī: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. 1-4. Kairo 1348.

Gramlich, *Derwischorden* — Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. 1-3. Wiesbaden 1965-1981.

Gramlich, *Schlaglichter* — Richard Gramlich: *Schlaglichter über das Sufitum*. Stuttgart 1990.

Gramlich, *Sendschreiben* — Richard Gramlich: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs*. Wiesbaden 1989.

Gramlich, *Weisungen* — Richard Gramlich: *Weisungen islamischer Mystiker über das rechte Handeln*. In: *Mystische Erfahrung*. Freiburg i.Br. 1976, 75-97.

Gramlich, *Wunder* — Richard Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes*. Wiesbaden 1987.

Ḫarrāz, *The Book of Truthfulness* — Abū Saʿīd Aḥmad b. ʿĪsā al-Ḫarrāz: *The Book of Truthfulness* (Kitāb aṣ-ṣidq), ed. and translated by A.J. Arberry. London 1937. Islamic Research Association N. 6.

Ḫarrāz, *Rasāʾil* — *Rasāʾil al-Ḫarrāz*, ed. Qāsim as-Samarrāʾī. Mağallat al-mağmaʿ al-ʿilmī al-ʿirāqī 15 (1967), 176-213.

Hartmann, *Das Ṣūfītum* — Hartmann, Richard: *Al-Ḳuscheirīs Darstellung des Ṣûfîtums*. Berlin 1914.

Ibn al-ʿArabī, *Futūḥāt* = Muḥyīddīn Ibn al-ʿArabī: *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. 1-4. Būlāq 1293 h.

Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* — Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*. 1-8. Beirut (ohne Jahr).

Kalabāḏī, *Taʿarruf* — Abū Bakr al-Kalābāḏī: *at-Taʿarruf li-maḏhab ahl at-taṣawwuf*, ed. A.J. Arberry. Kairo 1352/1933.

Lisān — Ibn Manẓūr al-Ifrīqī al-Miṣrī: *Lisān al-ʿarab*. 1-15. Beirut 1955-56.

Makkī, *Qūt* — Abū Ṭālib al-Makkī: *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb*, 1-4. Kairo 1351/1932.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000140

Meier, *Bahā* — Fritz Meier: *Bahā'-i Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik.* Leiden 1989.

Meier, *Bausteine* — Fritz Meier: *Bausteine* I-II. *Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft.* Beiruter Texte und Studien 53. Istanbul 1992.

Meier, *Fawā'iḥ* — Fritz Meier: *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm ad-Dīn al-Kubrā.* Wiesbaden 1957.

Meier, *Ḫurāsān* — Fritz Meier: *Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik.* Accademia Nazionale dei Lincei. Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo. Roma 1971, 545-570.

Meier, *Kāzarūnī* — Fritz Meier: *Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī.* Bibliotheca Islamica 14. Leipzig 1948.

Meier, *Meister und Schüler* — Fritz Meier: *Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya.* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1995. Bericht 2. Heidelberg 1995.

Meier, *Naqšbandiyya* — Fritz Meier: *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya.* Beiruter Texte und Studien 58. Istanbul 1994.

Meier, *Tartīb* — Fritz Meier: *Qušayrīs tartīb as-sulūk.* Oriens 16 (1963), 1-39.

Muḥāsibī, *Riᶜāya* — al-Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī: *Kitāb ar-Riᶜāya liḥuqūq allāh ᶜazza wa-ǧalla.* Ed. Margaret Smith. London 1940. E.W.J. Gibb Memorial Series, New Series 15.

Nicholson, *Studies* — Reynold A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism.* Cambridge 1921.

Qušayrī, *Risāla* — ᶜAbdalkarīm b. Hawāzin al-Qušayrī: *Ar-Risāla fī ᶜilm at-taṣawwuf.* Kairo 1330.

Radtke, *Tirmiḏī* — Bernd Radtke: *Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts.* Freiburg 1980.

Radtke, *Two Sufi Treatises* — Bernd Radtke, Seán O'Fahey, and John O'Kane: *Two Sufi Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs.* Oriens 35 (1996), 143-178.

Ritter, *Meer* — Hellmut Ritter: *Das meer der seele.* Leiden 1955.

Suhrawardī, *Ādāb al-murīdīn* — Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī: *Ādāb al-murīdīn*, Ms. Köprülü 702.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000141

Sulamī, *Jawāmiʿ* — Abū ʿAbdarraḥmān as-Sulamī: *Jawāmiʿ ādāb aṣ-ṣūfiyya* and *ʿUyūb an-nafs wa-mudāwātuhā*, ed. Etan Kolberg. Jerusalem 1976.

Sulamī, *Ṭabaqāt* — Abū ʿAbdarraḥmān as-Sulamī: *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*, ed. Nūraddīn Šarība, 2nd. ed. Kairo 1969/ed. J. Pedersen. Leiden 1960.

Sulamī, *Ādāb* — Abū ʿAbdarraḥmān as-Sulamī: *Ādāb aṣ-ṣuḥba*, ed. M.J. Kister. Jerusalem 1954.

Yāqūt — *Jacuts Geographisches Wörterbuch*, ed. Wüstenfeld. Leipzig 1866-1870.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000142

INDIZES

1. PERSONEN, GRUPPEN UND ORTE

Abraham 89
Abū Bakr 2, 115
Abū Ibrāhīm Isḥāq b. Maḥmūd b. Abī Lakūya al-Burūğirdī 3
Abū n-Nağīb Maḥmūd b. Muḥammad b. ʿAlī al-Lurrī 3
Abū Naṣr as-Sarrāğ 11
Abū Qubays 76
Abū Saʿīd al-Ḫarrāz 11
Abū Yazīd al-Basṭāmī 109
Abū Ṭālib al-Makkī 19
ʿAlī b. Abī Ṭālib 2, 3
Aliden 2
Amīn b. aš-Šayḫ Ḫalīl al-Fannān 4
Anatolien 1

Bitlis, Bidlīs 1

Dschinnen 45

Engel 9, 19, 20, 22, 29, 37, 45, 49, 52, 75, 87, 94, 96, 98, 99, 118, 119

al-Ġazzālī, Muḥammad b. Muḥammad 19
al-Ğunayd b. Muḥammad 72

al-Ḥakīm Tirmiḏī 10, 13, 14
Ḫalāṭ, Aḫlāṭ 3
Ḫāriṭa 57, 64, 116
Ḥirāʾ 32

Ibn ʿAbbās 78
Ibn al-ʿArabī 4
Ibrāhīm b. Adham 76

Jesus 68, 69, 89

Kaʿba 93, 94, 95
al-Kubrā, Nağmaddīn 1, 42

Meier, Fritz 1, 5, 8
Mekka 76, 93
Mohammed, der Prophet 2, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 43, 48, 52, 56, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000143

87, 88, 89, 91, 92, 94, 98,
100, 102, 103, 110, 113,
114, 115, 116, 119
Moses 89

Rayyān 43

Satan 9, 45, 75, 77, 120
Schiiten 2, 3
as-Suhrawardī, Abū n-Nağīb 2
Sunniten 2

ᶜUmar 2, 3, 9, 57, 116
ᶜUṯmān 2

Zacharias 20, 25

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000144

ᶜ*abd* 35, 114
abdāl 13
Abgeschnittensein 42
abrār 103
Absenz 41
ᶜ*āda, ᶜādāt* 35, 40, 80, 84, 105, 108
ᶜ*adam* 40
Adel 82
adwiya 16
ᶜ*aduww* 109, 110
āfāq 18
aġālīṭ 113
aǧnās 112
aǧnās al-ᶜulā 19
aġyār 40
aḥibbāʾ 105
ahl allāh 60, 62
ahl al-aᶜmāl 21
ahl al-bayyina 16, 17
ahl aṣ-ṣabr 91
ahl aṣ-ṣafwa 81
aḫlāq 12, 67
aḫlāq allāh 12
aḥwāl 20, 22, 25, 36, 39, 40, 41, 48, 51, 55, 107
akwān 17
akyās 84
ālāʾ 21, 63
ᶜ*alāʾiq* 100, 107
ālām 22
ᶜ*ālam allāh* 65
ᶜ*ālam al-ǧabarūt* 65
ᶜ*ālam al-insān* 19
ᶜ*ālam aš-šahāda* 65
ᶜ*ālam al-wuǧūd* 19
ᶜ*ālim* 25, 49, 65, 118
Alleinsein, Alleinsein mit Gott 12, 24
ᶜ*amal, aᶜmāl* 47, 107, 109
amr 23, 65, 91
anbiyāʾ 45
anfangslos 68, 69
Anfechtungen 5
Angesprochen 11, 17, 113
Angesprochensein 37
Angst 23, 77, 89, 108, 121
Anrede 10, 14, 61, 101, 104, 105
Anschauen Gottes 22
Ansinnen 92
Anspielung 42, 110
Antlitz Gottes 29, 42, 60, 61, 67, 85, 101
anᶜum 29, 35, 61, 63
Anwandlung 31, 32, 39, 67, 80, 85, 96, 111, 112
anwār 68, 107
aqdār 17
ᶜ*aqīda* 7
ᶜ*aql* 47, 67
ᶜ*arḍ* 117
ᶜ*ārif* 58, 59, 84, 95
Arme 61, 66, 74, 89, 90, 91, 92, 94
Armseligkeit 85, 86, 87, 88, 93, 94
Armut 25, 41, 86, 89, 90, 91, 92
ᶜ*arš* 50

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000145

ʿarš at-taǧallī 58, 60
arwāḥ 19, 49, 60, 84, 104, 118
arwāḥ tābiʿa 45
asbāb 105
ašbāh 59, 84, 104, 105
aṣfiyāʾ 63, 83
asrār 44, 51, 53, 65
aufmerksam 58
Augendienerei 25, 109
Ausgerichtetheit 26, 44, 55, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 100
Äusseres 19, 99
Ausströmung 83
Auswirkung 83
awliyāʾ 16, 63, 83, 102
awṣāf 40
awṭār 35
ʿayn al-ǧamʿ 108, 109
ʿayn al-qalb 58
ayyām allāh 16
azal 37, 43, 99, 104
ʿaẓama 26, 80

baḍl 91, 108
bahāʾ 63
baqāʾ 14, 41
baraka 93
Barmherzigkeit 35
baṣar 83
bašariyya 13, 115, 121
baṣīra 62, 83
basṭ 112, 121
bāṭin 35, 39, 53, 61, 99
bawāṭin 17
bayān 13, 49, 118
bayn 36
bayyina 13
Bedingung 5, 20, 27, 55
Bedürftigkeit 23, 87, 92
Befehl 65, 91
Begriffsfähigkeit 69
Bei-Gott-Sein 27, 109
Bekämpfung 27, 55
Beklommenheit 112, 121
Belohnung 23, 34, 61, 101
Bequemlichkeit 7
Beruhigung 23
Beschaffenheit 55, 116
beten 12, 67, 85, 95
bewahrt 6, 9, 13, 15, 63, 67, 80, 109, 121
Bewahrtheit 9, 10
Bewohner der Gottesnähe 28
Bewohner des Bei-Gott-Seins 28
Bewohner des Jenseits 49, 118
Bewusstsein 45, 51, 72
Bewusstseinspräsenz 36, 41, 97, 112
bidāya, bidāyāt 32, 34, 35, 54, 108
Bilder 59
bi-llāh 24
Bindungen 100, 107
Bittgebet 4, 23, 93, 95, 102, 103
Blick 43
Blutzeuge 111, 114, 115
Brüderlichkeit 8
Buch des Zaubers 45
buʿd 41, 104

dahša 40, 97
dalīl, dalāʾil 6, 12, 20, 25, 104, 113
Dämon 9, 13, 14, 15
dark 32
Dasein 19, 27, 29, 33, 39, 41, 83, 90, 96, 97, 121

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000146

Daseinserscheinungen 17
ḏawq 21, 38, 43, 47, 72, 98, 107
Denken 13
Diesseits 19, 25, 48, 60, 62, 63, 80, 84, 91, 92, 93, 109, 114, 115, 118
ḏikr 13, 31, 43, 107, 108
ḏikr ᶜāda 33
ḏikr bidāya 33
ḏikr dāᵓim 32
ḏikr al-ḥaqīqa 33
ḏikr al-ḥaqq li-l-ᶜabd 38
ḏikr hidāya 33
ḏikr ᶜibāda 33
ḏikr al-lisān 33
ḏikr maᶜṣiya 33
ḏikr al-qalb 32, 33
ḏikr aš-šarīᶜa 33
ḏikr šuhūd 33
ḏikr taklīf 33
ḏikr tašrīf 33
ḏikr wuǧūd 33
ḏikr yaqaẓa 33
ḏikrā 36, 112
dirāya 83
duᶜāᵓ 93, 103
dunyā 110

Ehrfurcht 26, 74, 80
Eigenschaft, Eigenschaften 5, 6, 9, 12, 16, 17, 19, 21, 28, 30, 32, 35, 39, 40, 55, 57, 59, 61, 63, 64, 67, 69, 84, 85, 90, 92, 96, 97, 98, 99, 101, 108, 111, 113, 115, 116, 117, 120
Einbildung 6, 50, 118
Einfall, Einfälle 6, 22, 46, 52, 65, 72, 73, 75, 84, 112, 119
Einflüsterung 21, 46, 100
Eingebung 9, 17, 22, 24, 28, 30, 32, 37, 46, 74, 79, 81, 83, 87
Einhauch 52, 119
Einheitsbekenntnis 9, 109, 110
Einsamkeit 20, 22, 29, 32, 98, 106
Einwirkung 32
Ekstase 42
Elite der Erwählten 51
Empfindungsvermögen 85
endlos 69
Endziel 28, 82
engelhaft 9, 98, 99
Entblösstheit 106
Entfernung 41, 104
Enthaltung 23
Enthüllung 12, 22, 27, 35, 43, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 61, 62, 72, 77, 78, 83, 90, 92, 94, 101, 115, 106, 116, 117
Enthüllung Gottes selbst 92
Entschleierung 12, 32, 56
Entwerden 27, 39, 40, 41, 65, 97, 105
Erhabenheit 28, 36, 63, 112
Erkenner 52, 58, 65, 66, 68, 75, 80, 84, 95, 104, 105
Erkenntnis 22, 26, 32, 44, 48, 56, 57, 58, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 75, 79, 80, 85, 93, 104, 106, 111, 116, 122
Erlaubnis 11, 24, 44, 79, 81, 90, 92
Erleben 19, 21, 25, 27, 28, 29, 36, 47, 49, 52, 56, 58, 59, 62, 63, 72, 74, 77, 83, 85,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000147

95, 98, 99, 106, 107, 114, 118, 119
Erleuchtung 44, 48, 72
Ermahnung 36, 48, 72, 112
Eröffnungen 72, 84, 106, 113, 118
Erreichung 61, 63, 101
Erschaffung 31
Erwählte 51, 81
Erziehung 7, 21, 31, 44, 78, 81
Essenz 112
Existenz 39, 40, 104

faʿʿāl 110
faḍīla 84
faḍl 25, 34, 83
fāʾida 80
fanāʾ 39, 40, 41
faniya 40
faqd 42
faqīr 24
faqr 86, 89, 92
farḍ 18, 19
farḥa 27
Fasten 2, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 43, 55, 71
fayḍ 37, 39, 83
Festigkeit 9, 57, 87, 117
Finsternis 6, 78
firāsa 5, 17, 58
fitna 5
fiṭra 31
Freigebigkeit 91
Freitag 74, 93, 94
Freundlichkeit 28, 36, 63, 112
Freundschaft 44, 67, 68, 85, 86
Frohbotschaft 51, 52, 119
Führer 6, 12, 29, 86, 89, 102
fuqarāʾ 61, 91
Fürsprache 13, 15
futūḥ 39, 72, 84, 106, 113, 118

ġafla 33, 35, 43, 85, 99, 115
ǧahl 68, 69
ġāʾib 38, 98
ǧalāl 1, 36, 63
ǧalīs 26, 96
ǧamāl 1, 36, 63
ǧamʿiyya 22
ǧanna 63
ġāya 36
ġayb 16, 38, 42, 43, 98
ġayba 41
Gebet 6, 90, 92, 93, 95
Gebetserhörung 93, 94, 95
Gefühlsorgane 67
Geheimnis 53, 67
Geist, Geister 10, 19, 31, 35, 45, 49, 52, 56, 84, 105, 106, 108, 116, 118, 119
Geistwesen 37, 45, 95
Gelöstheit 35, 108, 112, 121
Gemeinde 14, 17, 26, 68, 87, 88, 89, 103
Gemüt 52, 119
Gesammeltheit, Gesammeltheit mit Gott 22, 108
Gesandte 2, 9, 15, 16, 17, 18, 21, 29, 66, 72, 74, 87, 88, 89
Gesetz 61, 69, 94, 101, 115
Gesicht 25, 28, 39, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 57, 72, 78, 116, 117, 118
Gesinnung 79
Getrenntsein 109
Gewaltigkeit 8, 18, 86, 87, 88
Gewissheit 68, 104
ǧihād 27, 109, 115

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000148

ǧilwa 12, 32, 56
ǧinn 9
ǧiwār 14
Glaube 24, 48, 55, 56, 58, 64, 65, 72, 76, 78, 122
Glaubensbekenntnis 7
Gleichgültigkeit 5, 21, 78, 85, 99, 108, 115
Glückseligkeit 115
Gnade 10, 85, 93, 94, 95
Gnadengabe 82, 94
Gott-vor-Augen-Haben 22, 54, 73, 75
Gottesanbetung 84, 108
Gottesfreunde 6, 45
Gottesfurcht 25, 76, 111
Gottesgedenken 6, 20, 21, 22, 24, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 61, 72, 74, 78, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 107, 108, 112
Gottesnamen 30
Gottesrede 52, 118, 119
Gottkenner 16, 17
göttliche Gegenwart 17
Gottsuche 74
Gottsucher 29, 74, 85, 111, 112, 113
Grosszügigkeit 34, 61, 101
ǧūd 34, 61, 101
Gunsterweisungen 29, 96
Güte 25, 34, 61, 83, 101, 112
ġuyūb 43, 44, 51

ḥabar 47
ḥadaṯ 40
ḥadīṯ 10, 17, 37, 52, 57, 117, 118, 119
ḥaḍra 18
ḥaḍrat al-ᶜizza 29
ḥaḍrat al-uns 28
ḥāǧāt 106
ḥāl, ḥāla, ḥālāt 6, 22, 23, 28, 78, 103
halāk 25
ḥalawāt 39, 54
ḥalq 24, 104
ḥalwa 12, 25, 29, 31, 32, 54, 55, 56
ḥaqīqa 6, 17, 23, 43, 57, 61, 64, 80, 101, 105, 106, 108, 109, 113, 116
ḥaqīqat al-maᶜrifa 105
ḥaqīqī 110
ḥaqq, ḥuqūq 6, 10, 22, 64, 73, 104, 105, 109, 111, 113, 116, 121
ḥaqq al-maᶜrifa 105
ḥaqqiyya 57, 64, 116
ḥarām 60
Härte 6, 78
ḥāṣṣ 12
ḫātam al-anbiyāᵓ 15
ḫātam al-awliyāᵓ 14, 15
ḫaṭarāt 46
ḫāṭir 46
ḫatm al-awliyāᵓ 14
Hauch 85, 112
ḫawāriq 23
ḫawāṭir 6, 52, 72, 112, 119
ḫawāss 67
ḫawf 23
ḫayāl 6, 50
hayba 26, 80
ḫayra 9, 41, 97
Heilige 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 25, 26, 30, 52,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000149

60, 62, 63, 81, 82, 83, 87, 88, 102, 103, 111, 119
Heiligenschaft 9, 66, 79, 84
Heiligentum 8, 10, 11, 12, 86, 87, 103
Heiligkeit 28, 42, 49, 119
Heiligsein 102
Hellsehen 58
Hellsicht 5, 85
Hellsichtigkeit 17, 23, 54, 58
Herz 2, 5, 11, 16, 18, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 37, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 117, 118, 120, 121
Heuchelei 109
hidāya, hidāyāt 32, 33, 35, 36, 63, 84, 108
Hierarchie 15
ḥifẓ 9
ḥikma 26, 30, 37, 44, 63, 113
himma 5, 92, 103
Himmelfahrt 29
Hingegebenheit 27, 41, 97, 111
Hinschauen zu Gott 43
ḫiṭāb 14, 73, 104, 105
ḫizāna 44, 63
Hof der Vertraulichkeit 28
ḥuḍūr 36, 41, 97, 112
ḥuğğat allāh fī l-bilād 17
ḥuğub 104
Huld 112
Huldwunder 78
ḥurr 114
ḫušūʿ 23
ḫuṣūṣ 51
ḫuṣūṣ al-ḫuṣūṣ 51
ḥuzn 108
ḫuẓūẓ 17, 84, 121

ʿibāda, ʿibādāt 83, 84, 108
ʿibāra 42, 110
īḍāḥ 108
iḏn 11, 44, 79
idrāk 36, 69, 117
iftiqār 23, 92
iğtimāʿ 93
iḥāṭa 68
iḥsān 104
iḫtiyār 7, 106
ʿilal 105
ilhām 9, 17, 22, 24, 30, 32, 37, 81
ʿilm 14, 23, 25, 26, 36, 39, 48, 49, 56, 58, 65, 68, 69, 76, 112, 117, 119
ʿilm ladunī 30
ilqāʾ 52
īmān 48, 55, 56, 58, 65, 76
ināba 74
ʿindiyya 23, 26, 27, 28, 88, 109
infāq 108
infiṣāl 41
inkisār 88, 108
Inneres 19, 39, 78, 85, 99, 111
Innerstes 28, 94, 95, 111
Innewerden 47, 58
inqiṭāʿ 42
insāniyya 55, 116
inširāḥ 35, 108
Instanz 40, 65
Intimität 29

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000150

irāda 21, 43, 74, 106
ʿirfān 48, 64, 65, 66
išāra 42, 108, 110
Islam 9, 13, 14, 15, 48, 64, 110
ʿiṣma 9, 10, 89
ʿišq 56, 116
istiġnāʾ 90
istiġrāq 41, 96
istiʾnās 96
istīnās 112
istiqāma 26, 44, 55, 75
istirsāl 41, 97
īṯār 91
ittiṣāl 41, 59, 84
ʿizza 8, 86
ʿizziyya 104

Jenseits 25, 27, 28, 48, 49, 50, 56, 59, 60, 63, 64, 89, 91, 92, 94, 109, 114, 115, 118

kalām 9, 10, 22
kalimat aḏ-ḏikr 40
karāmāt 23, 63
kašf 43, 47, 51, 52, 53, 56, 72, 106, 118
kašf muqayyad 53, 62, 101
kašf muṭlaq 53
kašf ṣarīḥ 50, 54
kaṯāfa 99
kayfiyya 23
Kitāb as-siḥr 45
Klausur 24, 31, 39, 54, 55, 56, 96, 106, 111
Knecht 20, 24, 48, 72, 84, 86, 87, 88, 103, 104, 113, 114, 117, 120
Knechtschaft 24, 88, 111, 120, 121
Kopflosigkeit 40, 41, 97
Koranleser 100
Kosten 43
kudūrāt 32
kurh 35
kušūf 22

laḍḍa 23
laduniyya 30
laṭāfa 82, 99
Lauterkeit 23, 26, 35, 44, 48, 55, 78, 91, 97, 98, 108, 109, 116
Läuterung 10, 21
lawḥ 14
laylat al-qadr 22
Lehre 75, 80
Lehrer 2, 5, 7, 11
libās al-ḥifẓ 9
libās al-ʿiṣma 9
Licht 18, 35, 37, 48, 56, 58, 61, 67, 68, 78, 83, 101, 103, 107, 112, 113, 117
Lichtgleichnis 18
Liebe 27, 56, 63, 85, 86, 106, 107, 112, 113, 114, 116
liqāʾ rabbihī 28
lisān 26, 35, 108
luzūm 54

maʿārif 67, 68
maḏāmm 21
maḏhab 7
maʿdin 59, 84
maḏmūmāt 32, 39
maǧāl 44
maǧḏūb 32, 56
maḥabba 56, 63, 107, 114, 116
maḥāmid 21
maḥfūẓ 9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000151

maḥmūdāt 22, 28, 96
maḥšar 14
maḥw 41
maḥẓūr 43
maʿiyya 23
makārih 35, 108
malaʾ 38, 96
malak, malāʾika 19, 45
malakūt 50, 65
maqām, maqāmāt 7, 28, 37, 48, 55, 66, 106, 107, 109, 118
maqdūr, maqādīr 14, 17, 53, 58
marātib 17, 69
maʿrifa 22, 26, 44, 48, 56, 63, 66, 68, 105, 114
maʿrifat aḍ-ḍāt 68
mašaqqa 7
mašʿara 74
mašīʾa 14
maskana 26, 86, 94
maʿṣūm 9
maṭiyya 59
mazīd 94, 106
maziyyāt al-ʿulā 112
Meister 6, 8, 17, 25, 106, 111
Mensch 24
Menschenseelen 104
Menschhaftigkeit 115
Menschlichkeit 121
Menschsein 55, 67, 116
miḥna 85
Minne 56, 116
mīṯāq 14
Mitleid 35, 61, 68, 101
Moralqualitäten 12, 96
Mord 76
Moscheevorhalle 89
muʿāmala, muʿāmalāt 12, 66, 83, 96, 107, 108
muʾānasa, muʾānasāt 27, 63, 85, 114
muǧāhada 20, 56, 87
muǧālasa 12, 26, 28, 49, 62
muġayyabāt 23
muḥāḍara 12, 112
muḥādaṭa, muḥādaṭāt 12, 27, 35, 61, 101
muḥaddaṯ 11
muḥaddaṯiyya, muḥaddaṯiyyāt 37, 39
muḥāsaba 20
muḥāṭaba, muḥāṭabāt 35, 61, 63, 101
muḥdaṯ 69
Mühsal 7
muhtarūn 98
mukālama 12
mukāšafa 12, 53, 54, 116
munīb 113
munkasirūn 107
munāzala, munāzalāt 35, 61, 63, 101
muqarrabūn 36
murād 15, 16, 25, 53, 64
murāqaba 22, 75, 111
murīd 18, 112
mušāhada, mušāhadāt 6, 12, 23, 27, 28, 35, 37, 39, 41, 43, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 83, 88, 101, 105, 108, 113, 114, 116, 117
mustahtarūn 98
mutaʿallim 49, 118
mutaṣarrif 48, 117
mutawassimūn 58
Mystiker 12, 21, 25, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 45,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000152

50, 51, 53, 56, 58, 59, 60, 62, 64, 96, 99, 107, 108, 117
mystisch 6, 12, 16, 18, 36, 39, 40, 41, 42, 51, 54, 56, 57, 63, 64, 65, 68, 71, 72, 80, 81, 83, 84, 90, 107, 109, 115, 116, 117

Nachlässigkeit 35
Nachtwachen 84
nafs 7, 8, 22, 38, 45, 46, 110
naft 52, 119
naql 47
nār aš-šawq 107
naᶜt 40
Naturell 13, 14, 15, 22, 40, 46, 67, 80, 99, 103, 110
nawāzil 44
nazal 87
naẓar 24, 43, 44, 47, 53, 58, 103, 109
niᶜam 34
Nichtigkeit 26
Nichtsein 40
Nichtwissen 5
nifāq 109
nihāya 33, 34, 36, 54, 69, 84
niyāba 12
Novize 5, 6, 8, 18, 34, 38, 42, 72, 79, 80, 97, 98
Nu 6, 52, 56, 72, 119
Nu-Momente 29
nubuwwa 86
nuᶜūt 6, 113
nufūs 31
nūr 48, 58, 112
nuᶜūt 6, 113
nuzl 87

Offenbarung 11, 24, 52, 119
Olivenbaum 83
Opferbereitschaft 108
Orientierungslosigkeit 40, 41, 97

Paradies 2, 43, 63, 89
Pfad 65, 90, 111, 113
Pflicht 18
Pilgerfahrt 74, 93, 94, 95
Plage 7
Polytheismus 27, 110
Pracht 63, 92
Prachtsnacht 95
Prophetenschaft 79
Prophetentum 8, 9, 10, 11, 86, 87
Prophetie 24, 86
Prüfung 85

qabḍ 112, 121
qaḍf 52, 118, 119
qadīm 68, 69
qādir 56, 58
qafā 14
qālab 31, 83
qalb al-aᶜyān 66
qarīn 9
qawl 103
qiwām ad-dunyā 13
qudra 54, 58, 59
quds 28, 49, 119
Quelle 43
qurb 22, 28, 36, 41, 49, 68, 85, 104, 108, 114, 115, 119
qurubāt 35

rabb 21, 24, 25, 28, 35, 43, 45
rabbānī 37, 39
rabbāniyya 9, 17
rabbāniyyīn 99

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000153

raʾfa 35, 61, 101
rāḥa, rāḥāt 7, 22
raḥma 35
rasm 40
rasūl 15, 16
Ratlosigkeit 41, 97
Rechtleitung 32, 35, 36, 84, 86, 99, 108, 113
Rede 9, 10, 11, 21, 35, 37, 55, 73, 85, 102, 103, 116
Reichtum 89, 90, 92
Reinheit 44, 79, 97, 98
Religion 110
Religionsgesetz 19, 33, 81, 83, 94, 95, 99, 115
riʿāya 84
riqqa 23
riyāʾ 25, 109
rūʿ 52, 119
rubūbiyya 108
rūḥ 10, 35, 108, 112
rūḥānī, rūḥāniyyūn 20, 37, 97
Rührung 23
rusul 16, 17
ruʾya 37, 51

sabab 110
ṣafāʾ 23, 35, 44, 48, 55, 108, 109
šafāʿa 13, 14, 15
šahāda 115
sahar 84
ṣāḥib 7
šahwa 43
sakīna 11
sālik 12, 68
salṭana 9
samʿ 36
šarīʿa 69
sarīra 79
šarr 46
šawāhid allāh 25, 90
sawāniḥ 65, 73, 84
ṣawm 43
ṣawm al-ḥāla 43
ṣawm al-qalb 43, 55
sayr 42
šayṭān 9, 13
sayyār 45
Scharfblick 6, 53
Schau 6, 12, 28, 29, 37, 39, 43, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 83, 87, 90, 112, 113, 114, 116, 117
Schauen 33, 57, 59, 64, 78, 88, 94, 116
Schauerlebnisse 54, 56, 59, 105
Schauung, Schauungen 23, 27, 28, 61, 74, 83, 94, 101, 108, 113, 114, 115
Scheich 5, 7, 20, 46, 48, 117
Schleier 53, 54, 73, 78, 94, 95, 104
Schmerzen 22
Schmutzigkeiten 32, 96
Schreiten 29, 42, 81
Schreitende 45, 68
Schüler 1, 3, 42, 49, 111, 118
Schweigen 8, 19, 22, 25, 79, 80, 103
Schwindel 106
Seele 5, 7, 22, 46, 110, 120, 121
Seelentrieb 111
Segen 55, 87, 93, 95, 103, 116
Segenssprüche 86
Segnung 23
Seinsweise 6, 22, 102, 103
Selbstabrechnung 20

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000154

Selbstenthüllung Gottes 59, 60, 92, 117
Selbsterziehungsmethode 6
Seligkeit 92
ṣiddīqūn 13
Siegel aller Heiligen 14
Siegel der Heiligen 14, 15, 103
ṣifāt 16, 17, 39, 40, 61, 63, 64, 84, 101, 108
ṣilāt 63, 95
sina 50
širk ḫafī 27, 110
sirr 28, 53, 67
Standplatz 37, 48, 106, 107, 118
Stufe 16, 17, 18, 20, 21, 22, 29, 34, 36, 38, 42, 44, 51, 54, 66, 79, 92, 93, 97, 99, 108
ṣubbar 91
ṣuffa 89
ṣūfī 107, 110
Sufik 46, 106
ṣūfiyya 15, 100, 106, 107, 108
šuhadāʾ 115
šuhūd 22, 29, 33, 59, 61, 114
sukr 41
sukūt 103
sulūk 42
sündlos 9, 21
Sündlosigkeit 9, 10, 89
ṣuwar 59, 64, 84

taᶜab 7
taᶜarruf 114
ṭabᶜ 13, 22, 40, 46, 103, 110
ṭabīᶜa, *ṭabiᶜāt* 67, 107, 108
ṭabīb al-adyān 16
tabṣira 36, 112
taḍarruᶜ 23
taḏkira 112
tafrīd 106
tafriqa 109
taǧallī 59, 117
taǧrīd 106
ṭahāra 79
taḥqīq 63
tāʾib 113
takalluf 37
taklīf 34
talwīn 48, 117
tamkīn 9, 57, 87, 117
tanwīr 44
taqarrub 61, 101
taqwā 25, 76
tarbiya 7, 21, 44
taᶜrīf 106
ṭarīq 105
ṭarīqa 63
tasakkun 23
taṣārīf 88
taslīṭ 21
taṣarruf 5, 17, 24, 48, 53, 57, 62, 64, 66, 101, 106, 109, 110, 111, 116, 117
taṣawwuf 109
taṣdīq 54
taṣfiya 21, 44
taṭhīr 44
ṯawāb 34
tawakkala 24
tawba 74
tawḥīd 109, 110
tawliya 66
Teufel 46, 85
Thron der göttlichen Selbstenthüllung 30
Thron der Selbstenthüllung Gottes 58, 60
Thron Gottes 50, 57, 116

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000155

tīh 40, 97
Tilgung 41
ṯiql 87
Tor 43
Totschlag 76
Träume 25, 52, 119
Traurigkeit 108
Trennung 41
Triebseele 13, 15, 16, 20, 27, 45, 46, 55, 56, 64, 75, 80, 84, 98, 99, 100, 103, 110, 115, 120, 121
Trübheit 5
Trunkenheit 41
Tugend 84, 88
turrahāt 106

Überlieferung 47
übersinnlich 17, 32, 38, 45, 47, 53, 54, 60, 67, 72, 74, 77, 78, 84
Übersinnlichkeit 38, 39, 42, 43, 44, 54
ʿubūdiyya 88
uḫuwwa 8
ʿulūm 67
umanāʾ 16, 17, 31
Unfolgsamkeit 25
ungläubig 10, 110, 114, 120
Unheil 11
uns 41, 49, 56, 97, 106, 107, 118
Unterbreitung 52, 117
Untergang 25, 29, 42
Unterwürfigkeit 23
Unwissen 68, 69, 99
Unwissenheit 25, 102
ʿurafāʾ 16, 105
ʿuṣima 21
ʿuzla 20, 22, 32

Verbindung 41, 59, 68, 72, 87, 95
Verborgenes 23
Verehrung 26, 80
Vereinigung 93
Verfügen 111, 116
verfügen 20, 27, 55, 102, 106, 111
Verfügung 44, 57, 80, 111, 116, 117
Verfügungsgewalt 117, 121
Verfügungskraft 5, 30, 48, 53, 62, 66, 101, 102, 103, 106, 110
Verfügungsmacht 112
Vermögen 7, 53, 58, 74, 87, 107
Vernunft 17, 47, 66, 67, 72, 75, 98, 99
Versinken 41
Verstocktheit 6
Versunkenheit 96
Vertraulichkeit 12, 25, 27, 28, 37, 41, 49, 56, 63, 74, 91, 94, 96, 97, 106, 107, 112, 113, 115, 116, 118, 119
Verwirrung 40, 41, 97
Verzückung 78, 112
Vision 25, 32, 48, 96, 118
vita purgativa 18, 71
Vollmacht 12, 21
Vorewigkeit 37, 43, 99, 104

wabāl 11
Wachheit 5, 35, 36, 78, 79, 85, 99, 108, 112
Wachsein 50, 51, 52, 119
waǧd 42, 112
wāǧib 19

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000156

Wahl 7, 24, 111
Wahrnehmung 32, 36, 52, 117
Wahrnehmungsfähigkeit 55, 116
Wahrnehmungskraft 62
waḥy 11, 24, 52, 119
walah 40, 97
walī 14, 24
walāya 42
Wandelbarkeit 48, 117
waqāʾiᶜ 39, 48
wāqiᶜa 28, 43, 47, 48, 50, 51, 57, 72, 116, 117, 118
wāqiᶜa kāmila 50
wāqiᶜa ṣāfiya 50, 118
wāqiᶜa wāḍiḥa 48, 50, 54
waqt 6, 29, 52, 72, 119
wārid 47, 58
wāridāt 31, 39, 112
wasāʾiṭ 10, 28, 36, 51, 52, 112, 118
wāṣif 58
wāsiṭa 117
Weg 63, 66, 68, 72, 73, 90, 105, 108, 113
Wegweiser 20, 25, 48, 86, 113, 117
Weisheit 26, 37
Weltuntergang 14
Widersacher 13, 15, 21, 80, 109, 110
wiṭāda 14
wilāya 9, 44, 68, 79, 84, 85, 86
Wille 7, 8, 14, 21, 24, 27, 43, 47, 74, 106, 111
Willenskraft 100
Willensregungen 112
Wirklichkeit 6, 16, 17, 23, 29, 30, 57, 64, 85, 96, 97, 105, 112, 113, 115, 116
Wirklichkeitserfahrung 20, 28, 33, 38, 43, 51, 61, 63, 65, 67, 69, 76, 77, 79, 80, 83, 87, 94, 95, 101, 106, 107, 108, 110, 113, 117
Wirkung 17, 67, 68, 78, 85, 86, 103
Wirkungskraft 102
Wirkungsvermögen 5, 85, 90, 92, 103
Wissen 5, 6, 13, 16, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 36, 38, 39, 47, 48, 49, 51, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 91, 98, 99, 112, 116, 117, 119
Wissenschaft 67, 81, 112, 113
Wissensorgan 67
Wohltat 21, 34, 35, 63, 104
Wortspiel 17, 65, 86, 105
wuḍūḥ 106
wuǧūd 29, 33, 39, 40, 45, 83, 104
Wundertaten 63
wuqūf maᶜa llāh 22, 24, 25
wuqūf maᶜahū 25

yā anā 8
yaqaẓa 35, 36, 50, 51, 85, 99, 108
yaqīn 50, 54, 68
yaqẓān 50
yastaʾnis 106

ẓāhir 99
Zeichen 20, 23, 24, 25, 58, 73, 75, 76, 78, 85, 87, 90, 91, 102, 104, 112
Zerbrochenheit 108

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000157

Zerschlagenheit 26, 88
Zunge 26, 33, 35, 37, 47, 49, 75, 76, 79, 80, 81, 83, 90, 95, 97, 98, 100, 104, 107, 118
Zurückgezogenheit 32
Zusammenkunft mit Gott 28
Zusammensein 12, 115
Zusammensitzen 12, 28, 49, 60, 61, 62, 65, 93, 97, 100, 119
Zustände 17, 20, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 36, 39, 40, 41, 47, 49, 51, 55, 63, 65, 67, 68, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 84, 85, 88, 90, 92, 97, 99, 102, 103, 107, 112, 113, 116, 117, 118
Zuverlässige 16, 17, 31
Zuwurf 52, 118, 119
Zweitlosigkeit 106
Zwischeninstanzen 10, 28, 36, 51, 52, 105, 112, 117, 118

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000158

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000159

إدوارد بدين

بهجة الطائفة وصوم القلب

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000160

نُصُوصٌ وَدِرَاسَات بَيْرُوتِيَّة

سِلسِلة تُصْدِرُها
مُديرَة المَعهَد الألماني للأبْحَاث الشَّرقيَّة في بَيْرُوت
أنْجليكا نويْفِيرْت

٦٨

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000161

بهجة الطائفة وصوم القلب

تأليف

ضياء الدين أبي ياسر عمار بن محمد البدليسي

حققه وقدم له

إدوارد بدين

يطلب من دار النشر فرانتس شتايز شتوتكارت

بيروت ١٩٩٩

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000162

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٩٩٩

طُبع على نفقة وزارة الثقافة والأبحاث العلمية التابعة لألمانيا الاتحادية

بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت

في مطبعة الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت ــ لبنان

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000163

مقدّمـــة

عمّار البدليسيّ:

١ ــ اسمـه:

هو ضياء الدين أبو ياسر[١] عمّار بن محمّد بن عمّار بن ياسر بن مَطَر بن سَحاب[٢]: الشَّيْبانيّ البِدْلِسِيّ[٣]، والبدليسيّ نسبةً إلى بِدْلِيس أو بِتْلِيس، وهي عاصمة ولاية بدليس في شرقيّ الأناضول[٤].

---

(١) أبو ياسر: ورد في شذرات الذهب لابن العماد ٥: ٧٩ «أبو ناصر».

(٢) هكذا ورد اسمه في «الإجازة» المكتوبة في أوّل مخطوطة بهجة الطائفة: ١آ، وكذلك في الإجازة المذكورة في آخر مخطوطة صوم القلب: ٢٣آ، أمّا في كتاب فضل الطريقة لعلاء الدولة السِّمْنانيّ (ت. ٧٣٦ هـ/ ١٣٣٦ م) ١٠٠آ، فقد جاء اسمه هكذا: عمّار بن ياسر بن عمّار بن عمّار بن مطر بن سحاب؛ وفي كتاب تذكرة المشايخ، المكتوب باللغة الفارسيّة، وهو للسمناني أيضاً، فقد ورد اسمه: أبو ياسر عمّار بن محمّد بن مُطَهّر البدليسيّ؛ وفي رسالة بلا عنوان لنجم الدين الكُبْرَى (وهو أحد أشهر مريديه، استشهد سنة ٦١٨ هـ/ ١٢٢١ م) جاء اسمه كما يلي: عمّار بن محمّد بن عمّار بن ياسر بن مُطَرِّف بن سحاب البدليسيّ؛ وفي مرآة الجَنان لعفيف الدين اليافعيّ (ت. ٧٦٨ هـ/ ١٣٦٧ م) ورد اسمه: أبو ياسر عمّار بن محمّد البدليسيّ.

(٣) البدليسيّ: الأندلسي، صوم القلب، ١آ، إلا أنّ الصيغة الصحيحة وردت في أوّل صفحة من بهجة الطائفة (بهجة ١ب سطر ٢): «أبو ياسر عمّار بن محمّد البدليسي».

(٤) والأرمن يسمّونها: بَگَش أو پَگَش، وللمزيد من التفاصيل عن بدليس: انظر دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الجَديدة، تحت «بدليس»؛ أمّا بالنسبة لاسمه وحياته =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000164

٢ ــ مولده وحياته ووفاته:

إنّ سنة ولادة عمّار البدليسيّ وسنة وفاته مجهولتان. ولكن يمكننا أن نقدّر بأن سنة وفاته يجب أن تكون ما بين سنة ٥٩٠ هـ/ ١١٩٤ م وسنة ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧ م، وذلك لأنّنا نقرأ في الإجازتين المكتوبتين بخط الشيخ أبي النجيب محمود بن محمّد بن أبي عليّ اللُّرّيّ (؟) الوَجِيهيّ التافثيّ (؟)، الأولى في أوّل بهجة الطائفة، والثانية في آخر صوم القلب، نقرأ أنّه كتبهما في نهاية صفر سنة ٦٠٤ هـ/ أيلول ١٢٠٧ م في مدينة خلاط. ثمّ إنّه يقول بأنّه سمع من المصنِّف ــ أي من عمّار سنة ٥٩٠ هـ/ ١١٩٤ م؛ وبما أنه يقول بعد ذكر اسم عمّار البدليسيّ: «نوّر الله مضجعَه»، إذن فإنّ عمّاراً البدليسيّ كان حين كُتِبَت الإجازة ــ أي سنة ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧ م. ــ متوفّى. وهذا يعني أنه تُوُفِّيَ بين هاتين السنتين: ٥٩٠ هـ/ ١١٩٤ م و٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧ م[١].

أمّا مكان ولادة عمّار البدليسيّ ومكان إقامته ونشاطه فكان بدليس[٢] حيث ماتَ ودُفِنَ فيها[٣].

= فقارن بما أورده الأستاذ فِرتس ماير في المقدّمة الألمانيّة لكتاب فوائح الجمال لنجم الدين الكبرى، ص ١٨ ــ ٢٣.

(١) ورد في كتاب خزينة الأصفياء (كُتِبَ سنة ١٢٨٠ ــ ١٢٨١ هـ/ ١٨٦٣ ــ ١٨٦٥ م) لغلام سَرْوَر لاهَوْري ٢: ١٢، وفي كتاب طرائق الحقائق لمعصوم علي شاه ٢: ٥١، أنّ سنة وفاة عمّار البدليسيّ هي ٥٨٢ هـ/ ١١٨٦ ــ ١١٨٧ م، ولقد أشار الأستاذ ماير إلى هذا الخطأ، انظر: فوائح، المقدّمة الألمانيّة ص ٢٠.

(٢) انظر كتاب شرفنامه لشرف بدليسي ١: ٣٤٢، والاقتباس عن ماير، فوائح، المقدّمة الألمانيّة ص ٢٠.

(٣) «شيخ عمّار بدليسي مدفونست در بدليس»= الشيخ عمّار البدليسيّ مدفون في بدليس، تذكرة المشايخ ١٢٣٤آ / ١٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000165

٣ ــ سلسلة مشايخه:

لا تبوح لنا المصادر بالكثير عن عمّار البدليسيّ، إلا أنّنا نستشفّ من بعضها أن سلسلة مشايخة تُذْكَر بفرعين؛ والفرعان يتّفقان على أنّ ٣ شيخَ عمّار المباشر هو أبو النجيب السُّهْرَوَرْديّ المتوفّى سنة ٥٦٣ هـ/ ١١٦٨ م. ثمّ إنّ الفرع الأوّل يكمّل السلسلة بعد ذلك مروراً بأحمد الغزّاليّ[١] فأبي بكر النَّسّاج[٢] فأبي القاسم الكُرَّكانيّ[٣] فأبي عثمان ٦ المغربيّ[٤] فأبي عليٍّ الكاتب[٥] فأبي عليّ الرُّودَبارِيّ[٦] فأبي القاسم الجُنَيْد البغداديّ[٧] فشيخه وخاله سَرِيّ السَّقَطيّ[٨] فمعروف الكَرْخيّ[٩] فداود

---

(١) المتوفّى سنة ٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م، وهو أخو محمّد الغزّاليّ صاحب كتاب إحياء علوم الدين، المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م، وعن أحمد انظر نفحات الأنس ٥٧٤.

(٢) هو أبو بكر بن عبد الله الطوسيّ النسّاج المتوفّى سنة ٤٨٧ هـ/ ١٠٩٤ م.

(٣) واسمه عليّ، ويعرف بالجرجانيّ، المتوفّى سنة ٤٦٩ هـ/ ١٠٧٦ ــ ١٠٧٧ م.

(٤) هو سعيد بن سلاّم المتوفّى سنة ٣٧٣ هـ/ ٩٨٣ ــ ٩٨٤ م، انظر طبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ٤٧٩ ــ ٤٨٣ والمصادر المذكورة هناك.

(٥) هو أبو عليّ بن الكاتب المتوفّى بعد سنة ٣٤٠ هـ/ ٩٥١ ــ ٩٥٢ م، انظر طبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ٣٨٦ ــ ٣٨٨ والمصادر المذكورة هناك.

(٦) هو أبو عليّ أحمد بن محمّد بن القاسم بن منصور بن شَهْرِيار بن مِهْرْفاذار بن فَرْغد بن كسرى المتوفّى سنة ٣٢٢ هـ/ ٩٣٤ م، انظر حلية الأولياء ١٠: ٣٥٦، وقارن بطبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ٣٥٤ ــ ٣٦٠ والمصادر المذكورة هناك.

(٧) هو الجُنَيد بن محمّد الخزّاز القواريريّ المتوفّى سنة ٢٩٧ هـ/ ٩٠٩ ــ ٩١٠ م، انظر طبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ١٥٥ ــ ١٦٣ والمصادر المذكورة هناك.

(٨) هو أبو الحسن سريّ بن المُغَلَّس المتوفّى سنة ٢٥١ هـ/ ٨٦٥ م، انظر طبقات الصوفية، تحقيق شريبة، ٤٨ ــ ٥٥ والمصادر المذكورة هناك.

(٩) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز أو محفوظ، المتوفّى سنة ٢٠٠ هـ/ ٨١٥ ــ ٨١٦ م، انظر تاريخ بغداد ١٣: ٢٠٨، وطبقات الصوفيّة، تحقيق =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000166

الطائيّ[١] فحبيب العَجَميّ[٢] فالحسن البصريّ[٣] فـ«سيّد الأولياء وسنَد الأصفياء عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه» فـ«سيّد المرسلين وخاتم الأنبياء محمّد بن عبد الله بن عبد المُطَّلِب القرشيّ، ﷺ[٤]». أمّا الفرع الثاني فيذكر بعد شيخه أبي النجيب السُّهْرَوَرْديّ، عُمَرَ بنَ محمّد السهروردي، وهو عمّ أبي النجيب، ثمّ يأتي محمّد بن عمّويه، وهو جدّ أبي النجيب، ثمّ أحمد بن سياه، ثمّ مِمْشاد الدينَوَريّ[٥]، ثمّ الجنيد، ثم تستمرّ بنفس ترتيب السلسلة السابقة[٦].

٤ ــ مؤلّفــاتــه:

ترك لنا البدليسيّ مؤلّفين في التصوّف باللّغة العربيّة هما: «بهجة الطائفة بالله العارفة» و«صوم القلب»، وكلتا المخطوطتين محفوظتان في مكتبة برلين، آهلڤارت، رقم ٢٨٤٢ و٣١٣٣، كما وذكرهما أيضاً بروكلمان في تاريخ الأدب العربيّ، الطبعة الألمانيّة الثانية ١: ٥٦٧، حيث ورد لديه اسم المؤلّف الثاني: «صوم القلوب» بدل «صوم القلب».

وعلى صفحة ١آ من صوم القلب نقرأ تحت اسم المؤلّف جملةً باهتةً،

= شريبة، ٨٣ ــ ٩٠ والمصادر المذكورة هناك.

(١) هو أبو سليمان داود بنِ نُصَيْر الطائيّ الكوفيّ المتوفّى سنة ١٦٥ هـ/ ٧٨١ ــ ٧٨٢ م، انظر حلية الأولياء٧: ٣٤٧.

(٢) هو أبو محمّد حبيب بن محمّد المتوفّى سنة ١٥٦ هـ/ ٧٧٢ م، انظر ميزان الاعتدال ١: ٤٥٧.

(٣) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار المتوفّى سنة ١١٠ هـ/ ٧٢٨ م، انظر قوت القلوب ٢: ٦٩.

(٤) انظر مخطوط فضل الطريقة لعلاء الدولة السمنانيّ ٩٩ب/ ١١ ــ ١٠٠آ /٣؛ ومخطوط رسالة بلا عنوان لِعليّ همداني ٣٧٦ آ.

(٥) المتوفّى سنة ٢٩٩ هـ/ ٩١١ ــ ٩١٢ م، انظر ترجمته في حلية الأولياء ١٠: ٣٥٣ وانظر طبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ٣١٦ ــ ٣١٨ والمصادر المذكورة هناك.

(٦) انظر فوائح، المقدّمة الألمانيّة ص ١٩ ــ ٢٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000167

ربّما بسبب وصول الرطوبة إليها، هذا نصُّها: «أمْلَى هذا الكتاب المرحوم الشيخ أمين بن الشيخ خليل الفنّان (؟ الفتّان) على طلبة العلم في دمشق الشام سنة ١٢٢٦». وهذا يعني أنّ كلا الكتابين كانا مُتداوَلَيْن في تدريس التصوّف في دمشق الشام حتّى سنة ١٢٢٦ هـ/ ١٨١١ م على الأقلّ.

تتألّف مخطوطة بهجة الطائفة من ٤٦ ورقة، ومخطوطة صوم القلب من ٢٣ ورقة، وفي كلّ صفحة من المخطوطتين نجد ٢٢ سطراً، ما عدا الصفحات التالية من صوم القلب: ١آ و١٠آ اللتان تحتوي كلٌّ واحدة منهما على ٢٠ سطراً فقط، و١٠ب التي تحتوي على ٢٤ سطراً. وهذه الصفحات الثلاث مكتوبة بخطّ أنحفَ وأجمل وأوضح من ذلك الذي كُتِبَ فيه باقي المخطوطتين. وهذا الباقي كُتِبَ بخطّ مضغوط نوعاً ما، إلّا أنّه مقروء. ويحتوي كلُّ سطر على ٩ إلى ١٢ كلمة. ومع أنّ المَخطوطتين مشكولتان جزئيّاً، إلا أنّ كثيراً من الحروف عارية من النقط. ولقد وضعت النقط الناقصة على الحروف دون تعليق، إلا نادراً. أمّا خطّ الإجازتين[1] فإنّه مُعلَّق وغير واضح ويكاد أن يكون بدون نقط.

ثمّ إنّنا نلاحظ في كلتي المخطوطتين وجودَ الظواهر التالية:

(أ) كتابة بعض الكلمات بدون الألف، مثلاً «القيمة» بدل: القيامة، «السلم» بدل: السلام، وما شابه ذلك.

(ب) كثيراً ما تكتب الهمزة على صورة الياء، مثلاً: «فايدة» بدل فائدة، «شياً» بدل: شيئاً، أو تهمل تماماً، مثل: «فقضا» بدل: فقضاء، أو تكتب مثل الفارسيّة، مثلاً: «جزو» أو جزوا» بدل: جزء أو جزءاً. وأداة المَدّ تُهمل في غالب الأحيان أيضاً، مثلاً «وافاتها» بدل: وآفاتها، أو أنّ الهمزة الممدودة تكتب بشكل

(١) بهجة ١آ وصوم ٢٣ آ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000168

مدّة، مثل: «صفاآ» بدل: صفاء.

(ج) إنّنا نجد كلمة «لكن» مكتوبة بالإملاء الفارسيّ «ليكن» في معظم الحالات. ٣

معظم ما ورد تحت (أ) و(ب) و(ج) سيُطبع في النصّ حسب قواعد الإملاء الحديثة دون الإشارة إلى ذلك في الهوامش.

(د) بعض أخطاء الصرف والنحو، مثلاً: «يشاهدون أهلُ المسكنة» (بهجة ١٢آ سطر ٦) بدل: يشاهدُ أهلُ المسكنة؛ «يجدونه العارفين الناظرين» (بهجة ١٢ ب سطر ٩) بدل: يجده العارفون الناظرون. ٦ ٩

أوردتُ بعضَ هذه الأخطاء كما هي حيث لا تؤثّر على المعنى.

(هـ) بعض الأخطاء الإملائيّة، مثل: «سوا» بدل: سوى؛ «يبدوا لك» بدل: يبدو لك. ١٢

(و) في نهاية كلّ ورقة ــ وليس في نهاية كلّ صفحة ــ يذكر الكلمة الأولى من الصفحة التالية، ما عدا ص ١٦ب من بهجة الطائفة، حيث يكتب كلمة «تخطى»، وهي الكلمة الثانية وليست الأولى على ص ١٧آ. وفي آخر ص ١٩ب يكتب كلمة: «للملوك»، وهي ليست أول كلمة على الصفحة التالية، بل هي آخر كلمة على ص ١٩ب. ١٥ ١٨

(ز) على هامش بعض الصفحات نجد أحياناً تصحيحاتٍ أو إضافات زيدَتْ فيما بعد، ولكن بنفس الخطّ.

(ح) كل ما يرد بين قوسين مروّسين هو إضافة من المحقق. أما الإشارات التوضيحية وأرقام صفحات المخطوطة فتأتي بين قوسين( ). وما ورد في النصّ زائداً وُضِعَ بين معقوفتين [ ]. ٢١

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000169

بهجة الطائفة

بالله العارفة

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000170

بسم الله الرحمن الرحيم

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000171

(١آ) بهجـة الطائفـة

لأبي ياسر عمّار بن ياسر البدليسيّ[١].

٣ < إجـازة > :

قرأ عليّ كتاب بهجة[٢] الطائفة بالله العارفة، الولد الأعزّ الأكرم، شمس الدين، جمال الإسلام، مجد الفقهاء، زين الطائفة والطالبين، أبو إبراهيم إسحاق بن محمّد بن أبي لكويه البُرُوجِرْدِيّ نفعه الله بالعلم[٣] ٦ والعمل، وسماعي من مصنّفه الشيخ المُقْتَدَى < به >، شيخ الشيوخ الكبير، الصوفيّ ابن الوقت، ضياء الدين، مرشد السالكين[٤]، أبي ياسر عمّار بن محمّد بن عمّار بن مَطَر بن سَحاب الشيبانيّ البدليسيّ، نوّر الله ٩ مضجعه، في تاريخ سنة تسعين وخمسمائة، وأَجَزْتُ[٥] له رواية ذلك بشرط صحّته، وسمع معه ولدي ظهير الدين أبو الفتح محمّد، في خانقاه النهاية، في مدينة خلاط، حماهُ الله تعالى، وقتَ العصر، يومَ الخميس من سلخ ١٢ صفر، سنة أربع وستّمائة، وأحمد الله وحده. وهذا خطّي كتبه أبو النّجيب محمود بن محمّد بن أبي عليّ[٦] الوجيهيّ اللُّرّيّ اليافثي[٧] و< صلّى الله > على سيّدنا محمّد وآله أجمعين. ١٥

---

(١) لأبي... البدليسيّ، ورد في الأصل: للمحقّق محيى الدين بن العربيّ الحاتميّ الطائيّ الأندلسيّ نفعنا الله ببركته، وهو خطأ.

(٢) بهجة، في الأصل: البهجة.

(٣) بالعلم، في الأصل: با العلم.

(٤) ضياء... السالكين: أضيفت في الهامش.

(٥) وأجزت، في الأصل: واجزة.

(٦) عليّ: مطموسة في الأصل، والتكملة من إجازة صوم القلب ص ١٦/٥٨ ــ ١/٥٩.

(٧) اليافثيّ: في الأصل بدون تنقيط، والتنقيط غير أكيد وأُضيف عشوائيّاً.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000172

(١ب) بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ سهّل ولا تعسّر

٣ الحمد لله الفرد القديم، الواحد الصمد، وصلّى الله على محمّد النبيّ الكريم، المخصوص بالخُلق[١] العظيم، وعلى آله وأصحابه الداعين إلى المنهج القويم، والصراط المستقيم، وسلّم تسليماً.

٦ أمّا بعد، فهذه بهجة الطائفة بالله العارفة، وبذلك وسمتها، وبها سمّيتها.

قال الشيخ المعلّم والصوفيّ الراجي لعفو الله: وذلك لمّا أن عزمتُ ٩ على تحرير هذا الكتاب، بإشارة بعض الأصحاب، فلما شرعت في تأليفه، مستعيناً بفضل الله وتعريفه، رأيت في الواقعة بعضَ الصالحين، وقد دفع إليّ كتاباً عريضاً، لا على قاعدة هذه الكتب في التجليد، فلمّا أن فتحتها[٢] ١٢ لأعلم ما نعتها، وإذ هي موسومة: بهجة الطائفة، فزدت من عندي «بالله العارفة». فلقّبتُ الكتابَ بها تبرّكاً وتيمّناً بوقوع الواقعة.

فصل < ١: في الواقعة والفتوح والمريد والوقت >

١٥ فإن قيل: ما الواقعة؟

قيل: هي حادث الغيب، بلا ريب، حفظها رقيب الكشف والذوق عن تصرّف النقل والعقل، فهي مرآة الاستبصار بين الأعمال والأحوال، بها ١٨ يحصل الفرق بين صفاء الأعمال وصفاء الأحوال؛ قال الله تعالى: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ٨).

---

(١) بالخلق، في الأصل: با الخلق.

(٢) فتحتها، كذا في الأصل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000173

وسئل الجنيد[١] رحمه الله: هل القرآن[٢] ممّا يستدلّ به على فُتوح[٣] المُريد؟[٤]

فقال: نعم؛ ثمّ تلا قولَه عزّ وجلّ: ﴿وَكُلاًّ نقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجاءَكَ في هذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (القرآن الكَريم ١١/ ١٢٠).

فالواقعة من ذكر القلوب، بالتبصُّر بأحوال الغيوب، لمؤمن آمن بما غاب عن الأبصار، بأنوار الاستبصار، ممّا يحصل للقلب من الربّ، إمّا من طريق العرفان، أو طريق الإيمان.

قيل: فما الفتوح؟

قال: هديّة الربّ إلى القلب؛ وتختلف (٢آ) باختلاف القلب.

قيل: فمن المريد؟

قال: هو الحافظ لوقته، المصغي لخواطره، المقيَّد بذكره مع ربّه.

قيل: فما الوقت؟

قال: ما جمعك إليه، وألزمك لأداء حقّه، واستعملك به، ولم يشغلك بغيره؛ وهو الوقت بين الوقتين، يعني الماضي والمستقبل، لا مع الماضي ولا مع المستقبل؛ وهو عند أهله: عند السوانح، من مزيد اللوائح، من تأثير شواهد شاهد الربّ إلى القلب.

---

(١) الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمّد الخزّاز القواريري المتوفّى سنة ٢٩٧ هـ/ ٩١٠ م، انظر طبقات الصوفيّة للسُّلَميّ، تحقيق شريبة ص ١٥٥ وما يليها والمصادر المذكورة هناك.

(٢) القرآن، في الأصل: الفرال.

(٣) فتوح: هنا بمعنى الواقعة.

(٤) قارن بصوم القلب ١٦/ ١٠ ــ ١٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000174

فصل < ٢: في عيد القلب والتعبّدات وثمراتها وباب القلب والإنابة وباب الرّبّ والمراقبة

والاستقامة والرجل المستقيم وأنواع الاستقامة >

قيل[١]: فما عيد القلب؟

قال: وجدان مزيد القرب من الربّ، كما قال الله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/١٦).

قالَ: كلّ يوم لم يُعْصَ الله فيه فهو عيد، وعلى المرء سعد جديد.

وعيد القلوب مزيد مواعيد التقرّب إلى الشهود، ومحق أثر خطر مغبّة[٢] بقيّة الوجود. لأنّ فتوح السابقين، من خزانة ربّ العالمين، يلمع من وراء أستار اجتهاد المجتهدين، وتنتشر وتشرق أشعّة أنوار القربِ والدنوّ والتمكين، من وراء مرآة صدق الصادقين، تحقيقاً لسرّ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (القرآن الكريم ٢٩/٦٩).

ولمّا أن جعل الله في التعبُّدات واجبات، لذلك جعل فيها أسرار < اً > وثمراتٍ. فجعل الواجبات أفعالاً، والثمرات أحوالاً. والأفعالُ تكليف الخاصِّ والعامِّ، والأحوالُ تشريفُ أهل الإلهام والإنعام. فأهل التكاليف والأفعال في فضل الثواب، وخوف العذاب. وأهل التشريف والأحوال في فضل الاقتراب، وخوف الحِجاب، بعد فتح الباب، ورفع الحجاب، وسماع الخطاب، وقطع الوسائط والأسباب، وحصول المنى

---

(١) قيل... الوريد: في الأصل وردت هذه الجملة في آخر الفصل السابق، إلاّ أنّها هنا أفضل.

(٢) مغبّة، في الأصل: معه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000175

والمآب. فلهم في العبادات البدنيّة مشاهدات قلبيّة، ولذّات علويّة ذوقيّة. ولقلوبهم مع الله أحوال غيبيّة، وكلمات إلْهاميّة. ولهذا قال سيّد المرسلين، في (٢ب) حقّ ثمرات أعمال المحقّقين: «الجمعة حجُّ المساكين». فلأن نلمس من غرائب هذا الخبر، على شرط غَوْص الطالبين المحقّقين، في طلب استخراج أسرار كلمات رسول ربّ العالمين، بطريق وقوف الذهن على باب القلب، ووقوف القلب على باب الربّ.

قيل: فما باب القلب؟

قال: عزل تصرّف الحواسّ، عند حصول الالتماس، لنيل وارد الاستئناس، في مقام الإنابة، بالتكلّف والتلطّف، إلى أن يصير الحسّ قلبيّاً.

وقال أيضاً: باب القلب وجدان لذّة الذِّكر.

قيل: فما الإنابة؟

قال: صحّة الإصابة، وسرعة الإجابة، لثمرة التوبة، بصحّة الرجعة، إلى إجابة من دَعاهُ بالهيبة والمهابة، والذلّة والكآبة. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٨/ ٢٤).

والناس في الإنابة والاستجابة ثلاثة، كما ذكرهم الله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ (القرآن الكريم ٣٥/ ٣٢). فالظالم مَن يُبْطِل الإرَادة بالمَشْعَرَة. إذ ليس لأهل الإرادة مشعرة، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٥٩)[1]. والمقتصد من يجعل الإرادة بحدّ القوّة. والسابق من أجاب من غير تدبّر ولا تفكُّر لداعي الله ورسوله، فسبق أهل التدبير في كلّ أَمْر ونَهْي وتَرْكٍ، وفعْلٍ. فليس لداعي الله ورسوله إلّا الانقياد، وصحّة الاعتماد.

---

(١) فإذا، في الأصل: وإذا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000176

ولمن كان واقفاً على باب قلبه، قد يعلم دعوة داعي الله في قلبه، ولأجله لم يتقدّم ولم يتأخّر، ولم يتردّد ولم يتشكّك. ولهذا قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ٣٧) الآية. وإنّما معنى قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ١٥٩) إذا كان رأياً، لا وحياً.

والداعي إلى الله هو الله تعالى بواسطة كتابه، وعلى لسان نبيِّه، عليه السلام، بقوله: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ (القرآن الكريم ٨/ ٢٤)، ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ﴾ (القرآن الكريم ٢٤/ ٣١ و٦٦/ ٨).

فمن استجاب لله، وتاب إلى الله، بواسطة الكتاب والرسول، أخذ المعرفة بواسطة المعاملة، (١٣آ) فأحياه الله بحياة أوّل المعرفة، وهي المعرفة العقليّة. ومن استجاب للكتاب[١] والرسول، بواسطة الله تعالى، أخذ المعاملة بواسطة المعرفة، فأحياه الله[٢] بحياة أعلى المعرفة، وهي المعرفة القلبيّة، فصار من العارفين. لأنّه أوقف القلب على باب الربّ، فعرفه، ثمّ عبده.

قيل: فما باب الربّ؟

قال: باب الربّ لزوم الاستقامة[٣] في مقام المراقبة، كما قال الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ (القرآن الكريم ٤١/ ٣٠؛ ٤٦/ ١٣).

قيل: ما كيفيّة المراقبة ثمّ الاستقامة؟

---

(١) للكتاب، في الأصل: الكتاب.

(٢) الله، في الأصل: لله.

(٣) الاستقامة: قارن ما يلي بما ورد عن الاستقامة في صوم القلب، فصل ٨، ص ٢٤/ ٧ وما يليها.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000177

قال: المراقبة ضبط النظر عن النظر على العِبَر، وحفظ الفِكْر عن الفِكَر، على ما سَنَحَ في القلب وخَطَر.

والاستقامة تطهير الباطن من الخَطَرات النفسانيّة، حتّى لا يسنح في باطنه إلاّ الخواطر الربّانيّة.

قيل: فما شرط الرجل المستقيم؟

قال: شرطُهُ معرفة الفرق بين ما يتجدّد في الباطن من خاطر النفس، وخاطر القلب، وخاطر الربِّ، وإلقاء المَلَك؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ﴾ (القرآن الكريم ٤١/ ٣٠). < فَمَنْ > لم يعرف الفرق بين المَلك والشيطان [فمن] لم يفرّق بين معرفة الشيء وضدّه، ومن لم يفرّق بين الشيء وضدّه فليس بمستقيم. وأيضاً من علامة المستقيم أن يطيعه وينقاد لإشارته كلُّ شيء، حتى السهل والجبل والبَرّ والبحر. قال بعض الكبار[١]: من أطاع اللَّهَ أطاعه البرُّ والبحر.

حكي[٢] عن إبراهيم بن أدهم[٣] أنّه سئل عن وصف الرجل المستقيم، وكان قاعداً في الحرم، فقال: أن ينقاد لإشارته هذا الجبل، وأشار إلى أبي قُبَيْس[٤]، فتحرّك الجبل، فقال: اسكنْ، ما لك أعني[٥].

وللأحوال بداية، وللبداية علوم، وللعلوم شرط وغاية ونهاية. وقد

---

(١) الكبار: مشوّشة في الأصل.

(٢) حكي، في الأصل: حلي.

(٣) إبراهيم بن أدهم: هو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور المتوفّى سنة ١٦١ هـ/ ٧٧٨ م، انظر طبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ٢٧ وما بعدها والمصادر المذكورة هناك.

(٤) أبو قبيس: هو جبل شرقيّ مكّة.

(٥) قارن بما ورد في صوم القلب، الفصل ٩، ص ٢٧/ ١٠ ــ ١٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000178

قال، عليه السلام: «الاستقامة[١] إيمان عبد حتّى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتّى يستقيم لسانه»[٢]. شرّط في الخبر، عليه السلام، استقامة الإيمان باستقامة القلب، واستقامة القلب باستقامة (٣ب) اللسان.

فاستقامة الإيمان على موجب العلم، هو التحفّظ بالموافقات على المخالفات. وقد قال، عليه السلام: «الإيمان عريان ولباسه التقوى». وقال أيضاً: «الإيمانُ قَيَّدَ الفَتْك»[٣].

وعلى موجب الحقيقة، فاستقامة الإيمان هو كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (القرآن الكريم ٨/ ٢) ﴿أُولَائِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً﴾ (القرآن الكريم ٨/ ٤). جعلَ توكُّلَهم على الله بموجب الحقيقة، من حقيقة الإيمان. فصار علامةُ استقامة الإيمان للمستقيم إيمانه: أن لا يعتصم بأحد سوى الله عزّ وجلّ، لقوّة قلبه بالله ومن الله. فلا يخاف غيره، ولا يرجو[٤] سواه. وقد قال، عليه السلام: «من خاف الله، خافَهُ كلُّ شيء، ومن خاف من غير الله خوّفَه اللّه من كلّ شيء». قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ١٧٥)[٥].

ومن جملة استقامة الإيمان أن يكون[٦] العبد بالله غنيّاً، وإليه فقيراً، كما ورد في الخبر عن الله عزّ وجلّ، أنّه قال: «ما من مخلوق يعتصم

---

(١) الاستقامة: كذا في الأصل، والأصحّ: لا يستقيم.
(٢) انظر المعجم المفهرس ٥: ٤٩٧، تحت: قوم، (وإحياء علوم الدين ٣: ١٠٩/ ــ ٦) وانظر الحديث أيضاً في صوم القلب فصل ٧، ص٢٤/ ٤ ــ ٥.
(٣) انظر المعجم المفهرس ١: ١٠٩، تحت: إيمان و٥: ٥٧، تحت: فتك.
(٤) يرجو، في الأصل: يرجوا.
(٥) وخافون، في الأصل: وخافوني.
(٦) يكون، في الأصل: يلون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000179

بمخلوقٍ دوني إلّا قطعتُ[١] أسباب السماوات دونه: إن سألَني لم أُعطه، وإن دعاني لم أُجبْه، وإن استغفرني لم أغفر له، وما من مخلوق يعتصم بي دون خلقي إلّا ضَمِنَتِ السماواتُ والأرضُ رزقَه، فإن سألني أعطيتُه، وإن دعاني أجبتُهُ، وإن استغفرَني غفرتُ له». وقال، عليه السلام: «لا يؤمن أحدكم حتّى يكون هواه تبعاً لما جئتُ به». وهذا استقامة الإيمان بموجب العلم والعمل والذَّوق والكشف.

وأمّا استقامة القلب، فعلى موجب العلم: هو متابعة الأمر والنهي، والمحافظة على الكتاب والسُّنّة، كما ورد في الخبر أنّه قال، عليه السلام: «إنّ لِلّه أوانيَ في الأرض ألا وهي القلوب. فأحبُّها إلى الله أرقُّها وأصفاها وأصلبها»[٢]. فأرقُّها على الإخوان، وأصفاها من الذنوب، وأصلبها في ذات الله. فهذه الأشياء الثلاثة < هي > (٤ آ) شروط استقامة القلب على موجب الحقيقة والترقّي في الأحوال. < و > هو أن يصير[٣] له الوعد نقداً، والغيب عيناً. لأنّ فائدة الرقّة للقلب شيئان: ظهور الرحمة والشفقة على جميع خلق الله، وبذلك نطقت[٤] السُّنّة، بقوله: «لا يكمل إيمان عبد حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»[٥].

وإذا كمل الإيمان استقام القلب. وظهور الآيات[٦] والعلامات

---

(١) قطعت، في الأصل: قطت.

(٢) انظر هذا الحديث أيضاً في صوم القلب، فصل ١٣ ص٣٣/ ١٠ ــ ١٢.

(٣) يصير، في الأصل كلمة غير مقروءة.

(٤) نطقت، في الأصل: نطق.

(٥) قارن بما ورد في المعجم المفهرس ١: ٤٠٦ تحت: حبّ وصحيح البخاري تحقيق البُغا، إيمان، رقم ١٣، وصحيح مسلم، تحقيق عبد الباقي، ١: ٦٧، رقم ٤٥، وسنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن عثمان، صفة القيامة رقم ٢٦٣٤.

(٦) الآيات، في الأصل: الات.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000180

والكرامات والحالات[١]، كما قال بعضهم: إنّ ابن عبّاس[٢] استرق الغيب من وراء ستر رقيق، يعني القلب. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾، الآية (القرآن الكريم ٥٠/ ٢٧).

وأمّا فائدة صفاء القلب، فهو أن يدرك عِلْماً باطناً، ويشاهد حالاً مغيّباً، وذلك للقلب بمثابة السمع والبصر. وقد قال، عليه السلام: «إنّ للقلب عينين وأذنين، فإذا أراد الله بعبدٍ خيراً فتح عينيه اللتين[٣] في القلبِ». وقد روي من طريق آخر «ما من عبد إلاّ وفي قلبه عينان غيبان ليدرك بهما الغيب، فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح عيني قلبه». فعلِمَ أنّ استقامة القلب بأن يصير سميعاً بصيراً، يسمع وحياً ويشاهد غيباً.

فعلى موجب الخبرين ظهر أنّ استقامة القلب نوعان: نوع ظاهر علميّ، ونوع باطن ذوقيّ حاليّ كشفيّ. والنوع العلميّ هو الصلابة والرقّة والصفاء، والنوع الذوقيّ هو السمع والبصر الغيبيّ. وإنّما وصل القلب إلى هذه[٤] المرتبة بالتربية والمعاملات: فرقّ بأُنس الوَجْد، وصفا بأُنس الذِّكْر، وصلُبَ بأُنس الله. ولمّا[٥] انفتح لقلبه عين وأذن[٦] أبصر غيباً[٧] وسمع غيباً. معناه: يرى[٨] على البُعد، ويسمع من الأبعد، وذلك لأنه يرى بالله

(١) والحالات، في الأصل: والحلات.

(٢) ابن عبّاس: هو أبو العبّاس عبد الله بن عبّاس بن عبد المُطَّلب، ابن عمّ الرسول ﷺ، ومن أشهر المحدّثين؛ توفِّيَ سنة ٦٨ هـ/ ٦٨٧ ــ ٦٨٨ م، انظر الإصابة ٢: ٣٣٠؛ تذكرة الحفّاظ ١: ٤٠ ــ ٤١.

(٣) اللتين، في الأصل: اللذين.

(٤) هذه، في الأصل: هذا.

(٥) ولمّا، في الأصل: ولمى.

(٦) عين وأذن، في الأصل: عيناً أذناً.

(٧) غيباً، في الأصل: عيناً.

(٨) يرى، في الأصل: يرا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000181

ويسمع بالله من الله. وإنّما حصلت لذلك بالتربية: فتنوّر بنور اليقظة من ظلمة الغفلة. وقد ورد عنه، عليه السلام، في شأن القلب وتربيته، بقوله، عليه السلام: «إنّ القلوب لتصدأ كما يصدأُ الحديد». قيل: فما جلاؤها؟ قال: «ذكر الموت وتلاوة القرآن». (٤ ب) ولا كلّ تلاوة من كلّ أحد ولا كلّ ذكر الموت من كلّ أحد يجلوان القلب فينجع[١]، وإنّما يجلو[٢] ذكر الموت وتلاوة القرآن القلبَ[٣] عند حصول اليقظة، وانكشاف البصيرة، وتطهير السريرة. فحينئذ ينجع فيه تلاوة القرآن وذكر الموت، فعندها يحصل له الطهارة، ويصل إلى الاستقامة.

أمّا استقامة اللسان، فعلى موجب العلم: فهو النطق بما يعنيه، والسكوت عمّا لا يعنيه. ومعناه: أي لا يسأل إلّا عمّا أهمّه وألمّه. وهذه الصفة حال المُريد في قدم الزِّيادة والمزيد. فإنّه لا ينطق إلّا عند حاجته، أو يسأل إلّا من واقعته، وذلك لأجل ما حصل له من ثمرة السكوت، < و > وجود الإنعام، فاختار السكوت وترك الكلام. وبَيان الإلهام في القلب أوجب قطع نطق اللسان، ولهذا السبب قال، عليه السلام: «الصمت حكم وقليل فاعله»[٤]. إذ عند انغلاق بيان اللسان انطلاق بيان لسان القلب في مقام العرفان والإحسان. فمن أسكَتَ لأجل الله لسانَه، أُنطِقَ عن الله قلبُه، فدقَّ بيانُه، وحقَّ عرفانُه. وقد قال، عليه السلام: «من صمت نجا»[٥]، أَيْ: من صمت عن الباطل، لم يكن للْوِزْر حامل.

وأمّا على موجب الحقيقة: فهو أن لا ينطق إلّا بالأمر والإذن، كما

---

(١) القلب فينجع: أضيفتا فوق السطر.

(٢) يجلو: في الأصل: يجلوان.

(٣) القلب، في الأصل: للقلب.

(٤) انظر الغزالي، إحياء علوم الدين ٣:١٠٨/ آخر سطر هامش ٢ هناك.

(٥) المعجم المفهرس ٣:٤١٦ تحت: صمت، وانظر هذا الحديث أيضاً في صوم القلب، فصل ١٦ ص ٤٦/٩ ــ ١٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000182

قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾(القرآن الكريم ٥٣/ ٣)، بل بوحيٍ يقال له: بلِّغ. فإذا نطق، نطق بالوَحي، وهذا دليل إذن النبوّة.

٣ وأمّا دليل إذن الولاية فإنّ فضلَها من أجَلّ الفضائل، ودليلَها من أوضح الدلائل، وأعلى المنازل، قوله، عليه السلام: «إنّ الله عند لسان كلّ قائل»[١].

٦ فضَبَطَ ألْسُنَ قوم بالعلم، فأَمَروا بالمعروف ونَهَوْا عن المنكر، وضبطَ ألْسنَ قوم بالعمل والمعاملة، فصار لأنفسهم في أنفسهم شغلاً شاغلاً، فاستقام اللسان بالإنصات، فحصلوا[٢] من أهل النجاة. وقَبَضَ على ألْسُن ٩ قوم بالمعرفة والحكمة والعظمة والهيبة، فاستقام (٥ آ) اللسان حتّى < أصبح > لا ينطق إلاّ بالله. وهذا[٣] حتّى لا ينطق بهواه، بل بمولاه. فلسانٌ أسكتَتْه[٤] المعرفة أنطقته الحكمة.

١٢ فحصول[٥] استقامة اللسان يختلف باختلاف الأحوال. فلسان استقامته بالعلم حتّى لا ينطق بغيره. ولسانٌ استقامته باستقامة القلب، فلا ينطق إلاّ بإذنه. ولسانٌ استقامتُه بالمعاملة حتّى لا ينطق إلاّ عن حاله، إذ لا حكم عليه لغيره: ١٥ لا للنَّفْس ولا للطمع ولا للعدوّ. ولسان استقامته بالمعرفة، فصمته لأجْلها.

وقد قيل: أربع أعلى الناس، عالمٌ مستعمل لعلمه، وعارفٌ ينطق عن حقيقة فعله، ورجلٌ قائم لله < بـ >ـلا سبب، ومريدٌ ذاهب عن الطمع.

١٨ فمن استقام لسانُه حقيقةً، فهو الصامتُ لسانُه، الناطقُ بمعرفة الله

---

(١) انظر إحياء ٣: ١١٠/ ـ ٦.
(٢) فحصلوا، هنا بمعنى: فصاروا.
(٣) حتّى... وهذا: أضيفت فوق السطر.
(٤) أسكتته، في الأصل: اسلته، فيمكن أن تُقرأ: أَسَلَّتْهُ.
(٥) فحصول، في الأصل: فحصل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000183

بجنانه. لأنّه كما تعرّف بالمعرفة قلبُ العارف، تعرّف أيضاً كلُّ جزءٍ منه. لأنّ المعرفة تحيي القلب، وبحياته حياة[١] جميع الجسد. وكلّ حيّ ناطق بحُسن نطقه. فمن استولت[٢] عليه حِكَم المعرفة والحقيقة، حُفِظَ من خلط[٣] الطبيعة. فنطقه بلسانه عند ورود الوارد في القلب. فلا ينطق بعادة بل بفائدة وحكمة، كما ورد في الخبر: «إذا زهد أحدكم في دنياه فاقتربوا منه فإنّه بلغ الحِكمة»[٤]. وهذا معنى الخبر الثاني «الصمت حُكْم» أي سبب للحكمة «وقليل فاعله».

فعند الاستقامة لأهل الصَّفْوَة لا فرق بين ألسنتهم وقلوبهم، إذ لهم من الله أمر وإذن ووحي بواسطة رسول الإلهام إلى القلب من الربّ. فمتى استقام اللسان في الحقيقة نطق عن القلب، كما قال الله تعالى في حَقِّه، عليه السلام: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/٣ ــ ٤).

فمتى استقام اللسان والقلب في الشريعة نطق بالعلم والعمل. ومتى استقام القلب في الحقيقة نطق بالحكمة والمعرفة. فكما ينطق لسان العالم بإذن العلم، كذلك ينطق لسان الوليّ (٥ ب) عن إذن قلبه، وقلبُه بإذن ربِّه. فمهما كان القلب في التربية والسَّيْر، < كذلك > كان الغيب على القلب حاكماً، والقلب على اللسان حاكماً. فإذْنُ القلب من الغيب، وإذن اللسان من القلب.

---

(١) حياة، في الأصل: حيات.

(٢) استولت، في الأصل: استوله.

(٣) خلط، في الأصل: حلم.

(٤) قارن بالحديث الذي انفرد به ابن ماجه: «إذا رأيتمُ الرجلَ قد أُعطي زهداً في الدنيا وقِلَّةَ منطقٍ فاقتربوا منه فإنه يُلقي الحِكمة» سنن ابن ماجة، تحقيق عبد الباقي، زهد، حديث رقم ٤١٠١، والمعجم المفهرس ١: ٤٩١ تحت: حكم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000184

فإذا استقام القلب، فإذنه من الربّ، فلا حكم[١] عليه للغيب، لأنّه صار غيباً، لا حكم عليه للحَفَظة[٢]. فإذا ازدادت الاستقامة له فلا حكمَ عليه له، أي لا يعلم القلب بما القلب فيه، < إذ > ثبت عليه نظر[٣] وحكم الحاكم الفرد، فوقع في الاسترسال. فلا ينفرد له بحالِه وصفتِه، بل شعوره لله. فهو غُيوب من عند الله، جعله الله خزانة أسراره ونظرِه وحكمتِه ومعرفتِه وولايتِه. فلا حكم عليه لغير الله، فإذنه من الله. والغيب يجب حكمه: فمهمَا أطلق القلب، أطلق الغيب.

فجعل باستقامة القلب بالله اللسانَ مستقيماً. فتارة يسمع اللسان من القلب، وتارة يسمع القلب من اللسان. قال بعض الكبار: وبقيت ثلاثين سنةً يسمع لساني من قلبي، ثمّ بقيت ثلاثين سنة يسمع قلبي من لساني. وفي المثل يقال: لسانُ العاقل في قلبه، وقلبُ الأحمق من وراء لسانه.

ومعنى استقامة اللسان هو متابعة القلب. ومعنى استقامة القلب < هو > متابعة الربّ. وعلى قدر مدد الربّ في القلب من الوحي متابعة القلب للربّ. فكما شُرِّفَ الوحي بالموحى منه < كذلك > شُرِّفَ الموحى إليه بكرامة الله، وبه شُرّفت الاستقامة. ولهذا قال، عليه السلام: «إنّ في جسد ابن آدم لمضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد وإذا فسدت فسد لها سائر الجسد، ألا وهي القلب»[٤].

وكما أنّ القلوب بصلاحها متفاوتة[٥] و < بـ > ـفسادها متفاوتة، كذلك استقامة القلوب على درك الغيوب متفاوتة. < و > كذلك الوحي

---

(١) حكم،ا في الأصل: حلم.

(٢) للحفظة، في الأصل بدون تنقيط، ولعلّ الأصحّ: لليقظة.

(٣) نظر، في الأصل: نصبر، وهو تصحيف.

(٤) قارن بالمعجم المفهرس ٦:٢٣٥، تحت: مضغ، وانظر صوم القلب، فصل ١٠، ص ٢٩/ ٤ ــ ٥.

(٥) بصلاحهاقي متفاوتة، في الأصل: صلاح القلوب متفاوتة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000185

إلى القلوب على قدر الاستقامة متفاوتة[١].

فصل < ٣: في استقامة الأنبياء والأولياء >

كما أنّ وحي الأنبياء أفضل من وحي الأولياء (٦ آ) كذلك استقامتهم أكمل وأشرف وأعلى، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «استقيموا ولن تحصُوا»[٢]. والله عزّ وجلّ يقول له: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (القرآن الكريم ١١/ ١١٢) لأنّى قوّيتك ثمّ أمرتك.

فاستقامة الأنبياء بحدّ الأصالة، واستقامة الأولياء < بـ > حدّ التبعيّة. فأيٌّ [ذلك] من الاستقامتين أوجدت الكمالَ، وأوصلتْ إلى النهاية، وجُعِلَتْ صفةً لازمةً للقلب، والتصقتْ[٣] < بـ > ـالقلب بلطافتها؟

فصارت استقامة القلب وحياً واستقامة اللسان حكمةً، لإفاضة أنوار القلب على القالب، حتّى صار البصر بصفة البصيرة، والقالب بصفة لطافة القلب، حتّى كأنّه ﴿مِشْكَاةٌ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصباحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ (القرآن الكريم ٢٤/ ٣٥) الوجودِ اللطيفة الصَافية المطهّرة المنوّرة بنور مشاهدة القلب.

ففي مشكاة القلب أنوارُ الربّ، وفي مشكاة القالب أنوارُ القلب «كَأَنَّهَا» بالنورِ واللطافة ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ الذوق والكشف ﴿لاَ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ﴾ أي لا علميّة تعلُّمية، ولا عمليّة كسبيّة، بل فضليّة وطوليّة وفيضيّة ﴿يكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ﴾ (القرآن الكريم ٢٤/ ٣٥): أي يكاد قوّة الاستقامة للأصفياء والأولياء يعُمُّ[٤] جميع الخلائق، وذلك لكثرة أنوار الاستقامة في أهل الولاية. كما ورد في الخبر: «لو قُسِمَ نوره على العالم لوسعهم». ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ (القرآنِ الكريم

---

(١) متفاوتة: كذا.

(٢) انظر المعجم المفهرس ٥: ٤٩٧، تحت: قوم.

(٣) والتصقت، في الأصل: ولتصفت.

(٤) يعمّ، في الأصل: ـعم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000186

٢٤/ ٣٥): أي وإن لم يوافقها تكلُّف[١] عمل العبد، فإنّ تفضُّلَ الربّ في القلب مَدَدٌ على مَدَد. فازدادَ نورُ القلب ضياءً بوُرود نور الربّ. ونور الشريعة امتزجت بنور الحقيقة، وأنوار العبادات البدنيّة اجتمعت مع أنوار المعاملات القلبيّة، ونور المجاهدات أوصَلَت إلى نور المشاهدات، ونور البداية (٦ ب) < وا > لرواية والدراية أوصلت إلى نور الهداية والرعاية والولاية والنهاية. ﴿يَهْدِي اللّهُ لِنُورِهِ﴾ (القرآن الكريم ٢٤/ ٣٥) الاستقامة معه ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ (القرآن الكريم ٢٤/ ٣٥) من عِبادِه الّذين اختارهم من بين الخلائق لأجله وجعلهم من حزبه[٢] حتّى يكونوا[٣] له، فلا يكونوا لغيره: لا بخطرةٍ ولا بنظرةٍ ولا بكلمةٍ ولا بحركةٍ. فبالله نطقهم وبالله سماعهم وبالله نظرهم. كما ورد في الخبر: «من بدو البداية إلى نهاية الاستقامة، لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أُحبّه، فإذا أحببتُه كنت سمعَه وبصرَه، فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق»[٤].

وإنّما هذا وصف قوم استقاموا بالله مع الله، فأحيا الله قلوبَهم، وأمات شهوات نفوسهم، وأفنى حظوظَهم، وأبقى حقوقَهم. فلهم من الله ومع الله بعد الأنفاس، سوانح واستئناس، قرّب الله أوقاتهم بالفتوح، وحالاتهم بالوضوح. فجُعلت عاداتهم عبادات، ونومُهم مطايا الاتّصال إلى المشاهدات. قال بعضهم: نوم العارفين مطيّة الاتّصال. لأنّهم يخرجون بواسطة النوم من عالم الصور إلى عالم الصفات، ومن معدن[٥] الأشباح إلى

(١) تكلّف، في الأصل: ـكلف.

(٢) من حزبه، إشارة إلى القرآن الكريم ٥٨/ ٢٢: «رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله».

(٣) يكونوا، في الأصل: ـلو ـوا.

(٤) قارن بالمعجم المفهرس ٦: ٥٢٩، تحت: نفل، وقارن أيضاً بصوم القلب فصل ٨، ص ٢٦/ ١١.

(٥) معدن، في الأصل: معين، بدون تنقيط.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000187

وطن الأرواح. ومثل هذا عندهم كخروجٍ من بيت ودخولٍ في بيت. وإنّما نال[١] أهل الاستقامة هذه الفضيلة بصدق المتابعة، وأخذوا[٢] الثمرة من حالته، صلوات الله عليه، بقوله: «تنام عينايَ ولا ينام قلبي»[٣]. وقد ورد في الخبر: «حبّذا نوم الأكياس وفطرهم[٤] خير من سهر الحُمْق واجتهادهم».

فصل <٤>: في حقيقة المسكنة

فلمن له من الحقيقة ذوق، وفي عنق عبوديّته من العناية والرعاية طوق، صَفَتْ سريرته، وظهرت علانيّته، واتّحد[٥] نظرُه بالملكوت <و> ارتبطت بالواردات الحقّيّة خواطره، وخلصـ <ـت> من إلقاء وسواس العدوّ حقيقتُه، وانفتح للبصر من مادّة أنوار البصيرة شُهود الشّواهد في الهياكل[٦]، فصدقَتْ (٧ آ) فراستُه، فتحقّق في معرفة الصفات بالسِّمات، وذلك بوجدان القلب لذّة حقيقة المؤانسة، أوَان وُرود النَّفَحات[٧] من مهد روح الزيادات. كما ورد: «إنّ لربّكم في أيّام دهركم لنفحات»[٨]، فحصل للقلب مع الربّ، جلّ وعلا، بهذه الحالات، سكون لأهل[٩] الصَّفاء، أشدّ سكوناً من سكون السمكة مع الماء.

فهذه صفة أهل المسكنة الموسومين بالمحنة، المخصوصين بالمحبّة،

---

(١) نال، في الأصل: نالوا.
(٢) أخذوا، في الأصل: أخذ.
(٣) انظر المعجم المفهرس ٧: ٤٨، تحت: نوم.
(٤) فطرهم، كذا، ولعلّ الأصح: فطرتهم، أو: نظرهم.
(٥) واتّحد، في الأصل: واتحدت.
(٦) الهياكل، هنا بمعنى: الأجساد.
(٧) النفحات، في الأصل: النفاحات.
(٨) قارن بصوم القلب فصل ١١، ص ٢/٣٠ ـ ٣.
(٩) لأهل: مطموسة في الأصل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000188

المتوّجين بتاجِ القُرْبة والمِنَّة. وهم الذين قال الله فيهم: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ (القرآن الكريم ٢٨/١٨): أي أدم النظر إليهم ليُنْزل خِلعَهُ. والمقصود: بواسطة نظرك عليهم، لأنّ نظرَك في القلوب يبذر بذر الغيوب. وقال أيضاً: ولاحظهم بنظرك، حاصرهم بفكرك، وفتّشهم بمعرفتك، فإنّهم إن صلُحوا لنظر تصرّف معرفتك محلاً، صلُحوا لولايتي خِلاًّ، فأنت طبيب الأديان، وعندك مرهم تصرّف العرفان، مع نظرك سرٌّ جذب اليقظة ودَفع الغفلة؛ فأنت أمين أمانتي، ونظرك محكٌّ بضاعة أهل إرادتي، فأوصل الأمانات إلى أهل الإرادات، بطريق نظرك وهمّتك ونطقك. وهؤلاء نُدماء الذَّوْق، وحلفاء الشوق، وأسراء الإرادة، وقرناء المجاهدة، وهُرّاب الفراق، وطلاّب التَّلاق[1]، ومساكين القرب، ومجانين الشرب، فلا ﴿تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ (القرآن الكريم ٢٨/١٨) فإنّك محلّ سرّي ووحيي، وفي نظرك تأثير[2] سرّ نظري، فإذا نظرت بي إليهم خَلَعْتُ بِرّي وسرّي عليهم، فانظر إليهم بنظرة النبوّة وسرّ العزّة، وازرع في قلوبهم بذر سرّ الولاية والهداية، فأنت المخصوص بتصرّفي، وفي صحبتك تصحّ الولاية لأهل ولايتي، فإنّك دليل من قصدني، وفي مجالستك سرٌّ من مؤانستي، فعليك (٧ ب) مجالسة قوم أُنسهم بي ومعي، واستراحهم بذكري، وحركاتهم لي وفيّ ولأجلي. فإنّك إن مَنَعْتَ منك قربَهم، كَدَّرْتَ عليهم شربَهم، فإليك حوالتهم وعليك دلالتهم، وعلى يديك صلتهم ومواصلتهم، فلا تطردهم من بابك، ولا تبعدهم من جنابك؛ فإنّما نصّبتك لأسراري ورسالاتي واسطة بيني وبين عبادي، لأنّك أمين أمانة عبادي، وخازن أسرار الربوبيّة لأوليائي، جعلتك الدليل إليّ، وأعطيتك إذن الدّلالة منّي عليّ، فمن أطاعك أطاعني، ومن

(١) التلاق: كذا، للسجع.

(٢) تأثير، في الأصل: ـايثر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000189

عرفك عرفني، فأكرم شأن قوم قطعوا العلائق لأجلي، وأرادوا بعلمهم وجهي، واقرأ السلام على قوم جاؤوك، ولأجلنا قصدوك، لأنّك باب الوصول: فمن دخلك وصل، ومن أخطأك انفصل؛ بأن[١] تعرّفت إليهم وخلعتَ بمعرفتي عليهم. فكُنْ أنت الطالب لمن أردته، والراغب فيمن أهديته، والمحبّ لمن أحببته، ودع الميل والتقرُّب إلى أهل النسب والأقربين، واجعل التحبُّب[٢] والتقرّب إلى أهل السبب والمساكين.

فعندها قال ﷺ، من أجل الشرف[٣] والتمكين: «اللّهمَّ أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين»[٤].

فصل < ٥: في مسكنة النبوّة ومسكنة الولاية >

لمّا كوشفَ بحدّ نور النبوّة شرفُ ما للفقر والمسكنة عند العِزّة من السيادة سأل[٥] من الله، عليه السلام، الزيادة؛ إذ لا يُطَّلَعُ على شرف المسكنة إلاّ بنور النبوّة والولاية. فللنّبوّة مسكنة، وللولاية مسكنة.

فمسكنة النبوّة شرّفها الله بشرف العزّة. فإنّ النبوّة غصن من شجرة العزّة، إذ سكون النبوّة إلى العزّة، بقوله عزّ وجلّ: «السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته».

ومسكنة الولاية شرّفها الله بشرف النبوّة، لأنّ الولاية غصن من شجرة النبوّة، إذ سكون الولاية إلى النبوّة، بقوله، عليه السلام: «علينا وعلى عباد الله الصالحين»[٦].

(٨ آ) فكما أنّ مسكنة النبوّة محتاجة مفتقرة إلى شرف العزّة، فالولاية

---

(١) بأن، كذا، ولعلّ الأصح: فإنّك.
(٢) التحبّب، في الأصل: التحـ.
(٣) الشرف، في الأصل: السرف.
(٤) انظر المعجم المفهرس ٦: ٢٢٦، تحت: سكن.
(٥) سأل، في الأصل: سئال.
(٦) انظر المعجم المفهرس ٢: ٥٣١، تحت: سلم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000190

كذلك[١] مفتقرة محتاجة إلى شرف النبوّة، لأنّ الله جعل العزّة ملجأ للنبوّة. فقد ألجأ النبيُّ، عليه السلام، ظهرَه في التحقيق، إلى ركنٍ وثيق. ولهذا قال الله تعالى لنبيّه، عليه السلام: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنا﴾ (القرآن الكريم ٥٢/٤٨)، وذلك لسكون قلبك إلينا ووقوفك معنا ولدينا. فهذه ثمرة مسكنة النبوّة والأنبياء.

فشرف مسكنة النبوّة من العزّة، بقوله: «لي مع الله وقت لا يطّلع عليه مَلَك مقرّب ولا نبيّ مرسل»[٢]، من قوله: «إنّي أظلّ عند ربّي فيطعمني ويسقيني»[٣]، وقوله: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي».

فصار معنى المسكنة على الحقيقة السكون إلى الله على الحقيقة، ولا يقدر على السكون إلى الله على الحقيقة إلاّ الأنبياء.

وأمّا ثمرة مسكنة الولاية فبصحّة النسبة إلى النبوّة، وإنّما يُثَبِّتُ لهم صحّة النسبة بذكره إيّاهم في خلوته مع الحقّ عزّ وجلّ، حين سلّم عليه المِلكُ العلاّم، فأدخل الأُمّة في ذلك السلام، فحصل من السلام، ثبوت وحي الإلهام، فلأجله صار في أمّته عارفين ومحقّقين وأولياء ومكاشفين[٤]، وذلك لبركة قوله عند ربّ العالمين: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين».

والمسكنة عبارة عن حقيقة الافتقار إلى الله. وبمقتضى الحكم بالأحوال: كلّ من افتقر إلى الله، سكن إلى الله. ومن سكن إلى الله، استغنى بالله عمّا سوى الله. فاستأنس بالله وحده، واستوحش عن جميع ما سوى الله.

---

(١) فالولاية كذلك: مطموسة في الأصل.

(٢) انظر أيضاً هنا فصل ١٨، ص ٧٩/١٢ ــ ١٣ وصوم القلب، فصل ١٣، ص ٣٤/١ ــ ٢ حيث يختلف النصّ في بعض الكلمات.

(٣) انظر المعجم المفهرس ٣: ٥٤٧، تحت: طعم.

(٤) عارفين ومحقّقين... ومكاشفين: كذا، والأصح: عارفون ومحقّقون... ومكاشفون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000191

فهو يعبد الله لأجل الله، ولم يطلب من الله سوى الله. فهو المسكين عند الخلق لعدم ماله، ذو التمكين عند الحقّ لوجود حاله. فهذه علامة من تحقّق في مسكنة الولاية، وذاق من شجرة مثمرة مسكنة النهاية[١].

فمسكنة أهل البداية ثقل ومجاهدة، لأنّها خُصَّت بثمرات الأعمال. ومسكنة أهل النهاية نُزُلٌ[٢] (٨ ب) ومشاهدة، لأنّها خُصّت بثمرات الأحوال. فمن تحمّل في البداية ثِقْلَ المسكنة مع لذّة الذوق في الأعمال، وصل إلى مسكنة النهاية والكمال، بوجدان لذّة ذوق التحقيق في الأحوال. فمسكنة أهل النهاية والمشاهدة والأحوال تحقُّقاً في التصاريف، ورفعاً للكُلف من التكاليف. فخدمته بالراحة والاستراحة وعبادته بالمعاينة والزيادة.

وذو المسكنة والأحوال محمول، فلأجله هو حَمول، لا عجول. إذ كلّما حمل من التكليف، قوبل بالتَّخْفيف، لأنّه قوي بالأفضال، فكُفِيَ عن وجدان ثِقَل تحمُّل الأثقال، فورث من المسكنة والاستكانة، غاية الرفعة والقُرْبة والمكانة. فثمرة مسكنته من شدةِ عَرَتْهُ[٣] أن يجد من الله عزّ وجلّ دلائل تخصيص العنديّة، كما قال الله تعالى: «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي»[٤]. لأنّ حقيقة التمسكن هو غاية الانكسار، وثمرة الانكسار على الحقيقة: العِنْدِيَّة.

فهذه[٥] شرف مسكنة الأولياء، لأنّ شرف مسكنتهم من شرف مسكنة الأنبياء، إذ تخصيص مسكنة النبوّة من العزّة ظاهر بقوله عزّ وجلّ: ﴿سُبْحَانَ

---

(١) شجرة... النهاية، كذا، ولعلّ الأصحّ: من ثمرة شجرة مسكنة النهاية.

(٢) النُّزُل والنَّزَل هو ربْعُ ما يُزْرَع، أي زكاؤه وبركتُه؛ انظر لسان العرب، دار صادر ودار بيروت، ١١: ٦٥٩، مادّة: نزل.

(٣) من شدّة عرته، أو: من شدَّة عزَّته.

(٤) قارن بصوم القلب، فصل ١٢، ص ١٩/٣٠.

(٥) فهذه، يعني: العنديّة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000192

الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً﴾ (القرآن الكريم ١٧/ ١)، أسراهُ ليلاً، وحيّاهُ نَيْلاً، وسمّاهُ عبداً لاستكماله في العبوديّة، ولأنّ العبوديّة تقتضي المسكنة.

٣ فلمّا عرف ما سوى مسكنة النبوّة عند العزّة سأل ربّه جلّ وعلا أن يحشره في زُمْرة المساكين من الأنبياء والمرسلين، والالتحاق بهم وبمسكنتهم، وقوله: «أحيني مسكيناً» كقول سليمان < بن داود >، عليهما ٦ السلام: «مسكين جالس مسكيناً»، فأظهر من نفسه شرط المتابعة، كما قيل له: ﴿وَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (القرآن الكريم ٤٦/ ٣٥). وصبرُ أولي[1] العزم من شدّة التمسكن والانكسار لله تعالى، فكأنَّه قال ذلك: ٩ أي أجبني على سنّة مسكنة الأنبياء. لأنّ مسكنة الولاية لأمّته، ولم يكن له أن يسأل من الله ما هو دون مقامه ومرتبته إلّا لأجل التواضع.

المعنى (٩ آ) الثاني: قال ذلك على سبيل الإشارة، واللفظ يقتضي ١٢ الاحتراز من فتنة الأنانيّة. فلو قال: «احشرْهُم في زُمرتي» لكان ذلك قول الآمن، لا قول الخائف، والعصمة حافظ له من قول الآمنين، من مكْر الله. فقوله قول الخائفين، وقد قال: «أنا أعرفكم بالله وأشدّكم له خوفاً»[2].

١٥ والمراد له من ذلك حشر الأُمة في زمرته، فأخرج اللّفظ على سبيل إظهار التواضع بين أصحابه ليسترشدوا ويهتدوا فيعرفوا ما مقدار المسكنة عند الله تعالى، وليكونوا في القدرة بصفة المقتدي ولينزل المنتهي بطريق ١٨ التفهيم والتعليم إلى درجة المبتدئ. وإذ كان هو، صلوات الله عليه، شفيعاً للأمة هادياً لهم رؤوفاً رحيماً بهم في الدنيا والآخرة لم يجز أن يكون[3] هو، عليه السلام، في زمرتهم، بل هم كلّهم في زُمرته، حتّى الأنبياء والمرسلين،

---

(١) أولي، في الأصل: أولوا.

(٢) انظر أيضاً صوم القلب، فصل ١٣، ص ٣٣/ ٣.

(٣) لم يجز أن يكون، في الأصل: لم ـحران ـلون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000193

كما ورد: «لو كان موسى وعيسى حيّاً[١] لما وسعهما < لا > إلاّ اتّباعي»[٢]. وقال أيضاً: «حتّى إبراهيم الخليل يحتاج إليّ في ذلك اليوم» أي في القيامة. وإنّما قال ذلك مطيّباً لِقلوب الفقراء من جماعته وأهل صفوته من صُفّته ليزدادوا طيب عيش في فقرهم ومسكنتهم. كما ورد أنّه، عليه السلام، وقف يوماً على أصحاب الصفّة فرأى فقرهم وجهدهم وطيبَ قلوبهم، فقال: «أبشروا يا أهل الصّفّة، فمن بقي من أمّتي على النعت التي[٣] أنتم عليه فإنّه من رفاقي في الجنّة».

وليكن ذلك عزاءً وشرفاً لفقراء أمّته إلى القيامة ممّن أكرمهم الله بمعرفته، ومنحهم بكرامة ولايته، وسقاهم من بحر معرفته، وخصّهم من بين البريّة بمحبّته. فلعزّتهم[٤] عنده وكرامتهم عليه، عظَّمَ عندهم شأنَ الفقر، وعرّفهم بالفقر، وكشف لهم عن معرفته سرَّ الفقر، فصار الفقر شعارَهم ودثارَهم.

فصل < ٦: في الفقر والغِنَى >

(٩ ب) الفقر في الحقيقة سرّ الغنى. فمن استغنى عمّا سوى الله، افتقر إلى الله، ومن افتقر إلى الله لم يفتقر إلى شيء سوى الله، ولم يستغني[٥] بشيء ممّا سوى[٦] الله إلاّ بالله. وما داموا مفتقرين إلى الله، استغنوْا عن الخلق، واستنكفوا أن يسألوا من الحقّ غير الحقّ. إذ[٧] لا يجوز لمن هو في

(١) حيّاً: كذا في الأصل.
(٢) قارن بما ورد في سنن الدارمي، تحقيق عبد الله هاشم يماني مدني، ١: ٩٥، حديث رقم ٤٤١.
(٣) التي: كذا في الأصل.
(٤) فلعزّتهم، بمعنى: فلمَعَزَّتهم.
(٥) يستغني، كذا في الأصل.
(٦) سوى، في الأصل: سوا.
(٧) إذ، في الأصل: إذا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000194

مقام الافتقار إلى الله، أن يسأل من الله غير الله. إذ < إنّ > ذاك السؤال للغنيّ[١] بالله.

فالغنيّ بالله جائز أن يسأل من الله غيرَ الله، لوجود الإذن في مصالح الخلق.

أمّا المفتقر إلى الله، إن سأل من الله غيرَ الله، فقد خرج من طلب ما يعنيه إلى طلب ما لا يعنيه، وبذلك يوشك أن يُطْرَد ويُمْقَت ويُحْجَب. إذ في حكم الحقيقة: كلّ من سأل من الله غيرَ الله، وهو مفتقر إلى الله، فقد أشرك، لأنّ في نظره ليس إلاّ الله، وفي خاطره لا يقع إلاّ الله، وعلى لسانه لا يجري إلاّ اسم الله، وفي قلبه لا يوجد إلاّ حُبّ الله، والقلب مستغرق في الله. فكيف يعلم أنّ في الوجود غير الله، وقد أنساه الله جميع ما سوى الله؟ فهو الناسي لما سوى الله، الفاني في الله أينما كان. فهو مع الله، وهو لا يغيّر عن الطلب لله. لأنّ مقام افتقاره هو الشرب من شواهد الله. فهو في مقام الشرب، لا في مقام القرب. والشواهد من وراء أستار البهجة. فهو السائر إلى الله، الواصل إلى مقامات تجلّي الصفات. ومُقامه في تجلّي الصفات، مقامُ الافتقار إلى الموصوف، المستغني عن جميع الشواهد والكشوف. فهو حقيقة الافتقار إلى الله.

ومعنى حقيقة الافتقار إلى الله هو أن يستغني عن وجود الناس. وأمّا معنى الاستغناء بالله على الحقيقة، فهو أن يُغني الناس بهِمَّته ودُعائه. وقد قال بعض الكبار: «إذا تمّ الفقر فهو الله». وهو انتهاء قدم الافتقار إلى الله، في طريق الله، ممّا سوى الله، إلى الله، ليصبح الاستغناء بالله.

فالفقر التامّ (١٠ آ) هو أن يصل المفتقر إلى الله من طريق السلوك والذوق، إلى أن لا يعجبه ولا يعوقه، ولا يلذّه ولا يحجبه جميع الأحوال

(١) للغنيّ، في الأصل: الغني.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000195

والمشاهدات، لأنّه وجد من مقام افتقاره إلى الله لذّة معرفة الله، فاستغرق فيه حتّى فني فيه. فإذا لم يبق منه بقيّة، اتّصف بصفة البقاء، فيبقى به، فأخبر عنه. وإذا أخبر عنه، فقد تمّ الفقر، لأنّه أخبر نفسَه بنفسِه عن الله تعالى. لأنّه أخبر عن الله بالله. وإذا أخبر عن الله بالله، فقد أوصله الفقر إلى الله، لأنّ ثمرة الافتقار إلى الله هو الوصول إلى الله. ومن وصل إلى الله أخبر عن الله تعالى. وإذا أخبر عن الله فقد تمّ الفقر بالله.

وتمام الفقر بالله أن لا يبقى افتقار. ومن لا افتقار له في كل حال فهو الله. فليس هذا من صفات الخلق، لأن صفة الخلق دوام الافتقار إلى الله.

فالمفتقر إلى الله عمّا سوى الله، هو المستغني بالله عمّا سوى الله. فلا حاجة لهم إلاّ إلى الله، وذلك لعلوّ هممهم، وصفاء قلوبهم، وطهارة أسرارهم. تركوا الدنيا فعوّضهم الله ذخائر الآخرة، فلم يشتغلوا بها ولم يلتفتوا إليها، فعوّضهم عنها دوام الأُنس به، ودوام النظر إليه، ودوام الوقوف معه. وليس أنسهم مع الله، إنّما أنسهم مع الحال الذي لهم مع الله. وليس نظرهم إلى الله، وإنّما نظرهم إلى شاهد الله؛ وليس وقوفهم مع الله، إنّما وقوفهم مع أمر الله[1]. فهؤلاء في طلب الطلب لله إلى أن يصيروا من حزب الله[2] وفقراء الله، الذين قال، عليه السلام، في حقّهم: «ربّ أشعثَ

---

(١) قارن بختم الأولياء ص ١١٧ حيث يقول: «والأولياء عندنا على صنفين: صنف أولياء حق الله، وصنف أولياء الله، وكلاهما يحسبان أنّهما أولياء الله»؛ وأيضا بسيرة الأولياء ص ٢/ ٤ ــ ٥ باختلاف بسيط.

(٢) حزب الله: قارن بالآيتين الكريمتين التاليتين: «فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»، القرآن الكريم ٥/ ٥٦؛ «لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000196

أغبر ذي طِمرَيْن لا يُؤْبَهُ له، لو أقْسَمَ على الله لأبَرَّه»[١].

وقوم على الفقر وهم[٢] في مقام طلب الفقر. وقوم في الفقر وهم في مقام علم الفقر. وقوم للفقر وهم أغنياء رموز كنوز الفقر وهم أهل البذل والإيثار، كما قال الله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٩/ ٩). (١٠ ب) وقوم بالفقر، وقد زهدوا فيما سوى الله، وهم أهل التوكّل والكمال. قال الله تعالى: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ٢٧٣). وقوم مع الفقر، قد تحمّلوا شدائد الفقر لعلمهم بمنزلة الفقر عندَ الله، وهم أهل الصَّبْر[٣]، كما قال، عليه السلام: «الفقراء الصُّبَّر هم جلساء الله يوم القيامة». وقوم عرفوا الفقر < و > وصلوا إلى نهاية الفقر، فأغناهم الفقر بالفقر عمّا سوى الفقر. وها هنا سيَفْتَحُ لهم بابَ الحقيقة العلمُ، بشرف الفقر، ويذوقوا[٤] من لذّة ثمرة سرّ الفقر، وهم أهل الافتقار بالفقر، كما قال، عليه السلام: «الفقر فخري». ومن هذا المقام سيدخل[٥] أهل الاختيار والافتخار من الفقر إلى مقامات الترقّي في الأحوال، إلى أن يصلوا[٦] بالسير إلى قطع ما سوى الله.

فهم في مقام التجلّي: بين تجلّي صفات الذات، ومقام تجلّي صفات الأفعال، وبين تجلّي صفات الأسماء. مرخىً دونهم جُجُب البهجة، فإن قطعوها وصلوا إلى صفة تجلّي ما سيظهر في الآخرة، وهو حقيقة التجلّي.

= الْمُفْلِحُونَ»، القرآن الكريم ٥٨/ ٢٢.

(١) المعجم المفهرس ١: ١٥٩، تحت: أبرّ، و٣: ٣٤، تحت: أشعث.

(٢) على الفقر وهم: أضيفت في الهامش.

(٣) الصبر، ورد في الأصل: البصر، وهو تصحيف.

(٤) ويذوقوا، كذا، والصحيح: ويذوقون.

(٥) سيدخل، في الأصل: سيدخلون.

(٦) يصلوا، في الأصل: يصلون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000197

وإلاّ فهم أسراء ما سيظهر من وراء حجاب البهجة. وإنّما حجاب البهجة في مقام تجلّي صفات الأسماء والأفعال. ومقام المُفْتَقِر إلى الله لا يشفيه أحوال[١] تجلّي صفات الأسماء والأفعال. لأنّ في مقام افتقاره إلى الله أضاء له شمس أعلى[٢] معرفة الله. ولا شفاء له من غيره حتّى يبرز عليه شمس تجلّي صفات الذات. فهذا لافتقاره تماماً[٣] إلى الله.

وعلامة من عرف الله، أن تصير عاداتُه عباداتٍ، وعباداتُه إشارات، وحركاتُه حالات، وإرادتُه واردات، ومقالاتُه مناجيات[٤]، ومعاملاتُه[٥] مشاهدات، وساعاتُه منازلات، وخطراتُه محدّثيّات، وغضبُه مهلكات، ورضاه مُنْجِيات.

فلمّا عرف، ﷺ، ما في الفقر من غايات، (١١ آ) امْتَدَح، فقال، عليه السلام: «لي فرحتان، من أحبّهما فقد أحبّني: الفقر والجهاد». وأمّا صفة فقره، عليه السلام، < فهو > الافتقار عمّا سوى الله والاستغناء بالله، كما قال، عليه السلام: «إنّي أبيت عند ربّي فيطعمني ويسقيني»[٦].

---

(١) أحوال: أضيفت في الهامش.

(٢) أعلى، في الأصل: أعل.

(٣) تماماً، في الأصل: تمام.

(٤) مناجيات، في الأصل: مناجات.

(٥) ومعاملاته، في الأصل: ومعاملا.

(٦) يَنْسُبُ هذا الحديث إلى الرسول الكريم أبو بكر دُلف بن جحْدر الشِّبْلي المتوفَّى سنة ٣٣٤ هـ/ ٩٤٦ م، انظر طبقات الصوفيّة للسُّلَمي تحقيق شريبة ٣٣٩، ولواقح الأنوار للشعراني ٢: ٨٩/ ١٣؛ أبيت: أظلّ؛ وانظر أيضاً صوم القلب، الفصل ١٣، ص ٣٤/ ١٧، حيث يبدأ الحديث بـ: «لست كأحدكم...»، ثم قارن بما ورد في المعجم المفهرس ١: ٢٣٥ تحت: بيت، وصحيح البخاري، د. البغا، صوم، رقم ١٨٦٠ ــ ١٨٦٦، وصحيح مسلم، عبد الباقي، صيام. رقم ١١٠٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000198

وأمّا صفة حال الغنيّ بالله، < فهو > المُنفق[١] ــ بقانون القدرة مع عدم الشيء ــ من خزائن الله في السماوات والأرض. قيل في وصفهم: يمنعهم علوّ هممهم عن رفع حوائجهم إلاّ إلى مولاهم. ومع ذلك لا يسألون من الله إلاّ بالله، أي بإذن الله. لأنّ الهمّة رسولهم من الله إليهم. فهم أغنياء بالله في جميع الأحوال. أصحاهم وأبقاهم لأجل خلقه. وكُشف لهم في الأحوال عن مراد الله: فتارة يحوِّجُهم، ومراد الله أن يسألوه[٢]، فلأجل مراد الله منهم يسألونه، وتارةً يحوِّجُهم. ومراد الله أن يسألوا[٣] الناس لا إلحاحاً. بل إسعافاً[٤]، فيصرفون الهمّة نحو الخلق. فهناك الخلق يقصدونهم فيعرفونهم بسيماء[٥] الاحتياج، فيقضون حوائجَهم. فيُعطَوْنَ على ذلك من السعادات والحالات والمعاملات بسببهم.

فأغنياء الدنيا هم الفقراء إلى دُعاء الفقراء، وفقراءُ الدنيا هم الأغنياء بأحوالهم، لأنّ بهم قوام الدنيا، وبهم صلاح الخلق، وبهم يوجد النفع ويعْدَمُ الضَّرّ، لأنّ الله أفقرهم لأجل افتقار الخلق إلى دعائهم وبركتهم. إذ هم من شأن الخلق وأجلهم، لأنّهم غياث الخلق. كما قال < ﷺ > : «هم القوم لا يشقى بهم جليسهم، لأنّهم من جلساء الله»[٦]. ومن جالس جليسَ الله، شَمَّ من معرفة الله، فوصل إلى الله. وقد قيل: «للجنّة قوم، وللنار قوم، وللمجالسة قوم آخرون»[٧].

---

(١) المنفق، في الأصل: المتفق.

(٢) يسألوه، في الأصل: يسألونه.

(٣) يسألوا، في الأصل: يسألون.

(٤) إسعافاً، في الهامش: استعفاً.

(٥) بسيماء، في الأصل: بسما.

(٦) انظر المعجم المفهرس ٣: ١٦٣، تحت: شقي.

(٧) انظر أيضاً هنا فصل ٩، ص ٥٢/ ١٤ وقارن بصوم القلب، فصل ١٦، ص ٤٤/ ١٨، حيث جاء: وقد ورد: «للدنيا قوم، وللآخرة قوم، وللمجالسة قوم =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000199

ولأهل المجالسة في العبادات والمعاملات البدنيّة، زيادات وقُرُبات قلبيّة، فوق الثواب، في دار المُنْقَلب والمناب، بل في (١١ ب) هذه الحياة الدنيا في العاجل قبل الآجل من فوائد الاقتراب، من ربّ الأرباب. كما ورد في الخبر: «من تقرّب منّي شبراً تقرّبت منه ذراعاً، ومن تقرّب منّي ذراعاً تقرّبت منه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»[١]. ومعنى الخبر: من صدق في قصده إلي، أنلته من كرامتي أكثر من صدقه، حتّى إذا بالغ في صدقه وقصده، بالغْتُ في كرامته حتّى جذبته إلى مكاشفته في بدء[٢] أمره وطلبه، لصدقه. وإنّما هذا لأنّ باب السلوك في العاجل قبل الآجل، ولهذا قال سيد المرسلين، ورسول ربّ العالمين، ﷺ: «الجمعة حجّ المساكين». عُدْنا إلى نشر أسرار المسكنة لمساكين عُدموا المسكنة إلى زيارة الكعبة، وجعل الله قصدهم إلى الجمعة كقصد القاصدين إلى الكعبة، وذلك لقرب قلوبهم من الله، واجتماعهم بالله، وشهودهم الله، صار حجّهم الجمعة.

فصل < ٧: في > القول فيما يتعلّق بالحقيقة من أسرار الجمعة

< الجمعة > فيها معانٍ، الأوّل: أنّ فيها ساعة الإجابة، فمن ظفر بساعة الإجابة، استجاب الله دعاءه[٣]، فحجّ في جمعته، فله في كلّ جمعة حجّ.

= آخرون»، ثمّ قارن ببهجة الطائفة، فصل ٢٤، ص ٣/٩٨ــ٤، حيث لُخِّصَ القولان بقول واحدٍ: «خلق الله للدنيا قوماً، وللآخرة قوماً، وللجنّة قوماً، وللنار قوماً وللمجالسة قوماً وللمشاهدة قوماً، وذلك بإضافة «للمشاهدة قوماً».

(١) هرولة، في الأصل: هرول؛ انظر المعجم المفهرس ٥: ٣٥٤، تحت: قرب.

(٢) بدء، في الأصل: بدو.

(٣) دعاءه، في الأصل: دعاؤه؛ ويوجد حديث بهذا المعنى، انظر المعجم المفهرس ١: ٣٦٩، تحت: جمعة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000200

الثاني: أنّ الظافر بساعة الإجابة، فمقامه تلك الساعة عند الله مقام حَجِّه، فمن ظفر بها كان في الثواب بمثابة حجّة لمن لا استطاعة له. لأنّ الدعاء فيها مستجاب، كما أنّ الدعاء في الحجّ مستجاب. ومن استجيب[١] دُعاؤه إنّما [أن] يُطْوى له الأرض، فيسير إلى الكعبة بمقدار طرفة عين ليزورها؛ أو تسير إليه الكعبة لتزورَهُ[٢].

الثالث: أنّ في الجمعة سرّ تعبّد قلبيّة[٣] وسرّ تعبّد بدنيّة[٤]، كذلك الحجّ، فمن صحّت مسكنته، فالجمعة حجّة، لأنّ فيها (١٢ آ) سقوط الحجّ وإيجاب الجمعة، وهذا لوجود[٥] المسكنة صحيحة في الشريعة والحقيقة.

فمن حيث الشريعةُ صارت الجمعة حجَّهم، < وذلك > لعجزهم وفقرهم وقلّة مالهم.

ومن حيث الحقيقة، صارت حجَّهم لأنّها يوم المزيد[٦]، وفيها الفوائد لأهل المسكنة والتجريد. لأنّ المساكين من أبناء الآخرة، ويوم الجمعة من أيّام الآخرة. وفي الآخرة، يشاهد[٧] أهل المسكنة ما في الآخرة، لأنّه بين الجمعة والحج، بالاجتماع فيهما، مُناسبةٌ، ويومٌ جَمَعَ القيمَةَ، في نظر المساكين من أهل الحقيقة.

وحقيقة المسكنة إنّما هو سكون قلوبهم إلى الله، والاستيحاش عمّا سوى الله.

---

(١) استجيب، في الأصل: استجاب.
(٢) قارن بماير، أبو سعيد بن أبي الخير، ٦٣.
(٣) قلبيّة: كذا.
(٤) بدنيّة: كذا.
(٥) لوجود، في الأصل: الوجود.
(٦) المزيد، في الأصل: المرند.
(٧) يشاهد، في الأصل: يشاهدون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000201

ولهذا المعنى جُعِلَ الجمعةُ حجَّهم. لأنّ ظاهر الشروط من الحجّ ساقطة عنهم، وباطن حقيقة الحجّ موجود لهم، مشهود عندهم، بوجود شرف المسكنة التي اختارها، عليه السلام، لنفسه، فقال: «أَحْيِني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين»[١].

المعنى الرابع: في أنّ الجمعة حجّ المساكين، لأنّها موسومـ < ـة بـ > ـإعطاء خلعة المساكين للمساكين. ولهذا تسمّى في الجنّة: يومَ المزيد[٢]. وفيها نزول الملائكة. وإنّما نزولهنّ بأنواع الفوائد. فـ < ـإنّـ > ـما لأهل المعاملات القلبيّة إعطاءُ كشفٍ إلى كشفهم، ومشاهدة إلى مشاهدتهم، وأُنساً إلى أُنسهم. لأنّ الجمعة، بمعرفة سر الإجابة، جامعة بين كلّ طالبٍ ومطلوبِه، وقاصدٍ ومَقصودِه. وذلك لزيادة فَضله تخصيصاً عند الله، على سائر الأيّام، وزيادة فضل أهلها على سائر الأنام. كما قال رسول الله، ﷺ: «سيّد الأيّام يوم الجمعة»[٣].

كذلك الصلاة في يوم الجمعة سيّد (١٢ ب) الصلوات، وذلك لما ينزل فيها من عند الله لأوليائه من التُّحف والمنح والهدايا إلى قلوبهم وأسرارهم، لأنّها مخصوصة برفع الحجاب، لأهل المجالسة والاقتراب. ولذلك سمّى رسول الله، ﷺ، ليلة الجمعة بـ «الليلة الغراء»[٤]، ويومَ الجمعة بـ «اليوم الأزْهَى»، وذلك لنزول الملائكة والأنوار والأسرار إلى قلوب المقرّبين، والأبرار، والسابقين، والأخيار.

وسُمّيَ جمعةً في اصطلاح الطائفتين من أهل الشريعة والحقيقة، لأنّها تجمع الخلق، وكما هي جامعة للآدميّين، فكذلك هي أيضاً جامعة

---

(١) انظر المعجم المفهرس ٦: ٢٢٦، تحت: مسكن.

(٢) المزيد، في الأصل: المريد.

(٣) انظر المعجم المفهرس ٣: ١٧، تحت: سود.

(٤) «ليلة الجمعة غرّاء ويومها أزهر»، المعجم المفهرس ٤: ٤٧٠، تحت: غرّ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000202

للروحانيّين. فمن شاهد بركة ساعة الإجابة، شاهد بركة فوائد ما يجده العارفون، الناظرون[١] بعين قلوبهم إلى أهل علّيين[٢] من نزول الملائكة.

٣ فحجّ القلوب، إلى علاّم الغيوب، وحجّ الأجسام، إلى البيت الحرام. ألا ترى كيف خصّ حجّ الجمعة بالمساكين، دون العالمين. لأنّ المساكين، هم أهل الوصول والتمكين، وحجّاجُ الكعبةِ سائرُ المسلمين.

٦ فبين الناس في معرفة الجمعة تفاوت: فقوم خرجوا من الجمعة بالثَّواب، وعليهم خوف الحساب. وقوم خرجوا بالثواب[٣]، وقد صادف دعاؤهم ساعة الإجابة، فحصل لهم الثواب والإجابة. فمن صادف ساعة ٩ الإجابة، ربّما قُضيتْ حاجتُه، واستجيب دعاؤه، وهو عن معرفة الساعة جاهل. فهو من أهل الصلوات لا من أهل الصِّلات[٤] والمجالسات.

وقوم عرفوا ساعةَ الإجابة، وعرفوا إجابةَ الدعوة، وأُعْطوا مقامَ ١٢ استجابة الدُّعاء. فصارت جميعُ أوقاتهم ساعة إجابة. إذ سرُّ ما كان في الساعة خالط أسرارهم[٥]، والتَصَقَ بقلوبهم. فالسرّ حالهم ووصفهم، وتصرُّف السرّ سفيرهم ورسولهم إلى الله (١٣ آ) عزّ وجلّ. فإذا أرادوا بأمر ١٥ قُضي من قبل أن يدعوا[٦]، فتلك الساعة حجّهم، وعند الله محجّهم.

فصل < ٨ >: في الذكر

الذكر على الحقيقة ذكر القلب لا ذكر اللسان. وذكر القلب عند النهاية

---

(١) يجده. . . ، في الأصل: يجدونه العارفين الناظرين.
(٢) أهل علّيين: فيه إشارة إلى القرآن الكريم ٨٣/ ١٨ ــ ٢٦.
(٣) عليهم. . . بالثواب، أضيفت في الهامش الأيمن.
(٤) الصلات، في الأصل: الصلاة.
(٥) أسرارهم، في الأصل: لأسرارهم.
(٦) يدعوا، في الأصل: يدعو.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000203

يقتضي رفع الحجاب. والذاكر على الحقيقة من هو مذكور الحقّ. كما قال الله تعالى: ﴿فَاذْكُرونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ١٥٢)[١]. ومذكور الحقّ بشرط الحقيقة والرّضى هو الذي نسي ما سوى الله، بذكر الله. كما قال الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (القرآن الكريم ١٨/ ٢٤)، أي: إذا ذكرتني ذكراً، أنساك ذكري ذكرَ ما سواي، فقد ذكرتني، ومعنى قوله: ﴿فَاذْكُرونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ١٥٢)[٢] أي: أُذْكروني ذِكراً يستوجب منّي الذكْر لكم[٣]. وذلك الذكر هو ذكر القلب، لأ < نّ > القلب إذا ذَكَرَ ذُكِرَ.

ومعنى ذكر الحقّ للعبد نظرُه إليه، وإقبالُه عليه، وقربُه منه. وهذا ذكره في نفسه، كما قال: «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خيرٍ منهم»[٤]. ولهذا في الحقيقة شرح يطول، أي «اذكروني».

وذكر القلب نوعان: نوع استئناس ونوع استغراق[٥]. فنوع الاستئناس في مقام اللطائف، ونوع الاستغراق في مقام مشاهدة ذكر الحقّ إيّاهُ. فهو مذكور الحقّ، لأنّ مشاهدة سَطْوَة ذكر الحقّ إيّاه، سَلبه عن الذكر إلى الشهود. فصار الذاكر جليس الحقّ، وقد قال الله تعالى: «أنا جليس من ذكرني».

والمذكور مُجالسٌ ومؤانس. لأنّ الله يذكُرُه في نفسه. فإن ذكره بين

---

(١) فاذكروني، في الأصل: اذكروني.

(٢) فاذكروني، في الأصل: اذكروني.

(٣) وليس كما يقول ماير، انظر فوائح، المقدّمة الألمانيّة، ملحق النصوص، ص ٢٩٧.

(٤) انظر المعجم المفهرس ٢: ١٧٩، تحت: ذكر.

(٥) استغراق: قارن بماير، فوائح، ملحق النصوص، ص ٢٩٧ هامش ٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000204

ملأٍ، أثنى عليه بين[١] ملأ الملائكة. كما ورد: «يناجي[٢] اللَّهُ ملائكتَه»، والمراد منه الذكر الدائم. وإنّما يحصل ذلك بقطع الأوقات في الخلوات ٣ ليَصْفوَ[٣] الباطنُ في الأوّل من الكدورات والمذمومات ثمّ يتنوّر[٤] بالمحمودات والمعاملات. فيظهر منه حسن الأخلاق، وجميل الأحوال، وصفاء الأعمال إلى أن (١٣ ب) يقع في التَّرقّي والزيادات، في الدرجات. ٦ ثمّ يترقّى إلى سوانح سواطع الوقائع والواردات. ثمّ ينتقل إلى علم الفتوح، في محض الوضوح، من المحدَّثيّات، وهو الفيض الربّاني. ثمّ ينتقل إلى الأحوال والمشاهدات، فتتجلّى له حقائق الصفات.

٩ وإنّما فائدتهم من هذه المطالعات، والمواصلات، والمنازلات، أن تتصف قلوبهم بصفة الكلمة. وإذا اتصف، محتْ صفةُ الكلمة وجودَهم، حينَ وَرَدَ في قلوبهم وُفودُ عساكر حقائق الكلم[٥] فأغاروا على كلّ محصول ١٢ وموجود لهم من بقيّة وجودهم ومحسوساتهم. فهناك يشهد العبد كأن لم يكن، والحقّ كما لم يزل يشهد نفسه[٦]. فحين توحّدت الكلمة في الباطن من الأغيار سقطت من حقيقة الكلمة في القلب أسرارها، ولمعت[٧] من

---

(١) ملأ.. بين: هذه الإضافة وردت في الهامش.

(٢) يناجي، في النصّ بدون تنقيط، ولعلّ القصد: يباهي.

(٣) ليصفو، في الأصل: ليصفوا.

(٤) يتنوّر، في الأصل: يتثور.

(٥) وفود... الكلم: قارن بـ «هجوم عساكر الآيات عليه»، فوائح، فقرة ١٨٢ ص ٩٠/ ٤ وبـ «هجمَتْ عليه جنود الذكر»، فوائح، فقرة ١١٦، ص ٥٥/ ١٥.

(٦) قارن بما ورد في اللُّمَع للسرّاج ص ٣٠، حيث يقول السرّاج معلّقاً على تعريف الجنيد للتوحيد: «وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل».

(٧) لمعت، في الأصل: لمعة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000205

صفوها وصفائها أنوارُها. فعندها شاهدوا الكلمة عاريةً عن الحروف، في لباس إشراق أنوارِ الوصف من الموصوف. فاستغرق الذاكر في الذكر حتّى فني، وبقي الذكر بصفة المذكور، حين أُبينَ نعتُ العدم عن نعت الحَدث، فقام من الذكر مقام الذاكر. فاستُلِبَ القلب من النِّير، وذهل عن كلّ تغيير، وغُيِّرَ، فصارتِ الكلمةُ قلباً والقلبُ كلمةً.

فكلّ ذرّة منه ذاكرٌ: امتزج < ت > الحقيقةُ بلحمه ودمه وشعره وبشرته[١]. وصار الذكرُ للذاكر إلْفاً، والذاكرُ منه إلفاً إلفاً. فبهذا تفرَّغَتْ[٢] منهم لله الهمَمُ، وصفتْ لهم مع الله المقاصدُ والأحوالُ بنعت القدم، فأخلصوا اللّهَ النيّاتِ، ووجدوا من العزم الصحيح مع الله بالثبات، فاختُصُّوا بمقام التربية، وصلُحوا للقدوة والدعوة في إبقاء الحقوق وإفناء الحظوظ، وجذب الخلق إلى الحقّ ببذل المحمود، في تحصيل المقصود، من الواحد المعبود.

فعند ذلك سهُل على (١٤آ) المريدين الطالبين بصحبتهم وخدمتهم تَرْكُ المألوفات، فخرجوا من كلّ ما سوى الله بالاختيار، من قبل أن تُخرجَهمُ المنيّةُ بالاضطرار. فلا جرم أن ظفِروا بالنِّعَم، في أوّل قَدَم، وأُوتوا بالمزيد، عند بدء التجريد.

فلمّا وصلوا إلى النهاية، ووجدوا من حالِهِمُ الغايةَ، حُمِلَ عنهم أثقالُ كُلْفَة التكاليف، فعبدوا اللّهَ على وجه الترويح والتخفيف، ورؤية الفضل والتشريف، لأنّ كلمة الذكر ــ بظهور حقيقتها وفائدتها وتصرّفها ــ أفنتهم[٣] عن طباعهم وأوصافهم وعاداتهم ورُسومهم، وأبقتهم[٤] بنعت صفائها

---

(١) وبشرته، في الأصل: وبشره.
(٢) تفرّغت، في الأصل: تفرت.
(٣) أفنتهم، في الأصل: أفناهم.
(٤) وأبقتهم، في الأصل: أبقاهم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000206

وطهارتها ونزاهتها، فأُبْدِلوا عن صفاتهم بصفات الأحوال، مثل: التِّيه والحَيْرَة والوَلَه والدهشة، حتّى ذاقوا لذّةَ حلاوة الخروج من الوجود، وبذلك صلُحوا محلاً لحقائق الذكر والشهود، فظهر من التِّيه دوامُ الأُنس، ومن الحيرة دوامُ المجالسة، ومن الوَلَهِ دوامُ الاسترسال، مع نعوت الجلال والجمال، وسائر أنواع النوال والإفْضال والأحوال، ومن الدهشة دوام الحضور. وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾ (القرآن الكريم ٣٣/ ٤١)، والكثيرُ يحتاج إلى الدوام حتّى يستغرقَ جميعَ الأوقات في الذكر، فلا يفْتُر من الذكر ساعةً، وإن فَتَرَ، فبلسانه لا بقلبه.

وليس هذا من شأن ذكر اللسان، لأنّه يفتر عن الذكر بالانشغال بقضاء أوطار الجسد، مثل: النوم والأكل والكلام ــ وسائر الجسد مضطرّ إليه من العادات ــ فلا يصحّ منه الذكر الدائم.

وإنّما الذكر الدائم من شأن القلب، إذ ليس له من الموانع كما للّسان. فمن هذا الوجه كان الذكر الدائم على القلب واجباً في جميع الأحيان والزمان، وعلى اللسان في بعض الأحيان. فثبت بالدليل العقليّ والنَّقْليّ أنّ (١٤ب) الذكرَ الدائمَ صفةُ ذكر القلب. فإنّه إذا دام في الذكر اتّصف بصفاء الذكر. وإذا اتّصف بصفاء الذكر صار القلب غيباً، فوقعت الكلمة في الغيب. وإذا وقعت الكلمة في الغيب فالقلب في الغيب غائب. وهذا من جملة العلم الذي يذاق منه، ولا يقال عنه، حتّى يصير علم المريد غيباً لا تعليميّاً. إذ ليس للعلم والعقل إليه طريق، إلّا بالذَّوْق فقط[1]. فحصل الذكر غيبيّاً، والغيب قلبيّاً. فصار القلب ذاكراً في كلّ حال، إذ لا مانعَ للقلب من الذكر إلّا غلبةُ النفس. فإذا تخلّص منها، عاد القلب إلى عادته. إذ غِذاؤه[2] الذِّكْرُ، وحياتُه بالذكر. فلا صبر له عن الذكر، ولا ملال له من الذكر. لأنّ

(١) قارن بماير، فوائح، المقدّمة الألمانيّة ص ١٠١.

(٢) غذاؤه، في الأصل: غذاه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000207

الجائع لا ملال له من الطعام وهو جائع، والعطشان لا ملال له من الماء وهو عطشان. كذلك القلب لا ملال له من الذكر ما دام هو للذكر طالب، وعلى الذكر عاشق. مثاله السمكةُ في وسط الماء ولا أحوج منه< لـ > إلى الماء، إذ بسببه حياتها[١] وبعدمه موتها.

وقد قال النبيّ ﷺ: «سيروا. سَبَقَ المُفَرّدون»[٢]، قيل: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «المستهترون». وقيل: «المهترون بذكر الله»، وضعَ الذكرُ عنهم أوزارَهم، فوردوا القيامةَ خفافاً.

فالاستهتار بالذكر صفةُ القلب لا صفة اللسان، كما أنّ الاستهتار بالطعام صفة الجسد لا صفة القلب. لأنّ حقيقة الذكر تجلّت[٣] للقلب، فصار القلب مستهتراً به، عاشقاً عليه، مستغرقاً فيه. وقد كان هذا من عادة رسول الله، ﷺ، في بدء تخلّيه وتعبُّده: أَكْثَرَ من الذكر لحدّ حتّى قالوا العرب[٤]: إنّ محمّداً عشق ربَّه، لما كان يَظهر منه، عليه السلام، من دوام الذكر.

< فـ > حين اتّصف القلب به، فلا صبر له عنه[٥]، إذ ذلك غذاؤه وحياته. فصار القلب بدوام الذكر بصفة الملائكة. ألا ترى أنّ الملائكة لمّا لم يكونوا (١١٥آ) من أجناس الآدميّين بل روحانيّين، لم يقطعهم عن الذكر لا طعامٌ ولا شراب ولا نوم ولا غير ذلك، ذكرهم الله عزّ وجلّ بدوام الذكر، فقال: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ (القرآن الكريم ٢١/ ٢٠)،

(١) حياتها، في الأصل: حيوتها.
(٢) ... المفردون: قارن بغولدتسيهر، المجموعة الكاملة ٥: ٤١٢، وقارن أيضاً بالمعجم المفهرس ٧: ٦١، تحت: هتر.
(٣) تجلّت، في الأصل: تجلى.
(٤) لحد حتّى قالوا العرب، كذا، ولعلّ الأصحّ: إلى حدّ أن قالت العرب.
(٥) قارن بماير، فوائح، المقدّمة الألمانيّة ٢٨٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000208

فكذا[١] القلب، إذا طهّرَه الذكرُ وأخرجه من سجن عبادات صفات النفس إلى صفاته الروحانيّة، من صفات عالم الأمر، التي طُبِعَ عليها: من الطهارة واللطافة والرقّة والصفاء. فإذا استغرق بوجود صفاته في الذكر، صار القلب والملائكة في هذه القاعدة سواء. فانظر إلى صفة عبدٍ وقلبُهُ بمثابة الملائكة، كما كان في الأزل، قبل مجاورة الأجسام، ما شأنُه عند الله، وما شأنُ علوّ حاله في الأحوال. وهيهات، ما لم يعدْ قلب العبد بصفته في الأزل، أن يصل إلى شيء من الأحوال.

قال له قائل: ما علامةُ عبد اتّصفَ قلبُه بصفة الملائكة؟

قال: إذا كان قلب العبد مالكاً لتصرّف مملكة ظاهره وباطنه، فصورتُه صورةُ الآدميّين وفعلُه وحركاتُه وسكناتُه من فعل الملائكة المقرّبين.

قال له: قائل: كيف يكون مالكاً لمصالح[٢] باطنه وظاهره؟

قال: أن يكون عقلُه آمراً على شهوته، وعلمُه آمراً على جهله، وشرعُه آمراً على طبعه، وقلبُه آمراً على نفسه، وهدايةُ الله وعنايةُ الله آمراً على قلبه وكُلِّيَّته، فحينئذ يشارك الملائكةَ في أفعالهم التي جُبِلوا عليها، وفي قربتهم[٣] ومنزلتهم من الله، التي أُقيموا عليها. فإذا حصل للعبد هذا، فهو آدميُّ الصورة، مَلَكيُّ الصِّفة، ربّانيُّ الاستغناء[٤].

وبهذا صار الإنسان أعلى شأناً من الملائكة. فإنّ الله خلق الآدميّين وركّب فيهم الشهواتِ والمذمومات، ثمّ قال لهم: ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٧٩)[٥]. واجتهَدوا وكابَدوا وقتَلوا الأنفسَ بسيوف المجاهدات،

---

(١) فكذا، في الأصل: فكيدا.

(٢) لمصالح، في الأصل: بمصالح.

(٣) كذا، انظر ماير، فوائح، المقدّمة الألمانيّة ٢٨٤.

(٤) قارن بصوم القلب ص ٩/ ١١.

(٥) قارن بصوم القلب ص ٩/ ١١.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000209

حتّى بدّلوا المذامَّ (١٥ب) بالمحامد، والغفلة باليقظة، والكثيف باللطيف. فصاروا بالصُّوَر آدميّين، وبالأفعال روحانيّين، وبالتَّجريد والتَّفْريد والاستغناء ربّانيّين[١]. فقال الله تعالى في حقّهم: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (القرآن الكريم ١٧/ ٧٠). فكانوا أعلى من الملائكة، لأنّ الملائكةَ خُلِقوا على ما جُبِلوا عليه، فلم يزدادوا، إذ لم يكن لهنّ سيرٌ ولا اجتهاد، ولم ينتقضوا، إذ لَم يكن لهنّ آفاتٍ ولا مذمومات، وإنّما جُبِلوا على الطاعات والعبادات، ولم يُبْلَوْا بالشهوات، ولم يُمْتَحنوا بالآفات، ولهذا قال الله تعالى في شأن عبادتهنّ وعبادة ما سوى الآدميّ: ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُون﴾ (القرآن الكريم ٣٠/ ٢٦)، ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ﴾ (القرآن الكريم ٢١/ ٢٠).

وقد سمّى رسول الله، ﷺ، القلبَ مفرداً، لانفراده عن صفات قلوبٍ[٢] قطّعهم وعوّقَهم[٣] عن هذه المرتبة كثافةُ غلظ الأجسام، فصاروا[٤] في ظلمات الوجود الترابيّ معوَّقين[٥].

ولأجل حقيقة الانفراد، خُلِقَ القلبُ، لأجل الربّ، ممّا سواه. فكم من منفرد بظاهره، وهو بين غوغاء رحمة خواطره ووسْواسه وإرادات نفسه؟ ولا يصير القلب منفرداً إلاّ إذا قطع الذكرُ علائقَه. ولا يصير الذكرُ قاطعاً للعلائق، ما لم يكن قلبيّاً. ولا يصير الذكر قلبيّاً، إلاّ بعد دخول نطق اللسان تحت تصرّف الذكر. فإذا صار اللسان بحُكْمِه، انتقل بحكمه منه إلى القلب. فإذا انتقل إلى القلب، صار ذكر اللسان من ذكر القلب. فإن لم يذكر القلب،

---

(١) قارن بصوم القلب ص ٩/ ٩ ــ ١٣؛ ١٥ ــ ١٨.

(٢) قلوب، في الأصل: قلوبهم، ثمّ شطب «بهم» وكتب فوقها «ب».

(٣) قطعهم وعوّقهم، كذا، والأصحّ: قطّعتها وعوّقتها.

(٤) فصاروا، كذا، والأصحّ: فصارت.

(٥) معوّقين، كذا، والأصحّ معوّقة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000210

لم يقدر اللسان على الذكر. وهذا هو علامة استقامة اللسان، حتّى لا ينطق إلاّ بالقلب وعن القلب.

فلمّا حصل استقامة اللسان جاز إلى القلب، فيحصل للقلب استقامة. فإذا استقام القلب مع الربّ، كما استقام اللسان مع القلب، تمّت الاستقامة. ولا تتمّ الاستقامة إلاّ ببذل الروح في خدمة[1] أهل القلوب مع مشايخ (١٦آ) الطريقة والحقيقة. كما قال بعضهم: إذا أراد الله بالمريد خيراً ألقاه إلى الصوفيّة، وإذا أراد به غير ذلك، ألقاه إلى القرّاء المُداهنين.

فصل < ٩ >: في المجالسة

قال الله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ، وَلاَ خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ، وَلاَ أَدْنَى مِنْ ذَٰلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (القرآن الكريم ٥٨/ ٧). وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ١٦)[2]. وقال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَٰكِنْ لاَ تُبْصِرُونَ﴾ (القرآن الكريم ٥٦/ ٨٥)[3]. ولقد وَرَدَ في الخبر عن الله أنّه قال: «أنا جليس من ذكرني». وأيضاً قد ورد: «للجنّة قوم، وللنار قوم، وللمجالسة قوم آخرون»[4]. فخصّ الذاكر بمنزلة المجالسة، على أيّ صفةِ ذكرٍ كانَ.

فمجالسة أهل ذكر الشريعة، بجزاء أعمال الجوارح: بالثواب والتقرّب

---

(١) خدمة، في الأصل: خدمت.

(٢) ونحن، في الأصل: نحن.

(٣) ولكن، في الأصل: وليكن.

(٤) انظر أيضاً بهجة الطائفة، فصل ٦، ص ١٦/٤٠ ــ ١٧، وقارن بصوم القلب، فصل ١٦، ص ١٨/٤٤، حيث جاء: وقد ورد: «للدنيا قوم، وللآخرة قوم، وللمجالسة قوم آخرون»، ثمّ قارن بما ورد هنا في أوّل فصل ٢٤، ص ٣/٩٨ ــ ٤، حيث يُدمَجُ القولان: «خلق الله تعالى للدنيا قوماً، وللآخرة قوماً، وللجنّة قوماً، وللنار قوماً، وللمجالسة قوماً، وللمشاهدة قوماً»، بإضافة «للمشاهدة قوماً».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000211

إليهم بجوده وفضله ورحمته ورأفته، ثمّ بإسباغ نِعَمِه الظاهرة عليهم. وما أبعد أهل الثواب، من أهل الاقتراب.

ومجالسة أهل ذكر الحقيقة، بجزاء أعمال القلوب: بجوده وشهوده، والتقرّب إليهم، ثمّ بإسباغ أَنْعُمِه الباطنة عليهم، وأسباب القُربات، وسائر ما بين العبد والربّ، من المخاطبات والمحادَثات والمشاهدات والمنازلات، بواسطة ما يشرق في القلوب، من أنوار محض تجلّي صفات الذات، بواسطة الأسماء والصفات.

كما ورد في الإسرائيليّات عن الله تعالى أنّه قال: «أُقْبِل عليهم بوجهي. أترى أنّ من واجهتُهُ بوجهي يعلم أحدٌ أيَّ شيءٍ أريد أن أعطيَهم؟» ثمّ قال: «أوّل ما أعطيهم، أن أقذف نوري في قلوبهم، فيخبرون عنّي كما أخبر عنهم». وقوله «من نوري» يعني[1]: الكشف المقيّد.

وعلى قدر الكشف يكون التصرّف. وفي الكشف مقيّدٌ ومُطْلَق. كما قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ (القرآن الكريم ٢/ ٢٠)[2]. فكذا أهلَ التصرّف المقيّد والمطلق، إنّما تصرّفهم بحدّ كشفهم، كما قال الله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ٢٢). وجعل (١٦ب) حدّ النظر بحدّ المكاشَفة.

فصل < ١٠ >: في نقاوة الأولياء ومعرفة التصرّف المطلق والمقيّد من الكتاب

فوليٌّ له الولايةُ على نفسه، لا على غيره؛ ووليٌّ له الولاية على نفسه، وعلى أناس قليل؛ ووليٌّ له الولاية على نفسه، وعلى غيره مطلقاً، وعلى خلق كثير وجمّ غفير.

---

(١) يعني، في الأصل: هتعى.

(٢) مشوا، في الأصل: مشو.

فالوليُّ المقيّدُ، هو الذي وُلّيَ ولم يعلم أنّه وُلِّيَ: حسّنَ الله أخلاقَه وأحوالَه وأقوالَه. فالخَلْقُ منه في دَعَةٍ وراحة، وينتفعون منه بشيء من أحواله، في كلّ حال، وبشيء من دعواته. لأنّه يُسْتَجابُ له في نفسه، في كلّ حال، ويُسْتَجاب له في غيره، إلّا في حال دون حال. وهذا من حزب الصالحين ــ على قياس نبيٍّ لم يتبعه أحد قطّ ــ لأنّه لا توليةَ له على أحد، فلا متابعةَ له من أحد، لأنّه لا علْمَ له بحاله، فلا علم له بحال غيره. وهذا وليّ لم يَعْرِفْ، ولم يُعَرَّفْ، ولا يَعْرِفُه إلّا اللّه، كما قال: «أوليائي تحت قَبائي[١] لا يعلمُهم سواي»، معناه: لا يعرفُ ولايتَهم ومنزلتَهم سوايَ. لأنّ إمارات الولاية مخفيّة[٢] عنه وعَن الخلق. وأمّا إماراتُ أعماله وأحواله معلوم[٣] له وللخلق[٤].

والوليّ الذي وُلّيَ على نفسه، وعلى أناس قليل، فهو أيضاً مقيّد التصرّف، على بعضٍ دون بعض. فالخلق ينتفعون به على قدر ولايته وتصرّفه، ويُستجاب له[٥] في أهل تصرّفه، ولا يستجاب له في غير أهل تصرّفه. وهذا في حزب الأبرار، على قياس نبيّ يتبعُه نفرٌ قليل، كما قال، عليه السلام: «عُرِضَت عليّ الأُمَمُ، فرأيتُ أمّتي قد ملؤوا السهلَ والجبلَ»[٦]. «وعرضوا[٧] علي الأنبياء: فمن نبيّ لا يتبعه إلّا الرجل والرجلين، ومن نبيّ

(١) قبائي: ثوبي.
(٢) مخفية، في الأصل: مخيفة.
(٣) معلوم، كذا، والأصحّ: فمعلومة.
(٤) قارن ببهجة فصل ٢١، ص ٩٣/ ١٩ ــ ٩٤/ ٥.
(٥) له، في الأصل: منه.
(٦) انظر المعجم المفهرس ٣: ٦، تحت: سهل، حيث يشير إلى مسند أحمد ١: ٤٠٣ و٤٥٤، بنصوص مختلفة.
(٧) وعرضوا: كذا في الأصل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000213

ممّن معه الثلاثة والأربعة[١]». وكما قال: «ومن نبيّ لا يمرّ معه أحد»[٢].

كما قال: «والوليّ الذي له التصرّف على نفسه، وعلى غيره، هو الذي أحيل إليه خلقٌ كثيرٌ وجمٌّ غفيرٌ، وهو الذي أُطلق تصرُّفه». فقوله: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ (القرآن الكريم ١١/ ١٧)، يقتضي التصرّف المطلق. (١١آ) وهذا وليّ مطلق، وتصَرّفه مُطلق، وكلّ من وصل إليه، ظهر بركةُ تصرّفه عليه. فهو غياثُ الخلق بقوله وفعله وحاله، ودُعائه وسكوته ونظره، وهمّته ونومه ويقظته. وهو الذي لم يبقَ له تصرّفُ طبع، ولا إرادةُ نفس، ولا اختيارُ شهوة، بل جميع تصرّفه بالله، يشاهد الله في جميع الأحوال والتصرّفات والحركات والسكنات، والله المتصرّف في جميع أفعاله، بواسطته، وهو المتصرّف بواسطة الله، كما قال الله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾ (القرآن الكريم ١٨/ ١٨).

والعَبد على الحقيقة مَن إذا أخبر فمن الله، وإن ذكر فبالله. إذ شأن القلب مع الربّ أن يكون مُخْبراً يُخْبرُ عن الله، وتارَةً مُخْبَراً يُخْبَرُ عنه[٣]، وتارة ذاكراً، وتارةً مذكوراً. وليس هذا بمطَّرد إلّا بحقّ الأنبياء والأولياء. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (القرآن الكريم ٢٤/ ٤٠) يقتضي التصرّف المقيّد. وسنذكر بقيّة ذكر الأولياء والولاية في فصل ذكر خاتم الأولياء، إن شاء الله.

فصل< ١١ >: في أهل التعرُّف والمعرفة

قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (القرآن الكريم ٧/ ١٧٢)[٤]. وقَالَ النبيّ، عليه السلام: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تَعارفَ

---

(١) الثلاثة والأربعة، في الأصل: الثلاث والأربع.

(٢) قارن بمسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، ترقيم العالميّة ٣٦١٥ و٣٧٩٠.

(٣) عنه: أي عن الله.

(٤) والآية بتمامها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000214

منها ائْتَلف وما تَنَاكر منها اختلف»[١]. تعرّف في الأزل إلى الأرواح، قبل خلق الأشباح، فعرفوه. فما تعارف عند سماع الخطاب، ائتلف بحصول الاقتراب.

وقد وعد الله أنّ: «من ذكرني ذكرته[٢]، فمن ذكرني باللسان، ذكرته بالإحسان، ومن ذكرني بالقلب، ذكرته بالقرب». وقُرْبُ الله من العبد عبارة عن رفع الحُجُب، وإلاّ فليس ببعدٍ إلاّ بإسبال الحُجُب العِزِّيَّة على وجوده. فالبعد من حيث العبد، لا من حيث الحقّ، لوجود الحُجُب. فبوجود الحُجُب: العبد في بُعْد، وبعدم الحجب، في قُرْب. كما قال بعضهم: احتجب عن الخلق لشدّة ظهوره. (١٧ب) فمن تعرّف إليه، واقترب منه، أزال عن قلبه الحجب، وأظهر له دلائل معرفته، حتّى عرّفه بيقين، أنّ الله هو الحقّ المبين.

وللمعرفة حقيقة، وحقّ حقيقة. المعرفة يُطاقُ معرفتها، وحقّ المعرفة لا يطاق معرفتها. ولهذا قال[٣] أهل المعرفة: ما عرفناك حقّ معرفتك. ولم يقولوا: حقيقة معرفتك. فما تعارف من الأرواح، عرف طريق الإيضاح، لمشاركة صحّة الأشباح. وما تناكر بوجود العلل والأسباب، اختلف عن حقيقة المعرفة بإسبال الحجاب. فأهل الاختلاف، أُشْغِلوا بالخلاف،

= أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ﴾.

(١) انظر المعجم المفهرس ١: ٣٨٥، تحت: جنّد و٢: ٣١٨، تحت: أرواح، وانظر أيضاً الألف المختارة من صحيح البخاري ٥: ٣٩.

(٢) من ذكرني ذكرته: في هذه الجملة إشارة إلى القرآن الكريم ٢/ ١٥٢: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾، وإشارة إلى الحديث القدسي «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي...».

(٣) قال، في الأصل: قالوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000215

فاحتجبوا عن الائتلاف، فكانوا عن المعرفة بمعزل، فلأجلها لم يختصوا بالقرب، فبقَوْا[١] في عالم العادات، عُمْيٌ[٢] عن المشاهدات.

وأهل الائتلاف، ذكَرَهم بإسماع الخطاب، ثمّ جذبهم بالاقتراب، فقدّمهم، وجرّدهم، وصفّاهم، ثمّ صافاهم، ثمّ اصطفاهم، ثمّ ناداهم، ثمّ أسمَعَهم، ثمّ سقاهم، ثمّ أسكرهم، ثمّ أصحاهم، ثمّ غيّبهم، ثمّ أحضرهم، ثمّ أفناهم، ثمّ محاهم، ثمّ أبقاهم، ثمّ أدناهم، ثمّ جالسهم، ثمّ حاظرهم، ثمّ شاهدهم، ثمّ أحياهم، ثمّ حيّاهم، ثمّ عرّفهم، ثمّ تعرّف إليهم، ثمّ أحبّهم، ثمّ تحبّب إليهم. فهم عنده، ولديه، ومعه، وبه، وله، أحبّاء، عُرفاء، ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ١٦٩).

هذا دليل على انعدام إراداتهم وطلباتِهم واختياراتِهم وحاجاتِهم، بل يُلْهَمون الأمرَ بمراد الله فيهم وعليهم؛ فالأمرُ يُحرّكهم وبالأمر يتحرّكون.

فصل < ١٢ >: في التصوّف

سئل بعض المشايخ[٣] عن التصوّف، فقال: هو بذل[٤] الروح، فإن قدرت، وإلّا فلا تشتغل بتُرَّهات الصوفيّة[٥].

وإنّما يهون ببذل الروح عند وجدان أهل الوحدة والعزلة والخلوة. وما لم يستأنس الروح، بلذّة ذوق الفتوح، عند الكشف والوضوح، لم يقدر على ترك حبّة، ولا يهون عليه بذل حبّة. وإنّما الأنس محا من قلوبهم حبّ ما

---

(١) فبقوا، في الأصل: فبقيوا.

(٢) عمي، في الأصل: أعمى.

(٣) بعض المشايخ: هو رُوَيْم بن أحمد المتوَفَّى سنة ٣٠٣ هـ/ ٩١٥ ــ ٩١٦ م، انظر طبقات السُّلَميّ، تحقيق شَرِيبة، ١٨٣، وتحقيق بيدرسن، ١٧٣، وحلية الأولياء ١٠: ٢٩٧.

(٤) بذل، في الأصل: يدل.

(٥) انظر أيضاً اللُّمَع ١٦/٢٦٣ ــ ١٨؛ عوارف ٥٧/ ٢ ــ ٣.

سوى الله، فوقعوا في مقام حقيقة التجريد والتفريد والتعريف، (١١٨آ) فصاروا بالحقيقة على الحقيقة من أهل التصرّف والمزيد.

٣ قيل: من الصوفيّ؟

قال: الذي لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء[١]. وعلى هذا، لمّا لم يكن لهم سوى الحقّ معلوماً، وردوا القيامة خفافاً من حيث التَّبِعات، ثقالاً من ٦ حيث الأحوال والمعاملات. قال الله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الآية (القرآن الكريم ٩/ ٤١).

فالذِّكْر أخفّ الأعمال على اللسان، وأثقل الأحوال في الميزان. ٩ فوردوا القيامة خفافاً لطافاً، لعدم العلائق[٢]، ووجود الحقائق. لأنّ أنوار الذكر والأُنس أحرق من قلوبهم كلَّ ما سواه. ثمّ عاد الأُنس فأحرق قلوبَهم بنار الشوق ليكونوا منكسرين. ثمّ عاد الأُنس فأحرق قلوبهم بنار الذوق ١٢ ليكونوا محزونين، حتّى يكونوا[٣] أهل محبّة الله. قيل: إنّ الله يحبّ كلّ قلب حزين. ومن أحبّه الله أوقعه في مقام المحبّة، ليحبَّ الله. فإذا أحبّ اللَّهَ، أحبّه اللَّهُ، < و > ارتضاه وليّاً وخليلاً وصفيّاً.

---

(١) قارن بما يلي: «وسئل سمنون رحمه الله عن التصوّف فقال: أن لا تَمْلك شيئاً ولا يملِكُكَ شيءٌ»، اللّمع ٢٥؛ «... أن تملك شيئاً (كذا) ولا يملكك شيء»، رسالة القُشَيري ص ١٢٧/ ٧؛ «... سألت أبا بكر المصريّ عن الفقير فقال: الذي لا يمْلِكُ ولا يُمْلَكُ»، عوارف المعارف، الباب الخامس ص ٥٤.

(٢) العلائق: يقول الجنيد عن التصوّف: «هو أن تكون مع الله بلا علاقة»، رسالة القشيريّ ١٢٧ وعوارف المعارف ٥٣؛ وقال علي بن سهل الإصفهانيّ، المتوفّى سنة ٣٠٧ هـ/ ٩١٩ ــ ٩٢٠ م: «التصوّف < هو > التبرّي عمّن دونه والتخلّي عمّن سواه»، جامي، نفحات الأنس ١١٦/ ١.

(٣) يكونوا، في الأصل: يلونوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000217

ومتى ما لم تُوجِد[١] المعاملةُ في القلب خوفاً، والخوفُ حزناً، والحزنُ انكساراً، والانكسارُ قُرْباً، والقربُ إيضاحاً[٢]، فقد بعدت الحقيقة على قاصديه. ومتى ما لم يوجد الذكرُ في القلب صفاءً وانشراحاً ويقظةً وتحمّلاً للمكاره ــ من غير كراهة، وبَذْلاً وإنْفَاقاً، ولو لم يملك إلاّ روحَهُ ــ فاعلم أن ذلك ذكر غَفْلَة لا يقظة، وذكر عادة لا ذكر عبادة، وذكر بداية لا ذكر هداية، وذكر لسان لا ذكر قلب. ومن لم يصل إلى معرفة حقيقة الذِّكر فما ذَكَرَ. وإنّما الذكر وصف الموصوف ونعت المذكور. ومن لم يتحقَّق في معرفة الوصف، لم يعرف الموصوف ولا المذكور.

وإنّما هذا صفة أهل التصوّف. لأنّهم أموات من حيثُ البشريّةُ والعاداتُ، أحياءٌ بصفات الربوبيّة (١٨ب) والمشاهدات. فكأنّ من لم يمتْ في الطريقة، لم يُحْيَ في الحقيقة، ومن لم يُحْيَ بتصرُّف الحقيقة، لم يَمُتْ من تصرُّف الطبيعة، ومن لم يمُتْ من صفات الطبع، لم يتمكّن في مقام عين الجمع[٣]. والصوفيّ من هو في مقام عين الجمع، لأنّ نهاية عين الجمع إشارتان: إشارة إلى الله، وإشارة من الله.

والتصوّف مشتقٌّ من صفاء الحقّ. ومن اتّصف قلبه بصفاء الحقّ لم يرَ في الدارَيْن شيئاً سوى الله. وضدّ هذا الجَمْع التفرقة. ومن لم يدرِ[٤] ما التفرقة، ومن لم يخرج من التفرقة، لم يصل إلى الجمع. إذ في الأوّل تفرقة ثمّ جمعيّة.

---

(١) توجد، في الأصل: يوجد.

(٢) إيضاحاً: هنا بمعنى وضوحاً.

(٣) مقام عين الجمع: جاء في صوم القلب فصل١، ص٧/ ٤ ــ ٥: «فإذا حصلت جمعيّة من مقام عين الجمع اجتمعَ لله تعالى بالكلّيّة، واستقام مع الله بمعاملته وإرادته، فوقف لدى الله متبريّاً عن حوله وقوّته».

(٤) يدر، في الأصل: يدري.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000218

وإنّما التفرقةُ منعُ أن يصل أحد إلى عنديّة الحقّ. فالتفرقة أن يرى العبد تصرّفه له، ويضيفَ ذلك إلى نفسه، فيقول: لي، وبي، ومنّي. والنظر بعين الجمع، هو أن لا يشهد الشيءَ إلاّ اللَّهُ وبالله ومن الله. قال أبو يزيد < البَسْطاميّ >[1]، رحمة الله عليه: كنتُ في مقامٍ، كنتُ لي، بي، منّي، فصرتُ في مقامٍ، كنتُ له، به، منه.

فحفْظُ العبد نفسَه وأعماله من الشيطان وعمله من الرياء والنفاق جهادٌ أصغر، وحفْظُ العبد نفسَه مع الله في مقام توحيدِ الحقيقة من الشِّرْك الخفيّ، من رؤية فعله، جهادٌ أكبر. ولهذا سُمّيَ الجهاد الأكبر، لأنّ النفس هي العدوّ الأكبر. والصوفيّ من لا نفسَ له، وإنّما له نَفَس لا نَفْس، وله نَسَب لا سَبَب، وله فِعْل لا قَوْل، وله دِينٌ لا دُنْيا، وله إشارة لا عبارة. ولهذا قال، عليه السلام: «رجعنا من الجهاد الأصغر، وهو قتل الكُفّارِ، إلى الجهَادِ الأكبر، وهو قتل النَّفْس وتعدّيها ومعاندتها، إلى أن ذلّتْ وخَضَعَتْ وأسْلَمَتْ واسْتَسْلَمَتْ»[2] وإذا استسلمت النفْسُ تصرّف القلبُ بمَحْض التصرّف. ومحضُ التَّصرُّف < هو > رؤيةُ الفعّال لا الفعْل. فحينئذ يصير التوحيد الحقيقيّ للقلب حالاً، فيقع من تصرُّف (١١٩آ) الطَّبْع إلى مقام تصرّف جمعيّة عين الجمع.

---

(١) أبو يزيد: هو طَيْفور بن عيسى البَسْطاميّ، المتوفّى سنة ٢٦١ هـ/ ٨٧٥ م، انظر ما جمعه أبو نُعَيْم أحمد بن عبد الله الأصبهانيّ، المتوفّى سنة ٤٣٠ هـ/ ٩٤١ ــ ٩٤٢ م، من أقوال أبي يزيد في كتابه حلية الأولياء ١٠: ٣٣ ــ ٤٢.

(٢) قارن بالحديث: «المجاهد من جاهَدَ نفْسَه»، المعجم المفهرس ١: ٣٨٩، تحت: جهد.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000219

فصل < ١٣ >: في موت أهل الإرادة وحياتهم

وقد ورد في الخبر، «إنّ أحبّاء الرحمان لا يموتون، ولكن[١] يُنقَلون من دار إلى دار»[٢]. لأنّهم أماتوا من نفوسهم الشهواتِ، فبدّل الله مماتَهم بحياة. وسمّاهم رسول الله، ﷺ: «شُهداء الجهاد[٣] الأكبر». لأنّهم قتلوا النفْسَ والهوى، بسيوف المجاهدة والتَّقْوى، فكانوا أحرى بأن يكونوا بالله، عنْد الله، أحياء طريقة الله، يرزقون بالله بدوام النَّظر إليه، ودوام الوقوف معه، ودوام التصرّف به، ودوام العبودة له، ودوام الانقطاع إليه، ودوام الاتّكال عليه. وبذلك حصلوا[٤] من أهل إرادةِ الله. فأماتوا الإراداتِ والاختياراتِ، ولزموا الزَّوايا، كأنّهم في قبور أهل المنايا، وحَسَموا موادَّ المحسوسات من العادات، وفطموا النفوس من مألوفاتها ومستحسناتها، وأُشْغلوا بتطهير الباطن وتنوير القلب، بدوام المراقبة في الخلوات. وطلبوا صُحْبَةَ قومٍ أفْنَتِ الحقيقةُ حُظوظَهُم، وأبْقَتْ حُقوقَهُم. فدخلوا تحت أمرهم ونَهْيِهم. فتهذّبوا بإراداتهم، عن ترك إرادتهم، وبتصرُّفاتهم، عن ترك تصرُّفهم. واستعانوا بوجود مكارم أخلاقهم، وجميل أفعالهم، وعلوّ همَمهم، وطهارة طَويّتهم، وصفاء تبصُّرهم، وتأثير هممهم[٥] وكلامهم. وتابعوا وظائف[٦] معاملاتهم، ليقعوا على منهاج إخلاصهم. وكما انقادوا لهم بالحركات والسَّكَنات، انقادوا لهم بالقلوب والخطرات، ليستوي

---

(١) ولكن، في الأصل: وليكن.

(٢) قارن بالحديث: «وأنّكم منتقلون منها إلى دار لا زوال لها»، المعجم المهرس ٦: ٥٤٣، تحت: نقل.

(٣) الجهاد، في الأصل: جهاد.

(٤) حصلوا، هنا بمعنى: أصبحوا.

(٥) وطهارة . . . وتأثير هممهم: أُضيفت تصحيحاً في الهامش.

(٦) وظائف، في الأصل: الوظائف.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000220

ويستقيم بذلك مع الله سرُّهم وعلانيّتُهم. وعزلوا تدبيرَهم لأنفسهم، وعوّلوا على ما سيرَوْن من المصالح لهم. فلمّا ارتبطوا معهم بالقلوب والنيّات والإرادات والخطرات والمعاني والصفات، ساهموا هم[١] في واردات الأوقات. فبالخدمة لأولياء الله، تأدّبوا وتهذّبوا (١٩ب)، وبالتّخلّي لأجل الله تعالى، عن الخليقة انقطعوا، وإلى المقصود وصلوا، وبالحقيقة اتّصلوا. فهجم عليهم غَلَباتُ الواردات: فلقوم هجوم وَجْد، ولقوم هجوم عِلْم، ولقوم هجوم خاطر، ولقوم هجوم قَبْضٍ، ولقوم هجوم بَسْطٍ. فهذه إمارات أرباب موت الإرادة بترك الإرادات.

وأمّا صفة حياتهم، فالحياة يَقظَةُ القلوب، من وجود المعاملات القلبيّة. فيُظْهر لهم من مزيّنات العُلَى أجناساً، لا يدركها إلّا بنور الاستئناس والمزيد، ولا يفهمها إلّا قلبُ مَنْ ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَهْوَ شَهِيدٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٣٧). فإذا ألْقَى تصرُّفَه إلى الله، وأقام قلبه على تدبير الله وتقدير الله، نَفَخَ اللَّهُ فيه من روح أُنْسه ولُطْفه وعَطْفه روحاً من التذكرة والتبصرة. فصار حيّاً بحياة فضل الله عليه، وعناية الله به، بواسطة التذكرة والتبصرة. فحصل في مقام أهل القلوب والذكرى.

والذكر< ى > ثلاثة أقسام:

فأوّل الذكرى هو ذكر يقظة وتبصرة، وذلك عند انفتاح عين القلب وسَمْعِ القلب، حتّى صار سميعاً بصيراً، بوجود إعطاء عِلْم الذكرى والتبصرة.

الثانية من التبصرة والذكرى < هي > إعطاء إدراك علم الأحوال، فصار[٢] من المقرّبين، وصلح للخدمة[٣] والقرب، وصار من أهل الحضور.

---

(١) ساهموا هم، في الأصل: ساهموهم.

(٢) فصار، في الأصل: فصارت.

(٣) للخدمة، في الأصل: للخدم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000221

فلمّا تحقّق أرباب القلوب في القرب، اشتغلوا بإخراج الوسائط من البين. فبذلك صلحوا لأن يتقرّب الحقّ جلّ وعلا إليهم، بقرب جماله وجلاله، كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ١٦). وإنّما حجاب العبد نفْسُه. وقد قال بعضُهم[١]: أين أطلبك يا ربّ؟ فقال: «دع نفسَك وتعالَ». فلأهل القرب حضور، ولأهل المحبّة محاضرة[٢].

< و > لأنّ أهل المحبّة من أهل الذكرى الثالثة، فلهم إدراك علم الحكمة، ونور تَبْصِرَة المشاهدة. فصار الذكرى ذكر< ى > بداية، وذكرى هداية، وذكرى نهاية. ومن تحقّق (١٢٠آ) في القرب نال المحبّة.

ومقام القرب إنّما هو بعد خروج العبد من نفسه ووجوده، إلى طريق الله ومقصوده. فكأنّه إذا كان في الطلب بلا وجود، فهو قريب من الوصول. وعند الخروج من النفْس والدخول إلى طريق الله، قد يقع للعبد أغاليطُ كثيرة. فإنّ في طريق الله يصل الأمر إلى مقامٍ يشاهد العبد فيه نعوتاً، يظنّ أنّها من نعوت الحقّ، وإنّما ذلك من نعوت الحقيقة، لا الحقّ، جلّ وعلا. فإذا تحقّق في طريق الله ــ وهو أن يحصل له علم تلك[٣] الغرائب ــ يقع في مقام القرب من الله. فهذا مقامُ قرب الله، وذلك مقامُ قرب الحقيقة.

ومن لم يكن له في هذا الطريقِ دليلٌ ضَلَّ. ألا ترى كيف قال جلّ وعلا لنبيِّه، عليه السلام: ﴿واتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (القرآن الكريم ٣١/ ١٥). وقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (القرآن الكَريم ٦/ ٩٠)، والخطاب له،

---

(١) بعضهم: هو أبو يزيد البسطاميّ، انظر الرسالة القشيريّة، باب الخلوة والعزل، ص ٥١، حيث يقول: ويحكى عن أبي يزيد قال: رأيت ربّي عزّ وجلّ في المنام، فقلتُ: كيف أَجِدُك؟ قال: فارِقْ نفسك وتعالَ.

(٢) محاضرة، في الأصل: محاظرة.

(٣) تلك، في الأصل: ذلك.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000222

والمراد به سُلاكُ أُمّته، أي: كيلا يَغلطوا[١] في وقوع الوقائع، فيظُنُّ الخيالات، من جملة المشاهدات. لأنّ المُنِيب هو صاحب الفُتوح والذوق من الأحوال. لأنّ الله، جلّ وعزّ، قال في مدحه: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٨)، فيجب حفظه. والإنابة والتبصرة من جملة الأحوال.

فالمخاوفُ في مقام قرب الله كثيرة. فمن أناب على الحقيقة، دخل في طريق الله وتوجّه إليه، كما قال: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ (القرآن الكريم ٣٩/ ٥٤). فلهذا صار المنيبُ إلى الله أعلا من التائب. لأنّ التائبَ بعدُ في الطريق، والمنيبَ له نوعٌ من التحقيق، لأنّه ذو قُرْب. ومتى صحّ القربُ، صحّ الحُبُّ. وإذا صحّ الحبُّ، أقبل الله على العبد، فأقبل العبد عليه بالكلّيّة. فأحبّه، ولم يُؤْثِرْ عليه شيئاً سواه. فيجد لذّة أُنْس المحبّة. فيظهر له من حقيقة قُرْب الله، شهودُ نعوتِ الحقيقة. فهناك غلط كثير، < و > لولا المراد لهلك المُريدُ.

فمن الواجب وجود دليل يفرّق له < بين معرفة > نعوت (٢٠ب) الحقيقة[٢] ونعوت الحقّ. فمن ظهرت له نعوت الحقيقة صار قريباً، ومن ظهرت له نعوت الحقّ صار محبّاً وحبيباً. فهو المُحِبّ الحبيب، يُحِبُّ ويُحَبُّ، كما قال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (القرآن الكريم ٥/ ٥٤). فنعوت الحقيقة أحبّوا[٣] الله، فصاروا مُحِبّاً[٤]، ونعوت الحقّ أحبَّهم الله، فصاروا حبيباً[٥].

---

(١) يغلَطوا، في الأصل: يغلطون.

(٢) < بين معرفة > نعوت، في الأصل: نعوت بين معرفة.

(٣) أحبوا: كذا في الأصل.

(٤) صاروا محبّاً: كذا في الأصل.

(٥) فصاروا حَبيباً: كذا في الأصل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000223

فلمّا أحبّوه عرفوه. إذ كما فتح لهم عن محبّته، فتح لهم عن معرفته[١]، وكما أحبّهم الله كذلك تعرّف إليهم. إذ كما خصّصهم فتعرّفوا إليه[٢]. فلمّا حصل لهم نور المعرفة، ثمّ نور التعرّف ــ إذ نور التعرّف في ٣ مقام أعلى[٣] المعرفة، ونور المعرفة في مقام أوّل المعرفة ــ [فـ]ـلم يؤْثِروا عليه شيئاً سواه منذ أن عرفوه[٤]؛ بل آثروا كلّ شيء له ولأجله، وتركوا كلّ مألوف من أجل حبّه، حتّى صاروا على الحقيقة عبيداً[٥]. ٦

فالمحبّة من الله لهم صيّرهم أحراراً[٦] ممّا سواه، عبيداً[٧] له.

فأحبّهم ثمّ أقدرهم وجذبهم إلى محبّته، وبالمحبّة صيّرهم أحبّاء في الدنيا والآخرة ليشاهدوا في الدنيا والآخرة. فالموت لا يحجبهم، بل ينقلهم ٩ من دار الحزن والآلام إلى دار الحياة والمشاهدات. وقد ورد: «إنّ أحبّاء الرحمن لا يموتون، ولكن يُنْقَلون من دار إلى دار»[٨].

والفرق بين المحبّة والقرب، أنّ في أوّل الأمر قرب، من غير رفع ١٢ الحجب. كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لاَ تُبْصِرُونَ﴾ (القرآن الكريم ٥٦/ ٨٥). لأنّ مقام القرب [والمحبّة] حجاب، إذَا رُفِعَ الحجَاب يُقال: وَصَلَ، لا: قَرُبَ. لأنّ القرب حدٌّ، وفي المحبّة فناء الحدّ. لأنّ في ١٥ المحبّة شهود، وفي القرب مؤانسة. وأين المؤانسة من المشاهدة؟ فصارت

---

(١) لهم عن معرفته، في الأصل: له عن معرفتهم.
(٢) إليه، في الأصل: إليهم.
(٣) أعلى، في الأصل: أعلا.
(٤) منذ أن عرفوه، في الأصل: منداعرفن.
(٥) عبيداً، في الأصل: عبدا.
(٦) أحراراً، في الأصل: حرا.
(٧) عبيداً، في الأصل: عبدا.
(٨) انظر هنا ص ٦١/ ٢ ــ ٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000224

المحبّة نهاية القرب، والقرب بدء المحبّة. فهم في الدارين في الحيرة على صفة واحدة. فظهر فضلهم وتخصيصهم على شهداء < الـ > جهاد الأصغر. لأنّهم لم يكن لهم في الدنيا إلا الحياة الجسميّة المنسوبة إلى الدنيا؛ بل كانوا عمّا شاهدوا بواسطة الشهادة في الآخرة، (٢١آ) في الدنيا عن ذلك غافلين.

وأمّا شهداء < الـ > جهاد الأكبر، لمّا قَتَلوا أنفسَهم، وأغاروا بجنود التقوى على جنود الهوى، وجدوا السعادات والكشف والمشاهدات في الدنيا، بأن حصل لقلوبهم مع الله حياة أبديّة. فوقعوا في المؤانسات والمجالسات والمحادثات والمشاهدات. فشاهدوا ما كان في الآخرة في الدنيا، بواسطة موت نفوسهم، وحياة قلوبهم. فكان[1] شهداءُ < الـ > جهاد الأكبر أحياءً أمواتـ< ـاً > في الدنيا، وأمواتـ< ـاً > أحياء في الآخرة.

وشهداء < الـ > جهاد الأصغر كانوا في الدنيا أحياء غير أموات [في الدنيا]، فلمّا رزقوا الشهادةَ، صاروا أمواتـ< ـاً > أحياء، كما قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا في سَبِيلِ الله أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ١٦٩)[2].

وفي الشريعة حياة، هي ممات لأهل الغفلة، وممات، هو[3] حياة لأهل السعادة والشهادة.

وفي الحقيقة ممات في الحياة، وحياة فوق الحياة، كما قال الله تعالى في حقّهم: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلاَمِ عِنْدَ رَبِّهِم وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾

(١) فكان، في الأصل فكانوا.
(٢) أمواتاً، في الأصل: أموات.
(٣) هو، في الأصل: هي.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000225

(القرآن الكريم ٦/ ١٢٧). وهؤلاء أرباب النهايَات، في الحياة والمَمات، في مقامات الحقيقة.

ودون هذه المرتبة مرتبة أخرى، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (القرآن الكريم ١٦/ ٢١). يشبّه بهذا الوصف: «أموات»[١] أهلَ القرب، لأنّهم عن المعاصي والمخالفات موتى. وموتهم موت سلب عادات الطبيعة، بورود غَلَبات تصرّف الحقيقة على قلوبهم. فموتهم موت زوال تصرّف البشَريّة، بغلبه الحقيقة، من ملاحظة الصفات المغيّبات، عن أهل العادات. فهم أموات بالحقيقة والحالات، غير أحياء بالطبيعة والشَهوات، ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (القرآن الكريم ١٦/ ٢١)، يعني أهل المعاصي أنّهم أموات القلوب عن الطاعات والعبادات. لأنّهم لم يموتوا (٢١ب) من حيثُ المذمومات، لَمّا كانوا في الحياة، كما ماتَ[٢] أربابُ المجاهدات، عن الإرادات والاختيارات، والطلبات والاعتراضات، فضلاً عن المخالفات المنهيّات. كما ورد في حقّ الصّدّيق، رضوان الله عليه، عن رسول الله، ﷺ، أنّه قال: «من أراد أن ينظر إلى ميّت يمشي على الأرض فلينظر إلى أبي بكر». أو كما قال، وأنْشَدوا (من الطويل):

قُبُورُ الْوَرَى تَحْتَ التُّرَابِ وَلِلْهَوَى رِجَالٌ لَهُمْ تَحْتَ الثِّيَابِ قُبُورُ

فكما أنّ أهل المعاصي لم يكونوا < لـ > يعرفوا أنّهم أموات عن القلوب والطاعات، كذلك أيضاً أهل القرب لم يكونوا < لـ > يعرفوا من شدّة الخوف أنّهم أموات عن المذمومات والمخالفات. وسيعلم الطائقين[٣] عند معاينة الحقيقة والشريعة حقيقةَ حالِهما.

---

(١) بهذا الوصف: «أموات»، في الأصل: هذا الوصف بأموات.

(٢) مات، في الأصل: ماتوا.

(٣) الطائقين، كذا، والأصحّ: الطائقون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000226

فصل < ١٤ >: في فائدة موت الإرادة

لموت الإرادةِ[١] تخصيصٌ يعتري طالبَ الحقّ، إذا سلك طريقَ الحقّ بمقتضاه. ومعنى موت الإرادة، في لسان التصوّف، أن يزول ويفنى من العبد رؤيةُ الأسباب والوسائط. فكما لا يمكن لميّت الشريعة[٢] أن يرجع إلى ما عنه مات من مالٍ وولدٍ، عقلاً وشرعاً، فكذلك لا يمكن لميّت الطريقة والحقيقة، أن يرجع إلى رؤية الوسائط، بعدما مات عنهنّ ذوقاً وكشفاً. ومعناه عندهم: أن لا يرى إلاّ المُسَبِّب. كما قال بعضهم: ما نظرت إلى شيء إلاّ ورأيت الله فيه. وهذا إخبار عن بدء[٣] الخروج من الوجود. ثمّ لمّا توسّط قال: معه، ثمّ لمّا خرج بالكلّيّة قال: ما نظرت إلى شيء إلاّ ورأيتُ اللَّهَ قبلَه. وذلك لموته عمّا سوى الله، ولرفع الحجُب من القلب. فإذا نظر إلى المقدور لم يستقرّ عنده، لموته عنه. فيجوز إلى القدرة فلا يقتنع بها حتّى يصل إلى القادر، فيستقرّ. كما قال الخليل، عليه السلام: ﴿هٰذَا رَبّي < . . . > هٰذَا رَبِّي < . . . > هٰذَا ربِّي﴾ (القرآن الكريم ٦/ ٧٦، ٧٧، ٧٨)[٤]، حتّى جازَ من الكلّ إلى من له الكلّ، فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي﴾ الآيةَ (القرآن الكريم ٦/ ٧٩) (١٢٢آ). وهذا إنّما يكون كذلك لوجود البِرّ في «فَلَمَّا»[٥].

< و > السالك هو في السير، في قطع رؤية المصنوعات إلى

---

(١) موت الإرادة: صوم الإرادة، قارن بصوم القلب ص ١١/ ١٩.

(٢) لميّت الشريعة. . . : قارن الفقرة التالية بفوائح، فقرة ١٦٥، ص ٨٢/ ٢ وما يليها.

(٣) بدء، في الأصل: بدو.

(٤) وهذه الآيات الكريمة تقول: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رأَى كَوْكَباً قَالَ هٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قَالَ هٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّي هٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ ممَّا تُشْرِكُونَ﴾.

(٥) «فَلَمَّا»، في الأصل: كلّما.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000227

الصانع: فهو السائر إلى الله. فإذا وصل إلى الله وانتهى[١] فلا يقع نظره قبل كلّ شيء إلاّ على الله، لأنّه كالقادم من الله. وصفته ونعته أن ينظر من الصانع إلى الصُّنع، وإن كان الحجاب مرخىً دونه. لأنّ الحجاب على الموجودات من أجل شدّة ظهور الحقّ. ولولا ذلك لم يستقرّ موجود ولا وجود، لمشاهدة شهود الله.

ففي أوّل البدء أسبل الحجاب على أهل الكشف ليرَوُا القدرةَ والمقدورَ، ويعرفوا القادر[٢] يقيناً وتصديقاً. ثمّ رفع عنهم ــ عند بلوغ قوّتهم، وحصول نهايتهم ــ الحجابَ. فنظروا إلى القدرة فغابوا عن رؤية المقدور. ثمّ عند حصول المعرفة رفع عنهم الحجاب، فشاهدوا القادر.

فقوم في مشاهدة المقدور: عالمين متّقين بالقادر والقدرة. وقوم في مشاهدة القادر غائبين عن كلَيْهما[٣] لبدئهم[٤] في المشاهدة. وقوم ثالث في مشاهدة القادر وقدرته ومقدوره، لكمالهم في المشاهدة. فالذي لا حجاب دونه وعليه فهو في تصرّف المشاهدة: يرى القادرَ والقدرةَ بعين قلبه، ولا يتصوّر في عين قلبه المقدورَ، بل شاهد المقدورَ بعين رأسه. لأنّ المقدور من أجناس الدنيا، وعين الرأس لمرتبات الدنيا خُلِقَت. والقادر والقدرة لا يُرى بعين الدنيا وإنّما بعين الآخرة، لأنّ ذلك من ميزات الآخرة. وذو القلب يرى بقلبه، وشهود قلبه كأنّه ليس في الدنيا، بل كأنّه في الآخرة بقلبه وفي الدنيا بقالبه. فإذا شاهد بقلبه القادر والقدرةَ، غلب الشهودُ على رؤية المقدور، فغاب. فصار كالطفل يرى، ولا يعلم ما هو. وهذا لغلبة الشهود على القلب. أمّا إذا تمّ قوّة القلب فله الغلبة على الشهود، فحينئذٍ

---

(١) وانتهى، في الأصل: وانتها.

(٢) قارن ببهجة، فصل ٣٢، ص١٢٧/ ١ ــ ٦.

(٣) كليهما، في الأصل: كلاهما.

(٤) لبدئهم، في الأصل: لبدوهم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000228

بثبات القلب في الشهود، وعلى الشهود يثبت نظرُ عين الرأس. ثمّ لاتّصال القلب بالقوّة، اتّصف البصر بصفة البصيرة.

(٢٢ ب) فإذا توحّدَ وتفرّدَ نَظَرُ قلبِ العبد عن رؤية وهائط[١] باطنه وظاهره في بدء موت الإرادة، تَمَّ موتُ إرادته لله من الإرادات، واختيارُه لله من الاختيارات، وجميع الملتَمسات من المحمودات، فضلاً عن المذمومات. وإذا حصل كذلك، فإنّه يجب أن يتوحّد نظر قلبه من الحالات والمقامات، والمشاهدات والمؤانسات، حتّى لا يسكن إلاّ إلى الله. فيصير باطن العبد عند الكمال بمثابة الآخرة، وظاهره بمثابة الدنيا، فهو بقلبه في الآخرة، وبقالبه في الدنيا.

وإنّما تتبيّنُ أحوالُ الآخرة للعبد بقدر صفاء قلبه، وتفرّغ باطنه من الأضداد الدنياويّة، فما من شيء نظر إليه ذو القلب بعين رأسه، إلاّ رأى الله فيه، أو معه، أو قبله[٢]. لأنّ القلب إنّما خُلِقَ[٣] لأجل الله ومعرفته. فإذا تفرّغ من هموم ما سوى الله، لم يبقَ له إلاّ النظر إلى الله. ألا ترى أن الميّت إذا مات أبصر ما غاب عنه في الدنيا من رؤية سعادته وشقاوته وعلِم ذلك يقيناً؟ كذلك ميّت الطريقة إذا ماتت شهواتُه ومذموماتُه، أبصرَ وعاينَ بقلبه، أحوالَه في الآخرة. كما قال الله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ٢٢).

فقوم يُكْشَف لهم بعد الموت. وقوم يُكْشَف لهم قبل الموت، لأنّهم ماتوا من حيث الصفات. فصار[٤] موتهم حياةً. ومن فتح اللّهُ عينَ قلبه في الدنيا فلا غطاء له. ولو جاز أن لا يرتفع غطاء القلب لأحدٍ في الحياة الدنيا،

---

(١) الوهائط، لعلّها بمعنى الوِهاط، جمع وَهْطة، أي: المواضع المطمئنّة.
(٢) إلاّ . . . قبله: أضيفت في الهامش.
(٣) خلق، في الأصل: خلقت.
(٤) فصار، في الأصل: فصارت.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000229

لبطُلَتِ النبوّةُ والولايةُ، ولما صارَ: لا وليّ ولا نبيّ.

وعلامة كشف الغطاء، اتّصاف القلب بالعطاء، وهو اليقظة. واليقظة متفاوتة: فيقظةُ قوم معرفةُ آفات النفس، ويقظةُ قوم معرفةُ إمارات القلب، ويقظةُ قوم الإخبار عن خطرات القلوب، ويقظةُ قوم مصادفةُ مُراد الحقّ، ويقظةُ قومٍ الإخبارُ عن الله. وبقدر شرف اليقظة شُرِّفت المنزلة. كما قال، عليه السلام: «ما فُضّل (٢٣ آ) عليكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صدقة، ولكن[١] بشيء وَقَر في صدره»، وهي يقظة الصوفيّة. وصفة يقظتهم، أنّهم بالقوالب على السجّادات، وبالقلوب في المشاهدات.

والعبارة عمّا يحلّ في القلوب: أنّ تصرّفَ الحواس والقياس لا تدركُه و < لا > تحصّلُه، بل من شدّة صفائه وقوّة أنواره، للقلب حَيْرةٌ وَوَلَهٌ. ومن بدايته الوقائعُ، ومن نهايته الوقت. فأهل[٢] البداية أولو[٣] واقعة وأهل النهاية أولو[٤] وقت.

ومن حصول حقيقة المعاينة[٥]، الاطّلاعُ على ما فيه من الودائع. فلأجله لا يحتاج ذكرُ الوقت إلى مُعَبِّر. ومن التَّحَقُّق فيه أن يستوي الإخبارُ[٦] عن التكوين، كما قال الله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١١)[٧]، أي ما كذب الفؤاد ما رأت[٨] العين.

---

(١) ولكن، في الأصل: وليكن.
(٢) فأهل، في الأصل: بأهل.
(٣) أولو، في الأصل: ذو.
(٤) انظر المصدر السابق.
(٥) حقيقة المعاينة، في الأصل: حقيقه لمعاينه.
(٦) الإخبار، في الأصل: الاحبار.
(٧) ما رأى، في الأصل: مارى.
(٨) ما رأت، في الأصل: مارى.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000230

فكذلك صاحبُ الواقعة الواضحة، بوصف الكشف الصريح، لأنّها نوعان: نوع من وراء أمثلة، ونوع كشف صريح. وذلك لمعنيين: أحدهما صحّة رؤية المرئيّ[١] عن غير مشابهة < ولا > مخالطة الخيال، كما يكون في النوم. والآخر اتّصاف البصيرة بكون ما سيرى[٢] في الآخرة بصفة ما قيل: لو كُشِفَ الغطاء[٣] ما ازددت يقيناً. ومعنى [هذا] صفة[٤] الواقعة الصافية الواضحة أنّها تخبر عن أحوال القلوب، وأحوال الآخرة، بحياةِ قلبِه وموتِ نفسِه. وها هنا فرق عند العرفاء البصراء بين الواقعة الواضحة والمشاهدة.

فصل < ١٥ >: في المشاهدة

صفةُ المشاهدة عبارةٌ عن تكامل القلب في خلقته وحسّه وإدراكه ونطقه ومعرفته ونظره وتصرّفه وسماعه، والقدرة له على إعطاء جواب الخطاب، لوجود نطقه وكلامه. فلمّا أنْ تكامل أوصاف القلب بتمام صفائه ومقاماته وحالاته، فحينئذ كملتْ الإنسانيّة، وتكامل الإنسان في ذاته وصِفاته وأخلاقه وسائر مالَهُ من التخصيصاتِ والكمال، حتّى صحّ فيه قول الله عزّ وجلّ (٢٣ ب): ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (القرآن الكريم ٢٣/ ١٤).

وبدايةُ المشاهدة إنّما هي دخولُ روحِ رَوْحِ الأنس بالله في القلب. كقوله، < ﷺ >: «إنّ روح القدس نفث في رُوعي». فإذا انتهى الأنسُ حصلتْ مشاهدة، كما إذا انتهتِ المحبّة سُمّيتْ عشقاً. فيكون إخبار المشاهدة عن الله وصفاته، وإخبار الواقعة الكاملة عن رؤية ما سوى الحق من رؤية أجزاء الملكوت، ورؤية العرش، وما شابهه. كما قال

(١) المرئي، في الأصل: المرى.
(٢) سيرى، في الأصل: سير.
(٣) الغطاء، في الأصل: الغطا.
(٤) صفة، في الأصل: الصفة.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000231

حارثة[١]: وكأنّي بعرش ربّي بارزًا[٢]، وكأنّي أخبر عمّا سوى الله، ولم نخبر عن الله. كما أخبر عمر، رضوان الله عليه، عن صفة المشاهدة عن الله، ولم يخبر عمّا سوى الله، فقال: «رأى قلبي ربّي».

ونهايةُ الواقعة بدايةُ المكاشفة، ونهايةُ المكاشفة بداية المشاهدة.

وعلمُ المشاهدة مقامُ معرفة الحقوق، وحالةُ المشاهدة مقامُ معرفة الحقيقة، وتصرّفُ المشاهدة مقامُ نعوت معرفة الحقّيّة.

وصاحب المشاهدة الكاملة في مقام التجلّي: فتارةً يَشْهَدُ وتارةً يُشْهَدُ.

والفرق بين إدراك الواقعة وإدراك المشاهدة، كالفرق بين إدراك الصبيّ والرجل الكامل. والقلبُ في مقام الواقعة متصرّفٌ بحياةِ[٣] تصرّف نورِ قلب الدليل، ثمّ بنور صفاء الواقعة، ثمّ بحصول علم الواقعة. و < القلب > في مقام المشاهدة متصرّف بحياة[٤] تصرّف ما صار[٥] لقلبه صفةً ونعتاً.

وتصرّف المشاهدة مقام من التمكين، وتصرّف الواقعة مقام من التلوين.

وفي نظر القلب تفاوت: فإنَّ نظرَ القلب في المشاهدة إلى الله، وفي

---

(١) حارثة: هو الصحابيّ حارثة بن مالك الأنصاري.

(٢) انظر هذا الحديث في قوت القلوب للمكّي ٢: ٢/١٧١ وما يلي ذلك، وكتاب الزهد لعبد الله بن المبارك ص ١٠٦، حديث رقم ٣١٤، حيث قال هناك: «وكأني أنظر إلى عرش ربّي عزّ وجلّ وكأنّي أنظر إلى أهل الجنّة يتزاورون وكأنّي أسمع عواء أهل النار»، ثمّ قارن أيضاً بما جاء في صوم القلب، فصل ٨، ص ٢٦/ ١٤ ــ ٢٧/ ١.

(٣) بحياة، في الأصل: بحيات.

(٤) بحياة، في الأصل: بحيات.

(٥) صار، في الأصل: صارت.

الواقعة إلى ما سوى الله. والأخبار في المشاهدة: إخبارٌ عن الله، وعن علم الله. كما قيل: حدّثني قلبي عن ربّي. والإخبار في الواقعة: إخبار عن واسطة علم الطريق، وأحوال التحقيق. فتكون أخبارُ المشاهدة حديثاً محضاً[١]، وأخبارُ الواقعة عرضاً أو كشفاً أو قذفاً[٢]. والحديث عن الله، والقذف عن وسائط. فكلّ ذي[٣] مشاهدة ذو حديث (٢٤ آ) وكلّ ذي[٤] واقعة ذو فتوح. والفتوحُ حالٌ فحال، والحديث حالٌ لا يتغيّر.

فصل < ١٦ >: في انتهاء الواقعة إلى المشاهدة

الواقعةُ عبارةٌ عن النظر إلى أجناس الآخرة. أمّا في البداية < فـ > ـبأمثلة. لأنّ حياة[٥] القلب في مقام الواقعة عبارة عن النظر إلى الآخرة، كما أنّ حياة[٦] الجسم عبارةٌ عن النظر إلى الدنيا. فما لم يكن في عين القلب نقصاً، فهي تخبر عن واقعة صافية. فإن كان ناقص النظر، فهي تخبر عن خيال.

وبدايةُ الواقعة أن يخبر القلب وهو[٧] بصفة المتعلّم، بنوع تعلّم لنوع من الإدراك حاصل له. ونهاية الواقعة أن يخبر وهو بصفة العالم، عن كمال إدراك عن أحوال الآخرة. لأنّ القلب في أوان انفتاح البصيرة بمثابة الطفل ينظرُ ولا يقدرُ على الإخبار. لأنّ ما لم يكن تحقّقاً لم يكن نُظِرَ له، وما لم يكن لساناً لم يكن بياناً. فإذا تحقّق عرف، وإذا عرف وصف. فتمام النظر

---

(١) حديثاً محضاً، في الأصل: حديث محض.
(٢) عرضاً أو كشفاً أو قذفاً، في الأصل: عرض أو كشف أو قذف.
(٣) ذي، في الأصل: ذو.
(٤) ذي، في الأصل: ذو.
(٥) حياة، في الأصل: حيوة.
(٦) حياة، في الأصل: حيوة.
(٧) القلب وهو، في الأصل: والقلب هو.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000233

بالتحقُّق، وتمام التحقّق، بالنطق. فهناك يخبرُ القلبُ عن الغرائب والعجائب المُغَيَّبة عن إدراك الأبصار. لأنّ ما دام القلب صاحب واقعة فهو من سكّان الآخرة. لأنّ القلب روحانيّ، والآخرة مسكن الأرواح والقلوب. وقلوب أهل المشاهدة ﴿عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (القرآن الكريم ٥٤/ ٥٥)، وقلوب أهل الواقعة في الآخرة بين حضرة الأنس والقدس، مُسْتأْنسون ومسبّحون ومقدِّسون، وحجابهم العلم. فإذا رفع الله الحجاب من قلوبهم رُفِعوا من مقام الأنس إلى مقام المجالسة. فقلوبُ أهل الأنس من سكّان القرب، مكشوفٌ[١] لهم ما في الآخرة. وقلوبُ أرباب المجالسة والمشاهدة من سكّان العنديّة.

وعند الخروج من نهايات الواقعة إلى بدء شواهد[٢] المشاهدة يخبر[٣] أربابُ القلوب عن أسرار الغيوب وأحوال الآخرة، وهم في الحياة الدنيا، وتلك هي البشارة. كما قال الله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (القرآن الكريم ١٠/ ٦٤).

وبعد النّبوّات لم يبقَ إلّا المُبَشِّرات: فلأرباب الأعمال الصالحة بواسطة النوم، ولأرباب الأحوال الخالصة بواسطة (٢٤ ب) الواقعة. والواقعة إنّما هي بواسطة اليقظة. لأنّ الواقعة إذا انتهت صارت وقتاً. وذو الوقت إذا انتهى وقع في الحديث. ولأرباب الحديث بواسطة القذف والإلقاء[٤] والنفْث بواسطة مَلَك، لما قال، عليه السلام: «إنّ روح القدس نفث في[٥] روعي». ولأرباب المشاهدة والمعرفة بواسطة الخواطر.

---

(١) مكشوف، في الأصل: مكشوفة.

(٢) بدء شواهد، في الأصل: بدو سواهد.

(٣) يخبر، في الأصل: يخبرون.

(٤) والإلقاء، في الأصل: والقاء.

(٥) في، في الأصل: من، ولكن انظر نفس الحديث هنا، بهجة، فصل ١٥، =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000234

والحديث نوعان: كلام بواسطة وحي، وكلام من وراء حجاب. فالمُكَلَّمُ نبيٌّ مُرْسَل، والمُحَدَّثُ وليٌّ صِدِّيق.

فصل < ١٧ >: في القلب

٣ قال: القلب سرّ، وفيه نورٌ أوجدَه اللَّهُ لاستدراك المعارف، كما أنّ العقل علم أوجده الله لاستدراك العلوم، كسائر الحواسّ. قال الله تعالى:
٦ ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (القرآن الكريم ٣٩/٢٢). وورد في الخبر: «إذا دخل النورُ القلب، انشرحَ وانفسح».

قيل: فهل لذلك من علامة؟

٩ قال: التجافي من دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت.

قيل: فما ذكرُ القلب؟

١٢ قال: دَرْكُ ما يتجدّد من الربّ، جلّ وعزّ، في القلب. وذلك نوعان: نوع غاية ونهاية، ونوع بداية وهداية. فالغاية والنهاية: الحديث، وذلك في قراءة[١] ابن عباس، في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ﴾
١٥ (القرآن الكريم ٢٢/٥٢) ولا مُحَدَّثٍ[٢]. وقد ورد في الخبر: «قد كان في الأمم محدَّثون ومكلَّمون، فإن يكُ في أمّتي فعُمَرُ منهم»[٣].

فالحديثُ قوله: «حدّثني قلبي عن ربّي». ويتعلّق بالحديث

= ص ٧٢/١٧.

(١) قراءة، في الأصل: قراءة.

(٢) قارن ببهجة، فصل ٣٣، ص ١٣٠/١٣ ــ ١٣١/١، وانظر المعجم المفهرس ١: ٤٣٤، تحت: حدث.

(٣) قارن ببهجة ص ١٣١/٨ ــ ١٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000235

الرؤية[١]. فلمن له الحديث له الرؤية. والرؤية قوله: «رأى قلبي ربّي». فالرؤية في مقام المشاهدة. والحديث في مقام المحدَّثيّة. وإذا قويت المحدّثيّة قوي الإلهام، وإذا قوي الإلهام وُجِدَت[٢] الحكمة.

والحكمةُ عبارةٌ عن الفيض الربّانيّ الذي لا يكاد يحصّله طول العمر في التعلّم. بل صفةُ ذلك، كما قال الله تعالى: ﴿وعَلَّمْناهُ منْ لَدُنّا عِلْماً﴾ (القرآن الكريم ١٨/ ٦٥). وسُمّيت حكمة لأنّها بُنِيَت في القلب من غير تفكُّر وتكلُّف. ومعنى الحكمة: كلامٌ يقبلُه[٣] القلبُ، وينشرحُ له الصدر، وتنزعج (٢٥ آ) منه[٤] النفس، ويُذَلّ ويُحْبَس له[٥] العدوّ.

ونوعٌ آخرُ من الحكمة ما داخلَها[٦] تصرّف المَلَك. قال، عليه السلام: «إنّ روح القدس نفثٌ من روعي». ونوع أعلى[٧]، لم يداخلْها تصرُّفُ غيرِ الله. ويسمّى ذلك حكمةُ الجملة. وإنّما ذلك من الربّ، في القلب. كما قال الله تعالى: ﴿وعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (القرآن الكريم ٤/ ١١٣).

فإذا كان[٨] القلب قلباً رقيقاً صافياً صُلباً، فيترقّى ويتربّى[٩] إلى أن يصير لحمل الأحوال والمعارف والعلوم والأخلاق محلاً. وكلّما رقّ القلب

---

(١) الرؤية، في الأصل: للروية.
(٢) وجدت، في الأصل: وجد.
(٣) يقبله، في الأصل: يقبلها.
(٤) منه، في الأصل: منها.
(٥) له، في الأصل: لها.
(٦) داخلها، في الأصل: داخلتها.
(٧) أعلى، في الأصل: أعلا.
(٨) كان، في الأصل: كان نت.
(٩) فيترقّى ويتربّى، في الأصل: فيترقا ويتربّا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000236

صَفَتِ[١] المُحَدَّثيّة. وإذا صفت المحدّثيّة خُلِعَ على القلب من الأسرار الغيبيّة، فحصل القلب، على بيّنة من الربّ.

٣ وصاحب البيِّنة يحبّ أن يعرف الفرق بين الأحوال المشكلة والأشياء الغريبة التي لا يكادُ يدركها[٢] ظاهرُ علمٍ ولا مجرّدُ عقل، بل [بذلك] يتعلّق معرفتها بمدارك الحكماء، < و > بنورِ الحكمة.

٦ ونوع آخر من بداية الحكمة أن يفرّق بين نوم العوامّ وواقعة الخصوص.

فالواقعة هي اليقظة الواضحة، وذلك للخصوص، بواسطة حجاب ٩ شفّاف، بالعرض على القلب. ولخصوص الخصوص: رؤيةُ المرئيّ إيضاحاً وكشفاً. كما قال، عليه السلام: «اللهمّ أرِنا الأشياء كما هي»، معناه: أرنا الأشياء بحدّ عنايتك وقوّتك، لا بحدّ قوّتنا وكَشْفنا.

١٢ وفي ذلك أيضاً فرق بين معرفة المَلَك من الشيطان، وبين إلْقاء المَلك الذي قال الله تعالى عنه: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبادِهِ﴾ (القرآن الكريم ٤٠/ ١٥)، وبين وسوسة الشيطان الذي قال عنه عزّ وجلّ: ١٥ ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ (القرآن الكريم ١١٤/ ٥)، وإلهام الربّ جلّ وعلا، الذي قال عنه عزّ وجَلّ: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (القرآن الكريم ٩١/ ٨). وإنّما يعلم الفرق بينهما بقلب، فَهِمَ من بيّنة الربّ، ومن تحقّق في ١٨ معرفة البيّنة، فلقلبه من ذلك أوفر[٣] نصيب، ومع الله شأن عجيب.

ومن العجب أنّ الخبر عن الله بلا واسطة. وما الحاجة إلى الواسطة

---

(١) صفت، في الأصل: صفة.
(٢) يدركها، في الأصل: يدركه.
(٣) أوفر، في الأصل: أفر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000237

وهو سبحانه أظهرُ من كلّ ظاهر؟ لم يكن له سبحانه شيء يستره من الأشياء، فلشدّة[١] ظهوره شَدَّ[٢] ظهور حجابه.

وإنّما الحُجُب للقلوب والأبصار، وذلك (٢٥ ب) لضعف الإدراك، فحيث رُفع الحجاب من القلوب، وتعرّف المطلوبُ إلى القلوب، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ (القرآن الكريم ٧/ ١٧٢) بذاته وكلامه جلّ وعزّ، عَرَفَتْه[٣] القلوب واستأنست[٤] به. فصار القلب بمثابة عرش تجلّيهِ ولَوْحِه المَحْفوظ. وعلى قدر حدّ الصلابة في القلب والصفاء والرّقة يكون إدراك الوحي.

فصل < ١٨: في وحي القلب، ونسبة الولاية إلى النبوّة >

فقلْبٌ وحْيُهُ من حيث الخواطر، وذلك الإلْهام. وقلبٌ وحْيُه من حيث السرّ إلى السرّ، كما قال عزّ وجلّ: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١٠). وقوله، عليه السلام: «لي مع الله وقت لا يطّلع عليه[٥] مَلَكٌ مقرَّب ولا نبيّ مرسل». إذ لا أعلى[٦] من مقامه عند الله لأحد، فيطّلع بذلك على مقامه [أحد]. وإنما مقامُه، عليه السلام، غَلَبَ المقامات، فصار له الاطّلاعُ على الكلّ، والإشراف له على الكلّ.

ولصحّة نسبة الولاية إلى النبوّة، صارتْ[٧] الولاية إرثاً من حاله ووقته

---

(١) فلشدّة، في الأصل: لشدة.

(٢) شدّ، في الأصل: فشد؛ ولعلّ الأصحّ: شَدَّدَ.

(٣) عرفته، في الأصل: عرّفه.

(٤) واستأنست، في الأصل: واستأنس.

(٥) في صوم القلب، فصل ١٣، ص ٣٤/ ١ ــ ٢: يسعني فيه، ولكن في بهجة، فصل ٥، ص ٣٢/ ٦ ــ ٧ بنفس النصّ.

(٦) أعلى، في الأصل: أعلا.

(٧) صارت، في الأصل: فصارت.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000238

ومقامه مع الله جلّ وعلا، لا واسطة فيها. وكما صحّت نسبةُ علماء الأمّة من ميراث مُلْك الشريعة، كذلك صحّت نسبة[١] الأولياء من الأمّة من ميراث مُلْك الحقيقة. لأنّه، عليه السلام، كما ذكرهم وخصّهم ببلوغ المنزلة وحصول النهاية من مُلْك الدنيا بقوله: «أُريَتْ[٢] لي الأرض فأُريتُ[٣] مشارقَها ومغاربَها، وسيبلغ مُلْكُ أمّتي ما أُري[٤] لي منها». كذلك ذكرهم أيضاً، وخصّهم عند المولى ببلوغ المنزلة وحصول النهاية [عند المولى][٥]، بقوله: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»[٦]، وهم أولياء الأمّة.

وبذلك حصل للأولياء من المكاشفة والمشاهدة والمجالسة والمحاضرة والمكالمة والمحادثة والخلوة والجِلْوة والأُنْس مع الله حظاً أو نصيباً. وهذا ميراثُ صِدْق متابعتهم له، عليه السلام، وصحّة[٧] نسبتهم من طريق المعاملة معه من مُلْك معْراجه، عليه السلام. لأنّه كما أُرِي مشارقَ الأرض ومغاربَها، أُرِيَ أيضاً مُلْكَ الملكوت ومَا فيه[٨].

---

(١) علماء... نسبة: أضيفت في الهامش.

(٢) أُريَتْ، في الأصل: رويت.

(٣) أريت، في الأصل: أوريت.

(٤) أري، في الأصل: روي.

(٥) قارن بصحيح مسلم، عبد الباقي، الفتن وأشراط الساعة، رقم ٢٨٨٩، وبسنن الترمذي، فتن ٢١٠٢، وبسنن ابن ماجة،، عبد الباقي، الفتن ٣٩٥٢، وبمسند أحمد (ترقيم العالمية)، مسند الشاميين ١٦٤٩٢، ومسند الأنصار ٢١٣٦١ و٢١٤١٥، ويبدو أن البدليسي أخطأ قراءة كلمة «زُوِيَتْ» و«زُوِي» الواردة في النص هناك والله أعلم.

(٦) انظر المعجم المفهرس ٢: ٥٣١، تحت: سلم، وانظر بهجة ص ٣١/١٨ ــ ١٩ وص ٣٢/ ١٥.

(٧) وصحة، في الأصل: وصحت.

(٨) فيه، في الأصل: فيها.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000239

فالذين اتّبعوه في الأمر والنَّهْي، ورثوه في مُلْك الدنيا، والذين اتّبعوه في الأحوال والأفعال (٢٦ آ) والأخلاق والمعاملات، ورثوه في مُلْك الملكوت. فاستوى واستقام مُلْكُ أمّته ظاهراً وباطناً حين وَرِثَه[١] العلماء في العلم، والعُرفاء في المعرفة، والأولياء في الولاية والتصرّف، والحكماء في الحكمة: في وجدان الأسرار والاعتبار والاستبصار، لأنّه، عليه السلام، أوّل من فتح طريق الإرادة على السالكين والطالبين، وهو أوّل من فُتِحَ عليه خزائن كنوز الأحوال والمعارف، وله أُعْطِيَ وأُسقِيَ أصفَى[٢] وأعلى[٣] القرب.

ثمّ من كمال شفقته على أمّته، برزت من أشعّة شمس معرفته على قلوب العارفين أنوارٌ. فلمّا كان له، عليه السلام، التقدمة على الكلّ سُمّيَ مقامُه باسم خاتم النبوّة. والسرّ في ذلك أن يدوم مُلْك أمّته إلى يوم القيامة ليظهر بذلك فضلُه على سائر الأنبياء.

فالنبوّة سُمّيتْ نبوّةً، لأنّها بتخصيص العزّة، ليس لغير الله فيها تصرّف. ولأنّ الولاية بعد النبوّة، ومن نتيجة النبوّة، سُمِّيَتْ ولايةً، لدخول تصرّف غير الله مع الله. وفي التولية [فـ] يأتي الإذن من الله إلى النبيّ في تولية الوليّ. فلا يولَّى وليٌّ إلاّ بواسطة النبيّ، عليه السلام، حيّاً كان أو ميتاً. وهذه قاعدة نبوّة نبيّنا، عليه السلام، حيث لم تُنْسَخ لشريعته شريعة، ولا لأحكامه أحكام، ولا لسنّته سُنّة. فبقي أمرُه ونهيُه وسُنّتُه وشريعتُه إلى يوم القيامة.

فله، عليه السلام، الاطّلاع على وحي قلوب الأولياء، وليس لأحد من

---

(١) ورثه، في الأصل: ورثوه.
(٢) أصفى، في الأصل: أصفا.
(٣) أعلى، في الأصل: أعلا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000240

الأوّلين والآخرين الاطّلاع على وحيه. كما قال الله تعالى: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١٠). فما أوحي إليه، عليه السلام، فعلى ثلاثة أقسام: قسم للعامّ والخاصّ، وقسم للخاصّ على انفراد[١]. إذ كما ورد الخبر عن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: «حفظت من رسول الله ﷺ، وعائين؛ أما أحدهما فبثثتُه، وأمّا الآخر فلو بثثته لقُطِعَ منّي هذا»، وأشار إلى حلقه. وفي رواية: «لقُطِعَ منّي هذا البُلْعوم»[٢]. وقسمٌ له، عليه السلام، (٢٦ ب) على الخصوص والانفراد. ولولا بيانُه، عليه السلام، للخاصّ والعامّ لما فهموا من قسمهم، لا الخاصّ ولا العامّ، شيئاً. كما قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (القرآن الكريم ١٦/ ٤٤). فعنده، عليه السلام، بيان الله تعالى، وهو المُبَيِّنُ من الله تعالى لخلقه كافّةً، بإذن الله ووحي الله. ومنْ بعده في كلّ قرن مبيّنٌ بتأييد الله. قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ﴾ (القرآن الكريم ١١/ ١٧)[٣]، إلى آيةٍ مِنْهُ.

فصل < ١٩: في أنواع الوحي >

قد كان له، عليه السلام، من الله وحيان: وحي بواسطة، ووحي بلا واسطة. فالذي هو بلا واسطة ينقسم علمه قسمان: قسم عِلْمُه له، عليه السلام، على التخصيص، لا يشاركه فيه أحد، ولا يُطيقُ سماعَه أحدٌ، وهو علم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة. قال الله تعالى: ﴿وعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ (القرآن الكريم ٤/ ١١٣)، فهو على الأنبياء، لا يصلح لذلك العلم إلّا الأنبياء، عليهم السلام. وقسم من ذلك هو نصيب علم الأولياء والصِّدّيقين، إنّما ورثوه بطريق المعاملة، كما قال،

(١) انفراد، في الأصل: الانفراد.

(٢) انظر المعجم المفهرس ٥: ٢٢٤، تحت: قطع.

(٣) أفمن، في الأصل: فمن.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000241

عليه السلام: «من عمل بما علم ورَّثَه الله علم ما لم يعلم»[١]. فكما علّمه الله، عليه السلام، فوق علمه علماً، علّم أيضاً للصدّيقين والصادقين من أولياء أمّته علماً، لحصول صفاء قلوبهم وصفاء قلبه. فبذلك اطّلعوا على العلوم الغامضة، وحلّوا المشكلات، وبيّنوا عن الخفيّات من الآفات، وذلك بمنزلة الوحي. كما قال بعضهم: كلام الأنبياء بمنزلة الوحي.

فالولاية مخصوصة بوحي الإلْهام فحسب. وللنبوّة وحي الإعلام، ووحي الإلهام، ووحي المكالمة والكلام.

فينقسم[٢] وحيُ إلهام[٣] الأولياء إلى[٤] أربعة أقسام: وحي الخاطر، ووحي القذف، ووحي النفث، ووحي من الله بواسطة قلبه[٥].

وعالِمُ أمرِ الله إنّما يتعلّق بالأمر الخاصّ، إذ لله أمر إلى العموم وأمر إلى الخصوص، وهم الذين يعلمون ورود الخواطر، كما قال الله تعالى: ﴿بَلِ الإنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بصيرةٌ﴾ (القرآن الكريم ٧٥/ ١٤)[٦]، وقوله تعالى: ﴿سَيَذَّكَّرُ (٢٧ آ) مَنْ يَخْشَى﴾ (القرآن الكريم ٧٥/ ١٠).

والتذكرة والتبصرة من نور العلم بالله، وهو عِلمُ مَنْ له عِلْمٌ من اسم الله تعالى العظيم. كما قال الله تعالى: ﴿قَالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (القرآن الكريم ٢٧/ ٤٠).

---

(١) قارن بسنن الدارمي، المقدمة ٣٣٤ حيث ورد: «... عن سُفيان بن عُيَينة قال: أَجهلُ الناس من ترك ما يعلم، وأعلم الناس من عمل بما يعلم، وأفضل الناس أخشعهم لله».

(٢) ينقسم، في الأصل: فتقسم، ويمكن أن تُقرأ الأخيرة: فَتَقَسَّمَ.

(٣) إلهام، في الأصل: الالهام.

(٤) إلى، في الأصل: على.

(٥) فيما بعد يسمّي عمّار هذا الوحي بوحي السرّ، انظر بهجة ص ٨٨/ ٢.

(٦) في الأصل بدون كلمة «نفسه».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000242

وأمّا عالِمُ عِلْمِ أمْرِ الله فهو العالم بالآفات في المعاملات، ومداخل الرُّعُونات من النفس الأمّارة بالسُّوء. ولولا ذلك لما وصلوا إلى المشاهدات. وهو العالم الربّانيّ الذي قام في تصفية العبوديّة، لأجل الربوبيّة، في محاسبة النفس، وعدّ الأنفاس. فيؤدّي الأمر، على مقتضى حقّ الأمر، لأنّه عرف سرّ الأمر. فهو يؤدّي الأمر على مقتضى ما ذاق من سرّ الأمر.

فصل < ٢٠ >: في السلوك

ومعنى السلوك هو السير إلى الله بلا سكون، حتّى يكون آخر القدم إلى الله، كما قال: ﴿وَإِنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ٤٢).

والسير عبارة عن ترقّي القلوب في الوقائع، ثمّ في المقامات، ثمّ في الأحوال. ولا يصحّ الترقّي إلّا بعد التطهير. فإذا تطهّر وتنوّر فيكون قد أثّر فيه حقيقة الانقطاع إلى الله. وحقيقة الانقطاع عبارة عن الخلوة.

والخلوة نوعان: خلوة بالقلب عن ترك المخالطة، وخلوة بالقلب عن عدم الإرادات، ونفي الخطرات، حتّى لا يبقى في القلب إلّا الواردات. ولا تصحّ خلوة القلب، إلّا بخلوة القالب. وحقيقة الخلوة مأخوذ < ة > من قوله عزّ وجلّ: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (القرآن الكريم ٥١/ ٥٠). وحقيقة الفرار إلى الله، هو حصول الاعتماد على الله، والاستغراق في الله، والوقوف مع الله. فإذا تفرّغ الباطن إلّا من الله، فلو تكلّف ذو الباطن المتفرّغ أن يعبّر في خاطره، عَبَّرَ اللَّهُ لما خَطَرَ.

وعلامةُ السلوك وجدانُ أُنس الوحدة. ومِنْ أُنس الوحدة حصولُ التطهير، وبعد ذلك وجدان أنس الذِّكر. ومن أنس الذكر حصول التنوير، ثم بعد ذلك أنس الحقّ، فمن أنس الحقّ حصول استغراق الوقت في الله،

فيصير (٢٧ ب) ذلك حالاً[١] لأنّ < ـه > [ما] دائماً مع الله. وقد بلغنا عن بعض المشايخ أنّه قال لبعض المريدين: إذا عبر عليك أسبوع[٢] ولم يخطر ببالك غير الله، فتعال إليّ، وإلاّ فلا.

وأوّل التفرّغ ساعةً، ثمّ يوماً، ثمّ أسبوعاً، ثمّ شهراً، ثمّ سنةً، ثمّ مدّة الحياة إلى الممات. وهذا معنى قولهم: السلوك هو السير إلى الله، حتّى يكون آخر القدم إلى الله. ومعنى قول الله عزّ وجلّ عندهم: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ٤٢)، وهو عبارة عن نهاية السلوك وانقطاع السير إلى الله.

وإنّما هناك استغراق، ثمّ في الاستغراق غيبة، ثمّ في الغيبة حيرة، ثمّ في الحيرة سُكْر، ثمّ في السكر فناء، ثمّ في الفناء مَحْو.

فيكون أوّل السلوك السير إلى الله، ونهاية السلوك السير في الله. وهذا طريق الله، وذلك طريق الدخول إلى الله. وفي هذا الطريق يصير السالك طالباً لله على الحقيقة لأنّه مهما علم أنّه وجد، تحقّق أنّه فقد. ومهما ظنّ أنّه إليه اقترب، فهناك تغيَّرَ عليه الطلب، ومنه الهرب. فخرج السالك من طلب الطريق، ووقع في طلب التحقيق. فكلّما تيقّن أنّه واصل، تبيّن له أنّه بلا حاصل. وهذا قُرْبُه كلُّه بُعْد، واتّصاله انفصال، ووَجْدُه فَقْد. فإذا انتهى الطلب لله، بالله، إلى الله، فيصير البُعْدُ قُرْباً، والانفصالُ اتّصالاً، والفَقْدُ وَجْداً[٣].

فإذا لم يبقَ في نظره إلاّ الله: فلا قُرْبَ ولا بُعدَ، ولا اتّصالَ ولا انفِصالَ، ولا وَجْدَ ولا فَقْدَ. فأوّل السلوك السير إلى الله، ووسطُه السير بالله، وآخرُه الانقطاع لدى الله. فهو كالأسير الذي لا يقدر على السير.

---

(١) حالاً: أضيفت فوق السطر.

(٢) أسبوع، في الأصل: أسبوعاً.

(٣) قرباً، اتّصالاً، وجداً، في الأصل: قرب، اتصال، وجد.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000244

وحقيقته أن لا يبقى إلاّ الله. كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القرآن الكريم ٢٨/٨٨). لم يزل يسير بالذَّهاب إلى الله حتّى فني سَيْرُه، فذهب في الله. لأنّ حال أهل النهاية في السلوك مع الله، وأحوالهم من الله وفي الله. فلم يترك ذلك للعدوّ [و] عليهم تسلّط فيلقي إلى بواطنهم غيرَ ما أقامهم اللَّهُ عليه.

وإذا كان المتصرّفُ فيهم وعليهم < هو > الله تعالى، فغيرُ خاطر الحقِّ جلّ وعلا (٢٨ آ) لا يخطُرُ لهم. ولهذا قال بعض الكبار: «لي ثلاثين سنةً، ما أقامني الله في مقام فكرهتُ ذلك المقام». وذلك يقتضي شيئين[١]: وجود القلب، وشهود تصرّف الربّ، ولا يصحّ هذا النظر إلاّ لمن كليّتُهُ قلبٌ، لا نفسَ له.

وصفة القلب عند حصول المعرفة والذوق، كما قيل: «وكلّما يفعل المحبوبُ محبوبٌ»، لأنّه[٢] محلّ تصرّف الله، كما أنّ النفس محلّ تصرّف غير الله.

فعلامة القلب إيقاع الخاطر الربّانيّ الحقّيّ. وعلامة الخاطر الرّبّانيّ الحقّي حصول القلب. فذو القلب يعرف خاطرَ الربّ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٣٧).

وهيهات، من لم يذُقْ طعمَ لذّة البدايات، أنّى يصل إلى النهايات، ومن لم يتطهّر من المذمومات، أنّى يصل إلى المحمودات. ومن لم يقطع المُهلِكات، متى يصل إلى المُنْجيات، ليحصل له النجاة[٣]؟ ومَن لم يترقَّ[٤] في المحمودات، أنّى يصل إلى الغايات من الحالات والمقامات؟ لأنّ سرّ

---

(١) شيئين، في الأصل: شيئان.
(٢) لأنّه، في الأصل: لأنها.
(٣) النجاة، في الأصل: النجات.
(٤) يترق، في الأصل: يترقّى.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000245

السلوك من أعزّ أسرار الله، وهو سرّ قوله عزّ وجلّ: ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ (القرآن الكريم ١٦/ ١٢٥)[١]، واسْقِ[٢] القومَ من شُرْبِك. وهذا سبيلُ كُلِّ مُنْتَهٍ[٣] وصل إلى النهاية، وأُعْطِي[٤] الدلالة، وأُقيمَ في مقام النيابة، ليدعُو[٥] الخلق إلى الحقّ، بعد أن تخلّق بأخلاق الله، وتهذّب بأخلاق رسول الله ﷺ، < و > تخلّى[٦] عن العلائق والعوائق، وتطهّر بنفي الخواطر، عن صُحبة كلّ خاطر، فيظفر من الله في وقته بالسرّ الحاضر. فاستقام ولزم المقام، حتّى وقع الحافز على الحافز، فورثَ الولايةَ من الله، والنيابةَ من رسول الله ﷺ.

فإنّ السالك إذا وُلّيَ فعلامتُه أنّ من نظرَ إليه، أو نظرَ هو إليه، حصلَ له الرغبةُ إلى الله، والرهبةُ من الله. إذ ذلك علامة النيابة.

وقد قالوا: مَنْ أولياءُ الله؟

قال: الذين إذا رأوا، ذكروا الله. وكلُّ وليٍّ سالكٌ، وليس كلُّ سالك وليّاً[٧]. فإذا وُلِّيَ، وصحّتْ له الولاية: فرؤيتُه شبكةُ الحقّ، وقلبه خزانةُ أمانة الخلق. وعلامتُهُ النيابة مع الولاية، لأن[٨] الله تعالى أحال الخلق إليه، وفرض (٢٨ ب) لهم الدلالة إليه عليه. فهو السرّ.

فالقذف من الخاطر والسرّ من الله والنَّفْث من المَلَك. فأهل

---

(١) ادع، ورد في الأصل: ادعوا.
(٢) واسق، في الأصل: واسقي.
(٣) منته، في الأصل: منتهى.
(٤) وأعطي، في الأصل: وأعطى.
(٥) ليدعو، في الأصل: ليدعوا.
(٦) تخلّى، في الأصل: تخلا.
(٧) ولياً، في الأصل: ولي.
(٨) لأنّ، في الأصل: أنّ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000246

وحي[١] الخاطر أولياء حقّ الله[٢]، وأهل وحي القذف أولياء الحقّ، وأهل وحي النفث أولياء الذوق والإرادة، وأهل وحي السرّ أولياء الله[٣].

فأمّا أولياء الله فهم العلماء بالله. وأمّا أولياء حقّ الله فهم العلماء بعلم الله[٤]، وأمّا أولياء الحقّ فهم العلماء بالأمر.

وكما اجتمع أنواع الوحي له، عليه السلام، كذلك يجتمع لِوَلِيّ الله، الذي هو على طريقه وسنّته في الولاية، وهو خاتم الولاية.

ولكلٍّ مع الله تعالى، كلامٌ من الله تعالى إليهم، على منازلهم حجابٌ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ (القرآن الكريم ٤٢/ ٥١).

فاستقامة الشريعة، والحقيقة، والإسلام، والإيمان، بإرسال الرُّسُل. واستقامة النبوّة بإرسال الملائكة، واستقامة الولاية بإرسال الخواطر الربّانيّة، والأسرار الغيبيّة، والكلمات الإلهاميّة، إلى قلوب الأولياء. ولهذا قال، عليه السلام: «اسْتَفْتِ قلبَك»[٥]، معناه عوّل على أخبار قلبك، فإنّه محلُّ وارِدِ ربّك.

---

(١) وحي، في الأصل: الوحي.

(٢) قارن بختم الأولياء ص ١١٧ هامش ١٣، حيث يفرّق بين أولياء حقّ الله وأولياء الله فقط.

(٣) قارن أيضاً ببهجة ص ٨٣/ ٨ ــ ٩.

(٤) راجع بهجة ص ٨٤/ ١؛ انظر: عالم بالله، وعالم بعلم الله، وعالم بأمر الله، وعالم بعلم أمر الله، بهجة ص ٩٢/ ١٥، وانظر تفصيل بعض ذلك على ص ٩٢/ ٢٠ ــ ٩٣/ ٤.

(٥) قارن بالمعجم المفهرس ٥: ٦٨ حيث جاء: «يا وابصة استفت نفسك/ استَفْتِ قلبك»، وانظر صوم القلب، فصل ١٧، ص٥١/ ٢، حيث ورد: «يا وابصة، استفتِ قلب، وإن أفتاك المُفتون».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000247

فإنّ القلب إذا صفَتْ[١] نجواه، حصل[٢] من الربّ < على > مُناه. وهذه[٣] صفة قلوب أهل الولاية. وعلى قدر صفاء قلوبهم، مع الله كلامُهم. ولولا كلام المُرْسلين مع الله، لما صحَّ لأحد من الأولياء مع الله: لا كلام ولا إلهام. وبحصول ذلك صار في الوجود علماء بالله.

فصل < ٢١ >: في العلماء بالله وصفتهم

قد ورد في الخبر، عن سيّد البشر، صلوات الله عليه، أنّه قال: «إنّ من العلم كهيئة المكنون، لا يعلمه إلاّ العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلاّ أهل الغِرَّة بالله»[٤].

وطريق حصول هذا العلم المكنون المخزون هو: كلّ من ألقى زمامَ اختياره إلى الله، وتجرّد عن علمه، وتصرُّف عقله، وتركَ حُكْمَه بيد علم الله، حين علم أنّ الله عالم بالضمائر والسرائر، واجتهَد وجاهد وكابد هواه[٥] وعاند نفسَه وشيطانَه لأجل مولاه، كيلا يظهر منه مخالفة: لا بظاهره ولا بباطنه، ولا بقول (٢٩ آ) ولا بفعلٍ ولا بخاطر، وصار محافظاً لحركاته وسكناته عن أن يظهر منه سوء أدب. فلمّا تخلّى عن حمل المَذامّ وتكامَلَ فيه حَمْلُ المحامد، اقتنع بوجود علم الله[٦] فيه. فعزل تدبيره واختياره وإرادته، فلم تبقَ له مطالبة من الله، عزّ وجلّ، سواه. بل طلبُه منه له، وحاجتُه إليه هو. فهو يقول دائماً: اللّهمّ[٧] اجعلْ طلبي منك لك، وحاجتي إليك أنت.

---

(١) صفت، في الأصل: صفا.
(٢) حصل، في الأصل: حصلت.
(٣) هذه، في الأصل: هذا.
(٤) راجع أيضاً مشكاة الأنوار، تحقيق أبي العلا عفيفي، ص ٤٠.
(٥) هواه، في الأصل: لهواه.
(٦) الله: أضيفت في الهامش.
(٧) اللّهمّ، في الأصل: الهمّ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000248

فلمّا صار القول حالاً، ولبِس من[١] حقيقة الدعاء، خلعة العطاء، وحصل[٢] الباطن في قبضة علم الله، بحيث لا يسنح في الباطن: لا تصرّف علم، ولا تصرّف عقل، ولا تصرّف طبع وبشريّة، < وذلك > لحصول تصرّف مراقبة رقيب شاهد الله[٣] على الباطن، يحفظه من تصرّف ما سوى الله، ليُنفِّذَ فيه تصرّف علمه.

فهو المسلوب من علمه وعقله وبشريّته، لأنّ قلبه في قبضة القُدْرة، كما قال، < ﷺ >: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبُه[٤] كيف يشاء»[٥]، فعَلِمَ أنّ الله تعالى مدبّره ومتصرّفه. فيطلب من نفسه في كلّ فعل: ما مراد الله عزّ وجلّ في ذلك.

فهو البصير في جريان الأحكام على العباد في الابتلاءات[٦]. إذ واحد يبتليه، وبلاؤه عقوبة على عقوبة. وآخر يبتليه، وبلاؤه كرامة[٧] على كرامة. وواحد يُنعمُ عليه، ونعمتُه عليه نَقْمَة على نقمة. وواحد يُقَتِّرُ عليه، وتقتيره عليه محبّة على محبّة، وقُرْبَةٌ على قُربة. ولهذا قال، عليه السلام، في صفة بلاء المحبّة: «إذا أحبّ الله عبداً ابتلاه، فإذا أحبّه الحبّ البالغ اقتناه»[٨].

قيل: وما اقتناؤه؟[٩].

---

(١) من، في الأصل: ممن.

(٢) حصل: هنا بمعنى أصبح.

(٣) رقيب شاهد الله: الحقّ، بمعناه الخاص عند الترمذي، راجع الترمذي، ختم ص ١١٧ هامش ١٣.

(٤) يقلّبه، في الأصل: يقلبها.

(٥) انظر المعجم المفهرس ١: ٦٤، تحت: إصبع.

(٦) الابتلاءات، في الأصل: الابتلايات.

(٧) كرامة، في الأصل: لرامة.

(٨) وفي المعجم المفهرس ١: ٢١٩: «وإنّ الله إذا أحبّ قوماً ابتلاهم»، تحت: ابتلى.

(٩) قيل... اقتناؤه: أُضيفت في الهامش.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000249

قال: لم يترك له مالاً ولا ولداً. فهذا بلاء محبّة وكرامة.

وأمّا بلاء العقوبة، فقوله، عليه السلام: «إنّ الله يُبْغِضُ العِفْريّة النِّفْريّة»[١]، الذي[٢] لم يُرْزَأْ[٣] في جسمه ولا ماله. وهذه صفة نعمة النقمة والعقوبة.

فالعلماء بالله، إذا نظروا إلى أفعال الله، عرفوا السعادة والشقاوة، ولهذا قيل: للعلماء سرّ، لو ظهر لبطُلَ < ت > الأحكام. ولمّا قال رسول الله ﷺ: «ما منكم من أحد إلّا وقد كُتِبَ مقعدُه من الجنّة والنار»[٤] (٢٩ ب)، قالوا: يا رسول الله، أفلا نتّكلُ على كتابنا وندع العمل؟ فقال: «اعملوا ولا تتّكلوا[٥] وسدّدوا، فكلّ ميَسَّرٌ لما خُلِقَ له»، أي: هذا الأمر مُبْهم مكتوم، لأنّ علم الله مَكْنون مخزون. وإنّما أهل السعادة يعملون بأعمال أهل السعادة، وأهل الشقاوة يعملون بأعمال أهل الشقاوة.

فأهل العلم بالله قد دلّهم الخبر على معرفة علامة السعادة والشقاوة، و< ذلك > بقوله: «فكلٌّ ميسّر لما خلق له»، لتأثير أثر السعادة والشقاوة في القلب، وعلى القلب. كما قال < تعالى >: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُم﴾ (القرآن الكريم ٢/ ٢٧٣)، فصار في الأمّة عُرفاء السيماء، كما قال < تعالى >: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (القرآن الكريم ١٥/ ٧٥)،

---

(١) العفريّة النفريّة: أي المنكر الخبيث، انظر هذا الحديث في لسان العرب، تحت: عفر.

(٢) الذي، في الأصل: التي.

(٣) يرزأ، في الأصل: يرز.

(٤) انظر المعجم المفهرس ٥: ٤٤٢، تحت: قعد.

(٥) انظر صحيح البخاري، د. البغا، تفسير القرآن ٤٦٦٦، صحيح مسلم، عبد الباقي، القدر ٢٦٤٧، سنن ابن ماجة، عبد الباقي، مقدمة ٧٨، ولا تتكلوا، في الأصل: وقارنوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000250

وذلك من نور العلم بالله، فهم في الخَلقِ أخفياء، لصفة علمهم مكنون مخزون عن غيرهم. فهم لا يُظهرونه مع علمهم، لأنّ الله عزّ وجلّ هو عالم به، ثمّ لم يظهرْه لكافّة خلقه.

ومن جملة ذلك علم معرفة السعادة والشقاوة. ألا ترى إلى رسول الله، ﷺ، كيف نظر إلى الذي كان يقاتل في سبيل الله، حتّى تعجّب بعض القوم من قتاله، وقالوا: يا رسول الله، ما ترى إلى فلان؟ فقال: «هو من أهل النار». فأصابه سهم. فاستعجل وأخذ سيفه فقتل نفسَه[1]. فصار ــ كما قال رسول الله، ﷺ ــ من أهل النار.

وهذا صفة علم الله المخزون المكنون، وصاحبه هو العالم بالله وأيّامه ومُراده و[بـ]ـعلمه. فتراه مع الله في جميع الأحوال، وعلم الله قد كشف له عن الأسرار المغيَّبة، والأقدار المستورة، والأخبار المكتومة: سعادة بصفة شقاوة، وشقاوة بصفة سعادة، بلاء بصفة عطاء، وعطاء بصفة بلاء.

فعالم يعلم صور الأشياء، وعالم يعلم صفات الأشياء، وعالم يعلم المُرادَ من الأشياء، والأسرارَ في الأشياء. وقد قالوا: للعلماء في الحقيقة أربعة: عالم بالله، وعالم بعلم الله، وعالِم بأمر الله، وعالم بعلم أمر الله. قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾ (القرآن الكريم ٢٩/ ٤٣)، أي: العَالمون بالله وبأسمائه (١٣٠آ) وصفاته، لا من حيثُ الإيمانُ، بل من حيث العرفان، وذلك بعد الجواز من حقائق الإيمان، إلى حقائق العَيان، كما قال، عليه السلام: «أللّهُمّ أرِنا الأشياء كما هي»، أي في عالم الله. لأن العلم في عالم الجبروت، بخلاف ما هو في عالم الشهادة. فنظر العلماء بالله في الملكوت، وعلْمُهم من الحَيّ الذي لا يموت. فالعالم بالله إنّما علمه علم

(١) انظر المعجم المفهرس ٤: ١٤٢، تحت: عجل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000251

الصفات والأسماء والمُراد. ولأجل ذلك لا يحتمله الخلق ممّن وَقَفوا على علم الأحكام.

وعالِم علم الله إنّما هو ممّن يتجدّد له في ساعات الليل والنهار، من سوانح نفحات الأحوال والأسرار. وذلك من صحّة الكشف: يقتضي أن يكون ما يأتيهم من الله، لا من غير الله. كما ورد: «إنّ لربّكم في أيّام دهركم لنفحات، ألا فتعرّضوا لها»، لأنّه يأخذ العلمَ دليلَ المتحيّرين الذين عجزوا مع طلبهم وإرادتهم عن الوصول إلى مقصودهم. ولو كان من الرسل والأولياء بُدٌّ، ما بعثَ اللّهُ بشراً رسولاً، فهو على منهاج سنّة رسول الله، ﷺ، طبيبُ عِلَل الأديان، يداوي أمراضَ القلوب بدفع الغفلة منه، وجذبِ اليقظة إليه.

فالشيخُ في قومِه كالنبيّ في أمّته. وعلامة المشيخة والولاية والنيابة أن يزرع في قلب الطالب بذرَ مقصوده ومطلوبه، بنظره وقوله وهمّته. لأنّه أُعْطِيَ مع الحال، التصرّفَ في الحال. فيقدر على إعطاء من شاء، ومنع من شاء، وذلك لوجود التصرّف. وقد قال، عليه السلام، في وصفهم: «هم القوم لا يشقى بهم جليسهم»[1]. في هذا دلالة على أنّ من يحصل بسببه السعادة لهم، قد يحصل بسببه الشقاوة.

وقال، عليه السلام، في حقّ تصرّف نفسه: «ما صبّ الله في صدري شيئاً إلّا وصببته في صدر أبي بكر»، وهذا دليل على أنّ من أُعطيَ التصرّفَ فقد أُعْطِيَ (٣٠ب) النيابةَ والولايةَ. ومن لم يُعْطَ[2] التصرّفَ فيما أُعْطِيَ[3] فلا يكون نائباً، ويجوز أن يكون وليّاً ويجوز أن لا يكون[4] وليّاً، بل يكون

---

(١) انظر المعجم المفهرس ٣: ١٦٣، تحت: شقي.

(٢) يعط، في الأصل: يعطى.

(٣) أعطي، في الأصل: اعطى.

(٤) نائباً... لا يكون: أُضيفت مقلوبةً على رأس الصفحة فوق السطر، متبوعةً بكلمة: =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000252

صاحب حال ووقت ونَفَس. وهو بمثابة صاحب الوديعة: إن تصرّفَ فيها، خان في الأمانة والوديعة. أو يكون كمن أُعطيَ بضاعةً ليأكلَ منها ربحَه، ولا يتصرّف في أصل المال. وكذا[١] هذا يعيش بِبَرَكَة حاله ولا يقدر أن يُعْطِيَ منها لغيره، بل تكون ثمرة حاله مقصورةً عليه، قوتاً له، بحدّ كفايته، لا لغيره. وهذا ذو حال مجرّد لا تصرّفَ له[٢].

فصل < ٢٢ >: في الصّحْبة والصاحب والمصحوب

ومن شرائط الصحبة أن يكونوا أشكالاً أقوياء، حتّى في العقيدة والمذهب والطلب والإرادة. كما قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْمِنُوا إِلاّ لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٧٣).

وعلى الصاحب، في صُحْبة المصحوب، أن لا يخونَهُ: لا بأقواله، ولا بأفعاله، ولا بخواطره وما يسنح له. كما قال الله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (القرآن الكريم ٤/ ٦٥). وهذا أدَبٌ أدّبَ اللَّهُ به أصحابَ رسول الله، ﷺ، ليصحَّ لهمُ الإيمان به، والمتابعة له. ولكنّ ذلك سُنّةٌ لمن أراد صحبةَ وليٍّ من أولياء الله، حتّى ينالوا من صحبته، بشرط الأدب، ما نال[٣] أصحاب رسول الله، ﷺ، < من > صحّة الإيمان به، بشرط ما أمرهم الله في صحبته، بأن لا يكتموا منه، عليه السلام، لا ما ظهر ولا ما بَطَنَ. وأن يكونوا تحت أمره ونهيه طوعاً، لا كرهاً: بالأموال والأنفس، والانقياد لحكمه، بوجود الاستبشار، لا بالكراهة والاضطرار، ﴿ويسلّموا﴾ له ﴿تسليماً﴾، يعني باللسانِ والقلب. فإنّ تسليمَ اللسان دونَ

= صح.

(١) وكذا، في الأصل: كذى.

(٢) قارن ببهجة فصل ١٠، ص ٥٣/ ١٩ ــ ٥٤/ ١٥.

(٣) نال، في الأصل: ما نالوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000253

القلبِ < هو > نفاقٌ لا وِفاق. ألا ترى كيف علّق كمالَ الإيمان بهذه الشرائط، وأقسم ألاّ يصحّ إيمانُهم عَلى الحقيقة والكمال إلاّ باتّباعهم لهذه الشرائط؟ فكذلك الصحبة لا تتمّ إلاّ بشرائطها.

ومن شرائط الصاحب[١] بذل النفْس والمال والإرادة والاختيار، ودفع الرفاهة والراحة إلى صاحبه، والتعب (١٣١آ) والمشقّة إلى نفسه، وأن يؤثرَ مصلحة أخيه على مصلحته، ويُحَمّل مضرَّةَ أخيه على مضرّته، ويتركَ مسرّتَه لمضَرّته، ومضرّتَه لمسرّته، ويسوؤه ما يسوؤه[٢]، ويسرّه ما يسرّه، ويكونا[٣] في الاتّفاق كنفس واحدة. فقد لا تصحّ الأخوّة بين اثنين حتّى يقول الواحد للآخر: يا أنا.

ومن شرائط المصحوب أن يكون ذا فراسة وتصرّف، ويكون له علمٌ[٤] يحفظ من الجهل، ويقظةٌ تحفظ من الغفلة، وهمّةٌ تحفظ من الفتنة، وتصرّفٌ يجلو[٥] القلبَ من الكدورةِ والظلمةِ والقسوة، وحالٌ يوصِلُ إلى الله.

والحال الموصل إلى الله هو العلمُ المستعمل، والتصرّفُ النافذ، والهمّةُ المؤثّرة، والنظرُ الفارس، والدعاء المسموع. كما قال، عليه السلام: «لو أقسَمَ على الله لأبرّه»[٦].

فإذا صحّت[٧] شرائط المصحوب، بما ذكرناه من صحّة الحال، فمن

---

(١) الصاحب، في الأصل: الصاحبه.
(٢) ويسوؤه ما يسوؤه، في الأصل: ويسوءه ما يسوءه.
(٣) ويكونا، في الأصل: ويكونوا.
(٤) علم، في الأصل: علماً.
(٥) يجلو، في الأصل: يجلوا.
(٦) انظر المعجم المفهرس ١: ١٥٩، تحت: أبرّ.
(٧) صحت، في الأصل: صح.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000254

شرائط الصاحب صدقُ المتابعة فيما يؤمَرُ به ويُنْهَى[١] عنه، حتّى ينال من مصحوبه، ما نالَ الصِّدّيق من رسول الله، ﷺ، وذلك لحصول الارتباط. فإنّ بعدم الارتباط لنم تصحّ الصحبة، وإذا لم تصحّ الصحبة، لم توجد فائدة الصحبة، ولهذا قال الله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ (القرآن الكريم ٥٩/ ١٤).

فالذي تحصل به ثمرة الصحبة صدقُ المتابعة بالقلب، وإذا حصلت المتابعة حصل الارتباط، وظهرت الجنسيّة، وصحّت النسبة، ووُجِدَت الفائدة. فأخذ الصاحب من المصحوب ميراثَ أحواله وأفعاله وأخلاقه. ولهذا قيلَ: صَحِّحِ النَّسَبَ وخُذِ الميراثَ.

فصل < ٢٣: في معرفة الأدب مع الحقّ >

والمراد من صحبة الخلق حصول معرفة الأدب مع الحقّ. ومن عرف طريق التأدّب مع الحقّ، جلّ وعلا، رزقَه اللَّهُ التخلُّقَ بأخلاقه، ومنحه من علمه وحكمته، وقرّبه إلى قربه ومحبّته. لأنّ من صدق في العبوديّة، بأداء ما وجب عليه للربوبيّة[٢]، بمقتضى الحقيقة والشريعة، من طريق الأدب، خصّهُ الله عزّ وجلّ بأوصافٍ من أوصافه، وبأخلاقٍ (٣١ب) من أخلاقه، وبعلوم من علمه، وبتصرّفات من تصرّفاته، وأقامه[٣] من مقام قلب[٤] الأعيان، وحقّقه في مَحْضِ المشاهدة والعِيان، كما ورد: «إنّ لله عباداً لو احتجبوا عنه طرفة عين لماتوا».

وهيهات، من لم يقع في صحبة أهل المجالسة مع الله، متى يعرف الأدب مع الله؟ ومن لا يعرف الأدب مع الله، أنّى يصل إلى الله؟ ولولا

---

(١) ينهى، في الأصل: ينها.
(٢) للربوبيّة، في الأصل: الربوبية.
(٣) وأقامه، في الأصل: واقامة.
(٤) قلب، في الأصل: القلب، ثمَّ شطب «الـ».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000255

احتياج الناس إلى معرفة الأدب مع الله، لما بعث الله رسوله إلى الخلق، وأمرهم بمتابعته، حتّى قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٣١)، معناه: أي اتَّبعوني حتّى أعرّفكم طريقَ الأدب مع الله، فتحبّونه بشرط ما يجب أن يُحَبَّ، فيُحْبِبكم الله.

فإذا تهذّب الناقص بالكامل في طريق الله، صلُح لخدمة أولياء الله، < ثمّ > لله. إذ كلّ من لم يصلح لخدمة أولياء الله، لم يصلح لخدمة الله. ومن حُرِمَ البركاتِ من أولياء الله، عُدِمَ الكرامات من الله. ولهذا قال عزّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (القرآن الكريم ٩/ ١١٩)، أي الْزموا صحبةَ الصادقين لتتأدّبوا بآداب صدقهم، فتكونوا من الصادقين. لأنّ لأهل[١] الصدق في السلوك من الخبايا والهدايا والعطايا < ما > لا يصل إليه إلاّ أهل الذوق. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (القرآن الكريم ٢٣/ ١٧). وقوله < تعالى >: «أعددت لعبادي الصالحين، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٢]. وإنّما ذلك ثمرة أدبهم مع الخَلْق، ثمّ مع الحقّ.

والذي أُعِدّ للعباد، إنّما ذلك لقومٍ وَعْدٌ ولقومٍ نَقْد. فهؤلاء الذين لهم رؤيةُ الخَفِيّات نقداً، إنّما بدَايتُه التأدّبُ والتهذّب، ونهايتُه التحبّبُ والتقرّب. فإذا تقرّبوا صاروا أدلاّء وأطبّاء، يدلّونهم على معرفة التحقيق، ويداوونهم[٣]

---

(١) لأهل: في الأصل: أهل.

(٢) انظر المعجم المفهرس ١: ٤٧، تحت: أذن؛ و٣: ٣٣٧، تحت: صلح، وقارن بالكتاب المقدّس، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الأصحاح الثاني، العدد ٩ حيث يقول: «بل كما هو مكتوب: ما لم ترَ عينٌ ولم تسمع أذنٌ ولم يخطر على بال إنسان ما أعدّه الله للذين يحبّونه».

(٣) يداوونهم، في الأصل: يداونهم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000256

من مرض الغفلة، ليكونوا من أصحاب الطريق.

فصل < ٢٤ >: في أهل المشاهدة

٣ خلق الله تعالى للدنيا قوماً، وللآخرة قوماً، وللجنّة قوماً، وللنّار قوماً، وللمجالسة قوماً، وللمشاهدة قوماً[١].

فأهل المجالسة والمشاهدة هم من سكّان العُلَى، لأنّ قلوبهم من ٦ أجناس مَرْئِيّات العُلى، كما أنّ أجسامهم من أجناس (١٣٢آ) الدنيا. وقد ورد في الخبر: «الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرةُ حرام على أهل الله[٢]».

فأهل الله، وأهل مجالسة الله، في مشاهدة أَنعُم ما لهم من الولاية. ٩ وإنّما يدركون ذلك ببصائرهم لا بأبصارهم[٣]. وكما لهم مرئيّ[٤] غير هذه المرئيّات، كذلك لهم مسموع غير هذه المسموعات. إذ لهم آذان القلوب وأعين القلوب، وبذلك يشاهدون أجناس الآخرة في الدنيا، ويسمعون ١٢ من الله بآذان قلوبهم. وهم جملة الأنبياء، والأولياء، والأصفياء، وأهل الحكمة والمعرفة والمحبّة، خصّهم الله من خزانة آلائه وبهائه وجلاله وجماله < بـ > أَنعُم المشاهدة والمؤانسة والمنازلة والمخاطبة، حين روّحهم بروح ١٥ النفحات والوَاردات، فصَغَّرَ في أعينهم الجنّةَ وما فيها، لأنّهم من فقراء الله ومساكينه، الذين سكنوا إلى الله بقلوبهم وهممهم، فأطلعهم الله على رؤية

---

(١) قارن بما جاء في بهجة، فصل ٦، ١٦/٤٠ــ١٧ وفصل ٩، ص ١٤/٥٢ــ ١٥، ثمّ قارن بما جاء في صوم القلب، فصل ١٦، ص ١٨/٤٤، لتجدَ أنّ ما ورد هنا هو دمجٌ لما ورد في المواقع التي ذُكِرَتْ.

(٢) الله، في الأصل: الدنيا، ثمّ شُطِبَتْ، وكُتِبَ فوقها: الله؛ وقارن بصوم القلب، فصل ١٦، ص ٤٥ /١ــ ٢، حيث ورد أيضاً: «... والآخرة حرام على أهل الدنيا، والدنيا والآخرة...».

(٣) لا بأبصارهم، في الأصل: لا بصارهم.

(٤) وكما لهم مرئي، كذا، ولعلّ الأصح: وكما أنّ لهم مرئيّاً.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000257

المعاني والصفات. إذ أعين الصُّوَر[١] لا تقدر على رؤية أجناس العُلَى من المعاني والصفات، ولا بِسَمْعِ الجارحةِ يقدر على استماع ما يظهر من مفهومات عالم الحياة، ولا التوهّم الحسّيّ يقدر على أن يصف ما عند الله لأهله من الكرامات[٢] والصلات والهدايات. وإنّما هذه الآلاتُ اللحميّة الشحميّة الجسمانيّة خُلِقَت لمرئيّات الصُّور الدنياويّة، لا للصِّفاتِ العُلْويّة. إذ لا تُدْرَك مرئيّات العُلَى إلّا بعين القلب، ولا تُسْمَع مسموعات العُلَى إلّا بِسَمْع القلب. والوصف عن ذلك، إنّما يكون إذا كان القلب قائلاً، ينطق عن الله: تارةً بالعَرْض على القلب، وتارةً بإنزال المرئيّ إلى عالم القلب، وتارةً بِجَذْب[٣] القلب إلى عالم المرئيّ، ليشاهِده في عالمه.

ونفائسُ الآخرة في الدنيا لا تظهر إلّا في عالم المعرفة والأحوال، لا في عالم العلم والأقوال. ألا ترى أنّ رسول الله، ﷺ، لمّا سأل حارثة[٤]: «كيف أصبحت؟» قال: أصبحت مؤمناً حقّاً؛ ما اقتنع من قوله حتّى قال: «لكلّ حقٍّ حقيقةٌ[٥]، فما حقيقة إيمانك؟» فقال: عزفتُ عن الدنيا. فأخبر أنّ الذي رأى، لم يرَ في الدنيا (٣٢ ب)، بل كأنّه في الآخرة، بواسطة عزوف النفس عن الدنيا[٦]. فلمّا أخبره عن صفة حالٍ وذوقٍ وكشفٍ ومشاهدةٍ وعِيانٍ ــ وليس الخبر كالمعاينة، وعلامةُ ذلك عزوفُ النفس ــ قال في حقّه

(١) الصور: هنا بمعنى الأجسام والأجساد.
(٢) الكرامات، في الأصل: الكرمات.
(٣) بجذب، في الأصل: لمحذب.
(٤) حارثة، في الأصل: لحارثة، وهو الصحابيّ حارثة أو حارث بن مالك الأنصاري.
(٥) لكلّ حقّ حقيقة: لكلّ شيء حقيقة، ابن حنبل ٦: ٤٤١، وتتمّة النصّ هناك تختلف تماماً.
(٦) الدنيا، في الأصل: الهوا، ثم شطبت، وأُضيفَ التصحيح فوق السطر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000258

ووَصْفِه: «عبدٌ نوّر الله الإيمانَ في قلبه»[١]. وهذا مِنْهُ، عليه السلام، غاية المدح للواقعة الواضحة.

٣ فصار معنى الواقعة[٢] تنوير القلب بنور الإيمان. وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (القرآن الكريم ٣٩/ ٢٢).

٦ ونور الربّ هو نور الإيمان ونور المعرفة. فنور الإيمان في القلب يوقع الوقائع، ونور المعرفة في القلب يوقع المشاهدة.

والواقعة نوعان[٣]: نوعٌ وصفٌ من وراء حجاب، ونوع كشفٌ من ٩ إمارات القلوب، وذلك بالنظر إلى الأحوال المعيّنة، بيقظة صافية، لا نوم فيها ولا سِنَة. بل واقعةٌ حصلتْ للقلب صفةً. كما يُقالُ: بينما أنَا بين النائم واليَقْظان. وهي دون اليَقَظَة، وفوق السِّنَة. فوقع القلب بها في المشاهدة. ١٢ ولولا الواقعة في البداية لما صحّت المشاهدة في النهاية.

فوُجودُ القلبِ شرط في تحصيل علم الحقيقة، كما أنَّ وجود العقل شرط في تحصيل علم الشريعة. ولا يصل إلى شيء من التحقيق، إلاّ بعد أن ١٥ لا يعجبه شيء ممّا في الطريق. ألا ترى كيف مدح الله رسولَه، عليه السلام، بقوله: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١٧)، لأنّه لم يعجبه شيء سوى الله، وذلك لصحّة قصده إلى الله، وطَلَبَ من الله، لله. فلمّا سار ١٨ بهذا الشرط وصل إلى الانتهاء. وقيل له: ﴿وَإِنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ (القرآن

---

(١) راجع قصّة هذا الحديث أيضاً في قوت القلوب ٢: ١٧١/ ٢ وما يلي ذلك؛ وانظرها مع اختلاف في التفاصيل في أسد الغابة ١: ٣٤٦ والإصابة ١: ٢٨٩ واللُّمع ١٢ ــ ١٣؛ ١٠٢؛ ٣٣٧؛ ٤٢٨ والتعرُّف ١٠٧ وكشف المحجوب ٢٨٦.

(٢) فصار... الواقعة، أُضيفت في الهامش.

(٣) نوعان، في الأصل: نوعين.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000259

الكريم ٥٣/ ٤٢)، أي لا وقوف لك إلاّ عند الله. فلمّا قطَع الطريق، ووصل إلى نهاية التحقيق، قيل له: ها أنت وربّك.

فصل < ٢٥ >: في صحّة الإنسانيّة والعبوديّة

لا تصحّ العبوديّة إلاّ بحقيقة الإنسانيّة. وحقيقة الإنسانيّة لا تحصل إلاّ بعد التطهير من الصفات النفسانيّة والشيطانيّة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوه عَدُوّاً﴾ (القرآن الكريم ٣٥/ ٦). فما دام< ت > أخلاق الإنسَان تماثل أخلاق[١] الشيطان، والشيطانُ ضدُّهُ وعدوُّه، فإذا بايَنَ العبدُ بصفاته الشيطانَ[٢] (١٣٣آ) وَصفاته، فلا سبيل إليه[٣] للشيطان. لأنه إنّما يتسلّط الشيطان على العبد بصفاته المذمومة. فحيث صارت أخلاقه محمودة، صيّر الله المحامد بينه وبين الشيطان حائلاً، وحجاباً مستوراً. بل يكاد الشيطان يغفل عن معاندته، وإن كان لا يصل إليه، كما قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا[٤] قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (القرآن الكريم ١٦/ ٩٨ ــ ١٠٠)[٥]، وهؤلاء[٦] ليسوا على الحقيقة إنسان، لكنّ الشيطان يتولاّهم وهم يتولّونه، فلا يقال لهم: إنسان مطلق. وكما لا يقال لهم في الحقيقة: إنسان مطلق، لمشاركة صفات الشيطان لصِفاتهم، لا يقال لهم: لا موحّد مطلق، ولا مؤمن مطلق. لأنّ

---

(١) أخلاق، في الأصل: لاخلاق.
(٢) الشيطان، في الأصل: للشيطان.
(٣) إليه، في الأصل: عليه.
(٤) فإذا، في الأصل: وإذا.
(٥) والذين هم به، في الأصل: والذنيهم به.
(٦) هؤلاء، يعني: «الذين هم به مشركون».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000260

الإنسان المطلق في الحقيقة من تجرّدَ< تْ > فيه الصفات الإنسانيّة وطهُرت الأخلاق.

٣ ومتى طَهُرت الأخلاقُ كملت المحامد، ومتى كملت المحامد كملَ التوحيد، ومتى كمل التوحيد فرّ الشيطان من سلطَنة توحيد الإنسان. كما قيل: «إنّ الشيطان يفرّ من ظلّ عمر»[١]. وهذا لأنّ سلطنة توحيد عمر من
٦ مقام الولاية، وعلى الولاية لباس الحفظ، ومن لباس الحفظ كان يفرّ الشيطان. أمّا إذا كانت سلطنة التوحيد من مقام النبوّة، فإنّ على النبوّة لباس العِصمة. ولأجل ذلك قال، عليه السلام: «ما منكم من أحد إلاّ وقد أُرْسِل
٩ معه قرينان[٢] من الجنّ»، قال: وأنتَ؟ قال: «وأنا، إلاّ أنّني أعانني الله عليه، فأسلم شيطاني على يديّ».

فالإنسان إذا غلبَ< ت > محامدُه مذامَّ< ـه >، فالشيطانُ، عدوُّه،
١٢ لا يَفْتُر عن معاندته، والله يعصمه منه. فإذا تبدّلت مذامُّ< ـه > بالمحامد كلّيّاً، تشبّهَ[٣] بصفات الملائكة، ففرّ الشيطان. فإذا تبدّلت المَلَكِيّة بالربّانيّة، خضع له الشيطان، وأسلم على يده.

١٥ (٣٣ ب) فمن لم يصل إلى نهاية العبوديّة، فإنّه لم يصل إلى كمال الآدميّة. وكمال الآدميّة هو التنزُّهُ عن صفات البهائم وحمل النقائص والمذامّ. لأنّ الله خلق الإنسان وكمّلَه وعَدَله[٤]. ولأجله خلقَ المحامدَ،

---

(١) انظر بهجة ص ١٣٢/ ٩، وختم ص ٣٥٨ ملاحظة ٢٥٣؛ وقارن بالمعجم المفهرس ٣: ١٢٩، حيث ورد: «إنّ الشيطان ليخاف [يفرق] منك يا عمر» و٣: ١٣٠: «إني لأنظر إلى شياطين الجنّ والإنس قد فرّوا من عمر».

(٢) قرينان، كذا، ولعلّ الأصحّ: قرينُه، قارن بالمعجم المفهرس ٥: ٣٧٣.

(٣) تشبّه، في الأصل: تشبهه.

(٤) كمّله وعدله: إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾، القرآن الكريم ٨٢/ ٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000261

وأمر أن يُتَحَلَّى بالمحامد، فقال الله تعالى: ﴿كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٧٩). وقال، عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق الله».

فالكامل في العبوديّة، هو الكامل في الإنسانيّة. والكامل في الإنسانيّة، هو المتحلّي بالصفات الملكيّة. والذي ذاقَ ثمرة العبوديّة، تحلّى بالصفات الربّانيّة. والذي تحلّى بالصفات الربّانيّة، فقد تَمَّ قدمُه في مقام حقيقة العبوديّة، وحقيقةُ صَيَّر العبدَ وما يملكه لمولاه، وصيّر للعبد إرثاً في مال سيّده دون ماله.

لأنّ الأحوالَ تورَثُ بصحّة نسبة السَّبب، والأموال[١] تورَثُ بصحّة النسبة. قال الله تعالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٤٩/ ١٣)[٢]. والتقوى من الأعمال والأحوال. وبيّنَ[٣] ميراث السبب، دون النسبة، من غير سبب. هذا في الشريعة.

وبمقتضاه في الحقيقة صيّر الله للعبوديّة[٤] من الربوبيّة إرثاً من الأحوال والأخلاق والصفات. وحصول الإرث من الربوبيّة دليل على صحّة العبوديّة. وبصحّة العبوديّة، صحّةُ نبوّة الأنبياء، وولاية الأولياء.

ومعنى حقيقة العبوديّة[٥]، ما ورد في فضل هذه الأمّة، حين وصفهم الله في التوراة والإنجيل: «علماء حكماء، كادوا من الفقه أن يكونوا أنبياء[٦]»، وذلك لصحّة نسبتهم: العبوديّة إلى الربوبيّة، ولصحّة نسبة الولاية إلى النبوّة.

---

(١) الأموال، في الأصل: الأحوال.
(٢) أكرمكم... أتقاكم، في الأصل: اكرملم... اتقويكم.
(٣) وبين، أضيفت فوق السطر.
(٤) للعبوديّة، في الأصل: العبودية.
(٥) العبوديّة: أضيفت فوق السطر.
(٦) قارن ببهجة ص ١٣٣/ ١١ ــ ١٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000262

فلصحّة النسبة إلى الله إرثٌ[١] من الله، ولصحّة نسبة الولاية إلى النبوّة إرثٌ[٢] من رسول الله، ﷺ. ولهذا قالوا: صحِّح النسبةَ وخذِ الميراثَ.

فإرث العبوديّة من الربوبيّة، هو الفهم عن الله، والنطق من الله، والنظر بالله. فإنّ للنبوّة أخبار، وللولاية أخبار، وللعلم أخبار، وللمعرفة أخبار. والأخبار على قدر صحّة النسبة. (١٣٤آ) وصحّة النسبة على قدر صفاء القلب. وبقدر صفاء القلب، قرب القلب من الربّ. وبقدر القرب من الربّ، الإخبار عمّا غاب عن الأبصار. كما قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (القرآن الكريم ٤١/ ٥٣).

وأمّا الإرثُ من النبوّة ــ بشرط صحّة الصُّحْبة ــ < فهو > الدخول في مقام الولاية. إذ من كان لله عبداً، وللرسول صاحباً، صار بصحّة العبوديّة وصحّة الصحبة وليّاً. فمن انتسب إلى عبوديّة الحقّ، بشرط ظاهر الشريعة، دون الحقيقة، لم ينل من الله[٣] إلّا حصول الأنعم الظاهرة، دونَ الباطنة: من كثرة الأموال والولادة وصحّة الجسم، والوقوف على قدم التعبّد بإتيان[٤] العبادات البدنيّة دون القلبيّة. فما صحّة نسبة عبوديّته إلى الله إلّا ظاهراً لا باطناً.

وأمّا صحّة نسبة حقيقة العبوديّة إلى الله < فـ >ـهو إتمام نعمته الظاهرة والباطنة، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (القرآن الكريم ٣١/ ٢٠). ونِعَمُهُ[٥] الباطنة هي[٦] الإنعام على

(١) إرث، في الأصل: ارثا.
(٢) إرث، في الأصل: ارثا.
(٣) الله: أضيفت في الهامش.
(٤) بإتيان، في الأصل: بايتيان.
(٥) ونعمه، في الأصل: ونعمة.
(٦) هي، في الأصل: هو.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000263

القلب بصحّة الاستقامة. ومن لم يستقم قلبُه مع الله، لم يرث عن فضل الله إلاّ قليلاً. وذلك لعدم صحّة نسبة عبوديّته إلى الحقّ، جلّ وعلا.

ومن انتسب إلى آدم، عليه السلام ــ بأنّه أبو البشر ــ ولم يرثْهُ من طريق الولاية في الأحوال والأخلاق، فما[١] انتسب إليه إلاّ مجازاً. وقد قال، عليه السلام: «من سعادة المرء[٢] أن يشبه أباه». وليست تلك[٣] السعادةُ التشبّهَ من حيثُ الصورةُ فحسب، بل من حيث الصفةُ. لأنّ التشبّه من حيث الصورة في الشريعة يورث الأموال، دون الأحوال. كما لم يورّث لولد نوح، حين قال < تعالى > في حقّه: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ (القرآن الكريم ١١/ ٤٦).

والتشبُّه من حيثُ الصفةُ في الحقيقة والشريعة، ربّما ورث الأموال والأحوال. والأحوال عند الله أعلى[٤] وأجلّ من الأموال. فكذلك نسبة السبب صار< ت > أقوى في الحقيقة ــ عند الله وأهل الله ــ من نسبة النسب.

ومن انتسب إلى رسول الله، ﷺ، بأنّه (٣٤ ب) من أمّته، وداخل في شريعته، ومقتدٍ[٥] بأفعاله، يجب أن يرثَه في الأحوال، كما ورثه في الأقوال، وفي المعارف، كما ورثه في العلوم. وأوّل الميراثِ منه، عليه السلام، العلم. فإن صحّ نسبة العلم، أوقعه في المعاملة. فإن لم يوقَعْ في المعاملة، [فـ]ـلم يكن نسبة علمه إلى علم رسول الله، ﷺ، صحيحاً.

ومن انتسب إليه، عليه السلام، من حيث الإيمان به، والمتابعة له،

---

(١) فما، في الأصل: فمن.
(٢) المرء، في الأصل: المراء.
(٣) وليست تلك، في الأصل: وليس ذلك.
(٤) أعلى، في الأصل: أعلا.
(٥) مقتدٍ، في الأصل: مقتديا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000264

< و >حصول اليقين بالله، والتوكّل على الله، والانقطاع إلى الله، والاستغناء عمّا سواه، فقد آمن به قوليّاً، لا قلبيّاً، وعلميّاً، لا ذوقيّاً وحاليّاً. لأنّ العلم ميزان الرسول، عليه السلام.

والعلم علمان: علم في اللسان، وهو حجّةٌ على ابن آدمَ، وعلم في القلب، وهو العلم النافع[١].

فمن ورِثَه في الذي هو الحجّة عليه، دون الذي هو النافع له، فما صحّ ميراثُه ولا نسبه. وقد قال، عليه السلام: «كلّ نسب وسبب ينقطع إلّا نسبي وسببي»[٢]. وذلك < لـ >وجود الأولياء إلى يوم القيامة، لأنّهم أمان هذه الأمّة. كما قال، عليه السلام: «أهل بيتي أمان لأُمّتي، فإن انقرض[٣] أهل بيتي أتى أمّتي ما يوعدون»[٤]. ولم يُرِدْ به أهلَ بيت النسب، إنّما أراد به أهل بيت السبب. كما سئل عنه، عليه الصلاة والسلام: يا رسول الله، من آلُك؟ فقال: «كلّ صالح». وإنّما صاروا آله وأهل بيته، لأنّهم ورثوه في المعاملة والأخلاق والأحوال، وسلكوا سبيله في الذكر. فصحّت عبوديّتهم لله، ومتابعتهم لرسول الله، وصفت نظرتهم عن كدورة الطبيعة، وبقيت على كمال هيئة الإنسانيّة، فخُصَّت بالأخلاق[٥] الربّانيّة والمَلَكيّة.

ومعنى الإنسانيّة: انقلاب العادات عبادات. ومعنى الطبع: البهيميّة

---

(١) انظر بهجة، فصل ٢٩، ص ١١٣/١ ــ ١١٧/١٠.

(٢) قارن بالمعجم المفهرس ٢: ٣٨٨، حيث جاء: «وإنّ الأنساب يوم القيامة تنقطع غير نسبي وسببي وصهري».

(٣) انقرض، في الأصل: انقرضوا.

(٤) قارن بالمعجم المفهرس، تحت: وعد: «فإذا ذهب أصحابي أتى أمّتي ما يوعدون»؛ وانظر أيضاً ختم الأولياء ٣٢٠ و٣٤٦ والمصادر المذكورة هناك في هامش ٢٢٩، وبهجة ص ١٣٧/٣ ــ ٤.

(٥) بالأخلاق، في الأصل: بأخلاق.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000265

والوقوف على العادات، والانهماك في الشهوات، من غير مقدّمة نيّة، ولا وجدان فائدة، سوى إشباع البطن[١]، وقضاء وطر النفس. فالإنسانيّة للخصوص، مخصوصة بالأفعال المعنويّة، لأنّها محلٌّ[٢] لتصرّف حقائق الصفات الربّانيّة.

فالإنسان (١٣٥آ) من له في فعله إمّا وجود نيّة، أو شهود فائدة. ونيّة الإنسان الكامل في الحقيقة، وراء ما هو في الشريعة. فمن انحطّ< ـت > عن درجة نيّة الشريعة والحقيقة أفعالُهُ، فكثيرٌ في الأنام[٣] أشكالُه وأمثالُه. وإن علَتْ على الصفات صفاتُه، فرُفِعَت على الأقران درجاتُه، غَلَبَ عقلُه شهوتَه، ويقظتُه غفلتَه، وعبادتُه عادتَه، وواراداتُ الحقّ إرادتَه، وشريعتُه طبيعتَه، واستلبَت الحقيقةُ كلّيّتَه: فهذا إنسانٌ كاملٌ، كما قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (القرآن الكريم ٥٥/ ١ ـ ٤).

فصل < ٢٦ >: في حقيقة العبوديّة

لا تصحّ العبوديّة لله، وعليك لنفسك حكم. فإنّ الْمُكاتَبَ عبدٌ ما بقي عليه درهم. بل أنت في العبوديّة لربّك، ما لم تكن لنفسك. وما دمت لنفسك، لم تكن لربّك. ألا ترى كيف استغاث إبراهيم إلى ربّه بقوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾ (القرآن الكريم ١٤/ ٣٥). وكما أنّ عابد الصنم لم يكن من عبيد الحَقّ، كذلك عبيد الربّ لم يكونوا من عبيد النفس.

وحقيقةُ العبوديّة ما قيّدك بظاهرك وباطنك وخواطرك أمرُه ونهيُه وتصرُّفُه وفعلُه. فأنت عبدُه حقّاً، وهو ربُّك لازماً. فالزَمْ بَدَّك[٤]، وابذُل في

---

(١) البطن، في الأصل: الطن.
(٢) محل، في الأصل: محلاً.
(٣) الأنام، في الأصل: الأنعام.
(٤) بدّك: البَدّ يعني التَّعَب.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000266

حقّ العبوديّة جهدَك، ليصحّ لك من صحّة العبوديّة فضل الربوبيّة. فمن لا حقيقة له، فلا عبوديّة على الحقيقة له. فإنّ من سلّم واستسلم طوعاً، لا كرهاً، نال ثمرةَ استسلامه.

وحقيقة الاستسلام أن يكون الحُكْم لربّك، لا لنفسك. فلا ترى نفسك إلاّ لأجل خدمته. وتستغرق في خدمته وأداء واجباته عن طلب ما لا بدّ لك منه من حقوق نفسك. فإذا سقط عنك رؤية حقّك في أداء حقّه، وسقط عنك طلبُ حظوظ النفس بالكلّيّة ــ بالقلب واللسان والخاطر ــ كنت له على الحقيقة، فكان هو لك. فكفاك وأغناك حتّى لا تجد لك شيئاً يُسْأَلُ منه، إلاّ له. وعند سؤالك منه له، يبدو[1] لك من الخجل والوجل ما لم ترَ[2] لنفسك أهليّة في عبوديّته وخدمته. فكيف تر< ى > بِكَ أهْلاً (٣٥ ب) لولايته وقُرْبه. فحينئذ ينقطع السؤال والطلب من العبد في مقام التحقيقِ في العبوديّة. وهي حقّ من تحقّق في العبوديّة، قال الله جلّ وعلا: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَه﴾ (القرآن الكريم ٣٩/ ٣٦)، أي: من كان بخدمتي وافياً، كنتُ لحقوقه كافياً. كما قال الله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ٤٠). فهذا شرط العبد في العبودية، أَن لا يفوتَه شَيءٌ[3] من الوظائف، وهو مع ذلك خائف.

فصل < ٢٧ >: في الحرّيّة

مقام الحرّيّة انتهاء العبوديّة. وانتهاء العبوديّة: فذاكَ المُنَى والمقصود والمُراد.

فالأحرار صنفان: صنف حرّيتُهم من النفس وآفاتها، وصنفٌ حرّيّتُهم

---

(١) يبدو، في الأصل: يبدوا.
(٢) تر، في الأصل: ترى.
(٣) شيء، في الأصل: شيئاً.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000267

من جميع ما سوى الله: عبوديّة محْضَة لله تعالى. لأنّ كلّ من له مُراد فهو عبدُ مرادِه.

والحرّيّة عبارة عن زوال الخوف من غلبة النفس على العبد، كيلا تسلبَه من الحقّ. فمن أَمِنَ من غلبة النفس فهو حرّ. لأنّ الله أدخله في حصن حِفْظه، وأعتقه عن حفظ نفسه بنفسه لنفسه. فهو حرّ حيث لم يبقَ لنفسه عليه مُطالبة. بل لا نفسَ للحرّ. لأنّ نفسَ العبد في العبوديّة، مقيّدٌ محبوسٌ معزول[١]. فعليه الخوفُ من النفس، من أجل أن لا يصير مُطْلَقاً مُسَلَّطاً عليه. وأمّا نفس الحرّ فهي في الحرّيّة مُسْلِمة مطمئنّة مؤمِنَة راضية مَرْضِيّة[٢]؛ لا تأمرُ إلّا بالخير، ولا تنهى إلّا عن شرّه[٣]. فالحُرُّ، له من النفس والشيطان أمانٌ. لأنّ الله يقول: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (القرآن الكريم ١٥/ ٤٢).

والحرّ هو العبد على الحقيقة[٤]. فمن أجل أنّ الله بدّل صفات النفس حين كانت أمّارة، ثمّ صارت لوّامة، ثمّ صارت مطمئنّة، فهي على مُرادات القلب والربّ. صار لا نفسَ للحرّ، لأنّ الله صيّر نفسَه مؤمنةً، بعدما كانت كافرةً، راضيةً، بعدما كانت شاكيةً، مرضيّةً، بعدما كانت مسخوطةً.

فالحرّ في مقام الحريّة في حفظ الحقّ، من غير تكلّف منه في المعاندات والمكابدات والمراقبات. لأنّ الله قد تولّى حفْظَه. وحيث

---

(١) نفس... مقيد محبوس معزول: أحياناً يذكّرُ عمّار «النفس» وأحياناً يؤنّثها، كما سيظهر فيما بعد.

(٢) مطمئنّة...: قارن بما ورد في القرآن الكريم ٨٩/ ٢٧ ــ ٢٨: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً...﴾.

(٣) شرّه: كذا.

(٤) قارن بقول ابن عربي: «فالحرّيّة عبودة محقّقة»، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى ١٤: ٣٧١/ ٩، فقرة ٢٨٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000268

لا تسلُّطَ عليه للشيطان، ولا نفسَ له، فلا خوفَ عليه من غير الله. لأنّ الله حافظُه ومتولّيه. كما قال الله تعالى (١٣٦آ:): ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (القرآن الكريم ٧/ ١٩٦).

وفي الحقيقة: الحرّ من تمّ مرادُه من الله، فلا مرادَ له إلاّ مرادُ الله. والعبدُ مرادُه من الله، وهو في طلب مراده. وسمّي حُرّاً عن الطلب، وسمّي عبداً بوجود الطلب. وقيل: الحرُّ وصلَ إلى الله، وحصلَ بالله. والعبدُ في طلب الله، وفي طلب أن يكون لله. وقيل: الحرّ من تمّمَ العبوديَّةَ، والعبدُ من هو في إتمام العبوديّة. وقيل: الحرّ هو من في حُكْمِ الربّ، لا تصرّفَ عليه للنفس، والعبدُ من هو في حكم الربّ، وعليه تصرّفَ النفس. فتكون الحرّيّة عبارة عن حصول الأمن من جميع الموبِقات المهلِكات.

والحرّ من لم يبقَ له في الأشياء ضدٌّ؛ بل عنده بقوّة حاله كلُّ ضدٍّ لغيره، يستأنس له. فهو لا يستوحشُ من مَخُوف، ولا يستأنس إلى محبوب. لا تسترقُّه رهبةٌ، ولا رغبةٌ، ولا طمعٌ، ولا جزعٌ، ولا يستوحش منه شيء، ويستأنس به كلُّ حيّ.

ومن تحقّق في الحرّيّة: فَقَبْضُه يَسَعُ بَلوَى الخلائق، وبَسْطُه تُسْتَغْرَقُ فيه أحمالُ أثقال[١] الخلائق. لأنّ أكثرَ مُقامه في العُلَى، وفراغَه[٢] أكثرُ مِن اشتغاله بأمور الدنيا. لا بقيَّةَ عليه من العبوديّة، ولا معيَّةَ معه من البشريّة. فَنِيَ منه تحكّمُ الحقوق عليه، كما فني منه تحكّمُ الحظوظ عليه. فالحقوق جارٍ[٣] عليه ساعٍ[٤] إليه، لِتَحَصُّنِه في مقام الأمن من الآفات بالولايات. كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ

(١) أثقال، في الأصل: انقاق.
(٢) وفراغه، في الأصل: وفراغته.
(٣) جار، في الأصل: جاري.
(٤) ساع، في الأصل: ساعي.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000269

مهْتَدُونَ﴾ (القرآن الكريم ٦/ ٨٢). والظُلم هاهُنا هوَ الاستحسانُ لما سِوى[١] الله. فحين لم يستحسنوا لغير[٢] الله، قَوِيَ عرفانُهم، وكَمُلَ إيمانُهم. فلأجل ذلك صاروا من الآمنين المهتدين، حين عرفوا أنّ الوقوفَ مع ما سوى[٣] الله مكرٌ واستدراجٌ. فلمّا أخذوا حذرَهم من المكر والخديعة، سمّاهم آمنين عن التلبيس، مهتدين بمعرفة مواضع الهمّ والتدليس.

فصل < ٢٨ >: في الفراسة

الفراسة نوعان: نوعٌ نظرٌ، ونوع خبرٌ. فالخبر: علم القلب، والنظر: مشاهدة القلب. وليس الخبر كالمعاينة. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (القرآن الكريم ١٥/ ٧٥). (٣٦ ب) وقال، عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»[٤].

فعند حصول القلب في مقام المحدّثيّة، < و >هي بمثابة اللّوح المحفوظ، كلّما طلب منه، وجدَ فيه. ولهذا قال، عليه السلام: «استفتِ قلبَك[٥] ولو أفتوك». لأنّ فتواه، من مولاه.

فالفراسةُ إخبارُ القلب بواسطةِ وارد العلم، إذا كانت الفراسةُ خبراً. لأنّ المتفرّسَ هو الواقف بكلّيّته وعقله وحسبِه عَلى باب القلب[٦]. والقلب بمثابة العاجز المضطرّ الواقف على باب الربّ: فتارةً يخبرُه واردُ علم الربّ في القلب، وتارةً يخبره واردُ علم القلب من القلب إلى اللسان. فإخبار وارد

---

(١) سوى، في الأصل: سوا.

(٢) لغير، كذا، والأصحّ: غيرَ.

(٣) سوى، في الأصل: سوا.

(٤) انظر أيضاً بهجة ص ١٣٢/ ٤، وختم الأولياء ٣٥٦ والمعجم المفهرس ٧: ٢٩٨، تحت: وقى و٦: ٤٧٦، تحت: نظر.

(٥) قارن بالمعجم المفهرس ٥: ٦٨: «استفتِ نفسك [استفت قلبك]».

(٦) انظر أيضاً بهجة ص ١٧/ ٥ ــ ١٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000270

الربّ عن نظر، ثم عن خبر. فهو في كلّ الأحوال مصيبٌ، غير خائب. وإخبار وارد علم القلب عن خبر، فإن أصاب صار نظر< ا >. وإن أخطأ كان ذلك توهّماً وتفكّراً، لأنّه قال، عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله»، وفيه الدليل الواضح أنّها خبر، ثمّ إذا صحّت فهي نظر.

فإذا كانت الفراسة نظراً فالقلب بمثابة المرآة الصافية، أو بمثابة الحجاب الشفّاف، يشاهدُ وجودَ الشيء، ثمّ يخبر عنه[١]. والخبر دليل على أنّ الفراسةَ نظر[٢]. فإنّه قال، عليه السلام: «ينظر بنور الله».

وعلى مقتضى الآية: الفراسة ــ على شرح الحقيقة ــ وسمُ اتّصافِ القلبِ بالرؤية. فهي مقام المشاهدة، بمثابة عرش التجلّي، وقد خصّ الله، عزّ وجلّ، المتوسّمينَ بالآيات، فقال: ﴿لآياتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ (القرآن الكريم ١٥/ ٧٥).

فأهل التوسّم رجلان: فمتوسّم واصف، ومتوسّم عارف. والوصفُ بنورِ الإيمان، لأنّه خبرٌ[٣]، والخبرُ واردُ العلم. والمعرفةُ بنورِ المشاهدَة، لأنّها نظرٌ[٤]، والنظرُ واردُ الرؤية. ولهذا قالوا: العارفُ ينظر بالله، والمؤمنُ ينظر بنور الله.

فمنهم من تفرّس بعلم القلب، وينظر بصفاء القلب، وبيقظة القلب. ومنهم من يتفرّس بورود وارد علم الله في القلب، وينظر بواسطة نظر الله في القلب. فيحصل من نهاية المراقَبة، بدايةُ الفراسة، ومن نهاية الفراسة، بدايةُ المشاهدة.

---

(١) عنه، في الأصل: عنها.
(٢) في الأصل: نظراً.
(٣) خبر، في الأصل: خبراً.
(٤) نظر، في الأصل: نظراً.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000271

فصل < ٢٩ >: في العلم النافع[١] والعمل الصالح

قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (القرآن الكريم ٣٥/ ١٠). وإذا كان العلم نافعاً (٣٧ آ) كان العمل صالحاً، ولصاحبه إلى منازل الأبرار والأخيار رافعاً. فالعلمُ النافعُ ما زَرَعَ في القلب الخوفَ والخشيةَ، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (القرآن الكريم ٣٥/٢٨)، لأنّ العلم ليس إلاّ للعمل. وقد قال، عليه السلام: «فَمَنْ عَمِلَ بما عَلِمَ ورّثه الله عِلْمَ ما لم يَعْلَمْ».

فصار العلم الظاهر بواسطة العمل الصالح الخالص موصلاً إلى حصول العلم الباطن. فمن رزقَه اللَّهُ العلمَ، وحَرَمَه[٢] العمل، فقد عاقبه بالعقوبة الشديدة. كما قال بعضُهم: إذا أراد اللَّهُ هلاك امرئ[٣] عاقبَه بثلاث: أوّله أن يرزقَه العلمَ ويمنعَه العملَ، والثاني أن يرزقَه العملَ ولا يرزقُه الإخلاص، والثالث أن يرزقَه صحبةَ الصالحين، ويمنعه معرفةَ حقوقهم.

وإنّما حُرِمَ العملَ بوجود العلم، لفساد النيّة في حال التحصيل. وفساد النيّة، هو ما ذكره، عليه السلام، فقال: «من طلبَ العلمَ ليُماري به العلماء، أو يجاريَ به السُّفَهاء، أو يصرفَ إليه وجوهَ الناس، فليتبوّأ مقعدَه من النار»[٤]. ومن كان كذلك لم يصحَّ له مع العلم صُحْبَة. فلا جَرَمَ حُرِمَ ثمرةَ العلم وثمرةَ العمل.

فنسبةُ العلم بالعمل أقرب إلى الله ورسوله من نسبة العلم بلا عمل.

---

(١) العلم النافع: «العلم علمان فعلمٌ في القلب فذلك العلم النافع...» انظر هذا الحديث في المعجم المفهرس ٤: ٣٣٠؛ «اللّهمّ إنّي أسألك علماً نافعاً»، ٤: ٣٣٤.

(٢) حرمه، في الأصل: أحرمه.

(٣) امرئ، في الأصل: أمراء.

(٤) انظر المعجم المفهرس ٦: ٢٠٤، تحت: مرى.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000272

لأنّ الله يقول: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٤٩/ ١٣). والتقوى من جملة الأحوال. ولا تحصل الأحوال، إلاّ بواسطة الأعمال.

وإنّما يتخلّص العبد من عذاب الآخرة بواسطة الأعمال الصالحة. كما قال النبيّ، عليه السلام، لفاطمةَ: «يا فاطمةُ اشْتري نفسَك من الله؛ فلستُ أُغْني عنك من الله شيئاً»[١]. ثمّ تلا قوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾ (القرآن الكريم ٢٣/ ١٠١). وإنّما يحصل انقطاع الأنساب، لما حرموا الأعمال، كما قال عزّ وجلّ في حقّ ابن نوح، عليه السلام: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (القرآن الكريم ١١/ ٤٦)، فصار نِسْبَةُ السبب بوجود الأعمال والأحوال، أقوى وأثبت من نِسْبَة النَّسَب.

ولا يصحّ نسبة العبوديّة إلاّ بالأعمال الصالحة، كما قال رسول الله، ﷺ: «إنّ لله عباداً حفظوا له العلْم وضيّعوا العَمَل به، يتحابّون بالأنس ويتباغضون بالقلوب. أولئك هم الذين لعنهم الله (٣٧ ب) فأصمّهم وأعماهم»[٢]. وإنّما هذا وصف قوم خالف < ت > أفعالُهم أقوالَهم. كما قال الله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ (القرآن الكريم ٦١/ ٣).

فمن صَحِبَ العلمَ النافعَ أَوْصَلَه إلى كلّ مكرُمة. لأنّ العلم آلةُ الوصول إلى عبوديّة الحقّ، وبه يصل إلى الله، وبه يعرف اللّهَ تعالى، لأنّ الله تعالى قال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّهُ﴾ (القرآن الكريم ٤٧/ ١٩) الآية.

فالعلم الظاهر هو السبب لإيجاد العلم الباطن، لأنّه يمْكِنُ حصولُ

---

(١) قارن بالمعجم المفهرس ٥: ١٥، تحت: غنى.

(٢) قارن بالقرآن الكريم ٤٧/ ٢٣: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000273

العلم الظاهر من غير وجود العلم الباطن. ولا يمكن حصول العلم الباطن إلاّ بالعلم الظاهر.

فالعلم النافع من علم الشريعة < هو > ما أوقع العبدَ في المعاملات. والعلم النافع من علم الحقيقة < هو > ما طهّر العبد من المذمومات، وأوصله إلى المحمودات. وعلامة العلم النافع من الحقيقة < هي > سرعةُ الإصابة لطريق تحصيل المقصود. فإنّ من لم يذق طعم الحقيقة، في أوّل قدمٍ من الطريقة، فما أبعده من دَرَك الحقيقة. لأنّ من اجتهد بالإخلاص في الشريعة، وجدَ المَدَد من الحقيقة. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ (القرآن الكريم ٧٢/١٦)، معناه في الحقيقة: لأسقينا قلوبَهم ذوقاً وشوقاً ورغبةً ورهبةً.

والرغبةُ والرهبة علامةُ الاستقامة. وبعدَ الاستقامة حصولُ الدخول من الشريعة إلى الحقيقة. فمن لم يصحَّ نسبُ علمه، لم يصحَّ نسب عمله. فقد ورد في الخبر: «من أبطأ[١] به عملُه[٢] لم يسرع به نسبُه»[٣].

فالعلم < هو > أوّل ركن[٤] من العبوديّة، والعمل < هو > الركن الثاني، والإخلاص < هو > الركن الثالث، واليقين < هو > الركن الرابع. ومن لم توجد له هذه الأركان الأربعة لم تصحَّ عبوديّتُه. وقد قال رسول الله، ﷺ: «إذا أراد الله بعبد خيراً استعمله»، قال: كيف يستعمله؟ قال: «يوفّقه للعمل الصالح قبل موته»[٥]. ولهذا جعل اللَّهُ الدنيا مزرعةَ

(١) أبطأ، في الأصل: أبطى.
(٢) عمله: مطموسة في الأصل.
(٣) «من بَطُأَ به عمله لم ينفَعْه سببُه»، انظر المعجم المفهرس ١: ١٨٨، تحت: بطأ، ولسان العرب، طبعة صادر، ١: ٣٤».
(٤) ركن، في الأصل: الركن.
(٥) انظر المعجم المفهرس ٣: ٣٣٦، تحت: صلح.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000274

الآخرة، ليحصّلوا فيها زادَ رحلتهم من الدنيا إلى الآخرة. فهي[١] دارُ الأعمال والأحوال، وفيها توليةٌ للأنبياء والأولياء والصدّيقين، وفيها عيّنَ للسعادة من عيّنَ لها، وفيها (٣٨ آ) أوقع في الشقاوة من أوقع فيها. فقال < تعالى > في حقّ أهل السعادة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدّاً﴾ (القرآن الكريم ١٩/ ٩٦). وقال < تعالى > في حقّ أهل الشقاوة: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ في الآخِرَةِ أَعْمَى وأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (القرآن الكريم ١٧/ ٧٢).

فأهل السعادة إنّما نالوا المقامات والقُرُباتِ أوّلاً في الدنيا. ثمّ في الآخرة جُوِّزوا[٢] على ذلكَ بالدرجات والزيادات. فقال الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (القرآن الكريم ١٠/ ٢٦)، أي: للذين أحسنوا العمل، لهم الجَنّةُ والنظرُ إلى وجه الله الكريم.

فانظرْ إلى قوم كيف صحّحوا نَسَبَ العمل في الدنيا، فرزقوا النظرَ إلى الله في الجنّة، وإلى قومٍ كيف جاهدوا وكابدوا وعاندوا أهواءهم[٣] وأنفسهم، ووقعوا في طريق تصفية القلب، فوقعوا في المشاهدة. فكان لهم في الدنيا مشاهدةُ القلوب، وفي الآخرة مشاهدةُ الأبصار.

فثمرةُ العلم العملُ، وثمرةُ العمل الإخلاصُ، وثمرةُ الإخلاص اليقينُ، وثمرةُ اليقين الأحوالُ، وثمرةُ الأحوال التقدّمُ إلى مقام الرؤية في الأعمال: فيشهدون بواسطة الأعمال شواهد شاهد المعبود بالعمل. كما ورد في الخبر: «الإحسانُ أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكنْ تراه، فاعلمْ أنّهُ

(١) فهي: يعني الدنيا.
(٢) جوّزوا، في الأصل: حوّروا.
(٣) أهواءهم، في الأصل: أهواهم.

يراكَ»[١]. فبوجود الذوق قد يجِدُ العاملُ في العمل إمّا الرؤيةَ، وإمّا علمَ الرؤية.

فالحرمانُ والخسرانُ للمُتَمَنّي البطّالِ عن العمل، وهو يرجو درجاتِ العاملين من غيرِ عمل قلب، ولا عمل بَدَن. وقد قال، عليه السلام: «الكيّسُ مَنْ دانَ نفسَه وعمل لما بعدَ الموت، والعاجزُ من أَتْبَعَ نفسَه هواها وتمنّى على الله»[٢]. قال الحسن البصريّ: «إنّ قوماً ألْهَتْهُم أماني المغفرة، فخرجوا من الدنيا ولم يكنْ لهم طاعةٌ، يقول أحدهم: إنّي لَحَسَنُ الظَّنّ بالله؛ كَذَبَ، ولو أحسنَ الظنَّ بالله لأحسنَ العبادةَ له. ثمّ تلا قولَه عزّ وجلّ: ﴿وذٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ﴾ (القرآن الكريم ٤١/ ٢٣).

فصل < ٣٠ >: في التلوين والتمكين

قال النبيّ، عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون». فصار العتبُ على الطالبين الصادقين، كي لا[٣] يستوي لهم يومان (٣٨ ب) في درجة واحدة، أو زيادتان بصفة واحدة. فمن استوى يوماه[٤] في الزيادة والنقصان فهو المغبون. وإنّما كون الصادق في يومَيْه[٥] أن تكون زيادتُه بالإضافة، في زيادة، ونقصانُه بالإضافة، في نقصان. فهو بهذا الوصف < يكون > سابقاً، وبعدم هذا الوصف يكون مغبوناً[٦] ومن[٧] يكون أمسُه في النقصان

---

(١) انظر المعجم المفهرس ١: ٤٦٧، تحت: حسن.
(٢) انظر المعجم المفهرس ٢: ١٦٣، تحت: دان.
(٣) كي لا، في الأصل: كيلا.
(٤) يوماه: أضيفت فوق السطر.
(٥) يوميه، في الأصل: يوماه.
(٦) مغبوناً: غير واضحة في الأصل.
(٧) ومن، في الأصل: وبأن.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000276

خيراً[١] من يومه، يكون ملعوناً، أي: مطروداً. < فـ > ـالزيادة: نَقاصةُ يومه على أمسه، وقلّةُ نَقاصة أمسه على يومِه. وقد قال الجنيد، رحمة الله عليه: «المتعبّد يبقى سبعين سنة على فرد قدم، والسالكُ يتلوّن في كلّ يوم سبعين قدماً[٢]». فلا يجوز أن يستوي له قدمان لوجود سيره ودوام تنقّله من حال إلى حال.

فإنّ الترقّي نوعان: نوع يترقّى من نقصان إلى زيادة، ونوع يترقّى من زيادة إلى زيادة. وكلاهما تلوين، بل بينهما تفاوت[٣]: هذا يتلوّن بالنقصان من الزيادة، وذلك يتلوّن بالزيادة من النقصان. فالأوّل أنْقَصُ، فإنّه يتقدّم ويتأخّر، ويقع له عثرات[٤]، ثمّ يلاحظه الله بعين الرحمة والرأفة، ويحفظه بالزيادة من النقصان. وإن كان يقع فيه، فيعود إلى السير المجرّد عن النقائص. والآخر أعلى[٥]، لأنّه بالسير الدائم قد يرتفع، فيقع في ترقّي الزيادات والمقامات، فيحصل له مشاهدات ومنازلات ومؤانسات.

ونهاية هذا الترقّي تمكين. فحصل < أنّ > مقام التلوين < بـ > ـنَوْعَيْه عبارةٌ عن مزيدٍ يتداخلُه فترةٌ وعثرة. ولهذا قال النبي، عليه السلام: «إنّه لَيُغانُ على قلبي حتّى استغفر الله في كلّ يوم سبعين مرّة»[٦]. وهذا من ملاحظته لأحواله وأفعاله، إذ كان، عليه السلام، في مقام الترقّي والتَّعَلّي في درجات الزيادات، ومعه من الله تعالى حفْظٌ وحراسة وقوّة

(١) خيراً، في الأصل: خير.
(٢) قدما، في الأصل: قدم.
(٣) تفاوت، في الأصل: تفاوة.
(٤) عثرات: في الأصل بدون نقط.
(٥) أعلى، في الأصل: أعلا.
(٦) قارن بصحيح مسلم، عبد الباقي، ٤: ٢٠٧٥، حديث رقم ٢٧٠٢ ومسند أحمد ٤: ٢١١ وبالمعجم المفهرس ٥: ٣٨ تحت: غانَ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000277

وكلايَة[١] ووقاية. كما وصف اللَّهُ، عزّ وجلّ، نبيَّه[٢]، عليه السلام: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١٧) لأنّ من وجود رؤية الشيء يرى[٣] ضدّه، ومِنْ ذلك وجب عليه الاستغفار.

أمّا المستغرق في الزيادات < فـ > ـقد انكشف له أنّ كلّ ما تبيّن له، كما [و] رآه، هو علامته، فلا يقف له مع رؤية[٤] الزيادة نَظَر، ولا يؤثّر فيه من وجود ذلك أثَر، إلى أن تنتهي الزيادات، وينتهي النظرُ إلى رؤية (٣٩ آ) النهايات. فهناك وَصَفَه < تعالى >: و ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١٧)، أي: ما زاغ بصره < بـ > ـرؤية غيرنا، ولا أطغاه رؤيةُ إحساننا إليه عن رؤيتنا، فهناك حصل التمكين.

وأمّا التمكين فهو عبارة عن حصول قوّة الله، وتصرّف الله. والمتمكّن مَنْ لم يزاحمْه الخَلْقُ في نصيب الحقّ. فهو محلّ أمانات الخلق، بإحالات الحقّ، لا يشوّشه[٥] لا محبوب ولا مكروه، ولا مَخُوف ولا مألوف. لأنّ التمكين وصَفَ < ـه > اللَّهُ. قال الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (القرآن الكريم ٥٥/ ٢٩)، لا يُشْغلُه شأنٌ عن شأن. والمتمكّن عارف بالله، وعارف بمراد الله.

بخلاف التلوين؛ فإنّ التلوين مقام طريق إخراج العبد ممّا سوى[٦] الله، إلى الله. فالمتلوّن في طلب الله. وبالتلوين يتهذّب ويتطهّر حتّى يصلح لله. لأنّ المتلوّن يمازج لأحواله حظوظُ الطبع، وبذلك يفتر، وإذا

(١) كلاية: كلاءة، بمعنى حماية.
(٢) نبيّه، في الأصل: لنبيّه.
(٣) يرى، في الأصل: يرا.
(٤) رؤية، في الأصل: الرؤية.
(٥) يشوّشه، في الأصل: يسوشه.
(٦) سوى، في الأصل: سوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000278

فتر[١] عَلِمَ ما يضرّه وما ينفعه. فيكون التلوين عبارة عن معرفة طريق الله، وما في طريق الله.

والتمكين باب معرفة الله، بالخروج عمّا سوى الله، إلى الله. فليس فيه توقيف.

بخلاف مقام التلوين، فإنّ ذلك لمعرفة أسرارٍ؛ فليس له جوازٌ من مقام إلاّ بعد استيفاء ما في ذلك المقام. وذلك لضعفه حتّى يتقوّى، ولنقصه حتّى يتكامل. فيحصل له علم كلّ ما سوى الله، في طريق الله. وإذا عَلِم عِلْمَ ما سوَى الله في مقام التلوين، لم يبقَ له إلاّ علم معرفة الله، وذلك في مقام التمكين[٢].

وغاية التمكين للعباد هو صفة الأنبياء، ثمّ الأولياء، وإنّما تَفاضُل تمكين الأنبياء بالعصمة، ونَقْصُ تمكين الأولياء بالحفظ. والعصمة أكمل من الحفظ. فهناك للمعصوم فيه قوّة < و > خطاب وكفاح، وللمحفوظ ــ بقدر تمكينه ــ فيه حَيْرة وذَهاب وإيضاح.

فللمريد < المبتدئ > في التلوين: الوقائع؛ وللمتوسّط في التلوين: العلم المفتوح[٣] من الواردات، بتفاوت المقامات؛ وللمنتهي في التلوين[٤]: مصادفة الأحوال والأهوال؛ وهو الظافر في جميع الأحوال. قال الجنيد: «ما هالني شيء إلاّ ركبْتُه».

وأهل التجريد والتفريد < هم > في قَطْع عَقَبات المعاملات، وحفظ القلب من دخول اللذّات، وصفاء الأوقات. لأنّ خوف المريد من لذّة

---

(١) فتر، في الأصل: افتر.

(٢) التمكين، في الأصل: التمكن.

(٣) وللمتوسط.. المفتوح، في الأصل: والمتوسط في تلوين العلم والمفتوح.

(٤) للمنتهي في التلوين، في الأصل: والمنتهي في تلوين.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000279

اليقظة، كما < أنّ > خوف المتعبّد من كدورة الغفلة.

(٣٩ ب) فصل < ٣١ >: في الإخلاص

قال، عليه السلام: «الناس كلّهم هَلْكَى إلاّ العالمون، والعالمون كلّهم هلكى إلاّ العاملون، والعاملون كلّهم هلكى إلاّ المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم». فهلاك جميع الناس بالجهل وترك اتّباع العلم، وهلاكُ العالِم بمخالفة فعله لقوله، وعمله لعلمِه. فإنّ العلم يأمرُ الناس بالتقوى، والجهلُ يأمرهم بالرغبة في الدنيا. فإذا طمع العالِم في الدنيا فوق كفايته فهو من الهالكين. لأنّه ورد في الخبر أنّه: «من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه أعمى[١] الله قلبه»، وفي رواية: «قد أخذ حقّه وهو لا يشعر».

وهلاك العامل أن يداخِلَه في عمله[٢] المشاركةُ لغير الله. كما قال، عليه السلام[٣] مخبراً عن الله: «أنا أغنى[٤] الشركاء عن الشرك؛ من عمل لي عملاً أشرك فيه معي غيري، وضَعْتُ نصيبي لشريكي، وأنا منه بريئ». وأمّا خطر المخلص صار عظيماً لأنّه قال، عليه السلام: «الشرك في أمّتي أخفى من دبيب النمل»[٥]، وقال، عليه السلام: «أنا أخْوَفُ ما أخاف عليكم الشركَ الأصغر»، قيل: «وما الشركُ الأصغر؟»، قال: «الرياء»[٦].

فما دام المخلص في مقام طريق الإخلاص فالرياء مقابله. والخطر عليهم من خوف الرياء. وما دام المخلص في مقام تحقيق الإخلاص،

---

(١) أعمى، في الأصل: أعما.

(٢) عمله، في الأصل: عمل.

(٣) انظر المعجم المفهرس ٣: ١٠٨، تحت: أشرك.

(٤) أغنى، في الأصل: أغنا.

(٥) انظر المعجم المفهرس ٢: ١٠٧، تحت: دبيب، وانظر صوم القلب، فصل ١٣، ص ٣٧/ ١.

(٦) انظر مسند أحمد بن حنبل ٥: ٤٢٨.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000280

فالتحقيق والتدقيق معه شديد. فهم في خطر عظيم إن حقّقوا ودقّقوا معهم في تصحيح الإخلاص لله، ومع الله. وأيضاً هم على خطر عظيم ما داموا في الدنيا. فإنّهم إن نظروا إلى إخلاصهم داخلَهم الرياء. وأيضاً هم على خطر عظيم لأنّهم بعدُ في الطريق. فالخطر عليهم إلى أن يصلوا إلى التحقيق من الإخلاص.

وعلى أهل حقيقة الإخلاص أشدُّ الخطر وأعظمُه، لأنّهم خواصُّ الله، فتُضْرَب أعمالُهم على محكّ حقيقة العبوديّة. فإنّهم يطالَبون < بـ > شرائط إخلاص السرّ لله، وإخلاص القلب لله. وأمّا إخلاص العمل لله، فإخلاصُهم التحفّظُ من الرياء. والخوف والخطر عليهم من جهة الرياء. وقد قالوا: الرياء قنطرة الإخلاص. وهذا لأهل المحاسبة والتبصرة والمعرفة. كذلك الإخلاص قنطرة الرياء لأهل الغفلة والغِرّة وترك المحاسبة. فمن أجل أنّ الرياء نوع من أنواع الشرك، و«الشرك أخفى من دبيب النمل» (٤٠ آ) فهم على خطر عظيم.

وعلامة المخلص أنّـ < ـه > كلّما كثر < ت > أنوارُ إخلاصه[1] كثر < ت > معرفته للرياء، فيظنّ أنّه لا يكاد يتخلّص من الرياء. وهيهات أن يتخلّص المخلص على الحقيقة من الرياء. وهيهات أن يتخلّص الموحّد على الحقيقة من الشرك الخفيّ. وكيف يتخلّص وأهل القُرْب يُؤَاخَذون بوقوع الخَطَرات وأدنى الحركات؟ كما حُكي عن أبي يزيد < البسطاميّ > أنّه رُئِي[2] بعد وفاته، فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: أوقفني بين يديه وقال: «بِم حَبَبْتَني؟» فقلت: بالتوحيد. فقال: «أونسيت ليلةَ اللَّبَن؟».

وكما ورد في الإسرائيليّات عن الله، عزّ وجلّ، أنّه أوحى إلى بعض

(١) إخلاصه، في الأصل: إخلاصهم.
(٢) رؤي، في الأصل: رأى.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000281

أنبيائه، فقال: «إنّ برخ»، وقيل: «بورخ». وقيل: «برح لَنِعْمَ العبد، وهو لي، إلاّ أنّ فيه عيباً» قيل: وما هو؟ قال: «يعجبه نسيم الأشجار». فكان ركون القلب إلى نسيم الأشجار يقدح في أنس القلب بالربّ. كذلك من هذا[1] الوجه خطرُ المخلصين عظيم، لأنّ مكانهم عند الله كريم، وتخصيصهم من الله عظيم، فكذلك خطرهم عظيم.

فمخلصٌ من حيث الأعمال وتحفُّظه بنور المعاملة، ومخلصٌ من حيث السرائر والضمائر وتحفّظُه بنور الولاية، أو بنور النبوّة، وهذه عظيمة.

فصل < ٣٢ >: في علم حقّ المعرفة

قال رسول الله، ﷺ: «لو عرفتُم الله حقَّ معرفته، لعلمتم العلمَ الذي ليس معه جهل، وما بلغ ذلك أحد». قال: ولا أنت؟ قال: «ولا أنا». فقال: فقد بلغنا أنّ عيسى، عليه السلام، مشى على الماء. قال: «ولو زاد يقيناً لمشى في الهواء».[2]

وفي الخبر أسرارُ أعمال غريبة، وأنوارُ أحوال عجيبة. وقد ذكر «العلم الذي ليس وراءه جهل» وراء حقّ المعرفة. وقال الله عزّ وجلّ: ﴿اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ١٠٢). وقال أيضاً: ﴿وجَاهِدُوا في اللّهِ حَقَّ جِهادِه﴾ (القرآن الكريم ٢٢/ ٧٨). وحقّ التُّقَى، وحقّ المجاهدة، أمرٌ من الله، وتحريضٌ لهم على بَذْل المجهود، في طلب المقصود. وعلى هذا الوجه يُحْمَل قوله، عليه السلام: «لو عرفتم الله حقّ معرفته» < لـ > ـعرفتم حقَّ معرفة الله، التي هي صفة معرفة الله، عزّ وجلّ، لنفسه. فقال: «لعلمتُم العلمَ الذي ليس معه جهل».

---

(١) هذا، في الأصل: هذه.

(٢) الهواء، في الأصل: الهوى. انظر الحديث في إحياء علوم الدين، ط بيروت، جزء ٤، ص ٩٧/ ١٤ ــ ٥، وهامش ٢ هناك.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000282

والعلم الذي ليس معه جهل هو علم الله القديم. إذ ليس شيءٌ لله إلاّ وعِلْمُ الله محيط به. وجميع الخلائق. إنّما هم عالمين[١] (٤٠ ب) بشيء، جاهلين[٢] عن شيء. فكان علمهم مشوب بالجهل. كما قال الله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (القرآن الكريم ١٢/ ٧٦). فكلّ واحد بالإضافة إلى غيره بتفاوت العلم، جاهل عندَ غيره. و «العلم الذي ليس معه جهل» هو صفة علم الله القديم، لأنّه تعالى يعلم الأشياء كما خلقها وقدّرها.

والعلماء يعلمون علم الأشياء بقدر ما بيّن لهم: إمّا بطريق الشريعة، أو بطريق الحقيقة، على قدر مراتبهم وإدراكهم. فلذلك: الجهلُ لا ينفكّ عن علمهم، لأنّ إدراكَهم محدود مُحْدَث، وبذلك يصير علمُهم محصوراً مقدّراً[٣].

وعلم الله بخلاف ذلك، لأنّه علم قديم لا نهاية له، ولا حصر، ولا حدّ، فلا جهل معه. لأنّه لا يزداد على علمه علماً. ولأجل هذا < جاء > نفْيُ رسول الله، ﷺ، < عنه > وعن غيره، بقوله: «وما بلغ ذلك أحد قطّ». قيل: ولا أنت؟، قال: «ولا أنا». وإنما نفى وجود ذلك العلم عليه من نفسه لأنّ إضافة[٤] علمه إلى علم الله تعالى غير منفكّ عن الجهل، وهو جهلُ إضافة إلى علم الله.

وكذلك علوم سائر الخلق بالإضافة إلى علوم الأنبياء، عليهم السلام. وكما قال عيسى، عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا في نَفْسِكَ﴾ (القرآن الكريم ٥/ ١١٦). ودون هذه الرُّتْبَة قد يطّلع[٥] الأنبياء على بعض

---

(١) عالمين: كذا.
(٢) جاهلين: كذا.
(٣) محصوراً مقدّراً، في الأصل: محصور مقدر.
(٤) إضافة في الأصل: بالإضافة.
(٥) يطّلع، في الأصل: يطلعون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000283

مراد الله في الأشياء، لقوله: ﴿فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ (القرآن الكريم ٧٢/ ٢٦ ــ ٢٧). فكذلك بعض من الأولياء، لقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٧). والرسوخ هو الغوص في الذي يُكْشَف لهم من علَم المراد في الأشياء، وذلك من العموم رُتْبَةٌ مستحيل، بل ذلك ممّا يقتضي رتبة الولاية والنبوّة.

وذلك الذي كُشف لهم من[١] مراد الله هو أيضاً متفاوت. لأنّ حظّ الأنبياء من ذلك أوفر، وحظُّ الأولياء أيسر. وكما قال رسول الله، ﷺ، لأصحابه: «لو عرفتُم الله حقَّ معرفته». كذلك قال عيسى، عليه السلام، لأصحابه: «لو صمتم حتّى تكونوا كالحنايا، أو صلّيتم حتّى تكونوا كالأوتاد لم ينفعكم ذلك، إلاّ تورّع شافٍ[٢]».

وكان مراد منهم رؤية النقص في أعمالهم وبذل المجهود في تحصيل الورع الشافي. والوصول إلى مقام الورع الشافي ممكن. فقد قال رسول الله، ﷺ: «لو توكّلتم على الله حقّ توكّله لرزقكم (٤١ آ) كما يرزق الطير: تغدو أحماصاً وتعود مبطاناً»[٣].

وعلى المتوكّل واجب أن يبذل مجهوده في التوكّل إلى أن يصل إلى حقّ التوكّل[٤]، وأيضاً قوله، عليه السلام: «استحيوا من الله حقّ الحياء»، قالوا: يا رسول الله، إنّا نستحيي والحمد لله. قال: «ليس كذلك، ولكن من استحيى من الله حقّ الحياء، فليحفظ الرأس وما حوى[٥] والبطن وما وعى[٦]

---

(١) من، في الأصل: عن.
(٢) شاف، في الأصل: شافي.
(٣) انظر المعجم المفهرس ٤: ٧٢، تحت: طير.
(٤) واجب... التوكّل: أضيف هذا النص بخطّ مقلوب فوق السطر.
(٥) حوى، في الأصل: حوا.
(٦) وعى، في الأصل: وعا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000284

وليذكر الموت والبِلاَ»[١]. ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن وصل ذلك فقد استحيى من الله حقّ الحياء. وكلّ هذا إذا بذل العبد[٢] مجهوده في طلبه، وتحصيله بحقّ الطلب، سيدركه بتوفيق الله، إلاّ حقّ المعرفة، فإنّه لو كان يحصل بالجهد لكان الرسول، ﷺ، بذلك أحقّ وأولى[٣]. ولكونها مستحيلاً، وحصولُها علّقه[٤]، عليه السلام، في حصول العلم الذي ليس معه جهل، وهو أيضاً من المستحيل. وتعليق المستحيل على المستحيل دليل على عدم حصوله. ولأنّه وصف قديم بموصوف قديم استحال أن يكون له ضدّ. والجهل ضدّ العلم.

فكما استحال أن يكون للموصوف ضدّ ــ بخلاف العلم المحدث ــ فإنّ ضدّ الموصوف به، غير منفكّ عنه. فكذلك ضدّ الوصف، موجود معيّن غير منفكّ عنه. وقد اجتمع هنا حقّ المعرفة، وحقّ التُّقَى، وحقّ الاجتهاد، وحقّ التوكّل، وحقّ الحياء.

وأمّا حقّ المعرفة فلا سبيل إليه، لقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (القرآن الكريم ٦/ ٩١؛ ٢٧/ ٧٤؛ ٣٩/ ٦٧)، معناه: أي ما عرفوا[٥] الله حقّ معرفته. وقد قال بعض الكبار: «ما عرفناك حقّ معرفتك، ما عبدناك حقّ عبادتك». قال بعض أهل الإرادة في مناجاة: «إلٰهي ما عبدتُك لأنّي ما عرفتُك؛ فعرّفني لأعْرِفَك على الحقيقة». فنودي في سرّه: «يا عبدُ، وهل على الحقيقة أُعْرَفُ؟» قال: «ولم يا ربّ؟» قال: «لأنّي في الخلق أظهرُ من الخلق في الخلق؛ أنا أوجدتُ الخلق بقدرتي، وتعرّفت إليهم بلطفي،

---

(١) قارن بـ المعجم المفهرس ١: ٢٢٠، تحت: بلو؛ والبلا، في الأصل: والبلى.
(٢) العبد: أُضيفت فوق السطر.
(٣) وأولى، في الأصل: وأولا.
(٤) علّقه، في الأصل: علّقها.
(٥) عرفوا، في الأصل: عرف.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000285

واستأثرت عنهم بعظمتي؛ فأنا الخلقُ والخلقُ أنا». معناه: أنّ من اتّصف نظره[١] بنور الأحوال فإنّه إذا نظر إلى المقدور شاهد القدرة، وإذا نظر إلى القدرة شاهد القادر[٢]. فإذا شاهد القادر لم يمكنه الرجوع لا إلى رؤية القدرة، ولا إلى رؤية المقدور. فهو في مشاهدة القادر لا يشاهد غيره (٤١ ب). كما قيل: «ليس في الدارَيْن إلاّ الله». وكما قيل: «ما نظرتُ إلى شيء إلاّ ورأيتُ الله فيه، وقبلَه، ومعه».

فحقّ المعرفة مخصوصة بمعرفة الذات، جلّ وعلا. ومعرفة الذات مقرونة بإحاطة العلم. وإنّما قُرِنَت لأجل الاستحالة، أي: كما لا يُحاط علم ذاته، كذلك لا يُعرف حقّ ذاته. فحقّ المعرفة [التي] هي صفة ذاته حقّاً. فكما لا تصل الإحاطة إلى إحاطة علمه، كذلك لا تصل المعرفة إلى حقّ معرفته.

وإنّما جعل [من] الله [أبلغ] فيه ــ دون حقّ معرفته ــ للخلق معرفةً، < و > كذلك من العلم دون علمه القديم علماً. ومعرفة الخلق، صفة الخلق، ليست بصفة الله. وعلم الخلق، صفة الخلق، ليس صفة الله. فيجوز مع معرفة الخلق مخالطة النَّكرة[٣]، ومع علم الخلق مخالطة الجهل، بخلاف علم الحقّ الذي هو صفة الحقّ، جلّ وعلا.

وأمّا حقّ التُّقَى فمعناه[٤] < . . . >. وقد ورد في شرح حقّ التّقى، قال[٥]: أن يُطاع فلا يُعْصَى، وأن يُذكر فلا يُنسى، وأن يُشكَر فلا يُكفر. فإذا

---

(١) نظره: أضيفت في الهامش.

(٢) راجع مقدور، قدرة، قادر في: بهجة ص ٦٩/٦ ــ ٢٠.

(٣) النكرة، هنا: ضدّ المعرفة.

(٤) فمعناه، في الأصل: جمعناه، ويبدو أنّ النصّ هنا ناقص، ولذا أضفنا النقط الثلاث هكذا: < . . . >.

(٥) قال، في الأصل: فقال.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000286

كان حقُّ التقوى عجزَ عنه الخصوصُ، ولم يُطيقوا تحمّله[١] ــ وهو أمر من الله تعالى ــ حتّى نزل قولُه تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (القرآن الكريم ٦٤/١٦). فكيف يُطيق[٢] حمل حقّ المعرفة أحد، و < هو > ليس بأمر؟ وقد نفى حصولَ ذلك رسولُ الله، ﷺ، من نفسه وغيره. < ﴿فاتّقوا الله ما استطعتم﴾ > أي: خافوه حقّ المخافة؛ < أي >: أن لا يُخافَ غيرُ الله. ومخافة كلّ ما سوى الله < تعني >، كما ورد في الخبر: «من خاف الله خافَهُ كلُّ شيء، ومن خاف غيرَ الله خوَّفَ < ـه > اللهُ من كلّ شيء».

وأمّا حقّ الاجتهاد، فهو أن يذوق من لذّة ثمرة مجاهدته، وجدانَ الأُنس مع الله بمشاهدته.

وأمّا حقّ التوكّل، فهو أن يفنى عن علمه وجودُ كلّ شيء سوى الله، حتّى أنْ ينسى وجودَه مع جملة الأسباب والمسبّبات، لأنّ استغراق الهمّة في عالم العُلى أذهله عن غير الله.

وأمّا حقّ الحياء فهو أن لا يغفل عن مراقبة الله طرفةَ عين، بل يرى معه رقيبَ الحقّ أينما كان، وحيثما كان. فلا يوافق نفسَه في نهيٍ، ولا يخالف ربَّه في أمر.

فصل < ٣٣: في النبوّة والولاية >

فإن قيل: ما الفرق بين النبوّة والولاية؟[٣] فيقال: النبوّة أوّل مقام عند العزّة، والولاية آخر مقام بعد النبوّة، ويقال: (٤٢ آ) النبوّة غصن من

(١) تحمله، في الأصل: لتحمّله.
(٢) يطيق، في الأصل: يطلق.
(٣) قارن بسيرة الأولياء ص٤٦/٩ ــ ١٠، مع أن الجواب هناك يختلف تماماً.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000287

شجرة العزّة، والولاية غصن من شجرة النبوّة[١]. والأصل فيه قوله، عليه السلام: «أوّل ما خلق الله نوري»[٢]، وقوله: «كنت نبيّاً وآدم بين الماءوالطين»[٣]. والنبيُّ، عليه السلام، أوّل المخلوقات، والنبوّة أوّل المقامات. وإنّما النبوّة كلام منفصل عن الوسائط، بل من الله كفاحاً، فلها التَّقَدُّمُ أوّلاً وآخِراً. والولاية إنّما هي كلام بواسطة من الله؛ وذلك من أجزاء النبوّة. كما قال عليه السلام: «الاقتصادُ والهَدْيُ الصالح والسمتُ الحسن جزء من أربعة وعشرين جزءاً من النبوّة»[٤] فظهر أنّ النبوّة من أجزاء العزّة، والولاية من أجزاء النبوّة.

وقال الحكيم[٥]: «النبوّة كلام منفصل من الله وحياً، معه روح من الله، فيقضي الوحي ويختمه بالروح، فيلزم تصديقه. ومن ردّ < ه > فقد كفر، لأنّه ردّ كلامَ الله < تعالى >. والولايةُ حديثٌ من الله على لسان الحقّ معه

(١) انظر بهجة ص ٣١/ ١٤ ــ ١٥.

(٢) انظر هذا الحديث أيضاً في صوم القلب، فصل ١٣، ص ٣٣/ ١ ــ ٢، ولقد ورد في سنن الترمذي، قدر (ترقيم العالميّة) ٢٠٨١، على سبيل المثال لا الحصر: «أول ما خلق الله القلم».

(٣) انظر هذا الحديث أيضاً في صوم القلب، فصل ١٣، ص ٣٣/ ١ وفي الدرّة اليتيمة ٣٣/ ٦.

(٤) انظر هذا الحديث في كتاب سيرة الأولياء ص٤٧/ ٩ ــ ١٠ وختم الأولياء للترمذي ص ٣٤٧ وتخريجه هناك في هامش ٢٣٠، ثمّ قارن بما ورد في المعجم المفهرس ٢: ٥٣٤، تحت: سمت.

(٥) الحكيم: هو أبو عبد الله محمّد بن علي بن الحسن بن بشر، من أبناء القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي. انظر: الحكيم الترمذي، لبيرند رادتكه ص ١٦ ــ ٣٨؛ ثمّ قارن النصّ التالي بما ورد في سيرة الأولياء ص٤٦/ ١١ ــ ٤٧/ ١ لِـ «ثلاثة مصنّفات للحكيم الترمذي» تحقيق رادتكه، ص٩ ــ ١٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000288

السكينة؛ تتلقّاه السكينة التي في قلب المحدَّث[١]، فيقبله ويسكن إليه. ومن ردّه لم يكفر، ولكنّه عَنِتَ ويصير وبالاً عليه.

٣ قيل: فما الفرق بين الحديث والكلام؟

قال: الحديث ما ظهر من علمه الذي[٢] برز في وقت المشيئة؛ والكلام هو الوحي.

٦ قيل: فما الفرق بين الرسول والنبيّ؟

قال: الرسول صاحب الشرع والمشرّع للأمّة، والنبيّ هو الذي يدعو إلى شرع الرسول، وليس له شرع.

٩ قيل: فما الفرق بين النبيّ المقيّد والمحدَّث؟

قال: أمّا النبيّ فإنّه إذا رُدَّ كلامُه ولم يُقْبَل منه فهو كُفْر. والمحدَّثُ بخلاف ذلك: فمن ردّ كلامَ المحدَّث لم يكفُرْ[٣]. لأنّ النبيّ مذكور في ١٢ التنزيل كالرسول، والمحدَّث كان مذكوراً ثمّ رُفع تلاوته وذِكْره، فصار غير مذكور في القرآن. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ﴾ (القرآن الكريم ٢٢/ ٥٢)، فكان ابن عبّاس[٤]، رضي الله عنه، يقرأ:

---

(١) المحدّث، في الأصل: المجذوب، وهو تحريف أخذه عمّار عن نسخةٍ لسيرة الأولياء.

(٢) الذي، في الأصل: اللدني، وهو تصحيف.

(٣) قارن هذه الجملة بسيرة الأولياء ص ٤٧/ ١.

(٤) هوعبد الله بن عبّاس بن عبد المطلب، ابن عمّ الرسول، ﷺ، من أشهر المحدّثين. جمع له عليّ بن أبي طَلْحة (ت ١٤٣ هـ/ ٧٦٠ م) صحيفةً في تفسير القرآن الكريم، حقّقها راشد عبد المنعم الرجال، ونشرت في القاهرة ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م. تُوُفّي ابن عبّاس في الطائف سنة ٦٨ هـ/ ٦٨٧ ــ ٦٨٨م، الإصابة ٢: ٣٣٠؛ تذكرة الحفّاظ ١: ٤٠ ــ ٤١؛ وانظر معجم طبقات الحفّاظ والمفسّرين ١١٧ والمصادر المذكورة هناك.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000289

«وَلاَ مُحَدَّث»، ويُخْبَر أنّ ذلك ممّا كان يُتْلَى ثمّ تُركَ[١]، فلأجل ما تُرك ذكره لم يُكَفَّر من ردَّه. وإنّما الحديث تأييد من الله لأهله. وإنّما يُعْرف أنّ ذلك من الله لأنّ معه السكينة[٢]. ولوجود السكينة لم يكن للنَّفْس ولا للعدوّ طريقاً إلى إفساد ذلك بإلقاء (٤٢ ب) كلامهم. بل كلّما قصدوا أن يُلقوا إلى الحديث شيئاً من تمويههم فالسَّكينة تحرق ذلك وتردّه. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾[٣] (القرآن الكريم ٧/ ٢٠١). وذلك التذكّر والتَّبَصُّر من السكينة.

عن أبي سَلَمَة[٤] قال: قال رسول الله، ﷺ: «قد كان في الأمم قوم يتكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء[٥]، فإنْ يكُ في أمّتي فعمر بن الخطّاب. وقوله: «يتكلّمون»، أي عن الله[٦]. عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله، ﷺ: «قد كان في الأمم محدّثون، فإن يكن في أمتي فعمر بن الخطّاب»[٧].

---

(١) انظر سيرة الأولياء ص ٥٠/ ٢ ــ ٤ ختم الأولياء ٣٥١، ثمّ قارن ببهجة الطائفة، فصل ١٧، ص ٧٦/ ١٥.

(٢) قارن بسيرة الأولياء ص ٥٣/ ١٢ ــ ١٤ وبختم الأولياء ٣٥٦ وعوارف المعارف ٤٦٢.

(٣) طائف، ورد في الأصل: طيف.

(٤) أبو سلمة: هوعبد الله بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، تابعي محدّث، تُوفّيَ في المدينة سنة ٩٤/ ٧١٣. انظر ابن القيسراني، الجمع بين رجال الصحيحين ١: ٢٥٤، وابن سعد، طبقات ٥: ١١٥، وختم الأولياء ٣٥٧ هامش ٢٤٩.

(٥) أنبياء، في الأصل: بأنبياء.

(٦) انظر الحديث في سيرة الأولياء ص ٥٤/ ٢ ــ ٥ وَختم الأولياء ٣٥٦ وتخريجه في هامش ٢٤٦ هناك.

(٧) انظر الحديث في سيرة الأولياء ص ٥٤/ ٧ ــ ٨ وَختم الأولياء ٣٥٧، وقارن بما جاء هنا، بهجة، فصل ١٧، ص ٧٦/ ١٥ ــ ١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000290

قال الحكيم: فالمحدَّث له الحديث والفراسة والإلهام والصِّدِّيقيّة[١].

والفرق بين الحديث والفراسة: فالحديث خبر من الله يسمعه < له > القلب من الربّ بواسطة وبلا واسطة. والفراسة نظر من الله وخبر عن الله. وقد قال، عليه السلام: «اتّقوا فراسة المؤمن، فإنّه ينظر بنور الله»[٢].

فالمحدَّث يجب أن يكون أعلى[٣] لأنّه ينطق بالله، والمتفرّس ينظر بنور الله. كما روي عن رسول الله، ﷺ، أنّه قال: «إنّ الله ضرب الحقّ على لسان عليّ[٤] وقلبه». وعنه، عليه السلام، أنّه قال: «إنّ الله ضرب الحقّ على لسان عمر وقلبه»[٥]، وما حدّث[٦] عمر شيئاً إلّا نزل. وعن رسول الله، ﷺ، أنّه قال: «ما لقي الشيطان عمر[٧] إلّا فرّ[٨] لوجهه». وكلّ هذا من أجل أنّ معه من سلطان الحديث[٩]. والسَّكينة تحفظ الحديث. فإذا كان المحدَّث في حراسة الله، عزّ وجلّ، فهو من جملة الداخلين في مقام الأمناء.

فصل < ٣٤: في الأمناء >

الأمناء بعضٌ من العماء بالله، تولّاهم واصطفاهم وعلّمهم من لدنه

---

(١) انظر سيرة الأولياء ص ٥٤/ ٩.

(٢) انظر الحديث في سيرة الأولياء ص ٥٣/ ١٥ــ١٦ وَختم الأولياء ٣٥٦ وتخريجه في هامش ٢٤٦ هناك.

(٣) أعلى، في الأصل: أعلا.

(٤) انظر سيرة الأولياء ص ٥٤/ ١٢ وَختم الأولياء ٣٥٨ حيث ورد في هامش ي ٣: على، أمّا في النصّ هناك فإنه يورد «عُمَر» فقط.

(٥) انظر الحديث في سيرة الأولياء ص ٥٥/ ٣ وختم الأولياء ٣٥٨.

(٦) حدّث: حذّر، سيرة الأولياء ص ٥٥/ ٥ وختم الأولياء ٣٥٨.

(٧) عمر، في الأصل: لعمر.

(٨) فرّ، في الأصل: خر.

(٩) قارن بسيرة الأولياء ص ٥٥/ ٥ــ٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000291

علماً[١]، وأنالهم من الحظوظ الربّانيّة حتّى صاروا عالمين بالمقادير[٢]، عارفين بالمراتب، تمكّنوا في مقام قلب الأعيان[٣]، وأُطْلِق لهم التصرّف في الأكوان. فالقضاءُ مساعدهم في قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (القرآن الكريم ٢/١١٧؛ ٣/٤٧، ٥٩؛ ٦/٧٣؛ ١٦/٤٠؛ ١٩/٣٥؛ ٣٦/٨٢؛ ٤٠/٦٨). لأنّ الله تعالى لا يُجري عليهم من التصرّف إلاّ وقد قدّر قضاء ذلك. فقضاءُ الله مساعدٌ لنطقهم، لأنّ الله تعالى يُنطقُهم. وقبل أن يُنطِقَهم (٤٣ آ) قدّر لهم الإجابة، وذلك لبلوغهم محلَّ الأُمناء. وهم في الأولياء بمنزلة الرسل في الأنبياء. وهم من أهل الإشراف المأذون لهم في الإخبار عن أسرار الحقّ لعلمه بأمانتهم[٤]، ولوصولهم إلى مقام معرفة أقدار الخلق وبواطنهم. فيكلّمون الناس على قدر عقولهم، وعلى قدر مراتبهم. فهم من هذه[٥] الوجوه علماء حكماء حلماء عرفاء، كادوا من القرب أن يكونوا أنبياء[٦].

فلمّا تمكّنوا في هذا المقام أذن لهم في كشف الأسرار. فعبّر[٧] المشايخ عنهم أنّهم من أهل الحديث، إذ لهم الفراسة والإلهام والحديث والصّدّيقيّة. فكانوا بذلك من المحدَّثين المكلّمين من جهة الحقّ، لأنّهم

(١) وعلّمهم من لدنه علماً: هي إشارة إلى القرآن الكريم ١٨/٦٥ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾.

(٢) المقادير: الموازين، فتوحات، نسخة بولاق، ٢:٨٣.

(٣) الأعيان: مظاهر خاصّة للأشياء، فتوحات، نسخة بولاق، ٢:١٢٤/٢٣ قارن ببهجة ص ١٤٠/٣ــ٤ و١٤١/٥ــ٦.

(٤) بأمانتهم، في الأصل: بأماناتهم.

(٥) هذه، في الأصل: هذا.

(٦) قارن بما ورد هنا، بهجة ص ١٠٣/١٦ــ١٧.

(٧) فعبّر، في الأصل: فعبّروا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000292

عرفوا الله بالله، وعرفوا ما رسولُ الله بِعِلْم[١] الله، فيُعَبِّرون[٢] الأسرار إلى أهلها[٣] إما بإشارة، أو بعبارة، أو بهمٍّ[٤]، أو سرّاً بسر، أو بأمثلة وبيّنة وشهادة، كما قال الله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ﴾ (القرآن ١١/ ١٧).

فأهل البيّنة والشّهادة هم من جملة العلماء بالله، وقيل: هم من علماء النسبة، وهم الذين تفرّدوا عن الكلّ بالفرد، وتجرّدوا عن الأكوان، وتوحّدوا بالأحد الصمد، < و > عرفوا أسامي[٥] الله وحقائق صفاته، وعاينوا الغيوب، وسَلِموا من أشغال الخلق والكون، ورجعوا إلى حقائق الحقّ فتحققّوا فيه، فانقطعت أسبابُهم من الخلق جميعاً، وانتسبوا إلى الحقّ، وصحّحوا معه النسبة بالكليّة في مقام حقيقة العبوديّة. فهم سادة الأمة. فالإخبار للغير عن أحوالهم صعب، وإخبارهم عن أنفسهم على حدود الإشكال، صحّ لهم مقامُهم بتصحيح نسبتهم مع الحقّ، وأشكلَ على الخلق أحوالُهم وأعمالُهم. فهم حجّة الله في البلاد، وإليهم مَفْزع العباد. عَلَتْ مراتبُهم المراتبَ، لأنّهم حطّوا أرجلَهم في الحضرة، فلا يرجعون منها إلى الرسوم والعادات إلاّ لإقامة فرضٍ أو ليتأدّب بهم مُريد.

ومن أكمل أحوالهم ما قال في وصفهم أبو عثمان سعيد بن سلاّم المغربيّ[٦] < حيث > يقول: إذا تحقّق العبد في الولاية، (٤٣ ب) وجاوز

(١) بعلم، في الأصل: ـعلم.
(٢) فيعبّرون، في الأصل بدون نقط.
(٣) أهلها، في الأصل: أهله.
(٤) بهم: هنا بمعنى: بهمّة.
(٥) أسامي: كذا في الأصل.
(٦) سعيد بن سلاّم المغربيّ: تُوُفِّيَ سنة ٣٧٣ هـ/ ٩٨٣ م، انظر طبقات الصوفيّة للسُّلَمي، تحقيق شريبة، ص ٣١٢؛ ٣٧٨؛ ٣٨٦؛ ٣٨٩؛ ٤٣١؛ ٤٧٩ ــ ٤٨٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000293

حدودَ حقائق الإيمان، يبلغُ إلى مرتبة، في حالة أنّه يمرّ بمجالس المطيعين، فيراهم على الطاعات، فيفرح قلبه بهم، فيدخلون[١] بسروره وبركة نظره في حدود الأولياء، ومحلّ السعداء، من غير أن يدعو[٢] لهم ويسَلْ لهم، لكن ببركة نظره، وكذلك إذا مرّ بمجالس العصاة، فيراهم على معصية من المعاصي، فيقع بصرُه عليهم، فيستوحش منهم، فتوقعُهم وحشةٌ منهم في الطرد والهوان، ويدخلون[٣] بذلك في محلّ الأشقياء من غير أن يدعوَ عليهم.

فصل < ٣٥ >: في حال خاتم الأولياء

قال الحكيم[٤] < الترمذي >: إنّ الله تعالى، لمّا قبض نبيَّه محمّداً، ﷺ، جعل في أمّته أربعين صدّيقاً[٥]، بهم قوامُ الدنيا. لأنّ الله جعل الأولياء والعلماء، للناس من بعد الأنبياء خلفاء[٦]. كما قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الأَرْضِ﴾ (القرآن الكريم ٧/ ١٢٩) لتكونوا للخلق غياثاً، فبهم تُسْقَوْن وبهم تُرزَقون. وهم غياث الخَلْق، كلّما مات منهم رجلٌ خَلَفَه آخر، حتّى إذا انقرضَ[٧] عددُهم ابتعثَ اللَّهُ وليّاً اصْطفاه واجْتباه وقرّبه

(١) فيدخلون، في الأصل: فيدخلوا.

(٢) يدعو، في الأصل: يدعوا.

(٣) ويدخلون، في الأصل: ويدخلوا.

(٤) قارن ما يلي بما ورد في سيرة الأولياء ص ٤٤/ ١٣.

(٥) أربعين صدّيقاً: إشارة إلى الحديث: «لا يزال في أُمّتي أربعون صدّيقاً، كلّما مات منهم رجل أبدل الله تعالى مكانه آخر...»؛ انظر ختم الأولياء ٤٣٤، وقارن أيضاً بطبقات السُّلَميّ، تحقيق شريبة، ص ٢/ ٩ ــ ١٠، بنصّ مختلف.

(٦) وقال، ﷺ: «العلماء وَرَثَةُ الأنبياء»، غزّالي، إحياء، نسخة القاهرة ١٣٤٨ هـ، ١: ٥/ ٢٥.

(٧) انقرض، في الأصل: انقرضوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000294

وأدناه[١]. فهو على منهاج رسول الله، ﷺ، حفظَه وحماه عن كيد النَّفْس والعدوّ. وفي أحد الحظوظ في مقام الولاية، فنيت حظوظُه وبقيت حقوقه، وصفت بشريّته، وأسلم شيطانُه وطبعُه. فإذا < هو > أبرزُ[٢] الأولياء، فهو سيّدهم، ساد الأولياء كما ساد محمّد ﷺ، [ساد] الأنبياء، فنُصبَ له مقامُ شفاعة، فيُثني على ربّه بمحامد، < و > يقرُّ الأولياءُ بفضله عليهم في العلم بالله. فلم يزل هذا الوليّ مذكوراً في البدء، وأوّلاً في الذكر، وأوّلاً في العلم، ثم الأوّل في المشيئة، ثمّ الأوّل في المقادير، ثمّ الأوّل في اللوح، ثمّ الأوّل في الميثاق، ثمّ الأول في الحشر، ثمّ الأوّل في الخطاب، ثمّ الأوّل في الوفادة، ثمّ الأوّل في الشفاعة، ثمّ الأوّل في الجوار، ثمّ الأوّل في دخول الدار، ثمّ الأوّل في الزيادة. (٤٤ آ) فهو في كلّ مكان أوّل الأولياء، كما كان محمّد أوّلَ الأنبياء. فهو من محمّد، ﷺ، عند الأذن، والأولياء عند القفا[٣].

فهذا عبد مقامه بين يديه في مُلْك الملك، ونجواه هناك في المجلس الأعظم. وهو في قبضته والأولياء من خلفه، دونه: درجة درجة. ومنازل الأنبياء مثال بين عينيه. فهؤلاء[٤] الأربعون في كلّ وقت، هم أهل بيته، ولست أعني في النَّسَب، وإنّما هم[٥] أهل السبب[٦]. وهم أهل بيت الذكر. فهم من هذا الوجه: له وأهل بيته[٧].

---

(١) قارن بسيرة الأولياء ص ٤٤/ ١٤ ــ ١٥.

(٢) أبرز: برز، قارن بسيرة الأولياء ص ٤٥/ ٣ وبختم الأولياء ٣٤٤، ثمّ قارن باقي النصّ حتى ص ١٣٧/ ٨ هنا بما ورد في سيرة الأولياء ص ٤٥/ ٣ ــ ٤٦/ ٦.

(٣) القفا، في الأصل: اللقاء.

(٤) هؤلاء، في الأصل: فهم، والتصحيح عن سيرة الأولياء ص ٤٥/ ١٧.

(٥) هم، في الأصل: هو.

(٦) هم أهل السبب: لم ترد في ختم الأولياء.

(٧) فهم من... بيته: لم ترد هذه الجملة في سيرة الأولياء.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000295

وبعث، ﷺ، لإقامة ذكر الله وليبَوِّئ له[١] مستقَرّاً، وهو الذكر الصافي الخالص. فكلّ من أوى إلى ذلك المثوى فهو آلُهُ وأهله. ألا ترى إلى قول رسول الله، ﷺ: «أهل بيتي أمان لأمّتي. فإذا ذهب أهل بيتي أتى أمّتي ما يوعَدون»[٢].

وإنّما صار هؤلاء الأربعون أماناً للأمّة، لأنّ بهم تقوم الأرض، وبهم يسقون[٣]، فإذا ماتوا أتاهم ما يوعدون. ولو كان يعني به أهل بيت النَّسَب لكان يستحيل أن لا يبقى منهم أحد فيموتوا عن آخرهم، وقد كثّر[٤] اللَّهُ عددَهم حتّى لا يُحْصى.

فهذه[٥] صفة حال خاتم الأولياء. فبعد < ٥ > لا وليَّ في الأرض، لأنّ مدة حياته مدّةُ بقاء الأرض. كما قال رسول الله، ﷺ: «لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: لا إله إلاّ الله»[٦].

فصل < ٣٦ >: في صفة أحوال القلب مع الربّ

فأمّا صفة القلب في مقام المشاهدة، فبمثابة عرش التَّجَلّي. لأنّ التجلّي لأهل الولاية من حيثُ القلوبُ، ولأهل النبوّة من حيثُ الأبصار،

---

(١) له: أي للذكر.

(٢) انظر ختم الأولياء ٣٤٦ هامش ٢٢٩؛ أما في المعجم المفهرس ٧: ٢٥٦ تحت: وعد، فقد جاء: «فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد... فإذا ذهبت أتى أصحابين ما يوعدون... فإذا ذهب أصحابي أتى أمّتي ما يوعدون».

(٣) يسقون: يستسقون، سيرة الأولياء ص ٤٦/ ٤ وختم الأولياء ٣٤٦ س ٤.

(٤) كثّر، في الأصل: لثر.

(٥) فهذه، في الأصل: فهذا.

(٦) قارن الحديث بما ورد في المعجم المفهرس ٥: ٤٨٥: «لا تقوم الساعة على أحد يقول: الله الله»، وقارن أيضاً بمسند أحمد، باقي مسند المكثرين (ترقيم العالمية) ١٣٣٣١ «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: لا إله إلا الله».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000296

وفي مقام المُحَدَّثيّة، فبمثابة اللَّوْح المحفوظ. لأنّ حديث الله في القلب، ومع القلب. والدليل على كونها عرش التجلّي قوله: «رأى قلبي ربّي».
٣ والدليل على كونه اللّوح[١] المحفوظ قوله: «حدّثني قلبي عن ربّي». وإنّما كانت كذلك (٤٤ ب) لاختصاصه[٢] بقُرْب[٣] الله في المجلس الأعظم[٤]، وهو مجلس الجلال والجمال.

٦ فالهيبة والعظمة حجابان في الجلال. ولولاهما لم يحصل لأحد من الله لا حال ولا مقال. والأنس واللُّطف حجابان للجمال. ولولاهما انقطع السيرُ، وارتفعَ حصولُ الخير.

٩ فالجلال في مقام المحاضرة، والجمال في مقام المجالسة. ولولا الحُجُب لأحرقت سُبُحاتُ[٥] وجهه كلَّ شيء أدركه البصر. وإنّما سُبُحات الوجه يُعَبِّرُ عنها بشواهد الشهود من المشاهدة.

١٢ فقوم في شهود الشواهد، وقوم في شهود الشاهد، وقوم في شهود المشاهدة. وذلك لاختلاف القلب في الرِّقَّة والصفاء والصلابة. فمن شدّة الرقّة، له اسْتَرَقَّ الغيبُ من وراء ستر رقيق. ومن كمال صفائه، عن الله
١٥ إخبارُه. ومن قوّته وصلابته، الاستقامة مع الله في مراده[٦] ومشيئته[٧]. فإذا كَمُلَتْ فيه[٨] الصفات، فهو بيت الربّ عزّ وجلّ، كما قال موسى، عليه

---

(١) اللوح، في الأصل: لوح.
(٢) لاختصاصه، في الأصل: لاختصانه صه.
(٣) بقرب، في الأصل: بقُراب.
(٤) الأعظم: الأعلى، سيرة الأولياء ص ٢٩/ ٩ ــ ١٠ وختم الأولياء ٣٢٧.
(٥) سبحات، يعني: أنوار.
(٦) مراده، في الأصل: مرادته.
(٧) مشيئته، في الأصل: مشياته.
(٨) فيه، في الأصل: في.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000297

السلام: «يا ربّ أين أبغيك؟» قال: «يا موسى، وأيّ بيت يسعني؟ وأيّ مكان يحملني[١]؟ فإن أردتَ أن تعلم أين أنا، فإنّي في قلب التارك الوادع[٢] العفيف»[٣]. معناه: تَرَكَ ووَدَّعَ فعَفَّ.

فصل < ٣٧ >: في ترقّي القلب

ثمّ إنّ للقلب بعد الترقّي في المقامات ترقٍّ في الأحوال، وهو الترقّي في مشاهدات حقائق الأسماء والصفات في أوان الدخول في الولايات. فعندما كَمُلَتْ، واستقامَ، نُقِلَ القلب في مقام القرب إلى مُلْكِ الجبروت، ثمّ نُقِلَ إلى مُلْك الجلال، ثمّ نقل إلى مُلْك الجمال، ثمّ نُقِل إلى مُلْك العَظَمَة، ثمّ إلى مُلْكِ الكبرياء، ثمّ إلى مُلْك البهجة، ثمّ إلى مُلْك الهيبة، ثمّ إلى مُلْك الرحمة، ثمّ إلى مُلْك الفرديّة، ثمّ إلى مُلْك المُلْك.

فبالجلال يقبضُه، وبالجمال يبسطه، وبالعظمة يُفنيه، وبالبهاء يُبقيه ويُحييه ويَحْميه، ثمّ بالبهجة يقدّمُه، وبالهَيْبة يُعيده، ثمّ بالرحمة يؤنسه، وبالفرديّة لأجله يُوَحِّدُه ويُجَرِّدُه، وبالملكيّة يكفيه ويُغنيه[٤]. كما قال الله

---

(١) يحملني، كذا أيضاً في سيرة الأولياء ص ٣٤/ ٩، ولكن: يحويني، ختم الأولياء ٣٣٢/ ١٠ ــ ١٢.

(٢) الوادع كذا أيضاً في سيرة الأولياء ص ٣٤/ ١٠، ولكن: الورع، ختم الأولياء ٣٣٢/ ١١.

(٣) انظر الحديث في ختم الأولياء ٣٣٢ وهامش ١٩٩ هناك؛ وفي المعجم المفهرس ١: ٥٣، تحت: أرض: «أي أرض تُقلّني وأيّ سماء تُظلّني». هذه الجملة التي وردت في سنن ابن ماجة، عبد الباقي، زكاة ١٨٠١، ليست ضمن حديث قدسي، وليس لها أي علاقة بالموضوع الذي يسوقه هنا البدليسي. وقارن أيضاً بصوم القلب ص ١٤/ ٣ ــ ٥.

(٤) «فعندما كملت... ويعنيه»، قارن هذا النصّ بسيرة الأولياء ص ٣٥/ ١٢ ــ ٣٦/ ٦.

تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ (القرآن الكريم ٣٩/ ٣٦).

(٤٥ آ) ففائدةُ قَبْضِه من مُلْك الجلال الاتّصافُ بالقهر، فإذا اتّصف في شيء من المذامّ، قَلَبَهُ من صفةٍ إلى صفة، بسرّ القَهْر. فهو في مقام قلب الأعيان.

وفائدةُ بسطه من مُلْك الجمال، أن يخضع له كلّ شيء، وكلّ حيّ. فمن شاهدَ لَـ < ـهو >[١] ذو القلب المبسوط. فإن كان من أهل السعادة أحبّه، وإذا أحبّه، أحبّه الله. وإن كان من أهل الشقاوة أبغضه، وإذا أبغضَه، أبغضه الله. كما ورد في الخبر: «رِضَى الله في رضاء سَلْمان، وسخْطُه في سخطه». فمن أحبّه صار من المُحبين، ومن أبغَضه صارَ من المطرودين، لأنّه أبغض محبوبَ الله.

وفائدةُ فنائه من مُلْك العظمة، تعظيمُ قدر قوّته عند كلّ عظيم وجبّار. لأنّ على القلب سُلْطانُ رقيب العظمة.

وفائدةُ حياته من ملك البهاء، تأثيرُ نظرِه وهمّته وكلامه في كلّ شيء، وفي كلّ حيّ. لأنّ صفةَ الحياة جاذبٌ[٢] للمحامد ودافعٌ[٣] للمذامّ من كلّ من وقع نظرُ ذي[٤] القلبِ عليه.

وفائدةُ صدِّه[٥] من ملك الهَيْبة، تفريقُ المراد على من شاء.

وفائدة أُنْسه مِنْ مُلْك الرحمة، حُسْنُ النظر إلى المُحسن والمُسيء.

---

(١) لَـ < هو >، بمعنى: فإنّه.
(٢) جاذب، في الأصل: حادئاً.
(٣) دافع، في الأصل: دافعاً.
(٤) ذي، في الأصل: ذو.
(٥) صدّه، في الأصل: ضدّه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000299

وحسنُ السيرة مع الضدّ كحسن السيرة مع الجنس.

وفائدةُ تفريده وتجريده من ملك الفرديّة، شدّةُ الاستغناء بالله، وشدّة الافتقار إليه. فيكون به غنيّاً وإليه فقيراً.

وفائدةُ تصرّفه من مُلْكٍ إلى المُلْك، أن يقوم ــ من عند ذي[١] القلب ــ الفقيرُ غنيّاً والغنيّ فقيراً. وهذا من أعلى[٢] وأرفع قاعدة في مقام قَلْبِ الأعيان[٣]، وهو صحّة التولية في مقام العرفان.

فصل < ٣٨: في مُنْتَهَى القلوب >

قيل: فهل للقلوب منتهىً؟[٤]

قال: قد قال الله تعالى إخباراً من الملائكة: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ (القرآن الكريم ٣٧/ ١٦٤)، أي عند الله. وكذلك كلّ من له عند الله حظوة، فإنّ الله يعرّفُه نهاية مقامه وحاله، وكذلك ما للقلوب، من علاّم الغيوب. فمنتهاه إلى ما يُعَلِّمُه سبحانَه؛ وما يُعَلِّمُه هو سبحانه < فـ > ـمن تفضُّله < تعالى > وإحسانه وما ادّخر في خزائنه للقلوب. فلا منتهىً[٥] (٤٥ ب) لأنْعم الله، كما لا منتهى لعلمه. إذ إنّ ما[٦] عند الله غيبٌ، فإذا أظْهَرَ من ذلك للقلوب شيئاً[٧] فلا يَعْلَمُ ما مُنْتَهى ذلك إلاّ هو.

فكلّ قلب تحقّق مع الله، فله من حقائق أسمائه إدراك. لأنّ كلّ اسم،

---

(١) ذي، في الأصل: ذو.

(٢) أعلى، في الأصل: أعلا.

(٣) الأعيان: مظاهر خاصّة للأشياء، فتوحات ٢: ١٢٤/ ٢٣، وانظر بهجة ص ١٣٣/ ٢.

(٤) انظر سيرة الأولياء ص ٣٧/ ١٠.

(٥) منتهى، في الأصل: منتها؛ قارن بختم الأولياء ٣٣٣ ــ ٣٣٦.

(٦) إذ إنّ ما، في الأصل: إذ ممّا.

(٧) شيئاً، في الأصل: شيء.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000300

له مُلْك[١]، وكلّ مُلْك[٢]، له سلطان، ولكلّ قلب على قَدْره من[٣] الأسماء مدخلٌ ومخرج ومورد ومصدر وتصرّف[٤].

٣ ومقدار مقادير أسماء الله لا منتهىً له. فمن حيثُ القلبُ وصفتُه ونعمتُه فله منتهىً، ومن حيث الحقُّ، وارتباطُه بالحقّ، وما له من الحقّ، فمنتهاه إلى ما يعلمه هو سبحانه. وما يعلمُه سبحانه لا منتهى[٥] له.

٦ وآخر الأسماء الوقوف مع آخر الأمر، والدخول في مُلْك المُلْك، في مقام الفردانيّة والصمدانيّة. وبعد ذلك حصول حال ليس فيه كلام، ولا منه إعلام: خُتِم على الكلام بخاتم الاسم الأخصّ. فهناك مصير القلوب إلى ٩ مُلْك الحياة.

وسرُ الحياة في تصرّف اسمه الحيّ[٦]، فمن أُعطِيَ تصرُّفَ سرّ اسمـ < ـه > الحيّ صار حيّاً بالنفس والهمّة. وحقيقة الحياة أن يعيد الميّتَ إلى ١٢ الحياة[٧]. فحقيقة الحياة لله، عزّ وجلّ. ولهذا صفتُه، عزّ وجلّ، أن يُحْيي ويُميت[٨]، ولمن أدخله الله في مقام نبوّته وولايته وحقّقهم في تصرُّف إظهار

---

(١) قارن بختم الأولياء ٣٣٤/ــ ٦ وما يلي ذلك.

(٢) وكلّ ملك، في الأصل: ولكلّ ملك؛ ولقد أضيفتا في الحاشية.

(٣) من: مكرّرة في الأصل.

(٤) «لأن... سلطان»، انظر سيرة الأولياء ٢/٣٧، «ولكلّ... وتصرّف»، قارن بسيرة الأولياء ١٣/٣٧ ــ ١٤.

(٥) منتهى، في الأصل: منتها.

(٦) في تصرّف اسمه الحيّ، في الأصل: في تصرّفه اسمه للحي.

(٧) الحياة، في الأصل: الحيات.

(٨) يحيي ويميت: انظر على سبيل المثال القرآن الكريم ٢/٢٥٨؛ ٣/١٥٦؛ ٧/١٥٧ وغيرها.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000301

اسمه الحيّ. فمِنْ نبيّ يُحْيي بإذن الله مطلقاً، ومِن وليّ يُحيي بإذن الله بقدر تصرّفه.

قال بعضُهم: بَلَغْنا في هذا الأمر إلى مقام، كُنّا إذا أردْنا أن نعرفَ من أمور الموتى شيئاً يُسَلِّطُ < أحدُنا > الهمّة على تلك الأرواح فيُحْضِرهم قهراً ويُنْطقهم[١] قهراً. وهذه حياة[٢] الهمّة.

وأمّا حياة[٣] النَّفْس فهي[٤] من ممازجة روح الواردات، إلى أن يصل إلى النَّفحات، فحينئذ يكون مؤثّراً، كالروح إذا دخل الجسد. كذلك كلامُ قلبه يقع في القلوب. لأنّ القلب إذا صار متصرفاً زَرع[٥] في القلوب[٦] القابلة الصافية بذر مقصوده ومطلوبه.

فربَّ صاحب نَفْس: ولا تأثير لكلامه؛ فهو من شقاوة السامع وقساوة قلبه. كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (القرآن الكريم ٣٥/ ٢٢)، أي في قبور الغَفْلة؛ هم موتى عن الهداية.

وذو النَّفْس (٤٦ آ) الحيّة[٧]، والهمّة المتصرّفة، إنّما علامتُه أن يُسمِعَك وهو صامتٌ، ويداويَك بسكوتِه، كما يداويك بكلامه. فإنّ من لم ينفعْك لحظُه، لم ينفَعْك لفظُه. ومن داوى[٨] بلَحْظِه فهو من الأحياء بالله،

(١) ويحضرهم... وينطقهم: كذا، والأصحّ: يحضّرها... وينطقها.
(٢) وهذه حياة، في الأصل: وهذا حيات.
(٣) حياة، في الأصل: حيات.
(٤) فهي، في الأصل: فهو.
(٥) زرع، في الأصل: فازرع.
(٦) القلوب، في الأصل: القلب.
(٧) الحيّة، في الأصل: الحي.
(٨) داوى، في الأصل: داوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000302

وبتصرّف الله. ومن صار بالله حيّاً، فهو ذو فناء وبقاء، لأنّه فَنِي فيه، وبقي به. فنُقِل إلى محل بروز[١] مُلْك الظاهر والباطن.

٣ فمُلْك الظاهر ما صار نعتاً للقلب، وظهر إلى القلوب، من علاّم الغيوب، حتّى انشرحـ < ـت > صدورهم، فشاهدوا ولاحظوا مُلْك الصفات من ملك الظاهر.

٦ ومُلْك الباطن ما صار القلب نعتاً للمرئيّ. إذ إنّ[٢] ملك الباطن ما استغرق القلب فيه ولم يَدْرِ[٣] ما وراء ذلك. ولأنّه باطنٌ[٤] خفِي كونُه، إلاّ عند انكشافه، إذ ذلك سرّ.

٩ وإنّما نهاية القلب التخطّي من ملك إلى ملك حتّى < يـ > ـجاوز الملك إلى المالك[٥]، قال الحكيم < الترمذي >[٦]: فربّ وليّ أقيم في أوّل مُلك وأُعطيَ اسمَ ذلك المُلك. وربّ وليٍّ تخطّى إلى مُلك ثانٍ[٧] وثالث ١٢ ورابع. فاختصّ من كلّ مُلكٍ اسماً من الأسماء. وآخر ذلك أن يصل إلى مُلْك الفردانيّة والصمدانيّة. وهذا قلبُ وليِّ الله. وليس وراء هذا للأولياء نُهوض ولا سير. وهو خاتم الأولياء وسيّدهم. وهو رأس الصدّيقين، وله ١٥ الدعوة والشفاعة. فأين ما كان فهو في القبضة. والقبضةُ حصنُه وحراستُه.

---

(١) بروز، في الأصل: ـرور.
(٢) إذ إنّ، في الأصل: إذا.
(٣) يدر، في الأصل: ولم يدري.
(٤) باطن، في الأصل: باطناً.
(٥) قارن بختم الأولياء ١/ ٣٣٢ و٣٣٣/ ١.
(٦) قارن ما يلي: «فربّ وليّ.. خاتم الأولياء» بسيرة الأولياء ص ٧٣ / ٤ــ٨، وبختم الأولياء ٣٣٤/ــ ٢.
(٧) ثان، في الأصل: ثاني.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000303

فـ < ـهو > غير محتاج[١] إلى الإذن لكونه في القبضة. فتصرُّفُه دائم لا ينقطع، بخلاف تصرّف ذي[٢] الإذن، فإنّ تصرّفه موقوف على حصول الإذن، فإذا لم يكن إذناً لم يوجد تصرّف[٣]. ودون هذا من هو في مقام العلم، ودون ذلك من هو في مقام القهر واللُّطْف. والكلّ في تصرّف خاتم الأولياء، وهو وليّ الله. ومَنْ بعده في مقام وليّ حقّ الله، وفي مقام الحقّ.

تمّ الكتاب بحمد الله تعالى

< فيما يلي تعليقات وردت على آخر ورقة في المخطوطة لا علاقة مباشرة لها بالنص، ولعلها أُضيفت من قبل بعض من امتلكها لفترة؛ نوردها هنا إتماماً للفائدة > .

١ ــ تعليق جاء في آخر ص٤٦: «للّهِ درّ كتاب لم ينـ < ـسج . . . > رضي اللّه عن مؤلّفه وعـ < ـن > . . .»

٢ ــ ص٤٦ ب، على اليمين: «. . . < :كلم > به ومن نعمة ربّه العليّ، محمّد سبط الراوي الحنبلي يوسف».

٣ ــ ص٤٦ ب، على اليمين: «لبعضهم:

شغلتَني بـكَ عنّي أخذتني لك مني
جذبتني فيك حتى ظننت أنـك أني

٤ ــ ص٤٦ ب، في الوسط:

أ) ليس من الصبر والفتوة أن تغلب الشهوة المروة
من فقد الصبـر والفتوة أمكـن مـن نفسه عـدوه
ب) واللّهِ ما ندري إذا ما فاتَنا طلبٌ إليكَ من الذي يتطلَّبُ

---

(١) محتاج، في الأصل: محتاجة.
(٢) ذي، في الأصل: ذو.
(٣) تصرّف، في الأصل: تصرّفاً.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000304

فامْنُنْ بعادتك التي عَوّدتَنا أوْ لا، فأرشِدْنا إلى مَنْ نذهبُ

ج) وكما ادّعيت الحبّ، قال كذبتني مالي أرى الأعضاء منك كواسيـ < ـا >

٣ فما الحبّ حتّى تُلْصِقَ القلبَ بالحَشا وتذبل حتّى لا تجيب المنـاد < يـا >

وتنحل حتى لا يُبقي لك الهوى سوى مقلةٍ تبكي بها وتُناجيـ < ـا >

د) واضْعفْ عن الشرّ، كما تدّعي ضعفاً عن الخيرِ، وقد مكر<تَ (؟)>

٦ هـ) الصدق في أقوالنا أقوى لنا والـ < . . . > في أفعالنا أفعى لنا

< توجد على هذه الصفحة ملاحظات أخرى غير مقروءة >

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000305

صوم القلب

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000306

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000307

تقديـــم

يختلف أسلوب عمّار البدليسي في كتابَيْهِ، عن غيره ممّن سبقه في الكتابة عن التصوّف، بأنّه يتوجّه إلى الخيال الصوفيّ المتمكّن لدى مُريديه، لكي يحفزهم إلى دراسة التصوف مُمارَسَةً وتطبيقاً (= على الحقيقة)، وليس فلسفيّاً وذهنيّاً فقط. ومع أنّه لا يضيف حقائقَ جديدةً إلى ما جاء به الأوائل من الصوفيّة المحقّقين، إلا أنّه يسْكُبُ تلك الأفكارَ في قوالب مرصّعة أحياناً بالسَّجع والكلمات المتشعّبة المعاني، لكي يثير في نفوس مريديه حميّةَ التأمُّل والتَّفَكُّر والذّكر، في الخلوة وخارجها. وفي أسلوبه هذا، يعطي عمّارُ القارئَ الانطباعَ بأنّه يتكلّم عن معانٍ يصعب سَبْرُ غورِها إلا بالذوق والمشاهدة، لأنّه يغترفُها من بئر أسرار عميقة. ويبدو أنّ بعض هذه السوانح كانت تجيئُهُ بغتةً أثناء الكلام، وأحياناً بعد ذكر بعض الكلمات التي تذكّره فجأةً بمعانٍ جديدة فيلحقها بجملته السابقة، ممّا يجعل فهمَ بعض نصوصه صعبَ المنال.

ثمّ إنّ كونَ عمّار شيخ تربية في الأساس، جعله يتوجّه إلى قلوب مريديه وخيالهم، ملمّحاً لهم عمّا قد يذوق بعضهم من الأحوال، وما قد يصل إليه بعضُهم من المقامات، إن هم ساروا على الطريقة التي يدرّبهم على ممارستها، وإن هم نجحوا في التخلّص من علائق الدنيا بكاملها، وواصلوا ترويض النّفس الأمّارة بالسوء إلى أن تصبح راضيةً مرضيّة، وإن هم انتصروا على وساوس العدوّ (= الشيطان) التي تأتيهم أحياناً من حيث لا يتوقّعون، وذلك بالاستقامة الحقّة ودوام ذكر القلب.

لا يسهّل لنا مثل هذا الأسلوب، الموجّه في الأساس إلى مريديه

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000308

الممارسين المتمرّسين، أن نستنتج نظاماً متشعّباً حسَنَ الحَبْك يلتقي في النهاية في نقطةٍ واحدة واضحة المعالم. بل إنّنا نجد مفعولَ أفكاره وتأثيرَها منحصِراً في النُّخْبة القليلة المتمثّلة في دائرة مريديه ومريدي مريديه. ويبدو أنّ صعوبةَ فَهْم ما يرمي إليه عمّار في كتابَيْه، بسبب إكثاره من استعمال الجدل البلاغيّ المرتبط بالنّصّ إلى درجة يصعب معها استخلاص فحوى أقواله بكلمات أخرى ــ اللّهمّ إلا لمن أخذها عن عمّار مباشرةً، مرفقةً بالإيضاحات التطبيقيّة، وربّما التعليقات اللّفظيّة أيضاً، في حلقات الذكر، وحتّى في الخَلْوَة، حيث يكون المريد تحت إشراف شيخه عمّار، شيخ التربية، الذي قال لنجم الدين الكبرى، مؤسّس الطريقة الكبرويّة، حين لقيه لأوّل مرة، وقد جاءه طالباً مريداً: «لنا في التربية ثلاث طرق، العبارة والإشارة والغيب! العبارة للضعفاء والإشارة للمتوسّطين والغيب للأقوياء»[1]. وها نحن نلحق هذين الكتابين بأسلوب الإشارة والغيب أكثر من أسلوب العبارة.

(١) انظر رسالة (بلا عنوان) لنجم الدين الكبرى ص ١٨٠آ، مخطوط شهيد علي باشا ١٣٩٥.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000309

< صـوم القلـب >

(١ آ) من تأليف الإمام المحقِّق أبي ياسر عمّار بن محمّد البدليسيّ[١] نفعنا الله به آمين[٢]. ٣

اللّهمّ صلِّ على سيّدنا وشفيعنا محمّد وعلى آله وصحبه والتابعين وسلّم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين بعدد كلّ حرف وسطر في هذا الكتاب وما سُطِر ويُسْطَرُ فيه وفي غيره إلى يوم الدين والحساب آمين[٣]. ٦

قرأ هذا الكتاب المرحوم الشيخ أمين بن الشيخ خليل الفنّان[٤] على طلبة العلم في دمشق الشام سنة ١٢٢٦[٥].

(١ ب) بسم اللّه الرحمن الرحيم ٩

قال الشيخ الإمام المحقّق أبو ياسر عمّار بن محمّد البِدْلِيسيّ: الحمد لله وحده، وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم.

---

(١) البدليسي: في الأصل مصحّحة إلى: الأندلسي، وهو خطأ.

(٢) هذه الكلمات مكتوبة بخط جميل نحيف، وهو نفس الخط الذي كُتِبَتْ به ص ١ ب وص ١٠ آ وص ١٠ ب، ويختلف هذا الخط عن باقي المخطوطة.

(٣) كتب هذا الدعاء إلى يسار ما ورد فوق، بخط أسود بارز جميل، يختلف بدوره عن الخطّ الذي كتبت فيه باقي المخطوطة.

(٤) ؟ الفتّان.

(٥) ١٢٢٦ هـ = ١٨١١ م، ولقد كُتبت هذه الكلمات بخطّ جميل باهت جدّاً، وذلك لوصول الرطوبة إليه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000310

فصل < ١ >: في صوم القلب وإفطاره

اعلم، وفّقك الله لطاعته، ومعرفة[١] أحوال باطنك، والوقوف على معرفة سرّك وفترتك[٢] ونقصانك وزيادتك، أنّ علامةَ من استعمله الله تعالى في العبوديّة، بشرائط آداب أعمال القلب، حصول حسن التَّفَقُّد لأحوال باطنه. ولا يصحّ التفقُّد إلّا بعد وجود اليقظة ــ ومعناها: معرفة سوانح ما يتجدّد من الغيوب في القلوب من صنوف الكشوف. ولهذه اليقظة عند أربابها لفظان، هما أعمّ للفائدة، وأقرب إلى[٣] المشاهدة، وهما التبصرة والذِّكْرَى. كما قال تعالى: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٨). وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (القرآن الكريم ٤٠/١٣)[٤]. ولانفكاكها عن مراتب العلوم، وإعزازها عن ذكر غير أهل الفُهوم للعلوم الفيضيّة الحقيقيّة، التي قرن الله سبحانه وجودَها بوجود القلب، فقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٣٧). فلا تحصل إلّا بعد أن لا يبقى في العبد تفرقة. فبعدم التفرقة وجود الجمعيّة، وذهاب علّة التّعلّل من الباطن فيما شاء وسبر. كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٥٧/٢٣). لأنّ الباطن يعتلُّ ويسقُمُ بهذه المذمومات، ويعتلّ الجسم بالمُضرّ من المأكولات، وبصيرة القلب تَعْمَى كما تعمى (٢ آ) بصيرة الجسم. قال الله تعالى: ﴿وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (القرآن الكريم ٢٢/٤٦). وكلّ ذلك من وقوع القلب في أودية التفرقة، فمنها يحصلُ الشَّكُّ والشِّرْك،

---

(١) ومعرفة، في الأصل: ومعرفته.
(٢) وفترتك، كذا، ولعلّه يقصد: فطرتك.
(٣) إلى، في الأصل: إلي.
(٤) وما يتذكر، ورد في الأصل: وما يذكر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000311

ولا تخَلّصَ[١] منها إلاّ بالجمعيّة. لأنّ منها تحصيل اليقين والتوحيد والتفويض. فمن أراد الله أن يهديَه، يشرح صدره بنور عالم التفرقة بصدّه[٢] عالمَ التفرقة وحصول الجمعيّة. ٣

فإذا حصلت جمعيّة من مقام عين الجمع، اجتمع لله تعالى بالكلّيّة، واستقام مع الله بمعاملته وإرادته. فوقف لدى الله متبرّياً عن حوله وقوّته، مستسلماً في تصحيح عبوديّته، بحمل ما يَرِدُ عليه، مكتفياً بعلم الله فيه، في ٦ كلّ ما يوجَّه إليه. فمن تجرّد في العبوديّة، وأفرد التوحيد للربوبيّة، ووحّد الرّبّ بلسان القلب، فهو الموحّدُ على الحقيقة.

وصفة توحيد الحقيقة، ذكر الحقيقة، أنّ من وحّد ومن ذكر على ٩ الحقيقة، ذُكِرَ، وهذه علامة نقليّة، ذكرها الله سبحانه، فقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ١٥٢)[٣]. وقال: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (القرآن الكريم ١٨/ ٢٤). كأنّه قال: إذا ذكرتني فاذكرْ ذكر شهود، ولا ذكر ١٢ وجود. فذكر الشهود، ذكر العيان. وفي ذكر الشهود نسيان الوجود. فليس في الوجود إلاّ أنا وذكري، التي هي صفتي. فصفتي < هي > ذكري[٤] على لسان عبدي وقلبه. والعبد فيه تائِه والهٌ. فإن لانَ القلب إذا ذكر، ١٥ شرب، فطاب وقَرُب، فغابَ فشَهِد، وسمع ففُقِدَ. وعند فُقْدانه وَجَدَ. فلمّا وَجَدَ، خرج من كونه ذاكراً، فصار مذكوراً. وذكر اللسان منفكّ عن مصاحبة الأجزاء[٥] والأركان. فلأجله صار بصفة اللسان لا يتخلّى من[٦] مقام (٢ ب) ١٨

---

(١) تخلّص، في الأصل: التخلص.
(٢) بصدّه، في الأصل: بنور، والتصحيح جاء في الهامش.
(٣) فاذكروني، في الأصل: اذكروني.
(٤) ذكري، في الأصل: ذكرى.
(٥) مصاحبة الأجزاء، في الأصل مطفوسة قليلاً، والتصحيح من الهامش.
(٦) من، كذا، ولعلّ الأصحّ: عن.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000312

عالم الأجساد إلى عالم القلب والإلهام. وهذه صفة ذكر الوجود، لأنّ ذكر الوجود تكليف، وذكر القلب تشريف. فثمرة ذكر التكليف الثواب، وثمرة ذكر التشريف الاقتراب. قال الله تعالى: ﴿فَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (القرآن الكريم ٩٦/ ١٩)، معناه: اسجد بقالبك، وأنِبْ واشهدْ بقلبك، واقتربْ.

والذّكرُ ذكران، والعبادة عبادتان. فذكر اللّسان وذكر القلب، وأعمال الجوارح وأعمال القلوب. وأشرفُ الأعمال عمل السِّرّ، ثمّ عمل القلب، ثمّ عمل الأبدان إذا قيّدَها الإخلاصُ، وكان على وفقٍ للأمر والنهي والتقوى، لا على وفق الطبع ومتابعة الهوى. وعمل القلب أشرفُ، لأنّ القلب أشرف. وكذلك عمل كل من له قلب < شُرِّف > على عمل من لا قلب له. وقد مدح الله المؤمنين بصلاة قلوبهم، فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (القرآن الكريم ٢٣/ ١ ــ ٢)[١]. والخشوع في القلب، ركوع للقلب. وكما أنّ للقلب صلاة، وصلاته أفضل الصلوات، فكذلك له صوم، وصومه أفضل الصيام. وكما أنّ بين القلب والقالب تباين في الصورة والمعنى، كذلك لعمل القلب تباين عن عمل البدن في الصورة، لا في المعنى. لأنّ صلاة البدن ركوع وسجود وقيام وتشهُّد، وصلاة القلب خضوع وشهود واستسلام وتجرّد. وكما أنّ صوم البدن هو الكفُّ عن المأكول والمشروب، كذلك صوم القلب كفٌّ عن كلّ فضول أو ما يوقعُ في فضول.

ثمّ إنّ[٢] أرباب صوم القلب طوائف: طائفة صوم قلوبهم ترك المحظورات قولاً وسماعاً، وهو لأهل البدايات. وطائفة صوم قلوبهم حفظُ القلوب، كيلا يوسوس فيها[٣] العدوُّ (٣ آ) بذِكْرٍ، صغيرةٍ وكبيرةٍ من الذِّكْر؛

(١) «هم» لم ترد في الأصل.
(٢) إن: أضيفت في الهامش.
(٣) فيها، في الأصل: فيه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000313

وهؤلاء أهل التربية والتصفية. فهم بالتربية والتصفية في حفظ وحراسة وحماية عن إلقاء العدوّ. لأنّ القلب إذا صفا، وحصل الصفاء صفةً له [فقد أن] لا يبقى عليه لغير الله حكم ولا للعدوّ إليه طريق. بل ربّما في بعض الأوقات يوقعُ في القلب شيئاً بطريق التسلّط، وذلك من أجل التنبيه، كما وقع في قلب الرسول، عليه السلام، وبعد ذلك عُصِمَ. قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (القرآن الكريم ٢٢/ ٥٢)، فصارَ ذلكَ قاعدة في حقّ أهل التربية والصفاء.

فإذا تفرّد الصفاء بصفته صار لا يقبل إلّا أجناس الصفاء. وكما أنّ الخُبْث لا يقبل إلّا أجناسَ الخُبث، لأنّ الصفاء نوعان: نوع من صفاء الملائكة[١]، ونوع من صفاء الحقّ. فمن كان صفاء قلبه من صفاء صفات الحقّ فهو الذي لا سبيل عليه للشيطان، وهو الرَّبّاني. ومن كان صفاء قلبه من صفاء صفات[٢] الملائكة فهو صاحب المحمودات، غلبت محموداته على مذموماته. فله جنس وضدّ: فإلى جنسه يميل، ومن ضدّه يستقيل[٣]. وإنّما يدخل الضدّ على ضدّه بالقهر والغلبة. فما دام حُفّاظ رُقباء الصفات يحرسون ويحفظون الصفاء عن دخول الكدورة عليه، فقد استقام الصفاء في كماله. فإنّ العبد في تلك الحالة محفوظ بحفظ الربوبيّة. كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (القرآن الكريم ١٥/ ٤٢). والله يتولّى صفاء أهل الصفاء بحفظه وحفظ أدلّائه وملائكته وكلامه. من ذلك ما قال عليه السلام: «إنّه لَيُغان على قلبي»[٤] الحديث. (٣ ب) قال الله تعالى:

---

(١) قارن ما يلي بما ورد في بهجة الطائفة، ٢٤فصل ٨، ص٤٩/ ١٤ ــ ٥١/ ١٣.

(٢) صفات، في الأصل: صفاء.

(٣) يستقيل، في الأصل: المرّة الوحيدة التي يكتب فيها حرف السين بدون أسنان.

(٤) قارن بصحيح مسلم، عبد الباقي، ٤: ٢٠٧٥، رقم٢٧٠٢ ومسند الإمام أحمد =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000314

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرةِ حِجاباً مَسْتُوراً﴾ (القرآن الكريم ١٧/ ٤٥).

٣ وطائفة صوم قلوبهم من كلّ داخل من الخطرات الحميدة الجيّدة المأمورة بالخير، المقبولة في الطريقة والشريعة، إلاّ أنّها لمّا كان[١] موردهنّ ومصدرهنّ من عند غير الله، وجب عليهم حفظ القلوب منهنّ. لأنّ قلوبهم ٦ ألفَتْ واعتادتِ الشربَ من الخواطر الربّانيّة، والكلمات الإلهاميّة، والنّفحات الرحمانيّة، والواردات الإلٰهيّة، والإشارات الغيبيّة، وجب عليهم الصوم من خواطر المَلَك، والطَّبْع المستسلم بحكم القلب، والنفس المُطْمَئنّة الراضية ٩ المُسَلِّمة. لأنّ كلّ قلب ألفَ السَّماع من الله، والقول مع الله، والنظر إلى الله، فإنّه إذا أُحِيل إلى واسطة كأنّه نقل من الزّلال العذب إلى شرب الكَدِر المالح. وكيفيّة هذا الصيام هو التحفّظ من هذه الخواطر، حيث ١٢ لا تدخل القلب. فإنّ دخول تلكَ الخواطر يُفَطِّر القلب من صومه. وصومُه دوام النظر إلى الله، ودوام الوقوف مع الله، ودوام الاستسلام لدى الله.

وكيفيّة التحفّظ في هذا المقام هو الوصول إلى مقام المراقبة. فمن ١٥ لا مراقبة له، لا تحفّظ له. ومن لا تحفّظ له، لا صوم قلب[٢] له. فصوم قلوب هذه الطائفة الثالثة بشهود الله، وفطرهم عند أوان الإفطار على أنواع كشوف الله. وهو سرّ معنى الخبر: «للصائم فرحتان[٣]: فرحة عند إفطاره،

= ٤:٢١١ والمعجم المفهرس ٥ :٣٨ تحت: غانَ. وانظر بهجة فصل ٣٠، ص١١٨/ ١٥ وصوم ص ٩/ ١٩.

(١) كان، في الأصل: كانت.

(٢) قلب، في الأصل: القلب.

(٣) انظر المعجم المفهرس ٣:٤٥٧، تحت: صوم.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000315

وفرحة عند لقاء ربّه». ولهذه الطائفة، كلتا الفرحتين موجودة، لأنّهم يشهدون الحقّ ويجدون الفطور (٤ آ) من عند الحقّ، فإذا صام القلب في مقام المراقبة، فله المشاهدة، وهو في جميع اليوم مستغرقٌ هائمٌ حاضرٌ ذاكرٌ، بل مذكور، وذكره ذكرُ مذكوره إيّاه. فلأجله يكون غائباً عنه، حاضراً مع ما غَيَّبَه. وصوم هذا القلب: صوم شهود الله. كما ورد في الخبر: «أنا الله الذي اقتربت من قلبك، وبالغيب رأيت نوري».

ودون هذا الصوم، يُحْتَمل في حقّه مَعْنى الفَرْحَة عند إفطاره، التحفّظ من خواطر إلقاء العدوّ، ووساوس النفس الأمّارة. فإذا انقضى صومُه بسلامة عن دخول ما يفسد صومَه ويُفطّره عن فضيلة صومه، فلأجله فرح عند إتمام صومه له. فهذه مجاهدة عظيمة، وصاحب هذه المجاهدة مُقامُه التفكُّرُ الدائم. لأنّ التفكّر، بوجود الذوق، في آلاء الله، بذوق العبد المتفكّر لذّةً وحلاوةً، يمتلئُ صدر العبد من لذّة التفكُّر بمعرفة حقيقة ما فيه نظرٌ وتفكّر. وذلك يمنع وساوس الشيطان وإلقاء العدوّ بنزول معرفة أسرار المصنوعات في القلب.

وفطور هؤلاء الطائفة الثانية على أسرار المصنوعات بواسطة التفكّر. فلذّة كلمة حكمةٍ أشهى للقلب من حلاوة الدنيا وما فيها. وصوم هذا القلب عن المذامّ وإفطارُه بالمحامد. ومعنى هذا الصوم يكون من أجل الله تصحيحاً للعبوديّة، وتطهيراً للقلب ممّا سوى الربّ جلّ وعزّ. ويُقال لهذا الصوم: صوم الإرادة[1] والذوق، ولما هو أعلى من هذا: صوم الدُّنُوّ والقرب والمعرفة.

والفرحة الثانية تكون عند لقاء ربّه. ويحتمل لقاء الربّ لأهل صوم

(١) صوم الإرادة: موت الإرادة، راجع بهجة الطائفة، فصل ١٤، ص٦٨/ ٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000316

الإرادة عند نهاية (٤ ب) مجاهداتهم، وتتمّة مقاماتهم. وهو قلب صام لأجل الله، معناه: حتّى يشهده، وآلى على نفسه[١] أن لا يُفطر إلاّ بلقاء الله، معناه: مشاهدة الله، فلمّا شاهده أفطرَ به، لا بغيره.

ونهاية مقام هذا في الفطور، عند نهاية مقام قلبه في الصوم، مثل كلِّ فطورِ كلِّ يومٍ، كلَّ ليلة من صوم قلب أهل الدنوّ، إذ له الفرحتان في كلِّ ليلة. وهذا له فرحة واحدة: وهو وجدان لذّة التَّفكُّر، أو وجدان سرّ ما فيه تَفَكَّرَ.

والطائفة الأولى[٢] من أرباب صوم القلوب هم أهل الطلب والعلم والشوق، أوجب عليهم ذِكرُ الله نزاهةَ الصوم عن اختيار المُفْطِرات. وقد ورد: «خمسٌ يُفَطِّرْنَ الصائم»، فالذّاكرُ الصادقُ المُشْتاقُ، لمّا ذاق ثمرة الذوق، عرّفه[٣] الذكر، وكشف له عن حقيقة صوم القلب، لأنّه بعُزْلته في الخلوة عن الناس، حصل له[٤] صوم القلب، كما حصل له ذكر القلب. ولا يحصل ذلك إلاّ بترك المحظورات قولاً وسماعاً ونظراً. ولا يحصل ذلك ــ خصوصاً للمبتدئ ــ إلاّ بالعزلة.

ومعنى العزلة، أي: في العزلة عِزٌّ له. فإذا حصل هذا، فصوم قلوبهم حفظ القلب على الذكر، ونفيُ ما سوى الذكر عن القلب. وتَرك الكلام من شرط هذا الصوم، إلاّ مع دليله، أو ربّه. وترك الكلام من شرائط صوم القلب. وإنِ اضْطُرَّ: تكلّمَ بالرَّمْزِ، كما أمر الله سبحانه وتعالى لزكريّا، عليه السلام، وقال: ﴿آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً﴾ (القرآن الكريم

(١) وآلى على نفسه، في الأصل: والاّ على أنفسه.
(٢) الأولى، في الأصل: الاوّله.
(٣) عرفّه، في الأصل: عزّفه.
(٤) صوم القلب... حصل له: أضيفت في الهامش.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000317

٣/ ٤١). وقولُ مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً﴾ (القرآن الكريم ١٩/ ٢٦). وإنّما فائدة صوم القلب أن لا يكلّم إنسيّاً بلسانه.

٣ < و > لأنّ اللّسان ترجمان القلب، بل باب القلب، وجب في صوم القلب غلقُه واستكانُه في عالَم الأجساد، إذ الكلام مع الإنس ينافي صوم القلب، إذ القلب من[١] عالَم الأمر، وإنّما صام في عالم الأجسام (٥ آ) عن الكلام مع

٦ غير جنسه، لحصول الكلام مع أبناء جنسه من الروحانيّين، والملائكة المقرّبين. وذلك غير قادح في صومه، بل ذلك فائدة صومه. ألا ترى في شرط مريم كيف قالت: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً﴾ (القرآن الكريم ١٩/ ٢٦)؟

٩ وذكرُ الامتناعِ عن الضِّدّ إباحاةُ المباسطة مع الجنس، إذ لا يتأتّى بين الجنسين مسافةٌ للعبادة كما يتأتّى بين القلب والملائكة ــ هذا إذا كان القلب في مقام العزلة عن الناس. إذ الناس أضداد عند القلب بالإضافة إلى

١٢ الملائكة. فأمّا إذا كان القلب في قطع عالم الوجود، فإنّ صومَه العزلةُ عن الناس، وترك الكلام معهم. فإذا قطع مسافة عالم الإنسان، فإنّ المُصاحبة مع أجناس العُلى، وذلك من أجناس ما هو بصدده من مطلوبه. وصوم قلبه

١٥ حتّى ينتهي أيضاً سيره في عالم العُلى. فإذا قطع عالم الأرواح والملائكة، فهناك تعيّن له وعليه العزلة عمّا سوى الله. فيكون صوم القلب فيه صوماً عما سوى الله، لشهود الله. ورؤية[٢] ما سوى الله يقدحُ في صومه في هذا المقام،

١٨ إلى أن ينتهي حاله[٣]، فيكون لله بالله، أي مع الخلق بالله، ومع الحقّ لله. فحينئذ صوم قلبه لا نقص يتطرّقُ إليهِ، لاستيلاء حكم قلبه على جميع حواسه: من عقله وعمله وطبعه ونفسه وشهوته، وحُكْم الله مستولٍ على

---

(١) من، في الأصل: في، ثمّ صحّحت في الهامش.

(٢) ورؤية، في الأصل: ورئة.

(٣) حاله، في الأصل: حالته.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000318

قالبه، والقلب في حكم قبضة وقدرته. والمَقْدورات في حكم تصرّف قلبه، وقلبُه لوحٌ محفوظٌ: عِلْمُ الله وعرشُ تجلّيه، يراه في مشاهدته ويخبر عنه بمُحَدَّثيَّته. كما ورد في الخبر عن موسى، عليه السلام، قال: «إلٰهي أين أبغيك؟ فقال: يا موسى، (٥ ب) وأيّ بيت يسعني، وأيّ مكان يحملني. فإن أردت أن تعرف أين أنا، فأنا في قلب الوادع التارك العفيف»[١]. وهذه الثلاثة صفة صوم القلب.

فصوم القلب دأب الأنبياء والمرسلين والأولياء الصدّيقين. ولذلك جعل الله عزّ وجلّ آية زكريّا، عليه السلام، عند إعطاء الولد صومَ ثلاثة أيّام، ثمّ أعطاه الولد، لأنّ للصيام دعوة مستجابة. ومتى صحّ صوم القلب، صحّ صوم البدن. ومتى صحّ صوم البدن، يستجاب دُعاء العبد. وما[٢] لم يصحّ صوم قلبه فربّما هو مفطر بقول الغيبَة والاستماع إلى الغيبة، أو بالكذب، أو بالنَّميمة، أو بقول الزُّور، أو بتضييع الصوم بما لا يعنيه من القول، والإصغاء إلى اللَّهْو واللَّعِب. وكلّ هذا يقدح في الصوم ويذهب بفضله. وإذا ذهب فضل الصيام، لم يرتقِ إلى صوم القلب أبداً.

وإنّما أوّل شرط صوم القلب هو الدخول في صوم الفَرْض بموجب الشرائط الشرعيّة، ثمّ بالتحفّظ من حيث الجوارح والأقوال والخواطر. فإنّهم كانوا يكرهون فُضول النظر، كما كانوا يكرهون فضول الكلام. وفضول النظر من جملة المُفْطِرات، كذلك فضول الكلام: وهو النظر بشهوة، والكلام في غير طاعة، ويعتزلون من الهموم والخواطر، كما يعتزلون بالظواهر

(١) انظر الحديث في ختم الأولياء ٣٣٢ وهامش ١٩٩ هناك؛ وفي المعجم المفهرس ١: ٥٣، تحت أرض: «أيّ أرض تُقلّني وأيّ سماء تُظلّني»، وانظر أيضاً بهجة الطائفة ص ١٣٨/٦ ــ ١٣٩/٣.

(٢) وما، هنا بمعنى: وإنْ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000319

والنواظر. وإذا اجتمع للعبد فضائلُ صوم البدن، ترقّى منه إلى صوم القلب. وفي الأوّل حصول صوم القلب، ثمّ حصول فضيلة صوم القلب. ومعنى صوم القلب: الكفُّ عن معاصي القلوب بالاشتغال بطاعات القلوب. وكما أنّ لصوم البدن فضيلة، كذلك لصوم القلب (٦ آ) فضيلة.

ومن فضائل صوم القلب ظهور آية الصوم في الحال أو بعد ثلاثة < أيّام >[1]، كحالة مريم، أو كحالة زكريّا، عليهما السلام، وإنّهما يرزقان من الأنعُم الباطنيّة في قلوبهم على سبيل إظهار الكرامة والعطاء، [و] من الأنعُم الظاهرة عند الافطار مع استجابة الدعاء.

أو كحالة نبيّنا، عليه السلام، حيث كان يقول: «إنّي أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني»[2]. وهذا أعلى رتبة صوم القلب. وقد أُعْطِيَ < هذا الصوم > محمّد < اً >، ﷺ، وأمّتَهُ، لأنّ عبادة هذه الأمّة في مقام المشاهدة، وذلك لكون معراجه، عليه السلام، أعلى معاريجِ الأنبياء. وإنّما صار معراجُه أعلى لأنّ مشاهدته أوضحُ وأكشف: لأنّ قُرْبَه من الدُّنُوّ في حضرة العزّة كان أقربَ مقامات الأنبياء. فلأجل ذلك ظهر فضل درجات أمّته على سائر الأمم لعلوّ أحوالهم من الله ومع الله. ولهذا قال، عليه السلام: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»، يعني: العلماء بالله في أمّتي بفضل الأحوال، وظهور الآيات والعلامات من خلعِ الولايات، أقاموا بعد انقطاع النبوّة على منهج النبيّ، عليه السلام، يدعونَ الخلقَ إلى الحقّ، إلى يوم القيامة. فكلّ عالم من هذه الأمّة، بقدر دعوته إلى الله في الأجر. والفضيلة للدعوة إلى الله بمثابة نبيّ من أنبياء بني إسرائيل. وذلك لوجود[3] الدعوة

---

(١) ثلاثة < أيّام >، في الأصل: ثلث.

(٢) قارن بما ورد في بهجة الطائفة ص٣٩/ ١٣ وصوم ص ٢٢/ ١٠ وص ٣٤/ ١٧ .

(٣) لوجود، بمعنى: لكون.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000320

موجودة باقية، والنبوّة منقطعة عاطلة. وهؤلاء في هذا الزمان، في الأجر والدرجات، بإحياء سنّة نبيّهم بعده، كأولائك الأنبياء في زمانهم. إذ فعلهم في الدعوة كفعلهم. فأشبهوا الأنبياء بأفعالهم ودعوتهم وحسن سيرتهم وطريقتهم وسمعتهم وهَدْيهم. كما شُبِّه عليٌّ، عليه السلام، بنوح النبيّ، عليه السلام. وشُبِّهَ بعضُهم بالخليل. (٦ ب) وكلّ ذلك الشرف لأمّته على سائر الأمم لوجود[١] شرفه، عليه السلام، أعظم وأشرف وأجلّ عند الله من الأوّلين والآخرين، ولأنّ حالته عند الله بمقام الإخلاص من المشاهدة: لم يعادله مثله لا ملكٌ مقرّبٌ ولا نبيّ مرسل. كذلك أهل الأحوال من أمّته: أحوالهم خيرُ أحوال الأمم، لأنّهم خير الأمم عند الله.

فصل < ٢: في فتوح السالك >

قيل للجنيد: هل في القرآن[٢] شيء يدلّ على فتوح السالك؟[٣]

فقال: نعم. ثمّ قرأ: ﴿وَكُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ (القرآن الكريم ١١/ ١٢٠).

ففي الفؤاد خزانة سرّ الكشف والإشهاد، والمحبّة والوداد، وسرّ ما ظهر من العدم إلى الإيجاد، ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (القرآن الكريم ٤١/ ٣٥)، هم الذين رزقهم الله التبصرة في قلوبهم، على نفوسهم، فلا يتحَرَّكون في حركة إلاّ ببرهان بصيرة. < و > لم يزالوا في طلب الأدلّة فيما يسْنَحُ لهم ويُحَدَّثُ فيهم، حتّى وقفوا على

(١) لوجود، بمعنى: لكون.
(٢) القرآن: أضيفت مطفوسةً في الهامش.
(٣) قارن بهجة الطائفة ١٥/ ١ ــ ٥.

معرفة كلِّ شيء وضدِّه. وبذلك تكلّموا في علوم المعاملات، وحلّوا منها عُقَد المُشْكِلات، وبيّنوا فيها عن كيفيّة مواطن الآفات. وذلك بحصول نور الله في القلب، فكانوا بذلك على بيّنة من ربّهم. والبيّنة من الله ٣ < هي > صفتهم، بها يعرفون الآفات، ويفرّقون بها بين الخيالات والمشاهدات، ويُبَيّنون عمّا يُلقَى إلى الباطن من إلقاء العدوّ والنَّفْس من النَّزَعات، وما يكون من إملاء القلب، أو المَلَك، أو الطَّبْع، أو الحقّ جلّ ٦ وعلا من الإشارات والخطرات. وهذا هو معنى الدليل، < ا > لموصوف به كلّ من ﴿لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/ ٣٧). فصاحب القلب هو المُحَدَّث من قِبلِ قلبه عن ربّه، ويلقي «السَّمْع»: هو ٩ المصغي إلى قلبه وقلبُه المصغي إلى الغيْب.

فصل < ٣: في حقيقة الصوم >

(٧ آ) وإنّما صيّر القلوبَ، مجالَ نوازل الغيوب، حسنُ التصفية، ١٢ والتطهير، والتربية والتنوير. وكيفيّة تلك التصفية والتطهير للقلوب هي حقيقة الصوم في ذوق الحقيقة عن أستاذ التربية، وهو الصوم عن الآثام، ثمّ عمّا لا يعنيه من الكلام، ثمّ عن[1] مخالطة مَنْ[2] لا يأمن منه السلامة من الأنام. ١٥ فتصويم جميع الجسد، هو بداية تصويم القلب، وهو الصوم على الحقيقة. < و > بذلك وصلوا إلى الصوم عن كلِّ محظور، ثمّ إلى الصوم عن كلّ نظرة بغفلة، أو إرادة بشهوة، أو حركة في غير طاعة، ثمّ إلى الصوم له به، ١٨ وهو صوم الحالة: صوّمهم الوقتُ الغالبُ عليهم عن رؤية ما سواه، أو النظر إلى ما عَدَاه. وهذا هو صوم قلب، هو في تصرُّف الحال، غلب عليه ذكر

---

(١) عن، في الأصل: من.

(٢) من، في الأصل: ما.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000322

المذكور، حتّى سلب شعوره بكلّ موجود سواه، جميع نهاره، فلمّا آن أوان انقضاء صوم العموم شرعاً، ورد إليه وعليه من ملاحظة نظر العناية، سرٌّ[١]، تبدّى[٢] له من ثمرة الصوم: إمّا علماً من علوم حاله، أو كشفاً من مشاهدة سرّ حاله، < أو شيئاً من > غرائب أجناس العُلى. وذلك فطور جسمه من الأنعم الظاهرة.

فمن حَسَمَ عنه موادّ الحواس، ولزم العزلة عن الناس، ونزَّهَ صومَه عن الأدناس، والأنجاس، وصل إلى رُتْبة الاستئناس. ففي الصوم مجاهدات عظيمة، وفيه أيضاً مشاهدات جسيمة. قال الله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ٤٥ و١٥٣)[٣]، يعني به الصومَ والصلاةَ. فالاستعانة بالصوم لما فيه من المنافع والفوائد والثمرات. ولهذا ورد في الخبر: «صوموا تصحّوا»، يعني من عِلَل الباطن. لأنّ صوم البدن إنّما زاد في الغفلة (٧ ب) علّةً من حيثُ الحرارةُ واليبوسة. وإنّما أراد به العلَل الباطنة. وإنّما يُزيل العلل من الباطن إذا كان صوماً قلبيّاً. فصوم القلب شرطه الصِّحّة، والصحّة شرطها[٤] صوم القلب. ومعنى الصحّة من سَقَم الذنوب، وقساوة القلوب. لأنّ مرض[٥] القلوب يمنع القلب من وجدان فائدة الصوم وثمرته، كما يمنع المرض المريض من وجدان لذّة الطعام الذي هو عُدّتُه وقوتُه. وكذلك للقلب من الصوم قوّة وطهارة وتصفية.

(١) سرّ، في الأصل: سرا.
(٢) تبدّى، في الأصل: تبدا.
(٣) والصلاة، لم يوردها عمّار.
(٤) شرطها، في الأصل: شرطه.
(٥) مرض، في الأصل: مرضى.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000323

فصل < ٤: في أنّ الصيام ثلاثة أنواع >

والصيام ثلاثة أنواع: نوع للبدن، ونوعان للقلب.

فالأوّل من صيام القلب خُصَّ بالثمرات واللذّات، ترد إليه من دوام الذِّكْر والفكر، من الله، في مقام المحاسبة. وفطور هذا الصوم على الإنعام. ومعنى الإنعام: وجدان اللّذات والمؤانسات. وصاحبه من خواصّ العبيد. فصومه صوم الخُصوص.

الثاني من صوم القلب خُصَّ بالمشاهدات والواردات. ففطوره على الإلهام، لأنّه في مشاهدة الحالات، في مقام الاقتراب. وقد قال الله تعالى: «الصوم لي، وأنا أجزي به»(١). وكلّ الصيام له، كما أنّ كلَّ العبيد له. بل له عبيد على التخصيص والاقتناء، هم أقرب إليه، وأرفع عنده من سواهم. كذلك له من الصيام صوم هو منحة من مِنَحِهِ وهديّة من هداياه، إلى الأخصّ من عبيده. وصاحب هذا الصوم من أخصّ العبيد، فصومه صوم خصوص الخصوص. فمن عبد صوّمه الله بهذا الصوم، فقد أدخله في حقيقة العبوديّة، وارتضاه عبداً، واقتناه حُرّاً، وتولّاه خلاًّ، وخلع عليه بخلعة أهل المزيد والإلهام. لأنّ سرَّ قوله عزّ وجلّ: «الصوم لي» يقتضي فيه سرّاً خفيّاً، كأنّه يقول: إنّ في الصوم (٨ آ) سرّاً هو لي، لا يطّلعُ عليه غيري؛ من رُزِق ذلك الصوم، جازيتُه بالقرب. «وأنا أجزي به» معناه: كما أفرد لي سرَّه، وأخلى لأجلي قلبه، وجعلني قصده، فإنَّ جزاءَه: بأنْ أُقرّبَه، وأقتربَ منه، وأُسِرَّ في

(١) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ١: ٣٤٦، تحت جزي وانظر صحيح البخاري، د.البغا، توحيد٧٠٥٤و٧١٠٠ وكذلك مسلم، عبد الباقي، صيام ١١٥١ وابن ماجة، عبد الباقي، صيام ١٦٣٨، أدب ٣٨٢٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000324

سرّه، وأَبَثَّ في قلبه. وقد قال الله تعالى: «أنا الله الذي اقتربتُ من قلبك، وبالغيب رأيت نوري».

٣ وأمّا صوم البدن < فـ > ـخُصّ بالثَّواب من الله تعالى، وفطوره على الطعام، ولا فطور لقلبه. فكما لم يكن له صوم، لم يكن له إفطار. وظاهر الصوم ما ستَرَك وحماك من[١] الذنوب. وسرّ الصوم ما سيّرك ورقّاك إلى ٦ مشاهدة القلوب من الغيوب. وقد قال، عليه السلام، بمقتضى ما ذكرناه: «الصوم جُنّة»[٢]، وظاهرها ما حفظك على الطاعة من المعصية، وباطنها ما حفظ القلبَ كيلا يطّلع على سرّه غيرُ الرّبّ.

٩ فمتى حُفِظَ القلب، حُفظ سرُّ القلب. فمن لم يتحفّظ لا بظاهره ولا بباطنه، فلا فائدة لجُنَّتِه. فكأنّه لم يستتر بالجُنّة بموجب الاستتار. وكذلك من يصوم بغير موجب الصيام، لم يَحْظَ[٣] لا بالإنعام ولا بالإلهام[٤]، ولا ١٢ بالثواب ولا بالاقتراب.

فصل < ٥: في موجبات الصيام >

وموجباتُ الصيام نوعان: نقليٌّ وذوقيّ.

١٥ فظاهرُ الجُنّة[٥] هو واجبات النَّقْل. فمن لم يلتزم ذلك فقد خرّق جُنّة

---

(١) من، في الأصل: عن.

(٢) انظر المعجم المفهرس ٣: ٤٥٩، تحت: صوم؛ وانظر حلية ٩: ٢٧.

(٣) يحظ، في الأصل: يحظا.

(٤) بالإلهام، في الأصل: بالهَام.

(٥) الجنّة: الجُنّة هي الوقاية، ويقال: «الصوم جُنّة»، أي يقي صاحبَه ما يؤذيه من شَهَوات؛ «الإمامُ جُنّة» لأنّه يقي المأمومَ السَّهْو والزَّلَل، انظر البستان ١: ٤١٧، وانظر أيضاً البخاري، د. البغا، رقم ٧٠٥٤ وابن ماجة، عبد الباقي، فِتن ٣٩٧٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000325

صومه، وهَيْهات أن يصل إلى وقاية جُنّة صوم قلبه. قال عليه السلام: «رغم أنف من أدرك شهر رمضان ولم يدخل الجَنَّة».

فحظُّ الذَّوْق من أسرار الخَبَر < فـ > كما أنّ للبدن من شرائط الصوم جُنّة كذلك للقلب من حقيقة الصوم في كلّ يوم وساعة من الله سبحانه وتعالى حضورٌ وشهودٌ وجُنّة. لأنّ لذّة ثمرة حقيقة الصوم في ذوق القلب عند (٨ ب) مشاهدة غيب صَحْوِ الحالة أطيبُ عند الصائم لله بقلبه وكُلِّيّته من جَنَّة عَدْن. فمن لم يدخلْ في جَنَّة جُنَّة حقيقةِ صومه، رُغِمَ أَنفُه. إذ فائدة جُنّة الصائم لحاظ[1] للقُرْب من الربّ. إذ صوم القلب إذا كان لشهود الله، ففطورُه وإفطارُه عند لقاء الله على شهود شاهد الله أو شواهد الله. وكما أنّ أوان إفطار الأبدان، وُرودُ الأذانِ إلى الآذان، كذلك أوانُ إفطار القلوب، عند ورود الأمر والإذْن من عند الملك الدَّيّان. وكان بعضهم يقول: أقومُ ولا إلٰه إلاّ الله، وأقعدُ ولا إلٰه إلاّ الله، وآكلُ ولا إلٰه إلاّ الله. معناه في الحقيقة عند أربابها، أي: بالله أقومُ، وبالله أقعدُ، وبالله آكلُ. ومعنى هذا: الإذن والأمر على الخصوص، لا تصرّف القدرة على العموم. وفي معناه ورد في الخبر: «فبي يسمع، وبي يبصر»، أي: بالأمر والإذن من الله لأنبيائه وأوليائه.

فإذن الأنبياء بالوحي الظاهر والوحي الباطن. وإذن الأولياء بالقذف والإلهام.

فالقذف قد يكون من داخل، وقد يكون من خارج. ومنه الهاتفُ الذي يُسْمَعُ صوتاً ويُشْهَدُ شخصاً.

---

(١) حاظ: هي صيغة اسم الفاعل لفعل «حَظِيَ».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000326

وقد ورد في الخبر: «للجَنّة باب يُقالُ لها الرَّيّانُ[١]، لا يدخل فيه إلاّ الصائمون». وعند أهل الذوق والحقيقة والكشف والمشاهدة مثل ذلك الباب من الغيب إلى القلب، منه ينزل للقلب من الربّ النَّظَرُ إليه، والسماعُ منه.

والدليل القاطع على أنّ ثمرة الصوم القلبيّ هي المشاهدة، أنّ الله تعالى أمر لموسى، عليه السلام، بالصيام، ثمّ لمّا انتهت[٢] مدّةُ صومه، دعاه إلى الكلام، فخلع عليه بالمكالمة (٩ آ) وذلك لتخصيص الصوم بالمشاهدة، دون غيره من العبادات. وقد كان رسول الله، ﷺ، يصوم ويواصل في صومه، فاسْتَنَّ به جماعة من الصحابة، وكانوا يستضرّون من ذلك. ففطن لذلك رسول الله، ﷺ، فنهاهم. فقالوا: يا رسول < الله >، نراك تواصلُ. فقال: «لستُ كأحدكم، إنّي أبيتُ عند ربّي فيطعمني ويسقيني»[٣]. معناه: إنّ للقلب من الربّ قُرْباً وشُرْباً، ورَوْحاً وذَوْقاً، ليست لقلوبكم. فلم يتركْهم يتحمّلون[٤] من المجاهدات إلاّ بقدر شُرْب قلوبهم من الصوم.

فصل < ٦: في نهاية صوم القلب >

فأمّا نهاية صوم القلب أنّه إذا صام، استغرق وهام، واستوى عند الراحات والآلام، وانقطع لسانه عن الكلام، وشَغَلَه وجدان اللّذّة عن أن يخطر[٥] بباله الطعام، وذلك لاستطعام القلب من طعام الإلهام. فلا يجدُ القلبُ الذوق في الصوم إلاّ بعد إفناء الحظوظ وإبقاء الحقوق. ولا يصير

(١) انظر المعجم المفهرس ٨: ٣١٨، تحت: الرّيّان.
(٢) انتهت، في الأصل: انتهى.
(٣) قارن بالمعجم المفهرس ١: ٢٣٥، حيث جاء: «وإنّي أبيت يُطْعِمني ربّي ويسقيني»، وانظر بهجة الطائفة ص ٣٩/ ١٣ وصوم ص ١٥/ ٩ ــ ١٠ وص ٣٤/ ١٧.
(٤) يتحمّلون، في الأصل: أن يتحمّلوا.
(٥) يخطر، في الأصل: يخطره.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000327

بالحقوق قائماً وعن الحظوظ فانياً إلّا بعد انعدام تصرُّف البشريّة، وحصول التصرّف جميعاً في القلب للربوبيّة. وعلامة ذلك أن يكون القلب في المملكة. والنّفْسُ في الخدمة، راضيةً مُطمئنّة. فهناك الشرع والعقل والحقيقة من حجاب القلب، والغيبُ حاكمُه، وعند النهاية محكومُه، ومقعد الصدق مقرُّه، والمليكُ المقتدرُ سبحانَه جليسُه وأنيسُه.

فصل < ٧: في الصمت وثمرته >

فمن عزَّ لَهُ أن يصل إلى هذا الصوم، فليجتهد في التحفّظ من الآثام، وترك أكل الحرام، والفرار من جميع الأنام، بالتوجُّه في أداء حقوق عبادة الملك العلاّم، بجمع همّ[١]، وفراغ قلب، وتوحّد خاطر، وصحّة (٩ ب) قصد، وحُسن نيّة وطويّة. ثم يلزم السكوت ويسكن قعر البيت. ويجتهد في استقامة اللّسان ــ ولا يستقيم إلّا بالصمت، ولا يصمت إلّا بالتكلّف والمجاهدة. فإذا داوم على ذلك، ربّما ذاق ثمرة الصمت. فبذلك يأخذ بالاستقامة: وهو أن يصير الصمت اختياراً له، محبوباً عنده، عزيزاً عليه، لا يَسْمَحُ بنَفَس أو كلمة ولو في حقٍّ. خافَ على نفْسِه من لسانه الجاري، كما يخاف من عدوِّه السَّبُعِ الضاري.

وللصمت فائدة عظيمة. وفيه منفعة جسيمة. ولهذا قال، عليه السلام: «الصمتُ حُكْمٌ، وقليلٌ فاعلُه»، معناه، واللَّهُ أعلم: لو فعله واختاره[٢] كلّ الخلق، لاعتدلوا واستقاموا. لأنّ الصمت الدائم يصفو[٣] اللّسان، ويستقيم به الإنسان. وفيه معنىً آخرُ: بالصمتُ حُكْمٌ، أي: مقوِّم وحَكَمٌ في تقويم

(١) همّ، هنا بمعنى: هِمّة.
(٢) فعله واختاره، في الأصل: فعلوه واختاروه.
(٣) يصفو، في الأصل: يصفوا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000328

اللّسان، فتقويم جميع الجوارح من الإنسان. وفي اعوجاجه اعوجاج سائر الجوارح من[١] الإنسان. ومنه يسري الاعوجاج إلى القلب، فيعوج، وباعوجاجه يسري النقص إلى الإيمان. وقد ورد في الخبر، عن سيّد البشر، ﷺ، أنّه قال: «لا يستقيم إيمان امرئ حتّى يستقيم قلبُه، ولا يستقيم قلبه حتّى يستقيم لسانُه»[٢]. وهذا هو فائدة الصوم وثمرته.

فصل < ٨: في الاستقامة وأنواعها >

فإذا تحقّق العبد في الصمت حصل بين ثلاث استقامات[٣]: استقامة اللّسان، ثمّ استقامة القلب، ثمّ استقامة الإيمان.

كلّ الاستقامة في استقامة القلب. والمراد من استقامة القلب، الاستقامة في توجّهه إلى الله، بحقيقة الإقبال على الله، بترك الالتفات إلى ما سواه، في جميع الأحوال. وهذا هو استقامة الحالة والاتّصاف. فمن لا يكون في جميع الأحوال مقبلاً على الله (١٠ آ) بالكلّية، مُعْرضاً عمّا سواه في جميع الأحوال، فإنّه قد يكون في استقامة التَّوَقّي والسير والترقّي، فتارةً يُعْرِض وتارةً يُقْبِل. وعند ورود الإعراض، يُقالُ له: فاستقمْ كما أُمِرْت. فإنّه كان قد أُمر بحقيقة الإقبال عليه، في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ (القرآن الكريم ٢٥/ ٤٥)، وفي قوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (القرآن الكريم ٥٢/ ٤٨)، حتّى وصلت الاسْتقامةُ إلى حالة الاتّصاف، من مقام النهاية، قيلَ في حقّه، عليه السلام: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/ ١٧).

ومعنى حقيقة الاستقامة، هو شرح الصدر، ورفع الذكر، ودعوة العباد

---

(١) من، في الأصل: مع.

(٢) انظر المعجم المفهرس ٥: ٤٩٧، تحت: قوم، وانظر بهجة الطائفة، فصل٢، ص ٢٠/ ١ ــ ٢.

(٣) قارن ما يتبع بما ورد في الفصل ٢ من بهجة الطائفة، ص ١٨ وما يليها.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000329

إلى التقويم، والصراط المستقيم، ولا يصلُحُ للدعوة والتقويم إلّا كلُّ كامل مستقيم.

وأمّا استقامة الإيمان فهو نوعان: نوع لموجب[١] الأعمال، ونوع بموجب الأحوال. ٣

فالذي لموجب[١] الأعمال: الاتّصاف بمكارم الأخلاق، وجميع الآداب، وأسنى الطرائق، وأزكى الأعمال. كما قال، عليه السلام: «المؤمن ٦ كَيِّسٌ فَطِن حذر ألفٌ مألوفٌ غرّ كريم[٢] وقّاف في[٣] الأمور غير عجول»، إلى غير ذلك من الأوصاف المَرْضِيّة: فرّار من المناهي والمكروهات كالفرّار من النار، فعّال لـزّام للأوامر والنوادب والواجبات والمستحبّات ٩ والمسترغبات[٤] في قدم المجاهدات والرياضات. هذا فيما بينه وبين الحقّ سبحانه. وأمّا ما بينه وبين الخَلْق < فـ > ـبمحاسن الأدوات، واتّصال الراحات، والمعاونة في المهمّات، وبذل المجهود معهم في الملمّات، ١٢ والمشاركة لهم في المسرّات والمضرّات، حتّى يسوءه ما يسوءُ [لـ] ـعدوه، (١٠ ب) عن[٥] صديقه، ويسرّه ما يسرّ [لـ] ـعدوّه، ليكون مؤدّياً لشرائط أخوّة الإيمان، وكذا < لك > حقوق الأُخوّة من استقامة الإيمان، وترك ١٥ حقوق إخوان الإيمان من ضدّ الاستقامة. ولا[٦] كلّ إيمان في مقام الاستقامة، ولا كلّ مؤمن مستقيم.

---

(١) لموجب: كذا، والأصحّ: بموجب.

(٢) قارن بالمعجم المفهرس ١: ١١٣، حيث ورد: «المؤمن غِرّ كريم».

(٣) في، في الأصل: قي.

(٤) والمسترغبات، في الأصل: والمستربات.

(٥) عن، في الأصل: من.

(٦) ولا، بمعنى: وليس.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000330

وأصل الاستقامة: العدل، فمتى كان الإيمان في حدّ الاستقامة، ظهر العدل بين الطبع والشرع والجهل والعلم. وإذا ظهر البُعاد بين الأضّداد في العبد، فذلك من علامة استقامة الإيمان.

ومن أوصاف استقامة الإيمان استواء السرّ والعلانية، كما ورد في الخبر: «لا يؤمن أحدكم حتّى يكون قلبُه ولسانُه شيئاً واحداً[١]، وحتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه»[٢]. وليس المُراد به نفي الإيمان بالكُلّيّة، وإنّما أراد به كمال الإيمان وحقيقة الإيمان[٣]. فكما بالطاعة والمحامد يزداد[٤]لك، بالمعصية والمذامّ يَنْقُص.

وأمّا النوع الذي هو بموجب الأحوال، فهو الإيمان في رتبة المعاينة والعرفان والإيقان. فإذا استقامت[٥] رُتْبَتُه في الأعمال، نُقلَ إلى الأحوال. كما ورد: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أُحِبّه»[٦]، الحديث. والمحبّة من الأحوال. والطريق إلى الأحوال هو الأعمال. فما كان في مقام العمل عاملاً له، موقِناً به، ففي مقام الحال يكون مشاهداً له، ناظراً إليه. يَدُلُّ عليه قول حارثة[٧]: أصبحت مؤمناً حقّاً[٨]. قيل له: وما حقيقةُ

(١) شيئاً واحداً، لم ترد في النصّ، بل أضيفت في الهامش هكذا: شيء واحد.
(٢) قارن بالمعجم المفهرس ١: ١٠٨، تحت: أمن.
(٣) وحقيقة الإيمان: أضيفتا في الهامش.
(٤) يزداد، في الأصل: يزاد.
(٥) استقامت، في الأصل: استقام.
(٦) قارن بالمعجم المفهرس ٦: ٥٢٩، وقارن ببهجة، فصل ٣، ص ٢٨/ ١٠ ــ ١٢.
(٧) حارثة: هو الصحابيّ حارثة بن مالك الأنصاريّ.
(٨) انظر إحياء علوم الدين، طبعة مصر ١٣٤٨، ٤: ١٩٠، وكتاب الزهد لعبد الله بن المبارك ص ١٠٦، حديث رقم ٣١٤، وانظر أيضاً عوارف المعارف ٦٤، ولقد ورد=

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000331

إيمانك؟ فذكر المشاهدة، فقال: كأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزاً[١]. ونُقِلَ من العلم إلى المعرفة.

فصل < ٩: في أنّ المعرفة مشاهدة ومعاينة >

والمعرفة مشاهدة ومعاينة. فالمشاهدة في مقام القُرْبة والمحبّة.

فأوّل الاعتدال، استقامة كسب ومجاهدة في قدم الأعمال، وآخر الاعتدال، استقامة قرب ومشاهدة في قدم الأحوال. ونهاية استقامة[٢] الإيمان في الأحوال اتّصاف القلب بالمشاهدات، والقالب بالآيات والكرامات. فيكون العبد بإيمانه مستقيماً، وبعرفانه على صحّة العبوديّة مقيماً. فمن استقام إيمانُه، تَمَّ عيانُه وعِرْفانُه، وأثمرت حركاته وأثَّرت إشاراته. حكي عن إبراهيم بن أدهم[٣]، رحمه الله، (١١ آ) أنّه كان قاعداً في الحرم تجاه الكعبة، فجاءه رجل، فقال: يا شيخ، ما علامة الرجل المستقيم؟ فقال: أن يتحرّك لإشارته هذا الجبل. وأشار إلى جبل أبي قُبَيْس، فتحرّك الجبل. فقال: اسْكُنْ، فما لك أعني، فسكن[٤]، هذه علامة نهاية الاستقامة.

وأمّا استقامة اللّسان فنوعان: نوع ظاهر بموجب العلم، ونوع باطن بموجب المعرفة.

= خطأ في فهرس الترجمة الألمانيّة لعوارف المعارف للأستاذ غراماليش ص ٤٨٨، بدل: حارثة بن مالك الأنصاري، حارث بن بدر بن حسين التميميّ، وانظر أيضاً قوت القلوب ٢: ١٧١.

(١) انظر إحياء علوم الدين، طبعة مصر ١٣٤٨، ٤: ١٩٠، وقوت القلوب ٢: ١٧١ وقارن ببهجة الطائفة، الفصل ١٥، ٧٣/ ١ ــ ٣.

(٢) استقامة، في الأصل: الاستقامة.

(٣) انظر طبقات الصوفيّة، تحقيق شريبة، ٢٧ ــ ٣٨ والمصادر المذكورة هناك.

(٤) انظر بهجة الطائفة، فصل ٢، ص ١٩/ ١٣ ــ ١٥.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000332

فالاستقامة بموجب العلم أن لا ينطق إلاّ بإذن العلم، فيما له فيه[١] الإذن، صامتاً ساكتاً عن أن ينطق بهواء نفسه البتّة، ما دام هو في تصرّف العلم. فإذا جاز إلى تصرّف القلب، فيصير باباً مغلقاً للقلب، لا ينفتح إلاّ بإذن القلب. قال بعضهم: كنت ثلاثين سنة يسمع لساني من قلبي، ثمّ صرت ثلاثين سنة يسمع قلبي من لساني[٢]. مثالُه مثال التعلّم في حضرة العالم: ما دام العالم يتكلّم فهو المُصْغَى إليه؛ فإذا سكت العالم، نطق المتعلّم. كذلك حكم على اللّسان بالسكوت. ولمّا كان القلب في تربية الاستقامة، قيل[٣] للّسان: اصْغِ إليه لتستقيم. فلمّا حصل له الاستقامة، قيل للقلب: اصْغ إليه. ومثله مثل الصبيّ، يُصْغي إلى أستاذه ليسمع منه ما يتعلّم. فإذا تعلّم، أصغى إليه الأستاذ ليسمع منه ما حفظ.

فصل < ١٠: نوع ثالث من الاستقامة >

وفي الاستقامة نوع ثالث، وهو أن لا ينطق إلاّ عند إجازة النطق. وجواز النطق له شيئان[٤]: أحدهما بإشارة العِلْم، والثاني بإشارة الحال. ولا يجوز له الحال إلاّ بعد التحقّق في السكوت، وهو أن لا يبقى في اللّسان صفة يكرهها القلب. فإذا تكلّم بإذن القلب، فعلامته أن لا ينطق إلاّ عن حال، ولا يُعَبِّر[٥] إلاّ عن مشاهدة، ولا يخبر إلاّ عن فعل وذوق، فيسلّم إليه (١١ ب) التكلّم. ويجوز له الكلام، عند استقامة اللّسان. وإذا استقام

(١) فيه، أضيفت في الهامش.

(٢) «... ومكثتُ عشرين سنة لا يسمع لساني إلا من قلبي، ثمّ حالت الحال فمكثت عشرين سنة لا يسمع قلبي إلا من لساني»، التعرّف لمذهب أهل التصوّف ١١٥.

(٣) قيل، في الأصل: وقيل.

(٤) شيئان، في الأصل: شيئين.

(٥) يعبّر، في الأصل: يغيّر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000333

اللّسان، فشرطه استقامة القلب، وإذا استقام القلب، فشرطه استقامة الإيمان. وإذا استقام الإيمان، فشرطه استقامة جميع الأركان. وإذا استقام الأجزاء والأركان، فشرطه استقامة الطبع والإسلام والعقل والإيمان. كما ورد في الخبر: «إنّ في جسد ابن آدم مُضْغَةٌ، إذا صلُحت صلُح لها سائر الجسد، ألا وهي القلب»[١].

وباب الاستقامة: اللّسان. ومحلّ الاستقامة: القلب. وشرط الاستقامة: حصول حقيقة الإيمان، ومعناه: اليقين.

فصل < ١١: في أنّ الكلام مع عدم الاستقامة حرام >

فإذا كان اللّسان بحكم القلب، والقلب بحكم الرّبّ، فقد استقام القلب واللّسان والإيمان. فعند ذلك يجوز له التكلّم على الناس. ومعنى اليقين: المعرفة. وحاصل الأمر أنّ التصدّي للكلام مع عدم الاستقامة حرام ووبَالٌ على المتكلّم، وحاصلُه مُحال. إذ لا يصلح لمرتبة التكلّم على الناس إلاّ عالمٌ مستعملٌ لعلمه، أو عارفٌ ينطق عن حقيقة حاله، أو رجلٌ قائم لله بلا سبب، أو مريد زال عنه الطَّمَع. فهؤلاء من[٢] أهل تصفية القلوب، والمُجْتنين لثمرات أسرار الغيوب، بعد أن هذّبوا النفوس، وأدّبوا الجوارح، وصاموا عن الدنيا وما فيها. فكان فطورهم على وجدان اللّذات، من أسرار المعاملات، وصفاء الأوقات.

وهذا الصوم بموجب الأعمال. فلعلوّ هممهم، وصفاء قلوبهم، عرفوا أنّ الصوم بموجب الأحوال أزكى عند الله، وأرفع عنده. فاختاره موت

---

(١) قارن بالمعجم المفهرس ٦: ٢٣٥، تحت: مضغ، وانظر أيضاً بهجة فصل ٢، ص ٢٦/ ١٥ ــ ١٧.

(٢) من: مكرّرة في الأصل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000334

الإرادة بالدخول (١٢ آ) في الزاوية كالدخول في الحافرة[١]. وقاسوا شدّة تصفية الوجود، لحصول أنوار الشهود. وفي حقّهم قيل: «إنّ لربّكم في أيّام دهركم لنفحات، ألا فتعرّضوا لها»[٢]. ولأجلها اختاروا الممات، عن الرسوم والعادات، وانفردوا بصدق الإرادات، تصحيحاً للعبوديّة والمعاملات.

فصل < ١٢: في الوحدة والخلوة >

فعلى الحقيقة: من ذاق لذّة أنس الوحدة، عرف أنّ المتفرّد لأجل الحقّ، كالميّت عن الخلق. وإنّما اختاروها، لأنّهم صادفوها دواءً لعلَل النفوس، وأنفع احتماء في المحسوس. وكيف لا يكون كذلك، وهو دأب الأولياء، وقد كان قبلَهم من سنن الأنبياء؟ وقد اشتهر عن النبيّ، ﷺ، أنّه تخلّى في غار حراء. وكان في بدء الأمر قد حُبِّبَ إليه الخلاء، وظهر عليه تأثير الذكر، حتّى قال العرب: إنّ محمّداً عشق ربَّه.

وأوّل الأمر خَلْوَة، ثمّ آخرها جَلْوَة. وقد يكون للمجذوب جلوة ثمّ خلوة، ومشاهدة ثمّ مجاهدة. وقاعدة السلوك: في الأوّل خلوة ثمّ جلوة، ومجاهدة ثمّ مشاهدة. فالخلوة صوم القلب، وفطورُه الجلوة. وكما في صوم الجسد يحصل للجسد ضعف وجوع، فمن صوم القلب يحصل للقلب حزن وانكسار. وكما أنّ إفطار صوم الجسد مُحالٌ إلى الطّعام، كذلك إفطار صوم القلب مُحالٌ إلى الإلهام. وقد قال، عليه السلام، مخبر< اً > عن الله: «إنّ الله يحبّ كلّ قلب حزين، وأنا عند المنكسرة قلوبهم»[٣]. فصار إفطار القلب الحزين على فطور الأنس، وإفطار القلب المنكسر على

---

(١) الحافرة: هنا بمعنى القَبْر.

(٢) قارن أيضاً ببهجة فصل ٤، ص ٢٩/ ١٢.

(٣) قارن ببهجة، فصل ٥، ص ٣٣/ ١٤ ــ ١٥.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000335

فطور القرب. لأنّ الأنس[١] من أوصاف المحبّة، كما أنّ القرب من أوصاف العِنْدِيَّة.

فصل < ١٣: في صوم الحقيقة، وتفاوت القلوب >

فالصومُ الواجبُ عبارة عن منع النفس عن (١٢ ب) وَطَرِها وعادتها، حلالها وحرامها، إلى وقت معيّن من آخر النهار وأوّل اللّيل. فهناك يحلّ عليه المباشرة إلى قضاء وَطَرها وتناول عادتها بسبب يحِلُّ ويُحْمَد. لأنّ المحرّم شرعاً يُفْسِد الصوم ويُذْهِب فضلَه، ويحكم عليه بالكفّارة والقضاء.

< علماء الحقيقة يؤسّسون صوم الحقيقة >:

ومن هذا الباب دخل علماء الحقيقة إلى مقعد صدق التَّحَقُّق. فأسّسوا صوم الحقيقة، وصوم الحواسّ أجمع، عن المباحات، فضلاً عن المكروهات والمحرّمات، في صوم الجوارح، وزعموا أنّ كلّ شيء فيه للنفْس حظٌّ وشهوة فهو مُبْطِلٌ لفضل الصوم، ومُعْدِم لتأثير فائدة القلب من الصوم، وإن كان ذلك مباحاً في الشرع. إذ وإن كان مباحاً، فيه حظُّ النّفْس، فهو نوع من المعصية. لأنّ ذلك عندهم من جملة المحرّماتِ التي يجب عليهم تركها[٢]. وقد قال الله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ (القرآن الكريم ٦/ ١٢٠). قال بعض الصحابة: «كنّا نضع سبعين ضعفاً من الحلال مخَافةَ أَن [لا] نقع في الحرام». لأنّ الحلال عندهم ما ليس للنفس فيه حظّ، وللقلب فيه فائدة وزيادة. وهو ما كان معاوناً على البرّ والتقوى، ومَرْضِيّاً عند الله: وذلك ما يقبله القلب وينشرح به. وأمّا ما كان للنفْس فيه تقويَة، فذلك عندهم ممقوت متروك. لأنّ ذلك عند الله مبغوض مكروه. فكان حكم

---

(١) وإفطار القلب... لأنّ الأنس: أضيفت في الهامش.

(٢) تركها، في الأصل: تركه.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000336

القوم في الحلال والحرام محبوبَ القلب والنفْس. وذلك من مادّة الحقيقة عند انكشاف أنوار البصيرة. فصار عندهم الأعمال ظاهراً وباطناً. لأنّهم لمّا حفظوا لوازم الشرع في الأعمال، ودقّقوا النظَرَ في طريق طلبٍ له أحوال، كشف الله لهم عن باطن أسرار الأحكام، وعرّفهم علومَ الآفات، وجعلهم من علماء المعاملات، < و > حصل لهم في الأحكام تصرّف ونظر، (١١٣آ) فما من حكم من أحكام الشرع إلاّ ولهم فيها باطن وحقيقة وأسرار، فالصوم[١] عندهم كذلك، إذ لهم[٢] صوم وحقيقة صوم. فالصوم هو الواجب الشرعيّ على ظاهر العبد وباطنه.

وحقيقة الصوم هو صوم القلب، وهو عبارة عن التزام طلب مطلوب واحد، وهو الله تعالى. فإذا صام لأجله عن جميع ما سوى الله، شاهد بقلبه الله[٣]، ولأجل ذلك حَفِظَ الله قلوبهم عن الآثام الباطنة. إذ < إنّ > قلوبهم محلّ نظره، وموطن أنسه. وكما حفظ قلوبَهم عَن الآثام الباطنة، حفظ جوارحهم عن الآثام الظاهرة.

فالقلوب متفاوتة، وصوم القلوب متفاوتٌ، ومعاصي القلوب متفاوتة. وسنذكر تفاوت القلوب في ثلاثة أصناف من أهل الحقيقة: أهل الإرسال، وأهل الأحوال، وأهل الأعمال.

< صوم قلوب أهل الإرسال > :

فقلوب أهل الإرسال من الأنبياء أقرب وأرقّ وأصفى وأصلب.

وأقرب إلى الله لتقدُّمِه موجوداً في علم الله على سائر الموجودات. كما

---

(١) فالصوم، في الأصل: فلصوم.

(٢) من كلمة «وحقيقة» إلى «لهم صوم» أضيفت في أعلى الصفحة وكُتِبَت بالمقلوب.

(٣) الله، في الأصل: لله.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000337

قال، عليه السلام: «كنت نبيّاً وآدمُ بين الماء والطين»[١]، وقوله: «أوّل ما خلق الله نوري»[٢]. وأرقُّ لديه، لوفور معرفته وخوفه. وقال، عليه السلام: «أنا أعرَفُكم بالله وأشدُّكم له خوفاً»[٣]. فلرقّة قلبه شدّةُ خوفه، وبمقتضى خوفه زيادةُ معرفته. وأصفى لله في شهود أنوار الربوبيّة من كدورة الطبع والبشريّة. وأصلب في دين الله ودعوة الخلق إلى الحقّ. والشركُ مشتهِر، والتوحيد عندهم مستنكر. والرسول، ﷺ، بقوّة الإرسال عليهم مستظهِرٌ منتصِر، مع عدم كثرة شوكته من البشر. فلم يمتنع ولم يرتدع عن قول الحقّ وإظهاره، حتّى أُوضِحَ الحقّ وأُظْهِرَ، وأُضْحِضَ الباطِلُ ودُمِّر. وأزال بقوّة معروفه المُنْكَر، وقيل في مشارق الأرض ومَغاربها: اللَّهُ أكبر، (١٣ ب) اللَّهُ أكبر. ما ذاك إلاّ لقوة قلبه من ربّه، وعدم خوفه من غيره. وقد ورد: «إنّ لله في الأرض أوانيَ، وهي القلوب. فأحبّها إلى الله أرقّها وأصفاها وأصلبها»[٤]. فيظهر من الرِّقّ الخوف، ومن الصفاء المعرفة، ومن الصلابة اليقين. فيكون بالخوف مع الله، بصحبة العبوديّة، عبداً على الحقيقة، ومع الخلق بغاية الشفقة، وبالمعرفة مع الله بدوام الرضا في كلّ حال، ومع الخلق بسلامة الصدر. وباليقين مع الله بدوام الاسترسال، ومع الخلق بدوام الاحتمال. فصحّة العبوديّة، وصحّة المعرفة، ودوام الاسترسال هو صوم القلب.

وصوم هذا القلب يعلو رتبةَ الإرسال: أعلى، وأخصّ، وأكثر فائدة،

(١) انظر هذا الحديث أيضاً في بهجة الطائفة، فصل ٣٣، ص ١٢٩/ ٢ ــ ٣، وفي الدرّة اليتيمة ٣٣/ ٦.

(٢) انظر هذا الحديث أيضاً في بهجة الطائفة، فصل ٣٣، ص ١٢٩/ ٢.

(٣) انظر أيضاً بهجة الطائفة، فصل ٥ ص ٣٤/ ١٣.

(٤) انظر أيضاً بهجة الطائفة، فصل ٢، ص ٢١/ ٩ ــ ١٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000338

وأطيب ثمرة. وكلّ ذلك سرّ قوله، عليه السلام: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسَل»[١]. أخبر، صلوات الله عليه وسلامه، بخلوة قلبه مع ربّه، ثمّ قيّدها بالوقت، لأنّه حال يحلّ ثمّ يحول. ففي وقت حلوله لم يسعه إلّا الامتناع عمّا سواه. وهذا هو حقيقة الصوم للقلب، وهو أمرٌ ربّاني بوقتٍ معيّن: إذا حلّ، لم يسع العبد إلّا الامتناع عن ضدّه. وكما أنّ وجوب الصوم إذا حلّ، أُشْغِل به عن غيره، كذلك حقيقة الصوم: إذا حلّ بالقلب أُشْغل القلبُ عن غيره. ولا[٢] كلّ من صام بجوارحه صامَ بقلبه. ومن لم يصم بقلبه لم يجد سرّ الصوم في قلبه. وانعدام ذلك لقوم بانعدام القلب، ولقوم مع وجود القلب، لاستيلاء الغفلة. فعلى قدر زوال غيم الغفلة من وجود القلب تظهر شمسُ يقظة القلب، فيظهر فيها وجود الحالة بحُسْن القلب حينئذ، بفائدة الصوم: إمّا بوجدان رقّة، أو وجدان خوف، أو وجدان خشية (١١٤آ) أو خشوع، أو وجدان لذّة وحلاوة وأنس وفرح، أو كشف عن سرّ، أو شهود لأنوار، أو استغراق في حالة قبض أو بسط. وكلّ هذا، وأضعاف هذا، من إمارات صوم القلب. وذلك للقلب بمثابة فطور الجسد. وكما أخبر، عليه السلام، بحالة قلبه مع الله بالانفراد ممّا سواه، بمثابة امتناع الصيام عن ضدّ صومه، أخبر عن ثمرة حاله من الله بمثابة فطور الصائم، فقال: «لست كأحدكم، إنّي أبيت عند ربّي فيطعمني ويسقيني»[٣]،

---

(١) انظر بهجة الطائفة، فصل ٥، ص ٣٢/ ٦ ــ ٧ وفصل ١٨ ص ٧٩/ ١٢ ــ ١٣ حيث يختلف النصّ في بعض الكلمات.

(٢) ولا، كذا، ولعلّ الأصحّ: وما.

(٣) ينْسُبُ هذا الحديثَ إلى الرسول الكريم، أبو بكر دُلَف بن جَحْدَر الشِّبْلي المتوفَّى سنة ٣٣٤ هـ/ ٩٤٦ م، انظر طبقات الصوفيّة للسُّلَمي، تحقيق شَرِيبَة، ٣٣٩ ولواقح الأنوار للشعرانيّ ٢: ٨٩/ ١٣؛ أبيت: أظلّ؛ وانظر أيضاً بهجة الطائفة الفصل ٥، ص ٣٢/ ٧ ــ ٨، والفصل ٦، ص ٣٩/ ١٣، حيث يبدأ الحديث بدون كلمتي: «لست كأحدكم».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000339

أي: قلبي يبيت[١] عند ربّي كضيف نزل بقوم وهو جائع عن[٢] الطعام، عطشان إلى الشراب. كذلك القلب يبيت عند الربّ، من مسافة قطع سفر سير وجوده، وهو جائع إلى شهود الله، وذلك طعامه، وعطشان إلى أُنْس السماع من الله، وذلك شرابُه. فليعلم من لا ذوق له من الصوم، أنّ صومَ القلب وإفطارَ القلوب، على أسرار الغيوب، على هذه الحالة المنقولة إليه من حاله، عليه السلام. فهذا الجنس < هو > صوم قلوب أهل الإرسال. وصوم قلوبهم أعلى الصيام، إذ قلوبهم أَصْيَغُ القلوب، وفطور صوم قلوبهم أخصّ الفطور. لأنّهم في أوّل الصفّ من العزّة، فقلوبهم مُحاذية لأنوار العزّة، وأنوار العزّة ساطعة إلى قلوبهم، ثمّ من قلوبهم يسطع إلى الآفاق، ومن الآفاق يسطع إلى باقي[٣] القلوب. وأيّ قلب يُطيق أشعّة أنوار العزّة إلاّ قلوب الأنبياء؟ فقلوبهم مرآة بين الحقّ والخلق. فلولا وجودُهم، وشهودُ قلوبهم، وحالُهم مع الله، ووحيُهم من الله، لقلّ أن توجدَ شريعة، أو حقيقة، أو أعمال، أو أحوال، كما كانوا هم أعزّ الخليقة وأقدمهم مع الله. كذلك قلوبهم أقرب القلوب إليه، وأحوال قلوبهم (١٤ ب) أشرف عنده. فكذلك ذنوبهم وآثام قلوبهم أدقُّ وألطف، وعتابهم من الله على جنس ذلك. كما قيل: حسنات الأبرار سيّئات[٤] المقرّبين. وكلّ من لقلبه حال مع الله، فلقلبه صوم لله. وعلى قدر صومِه فطورُه.

< صوم قلوب أهل الأحوال >:

وأمّا صوم قلوب أهل الأحوال، فصوم قلوبهم بالمراقبة والجمعيّة.

---

(١) يبيت: أضيفت في الهامش.
(٢) عن: كذا في الأصل.
(٣) باقي، في الأصل: باق.
(٤) سيّئات، في الأصل: سيآت.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000340

فالمراقبة للقلب كالعُزْلة للجسد. والجمعيّة للقلب كالصمت للّسان عن قول الزُّور. فكما أنّ قول الزور يُفطر البدنَ عن صومه، كذلك التفرقة يفطر القلبَ عن صيامه. وكما أنّ المخالطة مع الناس تفسد العزلة، كذلك ترك التفقّد وعدم التذكّر يفسد المراقبة. إذ ليس ضدّ المراقبة إلاّ التغافل عن القلب، والتشاغل عن الخواطر. وإنّما صوم الأحوال محافظة[١] القلب عن ذكر ما يفسد الصوم، كمحافظة الجوارح عن فعل ما يُفسد الصوم[٢].

< معصية القلوب >:

ومعصية القلوب هو ذكر المعصية، خصوصاً إذا كان قصداً واهتماماً. كما ذكر الله، جلّ وعزّ، في حقّ يوسف، عليه الصلاة والسلام، في قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ (القرآن الكريم ١٢/ ٢٤)، ذكر ذلك في معرض التوبيخ بقوله: ﴿لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ (القرآن الكريم ١٢/ ٢٤). وكان ذلك في حقّه من الذنوب القلبيّة، وذلك لعلوّ شأنه معما[٣] أنّ الشرع قد عفا عن حديث النفس، ما لم يعمل أو يتكلّم به. إلاّ أنّ الأكابر لا يُسامَحون بالخطرات، كما لا يُسامَح الأصاغر بالحركات. وأيضاً، فإنّ القلب بذكر المعصية يتوسّخ، كما بذكر الطاعة يتنوّر. فمؤاخذات أهل القلوب على معاصي القلب، لا على معاصى الجوارح، لأنّهم عن ذلك في حفظ. وإنّما اجتهادهم مكابدتهم في تصويم القلب عن معاصيه وآثامه، ليكونوا من حيث القلوب محفوظين، (١٥ آ) كما من حيث الجوارح. إذ كما له طاعات وعبادات ومعاملات شريفة خفيّة، كذلك له ذنوب وسيّئات دقيقة خفيّة.

---

(١) محافظة: هنا بمعنى: حِفْظ.

(٢) كمحافظة... الصوم: أضيفت في الهامش.

(٣) معما: كذا في الأصل، ولعل الأصحّ أن تسقط «ما».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000341

قال، عليه السلام: «الشرك في أمّتي أخفى من دبيب النَّمْل»[١].

< أنواع القلوب >:

أمّا قلب عُزل عن مراتب الأعمال والأحوال فليس له ذكر في مراتب القلوب. وإنّما ذلك مسخّر لخدمة النفس الأمّارة بالسوء. فمعاصيه جليّة ظاهرة.

وقلب، هو مستقيم في مراتب الأحوال، متحقّق بالأحوال في الأحوال، فالأحوال صفته. فصومه عن مشاهدة، لا عن مجاهدة، كصوم حارثة < بن مالك الأنصاريّ >، حين قال: «أَسْهَرْتُ ليلي، وأظمأت نهاري»[٢]. ثمّ ذكر المشاهدة.

وقلب ثالث هو في طريق الاستقامة، متحفّظ بالأحوال. فالأحوال حفظته وحَمَأَتُه[٣]. فصومه عن مجاهدة وثمرة ولذّة، لا عن مشاهدة ومعاينة.

وقلب رابع، ليس بمستقيم، ولا في طلب أن يكون مستقيماً. فأغلب الظنّ أنّ هذا: كما < أنّ > لا طريقَ له إلى الأحوال، لا طريق له إلى الأعمال. فصومه صوم الجوارح. وعنه قوله، عليه السلام: «رُبَّ صائم ليس له من صومه إلّا الجوع والعطش»[٤]. فهذا إن سلم له جوعه وعطشه من

---

(١) انظر المعجم المفهرس ٢: ١٠٧، تحت: دبيب، وبهجة الطائفة، فصل ٣١، ص ١٢١/١٣ ــ ١٤، ١٢٢/١٢.

(٢) انظر كتاب الزهد لعبد الله بن المبارك ص ١٠٦/٦، حديث رقم ٣١٤.

(٣) حمأته: بمعنى طهّرته، والفعل من الأضداد؛ «حمأ البئرَ يحْمَؤُها حَمْأً: أخرج حَمْأَتَها وترابَها، وحمأ ألقى فيها الحمْأَة (ضدّ).

(٤) انظر المعجم المفهرس ١: ٤٠٢، تحت: جوع.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000342

الآفات، انحظى[١] بالثوابِ على جوعه وعطشه. وإن خالط ذلك شيء من الآفات صار محروماً: فلا ثواب، ولا اقتراب. ولَيْتَه خلُص من الحساب والعذاب. وأعظم الخطر في أعمال البدن إذ< ا > لم يتابعه القلب إبطال[٢] العمل. وليتَه إذا بطُل ثوابُه بطل عقابُه وحسابه.

< شرائط صوم القلب >:

وكما أنّ لصوم القلب شرائط لا يجب إلّا بها، كذلك لصوم القلب شرائط لا تصحّ إلّا بها.

١ ــ وأوّل الشرائط وجود القلب متيقّظاً، كوجود الصبيّ بالغاً مسلماً. ومع كونه متيقّظاً، أن يكون متحفّظاً أو طالباً في طريق التحقّق. لكون المسلم البالغ (١٥ ب) أنجب.

٢ ــ وأن يكون عالماً بواجبات الصوم، أو متعلّماً. لأنّ اليقظة والطلب من مقام البداية. والتحقيق في الصوم من مقام النهاية. فأهل البداية، بعد التيقّظ، من شأنهم الطلب، بوجود المجاهدة، كوجود الطلب[٣] للبالغ، بالعلم أو بالتعلّم. فالقلب شرط، والتيقّظ فيه شرط ثانٍ، والمجاهدة، بمثابة العلم، شرط ثالث، ثمّ الأحوال، بمثابة الإسلام، شرط رابع.

فالمراد من إيجاب الأعمال، تعبّد القلب، ثمّ تعبّد الجوارح. كما قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ٥٠). والتقوى من تعبّد القلب. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾

---

(١) انحظى، كذا، والأصحّ: احتظى، بمعنى: حَظِيَ.
(٢) إبطال، في النصّ: ابطل، والتصحيح من الهامش.
(٣) الطلب: أضيفت في الهامش.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000343

(القرآن الكريم ٩٨/ ٥)[١]. والإخلاص من أعمَال القلب. إذ لا مُرادَ للقلب إلاّ الربّ، ولا مطلوب له سواه. فما من عمل من الأعمال أمر الله القيام بذلك، إلاّ وصفة ذلك[٢] العمل من وظائف القلب. كما أنّ صورة العمل من وظائف القالب.

والمراد من وضع التكاليف تهذيب النفوس، وتصفية الجوارح، وتزكية القلوب، ولأجل المعرِفة. كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (القرآن الكريم ٥٦/٥١). وهيهات أن يحصل تهذيب وتصفية بدون تزكية القلوب. والمراد من ذلك حصول الاعتدال والاستقامة للطبع والنفْس البشريّة. وكلّ ذلك موقوف على وجود القلب. فإذا وُجِد كمالُه وتصرّفُه ظهر الاعتدال والاستقامة.

ثمّ إن نظرت في أصل الإيجاد للموجودات، وفي سرّ مُراد الله في إظهار الموجودات، عرفتَ أنّ المراد من خلق الجميع: إيجاد القلب. وهو مُضمَر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (القرآن الكريم ١٣/٤٩)، ولا تقوى[٣] إلاّ بالقلب. فلمّا كَان هوَ الأصل من المخلوقات ــ وهو المراد من تكوين الأجساد ــ بمثابة الدُّرّ في باطن الصَّدَف. والمراد من تكوين (١٦ آ) الصدف: الدرّ. ثمّ المراد من خلق الدرّ نفع العالم. والمراد من خلق العالم حصول المعرفة لقيمة هذا الدرّ. فالقلب هو الدرّ فِي صدفِ الوجود، وهو من أعزّ الموجودات عند الله. فمن كان عند الله عزيزاً، جعل ذلك الموجودَ العزيزَ خلعةً له منه. لأنّه هو الطريق إليه، والدليل عليه. إذ هو لوح محفوظه، وعرش تجلّيه. ولذلك قال < تعالى >: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ

(١) ليعبدوا، في الأصل: ليعبد.
(٢) ذلك، في الأصل: تلك.
(٣) تقوى، في الأصل: يقوى.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000344

لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٣٧)، معناه: من كان له قلب، فله منّا ذكرى. لأنّ القلب هو المُخْبر والمحدّث عن الله، ومن الله. كما ورد في الخبر عن الله تعالى، يقول: «أُقبل عليهم بوجهي؛ أترى أنّ من واجهتُه بوجهي يعلمُ أحدٌ أيَّ شيء أريد أن أُعطيَه؟» ثمّ قال: «أوّل ما أعطيهم، أن أقذفَ نوري في قلوبهم، فيخبرون عنّي كما أخبر عنهم».

< البِدْليسي يتحدّث عن هذا الكتاب >:

قال الشيخ[١]: وقد أشرنا بطريق التلويح، لصغر حجم هذا الكتاب، من مبادئ ما أخذ الذوق من وجدان الثمرات من أعمال القلوب. ولم يكن الغرض إلاّ الكشف عن حقيقة صوم القلب فحسب. وقد ذكرنا من ذلك نُبَذاً في جميع الكتاب، وأنّ للقلب أعمالاً وأحوالاً، وأنّه هو المراد للعبادة المَحْضة بقوله عزّ وجلّ: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمَانَ﴾ (القرآن الكريم ٥٨/٢٢)، ثمّ زيّن الإيمان، بالإتقان والعرفان، ثمّ خصّص العرفانَ، بالمشاهَدَة والعيان. فقال عزّ وجلّ: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (القرآن الكريم ٥٠/٢٢). فالأعمال تكليف عليه، والأحوال تشريف من الله إليه. ومن وصلَ إلى قلبه، وصل إلى ربّه. ومن عرف لقلبه، عرف لربّه. وعلى من فُتحَ الطريق إلى عالم القلب، فُتحَ له إلى حضرة[٢] الربّ. فهو تارةً في شهود الصفات، وتارة في شهود صفات الذات. ومن عرف (١٦ب) طريق مناسبة الأعمال من الأحوال، يوشك أن يقع من أعمال الجوارح إلى أعمال القلب، لِمَن يعلم حقيقة العبوديّة. ومعنى حقيقة العبوديّة[٣] أن يعبد الله تعالى بكلّيّته: بظاهره وباطنه وقلبه وسرّه وخواطره.

---

(١) الشيخ: هو عمّار البدليسيّ.

(٢) حضرة، في الأصل: حضرت.

(٣) ومعنى حقيقة العبوديّة: أضيفت في الهامش.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000345

وثمرة ذلك أن يجد في كلّ تعبّد فضلَ الربوبيّة، بطريق الذوق والمشاهدة، بعد التحقّق في المجاهدة.

فأوّل الأمر العلم بأعمال القلوب. ثمّ الاستعمال لأعمال القلوب بالرياضات والمجاهدات. ثمّ الذوق للذّة ثمرات أعمال القلوب. ثمّ المشاهدة لمراتب أعمال القلوب بالزيادة والنقصان، والردّ والقبول، والصفاء والكدورة. ثمّ الوجدان لشراب القلوب من الأعمال. ثمّ معرفة ما يُلقَى إلى الباطن من نزغات العدوّ[١]، من خفايا الاغترارات، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (القرآن الكريم ٧/ ٢٠١)[٢].

فصل < ١٤: في الفرق بين معاملة أهل الأعمال أو التعبّد وبين أهل الأحوال أو السلوك >

قال الشيخ[٣]، رضي الله عنه: وإنّما صوم الحقيقة والأحوال صوم عن أشياء لأجل أشياء. كما أنّ صوم الشريعة والأعمال صوم عن المنهيّات لأجل المأمورات، فكذلك القلب يصوم عن الدخول في المعاملات بموجب الأمر والتقليد، بل بموجب الأمر والمشاهدة. وهذا هو الفرق بين معاملة أهل الأعمال ومعاملة أهل الأحوال. فأهل الأعمال هم أهل التعبّد، وأهل الأحوال هم أهل السلوك. ومعاملة المتعبّد الواقف لا ترقّي لعمله، بل هو واقف مع صورة المعاملة، لا جواز له إلى صفة المعاملة. إذ لو جاز لوصل

---

(١) نزغات العدوّ: فيها إشارة إلى القرآن الكريم ٧/ ٢٠٠ و٤١/ ٣٦: ﴿وإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ﴾.

(٢) طائف، في الأصل: طيف.

(٣) الشيخ: هو عمّار البدليسيّ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000346

إلى الأحوال. ومن وصل إلى الأحوال، تحقّق في الأحوال. والتحقّق في الأحوال، هو نهاية الكمال.

٣ فلمّا لم يكن للمتعبّد (١٧ آ) الواقف تخطٍّ[١] من[٢] أوّل رتبة التوبة إلى آخر رتبة التوبة، سمّي ذلك المقام تعبّداً لإحاطة التقليد به. ولهذا قيل[٣]: «المتعبّد يبقى سبعين سنة على فرد قدم، والسالك يتلوّن في كلّ يوم سبعين ٦ قدماً». ولأنّ المتعبّد محبوس في الوجود، فلأجله حُرِمَ الشهود. والسالك خارج عن الوجود، راغب عن كلّ موجود، فأُنْعِم عليه بالشهود. وسمّي سلوكاً لأجل الترقّي، إذ له في كلّ خطوة ونَفَس سيرٌ ووجدانُ فائدة وخير، ٩ ولأنّ له[٤] مباينة ثمّ معاينة، وفقدان ثمّ وجدان، وانفصال ثمّ اتّصال، ومجاهدة ثمّ مشاهدة، وتلوين ثمّ تمكين، إلى غير ذلك. وسمّي تعبّداً لانعدام الثمرات في العبادات والزيادات في الأوقات. بل يستوي آخر القدم ١٢ مع أوّل القدم. ونهاية التعبّد تيقّظ بالجهد والتكلّف. يقال للسالك المريد: احذر من يقظتك وصفاء وقتك. كما يقال للمتعبّد: احذر من غفلتك وتكدُّر وقتك. ونهاية يقظة السَالك الهربُ من اليقظة إلى الغفلة. ونهاية المتعبّد ١٥ الهربُ من الغفلة إلى اليقظة. قال الشيخ[٥]، رضي الله عنه: سمعت شيخ الإسلام[٦]، رضي الله عنه، يقول، في وقت سماعه ومجلسه: «اللّهمّ ارزقنا

---

(١) تخطّ، في الأصل: تخطّي.

(٢) من، في الأصل: في، ثمّ كُتب فوقها: من.

(٣) قيل: القائل بحسب عمّار نفسه هو الجنيد، انظر بهجة الطائفة، فصل ٣٠، ص ١١٨/ ١ ــ ٤.

(٤) ولأنّ له، في الأصل: ولانه.

(٥) الشيخ: هو عمّار البدليسيّ.

(٦) شيخ الإسلام: هو شيخُ عمّار، أبو النجيب عبد القاهر السُّهْرَوَرْديّ، وانظر تسميته بشيخ الإسلام في عوارف المعارف ١١.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000347

غفلة نعيش بها». والأعمال بدايات الأحوال، والأحوال ثمرات الأعمال. والمحافظة على الأوقات ولزوم الخلوات، بدايات المشاهدات. والمشاهدات نهايات المقامات.

فصل < ١٥: في الفرق بين التعبّد والسلوك >

فاعلم أنّ التعبّد أعمال مجرّدة، لا أحوال فيها. فهي بمثابة جسد لا روح فيه. لأنّ الحال روحُ العمل. فإذا (١٧ ب) فُقد الحال سمّي تعبّداً، لا سلوكاً. إذ عبادة السالك مع فائدة وثمرة. ألا ترى إلى قوله، عليه السلام: «إذا زهد أحدكم»، وقوله: «من أراد علماً بغير تعلّم، وهدي بغير هداية، فليزهد في الدنيا». فانظر الآن، وتأمّل ببصيرتك، وقِسْ بقياس ذوقك، لا عقلِك، واجعل المطالعة إلى مرآة قلبك وواقعك، لا إلى دفترك وتعليقك.

إنّ الفرق بين التعبّد والسلوك، بقول رسول الله، ﷺ: «زهده، بإفادة علم وحكمة، من غير تعلّم وتقليد». وهذا زهد السالك. وأمّا زهد المتعبّد، فهو ما أفاد عجزاً وافتقاراً إلى تعلّم وتقليد. وفرق ثانٍ، أنّ كلّ عملٍ أوصلَ إلى حالٍ، أوجدَ استغناءً بالله وافتقاراً إليه. وكلّ عمل تجرّدَ عن حالٍ أوجدَ افتقاراً إلى الخلق، وطمعاً فيه.

قال الشيخ، رضي الله عنه: سمعتُ شيخَ الإسلام، رضي الله عنه، يقول: «أوّل فتوح السالك من هذا الطريق الاستغناء بالله». قيل: فما نهايته؟ قال: «حصول الغناء عن طلب الاستغناء». معناه: حصول التصرّف بالله، ورؤية الله في كلّ حال. وسياق الكلام إلى أنّ صوم القلوب والإفطارَ على أسرار الغيوب ووجود الأحوال في قلبه. فمن لا حال في قلبه، لا صومَ لقلبه. وقد قيل في الأثر: «صُمْ بقلبك عن الدنيا، واجعل فطرك الآخرة». فهذا صوم قلوب أهل البدايات والحالات.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000348

وأهل التلوين في النقصان إلى الزيادة، وكلّ ما في الدنيا مذامّ في حقّهم. وإنّما العيشُ عيشُ الآخرة. وهذا عند أوّل الكشف وأوّل المعرفة للدنيا والآخرة. وقد ورد في الخبر مقتضى هذا، وهو قوله، عليه السلام: «تفرّغوا من هموم الدنيا ما استطعتم». وقال بعضهم: «صُمْ عمّا سوى الله، واجعل فطرك على لقاء الله». (١٨ آ) فهو سرّ قوله، عليه الصلاة والسلام: «لا راحةَ للمؤمن دون لقاء ربّه». وهذا يكون عند الكشف الثاني والمعرفة الثانية لله وما سوى الله. وإنّ كلّ ما هو دونه وسواه فهو قاطع وحجاب ومذموم، بل في طريق الحقيقة شِرْك. وقد قال الله تعالى: ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (القرآن الكريم ٥١/ ٥٠)، وهو فرار القلوب إليه ممّا سوَاه.

ومعنى فرار القلب إليه، إنّما هو من حيث الهِمَم، حتّى تتّحد. وبتوحُّدٍ فيكون همّاً واحداً. كما ورد في الخبر: «طوبى لمن كان همّه همّاً واحداً»[1].

فصل < ١٦: أنواع الهموم >

والهموم ثلاثة أنواع، كما أنّ الطلاّب ثلاثة أصناف: همّ المعاد، وهمّ المعاش، وهمّ لله وفي الله: وطالب الدنيا، وطالب الآخرة، وطالب الله. وقال الله تعالى: ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ (القرآن الكريم ٣/ ١٥٢)، وقال: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (القرآن الكريم ٣٠/ ٣٨). وقد ورد: «للدنيا قوم، وللآخرة قوم، وللمجالسة قوم آخرون»[2]. وفي

(١) قارن بالمعجم المفهرس ٧: ١٠٧، تحت: هم.

(٢) قارن ببهجة الطائفة، فصل ٦، ص ٤٠/ ١٦ ــ ١٧، وفصل ٩، ص ٥٢/ ١٤، حيث جاء: وقد قيل: «للجنّة قوم، وللنار قوم، وللمجالسة قوم آخرون»؛ صوم القلب ثمّ قارن ببهجة الطائفة، فصل ٢٤، ص ٩٨/ ٣ــ٤، حيث لُخّصَ القولان بقول واحد: «خلقَ اللَّهُ للدنيا قوماً، وللآخرة قوماً، وللجنّة قوماً، وللنار قوماً =

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000349

الخبر: «الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا، والدنيا والآخرة حرام على أهل الله»[١].

والهمّ الواحد على التحقيق، لا يكون إلاّ لأهل الله. لأنّ أهل الآخرة لا يخلون من همّ طلب الكفاية، وما لا بدّ لهم منه. أمّا أهل الله < فـ >ـهم قوم اجتمعوا به عمّا سواه. ثمّ لمّا جمعهم في عين الجمع إليه، فرّقهم لأجله فيه. فاستغرقوا في بحر التيه والتحيّر. فلا خبر عندهم من سوى حالهم. لبَّسوا كلَّ سرور بسروره من تجريدهم، وكلَّ لذّة بلذّتهم من شربهم في مقام قربهم، حتّى نسُوا مصالحَ تدبير الأجسام، إذ الهمم اتّحدت على معرفة مطلوبٍ واحد، فأُنسِيَتْ ما سواه، لأنّ الهمم له، لا لهم، وبحكمه، لا بحكمهم. فصار مقامُ العبد عند همّته، وهمّتُه عند جمعيّته، وجمعيّتُه بيَد قبضة قدرته، لوقوف القلب في مقام النظر إليه، (١٨ ب) شاخصاً، مراقباً لملاحظات نَفحَات نظره. كما قال < تعالى > في حقّه، عليه السلام: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (القرآن الكريم ٥٢/٤٨)، أي بمرأًى[٢] منّا. فمن كان مطلوبه واحد < اً >، فهمّه واحد. وهذا لا يوجد إلاّ لأهل الذوق والشوق والمزيد والتحقّق والتجريد. وكلّ صادقٍ متحقّقٍ مُريدٍ، استغرقت همّته في الملكوت. فأغناه لذّةُ المشاهدة عن همّ القوت. بل همّه في الاقتراب وخوفه من وقوع الحجاب. وهذا صفة صوم قلوب أهل الأحوال.

= وللمجالسة قوماً وللمشاهدة قوماً»، وذلك بإضافة «للمشاهدة قوماً».

(١) قارن ببهجة، فصل ٢٤، ص ٧/٩٨.

(٢) بمرأى، في الأصل: بمرءا.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000350

وأمّا صفة صوم قلوب[١] أهل الأعمال، فعليهم التحفّظ بموجب الحقيقة، لأنّهم في طريق الحقيقة. فصومهم التحفّظ من الغفلات، من صرف نفَسٍ في غير ذكر، وخروج كلمة في غير منفعة وفائدة، ثمّ الصمت عن الكلامِ فيما لا يعنيه ولا يليق بحاله أو يكون بغير مقامه. فعلى الجملة والتفصيل، عند أهل الاستقامة والتعديل، المتصرّفين في الأعمال والأحوال، بإطالة النَّفَس والتفصيل. كذا زعموا في حقّ صوم أهل الأعمال، إذ ليس لقلبهم صوم منفرد، لأنّ ذلك من شرط أهل الأحوال. فدوام التحفّظ من الآفات، مع دوام الذكر والفكر، صفةُ صوم قلبه، مع دوام الصمت. فإنّ في صمت اللّسان، حفظُ جميع الأركان. كما ورد في الخبر: «من صمت نجا»[٢].

والسالك في بدء أمره متعبّد. إلّا أن بينه وبين متعبّد لا جوازَ له من التعبّد، فرقاً[٣]. وعلامةٌ لتعبّدٍ[٤] بين تعبّدٍ، هو من مقام السلوك والأحوال، وبين تعبّدٍ، هو من مقام التقليد والأعمال، أن يجد متعبّدُ السلوك والأحوال، ثمراتِ الأعمال. كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ﴾ (القرآن الكريم ٢٩/ ٤٥) وكما قيل لرسول الله ﷺ: «إنّ فلاناً كثيرُ الصلاة، حسن العبادة، لكنّه يسرقُ». فقال: «ستنهاه صلاتُه عمّا يقولون». فظهر أنّ (١٩ آ) تأثير الأعمال، من مبادئ الأحوال. وهذا هو الفرق الثاني بين التعبّد والسلوك، وبين المتعبّد المقلّد والمتعبّد المُقْسِط[٥] السالك. لأنَ

(١) قلوب: أضيفت في الهامش.
(٢) انظر أيضاً بهجة الطائفة، فصل ٢، ص ٢٣/ ١٧، وهامش ٥ هناك.
(٣) فرقاً، في الأصل: فرق.
(٤) لتعبد: أضيفت في الهامش.
(٥) المقسط، في الأصل: المسقط.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000351

تعبّد التقليد[١] تعبّدٌ من غير تَربية وتصفية، كمن شرب شربةً من غير احتماء، ولا بقانونِ معرفة مزاجٍ، بل على وجود جهلٍ وتخليط. كما لم تؤثّر تلك الشربة في غُلَّته، كذلك لم تؤثّر تلك العبادة في تصفيته. وقد ثبت بقول الله ٣ ورسوله أنّ للعبادة تأثير في قمع المذموم ودفع المنهيّ < عنه >؛ فإذا لم يوجد فهو عبادة تعبّد، لا عبادة سلوك.

وقد يوجد في الناس من المتعبّدين ذو عبادة واجتهاد، وما زالت ٦ مذموماتُه والاستنارة باطنه[٢]، ليعبد الله على غفلة وسهو وكدورة. وهو أن يتعبّد ويجتهد وأمله طويل، وحرصه زائد شديد، وحبّه للدنيا والدرهم متجاوز الحدّ، إلى غير ذلك. فعليه، < تكون > تلك العبادة، أنّه تعبّد ٩ بنفسه وإرادته وتدبيره لنفسه، فلم يؤثّر فيه لوجود نفسه ما بينه وبين عبادته، وكأنّه شرب الدواء ولم يؤثّر في معالجة الداء، وهو يظنّ أنّه زال عنه الداء، وأثّر فيه الدواء. فكذا، هذا يظنّ أنّه بعِيد عن الآفات، والآفات محيطة[٣] ١٢ به. فمَنْ حُرِمَ لذّات الأعمال، ونسيم صفاء الأوقات[٤]، تواترت عليه [وفادة] الآفات، وهو لا يشعر. إذ ليس فيه مفرّقٌ يفرّقُ بين الحقّ والباطل. كما قال، عليه السلام: «واعظُ الله في قلب كلّ[٥] امرئ[٦] مسلم»[٧]. وإذا ١٥ لم يكن في قلبه آمرٌ وزاجر من الله، ولم يكن له دليلٌ يرجع إليه ويحكم

---

(١) في الأصل: للتقليد.

(٢) مذموماته والاستنارة باطنه: كذا، ويبدو أنّ النصّ هنا مشوّش أو ناقص.

(٣) محيطة، في الأصل: محاط.

(٤) الأوقات: وردت كلمة «الأوقات» في الهامش، تصحيحاً لكلمة مشوّشة.

(٥) قلب كلّ، في الأصل: كلّ قلب.

(٦) امرئ، في الأصل: امراء.

(٧) «واعظ الله قلب كل مسلم»، مسند أحمد. مسند الشاميين (ترقيم العالمية) ١٦٩٧٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000352

عليه: إمّا من علم نافعٍ، أو عالمٍ ربّانيّ، يتحفّظُ به عن سبيل الغَيِّ، ويهتدي به إلى سبيل الرشاد، فعمل هذا، كما قال الله تَعالى: ﴿وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ (القرآن الكريم ١٨/ ١٠٤). وقد ندب الله ذلك لأهل البداية والطلب، وأكّد عليهم وحذّرهم، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (القرآن الكريم ٩/ ١١٩). (١٩ ب) وقال أيضاً: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (القرآن الكريم ١٦/ ٤٣)، أي أهل الفهم في آفات المعاملات.

فالمتحفّظ لقلبه في عبادة قالبه صادقٌ طالب: مقصودُه من العبادات والمجاهدات < هو > تصفية وجوده وقلبه. وقد عرف أنّ دواء التصفية هو المجاهدة والعبادة. وعرف مع ذلك أنّه في ذلك محتاج إلى أطبّاء الأديان في مداواة أمراض القلوب. إذ لو كان كلّ إنسان في مرض قلبه وظلمة باطنه ومعالجة علل نفسه طبيبَ نفسه، لكانوا عن الرسل والأنبياء والأولياء في غُنْيَة، ولَمَا بعث الله بشراً رسولاً. وإنّما لاحتياج الخلق إلى الرسُل لمعالجة أمراض القلوب، وتركة[1] الغفلات على القلوب، واستِيلاء القساوة والظلمة في الباطن، وظهور سلطنة النفس والشيطان على القلوب، بحيث أظلم نهارُ الإيمان، وظهرَ ليلُ الشِّرْك، فلمّا أراد الله تعالى سبحانه إصلاح العالَمين، وإظهارَ الإسلام والمسلمين، وإطلاق القلوب من رقّ تصرّف الشياطين، بعثَ الرسلَ، عليهم السلام، بأدوية قَمْع النفوس، وتصفية القلوب. فثبت به الدين واليقين، وصار في الناس مؤمنون وموقنون ومتّقون عارفون[2]، على منهاج سُنَن النبيّين. كلّ ذلك من أجل معالجة القلوب.

ولا بدّ من أطبّاء الأبدان لمداواة الأجسام. كذلك لا بدّ من أطبّاء

(١) وتركة، في الأصل: تركه.

(٢) متّقون عارفون، في الأصل: متقين عارفين.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000353

الأديان لمداواة القلوب، من أمراض الذنوب، وهم العلماء بالله، والعرفاء بأيّام الله، والأولياء لله. وبحقّ الله، وبعلم الله، وبعلم أمر الله، جعلَ اللَّهُ لهم الولايةَ، على أهل الطلب والإرادة: يتصرّفون فيهم وعليهم. بصحّة دلاله[١] أعطاهم، نوراً[٢] وهدايةً أولاهم، وتصرّفَ دعوةٍ خصّهم. ولهذا قيل: «الشيخ في قومه كالنبيّ في أُمّته». فجعل لهم في بواطنهم وقلوبهم تبصرةً ونوراً، وبالنور جعل لهم فراسةً، وجعل لهم من الهمّة جاسوساً يتجسّس فِي القلوب. فهي[٣] للقلوب، بمثابة الساعي للملوك، (٢٠ آ) تخبر القلوبَ بخطرات قلوب المريدين، بتأييد حال السفير والمعبّر، لأنّها للقلب سفير ومعبّر، ولها مقام الحراسة والحفظ. فإلى من وجّهوها، وبمن وكّلوها، وعلى أيّ أمر سلّطوها، أظهرت قوّتها، وأتمّت فعلَها، وأنفذت بحفظها وحراستها، لأنّها الهمّة الفعّالة، خصّها الله لقلوب الأنبياء والأولياء، لأجل الامتثال والخدمة والسمع والطاعة. فهي في تصرّف القلب كالمملوك في تصرّف المالك. فهي صاحب خبر القلب من القلوب.

فصل < ١٧: في الهمّة >

فإن قيل: ما الهمّة؟

قيل: سيّار القلب، ومعنًى من توابع القلب. فحيث وُجِد القلب وُجِدَت. وبقدر علوّ[٤] القلب تكون عاليةً[٥]، وبقدر تصرّف القلب تكون

(١) دلاله، كذا، ولعلّ الأصحّ: دليله.
(٢) نوراً، في الأصل: نورٌ.
(٣) فهي، في الأصل: فهم.
(٤) علوّ، في الأصل: غلوّ.
(٥) عالية، في الأصل: غالية.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000354

متصرّفة. فهي في النفاسة والخساسة موقوفة عند صفات القلب. وإن كان القلب موصوفاً بمقامات الأحوال، فالهمّة بِسعة تصرّف القلب متصرّفة فعّالة على الإطلاق. لأنّ القلب مشغول بالله، مستغرق في الله. فالهمّة متصرّفة، موكّلة ــ بقيادة الله ــ لأجل التولية والولاية، ووصول الحال إلى النهاية. وإن كان القلب موصوفاً بمقامات[١] الأعمال، فالهمّة لأجل عبوديّة القلب، وطاعة القلب طائعة عابدة[٢]، لشغل القلب بنفسه. كذلك الهمّة مشغولة بنفسها. كما لا تصرّف للقلب، إذ لا ولاية له. فكذلك لا تصرّف للهمّة، إذ لا شغل لها. بل إن كان القلب سالكاً، فعليه للغيب تولية، وإن كان متعبّداً، فعليه للعلم تولية. فإن كان سالكاً، لا يزال الغيب يتصرّف فيه وعليه، بقانون ما وُضِع له فِي الأزل، بواسطة الأعمال من اللّذّات والراحات والثمرات، ووجدان خفّة أثقال المعاملات، فيتيسّر عليه الدخول في كلّ مخوف مُهْلِك، من غير جزع، ولا فزع، مع ازدياد صدقه وإرادته، مع معارضة الفترات والآفات. بل كلّما كثُرَ عَناؤه وبلاؤه، كثُرتْ (٢٠ ب) بقوّة هذه، إلى غير هذه الأعمال / تأثير وشرب والتأثير في الأعمال ومشارق الأحوال/[٣] وإن كان القلب متعبّداً لم يجد من الأعمال شرباً ولا تأثيراً، لأنّ أعماله[٤] لا ارْتِباطَ لها بالأحوال. وذلك لأجل أنّ القلب[٥] لا تصرّف علَيه من الغيب، ولا هو من أدلّاء الولاية. وذلك لأجل أنّه ما وضَعَ في خزانة الغيب الأعمالَ المجرّد< ة > عن الأحوال. فأعمال المتعبّد أعمال مجاهدة، لا أعمال مشاهدة. في عمل المجاهدة، التصرّفُ للعلم، وفي عمل

(١) بمقامات، في الأصل: بمقاماة.
(٢) طائعة عابدة: لعلّه يعني: طاعة عبادة.
(٣) الجملة السابقة بين الخطّين المائلين غير مفهومة للمحقّق.
(٤) لأنّ أعماله، في الأصل: البت عماله.
(٥) لأجل أنّ القلب، في الأصل: لاجل للقلب.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000355

المشاهدة، التصرّف للقلبِ. ألا ترى كيف قال، < عليه السلام، > في عمل المشاهدة: «يا وابصة، استفتِ قلبَك، وإن أفتاك المُفْتون»[١].

لأنّ لعمل القلب علماً باطناً خفيّاً. من كان الغالب عليه الأحوال، فالحكم عليه للعلم[٢] الباطن، والفتوى فيه للقلب. فإن كان القلب في العمل في هذا المقام، فقلبه في العمل من تصرّف الغيب بابٌ مفتوح، وإليه من تصرّف الغيب واردُ علم من علم الحقيقة. فلمّا قال للرسول، عليه السلام، أجابَه من مقام أهل العزيمة، وقال: «استفت قلبك». ولم يُحِلْه إلى حُكْم ظاهر الفتوى والرُّخْصة، بل أجابَه على باطن الفتوى والعزيمة، فقال: «جئتَ تسأل عن البرّ والإثم: فالبِرّ ما اطمأنّ إليه القلب، والإثم ما حاك في نفسك»[٣]. ولأنّ قلبه كَان مخصوصاً بنزول وارد الحقّ، محلاً لقذف العلم القلبيّ الذوقيّ، فمن أجل ذلك أحاله إلى استفتاء القلب. وهذا سبيل كلّ سالك من البداية إلى النهاية: لا يعوّل على فتوحه حتّى يعرضه على دليله، كما فعل وابصة.

الفائدة الثانية، أنّه إذا كمُلَ القلبُ، ووصل إلى حدّ الكمال، يجب

---

(١) انظر بهجة الطائفة، فصل ٢٠، ص ٨٨/١٣، حيث جاء: ولهذا قال، عليه السلام: «اسْتَفْتِ قلبَك»، ثم قارن بالمعجم المفهرس ٥: ٦٨ حيث جاء: «يا وابصة استفت نفسك/ استفت قلبَك». وابصة: هو أبو سالم ــ ويقال أبو الشعثاء ويقال أبو سعيد ــ وابصة بن معبد بن عُتْبة بن الحارث بن مالك بن الحارث الأسديّ، أسد خزيمة، وَفَدَ على النبيّ، ﷺ، سنة تسع للهجرة، ثمّ رجع إلى بلاد قومه، ثمّ نزل إلى الجزيرة، انظر تهذيب التهذيب للعسقلانيّ ١١: ٨٩.

(٢) للعلم، في الأصل: للقلم.

(٣) قارن بمسند أحمد، مسند الشاميين (ترقيم العالمية) ١٧٣١٣و ١٧٣١٥ و١٧٣٢٠، ثم بسنن الدارمي، بيوع (ترقيم العالمية) ٢٤٢١.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000356

القبول منه، لقوله، عليه السلام: «استفت قلبك»، أي عوّل على قوله فحسب. وحدّ كماله أن لا يبقى له ضدّ.

٣ الثالثة، أنّ المريد يَسْلَمُ له ــ عند كماله ــ القبول من قلبه، من غير حكم دليل، وهذا إذا كان قد عرف (٢١ آ) الفرقَ بين[١] كلام القلب، وبين خاطر النفس والشيطان. فكلّ قلب يكون من هذا الوصف، فهو محلّ ٦ للحكمة والمعرفة، بصحّة[٢] العلم من الله، لأنّه بلغَ الأخذَ من الله، وذلك نهاية القلب.

فصل < ١٨: في ضعف الأحوال وقوّتها >

٩ ومن حفظ قلبه عن المذمومات، بالمجاهدات القلبيّة والمجاهدات البدنيّة، إلى أن يقع في أعمال القلوب، فإذا حصل له أعمال القلوب، بذلك يصل إلى أحوال الغيوب. قال الشيخ[٣]، رضي الله عنه: وقد شرحنا طرفاً ١٢ من أعمال القلوب، بالتلويح والاختصار. فإذا تحقّقَ في أعمال القلوب، فحينئذ ينتقل من الأعمال إلى الأحوال. فتكون الأحوال تشريفاً له، كما كانـ< ـت > الأعمال تكليفاً عليه. فهذا هو الفرق بين القلوب الثلاثة. ١٥ وصوم كلّ قلب على جنس القلب وحاله ومقامه.

والأحوال تُعْرف بالضعف والقوّة، بحدَّيْن: الأوّل بحدّ الضرورة، لدخول الرخصة فيها، وذلك لضعفها. والثاني بحدّ العزيمة، لدخول اليقين ١٨ والتوكّل فيها، وذلك لقوّتها. وقد يستوي في حال ذي[٤] اليقين والمعرفة،

---

(١) بين، في الأصل: من.
(٢) بصحّة، في الأصل: بصحت.
(٣) الشيخ: هو عمّار البدليسيّ.
(٤) ذي، في الأصل: ذو.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000357

العسرُ واليسر، والوجدُ والفقد، والسَّفَرُ والحَضَرُ[١]، لوجود اليقين. والتوكّل صفةٌ لقلبه، لا يفارقه. فهو بهما في سعة، لا في شدّة. فلأجله: لا ضرورةَ له، ولا رخصة له. وعلى هذا القلب الأكل بالعزيمة، وتفتّش[٢] ٣ الحلال بالعزيمة، بمعرفة القلب، لا بمعرفة العلم.

فلمّا كان حال وابصة من أحوال القلب، لا من أحوال الجوارح، وقلبُه من قلوب أهل الأحوال، لا من قلوب أهل الأعمال، رَدَّهُ ــ في معرفة ٦ الحلال والحرام وأشبهه ــ إلى معرفة القلب. إذ كان من أهل العزائم، لا من أهل الرُّخَص.

فصل < ١٩: في نوعي الحلال > ٩

فالحلال نوعان: نوع يدخل فيه الشبهة، فيتطرّق فيه[٣] الرخصة، ولا تدخله العزيمة. ونوع تدخل فيه العزيمة، ولا تدخله الرخصة. لأنّ الحلال (٢١ب)... [٤] قلوبهم وخوفهم وخشوعهم. فلو كان... [٥] تلك الشبهة ١٢ حال قلوبهم، فوجب عليهم ترك ما غيّر قلوبهم. فإنّ ذلك عندهم بمثابة الحرام المحض فكما... [٦] ترك الحرام المحض وجب على أرباب القلوب ترك المكروه والشبهة. لأنّ الذي أبيح لغيرهم من أجل الضرورة، حُرِّم ١٥

---

(١) الحضر: هنا بمعنى: عدم الغيبة.

(٢) تفتّش: صيغة غريبة، لم أعثر على مثلها في كتب اللّغة.

(٣) فيتطرّق فيه: كذا في الأصل، والصحيح: فتتطرّق إليه.

(٤) ... : أربع كلمات مطموسة بفعل الرطوبة.

(٥) ... : ثلاث كلمات مطموسة.

(٦) فكما... ترك الحرام المحض: أضيفت هذه الكلمات في الهامش واثنتان منها مطموستان، ولذا أضفت في مكانهما ثلاث نقط.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000358

عليهم من أجل العزيمة والطمأنينة. لأنّ الله عزّ وجلّ، لمّا شرّف القلب بالأحوال، شرّفه بالقوت الحلال. إذ لا يليق بمن يأكل من موائد الغيب، أن يأكل من موائد الشُّبَه والرَّيْب. فكما أُعطِيَ القلب بسبب الأحوال، أعطي الأحوال بسبب الحال. وإنّما خُلِع على القلب بالأحوال، ثمّ بالطَّلَف[١] من الحلال، لأنّه صام لأجل الله عمّا سوى الله، واشتغل بذكر الله عن ذكر ما سواه، فجازاهُ بما يحبّه ويرضاه. إذ من ترك لأجل الله هواه، ملك من الله رضاه، فكفاه العبادة شغلاً، والصوم عمّا سوى الله عملاً وفعلاً.

فأوّل الأمر الصوم عن الدنيا وما فيها. وهو الخروج من التسبّبات والأسباب، على شرط سرّ قوله، عليه السلام: «كفى بالعبادة شغلاً»[٢]، ومعناه: أنّ من جُعلَ له العبادة شغلاً، جُعلَ لقلبه في العبادة شغلاً: وهو الذوق والمشاهدة. < ف > ـأغناه وكفاه ذلك عن الأسباب والاكتساب. لأنّ العبادة من أجلّ الحِرَفِ والصناعات، لما فيها من الثمرات والمشاهدات. فمن ذاق من ثمرة كسبه من عبادات، قَطَعَهُ ذلك إلى الله وأشغله بالله، فصار بما يأتيه من كسب عبادته مستغنياً عن[٣] كسب الدنيا: من شرقها إلى غربها. وقد قال أبو الدرداء[٤]: «ما يسُرُّني أن أكسب كلّ يوم ثلاثمائة دينار أنفقها في سبيل الله» فقال: «ولِمَ؟» قال: «يشغلني عن

---

(١) الطلف: يعني «العطاء».

(٢) قارن بالحديث: «إنّ في الصلاة شغلاً»؛ المعجم المفهرس ٣: ١٤٦.

(٣) عن، في الأصل: من.

(٤) أبو الدرداء: هو عُوَيْمر أو عامر بن زيد بن قيس بن عائشة بن أُميّة بن عديّ بن كعب بن الخزرج بن الحارث؛ اختلُفَ في اسم أبيه؛ تُوُفّي حوالي سنة ٣٢ هـ/ ٦٥٢ م في دمشق، حيث يوجد قبره وقبر زوجته أمّ الدرداء، انظر دائرة المعارف الإسلاميّة الجديدة، النسخة الإنجليزيّة، ١: ١١٣ ــ ١١٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000359

التفكّر». إذ كسبُه من التفكّر. فَرَدٌ[١] ساعة يساوي الدنيا والآخرة. وهو تفكّر الاستغراق في تعداد الأنعم الظاهرة والباطنة. وهو سرّ قوله، عليه السلام: «تفكّر ساعة، (٢٢ آ) خير من عبادة سنة»، وسرّ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (القرآن الكريم ٦٥/ ٣)[٢]، كفاه العبادة شغلاً. صام عن الدنيا فلم يتولّه في حظوظها...[٣] الحقوق من الدنيا أغناه وكفاه. فهمّتُه وبهمّته في الطاعة...[٤]، وبقرّة عينه فيها عاجلاً، كما قال رسول الله، ﷺ، «وقرّة عيني في الصلاة»[٥]، وآجلاً، كما قال عزّ وجلّ: ﴿فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِما كَانُوا يَعْمَلُون﴾ (القرآن الكريم ٣٢/ ١٧).

فمن صام عن قرّة عين الدنيا، صار قرّةَ عين الآخرة جزاؤه، كما قال تعالى: ﴿وَمنْ أَرَادَ الآخرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا﴾ (القرآن الكريم ١٧/ ١٩)، الآية. ومن كانت العبادةُ مطيّته، صام عن الآخرة، لأنّ الصلاة صلةُ القلب ووصلُه واتّصالُ < ـه >. فحظّه من السجود: شهود، ومن الركوع: خضوع وخشوع. وكذلك الصوم، تأثيره في القلب: نسيان وهيمان وغيبة، هي بصفة هيبة. والعبارة عنه في الحقيقة، أخذاً بزمام القلب إلى مقام العنديّة والمعيّة. فأُعطي المحبّة، وسقي في مقام القرب حقيقة ثمرة الصوم، ومن قوله < تعالى >: «الصوم لي». وما كان له، كان طريقاً إليه[٦].

---

(١) ردّ، هنا بمعنى: مردود.

(٢) وكلمة: «حسبه»، مطموسة في الأصل.

(٣) ...: كلمتان مطموستان، لعلّهما: لأنّ كَسْبَ

(٤) كلمة مطموسة، لعلها: «الصلاة»، أو «العبادة».

(٥) انظر المعجم المفهرس ٥: ٣٣٦ تحت: قرّ.

(٦) في أول السطر التالي من المخطوطة كُتبتْ كلمتا «له صوم» ثمّ شطبتا، ويبدو أنّ ذلك من أخطاء النسخ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000360

ومن كانت العبادةُ مشاهدتَه وواسطتَه، فالصومُ له، صوم عمّا سوى الله، فجميع ما يرد إليه، وعليه، من النازلات والواردات، لم يشغلْه عن الله طرفة عين، بصفة قوله تعالى، في حقّ نبيّه، عليه السلام: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (القرآن الكريم ٥٣/١٧). لأنّ الصائم في الحقيقة، هو المستغرق الصائم. فإذا صام القلبُ هام، وإلّا فهو بدون ذلك في صوم العوامّ والخواصّ.

الصوم مفتاح الإلهام، ولَمْواح[١] الأنعام، وليلة القدر من جملة ثمرات الصيام، وكذلك جعلت في شهر الصيام. معناه، أنّ من صام على الحقيقة أدركها ووجدها. فمن أدرك حقيقة الصيام، أدرك ليلة القدر. فمن الناس من حظّه منها (٢٢ ب)...[٢] في المنام، وذلك من مُجازاة[٣] الأعمال، وصحّة الصيام والقيام. ومن الناس من حظّه ما يجد في قلبه لذّةً[٤] وصفاءً وعلماً ورقّةً وخوفاً وخشوعاً واخلا (؟) وتسكناً[٥] وافتقاراً وتضرّعاً وغير ذلك من الآيات والعلامات، ممّا لا يجدها في سائر الليالي. وهذا من البركات، لا من الحالات والمشاهدات. ومنهم من تجري عليه خوارق الكرامات، ويصحّ له نظر الفراسات[٦]، ويشهد نوعين[٧] من المغيّبات. ومنهم من يزداد بكاؤه، ويَخْلُص لله دعاؤه، وتصدق في الله رغبتُه، ومنه[٨]

(١) لمواح: صيغة غريبة، بمعنى: لمّاح.
(٢) ...: كلمتان مطموستان، لعلّهما: أن يراها.
(٣) مَجازاة، في الأصل: محازات.
(٤) لذّةً...، كذا، والأصحّ: مِنْ لذّةٍ...
(٥) وتسكناً، كذا، ولعلّ الأصحّ: وتَمَسْكُناً.
(٦) الفراسات: للسجع، والمقصود: الفراسة.
(٧) نوعين، في الأصل: نوعان.
(٨) منه، يعني: من الله.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000361

رهبتُه، ولا يشهد شيئاً. وهذا من تأثير نزول الملائكة، وبركة دعائهم وسلامهم. ومنهم من يسمع كفاحاً، ويشهد إيضاحاً، ويغشاه صباحاً، ويفجؤُه روحاً، فيقضي حاجاته، وتستجاب دعواتُه. وهو يدركُ الكيفيّة موصوف[١]، وحقيقة الأمر له مكشوف، لكنّه عن الإخبار عنها ومنها مصروف، لا إذن له في القول.

وقد رآها النبيّ، عليه السلام، ثمّ لَمّا[٢] أراد أن يخبر القوم بذلك، دُفع، فنسي وأُنسِيَ. فقال: «إنّي أُريتُ ليلةَ القدر[٣]، فخرجت وأنا أريد أن أخبركم، فتلاحى[٤] رجلان فرُفِعَتْ». فصار لحاهما سبباً لاستخفائها، لتكون ذاتُها في الخلق موجودة[٥]، وحقيقتها غير مشهودة. وإنّما شرب القلوب منها ضروب، وأسرارها إلى القلوب غيوب، والقلب عن كيفيّتها محجوب، وعن حقيقتها مسلوب. فمن وجودها للقلب منافع، ومن شهودها إلى القلب سواطع ولوامع. ولذلك صارت مطلوبةَ الخواصّ، من أهل الاختصاص، ومرغوبةً لجميع الأشخاص، من العامّ والخاصّ، وهي من أحبّاء أهل الجدّ والإخلاص، وأخلاّء أهل البحث والإفحاص[٦]. تتقرّب إليهم ببرّها، وتتحبّب إليهم بسرّها، وتلاحظهم بنظرها، وتَغْمُر[٧] القلوبَ بأنوارها، وتُعْمِرُها بأسرارها. فيسترق القلب (٢٣ آ) منها الفوائد من وراء

(١) موصوف، كذا، للسجع.
(٢) لما، في الأصل: إذا لما، و «إذا» مشطوبة.
(٣) انظر المعجم المفهرس ٥: ٣١٥، تحت: قَدْر.
(٤) تلاحى، في الأصل: تلاحا، والمعنى: تخاصم.
(٥) موجودة، في الأصل: بوجوده.
(٦) الإفحاص، كذا للسجع، والصحيح: الفحص.
(٧) وتغمر، في الأصل: وبغير، ثمّ شُطبَتْ، وأُضيف تحتها التصحيح: وتغمر.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000362

ستر رقيق، ويذوق منها الزوائد على...[١] والتحقيق. ﴿وَاللّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ١٠٥)، ﴿وَيُبَيِّنُ اللّهُ آيَاتِهِ للنَّاسِ لَعَلَّهُمْ ٣ يَتَّقُونَ﴾ (القرآن الكريم ٢/ ١٨٧)[٢]. و ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (القرآن الكريم ١/ ١)، وصلّى الله على محمد،...[٣] خَلْقِهِ، وآله وأصحابه أجمعين.

٦ وفُرِغَ[٤] من كِتْبَتِه[٥] في غرّة شهر ذي القعدة من سنة ثلاث وستمائة، < الموافق ٣٠ أيار/ مايو سنة ١٢٠٦ م >.

< إجازة >:

٩ قرأ عليّ الولد الأعزّ الأكرم، شمس الدين، جمال الإسلام، مجد الفقهاء، زين الطائفة، أبو إبراهيم إسحاق بن محمّد بن أبي لكوية البروجرديّ، كتاب صوم القلب، بتمامه وكماله، وسماعي من مصنّفه الشيخ ١٢ الكبير وشيخ الشيوخ وضياء الدين، مرشد السالكين الصوفيّ، سمع من ابن الوقت أبي ياسر عمّار بن محمّد بن عمّار بن مطر بن سحاب الشيبانيّ البدليسيّ[٦]، نوّر الله مضجعه، في تاريخ سنة تسعين وخمس مائة، وأجاز له ١٥ رواية ذلك، بشرط الصّحة، وقت العصر، يوم الخميس من سلخ صفر سنة أربع وستّمائة. كتبه بخطّه أبو النجيب محمّد بن محمّد بن أبي عليّ اللُّرّيّ

---

(١) ...: كلمة مطموسة، لعلّها: الفتح.
(٢) وفي الأصل لم يورد كلمة: «اللّهُ».
(٣) ...: كلمة مطموسة، لعلّها: خير.
(٤) فرغ، في الأصل: فرع.
(٥) كتبته، يعني: نسخه.
(٦) البدليسيّ: في الأصل مصحّحة إلى: الأندلسيّ، وهو خطأ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000363

(؟) الوجيهيّ اليافتيّ (؟). والحمد لله وحده، وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين.

< تعليق على الهامش الأيسر للصفحة >: ٣

اللّهمّ صلِّ[١] على محمّد وعلى آله وأزواجه وذرّيّته وسلّم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين. الحمد لله على كلّ حال. طالع هذا الكتاب من أوّله إلى آخره، أقلّ عبيد الله وأحوجهم إلى مغفرته، محمّد بن يوسف الميدوميّ (؟) ٦ العُمَريّ، غُفِرَ له ولوالديه ولإخوانه في الله ولوالديهم ولجميع المسلمين آمين آمين آمين.

< ثم يليه بخط مغاير >: ٩

سمر[٢] يوسف بن محمّد سبط الراوي الحيل[٣]، عامله < الله > بلطفه، ورحِمَ سلفه.

(٢٣ ب) < نجد على هذه الصفحة أيضاً شرحاً لاستعمال الحروف ١٢ على ترتيب الأبجدية، بدلاً من الأرقام، مع قائمة بالأحرف تقابلها القيمة العدديّة لكلّ حرف على حساب الجُمَّل >.

---

(١) صلِّ، في الأصل: صلي.

(٢) سمر، كذا، ولعلّه: سميّ، أو سُمّيَ؟

(٣) الحيل، كذا، ولعلّه يقصد: الجليل.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000364

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000365

سرد مصادر التحقيق

ابن حنبل= المسند، لأحمد بن حنبل، القاهرة ١٣١٣ هـ/ ١٨٩٥ ــ ١٨٩٦، (انظر أيضاً: مسند أحمد بن حنبل).

ابن سعد، طبقات= انظر: طبقات ابن سعد.

إحياء= **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزّالي، المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمّد بن محمّد الغزّالي، عيسى البابي الحلبي، مصر، في سنة ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م.

أسد الغابة= أُسْد الغابة في معرفة الصحابة، لعزّ الدين عليّ بن محمّد بن الأثير، القاهرة ١٢٨٠ هـ/ ١٨٦٣ ــ ١٨٦٤ م.

الإصابة= الإصابة في تمييز الصحابة، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، القاهرة ١٣٥٨ هـ/ ١٩٣٩ م.

الألْف المختارة من صحيح البخاريّ، (ت. ٢٥٦ هـ/ ٨٦٩ م) اختيار وشرح عبد السلام محمّد هارون، ١ ــ ١٠، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩ م.

Badeen, Edward: Die Sufik nach ᶜAmmār al-Bidlīsī, von Oriens 33, pp. 86-93. E.J. Brill, Leiden 1992.

بهجة= بهجة الطائفة بالله العارفة، لعمّار البدليسيّ، مخطوطة برلين (أهلوارت) رقم ٢٨٤٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000366

البستان= البستان، وهو معجم لغويّ، تأليف الشيخ عبد الله البستانيّ اللّبنانيّ، المطبعة الأمريكيّة، بيروت ١٩٣٠ م.

تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن عليّ الخطيب البغداديّ، المتوفّى سنة ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠ ــ ١٠٧١ م، مصر ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣١ م.

تذكرة= تذكرة الأولياء، لفريد الدين العطّار، تحقيق رينولد نيكولسون، لندن ــ لايدن ١٩٠٥ ــ ١٩٠٧ م.

تذكرة الحُفّاظ، لشمس الدين أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ، المتوفّى سنة ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٨ م، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، بدون تاريخ.

تذكرة المشايخ، لعلاء الدولة السِّمْنانيّ المتوفّى سنة ٧٣٦ هـ/ ١٣٣٦ م، وهي مخطوطة فارسيّة.

التعرّف= التعرّف لمذهب أهل التصوّف، لأبي بكر محمّد بن إسحاق البخاريّ الكلاباذيّ، المتوفّى على الأرجح سنة ٣٨٠ هـ/ ٩٩٠ م، تحقيق آربري، مصر ١٣٥٢/ ١٩٣٣ م.

تهذيب التهذيب= كتاب تهذيب التهذيب، للحافظ شهاب الدين أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، المتوفّى سنة ٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨ م، دار الفكر، بيروت ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.

الجمع بين رجال الصحيحَيْن = كتاب الجمع بين كتابَيْ أبي نصر الكلاباذيّ وأبي بكر الأصبهانيّ في رجال البخاريّ ومسلم، لأبي الفضل محمّد بن طاهر بن عليّ المقدسيّ، يعرف بابن القيسرانيّ الشيبانيّ المتوفّى سنة ٥٠٧ هـ/ ١١١٣ م، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000367

حلْيَة= حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نُعَيْم أحمد بن عبد الله الإصفهانيّ، المتوَفّى سنة ٤٣٠ هـ/ ١٠٣٨ ــ ١٠٣٩ م، مطبعة الخانجي ومطبعة السعادة، القاهرة ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٢ م.

ختم الأولياء= كتاب ختم الأولياء، تأليف أبي عبد الله محمّد بن عليّ بن الحسن الترمذيّ، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ١٩٦٥ م.

خزينة الأصفياء، لغلام سَرْوَر لاهُوْري (ألّفه سنة ١٢٨٠ ــ ١٢٨١ هـ/ ١٨٦٣ ــ ١٨٦٥ م) طبع في لاهور ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤ ــ ١٨٩٥ م.

دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الجديدة: The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden & London, 1960... .

الدرّة اليتيمة= الدُّرّة اليتيمة في أخبار الأمم القديمة، وهي الجزء الثاني من كنز الدُّرَر وجامع الغرر، لأبي بكر بن عبد الله بن أيبك الدَّواداريّ، المتوفّى بعد سنة ٧٣٦ هـ/ ١٣٣٦ م، تحقيق إدوارد بدين، بيروت ١٩٩٤ م.

الذهبيّ= تذكرة الحفّاظ، لشمس الدين أبي عبد الله محمّد بن أحمد الذهبيّ، المتوفّى سنة ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٨ م، حيدر آباد ١٣٣٣ هـ/ ١٩١٥ م.

رسالة (بلا عنوان)، لنجم الدين الكبرى، المتوفّى سنة ٦١٨ هـ/ ١٢٢١ م، مخطوطة شهيد علي پاشا ١٣٩٥.

رسالة (بلا عنوان)، لعلي الهمداني، المتوفّى سنة ٧٨٦ هـ/ ١٣٨٥ م، مخطوطة آيا صوفيا ٢٨٧٣.

الرسالة القشيريّة= الرسالة القشيريّة في علم التصوّف، لأبي القاسم

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000368

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوريّ، المتوفّى سنة ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢ م، مصر ١٣٣٠ هـ/ ١٩١٢ م.

سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمّد بن يزيد القزوينيّ المتوفّى سنة ٢٧٥ هـ/ ٨٨٨ م، تحقيق محمّود فؤاد عبد الباقي، القاهرة ١٣٧٣ هـ/ ١٩٥٣ م.

سنن الترمذيّ= الجامع الصحيح للإمام أبي عيسى محمّد بن سورة الترمذي، المتوفّى سنة ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢ م، تحقيق عبد الرحمن محمّد عثمان، ط ٢، بيروت ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.

سنن الدارمي للحافظ أبي محمّد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، المتوفّى سنة ٢٥٥ هـ، وتخريج الدارمي وتصحيحه وتحقيقه للسيد عبدالله هاشم يماني المدني، المدينة المنوّرة ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م.

سيرة الأولياء= كتاب سيرة الأولياء، ضِمْنَ: ثلاثة مصنّفات للحكيم الترمذي، القسم الأوّل، النصوص العربيّة، باهتمام بيرند راتكه، بيروت ١٩٩٢، النشرات الإسلاميّة جزء ٣٥/ أ.

شذرات الذهب= شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحيّ بن العماد العَكَريّ الحنبليّ، المتوفّى سنة ١٠٨٩ هـ/ ١٦٧٩ م، القاهرة ١٣٥٠ ــ ١٣٥١ هـ.

شرفنامه، لشرف بدليسيّ، تحقيق V. Véliaminof-Zernof, Bd. I, Petersburg 1860.

صحيح البخاريّ، للإمام أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ الجعفيّ، تحقيق مصطفى ديب البُغا، دمشق ــ بيروت ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م.

صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ٢٠٦ ــ ٢٦١ هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000369

العربي، الطبعة الأولى (القاهرة) ١٣٧٥ هـ ــ ١٩٥٦ م.

صوم القلب، لعمّار البدليسيّ، مخطوطة برلين (آهلوارت) رقم ٣١٣٣، وهو الكتاب الثاني المحقَّق هنا.

طبقات ابن سعد= كتاب الطبقات الكبير، لمحمّد بن سعد، المتوفّى سنة ٢٣٠ هـ/ ٨٤٥ م، بيروت ١٩٥٧ ــ ١٩٥٨ م.

طبقات الصوفيّة، لأبي عبد الرحمٰن السُّلَميّ، المتوفّى سنة ٤١٢ هـ/ ١٠٢١ م، تحقيق نور الدين شَرِيبَة، القاهرة ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م. طبعة لايدن ١٩٦٠، تحقيق پيدرسن.

طرائق الحقائق لميرزا معصوم علي شاه، طهران ١٣١٩ هـ/ ١٩٠١ م.

عفيفي= أبو العلا عفيفي، The Mystical Philosophy *of* Muḥyid Dín-Ibnul ᶜArabí, Cambridge 1939.

عوارف= عوارف المعارف، لأبي حفص عمر بن محمّد بن عبد الله السُّهْرَوَرْدِيّ، المتوفّى سنة ٦٣٢ هـ/ ١٢٣٤ م، بيروت ١٩٦٦ م.

غولدتسيهر، **Goldziher, Ignaz:** Gesammelte Schriften= المجموعة الكاملة 1 - 5, Darmstadt 1967 - 1970.

الفتوحات المكّية= الفتوحات المكّيّة، لابن العربيّ، محيي الدين أبو بكر محمّد بن عليّ بن محمّد، المتوفّى سنة ٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠ م، بولاق، القاهرة ١٢٩٣ هـ/ ١٨٧٦ م.

الفتوحات المكيّة، لمحيي الدين بن عربيّ، تحقيق د. عثمان يحيى، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، السفر ٢ ــ ١٤، القاهرة ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م.

فضل الطريقة= لعلاء الدولة السِّمْنانيّ المتوفّى سنة ٧٣٦ هـ/ ١٣٣٦ م،

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000370

مخطوطة، Fayzullah. Istanbul, 2135, 46b - 117a.

فوائح= فوائح الجمال وفواتح الجلال، لنجم الدين الكُبْرَى، المتوفّى سنة ٦١٨ هـ/ ١٢٢١ م، تحقيق وتقديم (بالألمانيّة) فرتس ماير، ڤيسبادن ١٩٥٧ م.

قوت القلوب: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لأبي طالب محمّد بن عليّ بن عطيّة الحارثيّ المكّيّ المتوفّى سنة ٣٨٦ هـ/ ٩٩٦ م، القاهرة ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٢ م.

كتاب الزهد: كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق، لعبد الله بن المبارك المروزيّ المتوفّى سنة ١٨١ هـ/ ٧٩٧ م، تحقيق حبيب الرحمن الأعظميّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، بدون تاريخ.

كشف المحجوب، لأبي الحسن الجُلاّبيّ الهُجْويريّ، المتوفّى بين سنة ٤٦٥ و٤٦٩ هـ/ ١٠٧٢ ــ ١٠٧٧ م، تحقيـــــــــق V. Shukowsky, Teheran 1336/transl. by R.A. Nicholson, London 1959.

لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرّم، ابن منظور الإفريقيّ المصريّ، المتوفّى سنة ٧١١ هـ/ ١٣١١ م، دار صادر ودار بيروت، بيروت ١٩٥٥ ــ ١٩٥٦ م.

اللُّمع = كتاب اللُّمَع في التصوّف، لأبي نصر عبد الله بن عليّ السرّاج الطوسيّ، المتوفّى سنة ٣٧٨ هـ/ ٩٨٨ م، تحقيق R.A. Nicholson. Leyden - London 1914. «E.J.W. Gibb Memorial» Series, 22.

لواقح الأنوار = الطبقات الكبرى، المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، لعبد الوهّاب الشَّعْرانيّ، المتوفّى سنة ٩٧٣ هـ/ ١٥٦٥ م، وبهامشه: كتاب الأنوار القدسيّة في بيان آداب العبوديّة، للشعراني أيضاً،

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000371

مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، القاهرة ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦ م. **مشكاة الأنوار**= مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي، المتوفّى سنة ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٣٨٣ هـ/ ١٩٦٤ م.

Meier, Fritz: *Abu Saᶜīd Abū l-Ḫayr* = **ماير**، أبو سعيد بن أبي الخير (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende. Acta Iranica 11, Leiden 1976.

مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لعفيف الدين محمد بن عبد الله اليافعيّ، المتوفّى سنة ٧٦٨ هـ/ ١٣٦٧ م، حيدر آباد ١٣٣٩.

مسند أحمد بن حنبل = مسند الإمام أحمد بن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل، المتوفّى في بغداد سنة ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م)، وبهامشه منتخب كنز العمّال في سُنن الأقوال والأفعال، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت (بدون تاريخ).

معجم طبقات الحفّاظ والمفسّرين، إعداد عبد العزيز عزّ الدين السيروان، بيروت ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.

المعجم المفهرس = المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ، لايدن ١٩٣٦ ــ ١٩٦٩ م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، المتوفّى سنة ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٨ م، تحقيق علي محمّد البجاوي، القاهرة ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٢ م.

نفحات الأنس = نَفَحات الأُنْس من حَضَرات القُدْس، لنور الدين عبد الرحمان جامي، المتوفّى سنة ٨٩٨ هـ/ ١٤٩٢ م، تحقيق م. توحيديپور، طهران ١٣٣٦ هجريّة شمسيّة (١٩٥٧ م).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000372

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000373

الفهـــارس

فهرس آيات القرآن الكريم.

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

فهرس الأعلام وأسماء الكتب والأماكن والبلدان.

فهرس بعض الكلمات والمصطلحات.

فهرس المحتويات.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000374

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000375

فهرس آيات القرآن الكريم لبهجة الطائفة وصوم القلب

السورة	الآية	الصفحة/ السطر
سورة الفاتحة	١/١	: صوم ٥٨/ ٣.
سورة البقرة	٢/ ٢٠	: بهجة ٥٣/ ١٣.
سورة البقرة	٢/ ٤٠	: بهجة ١٠٨/ ١٤ ـ ١٥.
سورة البقرة	٢/ ٤٥	: صوم ١٨/ ٨ ـ ٩.
سورة البقرة	٢/ ١٠٥	: صوم ٥٨/ ١ ـ ٢.
سورة البقرة	٢/ ١١٧	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة البقرة	٢/ ١٥٢	: بهجة ٤٥/ ٢، ٦، ١١؛ صوم ٧/ ١٠ ـ ١١.
سورة البقرة	٢/ ١٥٣	: صوم ١٨/ ٨ ـ ٩.
سورة البقرة	٢/ ١٨٧	: صوم ٥٧/ ١٥ ـ ٥٨/ ١.
سورة البقرة	٢/ ٢٧٣	: بهجة ٣٨/ ٦ ـ ٧؛ ٩١/ ١٤.
سورة آل عمران	٣/ ٧	: بهجة ١٢٥/ ٣.
سورة آل عمران	٣/ ٣١	: بهجة ٩٧/ ٢ ـ ٣.
سورة آل عمران	٣/ ٤١	: صوم ١٢/ ١٩.
سورة آل عمران	٣/ ٤٧	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة آل عمران	٣/ ٥٠	: صوم ٣٨/ ١٨.
سورة آل عمران	٣/ ٥٩	: بهجة ١٧/ ١٩؛ ١٣٣/ ٣.
سورة آل عمران	٣/ ٧٣	: بهجة ٩٤/ ٩ ـ ١٠.
سورة آل عمران	٣/ ٧٩	: بهجة ٥٠/ ١٨؛ ١٠٣/ ١.
سورة آل عمران	٣/ ١٠٢	: بهجة ١٢٣/ ١٤ ـ ١٥.
سورة آل عمران	٣/ ١٥٢	: صوم ٤٤/ ١٦.
سورة آل عمران	٣/ ١٥٩	: بهجة ١٨/ ٤.
سورة آل عمران	٣/ ١٦٩	: بهجة ٦٦/ ١٥ ـ ١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000376

سورة آل عمران	٣/ ١٧٥	: بهجة ٢٠/ ١٤ ـ ١٥.
سورة النساء	٤/ ٦٥	: بهجة ٩٤/ ١١ ـ ١٣.
سورة النساء	٤/ ١١٣	: بهجة ٧٧/ ١٢؛ ٨٢/ ١٨ ـ ١٩.
سورة المائدة	٥/ ٥٤	: بهجة ٦٤/ ١٧.
سورة المائدة	٥/ ١١٦	: بهجة ١٢٤/ ١٨.
سورة الأنعام	٦/ ٧٣	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة الأنعام	٦/ ٧٦ ـ ٧٨	: بهجة ٦٨/ ١٢ ـ ١٣.
سورة الأنعام	٦/ ٧٩	: بهجة ٦٨/ ١٤ ـ ١٥.
سورة الأنعام	٦/ ٨٢	: بهجة ١١٠/ ٢٠ ـ ١١١/ ١.
سورة الأنعام	٦/ ٩٠	: بهجة ٦٣/ ١٨.
سورة الأنعام	٦/ ٩١	: بهجة ١٢٦/ ١٣.
سورة الأنعام	٦/ ١٢٠	: صوم ٣١/ ١٥.
سورة الأنعام	٦/ ١٢٧	: بهجة ٦٦/ ٢٠.
سورة الأعراف	٧/ ١٢٩	: بهجة ١٣٥/ ١٢.
سورة الأعراف	٧/ ١٧٢	: بهجة ٥٥/ ١٩؛ ٧٩/ ٥.
سورة الأعراف	٧/ ١٩٦	: بهجة ١١٠/ ٢.
سورة الأعراف	٧/ ٢٠١	: بهجة ١٣١/ ٥ ـ ٦؛ صوم ٤١/ ٧ ـ ٨.
سورة الأنفال	٨/ ٢	: بهجة ٢٠/ ٧ ـ ٩.
سورة الأنفال	٨/ ٤	: بهجة ٢٠/ ٩ ـ ١٠.
سورة الأنفال	٨/ ٢٤	: بهجة ١٧/ ١٣ ـ ١٤؛ ١٨/ ٧.
سورة التوبة	٩/ ٤١	: بهجة ٥٨/ ٦ ـ ٧.
سورة التوبة	٩/ ١١٩	: بهجة ٩٧/ ٨؛ صوم ٤٨/ ٤ ـ ٥.
سورة يونس	١٠/ ٢٦	: بهجة ١١٦/ ٩ ـ ١٠.
سورة يونس	١٠/ ٦٤	: بهجة ٧٥/ ١٢.
سورة هود	١١/ ١٧	: بهجة ٥٥/ ٣ ـ ٤؛ ٨٢/ ١٢؛ ١٣٤/ ٣ ـ ٤.
سورة هود	١١/ ٤٦	: بهجة ١٠٥/ ٨؛ ١١٤/ ٧ ـ ٨.
سورة هود	١١/ ١١٢	: بهجة ٢٧/ ٥.
سورة هود	١١/ ١٢٠	: بهجة ١٥/ ٣ ـ ٤؛ صوم ١٦/ ١٢ ـ ١٣.
سورة يوسف	١٢/ ٢٤	: صوم ٣٦/ ١٠، ١١.
سورة يوسف	١٢/ ٧٦	: بهجة ١٢٤/ ٤.
سورة إبراهيم	١٤/ ٣٥	: بهجة ١٠٧/ ١٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000377

سورة الحجر	١٥/ ٤٢	: بهجة ١٠٩/ ١٠؛ صوم ٩/ ١٧.
سورة الحجر	١٥/ ٧٥	: بهجة ٩١/ ١٦؛ ١١١/ ٨ ـ ٩.
سورة النحل	١٦/ ٢١	: بهجة ٦٧/ ٣ ـ ٤؛ ٦٧/ ٩.
سورة النحل	١٦/ ٤٠	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة النحل	١٦/ ٤٣	: صوم ٤٨/ ٦.
سورة النحل	١٦/ ٤٤	: بهجة ٨٢/ ٩.
سورة النحل	١٦/ ٩٨ ـ ١٠٠	: بهجة ١٠١/ ١٢ ـ ١٤.
سورة النحل	١٦/ ١٢٥	: بهجة ٨٧/ ١.
سورة الإسراء	١٧/ ١	: بهجة ٣٣/ ١٨ ـ ٣٤/ ١.
سورة الإسراء	١٧/ ١٩	: صوم ٥٥/ ١١.
سورة الإسراء	١٧/ ٤٥	: صوم ١٠/ ١ ـ ٢.
سورة الإسراء	١٧/ ٧٠	: بهجة ٥١/ ٣ ـ ٤.
سورة الإسراء	١٧/ ٧٢	: بهجة ١١٦/ ٦ ـ ٧.
سورة الكهف	١٨/ ١٨	: بهجة ٥٥/ ١٠ ـ ١١.
سورة الكهف	١٨/ ٢٤	: بهجة ٤٥/ ٤؛ صوم ٧/ ١١.
سورة الكهف	١٨/ ٢٨	: بهجة ٣٠/ ٢ ـ ٣، ١٢.
سورة الكهف	١٨/ ٦٥	: بهجة ٧٧/ ٥.
سورة الكهف	١٨/ ١٠٤	: صوم ٤٨/ ٢ ـ ٣.
سورة مريم	١٩/ ٢٦	: صوم ١٣/ ١، ٨.
سورة مريم	١٩/ ٣٥	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة مريم	١٩/ ٩٦	: بهجة ١١٦/ ٤ ـ ٥.
سورة الأنبياء	٢١/ ٢٠	: بهجة ٤٩/ ١٨؛ ٥١/ ٩ ـ ١٠.
سورة الحج	٢٢/ ٤٦	: صوم ٦/ ١٨.
سورة الحج	٢٢/ ٥٢	: بهجة ٧٦/ ١٤؛ ١٣٠/ ١٣ ـ ١٤، صوم ٩/ ٥ ـ ٦.
سورة الحج	٢٢/ ٧٨	: بهجة ١٢٣/ ١٥ ـ ١٦.
سورة المؤمنون	٢٣/ ١ ـ ٢	: صوم ٨/ ١٠ ـ ١١.
سورة المؤمنون	٢٣/ ١٤	: بهجة ٧٢/ ١٥.
سورة المؤمنون	٢٣/ ١٧	: بهجة ٩٧/ ١١ ـ ١٢.
سورة المؤمنون	٢٣/ ١٠١	: بهجة ١١٤/ ٥ ـ ٦.
سورة النور	٢٤/ ٣١	: بهجة ١٨/ ٧ ـ ٨.
سورة النور	٢٤/ ٣٥	: بهجة ٢٧/ ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٠؛ ٢٨/ ٦، ٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000378

سورة النور	٢٤/ ٤٠	: بهجة ٥٥/ ١٥.
سورة الفرقان	٢٥/ ٤٥	: صوم ٢٤/ ١٥.
سورة النمل	٢٧/ ٤٠	: بهجة ٨٣/ ١٥ ـ ١٦.
سورة النمل	٢٧/ ٧٤	: بهجة ١٢٦/ ١٣.
سورة القصص	٢٨/ ٨٨	: بهجة ٨٦/ ١.
سورة العنكبوت	٢٩/ ٤٣	: بهجة ٩٢/ ١٦.
سورة العنكبوت	٢٩/ ٤٥	: صوم ٤٦/ ١٤ ـ ١٥.
سورة العنكبوت	٢٩/ ٦٩	: بهجة ١٦/ ١٢.
سورة الروم	٣٠/ ٢٦	: بهجة ٥١/ ٨ ـ ٩.
سورة الروم	٣٠/ ٣٨	: صوم ٤٤/ ١٧.
سورة لقمان	٣١/ ١٥	: بهجة ٦٣/ ١٧.
سورة لقمان	٣١/ ٢٠	: بهجة ١٠٤/ ١٧ ـ ١٨.
سورة السجدة	٣٢/ ١٧	: صوم ٥٥/ ٨.
سورة الأحزاب	٣٣/ ٤١	: بهجة ٤٨/ ٦.
سورة فاطر	٣٥/ ٦	: بهجة ١٠١/ ٥ ـ ٦.
سورة فاطر	٣٥/ ١٠	: بهجة ١١٣/ ٢.
سورة فاطر	٣٥/ ٢٢	: بهجة ١٤٣/ ١١.
سورة فاطر	٣٥/ ٢٨	: بهجة ١١٣/ ٥.
سورة فاطر	٣٥/ ٣٢	: بهجة ١٧/ ١٦ ـ ١٧.
سورة يس	٣٦/ ٨٢	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة الصافات	٣٧/ ١٦٤	: بهجة ١٤١/ ٩ ـ ١٠.
سورة الزُمر	٣٩/ ٢٢	: بهجة ٧٦/ ٦؛ ١٠٠/ ٤.
سورة الزُمر	٣٩/ ٣٦	: بهجة ١٤٠/ ١.
سورة الزُمر	٣٩/ ٥٤	: بهجة ٦٤/ ٧.
سورة الزُمر	٣٩/ ٦٧	: بهجة ١٢٦/ ١٣.
سورة غافر	٤٠/ ١٣	: صوم ٦/ ٩.
سورة غافر	٤٠/ ١٥	: بهجة ٧٨/ ١٣.
سورة غافر	٤٠/ ٦٨	: بهجة ١٣٣/ ٣.
سورة فُصِّلت	٤١/ ٢٣	: بهجة ١١٧/ ٨ ـ ٩.
سورة فُصِّلت	٤١/ ٣٠	: بهجة ١٨/ ١٧؛ ١٩/ ٧ ـ ٨.
سورة فُصِّلت	٤١/ ٣٥	: صوم ١٦/ ١٥ ـ ١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000379

سورة فُصِّلت	٤١/ ٥٣	: بهجة ١٠٤/ ٧ ـ ٨.
سورة الشورى	٤٢/ ٥١	: بهجة ٨٨/ ٨ ـ ٩.
سورة الأحقاف	٤٦/ ١٣	: بهجة ١٨/ ١٧.
سورة الأحقاف	٤٦/ ٣٥	: بهجة ٣٤/ ٧.
سورة محمد	٤٧/ ١٩	: بهجة ١١٤/ ١٨.
سورة الحجرات	٤٩/ ١٣	: بهجة ١٠٣/ ٩؛ ١١٤/ ١؛ صوم ٣٩/ ١٣.
سورة ق	٥٠/ ٨	: بهجة ١٤/ ١٩ ـ ٢٠؛ ٦٤/ ٣ ـ ٤، صوم ٦/ ٨.
سورة ق	٥٠/ ١٦	: بهجة ١٦/ ٥ ـ ٦؛ ٥٢/ ١١؛ ٦٣/ ٣.
سورة ق	٥٠/ ٢٢	: بهجة ٥٣/ ١٥؛ ٧٠/ ١٦ـ١٧، صوم ٤٠/ ١٣ـ١٤.
سورة ق	٥٠/ ٢٧	: بهجة ٢٢/ ٢ ـ ٣.
سورة ق	٥٠/ ٣٧	: بهجة ١٨/ ٣؛ ٦٢/ ١١؛ ٨٦/ ١٥ـ١٦؛ صوم ٦/ ١٢؛ ١٧/ ٨.
سورة الذاريات	٥١/ ٥٠	: بهجة ٨٤/ ١٥.
سورة الذاريات	٥١/ ٥٦	: صوم ٣٩/ ٦ ـ ٧.
سورة الطور	٥٢/ ٤٨	: بهجة ٣٢/ ٣؛ صوم ٢٤/ ١٦؛ ٤٥/ ١٣.
سورة النجم	٥٣/ ٣	: بهجة ٢٤/ ١.
سورة النجم	٥٣/ ٣ ـ ٤	: بهجة ٢٥/ ١١.
سورة النجم	٥٣/ ١٠	: بهجة ٧٩/ ١١؛ ٨٢/ ١ ـ ٢.
سورة النجم	٥٣/ ١١	: بهجة ٧١/ ١٥.
سورة النجم	٥٣/ ١٧	: بهجة ١٠٠/ ١٦؛ ١١٩/ ١ ـ ٢؛ ١١٩/ ٧؛ صوم ٢٤/ ١٨؛ ٥٦/ ٣ ـ ٤.
سورة النجم	٥٣/ ٤٢	: بهجة ٨٤/ ٨؛ ٨٥/ ٦ ـ ٧؛ ١٠٠/ ١٨.
سورة القمر	٥٤/ ٥٥	: بهجة ٧٥/ ٤.
سورة الرحمن	٥٥/ ١ ـ ٤	: بهجة ١٠٧/ ١١.
سورة الرحمن	٥٥/ ٢٩	: بهجة ١١٩/ ١٣.
سورة الواقعة	٥٦/ ٨٥	: بهجة ٥٢/ ١٢؛ ٦٥/ ١٣.
سورة الحديد	٥٧/ ٢٣	: صوم ٦/ ١٥.
سورة المجادلة	٥٨/ ٧	: بهجة ٥٢/ ٩ ـ ١٠.
سورة المجادلة	٥٨/ ٢٢	: صوم ٤٠/ ١٣ ـ ١٤.
سورة الحشر	٥٩/ ٩	: بهجة ٣٨/ ٤ ـ ٥.
سورة الحشر	٥٩/ ١٤	: بهجة ٩٦/ ٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000380

سورة الصف	٣/٦١	: بهجة ١١٤/١٤.
سورة التغابن	١٦/٦٤	: بهجة ١٢٨/٢، ٥.
سورة الطلاق	٣/٦٥	: صوم ٥٥/٣ ـ ٤.
سورة التحريم	٨/٦٦	: بهجة ١٨/٧ ـ ٨.
سورة الجن	١٦/٧٢	: بهجة ١١٥/٨ ـ ٩.
سورة الجن	٢٦/٧٢ ـ ٢٧	: بهجة ١٢٥/١ ـ ٢.
سورة القيامة	١٠/٧٥	: بهجة ٨٣/١٣.
سورة القيامة	١٤/٧٥	: بهجة ٨٣/١٢.
سورة الشمس	٨/٩١	: بهجة ٧٨/١٦.
سورة العلق	١٩/٩٦	: صوم ٨/٣.
سورة البيِّنة	٥/٩٨	: صوم ٣٨/١٩.
سورة الناس	٥/١١٤	: بهجة ٧٨/١٥.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000381

فهرس الأحاديث التي وردت في بهجة الطائفة وصوم القلب

حرف الألف

أبشروا يا أهل الصفة... بهجة: ٦/٣٥ ـ ٧.

اتقوا فراسة المؤمن... بهجة: ١١١/١٠؛ ١١٢/٣ ـ، ٧؛ ١٣٢/٤.

الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه... بهجة: ١١٦/١٩ ـ ١١٧/١.

أدبني ربي فأحسن تأديبي. بهجة: ٣٢/٨.

إذا أحب الله عبداً ابتلاه... بهجة: ٩٠/١٤.

إذا أراد الله بعبد خيراً استعمله... بهجة: ١١٥/١٧.

إذا دخل النور القلب... بهجة: ٧٦/٧.

إذا زهد أحدكم... بهجة: ٢٥/٥ ـ ٦؛ صوم: ٤٣/٨.

الأرواح جنود مجندة... بهجة: ٥٥/٢٠، ٥٦/١.

أريت لي الأرض... بهجة: ٨٠/٤ ـ ٥.

استحيوا من الله... بهجة: ١٢٥/١٦.

استفت قلبك... بهجة: ٨٨/١٣؛ ١١١/١٢ ـ ١٣؛ صوم: ٥١/٢، ٧؛ ٥٢/١.

الاستقامة إيمان عبد حتى يستقيم قلبه... بهجة: ٢٠/١ ـ ٢.

استقيموا ولن تحصوا. بهجة: ٢٧/٤ ـ ٥.

أعددت لعبادي الصالحين... بهجة: ٩٧/١٣ ـ ١٤.

اعملوا ولا تتكلوا... بهجة: ٩١/٩.

اقبل عليهم بوجهي... بهجة: ٥٣/٨ ـ ٩؛ صوم: ٤٠/٣ ـ ٥.

الاقتصاد والهدي الصالح والسمت الحسن... بهجة: ١٢٩/٦ ـ ٧.

أنا أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر... بهجة: ١٢١/١٤ ـ ١٥.

أنا أعرفكم بالله... بهجة: ٣٤/١٤؛ صوم: ٣٣/٣.

أنا أغنى الشركاء عن الشرك... بهجة: ١٢١/١١ ـ ١٢.

أنا جليس من ذكرني. بهجة: ٤٥/١٦؛ ٥٢/١٣ ـ ١٤.

أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي. بهجة: ٣٣/١٤ ـ ١٥؛ صوم: ٣٠/١٩.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000382

أنا الله الذي اقتربت من قلبك... صوم: ١١/ ٥ ـ ٦؛ ٢٠/ ١ ـ ٢.
إن أحباء الرحمن لا يموتون... بهجة: ٦١/ ٢ ـ ٣؛ ٦٥/ ١٠ ـ ١١.
إن برخ، وقيل بورخ، وقيل برح... بهجة: ١٢٣/ ١ ـ ٢.
إن روح القدس نفث في/من روعي. بهجة: ٧٢/ ١٧؛ ٧٥/ ١٨ ـ ١٩؛ ٧٧/ ١٠.
إن الشيطان يفرّ من ظلّ عمر. بهجة: ١٠٢/ ٥.
إن في جسد ابن آدم لمضغة... بهجة: ٢٦/ ١٥ ـ ١٧؛ صوم: ٢٩/ ٤ ـ ٥.
إن القلوب لتصدأ... بهجة: ٢٣/ ٣ ـ ٤.
إن لربكم في أيام دهركم لنفحات... بهجة: ٢٩/ ١٢؛ ٩٣/ ٥ ـ ٦؛ صوم: ٣٠/ ٢ ـ ٣.
إن للقلب عينين وأذنين... بهجة: ٢٢/ ٥ ـ ٦.
إن لله أواني في الأرض... بهجة: ٢١/ ٩ ـ ١٠؛ صوم: ٣٣/ ١٠ ـ ١٢.
إن لله عباداً لو احتجبوا عنه... بهجة: ٩٦/ ١٧ ـ ١٨.
إن لله عباداً حفظوا له العلم... بهجة: ١١٤/ ١١ ـ ١٣.
إن الله ضرب الحق على لسان علي وقلبه. بهجة: ١٣٢/ ٦ ـ ٧.
إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه. بهجة: ١٣٢/ ٧ ـ ٨.
إن الله عند لسان كل قائل. بهجة: ٢٤/ ٤ ـ ٥.
إن الله يبغض العفرية النفرية. بهجة: ٩١/ ٢ ـ ٣.
إن الله يحب كل قلب حزين... صوم: ٣٠/ ١٩.
إن من العلم كهيئة المكنون... بهجة: ٨٩/ ٦ ـ ٨.
إنه ليغان على قلبي... بهجة: ١١٨/ ١٥؛ صوم: ٩/ ١٩.
إن أبيت/أظل عند ربي... بهجة: ٣٢/ ٧ ـ ٨؛ ٣٩/ ١٣؛ صوم: ١٥/ ٩ ـ ١٠؛ انظر أيضاً: «لست كأحدكم...».
إني أريت ليلة القدر... صوم: ٥٧/ ٧ ـ ٨.
أهل بيتي أمان لأمتي... بهجة: ١٠٦/ ٩ ـ ١٢؛ ١٣٧/ ٣ ـ ٤.
أوّل ما أعطيهم أن... بهجة: ٥٣/ ١٠ ـ ١١.
أول ما خلق الله نوري. بهجة: ١٢٩/ ٢؛ صوم: ٣٣/ ١ ـ ٢.
أوليائي تحت قبائي... بهجة: ٥٤/ ٧ ـ ٨.
الإيمان عريان ولباسه التقوى. بهجة: ٢٠/ ٥.
الإيمان قيد الفتك. بهجة: ٢٠/ ٦.

حرف التاء

تخلقوا بأخلاق الله. بهجة: ١٠٣/ ٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000383

تفرغوا من هموم الدنيا ما استطعتم. صوم: ٤٤/٤..
تفكّر ساعة خير من عبادة سنة. صوم: ٥٥/٣.
تنام عيناي ولا ينام قلبي. بهجة: ٢٩/٣.

حرف الجيم

الجمعة حجّ المساكين. بهجة: ١٧/٣؛ ٤١/٩.
جئت تسأل عن البر والإثم... صوم: ٥١/٩ ـ ١٠.

حرف الحاء

حبّذا نوم الأكياس... بهجة: ٢٩/٤.
حتى إبراهيم الخليل يحتاج إليّ في ذلك اليوم. ٣٥/٢.
حدّثني قلبي عن ربّي (عمر). بهجة: ٧٦/١٧؛ ١٣٨/٣.
حفظت من رسول الله ﷺ وعائين (أبو هريرة).... ٨٢/٤ ـ ٦.

حرف الدال

الدنيا حرام على أهل الآخرة... بهجة: ٩٨/٧؛ صوم: ٤٥/١ ـ ٢

حرف الراء

رأى قلبي ربّي (عمر). بهجة: ٧٣/٣؛ ٧٧/١؛ ١٣٨/٢.
ربّ أشعث إغبر ذي طمرين... بهجة: ٣٧/١٧ ـ ٣٨/١ وانظر أيضاً: «لو أقسم...».
ربّ صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش. صوم: ٣٧/١٥ ـ ١٦.
رجعنا من الجهاد الأصغر... بهجة: ٦٠/١١ ـ ١٣.
رضي الله في رضاء سلمان... بهجة: ١٤٠/٨ ـ ٩.
رغم أنف من أدرك شهر رمضان... صوم: ٢١/١ ـ ٢.

حرف السين

ستنهاه صلاته عمّا يقولون. صوم: ٤٦/١٦.
السلام عليك أيّها النبيّ... بهجة: ٣١/١٥ ـ ١٦.
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. بهجة: ٣٢/١٥؛ ٨٠/٧ وانظر أيضاً: «علينا وعلى عباد الله...».
سيّد الأيام يوم الجمعة. بهجة: ٤٣/١٢.
سيروا سبق المفرّدون... بهجة: ٤٩/٥.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000384

حرف الشين

الشرك في أمتي أخفى من دبيب النمل. بهجة: ١٢١/١٣ ـ ١٤؛ ١٢٢/١٢؛ صوم: ٣٧/١.
شهداء الجهاد الأكبر... بهجة: ٦١/٤.

حرف الصاد

الصمت حكم وقليل فاعله. بهجة: ٢٣/١٤ ـ ١٥؛ ٢٥/٦ ـ ٧؛ صوم: ٢٣/١٧.
الصوم جنّة. صوم: ٢٠/٧.
الصوم لي وأنا أجزي به. صوم: ١٩/٩، ١٥، ١٧؛ ٥٥/١٧.
صوموا تصحّوا. صوم: ١٨/١١.

حرف الطاء

طوبى لمن كان همّه همّاً واحداً. صوم: ٤٤/١١ ـ ١٢.

حرف العين

عبد نوّر الله الإيمان في قلبه. بهجة: ١٠٠/١.
عرضت عليّ الأمم... بهجة: ٥٤/١٥.
عرض عليّ الأنبياء... بهجة: ٥٤/١٦ ـ ٥٥/١.
علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل. صوم: ١٥/١٦.
علينا وعلى عباد الله الصالحين. بهجة: ٣١/١٥ ـ ١٦ وانظر أيضاً: «السلام علينا...».

حرف الفاء

الفقراء الصّبر هم جلساء الله يوم القيامة. بهجة: ٣٨/٩.
الفقر فخري. بهجة: ٣٨/١٢ ـ ١٣.
فكل ميسر لما خلق له. بهجة: ٩١/١٣.
فمن عمل... انظر: من عمل...

حرف القاف

قال أبو الدرداء: ما يسرّني... صوم: ٥٤/١٥ ـ ١٦.
قال أبو هريرة: حفظت من رسول الله... صوم: ٨٢/٤ ـ ٦.
قال حارثة: أسهرت ليلي وأظمأت نهاري. صوم: ٣٧/٨ ـ ٩.
قال حارثة: وكأني بعرش، أنظر إلى عرش ربّي بارزاً... بهجة: ٧٣/١ ـ ٢؛ صوم: ٢٦/١٤ ـ ٢٧/١.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000385

قال عيسى عليه السلام لأصحابه: لو صمتم... بهجة: ١٢٥/٩ ـ ١٠.
قال موسى: يا ربّ/ إلهي أين أبغيك؟... بهجة: ١٣٨/١٦ ـ ١٣٩/٣؛ صوم: ١٤/٣ ـ ٥.
قد كان في الأمم قوم يتكلّمون... بهجة: ١٣١/٨ ـ ١٠.
قد كان في الأمم محدّثون (ومكلّمون)... بهجة: ٧٦/١٥ ـ ١٦؛ ١٣١/١١ ـ ١٢.
قرّة عيني في الصلاة. صوم: ٥٥/٧.
قلب المؤمن بين إصبعين... بهجة: ٩٠/٧ ـ ٨.

حرف الكاف

كفى بالعبادة شغلاً. صوم: ٥٤/٩.
كقول سليمان... مسكين جالس مسكيناً. بهجة: ٣٤/٥ ـ ٦.
كلّ نسب وسبب ينقطع إلا نسبي وسببي. بهجة: ١٠٦/٧ ـ ٨..
كنّا نضع سبعين ضعفاً من الحلال (بعض الصحابة)... صوم: ٣١/١٦ ـ ١٧.
كنت نبياً وآدم بين الماء والطين. بهجة: ١٢٩/٢ ـ ٣؛ صوم: ٣٣/١.
الكيّس من دان نفسه... بهجة: ١١٧/٤ ـ ٦.
كيف أصبحت؟... بهجة: ٩٩/١٢.

حرف اللام

لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول... بهجة: ١٣٧/١٠ ـ ١١.
لا راحة للمؤمن دون لقاء ربّه. صوم: ٤٤/٦.
لا يستقيم إيمان امرئ حتّى يستقيم قلبه... صوم: ٢٤/٤ ـ ٥.
لا يكمل إيمان عبد حتّى يحبّ لأخيه... بهجة: ٢١/١٤ ـ ١٥.
لا يؤمن أحدكم حتّى يكون هواه... بهجة: ٢١/٤ ـ ٥.
لا يؤمن أحدكم حتّى يكون قلبه... صوم: ٢٦/٥ ـ ٦.
للجنّة باب يقال لها الريّان... صوم: ٢٢/١ ـ ٢.
لست كأحدكم، إنّي أبيت عند ربّي... صوم: ٢٢/١٠؛ ٣٤/١٧؛ انظر أيضاً: «إني أبيت/ أظل...».
للصائم فرحتان... صوم: ١٠/١٧ ـ ١١/١.
اللهمّ أحيني مسكيناً... بهجة: ٣١/٨ ـ ٩؛ ٣٤/٥؛ ٤٣/٣ ـ ٤.
اللهمّ أرنا الأشياء كما هي. بهجة: ٧٨/١٠؛ ٩٢/١٩.
لو أقسم على الله لأبرّه. بهجة: ٩٥/١٥ وانظر أيضاً: «ربّ أشعث...».
لو توكّلتم على الله حقّ توكّله... بهجة: ١٢٥/١٣ ـ ١٤.
لو صمتم حتى تكونوا كالحنايا (عيسى عليه السلام)... بهجة: ١٢٥/٩ ـ ١٠؛ انظر أيضاً: «قال عيسى...».

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000386

لو عرفتم الله حقّ معرفته لعلمتم... بهجة: ٩/١٢٣ ـ ١٠، ١٢ ـ ١٣، ١٨ ـ ٢٠؛ ٣/١٢٤؛ ٥/١٢٥.
لو قسم نوره على العالم لوسعه. بهجة: ١٩/٢٧ ـ ٢٠.
لو كان موسى وعيسى حيّاً لما... بهجة: ١/٣٥.
لي فرحتان من أحبّهما... بهجة: ١١/٣٩.
لي مع الله وقت لا يطّلع عليه/ لا يسعني... بهجة: ٦/٣٢ ـ ٧؛ ١٢/٧٩ ـ ١٣؛ صوم: ١/٣٤ ـ ٢.
الليلة الغرّاء. بهجة: ١٦/٤٣.

حرف الميم

ما صبّ الله في صدري شيئاً... بهجة: ١٧/٩٣ ـ ١٨.

ما فضّل عليكم أبو بكر... بهجة: ٦/٧١ ـ ٧.

ما لقي الشيطان عمر إلا فرّ لوجهه. بهجة: ٩/١٣٢.
ما منكم من أحد إلا وقد أرسل ومعه قرينان... بهجة: ٨/١٠٢ ـ ١٠.
ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده... بهجة: ٧/٩١.
ما من عبد إلا وفي قلبه عينان غيبان... بهجة: ٧/٢٢ ـ ٨.
ما من مخلوق يعتصم بمخلوق دوني... بهجة: ١٨/٢٠ ـ ٢١/٤.
مسكين جالس مسكيناً (سليمان). بهجة: ٦/٣٤.
من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه. بهجة: ١٣/١٠٥.
من أخذ من الدنيا فوق ما يكفيه... بهجة: ٨/١٢١ ـ ٩.
من أراد أن ينظر إلى ميّت يمشي... بهجة: ١٤/٦٧ ـ ١٥.
من أراد علماً بغير تعلّم... صوم: ٨/٤٣ ـ ٩.
من استوى يوماه فهو مغبون. بهجة: ١٢/١١٧.
من بدو البداية إلى نهاية الاستقامة... بهجة: ١٠/٢٨ ـ ١٢؛ صوم: ١٥/٢١؛ ٢٦/١٢١.
من تقرّب مني شبراً... بهجة: ٤/٤١ ـ ٥.
من خاف الله خافه كل شيء... بهجة: ١٣/٢٠ ـ ١٤؛ ٧/١٢٨ ـ ٨.
من ذكرني ذكرته... بهجة: ٤/٥٦ ـ ٥.
من ذكرني في نفسه ذكرته... بهجة: ١٠/٤٥ ـ ١١.
من سعادة المرء أن يشبه أباه. بهجة: ٥/١٠٥.
من صمت نجا. بهجة: ١٧/٢٣؛ صوم: ٩/٤٦ ـ ١٠.
من طلب العلم ليماري به... بهجة: ١٤/١١٣ ـ ١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000387

من/ فمن عمل بما علم ورّثه الله... بهجة: ٨٣/١؛ ١١٣/٧.
المؤمن كيّس فطن حذر... صوم: ٢٥/٦ ـ ٧.

حرف النون

الناس كلّهم هلكى إلا العالمون... بهجة: ١٢١/٣ ـ ٥.

حرف الهاء

هم القوم لا يشقى بهم جليسهم... بهجة: ٤٠/١٤ ـ ١٥؛ ٩٣/١٤ ـ ١٥.
هو من أهل النار. بهجة: ٩٢/٦ ـ ٧.

حرف الواو

واعظ الله في قلب كل امرىء مسلم. صوم: ٤٧/١٥.
وما بلغ ذلك أحد قطّ... بهجة: ١٢٤/١٣ ـ ١٤.

حرف الياء

يا فاطمة اشتري نفسك... بهجة: ١١٤/٤ ـ ٥.
يا وابصة استفت قلبك وإن أفتاك المفتون. صوم: ٥١/٢؛ انظر أيضاً: «استفت قلبك...».
اليوم الأرضى. بهجة: ٤٣/١٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000388

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000389

فهرس الأعلام وأسماء الكتب والأماكن والبلدان[1]

آدم أبو البشر/ عليه السلام ١٠٥/٣؛ ١٢٩/٢ [صوم] ٣٣/١.

إبراهيم بن أدهم ١٩/١٣ [صوم] ٢٧/١٠.

إبراهيم/ إبراهيم الخليل/ الخليل ٣٥/٢؛ ٦٨/١٢؛ ١٠٧/١٦ [صوم] ١٦/٥.

ابن عبّاس ٢٢/١؛ ٧٦/١٤؛ ١٣٠/١٤.

أبو بكر الصّدّيق ٦٧/١٣...؛ ٧١/٦؛ ٩٣/١٨؛ ٩٦/٢.

أبو الدرداء (عويمر أو عامر بن زيد) [صوم] ٥٤/١٥.

أبو سَلَمة (عبد الله بن عبد الرحمن بن عوف الزهريّ) ١٣١/٨.

أبو قُبَيْس (جبل أبي قبيس) ١٩/١٤ ـ ١٥ [صوم] ٢٧/١٢.

أبو هريرة ٨٢/٤.

أبو يزيد (البسطامي) ٦٠/٣؛ ١٢٢/١٨.

إسحاق بن محمّد البروجردي ١٣/٦ [صوم] ٥٨/١٠ ـ ١١.

الإنجيل ١٠٣/١٦.

أمين بن خليل الفنّان (؟) ٩/٢.

برخ (بورخ ـ برح؟) ١٢٣/١.

بنو إسرائيل [صوم] ١٥/١٦...

بهجة الطائفة/ هذا الكتاب ١٣/٤؛ ١٤/٦...

التوراة ١٠٣/١٦.

جنّة عدن [صوم] ٢١/٦ ـ ٧.

الجنيد ١٥/١؛ ١١٨/٢؛ ١٢٠/١٧ [صوم] ١٦/١١.

حارثة (بن مالك الأنصاريّ) ٧٣/١؛ ٩٩/١١ [صوم] ٢٦/١٤؛ ٣٧/٨.

الحرم (المكّيّ الشريف) ١٩/١٤ [صوم] ٢٧/١١.

الحسن البصريّ ١١٧/٦.

الحكيم (الترمذيّ) ١٢٩/٩؛ ١٣٢/١؛ ١٣٥/٩؛ ١٤٤/١٠.

خانقاه النهاية ١٣/١١.

خلاط (مدينة) ١٣/١٢.

دمشق الشام [صوم] ٥/٨.

الرّيّان (اسم باب في الجنّة) [صوم] ٢٢/١.

زكريا (أبو يحيى، الوارد ذكره في القرآن الكريم) [صوم] ١٢/١٨؛ ١٤/٨؛ ١٥/٦.

سعيد بن سلاّم المغربيّ، أبو عثمان ١٣٤/١٦ ـ ١٧.

سليمان (بن داود) ٣٤/٥.

شيخ الإسلام (أبو النجيب عبد القاهر السهروردي) [صوم] ٤٢/١٥ ـ ١٦؛ ٤٣/١٧.

صوم القلب/ هذا الكتاب [صوم] ٥/١...؛ ٤٠/٧...

(١) ملاحظة: الأرقام التي تسبق [صوم] تشير إلى «بهجة الطائفة» و «...» تعني أكثر من مرّة في نفس الصفحة؛ « الـ » التعريف لا تعتبر في هذا الترتيب الألفبائي.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000390

ظهير الدين أبو الفتح محمّد ١١/١٣.
عائشة (بنت أبي بكر، زوج الرسول ﷺ) ١٠/١٣١.
العرب [صوم] ١٢/٣٠.
عليّ (بن أبي طالب) ٧/١٣٢ [صوم] ٤/١٦.
عمر (بن الخطّاب) ٢/٧٣؛ ١٦/٧٦؛ ٥/١٠٢؛ ٩/١٣١...؛ ٨/١٣٢...
عمّار البدليسيّ/ أبو ياسر/ الشيخ المعلّم والصوفي الخ./ الشيخ/ الشيخ الكبير الخ. ٢/١٣...؛ ٨/١٤ [صوم] ٢/٥...؛ ٦/٤٠...؛ ١٢/٤١؛ ١٥/٤٢؛ ١٧/٤٣؛ ١١/٥٢؛ ١١/٥٨ ـ ١٤.
عيسى (ابن مريم) ١/٣٥؛ ١١/١٢٣؛ ١٨/١٢٤؛ ٨/١٢٥.
غار حراء [صوم] ١١/٣٠.
فاطمة (بنت رسول الله) ٤/١١٤.
القرآن/ الكتاب/ كتابه ١/١٥؛ ٦/١٨...؛ ٨/٢١؛ ٤/٢٣...؛ ١٣/١٣٠ [صوم] ١/١٠؛ ١١/١٦.
الكعبة ١١/٤١...؛ ٤/٤٢...؛ ٥/٤٤ [صوم] ٢٧/١١؛ البيت الحرام ٣/٤٤.
محمد ﷺ/ محمد/ رسول الله ﷺ/ رسول ربّ العالمين/ الرسول ﷺ/ الرسول/ رسوله عليه السلام/ عليه السلام/ سيّد البشر صلوات الله عليه/ ﷺ/ سيّد المرسلين/ سيّدنا وشفيعنا محمّد/ صلوات الله عليه وسلامه/ عليه الصلاة والسلام/ النبي ﷺ/ النبيّ عليه السلام/ نبيّه عليه السلام/ نبيه محمّد ﷺ ٣/١٤...؛ ١٧/٢...؛ ٦/١٨...؛ ١/٢٠...؛ ٤/٢١...؛ ٥/٢٢...؛ ٢/٢٣...؛ ١٦/٢٦؛ ٤/٢٧؛ ٣/٢٩؛ ٨/٣١...؛ ٢/٣٢...؛ ١/٣٤...؛ ٢/٣٥...؛ ١٧/٣٧؛ ٩/٣٨...؛ ١٠/٣٩...؛ ١٤/٤٠؛ ٩/٤١؛ ٣/٤٣...؛ ٥/٤٦...؛ ١١/٥١؛ ١٥/٥٤؛ ٢٠/٥٥؛ ١١/٦٠؛ ١٧/٦٣؛ ١٤/٦٧...؛ ٦/٧١؛ ١٨/٧٥؛ ٩/٧٧؛ ٧٨/١٠؛ ١٢/٧٩...؛ ٣/٨٠...؛ ٥/٨١...؛ ٢/٨٢...؛ ٥/٨٧...؛ ٥/٨٨...؛ ٦/٨٩؛ ٧/٩٠؛ ٧/٩١؛ ٥/٩٢...؛ ٩/٩٣...؛ ٩٤/١٤...؛ ١٤/٩٥...؛ ١١/٩٩...؛ ١٠٠/١...؛ ٨/١٠٢...؛ ٢/١٠٤؛ ٣/١٠٥...؛ ٣/١٠٦...؛ ٩/١١١ ـ ١٠...؛ ٣/١١٢...؛ ١٣/١١٣...؛ ٤/١١٤...؛ ١٧/١١٥؛ ١١٧/٤...؛ ١٥/١١٨...؛ ٣/١٢١...؛ ١٢٣/٩...؛ ١٣/١٢٤...؛ ٧/١٢٥...؛ ١٢٦/٤...؛ ٤/١٢٨...؛ ٢/١٢٩...؛ ١٣١/٨...؛ ٤/١٣٢...؛ ٩/١٣٥...؛ ١٣٦/١...؛ ١/١٣٧...؛ [صوم] ٤/٥...؛ ٩/٥...؛ ٩/١٥...؛ ٦/١٦؛ ٦/٢٠؛ ١/٢١؛ ٧/٢٢...؛ ١٦/٢٣؛ ٤/٢٤...؛ ٦/٢٥؛ ٣٠/١٠...؛ ١/٣٣...؛ ١/٣٤...؛ ٦/٣٥؛ ٣٧/١...؛ ٧/٤٣ ـ ٨...؛ ٣/٤٤...؛ ١٢/٤٥؛ ١٥/٤٦؛ ٤/٤٧...؛ ١/٥١...؛ ٩/٥٤...؛ ٢/٥٥...؛ ٣/٥٦؛ ٦/٥٧؛ ٤/٥٨...
محمد بن يوسف الميدوميّ (؟) العمريّ [صوم] ٥٩/٦.
محمود/ محمّد بن محمّد الوجيهيّ اللريّ اليافثي ١٣/١٤ [صوم] ١٦/٥٨ ؛ ١/٥٩.
مريم (بنت عمران، أمّ عيسى، عليه السلام) [صوم] ١/١٣...؛ ٦/١٥.
موسى (بن عمران) ١/٣٥؛ ١٦/١٣٨؛ ١/١٣٩ [صوم] ٣/١٤...؛ ٥/٢٢.
نوح النبيّ ٨/١٠٥؛ ٧/١١٤ [صوم] ٤/١٦.
وابصة (بن معبد بن عتبة الأسديّ) [صوم] ٢/٥١...؛ ٥/٥٣.
يوسف (بن يعقوب، عليهما السلام) [صوم] ٩/٣٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000391

فهرس بعض الكلمات والمصطلحات

حرف الألف

أ ذ ن

إذن ٢٤/٢...؛ ٢٥/٩...؛ ٣٦/٣؛ ٨١/ ١٥؛ ٨٢/١١؛ ١٤٥/١... [صوم] ٢١/ ١١...؛ ٢٨/٢؛ ٥٧/٥.

إذن الأنبياء [صوم] ٢١/١٧.

إذن الأولياء [صوم] ٢١/١٧.

إذن العلم ٢٥/١٥ [صوم] ٢٨/١.

إذن القلب/ قلبه ٢٥/١٥... [صوم] ٢٨/ ٤...

إذن اللسان ٢٥/١٧.

إذن الله/ ربّه ٢٥/٩...؛ ٤٠/٤؛ ١٤٣/١.

إذن النبوّة ٢٤/٢.

إذن الولاية ٢٤/٣.

أ م ر

الأمر الخاصّ ٨٣/١٠.

أمر ربّانيّ [صوم] ٣٤/٤ ـ ٥.

أمر الله/ من الله/ أمره/ الأمر ٢٣/١٩؛ ٢٥/٨؛ ٣٧/١٦؛ ٥٠/٢؛ ٨٣/١٠؛ ٨٤/١؛ ٨٨/٤؛ ١٠٧/١٩؛ ١٢٨/١ـ ٢ [صوم] ٨/٧؛ ٢١/١١...؛ ٤١/١٥.

آخر الأمر ١٤٢/٦.

أول الأمر [صوم] ٤١/٣؛ ٥٤/٨.

الأمر والنهي ١٧/٢٠؛ ٢١/٧.

أ م ن

الأُمناء ١٣٢/١٢...؛ سادة الأمّة ١٣٤/١٠؛ حجّة الله في البلاد ١٣٤/١٣.

إيمان ١٥/٨؛ ٢٠/١...؛ ٢١/٥...؛ ٨٨/ ١٠؛ ٩٢/١٧...؛ ٩٤/١٣...؛ ٩٩/ ١٤...؛ ١٠٠/٣...؛ ١٠٥/١٩؛ ١١٠/٢٠؛ ١١١/٢؛ ١١٢/١٣؛ ١٣٥/ ١ [صوم] ٢٤/٣...؛ ٢٥/١٥...؛ ٢٦/١...؛ ٢٧/٩؛ ٤٠/١١...؛ ٤٨/١٦.

استقامة الإيمان ٢٠/٢...؛ ٢١/٥.

حقيقة الإيمان ٢٠/١١؛ ٩٩/١٣ [صوم] ٢٦/ ٧.

طريق الإيمان ١٥/٨.

كمال الإيمان [صوم] ٢٦/٧.

أ ن س

أُنس ٣٠/١٨؛ ٣٧/١٣...؛ ٤٣/٩؛ ٥٧/ ١٧؛ ٥٨/١٠...؛ ٧٢/١٦...؛ ٧٥/ ٥...؛ ١١٤/١٢؛ ١٢٣/٣ [صوم] ٣٠/ ٢٠؛ ٣١/١؛ ٣٤/١٢؛ دوام الأنس ٤٨/ ٣.

أنس الذكر ٢٢/١٣؛ ٨٤/٢٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000392

أنس الحق ٨٤/٢٠؛ أنس الله/ أنسه ٢٢/ ١٤؛ ٦٢/١٠؛ ١٤٠/٤ [صوم] ٣٢/ ١٢؛ أنس مع الله ٨٠/٦؛ ١٢٨/٨.
أنس السماع من الله [صوم] ٣٥/٣ ـ ٤.
أنس الوجد ٢٢/١٣.
أنس الوحدة ٨٤/١٩.
مؤانسة/ مؤانسات ٣٠/١٧؛ ٦٥/١٦؛ ٦٦/ ٨؛ ٧٠/٧؛ ٩٨/١٤؛ ١١٨/١٢ [صوم] ١٩/٥.
استئناس ٢٨/١٤؛ ٤٥/١٣.
الإنسان الكامل ١٠٧/٦...
تكامل الإنسان ٧٢/١٣.
إنسان مُطْلق ١٠١/١٥ ـ ١٦...
الإنسانيّة ٧٢/١٠؛ ١٠٢/١؛ ١٠٣/٢؛ ١٠٦/١٥...؛ ١٠٧/٥.

أ هـ ل

أهل الآخرة ٩٨/٧ [صوم] ٤٥/١...
أهل الأحوال [صوم] ١٦/٨؛ ٣٢/١٦؛ ٣٥/ ١٨...؛ ٤١/١٠...؛ ٤٥/١٧ ـ ١٨؛ ٤٦/٧؛ ٥٣/٦.
أهل الاختصاص [صوم] ٥٧/١٢ ـ ١٣.
أهل الاختلاف ٥٦/١٦.
أهل الاختيار والافتخار ٣٨/١٣.
أهل الإرادة/ الإرادات ١٧/١٨؛ ٣٠/٩...؛ ٦١/١؛ ١٢٦/١٦.
أهل إرادة الله ٦١/٨.
أهل الإرسال [صوم] ٣٢/١٥...؛ ٣٥/٦.
أهل الاستقامة ٢٩/٢.
أهل الاستقامة والتعديل [صوم] ٤٦/٥.
أهل الإشراف ١٣٣/٨.
أهل الأعمال [صوم] ٣٢/١٦؛ ٤١/١٠...؛ ٤٦/١...؛ ٥٣/٦.
أهل الافتقار بالفقر ٣٨/١٢.
أهل الاقتراب ٥٣/٢.
أهل الإلهام والإنعام ١٦/١٦.
أهل الأنس ٧٥/٧.
أهل الائتلاف ٥٧/٣.
أهل البحث والإفحاص [صوم] ٥٧/١٤.
أهل البداية/ البدايات ٣٣/٤؛ ٧١/١١ [صوم] ٨/١٩؛ ٣٨/١٣.
أهل البدايات والحالات [صوم] ٤٣/٢٣.
أهل البداية والطلب [صوم] ٤٨/٣ ـ ٤.
أهل البذل والإيثار ٣٨/٣ ـ ٤.
أهل بيت الذكر ١٣٦/١٦.
أهل بيتي (الرسول ﷺ) أهل بيته ١٠٦/ ٩...؛ ١٣٦/١٦...؛ ١٣٧/٣.
أهل بيت السبب ١٠٦/١٠ ـ ١١؛ ١٣٦/٤.
أهل بيت النسب ١٠٦/١٠...؛ ١٣٧/٦.
أهل التجريد والتفريد ١٢٠/١٨.
أهل التدبير ١٧/٢١.
أهل التربية والتصفية [صوم] ٩/١.
أهل التربية والصفاء [صوم] ٩/٧.
أهل التشريف والأحوال ١٦/١٧ ـ ١٨.
أهل التصرّف ٥٤/١٣...؛ أهل التصرّف والمزيد ٥٨/٢.
أهل تصفية القلوب [صوم] ٢٩/١٤.
أهل التصوّف ٥٩/٦.
أهل التعبّد [صوم] ٤١/١٦.
أهل التعرّف والمعرفة/ أهل المعرفة ٥٥/١٨؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000393

١٣/٥٦.
أهل التكاليف والأفعال ١٧/١٦.
أهل التلوين [صوم] ١/٤٤.
أهل التوسّم ١٢/١١٢.
أهل التوكّل والكمال ٦/٣٨.
أهل الثواب ٢/٥٣.
أهل الجدّ والإخلاص [صوم] ١٤/٥٧.
أهل الحديث ١٤/١٣٣.
أهل الحضور ٢١/٦٢.
أهل الحقيقة ١٥/٤٢ [صوم] ١٥/٣٢.
أهل حقيقة الإخلاص ٦/١٢٢.
أهل الحكمة والمعرفة والمحبّة ١٢/٩٨ ـ ١٣.
أهل الدنوّ [صوم] ٤/١٢.
أهل الدنيا [صوم] ١/٤٥.
أهل الذكر [صوم] ٦/٤٨.
أهل ذكر الشريعة ١٦/٥٢.
أهل ذكر الحقيقة ٣/٥٣.
أهل الذكرى الثالثة ٦/٦٣.
أهل الذوق ١١/٩٧.
أهل الذوق والحقيقة والكشف والمشاهدة [صوم] ٢/٢٢.
أهل الذوق والشوق والمزيد والتحقّق والتجريد [صوم] ١٤/٤٥ ـ ١٥.
أهل الرخص [صوم] ٨/٥٣.
أهل السبب ٧/٣١.
أهل السعادة ١٠/٩١...؛ ٤/١١٦...؛ ٦/١٤٠.
أهل السعادة والشهادة ١٨/٦٦.
أهل السلوك [صوم] ١١/٤١...
أهل الشريعة والحقيقة ١٩/٤٣.
أهل الشقاوة ١١/٩١؛ ٦/١١٦؛ ٧/١٤٠.
أهل الصبر ٨/٣٨.
أهل الصفاء ١٣/٢٩ [صوم] ١٨/٩.
أهل الصفّة/ أصحاب الصفّة ٦/٣٥...
أهل الصفوة/ صفوته ٨/٢٥؛ ٣/٣٥.
أهل الصلات والمجالسات ١٠/٤٤.
أهل الصلوات ١٠/٤٤.
أهل صوم الإرادة [صوم] ٢١/١١ ـ ١/١٢.
أهل الطلب والإرادة [صوم] ٣/٤٩.
أهل الطلب والعلم والشوق [صوم] ٨/١٢ ـ ٩.
أهل العادات ٨/٦٧.
أهل العزائم [صوم] ٧/٥٣.
أهل العلم بالله ١٢/٩١.
أهل علّيين ٢/٤٤.
أهل الغرّة بالله ٨/٨٩.
أهل الغفلة ١٧/٦٦.
أهل الغفلة والغرّة ١١/١٢٢.
أهل الفهم [صوم] ٦/٤٨ ـ ٧.
أهل القرب ٥/٦٣؛ ٥/٦٧...؛ ١٧/١٢٢.
أهل القلوب ٢/٥٢ [صوم] ١٥/٣٦.
أهل القلوب والذكرى ١٤/٦٢.
أهل الكشف ٦/٦٩.
أهل الله ٧/٩٨...؛ ١٢/١٠٥ [صوم] ٤٥/٢...
أهل المجالسة ١/٤١؛ أهل المجالسة والاقتراب ١٥/٤٣؛ أهل المجالسة والمشاهدة ٥/٩٨؛ أهل المجالسة

مع الله ٩٦/١٩؛ أهل مجالسة الله ٩٨/٨.
أهل المحاسبة والتبصرة والمعرفة ١٢٢/١٠.
أهل المحبّة ٦٣/٥...
أهل محبّة الله ٥٨/١٢.
أهل المزيد والإلهام [صوم] ١٩/١٤ ـ ١٥.
أهل المسكنة ٢٩/١٥؛ ٤٢/١٣.
أهل المشاهدة ٧٥/٤؛ ٩٨/٢...
أهل المعاصي ٦٧/١٠...
أهل المعاملات القلبيّة ٤٣/٨.
أهل المنايا ٦١/٩.
أهل النار ٩٢/٧...
أهل النبوّة ١٣٧/١٤.
أهل النسب ٣١/٦.
أهل النهاية ٣٣/٥...؛ ٧١/١١ ـ ١٢؛ ٨٦/٣.
أهل النهاية والمشاهدة والأحوال ٣٣/٨.
أهل الواقعة ٧٥/٥ ـ ٦.
أهل وحي الخاطر ٨٧/١٦ ـ ٨٨/١.
أهل وحي السرّ ٨٨/٢.
أهل وحي القذف ٨٨/١.
أهل وحي النفث ٨٨/١ ـ ٢.
أهل الوصول والتمكين ٤٤/٥.
أهل الولاية/ ولايتي ٢٧/١٩؛ ٣٠/١٦؛ ٨٩/٢؛ ١٣٧/١٤.

حرف الباء

ب ر ك

بركة/ بركات ٤٠/١٣؛ ٩٤/٣؛ ٩٧/٧؛ ١٣٥/٢... [صوم] ٥٧/١...

ب س ط

بسط ٦٢/٧؛ ١٤٠/٥ [صوم] ٣٤/١٣.
القلب المبسوط ١٤٠/٦.

ب ش ر

بشارة ٧٥/١٢.
بشرى ٧٥/١٢.
مبشّرات ٧٥/١٤.
استبشار ٩٤/١٩.

ب ص ر

بصر/ أبصار ٢٢/٥...؛ ٢٧/١١؛ ٢٨/١١؛ ٢٩/٩؛ ٥٣/١٥؛ ٦٩/١٩؛ ٧٠/٢...؛ ٧٥/٢؛ ٧٩/٣؛ ٩٨/٩؛ ١٠٠/١٦؛ ١٠٤/٧؛ ١١٦/١٥؛ ١١٩/٢...؛ ١٣٥/٥؛ ١٣٧/١٤؛ ١٣٨/١٠ [صوم] ٢٤/١٨؛ ٤٠/١٣.
البصر الغيبيّ ٢٢/١٢.
بصير/ بُصراء ٦٢/١٨؛ ٧٢/٧.
بصيرة/ بصائر ٢٣/٦؛ ٢٧/١٠؛ ٢٩/٨؛ ٧٠/٢؛ ٧٢/٤؛ ٧٤/١٥؛ ٨٣/١٢؛ ٩٨/٩ [صوم] ٦/١٧؛ ١٦/١٦؛ ٣٢/٢؛ ٤٣/٩.
تبصّر ١٥/٦؛ ٦١/١٥؛ ١٣١/٧.
تبصرة ١٤/١٩؛ ٦٢/١٣...؛ ٦٣/٧...؛ ٦٤/٣؛ ٨٣/١٤؛ ١٢٢/١٠ [صوم] ٦/٧...؛ ١٦/١٥؛ ٤٩/٥.
استبصار ١٤/١٨؛ ١٥/٧؛ ٨١/٥.

ب ط ن

باطن/ بواطن ١٩/٣...؛ ٢٢/٤...؛ ٤٦/٣...؛ ٥٠/٩...؛ ٥٣/٤؛ ٦١/١١؛ ٧٠/٣...؛ ٨١/٣؛ ٨٤/١٧؛ ٨٦/٤؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000395

/٨٩/١٣؛ ٩٠/٢/...؛ ١٠٧/١٩؛ ١٤٤/
٢ [صوم] ٦/٢/...؛ ١٥/٦؛ ١٧/٣؛
١٨/٩/...؛ ٢٧/١٥؛ ٣١/١٥؛ ٣٢/
٢/...؛ ٤٠/٢٠؛ ٤١/٧؛ ٤٧/٧؛ ٤٨/
١١/...؛ ٤٩/٥؛ ٥١/٨.

ب ق ي

بقاء ٣٧/٢؛ ١٤٤/١.

ب و ب

باب الاستقامة [صوم] ٢٩/٦.

باب الحقيقة ٣٨/١١.

باب الربّ ١٦/٢؛ ١٧/٦؛ ١٨/١٣/...؛
١١١/١٦.

باب القلب ١٦/١؛ ١٧/٦/...؛ ١٨/١/...؛
١١١/١٥ [صوم] ١٣/٢.

باب معرفة الله ١٢٠/٣.

ب ي ن

بيّنة ٨٢/١٣.

بيّنة الربّ ٧٨/١٧.

معرفة البيّنة ٧٨/١٨.

مُبيّن بتأييد الله ٨٢/١١.

حرف التاء

ت و هـ

التيه ٤٨/١/...

بحر التيه [صوم] ٤٥/٦.

حرف الثاء

ث و ب

ثواب ٤١/٢؛ ٤٢/٢؛ ٤٤/٧/...

حرف الجيم

ج ذ ب

مجذوب [صوم] ٣٠/١٣.

ج ل س

جليس/ جلساء ٤٠/١٥/...؛ ٩٣/١٥.

جليس/ جلساء الله/ الحقّ ٣٨/٩؛ ٤٠/
١٥/...؛ ٤٥/١٦.

مجالسة/ مجالسات ٣٠/١٤/...؛ ٤٠/١٧؛
٤١/١؛ ٥٢/٨/...؛ ٥٣/٣؛ ٦٦/٩؛
٧٥/٧؛ ٨٠/٨؛ ٩٦/١٩؛ ١٣٨/٩
[صوم] ٤٤/١٨.

دوام المجالسة ٤٨/٢.

مجلس الأعظم ١٣٦/١٣ ـ ١٤؛ ١٣٨/٤.

مجلس الجلال والجمال ١٣٨/٥.

ج ل ل (ج م ل)

الجلال ١٣٨/٦/...؛ ١٣٩/٢/...

الجمال ١٣٨/٧/...؛ ١٣٩/٨/...

جماله وجلاله ٦٣/٢؛ ٩٨/١٣.

مجلس الجلال والجمال ١٣٨/٥.

نعوت الجلال والجمال ٤٨/٤ ـ ٥.

ج ل و

تجلّي ٣٦/١٤؛ ٣٨/١٥/...؛ ٣٩/٢/...؛
٧٩/٦؛ ١١٢/٩؛ ١٣٧/١٣/... [صوم]
١٤/١؛ ٣٩/٢٠.

تجلّي الصفات ٣٦/١٤.

تجلّي صفات الذات ٣٨/١٥؛ ٣٩/٥؛ ٥٣/
٦.

تجلّي صفات الأسماء ٣٨/١٦.

تجلّي صفات الأسماء والأفعال ٣٩/٢/...

تجلّي صفات الأفعال ٣٨/١٥ ـ ١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000396

تجلّي ما سيظهر في الآخرة ٣٨/١٧.
جِلْوة ٨٠/٩ [صوم] ٣٠/١٣...

ج م ع

جمع/ جمعيّة ٥٩/١٣... [صوم] ٦/١٤؛ ٧/٢...؛ ٣٥/١٩؛ ٣٦/١؛ ٤٥/١٠.
جمعيّة عين الجمع ٦٠/١٢ ـ ١٣.
عين الجمع ٥٩/١٢ ـ ١٣... [صوم] ٧/٤؛ ٤٥/٥..

ج ن ن

جنّ ١٠٢/٩ [صوم] ٣٩/٦.
مجانين الشرب ٣٠/١٢.

ج هـ د

جهد ١٢٦/٤ [صوم] ٤٢/١٢.
جهاد ٣٩/١٠؛ ١٢٣/١٣.
جهاد أصغر ٦٠/٣ ـ ٤...؛ ٦٥/١٥ ـ ١٦؛ ٦٦/٨.
جهاد أكبر ٦٠/٥...؛ ٦١/٢؛ ٦٦/١...
مجاهدة/ مجاهدات ٢٨/٣؛ ٣٠/٨؛ ٣٣/٤؛ ٥٠/١٩؛ ٦١/٥؛ ٦٧/١٢؛ ١٢٣/١٦؛ ١٢٨/٩ [صوم] ١١/٩...؛ ١٨/٥؛ ٢٢/١٢؛ ٢٣/١٢؛ ٢٥/١٠؛ ٣٠/١٤...؛ ٣٧/٧...؛ ٣٨/١٣...؛ ٤١/٢...؛ ٤٢/١٠...؛ ٤٨/٩...؛ ٥٠/١٨...؛ ٥٢/٩.
مجهود ١٢٣/١٧؛ ١٢٥/١١؛ ١٢٦/٢ [صوم] ٢٥/١٢.
اجتهاد ١٦/١٠؛ ٢٩/٣؛ ٥١/٥؛ ١٢٦/١١؛ ١٢٨/٩ [صوم] ٣٦/١٧؛ ٤٧/٦.

ج و ب

ساعة الإجابة ٤٢/١؛ ٤٤/٨...

حرف الحاء

ح ب ب

محبوب الله ١٤٠/١٠.

ح ج ب

حجاب/ حجب ١٦/١٨...؛ ٤٣/١٥؛ ٤٥/١؛ ٥٦/٦...؛ ٦٣/٤؛ ٦٥/١٣؛ ٦٨/١٠...؛ ٦٩/٣...؛ ٧٥/٦...؛ ٧٩/٢...؛ ٨٨/٧...؛ ١٠٠/٨...؛ ١٣٨/٦... [صوم] ١٠/٢؛ ٤٤/٧؛ ٤٥/١٧.

حجاب شفّاف ١١٢/٦.

حجاب القلب [صوم] ٢٣/٤.

حجاب/ حُجُب البهجة (انظر أيضاً: «أستار البهجة») ٣٨/١٦...

الحُجُب العِزّيّة ٥٦/٦.

ح د ث

٧٤/٤...؛ ٧٥/١٧؛ ٧٦/١...؛ ٧٧/١؛ ١٢٩/١١؛ ١٣٠/١٠...؛ ١٣١/٦...؛ ١٣٢/١...؛ ١٣٣/١٤؛ ١٣٨/١ [صوم] ١٠/١.

حديث النفس [صوم] ٣٦/١٣.

سلطان الحديث ١٣٢/١٠.

محادثة/ محادثات ٥٣/٣؛ ٦٦/٤؛ ٨٠/٦.

مُحدِّث/ محدّثون ٧٦/٢...؛ ١٣٠/١...؛ ١٣١/١...؛ ١٣٢/١...؛ ١٣٣/١٥ [صوم] ٤٠/٢.

مُحَدَّث: صاحب القلب [صوم] ١٧/٧.

محدّثية/ محدّثيّات ٣٩/٨؛ ٤٦/٧؛ ٧٧/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000397

٢...؛ ١١١/١١؛ ١٣٨/١ [صوم] ١٤/ ٢.

ح ر ر

حرّيّة ١٠٨/١٧...؛ ١٠٩/٣...؛ ١١٠/ ٩...

ح ز ب

حزب الأبرار ٥٤/ ١٤.

حزب الصالحين ٥٤/ ٤ ـ ٥.

حزب الله ٣٧/ ١٧.

ح س ب

المحاسبة ١٢٢/ ١٠...

محاسبة النفس ٨٤/ ٤.

ح ض ر

الحضرة ١٣٤/ ١٤.

حضرة الأنس والقدس ٧٥/ ٥.

حضرة الربّ [صوم] ٤٠/ ١٦.

حضرة العزّة [صوم] ١٥/ ١٣.

حضور ٦٣/ ٥.

دوام الحضور ٤٨/ ٥ ـ ٦.

محاضرة ٦٣/ ٥؛ ٨٠/ ٩؛ ١٣٨/ ٩.

ح ظ ظ

حظّ/ حظوظ ٢٨/ ١٣؛ ٤٧/ ١٠؛ ٦١/ ١٢؛ ٨٠/ ٩؛ ١١٠/ ١٨؛ ١١٩/ ١٨؛ ١٢٥/ ٦...؛ ١٣٦/ ٢ [صوم] ١٦/ ١٥؛ ٢٢/ ١٧؛ ٢٣/ ١؛ ٣١/ ١٢...؛ ٥٥/ ٥...؛ ٥٦/ ١٠...

الحظوظ الربّانيّة ١٣٣/ ١.

ح ق ق

حقّ/ حقوق ٢٨/ ١٣؛ ٣٧/ ١٧؛ ٤٧/ ١٠؛ ٥١/ ٣؛ ٥٦/ ١١؛ ٥٩/ ١٥...؛ ٦١/ ١٢؛ ٩٩/ ١٣...؛ ١٠٨/ ٦...؛ ١٠٩/ ٤؛ ١١٠/ ١٨؛ ١٢١/ ٩؛ ١٢٣/ ٨؛ ١٣٦/ ٢ [صوم] ٩/ ٧؛ ١١/ ٦؛ ٢٢/ ١٧؛ ٢٣/ ١...؛ ٢٤/ ١٧؛ ٢٥/ ١٦؛ ٣٠/ ٢؛ ٣٦/ ٩...؛ ٤٤/ ٢؛ ٤٥/ ١٢؛ ٥٥/ ٥.

حقّ الاجتهاد ١٢٦/ ١١؛ ١٢٨/ ٩.

حقّ التقوى ١٢٨/ ١.

حقّ التُّقى ١٢٣/ ١٥...؛ ١٢٦/ ١١؛ ١٢٧/ ١٧.

حقّ التوكّل ١٢٥/ ١٣؛ ١٢٦/ ١٢؛ ١٢٨/ ١١.

حقّ الحياء ١٢٥/ ١٦...؛ ١٢٦/ ٢...؛ ١٢٨/ ١٤

حقّ الذات/ ذاته ١٢٧/ ٩.

حقّ الطلب ١٢٦/ ٣.

حقّ المجاهدة ١٢٣/ ١٦.

حقّ المخافة ١٢٨/ ٥.

حقّ المعرفة ١٢٣/ ٨...؛ ١٢٦/ ٣...؛ ١٢٧/ ٧...؛ ١٢٨/ ٣.

حقّ معرفة الله/ معرفته ١٢٣/ ١٨...؛ ١٢٥/ ٨؛ ١٢٦/ ١٤ ـ ١٥.

حقّ الله [صوم] ٤٩/ ٢.

حقّ نبيّه [صوم] ٥٦/ ٣.

الحقّ (: الله) ٣٢/ ١٢؛ ٣٣/ ٢؛ ٣٥/ ١٧؛ ٤٥/ ١...؛ ٤٦/ ١٣؛ ٤٧/ ١١؛ ٥٨/ ٥؛ ٦٣/ ٢...؛ ٦٤/ ١٥...؛ ٦٨/ ٢؛ ٧٢/ ١٩؛ ٨٧/ ٤...؛ ٩٦/ ١٠...؛ ١٠٤/ ١١...؛ ١٠٩/ ٤...؛ ١١٤/ ١٧؛ ١١٩/ ١١...؛ ١٢٧/ ١٦...؛ ١٢٨/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000398

١٥؛ ١٣٣/٩...؛ ١٣٤/٨...؛ ١٤٢/٤ [صوم] ٩/١٠؛ ١١/١...؛ ١٣/١٧؛ ١٥/١٧؛ ١٧/٤؛ ٢٥/١٠؛ ٣٠/٨؛ ٣٣/٥؛ ٣٥/١١.

الحقّ (عكس الباطل) [صوم] ٤٧/١٤.

الحقّ ١٢٩/١١.

شبكة الحقّ ٨٧/١١.

صفاء الحقّ [صوم] ٩/١٠.

صفات صفات الحقّ [صوم] ٩/١٠ ـ ١١.

صوم شهود الحقّ [صوم] ١١/٤.

عنديّة الحقّ ٦٠/١.

مراد الحقّ ٧١/٤.

نعوت الحقّ ٦٤/١٥.

حقيقة/ (حقّ) حقائق ٢٠/٧...؛ ٢١/١٢؛ ٢٤/١...؛ ٢٥/٢...؛ ٢٩/٨...؛ ٣٢/٩...؛ ٣٣/١٦؛ ٣٦/٧...؛ ٤١/١٣؛ ٤٢/٨...؛ ٤٤/١٧؛ ٤٥/١...؛ ٤٧/٦...؛ ٥٢/٦؛ ٥٥/١٢؛ ٥٦/١٢...؛ ٥٨/٢...؛ ٥٩/١١؛ ٦١/١٢؛ ٦٢/٥؛ ٦٣/١٣...؛ ٦٤/٦...؛ ٦٥/٦؛ ٦٦/١٩؛ ٦٧/٢...؛ ٦٨/٦؛ ٨٠/٣؛ ٨٤/١١...؛ ٨٥/١٣...؛ ٨٨/١٠؛ ٩٠/١؛ ٩٢/١٤؛ ٩٥/٢؛ ٩٦/١٤؛ ٩٩/١٣؛ ١٠١/١٥...؛ ١٠٣/٥...؛ ١٠٤/٨...؛ ١٠٥/١٠؛ ١٠٧/٦...؛ ١٠٨/٢...؛ ١٠٩/١٢؛ ١١٠/٤؛ ١١٢/٨؛ ١١٥/٤؛ ١٢٢/٤...؛ ١٢٦/١٧...؛ ١٣٢/٦؛ ١٣٤/٧؛ ١٣٥/١؛ ١٤١/١٦ [صوم] ٧/٨...؛ ٢١/١٢؛ ٢٢/٢؛ ٢٣/٣؛ ٣٠/٧؛ ٣١/٣...؛ ٣٢/٢...؛ ٣٣/٧...؛ ٣٥/١٢؛ ٤١/١٢؛ ٤٦/٢؛ ٥٥/١٥...؛ ٥٦/٤...؛ ٥٧/٤...

حقيقة الاستقامة [صوم] ٢٤/١٩.

حقيقة الافتقار إلى الله ٣٢/١٦؛ ٣٦/١٦...

حقيقة الإقبال على الله/ عليه [صوم] ٢٤/١٠...

حقيقة الانفراد ٥١/١٤.

حقيقة الانقطاع إلى الله ٨٤/١١.

حقيقة/ حقائق الإيمان ٢٠/١١؛ ٩٢/١٨ [صوم] ٢٦/١٤ ـ ٢٧/١؛ ٢٩/٧.

حقيقة التّجلي ٣٨/١٧.

حقيقة ثمرة الصوم [صوم] ٥٥/١٦.

حقيقة حاله [صوم] ٢٩/١٣.

حقيقة الحجّ ٤٣/٢.

حقيقة الحياة ١٤٢/١١...

حقيقة الخلوة ٨٤/١٤.

حقيقة الذكر ٤٩/٩.

حقيقة صوم القلب/ الصوم للقلب [صوم] ١٢/١٠؛ ٣٤/٤؛ ٤٠/٩؛ حقيقة الصوم [صوم] ١٧/٩...؛ ٢١/٥؛ ٣٤/٦؛ الصوم على الحقيقة [صوم] ١٧/١٤.

حقيقة العبوديّة ١٢٢/٧ [صوم] ٤٠/١٩.

حقيقة الفرار إلى الله ٨٤/١٥ ـ ١٦.

حقيقة قرب الله ٦٤/١٢.

حقيقة الكلمة/ حقائق الكَلِم ٤٦/١١...

حقيقة المسكنة/ التمسكن ٢٩/٥؛ ٣٣/١٥...؛ ٤٢/١٦.

حقيقة المعاينة ٧١/١٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000399

حقائق الأسماء والصفات ١٣٩/٦.
حقائق أسمائه ١٤١/١٦.
حقائق الذكر والشهود ٤٨/٣.
حقائق الصفات ٤٦/٨.
حقائق العيان ٩٢/١٨.
نعوت الحقيقة ٦٤/١٤ ـ ١٥.
محقّقون ٣٢/١٤.
أعمال المحقّقين ١٧/٣.
غوص الطالبين المحقّقين ١٧/٤.
تحقّق/ تحقيق ٣٢/٢؛ ٣٣/٢...؛ ٦٣/١؛ ٦٤/٩؛ ٧١/١٤؛ ٧٤/٣...؛ ٨٥/١٥؛ ١٠٠/١٤...؛ ١٠٨/١١...؛ ١١٠/١٥؛ ١٢١/١٧؛ ١٢٢/١... [صوم] ٢٨/١٤؛ ٤١/٢؛ ٤٢/١؛ ٥٨/١.

ح ك م

حكم/ أحكام ٢٤/١٤...؛ ٢٥/١٨؛ ٢٦/١...؛ ٣٢/١٦؛ ٣٦/٧؛ ٥١/١٨؛ ٨١/١٨؛ ٨٩/١٠؛ ٩٠/١٠؛ ٩١/٦؛ ٩٤/١٩؛ ١٠٧/١٤؛ ١٠٨/٤؛ ١١٠/٨... [صوم] ١٣/١٨...؛ ٢٣/١٧...؛ ٣١/٢٠؛ ٣٢/٤...؛ ٤٥/٩...؛ ٥٢/٤.

حكمة/ حِكَم ٢٤/٩...؛ ٢٥/٢...؛ ٢٦/٥؛ ٢٧/١٠؛ ٧٧/٣...؛ ٧٨/٥...؛ ٨١/٥؛ ٩٦/١٣ [صوم] ١١/١٥؛ ٤٣/١٣؛ ٥٢/٦.

ح م د

محمود/ محمودات/ محامد ٤٦/٤؛ ٤٧/١١؛ ٥١/١؛ ٨٦/١٨...؛ ٨٩/١٥؛ ١٠١/١٠...؛ ١٠٢/٣...؛ ١١٥/٣؛ ١٣٦/٥؛ ١٤٠/١٤ [صوم] ٩/١٢؛ ١١/١٦؛ ٢٦/٧.

ح و ل

حال/ أحوال/ حالة/ حالات ١٤/١٨؛ ١٦/١٥؛ ١٩/١٦؛ ٢١/١٢؛ ٢٢/١...؛ ٢٤/١٤؛ ٢٦/٤؛ ٢٩/٣...؛ ٣٢/١٧؛ ٣٣/٥...؛ ٣٦/٢٢؛ ٣٧/١٤؛ ٣٩/٣؛ ٤٠/١...؛ ٤٤/١٣؛ ٤٦/٤...؛ ٤٧/٨...؛ ٤٨/١...؛ ٥٠/٦؛ ٥٤/٢...؛ ٥٥/٦...؛ ٥٨/٦...؛ ٦٢/٢٠؛ ٦٤/٣؛ ٦٧/٨؛ ٧٠/٦...؛ ٧٢/٦...؛ ٧٣/٥؛ ٧٤/٣...؛ ٧٥/١٥؛ ٧٧/١٥؛ ٧٩/١٦؛ ٨١/٢...؛ ٨٤/١٠...؛ ٨٥/١؛ ٨٦/٣...؛ ٩٠/١؛ ٩٢/١٠؛ ٩٣/١٣...؛ ٩٤/١...؛ ٩٥/١٢...؛ ٩٦/٨؛ ٩٩/١٠...؛ ١٠٠/٩؛ ١٠٣/٨...؛ ١٠٥/٤...؛ ١٠٦/١٣؛ ١١٢/١؛ ١١٤/٢...؛ ١١٦/٢...؛ ١١٨/٥...؛ ١٢٠/١٦؛ ١٢٣/١٣؛ ١٢٧/٢؛ ١٣٤/١١؛ ١٣٥/١؛ ١٣٧/٩...؛ ١٤١/١١ [صوم] ٦/٢...؛ ١٣/١٧؛ ١٥/١٤...؛ ١٦/٦...؛ ١٧/١٧...؛ ١٨/١...؛ ١٩/٨؛ ٢١/٦؛ ٢٤/١١...؛ ٢٥/٤؛ ٢٦/٩...؛ ٢٧/٧...؛ ٢٨/١٤...؛ ٢٩/١٩؛ ٣٢/٣؛ ٣٣/١٤؛ ٣٤/٣...؛ ٣٥/٥...؛ ٣٦/٥؛ ٣٧/٦...؛ ٣٨/١٦؛ ٤٠/١٠...؛ ٤١/١١...؛ ٤٢/١...؛ ٤٣/١...؛ ٤٥/٦...؛ ٤٦/٤...؛ ٥٠/٢...؛ ٥٢/٨...؛ ٥٣/٥...؛ ٥٤/٢؛ ٥٦/١٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000400

حال المريد في قدم الزيادة والمزيد ٢٣/ ١١.
أحوال الآخرة ٧٥/ ١١.
أحوال تجلّي صفات الأسماء والأفعال ٣٩/ ٣.
أحوال الجوارح [صوم] ٥٣/ ٥.
أحوال غيبيّة ١٧/ ٢.
أحوال الغيوب ١٥/ ٦ [صوم] ٥٢/ ١١.
أحوال القلب/ حال القلوب [صوم] ٥٣/ ٥...؛ الأحوال المشكلة ٧٨/ ٣.

ح ي ر

حيرة ٤٧/ ١٩؛ ٤٨/ ٢...؛ ٦٦/ ١؛ ٧١/ ١٠؛ ٨٥/ ٩...؛ ١٢٠/ ١٣.
تحيّر [صوم] ٤٥/ ٦.

ح ي ي

يُحيي بإذن الله ١٤٣/ ١.
حيّ بالله/ بالله حيّ/ الأحياء بالله ١٤٣/ ١٥؛ ١٤٤/ ١.

حرف الخاء

خ ت م

خاتم الاسم الأخصّ ١٤٢/ ٨.
خاتم الأولياء (: وليّ الله: خاتم الولاية: رأس الصدّيقين) ٥٥/ ١٧؛ ١٣٥/ ٨؛ ١٣٧/ ٩؛ ١٤٤/ ١٣...
خاتم النبوّة ٨١/ ١١.
خاتم الولاية (: ولي الله: خاتم الأولياء: رأس الصدّيقين) ٨٨/ ٦.

خ ز ن

خازن أسرار الربوبيّة ٣٠/ ٢٢.
خزانة أسراره ٢٦/ ٥.
خزانة آلائه وبهائه وجلاله وجماله ٩٨/ ١٣.
خزانة أمانة الخلق ٨٧/ ١٣ ـ ١٤.
خزانة ربّ العالمين ١٦/ ٩.
خزانة سرّ الكشف والإشهاد والمحبّة والوداد وسرّ ما ظهر من العدم إلى الإيجاد [صوم] ١٦/ ١٤ ـ ١٥.
خزانة الغيب [صوم] ٥٠/ ١٧.
خزائن كنوز الأحوال والمعارف ٨١/ ٧.
خزائن الله في السماوات والأرض ٤٠/ ٢.
خزائنه للقلوب ١٤١/ ١٣.

خ ص ص

الخاصّ/ الخواصّ ١٦/ ١٦؛ ٨٢/ ٣...؛ ٨٣/ ١٠ [صوم] ٥٦/ ٦؛ ٥٧/ ١٢...
خواصّ العبيد [صوم] ١٩/ ٥.
خواصّ الله ١٢٢/ ٦.
الخصوص ٧٨/ ٧...؛ ٨٣/ ١١؛ ١٠٧/ ٣؛ ١٢٨/ ١ [صوم] ١٩/ ٦.
خصوص الخصوص ٧٨/ ٩ [صوم] ١٩/ ١٢ ـ ١٣.
على الخصوص ٨٢/ ٧.
على التخصيص ٨٢/ ١٧.
الأخصّ من عبيده [صوم] ١٩/ ١١ ـ ١٢.

خ ط ب

خطاب ٥٧/ ٣؛ ٦٣/ ١٨؛ ٧٢/ ١١؛ ١٢٠/ ١٢؛ ١٣٦/ ٨.
سماع الخطاب ١٦/ ١٩؛ ٥٦/ ٢.
إسماع الخطاب ٥٧/ ٣.
مُخاطبة/ مخاطبات ٥٣/ ٥؛ ٩٨/ ١٤.

خ ط ر

خاطر/ خواطر/ خطرة/ خطرات ١٥/ ١٢؛ ٢٨/ ٩؛ ٢٩/ ٨؛ ٣٦/ ٨؛ ٣٩/ ٧؛ ٥١/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000401

١٥؛ ١٧/٦١؛ ٣/٦٢...؛ ١٩/٧٥؛ ١٠/٧٩؛ ١١/٨٣؛ ١٣/٨٤...؛ ٨٧/ ٦...؛ ١٣/٨٩؛ ١١/٩٤؛ ١٩/١٠٧؛ ١٨/١٢٢ [صوم] ١٠/٤...؛ ١٤/ ١٥...؛ ٥/١٧؛ ٩/٢٣؛ ٣٦/٥...؛ ٢٠/٤٠؛ ٨/٤٩.

خاطر الحقّ ٦/٨٦ ـ ٧.

خاطر الربّ/ الخواطر الربّانيّة ١٩/٤...؛ ١٤/٨٦؛ ١١/٨٨ [صوم] ١٠/٧.

الخاطر الربّاني الحقّي ١٤/٨٦.

خاطر القلب/ خطرات القلوب ١٩/٧؛ ٧١/ ٤.

خاطر النفس/ الخطرات النفسيّة ١٩/٣...

خاطر النفس والشيطان [صوم] ٥٢/٥.

خواطر إلقاء العدوّ [صوم] ١١/٧.

خواطر المَلَك [صوم] ١٠/٩.

خ ل و

خلوة/ خلوات ٣٢/١٢؛ ٤٦/٢؛ ٥٧/١٥؛ ٦١/١١؛ ٨٠/٩؛ ٨٤/١١... [صوم] ١٢/١١؛ ٣٠/٦...؛ ٣٤/٢؛ ٤٣/٢.

حرف الدال

د ب ر

تدبّر ١٧/٢٠...؛ ٦٢/١...؛ ٨٩/١٥.

تدبير الأجسام [صوم] ٤٥/٨؛ ٤٧/١٠.

تدبير الله ٦٢/١٢.

د ر ج

درجة / درجات ٣٤/١٨؛ ٤٦/٥؛ ١٠٧/٧؛ ١١٦/٩...؛ ١١٧/١٣؛ ١١٨/١٧؛ ١٣٦/١٤ [صوم] ١٥/١٣؛ ١٦/٢.

د ع و

دعوة/ دعوات/ دعاء ١٨/١؛ ٣٦/١٨؛ ٤٠/ ١٣؛ ٤١/١٦؛ ٤٢/٣...؛ ٤٤/٨...؛ ٥٤/٣؛ ٥٥/٦؛ ١٤٤/١٥ [صوم] ١٥/ ١٩؛ ١٦/٣؛ ٢٤/١٩؛ ٢٥/١.

دعوة الخلق إلى الحقّ [صوم] ٣٣/٥.

دعوة مستجابة [صوم] ١٤/٩؛ ١٩/٣.

الدعاء المسموع ٩٥/١٤.

الداعي إلى الله ١٨/٦.

داعي الله ورسوله ١٧/٢١...

داعي الله في قلبه ١٨/١.

د ن و

دنوّ ١٦/١٠ [صوم] ١١/١٨.

د هـ ش

دهشة ٤٨/٢...

د و ر

الدار (: دار الخلود) ١٣٦/١٠.

الداران ٥٩/١٦؛ ٦٦/١؛ ١٢٧/٥.

دار الأعمال والأحوال ١١٦/١ ـ ٢.

دار الحزن والآلام ٦٥/١٠.

دار الحياة والمشاهدات ٦٥/١٠.

دار الخلود ٧٦/٩.

دار الغرور ٧٦/٩.

دار المنقلب والمناب ٤١/٢.

(من) دار إلى دار ٦١/٣؛ ٦٥/١١.

حرف الذال

ذ ك ر

ذكر ١٥/١٢؛ ٤٤/١٦...؛ ٤٥/٣...؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000402

٤٦/١٥...؛ ٤٧/٣...؛ ٤٨/٣...؛ ٤٩/٢...؛ ٥٠/٣؛ ٥١/١٦...؛ ٥٢/١٥...؛ ٥٨/٨؛ ٥٩/٣...؛ ١٠٦/١٣؛ ١٣٦/٦ [صوم] ٨/٥...؛ ١١/٣؛ ١٢/١٠...؛ ٢٤/١٩؛ ٤٦/٣...؛ ٥٤/٥.

ذكرى ١٤/٢٠؛ ١٥/٤؛ ١٨/٣؛ ٢٢/٢؛ ٦٢/١٥...؛ ٦٣/٣...؛ ٦٤/٣؛ ٨٦/١١ [صوم] ٦/٨...؛ ٤٠/١.

ذكر التشريف [صوم] ٨/٣.

ذكر التكليف [صوم] ٨/٢.

ذكر الحقّ للعبد ٤٥/٩...

ذكر الحقيقة ٥٣/٣ [صوم] ٧/٩.

ذكر/ ذكرى بداية ٥٩/٥؛ ٦٣/٧.

الذكر الدائم ٤٦/٢؛ ٤٨/٩...؛ دوام الذكر ٤٩/١٢ ـ ١٣ [صوم] ١٩/٣ ـ ٤.

ذكر شهود [صوم] ٧/١٢...

الذكر الصافي الخالص ١٣٧/١ ـ ٢.

ذكر عادة ٥٩/٥.

ذكر عبادة ٥٩/٥.

ذكر عيان [صوم] ٧/١٣.

ذكر غفلة ٥٩/٥.

ذكر القلب/ القلوب ١٥/٦؛ ٤٤/١٧؛ ٤٥/٧...؛ ٥١/١٧؛ ٥٩/٦؛ ٧٦/١١ [صوم] ٨/٢...؛ ١٢/١١.

ذكر اللسان ٤٤/١٧؛ ٤٨/٧؛ ٥١/١٩؛ ٥٩/٦ [صوم] ٧/١٧؛ ٨/٥.

ذكر الله [صوم] ١٢/٨؛ ٥٤/٥.

ذكر المذكور [صوم] ١٧/١٨ ـ ١٩.

ذكر الموت ٢٣/٤...

ذكر الوجود [صوم] ٨/١...

ذكر الوقت ٧١/١٤.

ذكر/ ذكر هداية ٥٩/٦؛ ٦٣/٨.

ذكرى نهاية ٦٣/٨.

مذكور الحقّ ٤٥/١...

تذكرة ٦٢/١٣...؛ ٨٣/١٢.

ذ م م

مذموم/ مذمومات/ مذامّ ٤٦/٣؛ ٥٠/١٨...؛ ٥١/٦؛ ٦٧/١١...؛ ٧٠/٦...؛ ٨٦/١٨؛ ٨٩/١٤؛ ١٠١/٩؛ ١٠٢/١١...؛ ١١٥/٤؛ ١٤٠/١٤ [صوم] ٦/١٦؛ ٩/١٣؛ ١١/١٦؛ ٩/١٣؛ ١١/١٦؛ ٩/١٣؛ ١١/١٦؛ ٢٦/٨؛ ٤٤/١...؛ ٤٧/٤...؛ ٥٢/٩.

ذ ن ب

ذنب/ ذنوب [صوم] ١٨/١٣...؛ ٢٠/٥؛ ٢١/١٠؛ ٣٦/١٢؛ ٤٩/١.

ذ و ق

ذوق/ ذوقيّ ١٤/١٧؛ ١٧/١؛ ٢١/٦؛ ٢٢/١١...؛ ٢٧/١٥؛ ٢٩/٦؛ ٣٠/١٠؛ ٣٣/٦...؛ ٤٨/١٨؛ ٥٧/١٦؛ ٥٨/١١؛ ٦٤/٢؛ ٦٨/٦؛ ٨٨/٢؛ ٩٧/١١؛ ٩٩/١٥؛ ١١٥/١٠؛ ١١٧/١ [صوم] ١١/١٠...؛ ٢٠/١٤؛ ٢١/٣...؛ ٢٢/٢...؛ ٢٨/١٦؛ ٣٥/٤؛ ٤٠/٨؛ ٤١/١...؛ ٤٣/١٠؛ ٥٤/١١.

ذوق الحقيقة [صوم] ١٧/١٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000403

ذوق القلب [صوم] ٢١/ ٥.

حرف الراء

ر أ ي

رؤية ٦٠/ ٨؛ ٧٢/ ٣؛ ٧٧/ ١...؛ ٩٨/ ١٦؛ ١١٢/ ١٤...؛ ١١٦/ ١٧؛ ١١٧/ ١...؛ ١١٩/ ٢...

رؤية الخفيّات ٩٧/ ١٧.

رؤية أجناس العُلى ٩٩/ ١.

رؤية الله [صوم] ٤٣/ ٢٠.

رياء ٦٠/ ٦؛ ١٢١/ ١٥...؛ ١٢٢/ ٣...

مرآة [صوم] ٣٥/ ١١.

مرآة الاستبصار ١٤/ ١٨.

مرآة صافية ١١٢/ ٥.

مرآة صدق الصادقين ١٦/ ١١.

مرآة قلبك وواقعك [صوم] ٤٣/ ١٠.

مرئيّ/ مرئيّات ٩٨/ ٩...؛ ٩٩/ ٨...

مرئيّات العُلى ٩٨/ ٦...؛ ٩٩/ ٦.

ر ب ب

ربّ الأرباب ٤١/ ٣.

الرّبّاني [صوم] ٩/ ١١.

ربّانيّون ٥١/ ٣؛ ١٠٣/ ١.

صفات الربوبيّة ٥٩/ ١٠.

ر ب ي

تربية ٢٢/ ١٣؛ ٢٣/ ١...؛ ٢٥/ ١٥؛ ٤٧/ ٧ [صوم] ٩/ ١...؛ ١٧/ ١١...؛ ٤٧/ ١.

تربية الاستقامة [صوم] ٢٨/ ٧.

أستاذ التربية [صوم] ١٧/ ١٢.

يتربّى ٧٧/ ١٣.

ر ت ب

رُتبة/ مرتبة/ مراتب/ مرتبات ٢٢/ ١٣؛ ٣٤/ ١٠؛ ٥١/ ١٢؛ ٦٧/ ٣؛ ٦٩/ ١٥؛ ١٢٤/ ٨...؛ ١٢٥/ ٥؛ ١٣٣/ ٢...؛ ١٣٤/ ١٤؛ ١٣٥/ ١ [صوم] ٦/ ١٠؛ ٢٦/ ١٠؛ ٤١/ ٥.

رتبة الإرسال [صوم] ٣٣/ ١٨.

رتبة الاستئناس [صوم] ١٨/ ٥.

رتبة التوبة [صوم] ٤٢/ ٣...

رتبة مستحيل ١٢٥/ ٥.

رتبة المعاينة والعرفان والإيقان [صوم] ٢٦/ ٩ ـ ١٠.

رُتبة الولاية والنبوّة ١٢٥/ ٥.

مراتب الأحوال [صوم] ٣٧/ ٦.

مراتب أعمال القلوب [صوم] ٤١/ ٥.

مراتب الأعمال والأحوال [صوم] ٣٧/ ٣.

مراتب القلوب [صوم] ٣٧/ ٣ ـ ٤.

مرتبة التكلّم على الناتس [صوم] ٢٩/ ١٢.

ر س ل

رسول/ رسل/ مرسل/ مرسلون ١٥/ ٣؛ ٢٥/ ٨؛ ٣٤/ ٤...؛ ٧٦/ ٢...؛ ٨٨/ ٩...؛ ٨٩/ ٣؛ ٩٢/ ٥...؛ ٩٣/ ٨...؛ ٩٧/ ١؛ ١٠٠/ ١٥؛ ١٠٤/ ١٠؛ ١١٣/ ١٨؛ ١٢٥/ ٢؛ ١٣٠/ ٦...؛ ١٣٢/ ٦؛ ١٣٣/ ٨ [صوم] ٩/ ٦؛ ١٤/ ٦؛ ١٦/ ١١؛ ٣٤/ ٢؛ ٤٨/ ١٢...

استرسال ٢٦/ ٣.

دوام الاسترسال ٤٨/ ٤ [صوم] ٣٣/ ١٥.

ر ع ن

رعونات ٨٤/ ٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000404

ر ق ب

رقيب الحقّ ١٢٨/١٥.

رقيب العظمة ١٤٠/١٢.

رقيب الكشف والذوق ١٤/١٧.

رُقباء الصفات [صوم] ٩/١٤.

مراقبة/ مراقبات/ ١٨/١٩؛ ١٩/١؛ ٦١/١١؛ ١٠٩/١٧؛ ١١٢/١٨[صوم] ١٠/١٦؛ ٣٥/١٩؛ ٣٦/١...

مراقبة الله ١٢٨/١٤

مقام المراقبة ١٨/١٦ [صوم] ١٠/١٥؛ ١١/٢.

٩٧/١؛ ١٠٠/١٥؛ ١٠٤/١٠؛ ١١٣/١٨؛ ١٢٥/٢؛ ١٣٠/٦...؛ ١٣٢/٦؛ ١٣٣/٨ [صوم] ٩/٦؛ ١٤/٦؛ ١٦/١١؛ ٣٤/٢؛ ٤٨/١٢...

ر ق ي

ترقّي ٢١/١٢؛ ٣٨/١٤؛ ٤٦/٥؛ ٨٤/٩...؛ ١١٨/٦...؛ ١٣٩/٤... [صوم] ٤١/١٧؛ ٤٢/٨.

يترقّى ٧٧/١٤.

ر و ح

روح/ أرواح ٢٨/١٨؛ ٢٩/١١؛ ٥٢/٥؛ ٥٥/٢٠؛ ٥٦/١...؛ ٥٧/١٣...؛ ٥٩/٤؛ ٦٢/١٣؛ ٧٢/١٦...؛ ٧٥/٣؛ ٧٨/١٣؛ ٩٨/١٤؛ ١٢٩/٩...؛ ١٤٣/٤... [صوم] ٤٣/٦؛ ٥٧/٣.

روح القدس ٧٢/١٧؛ ٧٥/١٨؛ ٧٧/١٠.

رَوْح [صوم] ٢٢/١١.

روحانيّ/ روحانيون/ روحانيّة ٤٤/١؛ ٤٩/١٦؛ ٥٠/٢؛ ٧٥/٣ [صوم] ١٣/٥.

ر و د

إرادة/ إرادات ١٧/١٨...؛ ٣٩/٧؛ ٥١/١٤؛ ٥٥/٨؛ ٦١/٨...؛ ٦٢/٣...؛ ٦٧/١٢...؛ ٧٠/٤؛ ٨١/٦؛ ٨٤/١٣؛ ٨٨/٢؛ ٨٩/١٥؛ ٩٣/٧؛ ٩٤/٨؛ ٩٥/٤؛ ١٠٧/٩ [صوم] ٧/٥؛ ١١/١٨...؛ ١٧/١٦؛ ٣٠/٤؛ ٤٧/١٠؛ ٥٠/١٢.

أسراء الإرادة ٣٠/٨.

موت الإرادة [صوم] ٢٩/١٩ ـ ٣٠/١.

مراد/ مرادات ٦٤/١...؛ ١٠٨/١٩؛ ١٠٩/١...؛ ١١٠/٤...؛ ١٤٠/١٦ [صوم] ٣٨/١٧؛ ٣٩/١...؛ ٤٠/١٠.

مراد الله/ مراده ٤٠/٦...؛ ٥٧/١٠؛ ١١٩/١٥؛ ١٢٥/١...؛ ١٣٨/١٥.

المراد في/ من الأشياء ٩٢/١٤؛ ١٢٥/٤.

مريد/ مريدون ١٥/٢...؛ ٢٤/١٧؛ ٤٧/١٣؛ ٤٨/١٨؛ ٥٢/٦؛ ٦٤/١٣؛ ٨٥/٢؛ ١٢٠/١٩؛ ١٣٤/١٥ [صوم] ٢٩/١٤؛ ٤٢/١٢؛ ٤٥/١٥؛ ٤٩/٨؛ ٥٢/٣.

حرف الزاي

ز هـ د

زهد [صوم] ٤٣/١٢.

زهد السالك [صوم] ٤٣/١٣.

زهد المتعبّد [صوم] ٤٣/١٣.

ز و ي

زاوية/ زوايا ٦١/٩ [صوم] ٣٠/١.

ز ي د

زيادة/ زيادات ٢٣/١١؛ ٢٩/١٢؛ ٣١/١٢؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000405

٩/٣٣؛ ١/٤١؛ ١٠/٤٣؛ ٤/٤٦؛ ٩/١١٦...؛ ١٤/١١٧...؛ ١١٨/ ١...؛ ٤/١١٩...؛ ١٠/١٣٦ [صوم] ٦/٣؛ ١٨/٣١؛ ٥/٤١؛ ١١/٤٢؛ ٤٤/ ١.
مزيد ١٦/١٥؛ ٥/١٦...؛ ١١/٢٣؛ ٤٧/ ١٥؛ ٢/٥٨.
يوم المزيد ١١/٤٢؛ ٦/٤٣ ـ ٧.

حرف السين

س ب ب

سبب/ أسباب ٢/٥٣؛ ١٥/٥٦؛ ١٠/٦٠؛ ٤/٦٨؛ ٨/١٠٣؛ ٩/١١٤...؛ ١٢٨/ ١٢؛ ٩/١٣٤ [صوم] ١٤/٢٩؛ ٥٤/ ٣...؛ ٨/٥٧.
أسباب السماوات ١/٢١.
قطع الوسائط والأسباب ١٩/١٦.
المُسبِّب/ مسبّبات ٧/٦٨؛ ١٢/١٢٨.

س ب ح

سُبُحات (أنوار) وجهه (وجه الله) ١٠/١٣٨.

س ت ر

ستر/ أستار ٢/٢٢؛ ١٤/١٣٨.
ستر رقيق (القلب) ٢/٢٢ [صوم] ١/٥٨.
أستار اجتهاد المجتهدين ١٠/١٦.
أستار البهجة (انظر أيضاً: «حجب البهجة») ١٣/٣٦.
استتار [صوم] ١٠/٢٠.

س ر ر

سرّ/ أسرار ١١/١٦...؛ ٥/١٧؛ ٤/٢٦؛ ٨/٣٠...؛ ١٢/٣٧؛ ٦/٤٢؛ ٤٣/ ١٥...؛ ١٢/٤٤...؛ ١٤/٤٦؛ ٦٢/ ١؛ ٤/٧٦؛ ١١/٧٩؛ ٢/٨١...؛ ٨٦/ ١٥...؛ ٤/٨٧...؛ ٥/٨٨...؛ ٩١/ ٦؛ ١١/٩٢...؛ ٤/٩٣؛ ٥/١٢٠؛ ٨/١٢٢؛ ٩/١٣٣...؛ ١/١٣٤...؛ ٣/١٤٠، ٨/١٤٤ [صوم] ٣/٦؛ ١٠/ ١٨؛ ٥/١٢؛ ١٣/١٦؛ ١/١٨...؛ ١٥/١٩...؛ ١/٢٠...؛ ٣/٢١؛ ٤/٢٦؛ ٦/٣٢؛ ١/٣٤...؛ ٢٠/٤٠؛ ٥/٤٤؛ ٩/٥٤؛ ٢/٥٥...؛ ٥٧/ ١٠...
سرّ الإجابة ٩/٤٣.
سرّ الأمر ٥/٨٤.
السرّ الحاضر ٦/٨٧.
سرّ الحياة ١٠/١٤٢.
سرّ الصوم [صوم] ٥/٢٠؛ ٨/٣٤.
سرّ العزّة ١٥/٣٠.
سرّ الفقر ١١/٣٥؛ ١٢/٣٨.
سرّ القلب/ سرّه [صوم] ٨/٢٠...
سرّ القهر ٣/١٤٠.
سرّ العزّة ١٥/٣٠.
سرّ الغنى ١٣/٣٥.
سرّ مراد الله في إظهار الموجودات [صوم] ١١/٣٩ ـ ١٢.
سرّ نظري (نظر الله) ١٣/٣٠ ـ ١٤.
سرّ الولاية والهداية ١٥/٣٠.
أسرار الأحكام [صوم] ٤/٣٢.
أسرار أعمال غريبة ١٣/١٢٣.
أسرار الجمعة ١٤/٤١.
أسرار الحقّ ٩/١٣٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000406

أسرار الربوبيّة ٣٠/ ٢٢.
أسرار الغيوب ٧٥/ ٨ [صوم] ٢٩/ ١٥؛ ٣٥/ ٥؛ ٤٣/ ٢١؛ الأسرار الغيبيّة المغيّبة ٧٨/ ١ ـ ٢؛ ٨٨/ ١٢؛ ٩٢/ ١١.
أسرار المسكنة ٤١/ ١٠.
أسرار المصنوعات [صوم] ١١/ ١٢...
أسرار المعاملات [صوم] ٢٩/ ١٦ ـ ١٧.
سريرة/ سرائر ٢٩/ ٦؛ ٨٩/ ١١؛ ١٢٣/ ٧.

س ع د

سعد/ سعادة/ سعادات ١٦/ ٧؛ ٤٠/ ١٠؛ ٦٦/ ٧؛ ٧٠/ ١٤؛ ٩١/ ٥...؛ ٩٢/ ٤...؛ ٩٣/ ١٥؛ ١٠٥/ ٥...؛ ١١٦/ ٣...؛ ١٤٠/ ٦.

س ك ر

سُكر ٨٥/ ١٠.

س ك ن

السكينة ١٣٠/ ١؛ ١٣١/ ٣...؛ ١٣٢/ ١٠.

س ل ك

سالك/ سالكون/ سُلاك ٦٤/ ١؛ ٦٨/ ١٧؛ ٨١/ ٦؛ ٨٥/ ١١...؛ ٨٧/ ٩...؛ ١١٨/ ٣ [صوم] ١٦/ ٩...؛ ٤٢/ ٥...؛ ٤٣/ ٧...؛ ٤٦/ ١١...؛ ٥٠/ ٨...؛ ٥١/ ١٢؛ ٥٨/ ١٢.
سلوك ٤١/ ٨؛ ٨٤/ ٦...؛ ٨٥/ ٥...؛ ٨٧/ ١؛ ٩٧/ ١٠ [صوم] ٣٠/ ١٤؛ ٤٢/ ٨، ٤٣/ ٤...؛ ٤٦/ ١٢...؛ ٤٧/ ٥.
أوّل السلوك ٨٥/ ١١.
نهاية السلوك ٨٥/ ١١.

س ن ح

سانحة/ سوانح ١٥/ ١٦؛ ٢٨/ ١٤؛ ٤٦/ ٦ [صوم] ٦/ ٥.
سوانح نفحات الأحوال والأسرار ٩٣/ ٤.

س هـ و

سهو [صوم] ٤٧/ ٧.

س و د

سادة الأمّة ١٣٤/ ١٠.

س ي ر

سير ٢٥/ ١٥؛ ٣٨/ ١٤؛ ٥١/ ٥؛ ٦٨/ ١٧؛ ٨٤/ ٧...؛ ٨٥/ ٥...؛ ١١٨/ ١٠...؛ ١٣٨/ ٨؛ ١٤٤/ ١٤ [صوم] ٤٢/ ٨.
السير الدائم ١١٨/ ١١.
السير إلى الله ٨٤/ ٧؛ ٨٥/ ٥...
السير في الله/ بالله ٨٥/ ١١...
سيره في عالم العُلى [صوم] ١٣/ ١٤.
سير وجوده [صوم] ٣٥/ ٣.
السائر إلى الله ٣٦/ ١٤؛ ٦٩/ ١.
سيّار القلب (الهمّة) [صوم] ٤٩/ ١٦.

حرف الشين

ش ب ح

أشباح ٢٨/ ١٧؛ ٥٦/ ٢...

ش ر ب

شرب ٣٦/ ١٢ [صوم] ٢٢/ ١١...
مجانين الشرب ٣٠/ ١٢.

ش ر ح

شَرْح الصدر [صوم] ٢٤/ ١٩.

ش ر ك

شِرك ١٢١/ ١١...؛ ١٢٢/ ١٢... [صوم] ٣٣/ ٥؛ ٣٧/ ١؛ ٤٤/ ٨؛ ٤٨/ ١٦.
الشرك الأصغر (الرياء) ١٢١/ ١٤ ـ ١٥.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000407

الشرك الخفيّ ٦٠/٤؛ ١٢٢/١٧ [صوم] ٦/ ١٩.

ش ط ن

شيطان/ شياطين ١٩/٩؛ ٢٠/١٥؛ ٦٠/٦؛ ٨٩/١٢؛ ١٠١/٧...؛ ١٠٢/٤...؛ ١٠٩/٩؛ ١١٠/١؛ ١٣١/٦؛ ١٣٢/٩؛ ١٣٦/٣ [صوم] ٩/٦...؛ ١١/١٢؛ ٤١/٨؛ ٤٨/١٤...؛ ٥٢/٥.

ش ع ر

مشعرة ١٧/١٨.

ش ف ع

شفيع ٣٤/١٨.

شفاعة ١٣٦/٥...؛ ١٤٤/١٥.

ش هـ د

شهود ١٦/٨؛ ٤١/١٢؛ ٤٥/١٥؛ ٥٣/٣؛ ٦٥/١٦؛ ٦٩/١٧...؛ ٧٠/١؛ ١٠٧/٥ [صوم] ٨/١٦؛ ٤٢/٦...؛ ٥٧/١١.

شهود الأنوار [صوم] ٣٤/١٣.

شهود أنوار الربوبيّة [صوم] ٣٣/٤.

شهود تصرّف الربّ ٨٦/٩.

شهود شاهد الله أو شواهد الله [صوم] ٢١/٩.

شهود الشواهد ٢٩/٩؛ ١٣٨/١١.

شهود الصفات [صوم] ٤٠/١٧.

شهود صفات الذات [صوم] ٤٠/١٧.

شهود قلوبهم [صوم] ٣٥/١١ ـ ١٢.

شهود الله ٦٩/٥ [صوم] ١٠/١٧؛ ١١/٤؛ ١٣/١٦؛ ٢١/٨؛ ٣٥/٣.

شهود المشاهدة ١٣٨/١٢ ـ ١٣.

شهادة ٦٦/٤...؛ ١٣٤/٣...

شهيد [صوم] ١٧/٦.

شاهد/ شواهد ٣٦/١٣...؛ ٥٥/٣؛ ٨٢/ ٨؛ ١٣٤/٣.

شواهد شاهد الربّ ١٥/١٧.

شواهد الشواهد من المشاهدة ١٣٨/١١.

شاهد/ شواهد الله ٣٦/١٢؛ ٣٧/١٥.

إشهاد [صوم] ١٦/١٣.

تشهد [صوم] ٨/١٥.

مشاهدة/ مشاهدات ٢٨/٤...؛ ٣٣/٥؛ ٣٧/١؛ ٣٩/٨؛ ٤٣/٨...؛ ٤٦/٨؛ ٥٣/٥؛ ٥٧/٢؛ ٥٩/١٠؛ ٦٤/٢؛ ٦٥/ ١٠...؛ ٦٦/٧...؛ ٦٩/٥...؛ ٧٠/ ٧؛ ٧١/٨...؛ ٧٢/٨؛ ٧٣/٢...؛ ٧٤/١...؛ ٧٥/٤...؛ ٧٧/٢؛ ٨٠/ ٨؛ ٨٤/٣؛ ٩٦/١٧...؛ ٩٨/٢...؛ ٩٩/١٥؛ ١٠٠/٧...؛ ١١٢/٩...؛ ١١٦/١٤...؛ ١١٨/١٢؛ ١٢٧/٤؛ ١٢٨/١٠؛ ١٣٧/١٣؛ ١٣٨/١١...؛ ١٣٩/٦ [صوم] ٦/٧؛ ١١/٢؛ ١٤/١؛ ١٥/١٢؛ ١٦/٦؛ ١٧/٣؛ ١٨/٦؛ ١٩/ ٨...؛ ٢٢/٢...؛ ٢٧/١...؛ ٢٨/ ١٦؛ ٣٠/١٤...؛ ٣٧/٧...؛ ٤٠/ ١٣؛ ٤١/٥...؛ ٤٢/١٠؛ ٤٣/٢...؛ ٥٠/١٩؛ ٥١/١...؛ ٥٦/١٤.

مشاهدة الأبصار (في الآخرة) ١١٦/١٥.

مشاهدة غيب صحو الحالة [صوم] ٢١/٦.

مشاهدة القلب/ القلوب/ مشاهدات قلبية ١٧/١؛ ٢٧/١٣؛ ١١١/٨؛ ١١٦/١٥ [صوم] ٢٠/٦.

المشاهدة الكاملة ٧٣/٧.

مشاهدة الله [صوم] ١٢/٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000408

محض المشاهدة والعيان ٩٦/ ١٧.
مشهود ٤٣/ ٢ [صوم] ٥٧/ ٩.

ش و ر

إشـارة/ إشـارات ١٩/ ١١...؛ ٣٤/ ١١؛ ٣٩/ ٦؛ ٥٩/ ١٤؛ ٦٠/ ١٠؛ ١٣٤/ ٢ [صوم] ١٧/ ٥؛ ٢٧/ ١١...

إشارة الحال [صوم] ٢٨/ ١٣.

إشارة العلم [صوم] ٢٨/ ١٣.

الإشارات الغيبيّة [صوم] ١٠/ ٨.

حرف الصاد

ص ح ب

صحبة ٨٧/ ٦؛ ٩٤/ ٦...؛ ٩٥/ ٣؛ ٩٦/ ٣...؛ ٩٧/ ٩؛ ١٠٤/ ٩...؛ ١١٣/ ١٦...

صاحب/ أصحاب ١٤/ ٥...؛ ٩٣/ ١٩؛ ٩٤/ ١...؛ ٩٥/ ٣...؛ ٩٦/ ١...؛ ٩٨/ ١ [صوم] ٥٨/ ٤.

صاحب البيّنة ٧٨/ ٣.

مصحوب ٩٤/ ٦...؛ ٩٥/ ١٠...؛ ٩٦/ ٢...

الصحابة [صوم] ٢٢/ ٨.

ص د ق

صدّيق/ صدّيقون ٧٦/ ٢؛ ٨٢/ ٢١؛ ٨٣/ ٢؛ ١١٦/ ٢؛ ١٣٥/ ١٠؛ ١٤٤/ ١٤ [صوم] ١٤/ ٦.

رأس الصدّيقين (خاتم الولاية، خاتم الأولياء، وليّ الله) ١٤٤/ ١٤.

الصدّيقيّة ١٣٢/ ١؛ ١٣٣/ ١٥.

ص ر ف

تصرّف/ تصرّفات/ تصاريف ٣٠/ ٧...؛ ٣٣/ ٨؛ ٤٧/ ١٩؛ ٥٠/ ٩؛ ٥٤/ ١٢...؛ ٥٥/ ٢...؛ ٥٩/ ١١...؛ ٦٠/ ١٣...؛ ٦١/ ٧...؛ ٦٢/ ١٢؛ ٦٧/ ٦؛ ٧٢/ ١١؛ ٧٣/ ٦...؛ ٧٧/ ٩...؛ ٨١/ ٤...؛ ٨٩/ ١٠؛ ٩٠/ ٣...؛ ٩٣/ ١٣...؛ ٩٤/ ٥؛ ٩٥/ ١٠...؛ ٩٦/ ١٦؛ ١١٠/ ٩...؛ ١٣٣/ ٥؛ ١٤١/ ٤؛ ١٤٢/ ٢...؛ ١٤٤/ ١...؛ ١٤٥/ ١... [صوم] ٢٣/ ٢؛ ٣٢/ ٥؛ ٥٠/ ٢...؛ ٥١/ ١...

تصرّف اسمه الحيّ ١٤٢/ ١٠.

تصرّف إظهار اسمه الحي ١٤٢/ ١٣ ـ ١٤٣/ ١.

تصرّف البشرية [صوم] ٢٣/ ١.

التصرّف بالله [صوم] ٤٣/ ١٩.

تصرّف جمعيّة عين الجمع ٦٠/ ١٥ ـ ١٦.

تصرّف الحقيقة ٥٩/ ١١؛ ٦٧/ ٦.

تصرّف الحال [صوم] ١٧/ ١٨.

تصرّف الحواس ١٧/ ٨.

تصرّف دعوة [صوم] ٤٩/ ٤.

تصرّف الرّبّ ٨٦/ ٩.

تصرّف السرّ ٤٤/ ١٤.

تصرّف سرّ اسمه الحيّ ١٤١/ ١٠ ـ ١١.

تصرّف الشياطين [صوم] ٤٨/ ١٧.

تصرّف الطبع/ الطبيعة ٥٥/ ٧؛ ٥٩/ ١٢؛ ٦٠/ ١٥؛ ٩٠/ ٣.

تصرّف العرفان ٣٠/ ٥.

تصرّف العلم [صوم] ٢٨/ ٢ ـ ٣.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000409

تصرّف غير الله ٨٦/ ١٢ ـ ١٣.
تصرّف الغيب [صوم] ٥١/ ٥...
التصرّف في الأكوان ١٣٣/ ٢ ـ ٣.
تصرّف القدرة [صوم] ٢١/ ١٤.
تصرّف القلب/ قلبه [صوم] ١٣/ ٢٠؛ ٢٨/ ٣؛ ٤٩/ ١٧؛ ٥٠/ ٢...
تصرّف الله/ تصرّفه ٨٦/ ١٢؛ ١٠٧/ ٢٠؛ ١١٩/ ١٠؛ ١٤٤/ ١.
تصرّف مراقبة رقيب شاهد الله ٩٠/ ٣ ـ ٤.
تصرّف المشاهدة ٦٩/ ١٣؛ ٧٣/ ٦...
التصرّف المطلق ٥٥/ ٥...
التصرّف المقيّد والمطلق ٥٣/ ١٤...
التصرّف المقيّد/ مقيّد التصرّف ٥٤/ ١١ ـ ١٢؛ ٥٥/ ١٦.
تصرّف الملَك ٧٧/ ٩.
تصرّف النقل والعقل ١٧/ ١٨.
تصرّف نور قلب الدليل ٧٣/ ٩ ـ ١٠.
تصرّف الهمّة [صوم] ٥٠/ ٧.
تصرّف الواقعة ٧٣/ ١٢.
المتصرّف (الله) ٨٦/ ٦.

ص ف ف

صُفّة ٣٥/ ٤...

ص ف و

صفاء الأوقات ١٢٠/ ١٩ [صوم] ٢٩/ ١٧؛ ٤٧/ ١٣؛ صفاء وقتك [صوم] ٤٢/ ١٣.
صفاء الأحوال ١٤/ ١٨.
صفاء الأعمال ١٤/ ١٨.
صفاء الحقّ [صوم] ٩/ ١٠.
صفاء صفات الحقّ [صوم] ٩/ ١٠ ـ ١١.
صفاء صفات الملائكة [صوم] ٩/ ١٢.
صفاء القلب/ القلوب ٢٢/ ٤؛ ٣٧/ ١١؛ ١١٢/ ١٦ [صوم] ٩/ ١٠...
صفاء الملائكة [صوم] ٩ ـ ١٠.
أصفياء ٢٧/ ١٨.
تصفية [صوم] ١٧/ ١٠...؛ ١٨/ ١٥؛ ٣٩/ ٥...؛ ٤٧/ ١...؛ ٤٨/ ٩...

ص ن م

صنم/ أصنام ١٠٧/ ١٧...

ص و ف

الصوفيّ ٥٨/ ٣؛ ٥٩/ ١٣؛ ٦٠/ ٩ [صوم] ٥٨/ ١٢.
الصوفيّة ٥٢/ ٥؛ ٥٧/ ١٤؛ ٧١/ ٧.
التصوّف ٥٧/ ١٢...؛ ٥٩/ ١٥؛ ٦٨/ ٣.

حرف الطاء

ط ب ب

طبيب الأديان ٣٠/ ٧.
طبيب علل الأديان ٩٣/ ٩.
أطبّاء ٩٧/ ١٨.
أطبّاء الأديان [صوم] ٤٨/ ١٠؛ ٤٨/ ٢١ ـ ٤٩/ ١.

ط ر ق

طريق الإخلاص ١٢١/ ١٦.
طريق الإرادة ٨١/ ٦.
طريق الاستقامة [صوم] ٣٧/ ١٠.
طريق الإيمان ١٥/ ٨.
طريق التحقيق [صوم] ٣٨/ ٩.
طريق التسلّط ٩/ ٤.
طريق التفهيم والتعليم ٣٤/ ١٧ ـ ١٨.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000410

طريق الحقيقة ١٢٤/٨ [صوم] ٤٤/٨؛ ٤٦/ ٢.

طريق الدخول إلى الله ٨٥/١٢.

طريق الذوق والمشاهدة [صوم] ٤١/١.

طريق السلوك والذوق ٣٦/٢١ ـ ٢٢.

طريق الشريعة ١٢٤/٧.

طريق العرفان ١٥/٨.

طريق/ طريقة الله ٣٦/٢٠؛ ٦١/٦؛ ٦٣/ ١٠...؛ ٦٤/٧...؛ ٨٥/١٢؛ ٩٧/٥؛ ١٢٠/١...

طريق المعاملة ٨٠/١١.

طريق مناسبة الأعمال من الأحوال [صوم] ٤٠/١٨.

الطريقة ٥٢/٦؛ ٥٩/١١؛ ٦٨/٥؛ ٧٠/١٥؛ ١١٥/٧...

ط ل ع

المطالعات ٤٦/٩.

ط ل ق

إنسان مُطلق ١٠١/١٥...

موحِّد مطلق ١٠١/١٧.

مؤمن مطلق ١٠١/١٧.

ط هـ ر

طهارة ٢٣/٨؛ ٣٧/١١؛ ٥٠/٢ [صوم] ١٨/ ١٥.

تطهير ١٩/٣؛ ٦١/١١؛ ٨٤/١٠...؛ ١٠١/٥ [صوم] ١٧/١١.

تطهير السريرة ٢٣/٧.

مطهّر ٢٧/١٣.

حرف الظاء

ظ هـ ر

ظاهر ٢٢/١٠؛ ٥٠/٩...؛ ٧٠/٤...؛ ٧٨/٤؛ ٧٩/١ ـ ٨١/٣؛ ١٠٤/ ١١...؛ ١٠٧/١٩ [صوم] ١٥/٧؛ ٢٠/٤؛ ٢٧/١٥؛ ٣٢/٨...؛ ٤٠/٢٠.

حرف العين

ع ب د

عبادة/ عبادات ١٧/١؛ ٢٨/٣...؛ ٣٣/٩؛ ٣٩/٦؛ ٤١/١؛ ٥٠/١؛ ٥١/٧...؛ ٦٧/١٠؛ ١٠٤/١٤؛ ١٠٦/١٦؛ ١٠٧/ ٩؛ ١١٧/٨ [صوم] ١٣/٩؛ ٣٦/١٩؛ ٤٠/١٠؛ ٤٢/١١؛ ٤٣/٧؛ ٤٦/١٦؛ ٤٧/٣...؛ ٤٨/٨؛ ٥٤/٧...؛ ٥٥/ ٣...

عبوديّة ٢٩/٦؛ ٣٤/٢؛ ٨٤/٣؛ ٩٦/١٣؛ ١٠١/٣...؛ ١٠٢/١٥؛ ١٠٣/٣...؛ ١٠٤/٣...؛ ١٠٥/٢؛ ١٠٦/١٣؛ ١٠٧/١٣...؛ ١٠٨/١...؛ ١٠٩/ ١...؛ ١١٠/٨...؛ ١١٤/١٠...؛ ١١٥/١٤...؛ ١٢٢/٧؛ ١٣٤/١٠ [صوم] ٦/٤؛ ٧/٦...؛ ٢٧/٩؛ ٣٠/ ٤؛ ٣٣/١٣...؛ ٤٠/١٩...؛ ٥٠/٥.

تعبّد تعبّدات ١٦/١...؛ ٤٩/١١؛ ١٠٤/ ١٣ [صوم] ٣٨/١٧...؛ ١٤١/١...؛ ٤٢/٤...؛ ٤٣/٤...؛ ٤٦/١٢...؛ ٤٧/١...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000411

ع ب ر
عبارة ٦٠/١٠؛ ١٣٤/٢.

ع ر ج
معراج ٨٠/١١ [صوم] ١٥/١٢...؛ معاريج الأنبياء [صوم] ١٥/١٢.

ع ر ش
العرش ٧٢/٢٠؛ ٧٣/١ [صوم] ٢٧/١.
عرش التجلّي/ تجلّيه ٧٩/٦؛ ١١٢/٩؛ ١٣٧/١٤؛ ١٣٨/٢ [صوم] ١٤/٢؛ ٣٩/٢٠.

ع ر ف
عارف/ عارفون/ عرفاء ١٨/١٣؛ ٢٤/١٦؛ ٢٥/١؛ ٣٢/١٤؛ ٤٤/٢؛ ٥٧/٩؛ ٧٢/٧؛ ٨١/٤...؛ ١١٢/١٢؛ ١٣٣/٢... [صوم] ٢٩/١٣؛ ٤٨/١٨.
عارف بالله ١١٩/١٤.
عارف بمراد الله ١١٩/١٥.
عارفة ١٤/٦...
عُرفاء السيماء ٩١/١٥.
عرفاء بأيام الله [صوم] ٤٩/١ ـ ٢.
عرفان ٢٣/١٧؛ ٩٢/١٨؛ ١١١/٢ [صوم] ٢٧/٩؛ ٤٠/١٢.
معرفة/ معارف ١٨/١٠...؛ ٢٤/١٥؛ ٢٥/١...؛ ٢٦/٦؛ ٣٠/٦...؛ ٤٤/٩؛ ٥٩/٦؛ ٦٩/٩؛ ٧١/٣؛ ٧٢/١١؛ ٧٥/١٩؛ ٧٦/٤؛ ٧٧/١٥؛ ٧٨/٥...؛ ٨١/٤...؛ ٨٦/١١؛ ٩٦/١٠...؛ ٩٧/١...؛ ٩٩/١٠؛ ١٠٤/٤؛ ١٠٥/١٦؛ ١١٢/١٣؛ ١٢٠/١...؛ ١٢٢/١٠؛ ١٢٥/٨؛ ١٢٧/٧... [صوم] ٦/٢...؛ ١١/١٩؛ ٢٧/٢...؛ ٢٩/١١؛ ٣٣/٢...؛ ٣٩/٦...؛ ٤١/٦؛ ٤٤/٢...؛ ٤٧/٢؛ ٥٢/٦...
معرفة التحقيق ٩٧/١٨.
معرفة حقيقة الذكر ٥٩/٦.
معرفة الحلال والحرام [صوم] ٥٣/٦ ـ ٧.
معرفة الذات ١٢٧/٧.
معرفة الساعة ٤٤/٩.
معرفة الصفات ٢٩/١٠.
معرفة طريق الله وما في طريق الله ١٢٠/١ ـ ٢.
معرفة العلم [صوم] ٥٣/٤.
المعرفة القلبيّة/ معرفة القلب ١٨/١٠ ـ ١١... [صوم] ٥٣/٤...
معرفة كلّ شيء وضدّه [صوم] ١٦/١٨.
معرفة الله/ معرفته ٢٤/١٨؛ ٣٥/٩؛ ٤٠/١٦؛ ٦٥/٢؛ ٧٠/١٢؛ ١٢٠/٣.
أعلى المعرفة ١٨/١٢.
أعلى معرفة الله ٣٩/٤.
حقّ المعرفة ٥٦/١٢؛ ١٢٣/٨...؛ ١٢٦/٣...
حِكَم المعرفة والحقيقة ٢٥/٣.
طريق العرفان ١٥/٨.
مقام العرفان والإحسان ٢٣/١٦.

ع ز ز
العزّة ٣٠/١٥؛ ٣١/١١...؛ ٣٢/١...؛ ٣٣/١٨؛ ٣٤/٣؛ ٨١/١٣؛ ١٢٨/١٩؛ ١٢٩/٧ [صوم] ١٥/١٣ أوّل الصفّ من العزّة [صوم] ٣٥/٨.
شجرة العزّة ١٢٩/١

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000412

ع ز م

عزم/ عزيمة ٣٤/٧؛ ٤٧/٩ [صوم] ٥٢/ ١٧؛ ٥٣/٣...

ع ص م

عصمة ٣٤/١٣؛ ١٠٢/٨؛ ١٢٠/١١.

ع ف ر

العِفريّة النّفريّة ٩١/٢ ـ ٣.

ع ل ق

علائق ٣١/٢؛ ٥١/١٦...؛ ٥٨/٩؛ ٨٧/ ٥.

ع ل م

علم/ علوم ١٣/٦؛ ٢٠/٤؛ ٢١/٦...؛ ٢٢/٤...؛ ٢٣/٩؛ ٢٤/٦...؛ ٢٥/ ١٢...؛ ٣١/٢؛ ٣٨/١١؛ ٤٨/ ١٧...؛ ٥٠/١٣؛ ٦٢/٦؛ ٧٥/٦؛ ٧٦/٥؛ ٧٧/١٥؛ ٨١/٤؛ ٨٢/ ١٦...؛ ٨٣/١...؛ ٩٨/٧؛ ٩٣/ ٢...؛ ٩٥/١٠؛ ٩٦/١٣...؛ ٩٩/ ١١؛ ١٠٤/٤؛ ١٠٥/١٦...؛ ١٠٦/ ٣...؛ ١١٣/٤...؛ ١١٤/١١...؛ ١١٥/١...؛ ١١٦/١٦...؛ ١٢٠/ ٧...؛ ١٢١/٥...؛ ١٢٤/١...؛ ١٢٦/٥...؛ ١٢٧/٨...؛ ١٢٨/١١؛ ١٣٣/١؛ ١٣٦/٥..؛ [صوم] ٦/ ١٠...؛ ١٨/١؛ ٢٦/٢؛ ٢٧/٢...؛ ٢٨/١...؛ ٢٩/١٣؛ ٣٨/١٤...؛ ٥٠/٩...؛ ٥١/٣...

علم أمر الله [صوم] ٤٩/٢.

علم الأولياء والصدّيقين ٨٢/٢١.

علم الأحكام ٩٣/٢.

علم الأحوال ٦٢/٢٠.

العلم الباطن ١١٣/٩؛ ١١٤/٩؛ ١١٥/١؛ [صوم] ٥١/٣.

العلم بالله ٨٣/١٤؛ ٩١/١٠...؛ ١٣٦/٥ ـ ٦.

علم تلك الغرائب ٦٣/١٤.

علم الحقّ ١٢٧/١٦.

علم حقّ المعرفة ١٢٣/٨.

علم الحقيقة ١٠٠/١٣؛ ١١٥/٤ [صوم] ٥١/ ٦.

علم الحكمة ٦٣/٦ ـ ٧.

علم الخلق ١٢٧/١٤.

علم ذاته ١٢٧/٨ ـ ٩.

علم الذكرى والتبصرة ٦٢/١٨ ـ ١٩.

العلم الذي ليس معه/ وراءه جهل (علم الله القديم) ١٢٣/٩ ـ ١٠...؛ ١٢٤/١...

علم الربّ ١١/١٦.

علم رسول الله ﷺ/ علمه ١٠٥/١٨؛ ١٢٤/ ١٥.

علم الرؤية ١١٧/١ ـ ٢.

علم الشريعة ١٠٠/١٤؛ ١١٥/٣.

علم الفتوح ٤٦/٦.

علم الصفات والأسماء والمراد ٩٢/٢١؛ ٩٣/ ١.

علم الطريق ٧٤/٣.

العلم الظاهر ١١٣/٨؛ ١١٤/٩؛ ١١٥/١...

علم الله (علم الله القديم) علمه/ العلم من الله ٧٣/١٥؛ ٨٩/٩...؛ ٩٠/١؛ ٩١/٨؛ ٩٢/٨...؛ ١٢٣/٢٠؛ ١٢٤/ ١...؛ ١٢٧/١٣؛ ١٣٤/١؛ ١٤١/١٤ [صوم] ٧/٦؛ ١٤/١؛ ٣٢/١٩؛ ٤٩/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000413

٢؛ ٦/٥٢.
علم الله المخزون المكنون ٩/٩٢.
العلم المحدث ٩/١٢٦.
علم المراد في الأشياء ٤/١٢٥.
علم معرفة السعادة والشقاوة ٤/٩٢.
العلم المستعمل ١٣/٩٥.
علم المشاهدة ٥/٧٣.
العلم المكنون المخزون ٩/٨٩؛ ١٠/٩١؛ ١/٩٢ ـ ٢.
العلم ميزان الرسول ٣/١٠٦.
العلم النافع ٥/١٠٦؛ ١/١١٣...؛ ١١٤/ ١٦...؛ ٣/١١٥... [صوم] ١/٤٨.
علم الواقعة ١٠/٧٣.
علوم الآفات [صوم] ٤/٣٢.
علوم الأنبياء ١٧/١٢٤.
علوم المعاملات [صوم] ١/١٧.
العلوم الغامضة ٤/٨٣.
العلوم الفيضيّة الحقيقيّة [صوم] ١١/٦.
عالم أمر/ بأمر الله ١٠/٨٣؛ ١٤/٩٢؛ العلماء بالأمر ٤/٨٨.
عالم علم/ بعلم أمر الله: العلم بالآفات في المعاملات ١/٨٤؛ ١٥/٩٢؛ عالِم عِلم/ بعلم الله/ العلماء بعلم الله ٢/٨٨ ـ ٣؛ ١٤/٩٢؛ ١/٩٣.
العالم الربّاني ١٧/٨٣ [صوم] ١٧/٤٧.
العالم/ العلماء بالله ١٣/٨٨؛ ٤/٨٩...؛ ٥/٩١؛ ٩/٩٢...؛ ١٤/١٣٢؛ ٥/١٣٤ [صوم] ١٥/١٥؛ ١/٤٩.
العالم بالله وأيّامه ومُراده وعلمه ٩/٩٢ ـ ١٠.
العالمون بالله وبأسمائه وصفاته ١٧/٩٢.
العالمون بالمقادير ١/١٣٣.
علاّم الغيوب ٣/٤٤؛ ١١/١٤١ ـ ١٢؛ ٣/١٤٤ ـ ٤.
علماء الحقيقة [صوم] ٨/٣١...
علماء المعاملات [صوم] ٥/٣٢.
علماء النسبة ٥/١٣٤ ـ ٦.
عالَم الأجساد/ الأجسام [صوم] ١/٨؛ ١٣/ ٣...
عالَم الأرواح والملائكة [صوم] ١٣/١٤.
عالَم الأمر [صوم] ١٣/٤.
عالَم الإنسان [صوم] ١٣/١٢.
عالَم الجبروت ٢٠/٩٢.
عالَم الحياة ٣/٩٩.
عالَم الشهادة ٢٠/٩٢.
عالَم العُلى ١٣/١٢٨ [صوم] ١٣/١٤.
عالَم العِلم والأقوال ١١/٩٩.
عالَم القلب ٨/٩٩.
عالَم القلب والإلهام [صوم] ١/٨.
عالَم القلب [صوم] ١٦/٤٠.
عالَم الله ١٩/٩٢.
عالَم المرئيّ ٩/٩٩.
عالَم المعرفة والأحوال ١٠/٩٩.
عالَم الوجود [صوم] ١١/١٣.

ع م ل

عمل السرّ [صوم] ٦/٨.
عمل/ أعمال البدن/ الأبدان [صوم] ٨/ ٧...؛ ٣/٣٨.
عمل/ أعمال القلب/ القلوب [صوم] ٨/ ٦...؛ ١/٣٩؛ ٨/٤٠؛ ٣/٤١...؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000414

٣/٥١؛ ١٠/٥٢...
عمل المشاهدة [صوم] ٢/٥١.
أعمال المحقّقين ٣/١٧.
صفاء الأعمال ١٨/١٤.
معاملة/ معاملات ١٣/٢٢؛ ٧/٢٤...؛ ٧/٣٩؛ ١٠/٤٠؛ ١/٤١؛ ٤/٤٦؛ ٦/٥٨...؛ ١٦/٦١؛ ٩/٦٢؛ ٨٠/ ١١...؛ ٢١/٨٢؛ ١/٨٤؛ ١٠٥/ ١٧...؛ ١٢/١٠٦؛ ٣/١١٥؛ ١٢٠/ ١٨؛ ٦/١٢٣ [صوم] ٥/٧؛ ٥/٣٠؛ ١٠/٤١...؛ ٧/٤٨؛ ١١/٥٠.
معاملات شريفة خفيّة [صوم] ١٩/٣٦.

ع ن د

العنديّة ١٤/٣٣...؛ ١/٦٠؛ ٩/٧٥ [صوم] ٢/٣١.
معاندات ١٧/١٠٩.

حرف الغين

غ ر ب

غرائب أجناس العلى [صوم] ٤/١٨.

غ ر ر

الاغترارات [صوم] ٧/٤١.

غ ر ق

استغراق ٩/٨٥؛ ١٢/١٢٨ [صوم] ٢/٥٥.
الاستغراق في الله ١٦/٨٤.
استغراق الوقت في الله ٢١/٨٤.

غ ف ل

غفلة/ غفلات ٢/٢٣؛ ٨/٣٠؛ ١/٥١؛ ١٧/٦٦؛ ٩/٩٣؛ ١١/٩٥؛ ١/٩٨؛ ٩/١٠٧؛ ١/١٢١؛ ١١/١٢٢؛ ١٤٣/ ١٢ [صوم] ١٦/١٧؛ ١٠/١٨؛ ٣٤/ ٩...؛ ١٣/٤٢...؛ ١/٤٣؛ ٢/٤٦؛ ٧/٤٧؛ ١٤/٤٨.
تغافل [صوم] ٤/٣٦.

غ و ث

غوث/ غياث ١٤/٤٠؛ ٦/٥٥؛ ١٣٥/ ١٢...

غ ي ب

غيب/ غيوب ١٣/٢١؛ ١/٢٢...؛ ٢٥/ ١٦...؛ ١/٢٦...؛ ٥/٣٠؛ ٣/٤٤؛ ١٦/٤٨...؛ ١١/٧٥؛ ٨/١٣٤؛ ١٣٨/ ١٤؛ ١٢/١٤١... [صوم] ٦/٦؛ ١١/ ٥؛ ٨/١٧...؛ ٢/٢٠...؛ ٦/٢١؛ ٣/٢٢؛ ٤/٢٣؛ ٢١/٤٣؛ ٨/٥٠...؛ ١٠/٥٧.
حادث الغيب (واقعة) ١٦/١٤.
موائد الغيب [صوم] ٢/٥٤.
أحوال غيبيّة/ أحوال الغيوب ٦/١٥؛ ٢/١٧.
غيبة ٩/٨٥ [صوم] ١٣/٥٥.
مغيّب/ مغيّبات ٥/٢٢؛ ٨/٦٧ [صوم] ٥٦/ ١٥.

غ ي ر

أغيار ١٤/٤٦.

حرف الفاء

ف ت ح

فتح/ فتوح ١٤/١٤؛ ٩/١٥؛ ١٥/٢٨؛ ٦/٤٦؛ ١٦/٥٧؛ ٢/٦٤؛ ٦/٧٤ [صوم] ٩/١٦...؛ ١٢/٥١.
فتح الباب ١٨/١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000415

فتوح السابقين ٩/١٦.
فتوح السالك [صوم] ١٨/٤٣.
فتوح المريد ١/١٥ ـ ٢.
مفتاح الإلهام(الصيام) [صوم] ٧/٥٦.

ف ت ن

فتنة ١١/٩٥.
فتنة الأنانيّة ١٢/٣٤.

ف ر س

فراسة/ فراسات ١٠/٢٩؛ ١٠/٩٥؛ ١١/١٠١/ ٦...؛ ٣/١١٢...؛ ١/١٣٢...؛ ١٤/١٣٣ [صوم] ٦/٤٩؛ ١٥/٥٦ المتفرّس ١٥/١١١؛ ٥/١٣٢.
النظر االفارس ١٤/٩٥.

ف ر غ

تفرّغ ٤/٨٥.

ف ر ق

تفرقة ١٦/٥٩... [صوم] ١٣/٦...؛ ٧/ ٢...؛ ٢/٣٦.

ف ن ي

فناء ١٠/٨٥؛ ١١/١٤٠؛ ١/١٤٤.

ف و ض

تفويض [صوم] ٢/٧.

ف ي ض

الفيض الربّانيّ ٧/٤٦؛ ٤/٧٧.
فيضيّ ١٧/٢٧.

حرف القاف

ق ب ض

قبض ٧/٦٢؛ ٢/١٤٠ [صوم] ١٣/٣٤.
قبضة ١٤/١٣٦؛ ١٥/١٤٤ [صوم] ١١/٤٥.
قبضة علم الله ٢/٩٠.
قبضة القدرة ٦/٩٠.
قبضة قدرته [صوم] ٢٠/١٣.

ق د ر

القدرة ١٧/٣٤؛ ١١/٦٨؛ ٦/٦٩...؛ ٩٠/ ٦؛ ٢/١٢٧... [صوم] ٢٠/١٣؛ ٤٥/ ١١.
المقدور/ المقادير/ المقدورات ١١/٦٨؛ ٧/٦٩...؛ ٢/١٢٧...؛ ٧/١٣٦ [صوم] ١/١٤.
الأقدار المستورة ١١/٩٢.
القادر ١٢/٦٨؛ ٧/٦٩...؛ ٣/١٢٧...
مقدار مقادير أسماء الله ٣/١٤٢.

ق ذ ف

قذف ٤/٧٤...؛ ١٧/٧٥؛ ٩/٨٣؛ ٨٧/ ١٦؛ ١/٨٨ [صوم] ١٧/٢١...؛ ٥١/ ١٠.

ق ر أ

القرّاء المداهنون ٧/٥٢.

ق ر ب

قرب/ قربة/ قربات/ تقرّب/ اقتراب ١٦/ ٥...؛ ١٢/٣٠...؛ ٦/٣١...؛ ٣٣/ ١٣؛ ١/٤١...؛ ١٤/٥٠؛ ٢/٥٣؛ ٣/٥٦...؛ ٢/٥٩؛ ٢١/٦٢؛ ٦٣/ ١...؛ ٦/٦٤...؛ ١٢/٦٥...؛ ٦٦/ ١؛ ٨/٨١؛ ١٦/٨٥...؛ ١٣/٩٦؛ ١٧/٩٧؛ ٦/١٠٤؛ ٨/١١٦؛ ١٣٣/ ١١؛ ٤/١٣٨ [صوم] ٣/٨؛ ١٨/١١؛ ١٢/١٥؛ ٨/١٩؛ ١٢/٢٠؛ ٨/٢١؛ ١١/٢٢؛ ١/٣١؛ ٨/٤٥...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000416

قربات قلبيّة ٤١/١ ـ ٢.
تاج القربة والمنّة ٣٠/٢.
مقرّب/ مقرّبون ٤٣/١٨.

ق ر ن

أقران ١٠٧/٨.
قرين ١٠٢/٩.

ق ط ع

الانقطاع لدى الله ٨٥/٢٠.

ق ع د

مقعد صدق التحقّق [صوم] ٣١/٩.

ق ل ب

آذان القلوب ٩٨/١٠...
إمارات القلوب ١٠٠/٩.
إملاء القلب [صوم] ١٧/٦.
حجّ القلوب ٤٤/٣.
سمع القلب ٦٢/١٨؛ ٩٩/٧.
صفاء القلب ٢٢/٤؛ ١٠٤/٥ ـ ٦.
عين القلب/ أعين القلوب ٦٢/١٧؛ ٧٤/١٠؛ ٩٨/١١؛ ٩٩/٦.
نهاية القلب (: الأخذ من الله) [صوم] ٥٢/٧.
هديّة القلب إلى الربّ (: الفتوح) ١٥/١٠.
قوالب (: أجسام) ٧١/٨.

ق ن ن

قانون القدرة ٤٠/١.

ق و م

استقامة/ استقامات ١٨/١٦...؛ ١٩/٣؛ ٢٠/١؛ ٢٣/٨؛ ٢٤/١٢؛ ٢٥/٨؛ ٢٦/٢...؛ ٢٧/١...؛ ٢٨/٦...؛ ٥٢/١...؛ ٨٨/١٠...؛ ١٠٥/١؛ ١١٥/١١؛ ١٣٨/١٥ [صوم] ٢٣/١٣؛ ٢٤/٦...؛ ٢٥/١٦؛ ٢٦/١...؛ ٢٧/٥...؛ ٢٨/١...؛ ٢٩/٢...؛ ٣٧/١٠؛ ٣٩/٨...
استقامة الأنبياء ٢٧/٢...
استقامة التوقّي والسير والترقّي [صوم] ٢٤/١٣.
استقامة جميع الأركان [صوم] ٢٩/٢.
استقامة الحالة والاتّصاف [صوم] ٢٤/١١.
استقامة النبوّة ٨٨/١١.
استقامة الأولياء ٢٧/٢...
استقامة الإيمان ٢٠/٢...؛ ٨٨/١٠ [صوم] ٢٤/٨...؛ ٢٥/٣ ...؛ ٢٦/٣ ...؛ ٢٧/٧ـ٨؛ ٢٩/١...
استقامة الطبع والإسلام والعقل والإيمان [صوم] ٢٩/٣.
استقامة قرب ومشاهدة [صوم] ٢٧/٧.
استقامة القلب/ القلوب ٢٠/٣؛ ٢١/٧...؛ ٢٢/٨...؛ ٢٤/١٣؛ ٢٥/١٣...؛ ٢٦/١١...؛ ٢٧/١٠؛ ٥٢/٣ [صوم] ٢٤/٨...؛ ٢٩/١.
استقامة كسب ومجاهدة [صوم] ٢٧/٦.
استقامة اللسان ٢٠/٣؛ ٢٣/٩؛ ٢٤/٨...؛ ٢٥/١٢؛ ٢٦/١١؛ ٢٧/١٠؛ ٥١/١٨؛ ٥٢/١ [صوم] ٢٣/١١؛ ٢٤/٧ ـ ٨؛ ٢٧/١٤؛ ٢٨/١٧.
استقامة الولاية ٨٨/١١.
قوّة الاستقامة ٢٧/١٨.
نهاية الاستقامة [صوم] ٢٧/١٣.
الرجل المستقيم ١٩/٥... [صوم] ٢٧/١١.
قوام الدنيا ١٣٥/١٠.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000417

القيامة/ يوم القيامة ٣٥/٣...؛ ٣٨/٩؛ ٤٩/٧؛ ٥٨/٩...؛ ٨١/١١...؛ ٨٢/١٨؛ ١٠٦/٨ [صوم] ١٥/١٨ ـ ١٩.
مقام/ مقامات ٣٨/٢...؛ ٤٢/١؛ ٦٠/٤...؛ ٦٣/٩...؛ ٧٠/٧؛ ٧٢/١٢؛ ٧٩/١٣...؛ ٨٠/١؛ ٨٤/٩؛ ٨٦/٨...؛ ٨٧/٧؛ ١١٦/٨؛ ١١٨/١٢؛ ١٢٠/٥...؛ ١٢٩/٤؛ ١٣٣/٩...؛ ١٣٤/١٠...؛ ١٣٦/٢...؛ ١٤١/٥...؛ ١٤٢/٧... [صوم] ١٠/١٥؛ ١١/٢١؛ ١٢/٣؛ ١٣/١٦؛ ٤٢/٤؛ ٤٣/٣؛ ٤٦/٤؛ ٥١/٥؛ ٥٢/١٥.
مقام الإخلاص [صوم] ١٦/٦.
مقام استجابة الدعاء ٤٤/١١ ـ ١٢.
مقام أعلى المعرفة ٦٥/٤.
مقام الافتقار ٣٦/١...؛ ٣٧/١؛ مقام المفتقر إلى الله ٣٩/٢...
مقام الأُمناء ١٣٢/٤ ـ ٥.
مقام الأمن من الآفات بالولايات ١١٠/١٩.
مقام الإنابة ١٧/٩.
مقام الأنس ٧٥/٤.
مقام أهل العزيمة [صوم] ٥١/٧.
مقام أهل القلوب والذكرى ٦٢/١٢.
مقام أوّل المعرفة ٦٥/١.
مقام البداية [صوم] ٣٨/١٢.
مقام التجلّي ٣٨/١٥؛ ٧٣/٦؛ مقام تجلّي صفات الأسماء والأفعال ٣٩/٢؛ مقامات تجلّي الصفات ٣٦/١٤؛ مقام تجلّي صفات الأفعال ٣٨/١٥ ـ ١٦.
مقام تحقيق الإخلاص ١٢١/١٧.
مقام التحقيق في العبوديّة ١٠٨/١١ ـ ١٢.
مقام التربية ٤٧/١٠.
مقام الترقّي والتّعليّ في درجات الزيادات ١١٨/١٦ ـ ١٧.
مقام تصرّف جمعيّة عين الجمع ٦٠/١٥ ـ ١٦.
مقام التقليد والأعمال [صوم] ٤٦/١٣.
مقام [من] التلوين ٧٣/١٢؛ ١١٨/١٣؛ ١٢٠/٥...
مقام [من] التمكين ٧٣/١١؛ ١٢٠/٨ ـ ٩.
مقام توحيد الحقيقة من الشرك الخفيّ ٦٠/٧.
مقام الحال [صوم] ٢٦/١٣.
مقام حجّه ٤٢/١ ـ ٢.
مقام الحريّة ١٠٩/١٦.
مقام الحقّ ١٤٥/٥.
مقام حقيقة التجريد والتفريد والتعريف ٥٨/١.
مقام حقيقة العبوديّة ١٠٣/٥ ـ ٦؛ ١٣٤/١٠.
مقام الرؤية ١١٦/١٧.
مقام السلوك والأحوال [صوم] ٤٦/١٢.
مقام الشرب ٣٦/١٢ ـ ١٣.
مقام شفاعة ١٣٦/٤ ـ ٥.
مقام طريق إخراج العبد ممّا سوى الله إلى الله ١١٩/١٦ ـ ١٧.
مقام طريق الإخلاص ١٢١/١٦.
مقام طلب الفقر ٣٨/٢.
مقام عالم الأجساد [صوم] ٧/١٨ ـ ٨/١.
مقام العبد [صوم] ٤٥/١٠.
مقام العرفان ١٤١/٦.
مقام العرفان والإحسان ٢٣/١٦.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000418

مقام الفردانيّة والصمدانيّة ١٤٢/ ٧.
مقام القهر واللُّطف ١٤٥/ ٤.
مقام العزلة عن الناس [صوم] ١٣/ ١١ ـ ١٢.
مقام العلم ١٤٥/ ٣ ـ ٤.
مقام علم الفقر ٣٨/ ٣.
مقام العمل [صوم] ٢٦/ ١٢ ـ ١٣.
مقام العنديّة والمعيّة [صوم] ٥٥/ ١٥ ـ ١٦.
مقام عين الجمع ٥٩/ ١٢ ـ ١٣... [صوم] ٧/ ٤.
مقام القرب ٣٦/ ١٣؛ ٦٣/ ٩؛ ٦٥/ ١٤؛ ١٣٩/ ٧ [صوم] ٥٥/ ١٦؛ مقام قربهم [صوم] ٤٥/ ٧ ـ ٨؛ مقام قرب الله ٦٣/ ١٥؛ ٦٤/ ٦؛ مقام قرب الحقيقة ٦٣/ ١٥؛ مقام الاقتراب [صوم] ١٩/ ٨ مقام القربة والمحبّة [صوم] ٢٧/ ٤.
مقام قلب الأعيان ٩٦/ ١٦ ـ ١٧؛ ١٣٣/ ٢؛ ١٤٠/ ٣ ـ ٤؛ ١٤١/ ٥ ـ ٦.
مقام اللطائف ٤٥/ ١٤.
مقام المحاضرة ١٣٨/ ٩.
مقام المحاسبة [صوم] ١٩/ ٤.
مقام المحبّة ٥٨/ ١٣.
مقام المحدثيّة ٢٧٧؛ ١١١/ ١١؛ ١٣٨/ ١.
مقام المجالسة ٧٥/ ٧؛ ١٣٨/ ٩.
مقام المراقبة ١٨/ ١٦ [صوم] ١٠/ ١٥؛ ١؛ ١١/ ٢.
مقام المشاهدة ٧٧/ ٢؛ ١١٢/ ٩؛ ١٣٧/ ٣ [صوم] ١٥/ ١٠ ـ ١١.
مقام مشاهدة ذكر الحقّ إيّاه ٤٥/ ١٤.
مقام معرفة أقدار الخلق وبواطنهم ١٣٣/ ٩ ـ ١٠.
مقام معرفة الحقوق ٧٣/ ٥.
مقام معرفة الحقيقة ٧٣/ ٥ ـ ٦.
مقام النبوة ١٠٢/ ٧.
مقام نبوّته وولايته ١٤٢/ ١٣.
مقام النظر إليه [صوم] ٤٥/ ١١.
مقام نعوت معرفة الحقّية ٧٣/ ٦.
مقام النهاية [صوم] ٢٤/ ١٧، ٣٨/ ١٢.
مقام النيابة ٨٧/ ٣.
مقام الواقعة ٧٣/ ٩؛ ٧٤/ ٩.
مقام الورع الشافي ١٢٥/ ٨.
مقام الولاية ١٠٢/ ٦؛ ١٠٤/ ١٠؛ ١٣٦/ ٢.
مقام وليّ حقّ الله ١٤٥/ ٥.
آخر مقام بعد النبوّة ١٢٨/ ١٩.
أوّل مقام عند العزّة ١٢٨/ ١٨ ـ ١٩.
مقامات الأحوال [صوم] ٥٠/ ٢.
مقامات الأعمال [صوم] ٥٠/ ٥.
مقامات الأنبياء [صوم] ١٥/ ١٣.
مقامات الترقّي في الأحوال ٣٨/ ١٤.
مقامات الحقيقة ٦٧/ ٢.

ق و ي

قوّة الله ١١٩/ ١٠.

حرف الكاف

ك ب د

مكابدات ١٠٩/ ١٧.

ك د ر

الكَدِر المالح [صوم] ١٠/ ١٢.
كدورة/ كدورات ٤٦/ ٣؛ ٤٧/ ٧؛ ٩٥/ ١٢؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000419

١٠٦/١٤؛ ١٢١/١ [صوم] ٩/١٥؛ ٤١/٦.

كدورة الطبع والبشرية [صوم] ٣٣/٤ ـ ٥.

ك ر م

كرامة/ كرامات ٢٢/١؛ ٣٥/١٠؛ ٤١/٦...؛ ٩٠/١١...؛ ٩٧/٧؛ ٩٩/٤ [صوم] ٢٧/٩.

خوارق الكرامات [صوم] ٥٦/١٤ ـ ١٥.

ك ش ف

كشف/ كشوف/ مكاشفة ٢١/٦؛ ٢٢/١١؛ ٢٧/١٦؛ ٣٦/١٥؛ ٤١/٧؛ ٤٣/٨؛ ٥٣/١١...؛ ٥٧/١٦؛ ٦٦/٧؛ ٦٨/٦؛ ٧١/٢؛ ٧٢/١...؛ ٧٣/٤؛ ٧٤/٤؛ ٧٨/١٠...؛ ٨٠/٨؛ ٩٣/٤؛ ٩٩/١٥؛ ١٠٠/٨ [صوم] ٦/٦؛ ١٦/١٣؛ ١٨/١؛ ٢٢/٢؛ ٣٤/١٣؛ ٤٠/٩؛ ٤٤/٢...

كشف الأسرار ١٣٣/١٣.

كشف صريح ٧٢/١...

الكشف المطلق ٥٣/١٢...

الكشف المقيّد ٥٣/١١...

رقيب الكشف والذوق ١٤/١٦.

كشوف الله [صوم] ١٠/١٧.

مكاشفون ٣٢/١٤.

انكشاف أنوار البصيرة [صوم] ٣٢/٢.

ك ل ف

تكلّف/ تكليف/ تكاليف ١٦/١٧؛ ١٧/٩؛ ٣٣/٩... [صوم] ٢٣/١١؛ ٣٩/٥؛ ٤٢/١٢.

ك ل م

كلام ٧٦/١؛ ٨٣/٥...؛ ٨٩/٢...؛ ١٢٩/٥...؛ ١٣٠/٣...؛ ١٤٠/١٣؛ ١٤٢/٧...؛ ١٤٣/٧... [صوم] ٢٢/٦؛ ٢٨/١٧؛ ٢٩/١١.

كلام الأنبياء ٨٣/٥؛ كلام المرسلين مع الله ٨٩/٣.

كلام القلب [صوم] ٥٢/٤.

كلام من الله تعالى إليهم ٨٨/٧؛ مع الله كلامهم ٨٩/٢.

كلمات إلهامية ٨٨/١٢ [صوم] ١٠/٧..

مُكلِّم/ مكلّمون ٧٦/٢...؛ ١٣٣/١٥.

مكالمة ٨٠/٩؛ ٨٣/٧ [صوم] ٢٢/٦.

حرف اللام

ل ذ ذ

لذّة/ لذّات ١٢٠/١٩ [صوم] ١١/١٠...؛ ٢٢/١٥؛ ٢٩/١٦؛ ٣٧/١١؛ ٤٥/٧؛ ٥٠/١٠؛ ٥٦/١١.

لذّة أنس المحبّة ٦٤/١١.

لذّة أنس الوحدة [صوم] ٣٠/٧.

لذّة البدايات ٨٦/١٧.

لذّة التفكّر [صوم] ١٢/٥.

لذّة التفكّر بمعرفة حقيقة ما فيه نظر وتفكّر [صوم] ١١/١١.

لذّة ثمرات أعمال القلوب [صوم] ٤١/٤.

لذّة ثمرة حقيقة الصوم [صوم] ٢١/٥.

لذّة ثمرة سرّ الفقر ٣٨/١١ ـ ١٢.

لذّة حقيقة المؤانسة ٢٩/١١.

لذّة حلاوة الخروج من الوجود ٤٨/٢.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000420

لذّة الذكر ١٧/ ١٠.
لذّة ذوق التحقيق في الأحوال ٣٣/ ٧.
لذّة ذوق الفتوح ٥٧/ ١٦.
لذّة الذوق في الأعمال ٣٣/ ٦.
لذّة الطعام [صوم] ١٨/ ١٤.
لذّة كلمة حكمة [صوم] ١١/ ١٥.
لذّة المشاهد [صوم] ٤٥/ ١٦.
لذّة معرفة الله ٣٧/ ١.
لذّة الأعمال [صوم] ٤٧/ ١٣.
لذّات علوية ذوقية ١٧/ ١.

ل ط ف

لطف/ لطافة/ لطائف/ تلطّف ١٧/ ٩؛ ٢٧/ ١١...؛ ٤٥/ ١٤؛ ٥٠/ ٣؛ ٦٢/ ١٣؛ ١٢٦/ ١٩؛ ١٣٨/ ٧؛ ١٤٥/ ٤.

ل ق ي

لقاء الله [صوم] ١٢/ ١؛ ٤٤/ ٥؛ لقاء ربّه [صوم] ٤٤/ ٦.
الإلقاء ٧٥/ ١٨.
إلقاء كلامهم (: كلام النفْس والعدوّ) ١٣١/ ٤.
إلقاء العدوّ [صوم] ٩/ ٢؛ ١١/ ٧...
إلقاء العدوّ والنفس من النزعات [صوم] ١٧/ ٣ ـ ٤.
إلقاء الملك ١٩/ ٧.
إلقاء وسواس العدوّ ٢٩/ ٨ ـ ٩.

ل هـ م

إلهام ١٦/ ١٦؛ ٢٣/ ١٣؛ ٢٥/ ٩؛ ٧٧/ ٣؛ ٧٨/ ١٥؛ ٧٩/ ١٠؛ ٨٩/ ٤؛ ١٣٢/ ١؛ ١٣٣/ ١٤ [صوم] ٨/ ١؛ ١٩/ ٨...؛ ٢٠/ ١١؛ ٢١/ ١٩؛ ٢٢/ ١٦؛ ٣٠/ ١٨؛ ٥٦/ ٧.
كلمات إلهاميّة ١٧/ ٢.
وحي الإلهام ٣٢/ ١٤.

ل و ح

لوحه المحفوظ/ اللوح المحفوظ/ اللوح ٧٩/ ٦ ـ ٧؛ ١١١/ ١١ ـ ١٢؛ ١٣٦/ ٧؛ ١٣٨/ ١... [صوم] ١٤/ ١؛ ٣٩/ ٢٠.

ل و ن

تلوين ٧٣/ ١٣؛ ١١٧/ ١١؛ ١١٨/ ٧...؛ ١١٩/ ١٥...؛ ١٢٠/ ١ [صوم] ٤٢/ ١٠.

ل ي ل

ليلة القدر [صوم] ٥٦/ ٧...؛ ٥٧/ ٧.

حرف الميم

م ح و

مَحو ٨٥/ ١٠.

م ك ن

تمكين ١٦/ ١١؛ ٣١/ ٥؛ ٣٣/ ٢؛ ٧٣/ ١٢؛ ١١٧/ ١١؛ ١١٨/ ١٣؛ ١١٩/ ٩...؛ ١٢٠/ ٣... [صوم] ٤٢/ ١٠.

م ل ك

مَلَك/ ملاك/ ملائكة ١٩/ ٩؛ ٣٢/ ٧؛ ٤٣/ ٧...؛ ٤٤/ ٢؛ ٤٦/ ١؛ ٤٩/ ١٥؛ ٥٠/ ٤...؛ ٥١/ ٤؛ ٧٥/ ١٨؛ ٧٧/ ٩؛ ٧٨/ ١٢؛ ٧٩/ ١٣؛ ٨٧/ ١٦؛ ٨٨/ ١١؛ ١٠٢/ ١٣؛ ١٤١/ ٩ [صوم] ٩/ ١٠...؛ ١٣/ ٥...؛ ١٦/ ٧؛ ٣٤/ ٢؛ ٥٧/ ١.
إلقاء الملَك ١٩/ ٧؛ ٧٨/ ١٢.
إملاء الملك [صوم] ١٧/ ٤.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000421

مُلْك الباطن ١٤٤/ ٣.
مُلْك البهاء ١٤٠/ ١٣.
مُلْك البهجة ١٣٩/ ٩.
مُلْك الجبروت ١٣٩/ ٧.
مُلْك الجلال ١٣٩/ ٨...
مُلْك الحياة ١٤٢/ ٩.
مُلْك الجمال ١٣٩/ ٨...
مُلْك الرحمة ١٣٩/ ٩ ـ ١٠؛ ١٤٠/ ١٧.
مُلْك الصفات ١٤٤/ ٤ ـ ٥.
مُلْك الظاهر والباطن ١٤٤/ ٢.
مُلْك الظاهر ١٤٤/ ٣...
مُلْك العظمة ١٣٩/ ٨
المَلِك العلاّم ٣٢/ ١٣ [صوم] ٢٣/ ٩.
مُلْك الفردانيّة والصمدانيّة ١٤٤/ ١٣.
مُلْك الفرديّة ١٣٩/ ١٠؛ ١٤١/ ٢.
مُلْك الكبرياء ١٣٩/ ٩.
مُلْك الملك ١٣٦/ ١٣؛ ١٣٩/ ١٠؛ ١٤٢/ ٦.
مُلْك الهيبة ١٣٩/ ٩؛ ١٤٠/ ١٦.
الملِك الديّان [صوم] ٢١/ ١١.
مالِك ١٤٤/ ١٠ [صوم] ٤٩/ ١٣.
المليك المقتدر [صوم] ٢٣/ ٥.
ملكيّة ١٠٢/ ١٣؛ ١٠٣/ ٤؛ ١٠٦/ ١٥.
ملكوت ٢٩/ ٧؛ ٧٢/ ٢٠؛ ٨٠/ ١٢؛ ٨١/ ٣؛ ٩٢/ ٢١ [صوم] ٤٥/ ١٦.
المملكة [صوم] ٢٣/ ٣.

حرف النون

ن ب أ

نبوّة/ نبوّات ٣٢/ ١١؛ ٧١/ ١؛ ٧٥/ ١٤؛ ٧٩/ ٩...؛ ٨١/ ١١...؛ ١٠٢/ ٧؛ ١٠٣/ ١٤...؛ ١٠٤/ ١...؛ ١٢٣/ ٧؛ ١٢٥/ ٥؛ ١٢٨/ ١٧...؛ ١٢٩/ ١...؛ ١٣٧/ ١٤؛ ١٤٢/ ١٣ [صوم] ١٥/ ١٧...

دليل إذن نبوّة ٢٤/ ٣.

شجرة النبوّة ٣١/ ١٧ ـ ١٨.

شرف النبوّة ٣١/ ١٧؛ ٣٢/ ١.

مسكنة النبوّة/ مسكنة النبوّة والأنبياء/ مسكنة الأنبياء ٣١/ ١٠...؛ ٣٢/ ٥...؛ ٣٣/ ١٧ ـ ١٨؛ ٣٤/ ٣...

نظرة النبوّة ٣٠/ ١٤ ـ ١٥.

نبيّ/ أنبياء/ نبيّون ٣١/ ١٥؛ ٣٢/ ٢...؛ ٣٤/ ٤...؛ ٥٤/ ٥...؛ ٥٥/ ١...؛ ٧١/ ١؛ ٧٦/ ٢...؛ ٧٩/ ١٣؛ ٨١/ ١٢...؛ ٨٢/ ٢٠؛ ٨٣/ ٥...؛ ٩٣/ ١١؛ ٩٨/ ١٢؛ ١٠٣/ ١٤...؛ ١١٦/ ٢؛ ١٢٠/ ١٠...؛ ١٢٣/ ١؛ ١٢٤/ ١٧...؛ ١٢٥/ ٧؛ ١٢٩/ ٢...؛ ١٣٠/ ٧...؛ ١٣١/ ٩؛ ١٣٣/ ٨...؛ ١٣٥/ ١١؛ ١٣٦/ ٤...؛ ١٤٣/ ١ [صوم] ٩/ ٦؛ ١٤/ ٦؛ ١٥/ ١١...؛ ١٦/ ١...؛ ٢١/ ١٥...؛ ٣٠/ ١٠؛ ٣٢/ ١٨؛ ٣٣/ ١؛ ٣٤/ ٢؛ ٣٥/ ١١؛ ٤٨/ ١٢...؛ ٤٩/ ...

نبيّ مقيّد ١٣٠/ ٩.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000422

ن ج و
مناجاة/ مناجَيات ٣٩/٧؛ ١٢٦/١٦.
المُنجِيات ٣٩/٩؛ ٨٦/١٩.

ن ز غ
نزغات العدوّ [صوم] ٤١/٧.

ن ز ل
نزول معرفة أسرار المصنوعات في القلب [صوم] ١١/١٢.
نزول الملائكة [صوم] ٥٧/١.
نوازل الغيوب [صوم] ١٧/١٠.
النازلات [صوم] ٥٦/٢.
منزلة/ منازل ٢٤/٤؛ ٥٤/٨؛ ٧١/٥؛ ٨٠/٣...؛ ٨٣/٥؛ ٨٨/٧؛ ١١٣/٤؛ ١٣٣/٧؛ ١٣٦/١٤.
مُنازلة/ مُنازلات ٣٩/٨؛ ٤٦/٩؛ ٥٣/٥؛ ٩٨/١٤؛ ١١٨/١٢.
تنزيل ١٣٠/١٢.

ن ف ث
نفث ٧٥/١٨...؛ ٨٣/٩؛ ٨٧/١٦؛ ٨٨/٢.

ن ف ح
نفحات ٢٩/١١...؛ ٩٣/٤...؛ ٩٨/١٥؛ ١٤٣/٧ [صوم] ٤٥/١٢.
النفحات الرحمانية [صوم] ١٠/٦ ـ ٧.

ن ف س
النفس الأمّارة بالسوء ٨٤/٢ [صوم] ٣٧/٤.
نفس الحرّ... مسلمة مطمئنّة راضية مرضيّة ١٠٩/٨.
النفس راضية مطمئنّة [صوم] ٢٣/٣.
النفس المطمئنّة الراضية المسلمة [صوم] ١٠/٩ ـ ١٠.
عدّ الأنفاس ٨٤/٤.
نفائس الآخرة ٩٩/١٠.

ن و ب
إنابة ١٦/٢؛ ١٧/١١...؛ ٦٤/٤؛ ٧٦/٩.
مقام الإنابة ١٧/٩.
منيب ١٤/١٩؛ ٦٤/٢... [صوم] ٦/٨.
مناب ٤١/٢.
نيابة ٨٧/٣...؛ ٩٣/١١...
علامة النيابة ٨٧/١٠.

ن و ر
نور/ أنوار ٢٧/١٠...؛ ٤٣/١٧؛ ٤٧/٢...؛ ٥٣/١٠...؛ ٥٥/١٥؛ ٧١/١٠؛ ٧٦/٦...؛ ٨١/١٠ [صوم] ٤٩/٣...؛ ٥٧/١٦.
نور الأحوال ١٢٧/٢.
نور الاستئناس والمزيد ٦٢/١٠ ـ ١١.
نور الإيمان ١٠٠/٣...؛ ١١٢/١٣.
نور البداية ٢٨/٤ ـ ٥.
نور تبصرة المشاهدة ٦٣/٧.
نور التعرّف ٦٥/٣.
نور الحقيقة ٢٨/٣.
نور الحكمة ٧٨/٥.
نور الشريعة ٢٨/٢ ـ ٣.
نور صفاء الواقعة ٧٣/١٠.
نور عالم التفرقة [صوم] ٧/٢.
نور العلم بالله ٨٣/١٤؛ ٩٢/١.
نور الله/ نوري ١١١/١٠؛ ١١٢/٤...؛

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000423

١٣٢/ ٤... [صوم] ١١/ ٥؛ ١٧/ ١؛ ٢٠/ ٢؛ ٤٠/ ٥.
نور المجاهدات ٢٨/ ٤.
نور المشاهدة/ المشاهدات ٢٨/ ٤؛ ١١٢/ ١٣.
نور مشاهدة القلب ٢٧/ ١٤.
نور المعاملة ١٢٣/ ٦.
نور المعرفة ٦٥/ ٣...؛ ١٠٠/ ٦...
نور النبوّة ٣١/ ١١؛ ١٢٣/ ٧.
نور النبوّة والولاية ٣١/ ١٣.
نور الولاية ١٢٣/ ٧.
نور الهداية ٢٨/ ٥.
نوري (: نور محمّد ﷺ) ١٢٩/ ٢ [صوم] ٣٣/ ٢.
نور اليقظة ٢٣/ ١.
أنوار أحوال عجيبة ١٢٣/ ١٣.
أنوار إخلاصه ١٢٢/ ١٤.
أنوار الاستبصار ١٥/ ٧.
أنوار الاستقامة ٢٧/ ١٩.
أنوار البصيرة ٢٩/ ٩ [صوم] ٣٢/ ٢.
أنوار الذكر والأنس ٥٨/ ٩ ـ ١٠.
أنوار/ نور الربّ ٢٧/ ١٤؛ ٢٨/ ٢؛ ١٠٠/ ٦.
أنوار الشهود [صوم] ٣٠/ ٢.
أنوار العبادات البدنيّة ٢٨/ ٣.
أنوار العزّة [صوم] ٣٥/ ٨...
أنوار القرب والدنوّ والتمكين ١٦/ ١٠.
أنوار المعاملات القلبيّة ٢٨/ ٣ ـ ٤.
أنوار/ نور القلب ٢٧/ ١٠ ـ ١١...؛ ٢٨/ ٢.
تنوير ٨٤/ ٢٠.

حرف الهاء

هـ ت ف

الهاتف [صوم] ٢١/ ٢٠.

هـ ل ك

المُهلكات ٨٦/ ١٩.

هـ م م

همّة/ همّ/ همم ٣٠/ ١٠؛ ٣٦/ ١٨؛ ٣٧/ ١١؛ ٤٠/ ٣...؛ ٤٧/ ٨؛ ٥٥/ ٧؛ ٦١/ ١٥؛ ٩٣/ ١٢؛ ٩٥/ ١١...؛ ٩٨/ ١٦؛ ١٢٨/ ١٢؛ ١٣٤/ ٢؛ ١٤٠/ ١٣؛ ١٤٢/ ١١؛ ١٤٣/ ٤... [صوم] ٢٣/ ٩؛ ٢٩/ ١٨؛ ٤٥/ ١٠...؛ ٤٩/ ٦...؛ ٥٠/ ٢...؛ ٥٥/ ٥.
الهمّة الفعّالة [صوم] ٤٩/ ١١.
الهمّة المتصرّفة ١٤٣/ ١٣ [صوم] ٥٠/ ٣...

حرف الواو

و ب ق

موبقات ١١٠/ ١٠.

و ج د

وجْد ٨٥/ ١٦... [صوم] ٥٣/ ١.
هجوم وجد ٦٢/ ٦.
وجدان الأسرار والاعتبار والاستبصار ٨١/ ٥.
وجدان أنس الذكر ٨٤/ ٢٠.
وجدان أنس الوحدة ٨٤/ ١٩.
وجدان خشية أو خشوع [صوم] ٣٤/ ١٢.
وجدان خوف [صوم] ٣٤/ ١١.
وجدان رقّة [صوم] ٣٤/ ١١.
وجدان القلب لذة حقيقة المؤانسة ٢٩/ ١١.
وجدان لذّة وحلاوة وأنس وفرح [صوم] ٣٤/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000424

١٢.
وجدان لذّة الذكر ١٧/ ١٠.
الوجدان لشراب القلوب من الأعمال [صوم] ٤١/ ٦.

و ح د

توحيد ١٠٢/ ٤...؛ ١٢٢/ ٢٠ [صوم] ٧/ ١...؛ ٣٣/ ٦.
توحيد الحقيقة [صوم] ٧/ ٩.

و ح ي

وحي ١٨/ ٥؛ ٢٤/ ١...؛ ٢٥/ ٩...؛ ٢٦/ ١٣...؛ ٢٧/ ١٠؛ ٣٠/ ١٣؛ ١٧٥/ ١٧؛ ٧٩/ ٦...؛ ٨١/ ١٧...؛ ٨٢/ ١١...؛ ٨٣/ ٥...؛ ٨٧/ ١٤...؛ ٨٨/ ١...؛ ١٢٩/ ٩... [صوم] ٣٥/ ١٢.
وحي الإعلام ٨٣/ ٦.
وحي الإلهام ٣٢/ ١٤؛ ٨٣/ ٦...
وحي الأنبياء ٢٧/ ٣.
وحي إلهام الأولياء ٨٣/ ٨.
وحي الأولياء ٢٧/ ٣.
الوحي الباطن [صوم] ٢١/ ١٧.
وحي بلا واسطة ٨٢/ ١٥ ـ ١٦.
وحي بواسطة ٨٢/ ١٥.
وحي الخاطر ٨٣/ ٨؛ ٨٨/ ١.
وحي السرّ ٨٨/ ٢.
وحي الظاهر [صوم] ٢١/ ١٧.
وحي القذف ٨٣/ ٨؛ ٨٨/ ١ .
وحي الله ٨٢/ ١١.
وحي من الله بواسطة قلبه ٨٣/ ٩.
وحي المكالمة والكلام ٨٣/ ٧.
وحي النفث ٨٣/ ٩؛ ٨٨/ ٢.

و ج هـ

وجْه الكريم/ وجه الله ١١٦/ ١١ [صوم] ٤٤/ ١٧.

و ر د

وارد/ واردات ٣٩/ ٧؛ ٤٦/ ٦؛ ٦٢/ ٣؛ ٨٤/ ١٣؛ ٨٨/ ١٣؛ ٩٨/ ١٥؛ ١١١/ ١٤...؛ ١٢٠/ ١٣؛ ١٤٢/ ٨ [صوم] ١٩/ ٧؛ ٥٥/ ١٦.
واردات الحقّ/ حقّية ٢٩/ ٨؛ ١٠٧/ ٩ [صوم] ٥١/ ١٠.
الواردات الإلهيّة [صوم] ١٠/ ٨.
واردات الأوقات ٦٢/ ٣ ـ ٤.
غلبات الواردات ٦٢/ ٣.
وارد الاستئناس ١٧/ ٨ ـ ٩.
وارد الربّ ١١١/ ١٧ ـ ١١٢/ ١.
وارد الرؤية ١١٢/ ١٤.
وارد العلم ١١١/ ١٤؛ ١١٢/ ١٣ [صوم] ٥١/ ٦.
وارد علم الربّ ١١١/ ١٦.
وارد علم القلب ١١١/ ١٧؛ ١١٢/ ٢.
وارد علم الله ١١٢/ ١٧.
ورود الخواطر ٨٣/ ١١.
ورود النفحات ٢٩/ ١١.
ورود الوارد في القلب ٢٥/ ٤.

و س ط

واسطة/ وسائط ١٦/ ١٩؛ ١٨/ ٦...؛ ٢٥/ ٨؛ ٢٨/ ١٧؛ ٣٠/ ٥...؛ ٥٣/ ٦؛ ٥٥/ ١٠؛ ٦٣/ ١؛ ٦٦/ ٤؛ ٦٨/ ٤...؛ ٧٤/

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000425

٣...؛ ٧٥/١٥...؛ ٧٦/١؛ ٧٨/١٩؛ ٨٠/١؛ ٨١/١٦؛ ٨٢/١٥...؛ ٩٩/١٤؛ ١١١/١٤؛ ١١٢/١٧؛ ١١٣/٨؛ ١١٤/٢؛ ١١٦/١٨؛ ١٢٩/٤... [صوم] ١٠/١١؛ ١١/١٤؛ ٥٦/١.

و س م

الاسم الأخصّ ١٤٢/٨.

اسم الله تعالى العظيم ٨٣/١٤ ـ ١٥.

أسماء الله/أسماؤه ٣٨/١٦؛ ٣٩/٢...؛ ٩٢/١٧...؛ ١٣٩/٦؛ ١٤٢/٦...

اسمه الحيّ ١٤٢/١٠...؛ ١٤٣/١.

و س و س

وسواس العدوّ ٢٩/٨ ـ ٩.

وساوس النفس الأمّارة [صوم] ١١/٧.

وسواس ٥١/١٥.

وسوسة/ وساوس الشيطان ٧٨/١٤ [صوم] ١١/١٢.

و ص ل

المواصلات ٤٦/٩.

اتصال ٨٥/١٦... [صوم] ٤٢/٩.

و ق ت

وقت/ أوقات ١٣/٨؛ ١٥/١٣...؛ ٢٨/١٥؛ ٣٢/٦؛ ٤٤/١٢؛ ٤٦/٢؛ ٤٨/٧؛ ٦٢/٤؛ ٧١/١١...؛ ٧٥/١٦...؛ ٧٩/١٢...؛ ٩٤/١؛ ١٢٠/١٩؛ ١٣٦/١٥ [صوم] ٩/٤؛ ١٧/١٧؛ ٣٤/١...؛ ٤٢/١١...؛ ٤٣/٢؛ ٥٨/١٣.

وقت المشيئة ١٣٠/٤.

و ق ع

واقعة/ وقائع ١٤/١١...؛ ١٥/٦؛ ٢٣/١٢؛ ٤٦/٦؛ ٧١/١١؛ ٧٣/٤...؛ ٧٤/٤...؛ ٧٥/٥...؛ ٧٨/٦...؛ ٨٤/٩؛ ١٠٠/٢...؛ ١٢٠/١٤.

واقعة الخصوص ٧٨/٦ ـ ٧.

الواقعة الصافية الواضحة ٧٢/٥ ـ ٦؛ واقعة صافية ٧٤/٨.

الواقعة الكاملة ٧٢/١٩.

الواقعة الواضحة ٧٢/١...؛ ١٠٠/٢.

علم الواقعة ٧٣/١٠.

و ق ف

الوقوف مع الله/ الوقوف معه ٦١/٦ ـ ٧؛ ٨٤/١٦ ـ ١٧.

و ك ل

توكّل/ اتّكال ٣٨/٦؛ ٦١/٨؛ ١٠٦/١؛ ١٢٥/٩...؛ ١٢٦/١٣؛ ١٢٨/١١ [صوم] ٥٢/١٨؛ ٥٣/٢.

و ل هـ

وله ٤٨/٢...؛ ٧١/١٠.

و ل ي

وليّ/ أولياء ٢٠/١٥؛ ٢٥/١٥؛ ٢٧/٢...؛ ٣٠/٢٢؛ ٣٣/١٧؛ ٤٣/١٤؛ ٥٣/١٧...؛ ٥٤/١...؛ ٥٥/٢...؛ ٦٢/٤؛ ٧١/١؛ ٧٦/٢؛ ٨٠/٧...؛ ٨١/٤...؛ ٨٢/٢١؛ ٨٣/٣؛ ٨٧/١١...؛ ٨٨/١...؛ ٨٩/٣؛ ٩٤/١٥؛ ٩٨/١٢؛ ١٠٣/١٤؛ ١٠٤/١١؛ ١٠٦/٨؛ ١١٦/٢؛ ١٢٠/١٠؛ ١٢٥/٢...؛ ٣٣/٧؛ ١٣٥/٨...؛ ١٣٦/٣...؛ ١٣٧/٩؛ ١٤٣/١؛ ١٤٤/١١... [صوم] ١٤/٦؛ ٢١/١٦...؛ ٣٠/١٠؛ ٤٨/١٢؛ ٤٩/٢....

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000426

وليّ حق الله/ أولياء حقّ الله ٨٨/١...؛ ١٤٥/٥.
الوليّ المقيّد ٥٤/١.
وليّ الله (خاتم الولاية، خاتم الأولياء) ٨٨/٥...؛ ١٣٧/٩؛ ١٤٤/١٣؛ ١٤٥/٤...
أولياء الحقّ ٨٨/١...؛ أولياء الله ٨٨/٣؛ ٩٧/٥... [صوم] ٤٩/٢.
أولياء الذوق والإرادة ٨٨/٢.
مسكنة الأولياء ٣٣/١٧.
ولاية/ تولية/ ولايات ٢٦/٥؛ ٢٧/١٨؛ ٢٨/٦؛ ٣٠/٤...؛ ٣١/١٧؛ ٣٣/٣؛ ٣٥/٩؛ ٥٣/١٧...؛ ٥٤/٥...؛ ٥٥/١٦؛ ٧١/١؛ ٧٩/٩...؛ ٨١/٤...؛ ٨٧/٧...؛ ٨٨/٦؛ ٨٩/٢؛ ٩٣/١١...؛ ٩٨/٨؛ ١٠٢/٦...؛ ١٠٣/١٤...؛ ١٠٤/٤...؛ ١٠٥/٤؛ ١١٠/١٩؛ ١١٦/٢؛ ١٢٣/٧؛ ١٢٥/٥؛ ١٢٨/١٧...؛ ١٢٩/١...؛ ١٣٤/١٧، ١٣٧/١٤؛ ١٣٩/٦؛ ١٤١/٦؛ ١٤٢/١٣ [صوم] ١٥/١٦؛ ٤٩/٣؛ ٥٠/٤...
أدلاّء الولاية [صوم] ٥٠/١٧.
دليل إذن الولاية ٢٤/٣.
مسكنة الولاية ٣١/١٠...؛ ٣٣/٣؛ ٣٤/٩.

و هـ ط

وهائط ٧٠/٣.

حرف الياء

ي ق ظ

يقظة ٢٣/١...؛ ٣٠/٨؛ ٥١/١؛ ٥٥/٧؛ ٦٢/٩...؛ ٧١/٢...؛ ٧٥/١٦؛ ٩٣/١٠؛ ٩٥/١١؛ ١٠٠/١١؛ ١٠٧/٩؛ ١٢١/١ [صوم] ٦/٥...؛ ٣٨/١١؛ ٤٢/١٣...
يقظة صافية ١٠٠/٩.
يقظة الصوفيّة ٧١/٧.
يقظة القلب ١١٢/١٦.
اليقظة الواضحة ٧٨/٨.
شمس يقظة القلب [صوم] ٣٤/١٠.
نور اليقظة ٢٣/١.
تيقّظ [صوم] ٣٨/١٣...؛ ٤٢/١٢.

ي ق ن

يقين ٥٦/١٠؛ ٦٩/٧؛ ٧٠/١٥؛ ٧٢/٥؛ ١٠٦/١؛ ١١٥/١٥؛ ١١٦/١٦...؛ ١٢٣/١١ [صوم] ٧/١؛ ٢٩/٧.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000427

فهرس المحتويات

مقدمة المحقق ٥

بهجة الطائفة بالله العارفة

إجازة ١٣
فصل ١: في الواقعة والفتوح والمريد والوقت ١٤
فصل ٢: في عيد القلب... والاستقامة... . . . . ١٦
فصل ٣: في استقامة الأنبياء والأولياء ٢٧
فصل ٤: في حقيقة المسكنة ٢٩
فصل ٥: في مسكنة النبوّة ومسكنة الولاية ٣١
فصل ٦: في الفقر والغنى ٣٥
فصل ٧: في القول فيما يتعلّق بالحقيقة... من أسرار الجمعة ٤١
فصل ٨: في الذكر ٤٤
فصل ٩: في المجالسة ٥٢
فصل ١٠: في نقاوة الأولياء ومعرفة التصرّف المطلق والمقيّد من الكتاب . . . ٥٣
فصل ١١: في أهل التعرّف والمعرفة ٥٥
فصل ١٢: في التصوّف ٥٧
فصل ١٣: في موت أهل الإرادة وحياتهم ٦١
فصل ١٤: في فائدة موت الإرادة ٦٨
فصل ١٥: في المشاهدة ٧٢
فصل ١٦: في انتهاء الواقعة إلى المشاهدة ٧٤
فصل ١٧: في القلب ونسبة الولاية إلى النبوّة ٧٦

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000428

فصل ١٨: في وحي القلب، ونسبة الولاية إلى النبوّة ٧٩
فصل ١٩: في أنواع الوحي ٨٢
فصل ٢٠: في السلوك ٨٤
فصل ٢١: في العلماء بالله وصفتهم ٨٩
فصل ٢٢: في الصُّحْبة والصاحب والمصحوب ٩٤
فصل ٢٣: في معرفة الأدب مع الحقّ ٩٦
فصل ٢٤: في أهل المشاهدة ٩٨
فصل ٢٥: في صِحَّة الإنسانية والعبوديّة ١٠١
فصل ٢٦: في حقيقة العبوديّة ١٠٧
فصل ٢٧: في الحرِّيّة ١٠٨
فصل ٢٨: في الفراسة ١١١
فصل ٢٩: في العلم النافع والعمل الصالح ١١٣
فصل ٣٠: في التلوين والتمكين ١١٧
فصل ٣١: في الإخلاص ١٢١
فصل ٣٢: في علم حقّ المعرفة ١٢٣
فصل ٣٣: في النبوّة والولاية ١٢٨
فصل ٣٤: في الأمناء ١٣٢
فصل ٣٥: في حال خاتم الأولياء ١٣٥
فصل ٣٦: في صفة أحوال القلب مع الربّ ١٣٧
فصل ٣٧: في ترقّي القلب ١٣٩
فصل ٣٨: في منتهَى القلوب ١٤١
تعليقات خارجة عن النصّ ١٤٥

صوم القلب

تقديم ٣
تعليقة بقلم الشيخ خليل الفنان ٦
فصل ١: في صوم القلب وإفطاره ٦

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000429

فصل ٢: في فتوح السالك ١٦
فصل ٣: في حقيقة الصوم ١٧
فصل ٤: في أنّ الصيام ثلاثة أنواع ١٩
فصل ٥: في موجبات الصيام ٢٠
فصل ٦: في نهاية صوم القلب ٢٢
فصل ٧: في الصمت وثمرته ٢٣
فصل ٨: في الاستقامة وأنواعها ٢٤
فصل ٩: في أنّ المعرفة مشاهدة ومعاينة ٢٧
فصل ١٠: نوع ثالث من الاستقامة ٢٨
فصل ١١: في أنّ الكلام مع عدم الاستقامة حرام ٢٩
فصل ١٢: في الوحدة والخلوة ٣٠
فصل ١٣: في صوم الحقيقة وتفاوت القلوب ٣١
علماء الحقيقة يؤسسون صوم الحقيقة ٣١
صوم قلوب أهل الإرسال ٣٢
صوم قلوب أهل الأصول ٣٥
معصية القلوب ٣٦
أنواع القلوب ٣٧
شرائط صوم القلوب ٣٨
البدليسي يتحدّث عن هذا الكتاب ٤٠
فصل ١٤: في الفرق بين معاملة أهل الأعمال أو التعبّد وبين أهل الأحوال أو السلوك ٤١
فصل ١٥: في الفرق بين التعبّد والسلوك ٤٣
فصل ١٦: أنواع الهموم ٤٤
فصل ١٧: في الهِمَّة ٤٩
فصل ١٨: في ضعف الأحوال وقوّتها ٥٢
فصل ١٩: في نوعي الحلال ٥٣
إجازة ٥٨
تعليقات خارجة عن النص ٥٩

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000430

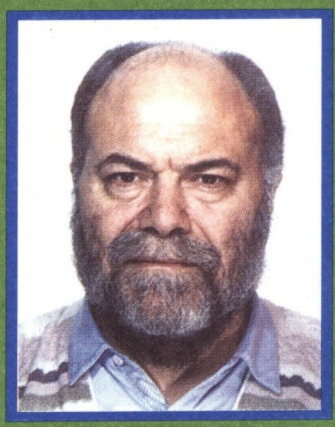
سرد مصادر التحقيق ٦١
الفهارس ٦٩
فهرس آيات القرآن الكريم ٧١
فهرس الأحاديث النبوية الشريفة ٧٧
فهرس الأعلام وأسماء الكتب والأماكن والبلدان ٨٥
فهرس بعض الكلمات والمصطلحات ٨٧
فهرس المحتويات ١٢٣

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000431

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000432

تركّز سلسلة «نصوص ودراسات بيروتية» (BTS) جُلَّ اهتمامها على منطقة شرق المتوسط المعروفة بـ (المشرق). وهي تُعتبر منبرًا للحوار العلمي الملتزم، منفتحًا على سائر العلوم التي تهتم بالمنطقة من النواحي الثقافية والاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار الخلفية الحضارية والتاريخية لها.

لم يصلنا من مؤلّفات عمّار البدليسيّ (ت. في نهاية القرن ٦ هـ / نهاية ١٢م) سوى كتاب «بهجة الطائفة بالله العارفة» وكتاب «صوم القلب». يتوجّه البدليسيّ في الكتابين إلى تربية النفس أكثر منه إلى التنظير والتفلسف؛ إنه يخاطب مريديه في الدرجة الأولى. ولذا نراه ينبري ليخاطب السالكين على طريق التصوّف، بصفته شيخ التربية، وذلك بأساليب ثلاثة هي: العبارة والإشارة والغَيْب.



إدوارد بدين

ولد إدوارد بدين في مدينة الناصرة من أعمال فلسطين سنة ١٩٤٤. درس الأدب العربي والأدب الإنجليزي والعلوم الإسلامية واللغات السامية وعلم النّفس في بيت المقدس وبازل. نال شهادة الدكتوراه من جامعة بازل في العلوم الإسلامية. شارك في ترجمة العديد من نصوص الأدب العربي الحديث إلى الألمانية، مثل: «عبّاد الشمس» لسَحَر خليفة، و«خَطِيَّة» لإميل حبيبي. كما حقّق كتاب «الدُّرّة اليتيمة في أخبار الأمم القديمة» وهو الجزء الثاني من كتاب «كنز الدُّرَر وجامع الغُرَر» لابن أيبك الدواداري.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-91383/fragment/page=00000434