

Letters of a Sufi Scholar

The Correspondence of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī
(1641-1731)

مختصره ووافقوا على ان يتولى عدسة زكواره صلى الله عليه وسلم على علمه وفضل على السرير الذي ينزل
عليه يوم الاربعاء صلى الله عليه وسلم على ذلك وعلى هذا السرير الذي جعل عليه ركوزا صلى الله عليه وسلم في يومه
هذه جازية يحيى من معين ذات الكذب من يوم الاربعاء صلى الله عليه وسلم ان من يكونوا جميعا
جاءت خلافا لا ينجسون وقد فتن بالبيع قال الربيع بن المنذر راى رجل في المنام ان الربيع صلى الله عليه وسلم
واصحابه مجتمعين فقالوا لهم مجتمعين فقال صلى الله عليه وسلم اني اراهم اهل البيت صلى الله عليه وسلم فان كان
ذنب الكذب من حدسك وانك لم تسمع مني شيئا فربما كنت في غيبابتي انما انا في غيبابتي وراى من جيل
اربعاء جودا ان ذنب الكذب من رعبا صلى الله عليه وسلم قال الربيع بن المنذر في يومه صلى الله عليه وسلم
سنة ثمانين وثلاثين وما شئنا ولم يجمعوا وسبعون سنة الا نحو عشرة ايام اخره السواد في سنة ثمانين
واللغات وقال في الحافظ الذهبي في التذويب حبيب الدين حنبل افقههم في الحديث وعلم من الحديث اعظم
به ويحيى بن معين انهم لم يزلوا يفتقروا فيهم قالوا عليه صلى الله عليه وسلم في الحديث وسبعون سنة
وقال صاحب جزية احمد بن حنبل ائمة واعلم بالاختلاف والبرج مضى اعلم بالرجال والكنى وقال
ابوداود يحيى بن عمار في الرجال وقال في عمدة القراءات قال في ترجمته سبعة ما قدم عليه سئل احمد
ابن حنبل ويحيى بن معين عن الربيع ما رايت احدا سئل في الحديث في الشافعي في ترجمته يحيى بن معين
في ترجمته حنبل وقال في ترجمته حنبل بن احمد بن حنبل بن احمد بن حنبل بن احمد بن حنبل بن احمد بن حنبل
رايت بعض جارية بيعت بالثمن وشارا رايت عليها صلى الله عليه وسلم فقلت يا ابا بكر يا شريك
سأله هذا فقال نعم صلى الله عليه وسلم على كرمه قال احمد بن ابراهيم في ترجمته في سنة ثمانين وثلاثين
وما شئنا بعد يوم الاربعاء صلى الله عليه وسلم في سنة ثمانين وثلاثين وثلاثين
وهذا امر ما سببه الله تعالى من تراجم رجالنا الطاهرة المحمدية
وكتبت هذا بمصر سنة ثمانين وثلاثين وثلاثين
عشر من هذا الحجة سنة ثمانين
و تسعين والون
عاشرة من هذا
الحجة سنة ثمانين
و تسعين والون
عاشرة من هذا
الحجة سنة ثمانين
و تسعين والون

BY

SAMER AKKACH

BRILL

Letters of a Sufi Scholar

Islamic History and Civilization

Editorial Board

Sebastian Günther
Wadad Kadi

VOLUME 74

Letters of a Sufi Scholar

The Correspondence of ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī
(1641-1731)

By
Samer Akkach



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2010

Cover image: The last folio of ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī’s original Arabic text of “Zahr al-Ḥadiqa fi Dhikr Rijāl al-Ṭarīqa,” featuring his own handwriting (MS 7191, courtesy of Maktabat al-Asad, Damascus).

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Akkach, Samer.

Letters of a Sufi scholar : the correspondence of ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731 / by Samer Akkach.

p. cm. — (Islamic history and civilization, ISSN 0929-2403 ; v. 74)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-90-04-17102-2 (hardback : alk. paper)

1. Nabulusi, ‘Abd al-Ghani ibn Isma’il, 1641-1731—Correspondence. 2. Sufis—Syria—Damascus—Correspondence. 3. Scholars, Muslim—Syria—Damascus—Correspondence. I. Nabulusi, ‘Abd al-Ghani ibn Isma’il, 1641-1731. II. Title. III. Series.

BP80.N23A643 2009

297.4092—dc22

2009023371

ISSN 0929-2403

ISBN 978 90 04 17102 2

Copyright 2010 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing,
IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

وماكلّ باؤكبدردّجى وماكلّ هاؤكعبدالغنى

مصطفى بكرى الصديقى، "الفتح الطرى"، ٤٢٧.

To my spiritual mother, Faḥiyya

with love and gratitude

CONTENTS

Preface	ix
Acknowledgements	xiii
Glossary of Key Arabic Terms	xv
Abbreviations	xix
Note to the Reader	xxi
Note on the Manuscripts	xxiii
Introduction	1
‘Abd Al-Ghanī and the Culture of Correspondence	2
The Intellectual Milieu	32
<i>The Letters of the Wasā’il</i>	
List and Description	55
Places, Towns, and Correspondents	75
Map of the Eastern Ottoman Provinces	76
Content and Significance	79
On Understanding Islam: Letter 1	81
On Struggle (<i>Jihād</i>): Letter 3	86
On Causality: Letter 4	90
On Solitude: Letters 6 and 10	96
On Quick-Passing Thoughts (<i>Khawāṭir</i>): Letter 14	99
On Smoking: Letter 25	105
On Cosmogony and the Unity of Being: Letters 61 and 62	109
On Piety, Spirituality, and Ethics: All Letters	114
Bibliography	123
Index	129

PREFACE

While in Jerusalem during his major journey, ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī of Damascus (d. 1731 CE) received a letter from Ibn ‘Abd al-Razzāq, a devoted disciple whom he described as “our spiritual son.” Towards the end of the long letter, which passionately describes how much he misses his beloved master, Ibn ‘Abd al-Razzāq cites a line of poetry, which reads:

Though our bodies have been placed far apart
the distance between the hearts remains close.¹

The line eloquently describes how space is not always a medium of separation, how nearness and remoteness are not always measured by distance, and how distancing the body does not necessarily affect the closeness of the heart. ‘Abd al-Ghanī’s letters, presented here for the first time, are in many ways about closeness and distancing in social space, about the paradoxes of foreignness among close peers and intimacy among distant colleagues, and about the power of pen-friendship in bringing together individuals distanced in body but close in heart.

The correspondence of ‘Abd al-Ghanī documented here is selective, excluding his exchanges with his disciples as well as a range of other letters. Written over a period of twenty-nine years, the letters included in this collection were selected, compiled, and titled by the author himself as *Wasā’il al-Taḥqīq wa Rasā’il al-Tawfīq* (*The Means of Truth-Seeking and the Letters of Providential Guidance*). As means of truth-seeking, the letters tell personal stories, map regional interests, and engage with hotly debated issues of the time, thereby shedding significant light on the intellectual exchange taking place in the Middle East during the early modern period. As letters of providential guidance, they reveal ‘Abd al-Ghanī’s religious wisdom, spiritual authority, and wide influence as one of the leading Muslim thinkers of the time.

It is not uncommon for radical or controversial thinkers to face opposition and hostility from their conventional, and often more powerful, adversaries, nor is it unusual for a religious or political establish-

¹ Al-Nābulusī, *Ḥaqīqa*, 1: 381.

”وإن كانت الأجساد متابعَدَت فإن المدى بين القلوب قريبٌ“

ment to dogmatically protect itself under the threat of new ideas. In a sense, this is an aspect of ‘Abd al-Ghanī’s life experience that is indirectly told by the letters of the *Wasā’il*. Although he was not radical or controversial himself, ‘Abd al-Ghanī championed the ideas and teachings of a highly controversial thinker, Ibn ‘Arabī (d. 1240 CE). He also passionately advocated for truth and social justice, and was open to the new social practices, such as smoking, drinking coffee, using musical instruments, and public entertainment, that began to transform urban life in many Ottoman cities, including his home town, Damascus. Not only did he adopt such new social practices but he also wrote lengthy treatises on their legality according to Islamic law. These were highly sensitive topics at the time and his letters show how uncompromising his position was on these matters regardless of the negative impact such a position had on the popularity of his works.

In contrast to the preaching approach of other mystics, who often lament people’s preoccupation with worldly affairs but themselves refrain from entering social and religious battlefields, ‘Abd al-Ghanī remained, for most of his life, actively engaged in the socio-religious affairs of the Damascenes, taking on the religious establishment, and writing against corrupt officials and ignorant jurists (*fuqahā’*). Aware of the growing complexity and demands of urban life, and especially the growing sophistication of urban learning, he often criticised the narrow-mindedness of the *fuqahā’*, once describing them as “villagers and tradesmen” (*ahl al-qurā wa arbāb al-ḥiraf*).

Through his prodigious output, ‘Abd al-Ghanī achieved fame and exerted influence over a wide circle of followers, yet he also faced much aversion, antagonism, and hostility from the religious establishment. We do not know the specific details of the circumstances and events that led to this situation, but we do know the hotly debated issues about which he passionately wrote. But the issues in themselves do not tell the full story. The bitterness of his many scathing attacks on members of the religious establishment suggests something more than just differences of opinion. Of course, local rivalry accounts for aspects of the attitudes of the religious establishment towards him, but there appear to be other, veiled complexities in the ambivalent relationship he had with the city and its people throughout his long life. The situation must have been so dire that it seems to have compelled the young, cheerful, and convivial scholar, while still in his twenties, to withdraw from public life and abandon social interaction, and later plunged him into a long period of depression.

Yet, even in retreat, he was not left alone. Away from people, he found himself obliged to explain his absence. In the treatise he wrote to do just this, he described the dead authors whose books he was reading in his seclusion as “the living ones,” and his living contemporaries, whom he chose to abandon, as “the dead ones.”² ‘Abd al-Ghanī was not isolated in this view. In the memoir of his trip to Tripoli (Ṭarāblus), his colleague and friend Ramaḍān al-‘Uṭayfī presented a lengthy introduction studded with citations of poetry on the disregard and disrespect with which individuals are often treated in their home town, in contrast to the great respect and appreciation they receive abroad.

Against this background, ‘Abd al-Ghanī’s correspondence appears to have, in addition to its explicit religious motive, an implicit socio-political purpose: it was a response to the alienation he suffered over extended periods of his life. Such was the severity of his isolation in Damascus that he once wrote, “I felt extremely alienated from all people, as I could not find anyone who would agree with me on clear matters of truth, let alone anyone who would support me.”³ It is little wonder, therefore, that he refers to his correspondents in the *Wasā’il* as “the folks of fairness” (*ahl al-inṣāf*). The circle of the folks of fairness comprised mainly regional scholars and officials, Arabs and Turks, some of them high ranking in the Ottoman administration, who respected ‘Abd al-Ghanī’s spirituality, esteemed his knowledge, and valued his wisdom.

The collection of letters presented here does not include all the letters ‘Abd al-Ghanī wrote and received in his life, but a selection that are concerned with religious matters, following what he considered to be the tradition of the early masters. Through his extensive correspondence and epistolary exchange, ‘Abd al-Ghanī was able to project his ideas and teachings beyond the restrictive, parochial boundaries of Damascus, to impose a regional religious and intellectual authority, and to reveal aspects of his personality and inner struggle not captured in any of his otherwise dispersed autobiographical notes.

² Al-Nābulusī, “Takmil al-Nu‘ūt,” 47.

³ Al-Nābulusī, *Ghāyat*, 148.

ACKNOWLEDGEMENTS

Many individuals and institutions have contributed to and supported the research I undertook for the writing of this book. First, I am indebted to the generous support of the Australian Research Council (ARC), which, through its Discovery Grant Scheme, has supported my work over the past three years and will continue to support it over the next three years. Without its two generous research grants the book could not have been written and completed within a relatively short period of time.

I am grateful to the National Library of Damascus (Maktabat al-Asad) for granting me access to its manuscript collection and giving me copies of the Arabic text of the *Wasā'il*. Special thanks are due to the staff of the Manuscripts Section for their unfailing assistance and support during my regular visits. I am also grateful to the Institut Français du Proche-Orient for granting access to its wonderful library, and especially to Sarab Atassi for her passionate support and generous supply of many of the Institute's valuable publications. Her passion for Damascus and its history is profoundly infectious.

I wish to thank Khaled El-Rouayheb of Harvard University for bringing to my attention the manuscript copy of the *Wasā'il* held at Princeton University Library, and to Anna-Lee Pauls of the Rare Books and Special Collections section, for her much-appreciated assistance in acquiring a copy of this manuscript. I also wish to thank Princeton University Library for granting me permission to use its manuscript of the *Wasā'il* in the process of editing and publishing this text.

I owe special thanks to Mehdi Ilhan of the Centre for Arab and Islamic Studies, Australian National University, for his invaluable help in identifying the Ottoman towns listed in the *Wasā'il*, and to Ahmad Shboul of the Department of Arabic and Islamic Studies at Sydney University for his generous review of and valuable comments on the final draft, which led to numerous improvements. Finally, my sincere thanks go to my research assistants, Emān Khneiger and Chris Byrne, for their dedicated work on both the Arabic and the English sections of the book, to my copy editor, Loene Doube, for her professionally

thorough and meticulous work on the text, and to all my dear colleagues, friends, and students, in Australia and abroad, who are always eager to debate my work and engage me in challenging and intellectually stimulating discussion.

GLOSSARY OF KEY ARABIC TERMS

<i>A'yān thābita</i>	“Affirmed Essences” or “Immutable Essences,” a theological expression used in mystical literature to identify the abstract realities of all possible beings. In the process of universal manifestation, it refers to the initial state of differentiation, to the presence of the world’s realities in God’s knowledge prior to their embodied existence.
Ash’arī, plural Ashā’ira	A follower of al-Ash’ariyya, the theological school founded by Abū al-Ḥasan al-Ash’arī (d. 935/6 CE) in response to the rational theology advocated by a group known as the Mu’tazila. It has since become the predominant theological school among orthodox Muslims.
<i>Fatwā</i>	A “legal opinion” according to Islamic law, normally issued by a juriconsult, a jurist, or a cleric well versed in Islamic law.
<i>Fiqh</i>	Literally, “understanding” or “knowing.” It is the technical term for “jurisprudence” in the Islamic sciences of religious law. <i>Faqīh</i> (pl. <i>fuqahā</i>), “jurist,” is one who professes or practises the science of Islamic law.
<i>Ḥadīth</i>	Literally, “speech,” “saying,” and “talk.” In Islamic religious sciences, it refers to the reported sayings of the Prophet Muḥammad. <i>‘Ilm al-ḥadīth</i> is the “science of prophetic traditions,” which deals with the authentication of the reported accounts of what the Prophet said or did.
Ḥanafī	One of the four schools of Islamic law, the others being the Shāfi’ī, the Mālikī, and the Ḥanbalī. It also refers to a follower of this school. It was the official school of the Ottomans.
<i>Ḥaqīqa</i>	Literally, “truth” or “reality,” from <i>ḥaqq</i> , the “Real,” one of God’s ninety-nine most beautiful names identified in the Qur’ān. It is commonly used in mystical writing, in contrast to <i>sharī’a</i> , “divine law.”
<i>Jihād</i>	Literally, “struggle” or “hard labour” to achieve a particular goal, from <i>jahd</i> and <i>juhd</i> , “power,” “difficulty,” and “exertion,” from which derives the legal term <i>ijtihād</i> , which refers to the exceptional ability of introducing novel judgments based on new interpretations of Islamic law. It is commonly used to mean “holy war,” a religious duty to fight for the sake of Islam.
<i>Khalwa</i>	Literally, “seclusion” or “solitude,” a technical term used in mystical literature which refers to a core practice of

- Sufism; that is, withdrawal from social life and devotion to inner reflection and spiritual growth. The Khalwatiyya Sufi order derives its name from this term.
- Khawāṭir*, singular *khāṭir* The “quick-passing thoughts” that frequent one’s heart, as distinct from thinking, reflecting, imagining, and remembering, which are the functions of the mind. It is an important concept in premodern Islamic psychology and ethics.
- Kufr* “Unbelief,” from which derives *kāfir*, meaning “infidel” and “unbeliever.” It derives from *kafara*, which literally means “to cover” and “to conceal,” and hence a farmer is called *kāfir* because he/she conceals the seeds in the earth.
- Māhiyya*, plural *māhiyyāt* “Quiddity,” a technical term used by Muslim philosophers, theologians, and mystics to identify the very essence of a thing that makes the thing what it actually is. Hot debates were associated with this term in premodern Islam, concerning whether the *māhiyyāt* were created or are eternal and whether the *māhiyya* of a thing is different from its being.
- Muftī* “Jurisconsult,” one who is officially appointed to give legal advice and issue legal opinions according to Islamic law.
- Murāsālāt* “Correspondence,” from *rasala*, “to contact” or “to get in touch,” and *arsala*, “to send out” or “to dispatch,” from which *rasūl*, “messenger” or “envoy,” is the term used to describe the Prophet Muḥammad as the messenger of God, *rasūl allāh*.
- Murīd* A novice “seeker” on the mystical path, from the Arabic roots *arāda*, “to will,” and *irāda*, “will.” It designates the “seeker” as someone with will and determination to reach their spiritual goal.
- Qudra* “Power” or “ability” to do something, be it human or divine, from *qadara*, “to divide” and “to designate,” *qad-dara*, “to design” and “to measure,” and *qadar*, “destiny” and “fate.”
- Risāla*, plural *rasā’il* “Letter,” “message,” “epistle,” and “treatise;” it shares with *murāsālāt*, “correspondence,” the same root *rasala*, “to contact” or “to get in touch.” It is commonly used as “epistle,” a written work (often short) of formal or scholarly quality.
- Shāfiī* One of the four schools of Islamic law, the others being the Ḥanafī, the Mālikī, and the Ḥanbalī. It also refers to a follower of this school.
- Sharī’a* Literally, “law;” in the Islamic context, “divine law.” It is the system of rules, injunctions, and prohibitions that is derived from the Qur’ān and the prophetic traditions.

<i>Shī'ī</i>	A follower of the <i>shī'a</i> sect, which emerged in the formative period of Islam after a political dispute involving 'Alī, the Prophet's son-in-law. The <i>shī'a</i> is the dominant sect in Iran.
<i>Sunnī</i>	A follower of the <i>sunna</i> , the Prophet's way of life, which came to represent orthodox Islam. The <i>sunnīs</i> , the orthodox Muslims, are the dominant sect in Islam.
<i>Šūfī</i>	"Mystic," a follower of the mystical path. Historically, Sufis have had an uneasy relationship with mainstream Islam.
<i>Taqwā</i>	"Piety" or "godliness," from <i>waqā</i> , "to protect," and <i>wiqāya</i> , "protection," implying God-fearing and righteousness as means of protection.
<i>Tanzīh / tashbīh</i>	Literally, "incomparability / resemblance," a core binary in Islamic theology that equates to "transcendence / immanence" in Christian theology. The polarity describes the contrasting nature of divinity, which is thought of as being at once detached from and attached to the created world.
<i>Ṭarīqa</i>	Literally, "way" or "technique;" in mystical literature, the "pathway" of spirituality, hence the common usage as "order;" a corollary of <i>ḥaqīqa</i> , "truth," the destination of the spiritual journey.
<i>Ta'thīr</i>	"An effect" and "causing an effect," from <i>aththara</i> , "to impact," and <i>athar</i> , "trace," a technical term used in the theological debate on causality and natural process, the nature of human voluntary actions, and the nature of divine engagement with the world.
<i>'Ulamā'</i>	Literally, "those who know." The term is used to identify both religious authorities and scientists, since the root <i>'ilm</i> in Arabic means "science" and "knowledge." In premodern Islam, it referred specifically to the "jurists," a powerful group of clerics/scholars that represented religious authority or the religious establishment.
<i>Wujūd / Mawjūd</i>	"Being" or "existence" / "a particular being" or "existent," from <i>wajada</i> , "to find," from which the infinitive <i>wujūd</i> literally means "being found," and <i>wajd</i> means "ecstasy" in the mystical sense.

ABBREVIATIONS

For ease of identifying primary Arabic sources that are cited often in the study the following abbreviations of titles are used. Where applicable, the author's name is in brackets at the end of each entry, and the term MS identifies unpublished texts.

<i>Burj</i>	<i>Burj Bābel wa Shadwu al-Balābel</i> (the published title of Khamrat Bābel wa Ghinā' al-Balābel, al-Nābulusī).
<i>Dīwān</i>	<i>Dīwān al-Ḥaḡā'iq wa Majmū' al-Raḡā'iq</i> (al-Nābulusī).
<i>EI2</i>	<i>Encyclopaedia of Islam</i> , 2nd edition.
<i>Futūhāt</i>	<i>Al-Futūhāt al-Makkiyya fī Ma'rifat al-Asrār al-Mālikiyya wa al-Malakiyya</i> (Ibn 'Arabī).
<i>Ghāyat</i>	<i>Ghāyat al-Maṭlūb fī Maḥabbat al-Maḥbūb</i> (al-Nābulusī).
<i>Ḥaḡīqa</i>	<i>Al-Ḥaḡīqa wa al-Majāz fī Riḥalt Bilād al-Shām wa Miṣr wa al-Hijāz</i> (al-Nābulusī).
<i>Kawākib</i>	<i>Al-Kawākib al-Sā'ira bi-A'yān al-Mā'a al-Āshira</i> (al-Ghazzī).
<i>Khulāṣat</i>	<i>Khulāṣat al-Athar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Ashar</i> (al-Muḥibbī).
<i>Majmū'</i>	<i>Majmū' al-Fatāwā</i> (Ibn Taymiyya).
<i>Mashrab</i>	"Al-Mashrab al-Hanī fī Tarjamat al-Ārif Sayyidī 'Abd al-Ghanī" (al-Baytamānī, MS).
<i>Nafḥat</i>	<i>Nafḥat al-Rayḥāna wa Rashḥat Ṭilā' al-Ḥāna</i> (al-Muḥibbī)
<i>Raf'</i>	"Raf' al-Rayb 'an Ḥaḍrat al-Ghayb" (al-Nābulusī, MS)
<i>Salk</i>	<i>Salk al-Durar fī A'yān al-Qarn al-Thānī 'Ashar</i> (al-Murādī).
<i>Ṣubḥ</i>	<i>Ṣubḥ al-A'shā fī Ṣinā'at al-Inshā</i> (al-Qalqashandī).
<i>Ṣulḥ</i>	"Al-Ṣulḥ bayn al-IKhwān fī Ḥukm Ibāḥat al-Dukhān" (al-Nābulusī, MS)
<i>Tarājim</i>	<i>Tarājim al-A'yān min Abnā' al-Zamān</i> (al-Būrīnī).
<i>Wird</i>	"Al-Wird al-Unsī wa al-Wārid al-Qudsi fī Tarjamat al-Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī" (al-Ghazzī, MS).
<i>Wujūd</i>	<i>Al-Wujūd al-Ḥaqq wa al-Khiṭāb al-Ṣidq</i> (al-Nābulusī).

NOTE TO THE READER

Unless otherwise stated all translations are mine.

For the documentation of the Qur'ānic verses and prophetic sayings cited in the *Wasā'il*, I have used *Tāj al-Uṣūl al-Jāmi' li-Hadīth al-Rasūl*, first edition, a searchable *hadīth* and *Qur'ān* encyclopaedia prepared and published on a CD jointly by al-Ḍuḥā li-l-Nashr wa al-Īlām and al-'Aṣr li-l-Barāmij al-Islāmiyya. The encyclopaedia includes 49,000 prophetic *hadīth* collected from twenty-eight core sources. For details, see the publisher's website (www.tajalusool.com).

Details of the *hadīth* sources are given in the footnotes as they appear in *Tāj al-Uṣūl*. For repetitive Qur'ānic verses, reference is given to the first appearance in the Qur'ān.

Many of 'Abd al-Ghanī's citations from Arabic sources seem to be from his memorised recounting rather than exact textual transcriptions. They therefore differ to a greater or lesser extent from the original texts. I have regularly used quotation marks even though the quoted text is often paraphrased, since al-Nābulusī's intention to quote is evident in his saying *intahā* or *intahā kalāmahu* (انتهى أو انتهى كلامه). In some places, however, when he says *intahā bi-lafẓihī wa ḥurūfihī* (انتهى بلفظه وحروفه), 'Abd al-Ghanī stresses that his citation is exact to the letter.

Many sources of 'Abd al-Ghanī's citations are either unpublished or inaccessible. Therefore I was unable to check all of his quotes against the original sources.

Since punctuation was not used in premodern Arabic texts and there is no unified system of punctuation in modern Arabic, the punctuation of al-Nābulusī's as well as other Arabic quotations has been adjusted for consistency.

Where a *hamza* is omitted for rhyming, as in *المبتدا والشأن*, rather than *المبتدأ والشأن*, the expression is kept as it appears in the manuscript. However, it is adjusted in other places.

In the three manuscripts the *yā'* is generally used instead of the *hamza* in words such as *ملايكة* and *شعائر*, following a common practice in spoken Arabic. Except where it was necessary to keep the *yā'* for rhyming purposes, the *hamza* is used throughout, as required in formal Arabic.

The Arabic manuscripts and sources cited in the Arabic section are listed in English in the relevant sections of the bibliography. A few of al-Nābulusī's works are listed twice, under al-Nābulusī's Published Work (in Arabic) and under Primary Arabic Sources Cited (in English).

All references to age are according to the Islamic lunar (Hijrī) calendar.

NOTE ON THE MANUSCRIPTS

Three manuscript copies of the *Wasā'il* have been used in the construction and editing of the final Arabic text presented here. These are:

1. Princeton MS 1113, New Series, dated Wednesday 11 Muḥarram 1162 H / 1 January 1749 CE.
2. Zāhiriyya MS 6078, dated Sunday 1 Ramaḍān 1235 H / 11 June 1820 CE.
3. Vatican MS 1410 / Asad MS 615, dated Tuesday 25 Dhū al-Qa'da 1269 H / 30 August 1853 CE.

The Princeton manuscript, which was completed only about eighteen years after the death of the author, is the oldest of the three. A note of ownership on the title folio says, "It is owned by the poor 'Abd Allāh, son of 'Umar, son of Muṣṭafā, son of Isma'īl, son of the author, may God sanctify his secret, Amen, by legal purchasing at the end of year 1263 H / 1847 CE." The manuscript belonged to the Damascene *ḥadīth* scholar (*muḥaddith al-Shām*) shaykh 'Abd al-Raḥmān al-Kizbarī, whose belongings were apparently up for sale after his death. The text is neatly written in black and red ink and the manuscript is in excellent condition, though several folios are missing from letter 3. This manuscript version was adopted as the prime text and critical variations from it are noted in the footnotes.

The Zāhiriyya manuscript is generally similar to the Princeton one, with only minor textual variations. The text, however, is not as neatly written, nor is the condition of the manuscript as good. There is also a lengthy part of letter 4 missing, due, it seems, to missing folios.

The Vatican manuscript is also generally similar to the other two in its overall content; however, it is slightly disordered. Letter 19 appears as an addition at the end after the colophon, while letter 63 is not in its proper place. The text is complete and neatly written, however.

The letters are presented chronologically, with some minor inconsistencies that are the same in the three manuscripts. For example, four letters (4, 5, 6 and 7) were posted on different dates in 1089 H, and, while letter 4 was posted after letter 7, in the text of the *Wasā'il* it appears before it. The order of the letters is kept as it is in the Princeton and the Zāhiriyya manuscripts.

In the margin of the Arabic text, the folio numbers of the Princeton and Zāhiriyya manuscripts are given. Those of the Vatican manuscript are omitted because of the disorder in the text. The numbers given in the margin, as ١٢ and ١٢/١, for example, refer to the right and left folios respectively on each numbered image in the microfilm of the original manuscript (١). The vertical stroke in the Arabic text (|) identifies the end of a page in one of the original manuscripts, whereas the double square brackets ([]) mark the beginning and end of missing pages from one of the manuscripts, as noted.

Variations among the manuscripts are identified in the footnotes, and the following symbols are used to identify the manuscripts:

- (١) for the Princeton manuscript
- (ب) for the Zāhiriyya manuscript
- (ت) for the Vatican manuscript.

INTRODUCTION

Wasā'il al-Tahqīq wa Rasā'il al-Tawfīq (*The Means of Truth-Seeking and the Letters of Providential Guidance*) is a collection of seventy-two letters that 'Abd al-Ghanī wrote and received between 1675 CE and 1703 CE. His correspondents were Arab and Turkish friends, colleagues, mystics, high-ranking officials, and individuals unknown to him, all residing outside Damascus in various cities in the region (see map in the section Places, Towns, and Correspondents). 'Abd al-Ghanī selected, compiled, and titled the collection himself, and cited the title in the list of works he included in *al-Ḥaḳīqa wa al-Majāz*, the travel memoirs of his major journey to Syria, Egypt, and Ḥijāz. He listed the *Wasā'il* under his writings on divine sciences (*fann al-ḥaḳīqa al-ilāhiyya*). None of the three manuscripts used here mentions the date the original text was completed; they give only the date of copying. From his travel memoirs, however, we know that 'Abd al-Ghanī listed his works in the license (*ijāza*) he granted, during the journey, to Sidon's jurisconsult, shaykh Ruḍwān b. al-Ḥājj Yūsuf al-Ṣabbāgh, on 16 Ṣafar 1105 H/14 November 1693 CE. Had the *Wasā'il* already been completed by this date, it would have included only fifty-five letters. Clearly, 'Abd al-Ghanī continued to work on the *Wasā'il* after his return to Damascus in early 1106 H/late 1694 CE. Based on these dates, and taking into account the change from the first to the third person in the headings of the last five letters, it is likely that the original text of the *Wasā'il* was an ongoing compilation that was stopped around or shortly after 1703 CE, the date of the second last letter. Then, 'Abd al-Ghanī would have been sixty-four years old and still living at the family home near the Umayyad great mosque. Around that time he was given the teaching responsibility at al-Salimiyya mosque in al-Ṣāliḥiyyā (Ibn 'Arabī's complex), and soon after he commenced work on his own extensive commentary on al-Bayḏāwī's popular commentary on the Qur'ān. These demanding commitments may explain why work on the *Wasā'il* stopped rather abruptly.

This introductory study to the *Wasā'il* comprises three main sections. The first section offers necessary background information on the author and the socio-cultural and intellectual contexts in which he lived and wrote. This includes fresh biographical information about 'Abd al-Ghanī's life and personality, introductory discussion of postal

history and the culture of correspondence in the Islamic world, and critical analysis of ‘Abd al-Ghanī’s practice of correspondence. It also includes a study of the intellectual milieu of ‘Abd al-Ghanī’s time, focusing specifically on the theology of the Unity of Being (*wahdat al-wujūd*), as it was a core preoccupation that coloured most of ‘Abd al-Ghanī’s works in the area of the divine sciences, including the *Wasā’il*. ‘Abd al-Ghanī lived in the shadow of the intense debate concerning the Unity of Being that raged between proponents of two influential thinkers who had a profound influence on the Damascenes: Ibn ‘Arabī (d. 1240 CE) and Ibn Taymiyya (d. 1328 CE). This section offers a phenomenological interpretation of the Unity of Being and a critical analysis of Ibn Taymiyya’s critique, in an attempt to clarify, with reference to ‘Abd al-Ghanī’s insights, the main points of misunderstanding often associated with this controversial concept.

The second section provides a bilingual list with a brief description of all the letters, maps the regions from which ‘Abd al-Ghanī’s correspondents wrote, and gives the number of letters each correspondent received and/or sent; while the third section presents thematic commentaries on, and selected translations of, the most important letters. More details are provided in the introduction to each section.

‘Abd Al-Ghanī and the Culture of Correspondence

‘Abd al-Ghanī and Urban Sufism

The intellectual history of Islam in the seventeenth and eighteenth centuries is yet to be written. The period’s main cultural features, intellectual trends, leading figures, and key texts have not been thoroughly mapped and studied. In the patchy picture we currently have, ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1641–1731 CE) of Damascus stands out as both a leading thinker and a unique figure.¹ His leadership is evident in the commanding presence of his large body of work, the significant contributions he made to many fields of study, and the wide circle of influence he cultivated. His uniqueness lies in the remarkable complexity of his personality, his self-made illustrious career outside, and even against, the political and religious establishment, and his unsettling

¹ On al-Nābulusī’s life and work there are two published book-length studies in English (Akkach 2007a, Sirriyeh 2005); two Arabic books (Maḥlūb 2006, Al-Nābulusī, Adīb 1998); two unpublished PhD theses (one in English [von Schlegell 1997], the other in French [Aladdin 1985]); and a limited number of articles.

challenges to established social practices and prevailing public perceptions.²

‘Abd al-Ghanī was born on 17 March 1641 CE (4 Dhū al-Ḥijja 1050 H) in Damascus, where he grew up, lived all his life, and died. Both his private study and his tomb are still standing there, in the house he himself built in the suburb of al-Šāliḥiyya at the foot of Mount Qāsiyūn, which dominates the city from the North.³ ‘Abd al-Ghanī descended from a family of religious scholars that included many eminent teachers, scholars, and lawyers but no eminent Sufis. They were well respected in Damascus and admired for their scholarly contributions.⁴ The Nābulusīs prided themselves on their ancestral lineage, which could be traced back to two eminent roots: the Jamā‘a and Qudāma families. Through the Qudāma family, the Nābulusīs can trace their genealogy back to the Prophet’s companion and the second Caliph, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 644 CE). Although the Jamā‘a family originated from the Syrian town of Ḥamā, both the Qudāma and Jamā‘a families had a long association with the city of Jerusalem, and were often referred to as *al-maqādīsa*, “the folks from Jerusalem.”⁵ The family name al-Nābulusī, “the one from Nāblus,” however, identifies the family with the Palestinian city of Nāblus, a historic town of Roman origin located about sixty-three kilometres north of Jerusalem. This, newer appellation refers to a brief stay by ‘Abd al-Ghanī’s ancestors in the city of Nāblus while they were *en route* to Damascus, a reference that eventually eclipsed the identity of the familial roots.⁶

The family’s great fortune and great reputation were established by ‘Abd al-Ghanī’s great-grandfather Ismā‘īl, who was a distinguished Shāfi‘ī scholar, a charismatic teacher, and a leader with considerable wealth and political clout. None of his ancestors had reached a similar status, al-Būrīnī writes; nor was any of his descendants able to match his wealth and political influence. In this regard, Ismā‘īl was unique in

² Aspects of ‘Abd al-Ghanī’s life and work that have been discussed in some detail in my recent book on him (Akkach 2007a) are not dwelt upon here; however, there is some unavoidable overlap.

³ Since his death, ‘Abd al-Ghanī’s house has undergone several alterations and additions, the first being the addition of a mosque by his son Muṣṭafā. Today, the house functions as a mosque and a religious study centre.

⁴ For short biographies of ‘Abd al-Ghanī, his father, and his grandfather, see Al-Muḥibbī, *Naṣḥat*, 2: 70–84; *Khulāṣat*, 1: 408–10, 2: 433–34. See also ‘Abd al-Ghanī’s autobiographical notes in his *Ḥaḳīqa*, 1: 49–67.

⁵ Sirriyeh 2001.

⁶ Al-Ghazzī, *Wird*, 10–26; Akkach 2007a, 9–24; Sirriyeh 2005, 1–4.

the family.⁷ He was known to have owned a huge library, “the likes of which hardly any of his contemporaries was able to collect,” and to have bought the family home at the ‘Anbarāniyyīn market, adjacent to the southern gate of the Umayyad great mosque, where ‘Abd al-Ghanī grew up and spent most of his adult life.⁸ Ismā‘īl’s son ‘Abd al-Ghanī, our ‘Abd al-Ghanī’s grandfather, was an ordinary man of modest abilities. His lavish generosity earned him the reputation of being the one who squandered much of the family’s wealth.⁹ By contrast, his son Ismā‘īl, our ‘Abd al-Ghanī’s father, turned out to be a brilliant scholar and was able to restore the family’s repute and eminence. Following in his father’s and grandfather’s footsteps, Ismā‘īl started his career as a Shāfi‘ī scholar, but after a dispute with a Ḥanafī student over a legal issue he himself switched to the Ḥanafī school.¹⁰ He travelled to Egypt to study with the leading Ḥanafī scholars of the time, and soon rose to fame and became known as “the best among his contemporaries in jurisprudence and the most conversant with its method.”¹¹ He authored many works, the largest of which is a twelve-volume commentary on Ḥanafī law, “al-Iḥkām Sharḥ Durar al-Ḥukkām wa Ghurar al-Aḥkām.”¹² He died rather young at the age of forty-five, leaving behind a young family – his widow, three sons, and one daughter.

‘Abd al-Ghanī was only twelve when his father died. He was born in his mother’s parents’ home during his father’s stay in Egypt. A gifted child, he learned the Qur’ān by heart by the age of five, and his father used to distinguish him among his siblings, saying: “In him I see the signs of virtue clearly showing.”¹³ His mother, Zaynab, also treated him with care and affection and he remembered her fondly. At a very young age ‘Abd al-Ghanī was eager to attend his father’s lessons as well as the lessons of the renowned *ḥadīth* scholar Najm al-Dīn al-Ghazzī (d. 1061 H/1651 CE), the author of the famous biographical dictionary of the time, *The Orbiting Planets* (*Kawākib*). He attended al-Ghazzī’s

⁷ Al-Būrīnī, *Tarājim*, 2: 62.

⁸ For introductory biographies, see *Tarājim*, 2: 61–79, and al-Ghazzī, *Kawākib*, 3: 117–21.

⁹ *Ḥaqīqa*, 1: 58; *Tarājim*, 2: 371–72.

¹⁰ *Ḥaqīqa*, 1: 50.

¹¹ *Khulāṣat*, 1: 408.

¹² *Ḥaqīqa*, 1: 50. This was a commentary on a famous commentary by his Egyptian teacher, Ḥasan al-Shurunbulālī. All of his works remained in draft form; he was able to finalise only the first four books of his *magnum opus*, *al-Iḥkām*. See *Khulāṣat*, 1: 408.

¹³ *Wird*, 31.

classes for several years and was included in the general licence (*ijāza ‘amma*) al-Ghazzī granted to his class for attending his *ḥadīth* lessons. When ‘Abd al-Ghanī was eleven, his revered *ḥadīth* teacher died and a short time later so did his father. Yet, he continued his formal education, which, according to his great-grandson and main biographer, Kamāl al-Dīn al-Ghazzī, involved the most eminent teachers of Damascus, such as Aḥmad al-Qal’ī (d. 1067 H/1656 CE), ‘Abd al-Bāqī al-Ḥanbalī (d. 1071 H/1660 CE), Muḥammad al-Maḥāsini (d. 1072 H/1661 CE), Maḥmūd al-Kurdī (d. 1074 H/1663 CE),¹⁴ Muḥammad al-‘Īthāwī (d. 1080 H/1669 CE), and Ibn Ḥamza (d. 1085 H/1674 CE). To what extent the sixteen teachers (excluding his father and his *ḥadīth* teacher) named by al-Ghazzī were influential in the making of ‘Abd al-Ghanī is hard to tell, especially since several of them died when he was still young. One, ‘Alī al-Shibrāmilsī (d. 1087 H/1676 CE), he had not met; and one, Muḥammad al-Uṣṭuwānī (d. 1072 H/1661 CE), was an anti-Sufi fundamentalist.¹⁵ Of note too is the fact that al-Ghazzī’s list of formal teachers includes no Sufi masters. As for the two Sufi masters, ‘Abd al-Razzāq al-Kilānī and Abū Sa‘īd al-Balkhī, who initiated ‘Abd al-Ghanī into the Qādiriyya and Naqshbandiyya orders respectively, al-Ghazzī lists them separately to show the inner spiritual knowledge ‘Abd al-Ghanī had inherited from them without formal training, and to trace the origin of the spiritual knowledge both orders transmit through a chain of key masters back to the Prophet. In fact, of the sixteen teachers with whom ‘Abd al-Ghanī is said to have studied after the death of his father and his *ḥadīth* teacher, he himself mentions with respect only one, Ibn Ḥamza, *naqīb al-ashrāf*, the Head of the Damascene “Nobles” (the descendants of the Prophet Muḥammad). This raises questions about the purpose of al-Ghazzī’s list: he seems to be interested more in establishing connections with celebrities than in detecting the truly influential figures in ‘Abd al-Ghanī’s life and thought.

From his early years, ‘Abd al-Ghanī was inclined to prayer, seclusion, and spirituality, and his remarkable devotion to his religious duties attracted the attention of his father. The years of ‘Abd al-Ghanī’s youth following the death of his father remain almost blank. We know

¹⁴ Al-Ghazzī relies on and quotes al-Muḥibbī’s *Khulāṣat* extensively, and yet he gives a different date for al-Kurdī’s death—1094 H—rather than 1074 H as cited by al-Muḥibbī. *Wird*, 45–53.

¹⁵ Muḥammad al-Uṣṭuwānī was a member of the Qādzīzādelī group that inflicted much pain and suffering on the Anatolian Sufis for more than eighty years in the seventeenth century. See *Khulāṣat*, 3: 386–89; Zilfi 1986.

very little about this crucial formative period, especially with regard to his mystical training and the development of his spiritual sensibility. All we know is that by the age of twenty ‘Abd al-Ghanī had mastered so many core texts of the exoteric sciences of the Arabic language, Islamic law, the prophetic traditions, Qur’ān recitation, and religious obligatory practices, that he began to show keen interest in the esoteric sciences of Sufism, and that he had already read the works of eminent Sufi masters, such as Ibn al-Fāriḍ (d. 632 H/1235 CE), Ibn ‘Arabī (d. 637 H/1240 CE), al-Tilimsānī (d. 690 H/1291 CE), and al-Jīlī (d. 831 H/1428 CE). It is likely that this unknown yet important phase in the forming of ‘Abd al-Ghanī’s personality was devoted, alongside his formal education, to the extensive reading of Sufi literature. Although his father’s large library was all but lost by the time ‘Abd al-Ghanī took over the management of the family’s affairs, we know that he himself had amassed a large collection of books.

‘Abd al-Ghanī inherited a reputation as a member of a highly respected family that had been anchored in Islamic law over several generations. His decision to break with a long family tradition and to choose instead the path of Sufism, at a time when anti-Sufi sentiment was high and Sufis were under strong attack from religious authorities, must have been a difficult one. Yet, he was passionate about spirituality from a tender age, and was even more passionate about the way it was developed, articulated, and taught by the most controversial Sufi of all, Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī (abridged as Ibn ‘Arabī).¹⁶ He adopted Ibn ‘Arabī as his spiritual master and saw himself as a reviver and defender of his teachings. This embroiled him in the master’s controversies, in the shadow of which he lived, taught, and wrote.¹⁷

In choosing the path of spirituality, ‘Abd al-Ghanī did not completely forsake his family’s long interest in Islamic law, nor did he abandon his engagement with the world. Rather, he tried to bring spirituality and worldliness, the truth and the law (*al-ḥaqīqa* and *al-sharī‘a*), into a new harmony. This was not easy, of course, especially in the context of Damascus, where the religious establishment was hostile to his ideas. We do not know much about the origin or basis of this hostility, but we know that he struggled against the culture of religious intolerance that his eminent predecessor Ibn Taymiyya (d.

¹⁶ On the life and work of Ibn ‘Arabī, see Addas 1993, Corbin 1969, Chittick 1989, 1998, and Akkach 2005a.

¹⁷ On the controversies and debates surrounding Ibn ‘Arabī’s teachings, see Knysh 1999.

1328 CE) had cultivated in the city.¹⁸ We also know that he struggled with the conflicting demands of his two-sided approach, which embraced the truth and the law, the divine and the human sides of being. One of his self-appointed tasks was to reconcile the ecumenism of the divine-oriented truth with the prejudice of the human-oriented law. This formed the basis of his philosophy of religion.¹⁹

‘Abd al-Ghanī’s time, as he saw it, was marked by spiritual, moral, and intellectual decline. In his own mind, he was certain of what the society needed and what he could offer. He passionately advocated for religious tolerance and social justice, and fought relentlessly against the narrow-mindedness of religious authorities and the corruption of officials, both Arab and Turkish.²⁰ He was keen to broaden the Islamic horizon of religious truth and to cultivate a sense of universal piety that, he believed, all peoples share. Following a self-determined approach to spiritual enlightenment, he was able to lay the foundation for a rather “modern” model of what might be called “urban Sufism.” It is a personal, rather than an institutional, approach to spirituality that, on the one hand, focuses on the epistemological power of the text, while on the other, strives to accommodate the socio-cultural demands and growing complexity of urban life. True, ‘Abd al-Ghanī considered himself a Qādirī by spiritual learning (*mashraban*) and a Naqshbandī by spiritual order (*ṭarīqatan*), but, as his close disciple al-Baytamānī clarifies, his affiliation with both orders was conferred as an honorary status “without seeking or service on his part” (*bidūn su‘āl minhū wa-lā khidma*), that is, in recognition of his spiritual promise rather than being earned through rigorous institutional training.²¹ ‘Abd al-Ghanī might have been at odds with the religious establishment, but his approach seems to have won him the hearts and minds of the

¹⁸ For an introduction to Ibn Taymiyya’s life and works, see al-Bazzār’s biography, cited in the introduction to Ibn Taymiyya’s *Majmū‘ al-Fatāwā*, 1: 5–28. On his views on the Sufis, see Homerin 1985, which presents a translation of Ibn Taymiyya’s *al-Šūfiyya wa al-Fuqarā’*.

¹⁹ See Akkach 2007a, “Religion and Otherness,” 104–19.

²⁰ This can be traced in the legal opinions he gave on the corrupt practices rampant among Ottoman and Arab officials, such as the confiscation of the heads and feet of sheep slaughtered in abattoirs to be sold for a profit, and the imposition of unfair taxes on certain villagers who left their villages for economic reasons and were prevented from returning.

²¹ On ‘Abd al-Ghanī’s spiritual training, see Akkach 2007a, “Spiritual Call” and “On the Sufi Path,” 27–39. In his unpublished biography of ‘Abd al-Ghanī, “al-Mashrab al-Hanī,” Husayn b. Ṭu‘ma al-Baytamānī described the honorary conferral of affiliation to the Qādirriyya and Naqshbandiyya orders by their leaders. Speaking of the exceptional virtues of ‘Abd al-Ghanī, he wrote:

Damascenes, who deeply revered him as one of their most beloved saints. In *Salk al-Durar*, the renowned eighteenth-century biographer al-Murādī introduced ‘Abd al-Ghanī as follows:

The teacher of all teachers, the most intelligent of all, the saint who knows, the spring of all knowledge and modes of knowing, the single *imām*, the magnanimous and unique, the learned and erudite, the understanding authority, the great sea, the illustrious cleric, shaykh al-Islam and most distinguished of the eminent *imāms*, the author of works that are celebrated in the East and the West, and are circulated among Arabs and non-Arabs, who is endowed with a pleasing character and brilliant attributes, the pole of all poles, the likes of whom the ages have not been able to reproduce, the one who knows his Lord and is prized with the Lord’s love and proximity, who has manifested virtues and dazzling revelations.²²

‘Abd al-Ghanī was the last eminent figure of the Nābulusī, after whom the family’s commanding intellectual presence rapidly vanished, thanks largely to the modern reform movements that emerged at the beginning of the nineteenth century and led to the cutting of intellectual ties with the preceding masters. Although he is the author of more than 280 works in various fields, today ‘Abd al-Ghanī is only faintly present in the collective memory of modern Muslims. Only fifty-three of his works have been published and very little has been written about him.²³ Most of his works have remained in manuscript form buried in libraries around the world.

”ومنها أنه لما وصل إلى محروسة حماه، واجتمع بالشيخ العارف المحقق، سيدي عبد الرزاق الحموي، سليل القطب سيدي عبد القادر الكيلاني، قدس الله سره، وهو إذ ذاك صاحب سبادة القادرية على الإطلاق، فلما اجتمع به، طلبه الشيخ عبد الرزاق للبايعه على طريق جده السيد عبد القادر الكيلاني، قدس الله سره، بإشارة من جده المذكور. وكان الشيخ عبد الغني إذ ذاك لم يشتهر بهذا الحال، فبايعه على طريق القادرية، مع أنهم لا يعطون طريقهم المذكور لأحد، إلا بعد الخدمة والطلب، وهم قد طلبوا هذا الأستاذ إلى الدخول في طريقهم بدون سؤال منه ولا خدمة، وذلك مكاشفة منهم لما يؤل حاله إليه من الكمال. وكذلك الشيخ أبو سعيد النقشبندی، قدس الله سره، اختاره وطلبه للدخول في طريقه، مبايعه على طريق النقشبندية عند رأس نبي الله يحيى عليه السلام في جامع دمشق، وناوله العكاز من يده، ثم أعطاه رسالة في طريق النقشبندی وأمره أن يشرحها له، فشرحها شرحاً عظيماً سماه ’مفتاح المعية في شرح طريقة النقشبندية‘.“

²² Al-Murādī, *Salk*, 3: 31.

²³ A comprehensive list of al-Nābulusī’s published work is included at the end of the Arabic section.

House of Knowledge

The seventy-two letters that ‘Abd al-Ghanī included in the *Wasā’il al-Taḥqīq wa Rasā’il al-Tawfīq*, presented here for the first time, are a valuable, yet hitherto unexamined, source on his personality, thoughts, and preoccupations, as well as on the socio-intellectual context in which he lived. The tone and content of the letters portray the image of a humble, pious, tolerant, yet authoritative teacher–scholar, one who devoted his life to God, spirituality, and the pursuit of truth, taking upon himself the onerous duty of guiding his fellow Muslims to the right path in matters of religion and morality. This self-assigned mission was predicated on a deep sense of despondency about the state of moral decline and corruption the Islamic community had reached, and also on a feeling of disappointment with the intolerance of, and lack of knowledge among, official jurists. The letters also reveal ‘Abd al-Ghanī’s intellectual rigour, his uncompromising stance on core issues of belief, and his creative ability to accommodate emerging challenges and enable new understanding.

Venerable and admirable as it may be, this image reflects only one aspect of ‘Abd al-Ghanī’s complex personality. Other, equally important aspects can be gleaned from other works, and especially from his own self-reflections on the ways in which he engaged with his colleagues, disciples, and members of the wider community, sharing their diverse preoccupations, experiences, and concerns on both the spiritual and the corporeal sides of life. Juxtaposing the contrasting aspects of his personality against one another gives us a deeper understanding of the true nature of his character.

In the introduction to his major anthology of poems (*Dīwān al-Dawāwīn*), ‘Abd al-Ghanī offers some brief, yet profoundly illuminating, reflections on the inner texture of his thoughts.²⁴ Both the *Dīwān* and the *Wasā’il* were compiled in the latter part of ‘Abd al-Ghanī’s life, thus marking as it were the beginning of the concluding chapter of the master’s prolific and eventful career. The poems themselves constitute an extensive record of his life experiences, revealing many facets of his concerns, pleasures, and aspirations, while his introductory notes are carefully worded to explain the apparent contrasts and contradictions they expose.

Divided into four distinct sections, each with a different title, “the anthology of anthologies,” as ‘Abd al-Ghanī describes it, is designed

²⁴ See al-Nābulusī, *Dīwān*, 2–17.

to include the different kinds of poems he wrote throughout his life. Using an architectural metaphor, he likens his anthology to a “house” with four gates, a structure that in a sense reflects the architecture of his own self. For him, the “house” stands for the colourful make-up of humanity, the dwelling of his soul, the structure that embraces the inner spiritual reality he came to embody. Conceived in the image of a heavenly quadrangular structure common in medieval Islamic literature, the house marks the centre from which four rivers of knowledge flow in the likeness of the four rivers of Paradise. Each river flows from a gate of the house, representing a mode of knowledge and an access point to one section of the anthology. In fact, each section of this anthology forms a complete anthology on its own, and indeed two of these have been published separately.²⁵

The first gate, *Dīwān al-Ḥaqāʾiq wa Majmūʿ al-Raqāʾiq* (*The Anthology of Truths and the Sum of all Layers*), ‘Abd al-Ghanī explains, is the access point to “divine ecstasies, lordly revelations, and sacred disclosures,” representing the heavenly river of wine. The second gate, “Nafḥat al-Qabūl fī Midḥat al-Rasūl” (“The Southerly Breeze in Praising the Prophet”), is the access point to high praise, representing the heavenly river of milk. The third gate, “Riyāḍ al-Madāʾih wa Ḥiyāḍ al-Manāʾih” (“The Gardens of Praise and the Pools of Gifts”), is the access point to literary correspondence and exchange, representing the heavenly river of fresh water. And the fourth gate, *Khamrat Bābel wa Ghināʾ al-Balābel* (*The Wine of Bābel and the Singing of Nightingales*), is the access point to worldly love and passion, representing the heavenly river of honey.²⁶

This fourfold structure of the anthology is, on one level, a stylistic device to present a large body of diverse poems in a thematically coherent way, yet on another, it is an expression of the complex intertwining of contrasts in ‘Abd al-Ghanī’s personality. ‘Abd al-Ghanī was aware of these contrasts and saw them as natural expressions of the multitude of human engagements in the world, his self being as it were a mirror

²⁵ *Dīwān al-Ḥaqāʾiq* and *Khamrat Bābel wa Ghināʾ al-Balābel* are the anthologies that have been published, the latter under a modified title as *Burj Bābel wa Shadwu al-Balābel*. For details, see the bibliography section Primary Arabic Sources Cited.

²⁶ *Dīwān*, 15. The house and four rivers imagery is based on the following Qurʾānic verse: “This is the similitude of Paradise which the righteous have been promised: therein shall flow rivers of water un-staling, rivers of milk unchanging in flavour, rivers of wine a delight to the drinkers, and rivers of honey purified” (47: 15). On the celestial gardens in Islam and the symbolism of the four rivers, see Akkach 2005a, 130–34.

for this plurality. Different groups, for whom different gates are set up, have different interests in life, finding delight in different preoccupations. The house of knowledge is thus poetically designed to accommodate this diversity.

Through the first gate, ‘Abd al-Ghanī explains, “enters the knower into the paradise of spiritual knowledge;” through the second gate “enters the one travelling with worship on the pathway of devotion, command, and happiness;” through the third gate “enters the one who is like the worshiper but is not a traveller;” and through the fourth gate “enters the one preoccupied with the soul’s desires and passionate love that is attached to the perishable world.”²⁷ While the gates offer different access points to different people, ‘Abd al-Ghanī stresses that they are all legitimate entrances to his house of knowledge. Not only did he embrace them all, but, more importantly, he also lived and experienced them all. There is no exclusion or rejection from this house, wherein individuals can find, in one way or another, an extension or layer that connects them to ‘Abd al-Ghanī’s soul. He explains:

In summary, each gate provides its folks with what preoccupies them, and speaks in their tongues words that express their situations. I am able to do this because I am in a [spiritual] station (*maqām*) that is inaccessible to them all, yet is coloured by all of their attributes. Thus, I extend into every disclosure what I have of it in myself, so that its folks are delighted with the abundant rain of its astounding cloud. When I opened these gates, I appeared in the state (*ḥāl*) of each group and wore their clothes. No-one knows me in my [elevated] station except those of my folks who have entered my house: the house of my essence, the place of my pains and pleasures. I have opened its four gates and allowed the water of its springing rivers to run so that every group seeks its desires, “and, surely, each people know their preferences” (2: 60). No-one can enter this house and turn around the four-cornered Ka’ba, for which I have built it, except he for whom one of these gates is opened, he who belongs to those who believe in it, and who has purified himself with the water of courtesy. Otherwise, he would be like the one catching water with his hand, believing that his palm was scooping and his heart was comprehending: “Among those, some will listen to you, but when they leave you, they ask the people of knowledge: what did he say just now?” (47: 16).²⁸

²⁷ *Dīwān*, 16.

²⁸ *Dīwān*, 16–17. The text is in rhymed prose:

”وبالجملة، فكل باب يمد أهله بما هم فيه، وينطق على ألسنتهم المعربة عن أحوالهم بكلمات فيه. وما ذلك إلا لأنني في مقام عن كلهم منيع، وهو متصف بأوصاف الجميع، فأمد كل تجل بما فيه مني بحيث أن أهله يفرحون

Contrast and Confluence

The fourfold anthology paints a colourful picture of ‘Abd al-Ghanī’s rich experiences at the spiritual, rational, and sensual levels. It tells a compelling story about a life-long journey of ninety-three years, full of joy and pain, delight and depression, enlightenment and despair.²⁹ Along with the hundreds of poems he composed throughout his life, he also wrote the letters presented here, which he compiled, it seems, at around the same time as he compiled his poems. Thus, it might not be a mere coincidence that the first letter in the *Wasā’il* and the first dated poem in the fourth part of his anthology, *Khamrat Bābel*, were both originally written in 1085 H/1675 CE.³⁰ Then, ‘Abd al-Ghanī would have been thirty-five years old. In this year he wrote several works, the most distinctive of which were his hermeneutical texts, such as *al-Faḥ al-Rabbānī wa al-Fayḍ al-Raḥmānī* (*The Lordly Disclosure and the Merciful Effusion*), and “Thubūt al-Qadamayn fī Su’āl al-Malakayn” (“The Firmness of the Feet in the Questioning of the Two Angels”), which is the first lengthy letter of the *Wasā’il* (letter 1). Written about the same time were the early sensual love poems in *Khamrat Bābel*, the sensuality of which stands in stark contrast to the strong religious sentiment that inspired his letters, his spiritual poems, and his hermeneutical writings. His worldly poems presented poetic exchanges that took place during regular recreational gatherings in various private and public gardens in Damascus. They were mainly love poems and amatory elegies—some of which were engrossingly sensuous and erotic—but also included poetic descriptions of gardens and land-

بغيت سحابه المريع . وقد كنت عند فتح هذه الأبواب، ظاهرًا بحال كل فريق ولا بسًا ما يلبسونه من الأتواب . ولا يعرفني في مقامي، إلا من دخل بيتي هذا من أقوامي . فإنه البيت الذاتي، ومحل آلامي ولذاتي . وقد فتحت أبوابه الأربعة، وأجريت أنهاره المنبعة، فيطلب كل فريق مأربهم، وقد علم كل أناس مشربهم (البقرة: ٠٦) . ولا يقدر أحد أن يدخل إلى هذا البيت، ويظوف بهذه الكعبة ذات الأركان الأربعة التي لها بنيت، إلا كل من فتح له أحد الأبواب، وكان من أهل الإيمان به، وقد تطهر بماء الآداب . وإلا فإنه كالقباض على الماء، يظن كفه غارفًا، ويحسب قلبه عارفًا: ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفًا (محمد: ٦١) .“

²⁹ All references to age in the text are according to the Islamic lunar calendar.

³⁰ The anthology *Khamrat Bābel* was edited by Aḥmad al-Jundī and published under a modified title, *Burj Bābel wa Shadwu al-Balābel*. Substituting *Khamrat* (wine) with *Burj* (tower), and *Ghinā’* (singing, especially by humans) with *shadwu* (chirping), reflects a desire to avoid the reference to “wine” and human “singing,” in the title. Hereafter, I will refer to the anthology by its published title.

scape.³¹ An early, undated poem written around 1085 H/1675 CE or even earlier appears to encourage the pursuit of impiety and youthful pleasure:

Respond to the callers for youthful desires and support the group,
 and replace abstention from love with openly seeking pleasure.
 And adhere to excessive desires and burning passion, and leave
 behind the words of advisers, and stop listening to them.
 Only the brave wins the pleasure, while
 the coward and the hesitant fail to reach it.
 Do not think that happiness will last; nor
 will sadness: endless as it may seem, it will come to an end.³²

This avowed interest in worldly pleasures should not be seen as necessarily irreligious or anti-religion. In fact, it is consistent with ‘Abd al-Ghanī’s understanding and practice of “urban piety,” which is not against recreation, public sociability, entertainment, and material wealth. Indeed, through his life experience and his works ‘Abd al-Ghanī expressed a remarkable intertwining of religious and worldly interests, presenting a model for a creative confluence of spiritual and sensual pursuits.

Khamrat Bābel is not the only work that displays an interest in worldly matters. ‘Abd al-Ghanī’s travel memoirs, which document the itineraries and recreational activities of his regional journeys, show clearly his worldly engagement and witty character, reinforcing the image one gets from *Khamrat Bābel*.³³ To what extent such a

³¹ See Akkach 2007b. The nature of “secular” urban life in Middle Eastern cities in the early modern period is attracting growing interest among scholars. See Hama-deh 2008, Sajdi 2007, and Grehan 2007.

³² *Burj*, 21.

”جِب دَعَاة الصَاوِلِبَ الْجَمَاعَةَ وَابْدَلِ النَّسْكَ فِي الْهَوَى بِالْخُلَاعِ
 وَالزَّمِ الشُّطْحَ وَالْهَيْامَ وَدَعْ عَنكَ كَلَامَ النَّصُوحِ وَاتْرِكْ سَمَاعَهُ
 فَازْ بِاللَّذَةِ الْجَسُورُ وَمَا قَصْرَ عَنْهَا إِلَّا الْجَبَانَ الْكُفَاعَهُ
 لَا تَنْظُنِ السُّرُورَ يَبْقَى وَلَا الْحَزْنَ وَإِنْ طَالَ سَوْفَ يَبْدِي انْقِطَاعَهُ

The Arabic word *khalā‘a*, from *khala‘a*, to “remove” or “break apart,” has several meanings. In the contemporary context, it generally refers to “impiety,” “overindulgence,” and “moral decadence.” Here, it seems to signify being libertine and openly seeking pleasure.

³³ At the age of twenty-five, ‘Abd al-Ghanī made his first and only trip to Edirne and Istanbul. Twenty-five years later, he embarked on an expansive travel expedition, during which he journeyed into various regions of Syria, Lebanon, and Palestine, as well as Egypt and the Hijāz. Between 1688 CE and 1700 CE, he made four

confluence of contrasts expressed a wider local and regional trend in the early modern period is difficult to ascertain without further research. While urban recreation, public sociability, and entertainment had always been well-established practices in the Damascene urban culture, as can be gleaned from biographical and other historical literary evidence, recent studies indicate that, in the Ottoman capital at least, there was a noticeable social outburst into the public space in the eighteenth century.³⁴

Notwithstanding ‘Abd al-Ghanī’s worldly interests and engagements, it is important to point out that most of his works focus on religious and spiritual issues, with some works devoted to dealing with literary, historical, philosophical, and even scientific matters. Religious guidance, an underlying theme in the letters of the *Wasā’il*, is also a recurrent theme in ‘Abd al-Ghanī’s works, which can be located somewhere between the second and third gates of his house of knowledge.

According to his personal notes, the disciplines of knowledge to which he contributed were: divine sciences (*fann al-ḥaqīqa al-ilāhiyya*), prophetic traditions (*fann al-ḥadīth al-sharīf*), theology (*fann ‘aqā’id ahl al-sunna wa al-jamā’a*), jurisprudence (*fann ‘ilm al-fiqh al-sharīf*), Qur’ān recitation (*fann al-tajwīd*), history (*fann al-tārikh*), and literature (*fann al-adab*).³⁵ His long list of works, ranging from one-page epistles to multi-volume books, includes theological, exegetical, legal, and literary studies, four travel memoirs, four major collections of poetry, scores of mystical texts, a major index of prophetic traditions, a treatise on architecture, a book on agriculture, a volume on dream interpretation, and a large number of commentaries on mystical poems and religious texts.³⁶ It also includes many responses to, and critiques of, the works of his contemporaries, revealing rigorous intellectual exchanges across the Islamic world.

journeys, which he documented in four travel memoirs. He first journeyed to Ba‘labak and the Biqā’ Valley, now in Lebanon, in 1688 CE. In the following year he travelled to Jerusalem and other places in Palestine. After a break of about four years, in 1693 CE, he began his great journey in the regions of Syria, Palestine, Egypt, and the Ḥijāz, during which he visited Mecca and Medina and performed the pilgrimage. In 1700 CE, he made his final journey, to Tripoli, now in Lebanon. For more details, see Akkach 2007a, 39–43.

³⁴ See Hamadeh 2008 and Sajdi 2007. On everyday life in Damascus, see Grehan 2007.

³⁵ See *Ḥaqīqa*, 1:266–80.

³⁶ For a comprehensive list of ‘Abd al-Ghanī’s works, see Aladdin 1984.

Correspondence and Postal Systems

The culture of correspondence in the Islamic tradition has a long history that goes back to the early days of Islam. Early Arab Muslims, who took over parts of the Byzantine and Sassanid empires, adopted their already-developed official postal systems. The official service of the Post, *Barīd* in Arabic, operated from the early Umayyad period, and the renowned Mamlūk scholar al-Qalqashandī (d. 820 H/1418 CE), in his monumental reference work on secretarial writing, *Ṣubḥ al-A‘shā fī Ṣinā‘at al-Inshā* (*The Morning of the Dim-Sighted on the Craft of Writing*), credits the first Umayyad caliph, Mu‘āwiya b. Abī Sufyān (d. 60 H/680 CE), with the establishment of the official postal system. After the settling of internal religious and political upheavals, Mu‘āwiya is said to have set up a postal system, adopting the Persian and Byzantine practices, in order to remain informed about what was happening in the various parts of his newly formed and rapidly expanding empire. His successor, ‘Abd al-Malik b. Marwān (d. 86 H/705 CE), is said to have strengthened its organisation.³⁷ After that, postal systems evolved separately in various parts of the Islamic world but retained some common features: they remained messenger services that relied mainly on horses, stations, and defined routes to communicate messages between the capital and the provinces.³⁸ Government correspondence relied on official postal systems, such as the Arabic *Barīd*, the Mongol *Yām*, and the Ottoman *Ulaq*, and al-Qalqashandī’s fourteen-volume reference work on the craft of secretarial writing shows the high level of sophistication official correspondence had reached during

³⁷ Al-Qalqashandī, citing Abū Hilāl al-‘Askarī and Aḥmad b. Faḍl Allāh al-‘Umarī, *Ṣubḥ*, 14: 413.

”وأما في الإسلام، فقد ذكر أبو هلال العسكري في كتابه الأوائل أن أول من وضعه في الإسلام معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما. قال في التعريف: وذلك حين استقرت له الخلافة... فوضع البريد لتسرع إليه أخبار بلاده من جميع أطرافها. فأمر بإحضار رجال من دهاقين الفرس وأهل أعمال الروم، وعرفهم ما يريد، فوضعوا له البريد. قال: وقيل إنما فعل ذلك زمن عبد الملك بن مروان، حين خلا وجهه من الخوارج عليه... والذي ذكره العسكري، أن عبد الملك إنما أحكمه.“

³⁸ For a detailed account of the postal systems in the premodern Islamic world, see Silverstein 2007, *EI2*, “Barid.” Al-Qalqashandī gives details about the postal system of his time—its history, features, structure, routes, and operation. See *Ṣubḥ*, 14: 411–51.

the Mamlūk period.³⁹ Non-official correspondence, on the other hand, relied on travel and constant people movement for the purposes of trade, pilgrimage, and visiting, as well as on the limited services of private couriers. This continued in various forms until the invention of the telegraph and new modes of transport that led to the establishment of modern postal systems in the nineteenth century.

While private correspondence communicated mainly family and business news, exchanges between scholars were more sophisticated in style and content, following different genres, of which we have many fine examples. One of the earliest known of these is the letters of ‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥya al-Kātib (d. 132 H/750 CE), secretary to the last Umayyad caliph, Marwān Ibn Muḥammad (d. 132 H/750 CE).⁴⁰ From Iraq and Iran we have the famous Arabic letters of Ibn al-‘Amīd al-Kātib (d. 359 H/970 CE), the exchange between Abū Bakr al-Khawārizmī (d. 383 H/993 CE) and Badī‘ al-Zamān al-Hamadhānī (d. 398 H/1008 CE), the exchange between Abū Ishāq al-Ṣābī (d. 384 H/994 CE) and al-Sharīf al-Raḍī (d. 406 H/1016 CE), and the exchange between Nūr al-Dīn al-Isfarāyīnī (d. 717 H/1317 CE) and ‘Alā’ al-Dawala al-Simnānī (d. 736 H/1336 CE). From Turkey and Iran we have the epistolary exchange between Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673 H/1274 CE) and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672 H/1274 CE); from the Indian subcontinent we have the extensive Persian letters of Sharafuddīn Manerī (d. 782 H/1381 CE) and Aḥmad Sirhindī (d. 1030 H/1621 CE); from Morocco we have the letters of Ibn ‘Abbād of Ronda (d. 792 H/1390 CE); and from Sudan we have the letters of Aḥmad Ibn Idrīs (d. 1252 H/1837 CE).⁴¹ We also know of extensive correspondence between other scholars, such as Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī’s (d. 631 H/1234

³⁹ Shihāb al-Dīn Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad al-Qalqashandī, from Qalqashanda, a village to the north of Cairo, Egypt, was an eminent Shāfi‘ī scholar and an outstanding linguist. He joined the Mamlūk court during the reign of Sultan al-Zāhir Barqūq (d. 801 H/1398 CE). His reference work is based on that of his celebrated senior contemporary Aḥmad b. Faḍl Allāh al-‘Umarī, particularly *al-Ta‘rīf bi-l-Muṣṭalaḥ al-Sharīf*. See the introduction to *Subḥ*, 1: 3–28.

⁴⁰ See Kurd Alī 1913.

⁴¹ A fine manuscript version of the letters of Ibn al-‘Amīd al-Kātib is kept at Princeton University Library (MS Garrett 4059Y). The letters of al-Ṣābī and al-Sharīf al-Raḍī, and the exchange between al-Qūnawī and al-Ṭūsī, have been published (see Najm 1961 and Schubert 1995); those by Manerī, Ibn ‘Abbād, and Ibn Idrīs have been translated into English (see Manerī 2004, Ibn ‘Abbād 1986, 1980, and Ibn Idrīs 1993). For more details on the culture of correspondence in North Africa, see Nwyia 1961; on the exchange between al-Isfarāyīnī and al-Simnānī, see Landolt 1972.

CE)⁴² exchange with Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 605 H/1209 CE), Ismā‘īl al-Nābulusī’s (‘Abd al-Ghanī’s great-grandfather, d. 993 H/1585 CE) exchange with shaykh al-Islam Jiwīzade (d. 954 H/1547 CE), Darwish Muḥammad’s (known as Ibn Ṭālū, d. 1014 H/1606 CE) exchanges with many scholars, and Ḥāmid Afandī al-‘Imādī’s (Damascus’ Ḥanafī *muftī* and ‘Abd al-Ghanī’s student, d. 1171 H/1758 CE) exchanges with colleagues and government officials.

To these examples, the letters of ‘Abd al-Ghanī add yet another valuable one—a substantial collection that documents important aspects of the intellectual and religious exchange between scholars in the eastern Ottoman provinces in the early modern period. Among the above-named authors there are several Sufi scholars, whose letters often shared a preoccupation with spirituality, piety, and religious ethics. In addition, ‘Abd al-Ghanī’s letters reveal an engagement with hotly debated theological issues, such as causality, free will, and Unity of Being; the latter has been, of course, a significant theme in Sufi thought ever since Ibn ‘Arabī.

Despite correspondence being common among Muslim scholars, we do not have many examples of letters being intentionally collected, compiled, and titled by their authors as was the case with ‘Abd al-Ghanī’s *Wasā’il*. The only other example we know of from the same city is the correspondence of Ibn Ṭālū (d. 1014 H/1606 CE), who, according to al-Būrīnī, compiled his letters himself in an anthology that he titled “al-Sāniḥāt.”⁴³ We also know little about the mechanics and frequency of non-official correspondence and the nature of the private mail arrangements. Goitein’s “The Commercial Mail Service in Medieval Islam” is one of the very few studies that shed some light on this issue.⁴⁴ He presents a brief yet valuable description of the commercial courier service that was available for a set fee to the lay and business communities. The service he described followed the routes and techniques of the official *Barīd* system, and was operating during the early Mamlūk period in the thirteenth century, mainly between Egypt and Tunisia, and occasionally between Egypt, Bilād al-Shām (Syria), and Irāq. Regular, mostly reliable, and certainly affordable, this

⁴² Abū Ḥafṣ ‘Umar, author of *‘Awārif al-Ma‘ārif*, not to be confused with al-Suhrawardī al-Maqtūl.

⁴³ *Tarājim*, 2: 213. According to Ṣalāh al-Dīn al-Munajjid, the editor of al-Būrīnī’s text, a manuscript copy of “al-Sāniḥāt” exists in the oriental collection in Leningrad. ‘Abd al-Ghanī has an unpublished work titled “al-Sāniḥāt al-Nābulusīyya.”

⁴⁴ Goitein 1964.

commercial postal service was used to transmit important business and confidential news, as well as mundane everyday and family news.

The Arabic term used for this service was *fayj* (originally derived from the Pahlavi term *payg*, “courier”), plural *fuyūj*, which literally means “to spread out,” “to extend,” from which *al-ifāja* means “fast walking,” and “running.” According to Ibn Manzūr, *al-fayj* is “the Sultan’s messenger travelling on foot,” “the one who travels with letters,” and “the fast-walking messenger who carries the news from one city to another.”⁴⁵ But this was in pre-Ottoman times and we do not know whether the same or a similar commercial service was available during ‘Abd al-Ghanī’s time. Ibn Ṭūlūn, the celebrated sixteenth-century Damascene historian and *ḥadīth* scholar, who witnessed and documented the Ottoman takeover of Bilād al-Shām in general and Damascus in particular, referred in his daily chronicle of the first half of the sixteenth century to the regular arrival of letters with the pilgrimage caravans. He cited a letter he received from his Meccan colleague shaykh Jār Allāh b. Fahd, in which the latter referred to his contact with another colleague in Yaman, saying: “I met with him and he [currently] corresponds with me (*waqaḍ ijtama‘tu bihī wahuwa yukātibunī*).”⁴⁶ This suggests, though indirectly, that the non-official postal services, private and public, were not interrupted by the Ottoman takeover.

Adam Silverstein, in his book *Postal Systems in the Premodern Islamic World*, presents a detailed and coherent picture of the Islamic postal systems up to the end of the Mamlūk period.⁴⁷ This commendable study discusses in some detail the continuity between the pre- and early Islamic postal systems that operated through the system of *Barīd*, the developments during the Umayyad and Abbāsīd periods, the Mongol *Yām*, and finally the Mamlūk *Barīd*. He considered the Ottoman period to be outside the scope of the “premodern” for two reasons: modern techniques of telecommunication, particularly the telegraph, emerged during the Ottoman period, and the Near Eastern postal systems were privatised in the sixteenth century. These are flimsy grounds for omitting three centuries of Ottoman postal history, since the Ottomans did not adopt the telegraph until the mid-nineteenth century, while the privatisation of postal systems during this period was restricted to the *Chapa-Khāna* system in Qajar Iran (the eighteenth

⁴⁵ Ibn Manzūr, *Lisān*, “F.Y.J.” See also Silverstein 2007, 48, 77.

⁴⁶ Ibesch 2002, 289.

⁴⁷ Silverstein 2007.

and nineteenth centuries), which was of course distant from the Ottoman Empire.⁴⁸ Thus, from the Ottomans’ takeover of the Arabic-speaking lands in the early sixteenth century (1516–17 CE) until the end of the eighteenth century, we are left with little about the development of postal systems and the culture of correspondence.

In the *Encyclopaedia of Islam*, under *Ulaq* (“*Ulak’*,” *EI2*), Colin Heywood presents a brief history of the Ottoman postal system, explaining that the official courier service, *Ulaq*, which the Ottomans had developed, carried the same basic features as the Mongol *Yām* and the Arabic *Barīd*. It was developed in an *ad hoc* way during the first century of the empire until the reforms undertaken by the Grand Vizier Luṭfī Pāshā (r. 1539–41 CE), which resulted in “the gradual introduction from the middle years of Süleymān’s reign of a network of staffed posting-stations (*menzil-khāne*) on the major routes (*ulu yollar*) of the empire.”⁴⁹ With Istanbul as the hub, six major postal routes were established, reaching out to the frontiers of the empire. One of these routes went through Aleppo (Ḥalab) and Damascus to Cairo, Medina, and Mecca. Not only was this a busy postal route but it was also the most important travel route since it connected the capital, Istanbul, by land directly with Damascus, the assembly point in the yearly pilgrimage to the holy lands in the Ḥijāz.⁵⁰

While we can be sure that by ‘Abd al-Ghanī’s time the Ottomans had an established official postal system in place, necessary for their centralised imperial government, we do not know what system ordinary citizens—Arabs and Turks—used for their correspondence. One of the reasons behind Luṭfī Pāshā’s reform of the postal system was the abuse of resources by high officials, but there is nothing to suggest that the official postal service was available to the wider community. ‘Abd al-Ghanī’s correspondence, however, suggests (backed by many references in his travel memoirs), that people had easy access to regular postal services.⁵¹ Inferring from the *Wasā’il*, it seems to have been just as easy for ‘Abd al-Ghanī to post a few lines sending compliments to Istanbul, or his condolences to Cairo, as to send a lengthy epistle to Medina. As he travelled through Syria and Palestine on his way to Cairo and Mecca, he was also able to remain in touch with family and friends and to receive letters from his disciples. On the sixty-eighth

⁴⁸ See Bektas 2000 and Floor 2001.

⁴⁹ *EI2*, “*Ulak’*.”

⁵⁰ The other assembly point, for the western regions, was Cairo.

⁵¹ See particularly the memoirs of his major journey within Syria and then to Egypt and Ḥijāz, *Ḥaḳīqa*.

day of this journey, while in Jerusalem, ‘Abd al-Ghanī received several letters, from which he chose to mention only four: one from his brother Yūsuf, and three from his disciples. “As for the rest of the letters,” he wrote, “they contain news and what is not suitable to be mentioned in these memoirs.”⁵² Nineteen days later, while in Gaza, he received a letter from Jerusalem’s chief judge and responded on the same day; and eleven days after that, while still in Gaza, he received a second letter from his disciple Su‘ūdī. These examples as well as the frequency of his correspondence, as shown in the *Wasā’il*, suggest, without his commenting on the method of posting, that postal services, whether commercial or private, were a taken-for-granted function of urban life at the time.

Various references in the *Wasā’il* and in ‘Abd al-Ghanī’s travel memoirs indicate that both private and commercial postal services were available. In letter 6 of the *Wasā’il*, addressed to Mulla Aḥmad of Hayrabolu, ‘Abd al-Ghanī concluded somewhat abruptly, telling his friend that he would have expanded further except that he was hurried by the short time left before “the brothers would travel towards you (*safar al-ikhwān ilā janābikum*).”⁵³ The reference to “brothers” here might suggest travelling friends or colleagues, yet it might also be a general reference to merchants or operators of a commercial courier service. While ‘Abd al-Ghanī was in Gaza, his son, Ismā’il, arrived, bringing with him letters from Damascus; and while he was in Cairo his friend Ibn al-Ḥāfiẓ arrived, bringing with him the “Damascene correspondence” (*al-makātīb al-shāmiyya*).⁵⁴ While ‘Abd al-Ghanī was in Medina, however, “a riding postman (*najjāb*) arrived from the direction of Egypt,” carrying with him two letters from his dear friend Zayn al-‘Ābidīn and one from Ibrāhīm al-‘Ubaydī.⁵⁵ Reference to *najjāb* appears more than once in his memoirs, suggesting the existence of a commercial postal service independent of travelling friends and relatives. Lexicographer Ibn Manẓūr (d. 710 H/1311 CE), who was well familiar with the function of *fayj* in the Islamic postal system, makes no reference to *najjāb*. This may suggest that the term is of later origin; however, al-Qalqashandī’s reference to the term in association with ‘Imād al-Dīn al-Zankī’s state (*al-dawla al-zankiyya*: al-Zankīs ruled Syria from 1146 CE to 1174 CE),⁵⁶ indicates that it was known by the

⁵² Ibid., 1: 381.

⁵³ See Arabic text, letter 6.

⁵⁴ *Ḥaqqīqa*, 1: 473, 2: 90.

⁵⁵ Ibid. 3: 201.

⁵⁶ *Ṣubḥ*, 14: 415.

twelfth century. A kind of commercial postal service, referred to by the same term, was obviously operating in the eastern Ottoman provinces during ‘Abd al-Ghanī’s time.

Examining the dates of posting in the *Wasā’il* gives us an idea about how frequently one was able to dispatch letters and whether there were particular dates for posting. Late Ṣafar, for example, appears as a recurrent date for ‘Abd al-Ghanī’s postings to Turkey. Ṣafar, the second month in the Islamic calendar, coincides with the return of the Hajj caravan, and it seems to have been a set date for regular travel, particularly to Ottoman Anatolia (Bilād al-Rūm). Letters 5 and 6 were sent together in late Ṣafar of 1089 H/1678 CE to Tekirdağ and Hayrabolu respectively, yet only a month later letter 7 was sent to Istanbul. Letters 8 and 9 were sent together too, in late Ṣafar of 1090 H/1679 CE, but letter 10 was not sent until ten months later in the same year. Letters 11 and 12 were sent to Nāblus within a period of one month in late 1091 H/1680 CE. Letters 13 and 14 were sent together to Istanbul and Hayrabolu respectively in late Ṣafar of 1091 H/1680 CE, yet letter 17 was sent to Hayrabolu in early Rabī‘ al-Awwal of 1093 H/1682 CE (perhaps the late Ṣafar service was slightly delayed), while letter 18 was sent later in the same month (Rabī‘ al-Awwal) to Nāblus. Considering that ‘Abd al-Ghanī was in principle able to post letters in almost all months of the year, with some months used more often than others for certain routes, we can infer that effective non-official postal services, commercial and private, were available to members of the public.

The Folks of Fairness

Although a highly sophisticated culture of correspondence, official and non-official, was well established in the Islamic tradition, surprisingly, there are only a few examples of *murāsālāt* presenting a collection of an author’s own letters collected, compiled, and distinctly titled by the author himself. Most collections of letters are collected and compiled by someone other than the author. Besides ‘Abd al-Ghanī’s *Wasā’il*, as already mentioned, only one other example is found, Ibn Ṭālū’s “Sāniḥāt.”⁵⁷ It is rather curious that an eminent Sufi and reli-

“فلما جاءت الدولة الزنكية أقامت لذلك النجابة، وأعدت له التَّجْبُ الممتخبة. ودام ذلك مدة زمانها ثم زمان بني أيوب إلى انقراض دولتهم.”

⁵⁷ This is still unpublished and not easily accessible. Ibn Ṭālū was known for his literary skill and his letters are likely to belong to what ‘Abd al-Ghanī calls “literary correspondence” (*murāsālāt adabiyya*).

gious scholar such as ‘Abd al-Ghanī should consciously compile his correspondence. What prompted him to do so? And who was his intended audience? Explaining the reasons behind collecting and compiling his correspondence, ‘Abd al-Ghanī wrote:

These are the correspondences (*murāsālāt*) that took place between me and some of my brothers, whom I presently know and do not know, of the folks of fairness who live away from Damascus in distant and remote places. I have gathered them for fear they might be lost, and in the hope that they will be of use to other brothers in future. I have titled them *Wasā’il al-Taḥqīq wa Rasā’il al-Tawfiq* (*The Means of Truth-Seeking and the Letters of Providential Guidance*).⁵⁸

In this brief explanation, ‘Abd al-Ghanī makes two important references: one to his correspondents; the other to his intentions. First, he refers to his correspondents, not all of whom were his acquaintances, as “the folks of fairness” (*ahl al-inṣāf*) who were living away from Damascus. Knowing the ill-treatment he had received throughout his life from members of the religious establishment in Damascus, whom he would call “the folks of unfairness,” by compiling the letters he exchanged with regional colleagues who treated him with respect and admiration, ‘Abd al-Ghanī seems to be showing that his correspondence had compensated for the lack of local empathy. Although he had himself refrained from personal attacks, and urged others to follow his example, as can be seen in some of his letters, he did reveal elsewhere, including in several disparaging poems, his bitter relationship with the ‘*ulamā*’ of Damascus, describing them as envious, devious, expedient, untrustworthy, and unenlightened hypocrites.⁵⁹ In *Ghāyat al-Maṭlūb fī Maḥabbat al-Maḥbūb* (*The Ultimate Purpose in Loving the Beloved*), a book he wrote during his main retreat in 1686 CE at the age of forty-seven, he bemoaned the state of moral and spiritual decline the society had reached and grieved over the disrespectful, unenlightened attitude of the people of Damascus.⁶⁰ Referring to the Damascenes’ profanities and recurrent swearing at the Prophet Muḥammad in public, he wrote with some bitterness:

⁵⁸ *Wasā’il*, 2. The term *tawfiq* in the title, translated as “providential guidance,” normally refers to divine-directed circumstances leading one unselfconsciously towards success and doing the right thing.

⁵⁹ See *Burj*, 107 and Akkach 2007a, 36–39.

⁶⁰ See *Ghāyat*, 148–59. See also the introduction to an earlier work, *Īdāḥ al-Dalālāt*, 15–27.

When this terrible thing happened in our town, Dimashq al-Shām (Damascus), and when the seriously disastrous affairs took hold of this country, there occurred deep inside me something that necessitated that I should abandon meeting with people, except those who believe in my words and share my approach to the truth. I therefore committed myself not to leave my house except occasionally, and only if necessity called for that, because of the appearance of unbelief and its widespread incidence among the people without any critics at all. I adhered to God-most-high and counted on him to help me bear the harm and be patient with the misfortune that was inflicted by much hypocrisy and explicit division. I felt extremely alienated from all people, as I could not find anyone who would agree with me on clear matters of truth, let alone anyone who would support me, because of the widespread corruption at this time, and the immorality and misguidedness rampant among both the low and the distinguished... And by my life, this has been the habit of the people of our town, Dimashq al-Shām: they disregard the ‘*ulamā*’ and the people of virtue, and they antagonise, slander, and harm them. They abolish their sciences and perfections and allow their disrespectful fools and rejects to pester them. How many works of erudite men of knowledge, of men who grew up among them, have they disregarded and lost, neither respecting them nor taking note of their books and writings until they had all disappeared and perished? And surely there was among them the best man of knowledge and the pride of all *ḥadīth* scholars, Ibn Ṭūlūn al-Ḥanafī, yet they disregarded him and lost his books and works, of which hardly any are now left; and those that are left are still in his own handwriting, since no-one cared to have them copied. And so they did to Ibn ‘Abd al-Ḥādī al-Ṣāliḥī: they lost his books and works, and they did the same to Raḍiyy al-Dīn al-Ghazzī... and to his son shaykh Badr al-Dīn al-Ghazzī and to his son shaykh Najm al-Dīn al-Ghazzī, the seal of the *ḥadīth* scholars (*ḥuffāz*). They disregarded them all and lost their numerous beneficial works... And the enmity of the people of Damascus towards the knowers of mystical truth (*al-‘arīfīn al-muḥaqqiqīn*) at all times is too well known to be concealed from the folks of fairness and submission (*ahl al-inṣāf wa al-idh‘ān*). How much they hated the perfect knower, Ibn al-‘Arabī, and disparaged him with much derogation, and none of them had benefited from him. And the same happened to the late knower al-‘Umarī, the author of the *Dīwān*, most of which was devoted to their derision. They dismissed and harmed him because of the deep hatred and enmity they hold towards the sciences of the truth and divine knowledge.⁶¹

‘Abd al-Ghanī’s harsh criticism was directed particularly towards the religious establishment and its circles, and not at all the people of Damascus as the generalisation in the passage might suggest. Such

⁶¹ *Ghāyat*, 148–53.

generalisation, as he explains in letter 17, is necessary, especially in criticism and dispraise, in order to avoid accusing and hurting individuals. If his generalisation had been true of all people of Damascus, one would wonder how the city continued to attract and produce some of the most eminent scholars and scientists in Islamic history, including ‘Abd al-Ghanī himself. His zealous advocacy for Sufism in general and for Ibn ‘Arabī in particular at a time of strong anti-mystical sentiment, as well as his unconventional and challenging views, had alienated him from the top religious circles, yet he certainly entertained wide popular support and a large circle of followers. Thus, compiling his correspondence was a way of showing his detractors that he was not in need of local empathy, and that his social and intellectual circle was in fact broader, extending way beyond Damascus. This explains, in part at least, why he kept copies of even very brief and trivial letters, while the frequency of his exchanges and the wide circle of eminent correspondents were sufficient to confirm his active connection to the social and intellectual life of the region.

This leads us to the second important point he makes concerning why he collected his letters: his “fear that they may be lost.” Since this seems to apply only to his exchanges with regional colleagues, it raises a question as to whether he saw the social and intellectual value of such exchanges to be beyond his personal issues and circumstances. Does his hope that they might be “of use to other brothers in future,” imply an awareness of the importance of being part of a wider community of intellectuals not bound by local boundaries and parochial concerns? If not, then what usefulness did he have in mind for the letters he included in the *Wasā’il* that were no more than a few words of compliment to help him remain in touch?

Keeping Copies

‘Abd al-Ghanī’s letters are important not only because of their content, but also because of his self-conscious practice of keeping copies, motivated, it seems, by an awareness of their epistemological and social value. The letters were written over a period of twenty-nine years, between 1085 H/1675 CE and 1114 H/1703 CE. For ‘Abd al-Ghanī to be able to gather and compile his letters he must have kept copies for himself of most, if not all, of them. This raises several questions about the techniques of making copies, the reasons for making copies, and whether this was an individual practice of ‘Abd al-Ghanī’s or a common cultural practice among scholars in Damascus and in the wider

region. Regarding the techniques of making copies, did he write his letters twice, or did he have his originals copied by a scribe before posting them? Or did he dictate the text to two or more of his disciples for multiple copies? Since we do not have ‘Abd al-Ghanī’s original letters or the original manuscript of the *Wasā’il*, it is difficult to ascertain what copying techniques were used, and whether ‘Abd al-Ghanī himself rewrote the entire collection at the time of compiling the *Wasā’il*.

Each letter begins with the heading *wa min dhālika mā arsaltuhu ilā*, “and among these is what I sent to,” followed by the name of the city, then the posting date, and then the words *wa šūratuhu*, “and its text is,” followed by the body of the letter. The use of the word *šūra*—literally, “image,” “copy,” “picture,” and “form”—to indicate the exact text clearly points to the idea and practice of copying, and suggests that ‘Abd al-Ghanī was rewriting from a copy he had kept of the original letter. The headings of the last few letters refer to the author in the third person, yet reference to the *šūra* remains, indicating that, for one reason or another, ‘Abd al-Ghanī was perhaps unable to copy them himself.

As for the reasons behind keeping copies, ‘Abd al-Ghanī was never a member of the established officialdom, and so he could not have kept copies for official purposes, as was the case with his contemporary the chief Ḥanafī jurisconsult, Ḥamid al-‘Imādī (d. 1171 H/1758 CE), who seems to have kept copies of his correspondence with Ottoman officials,⁶² nor can we assume that keeping copies was a kind of habit for ‘Abd al-Ghanī because there is no evidence to suggest that he kept copies of other works. Although correspondence among scholars seems to have been a common practice in the region, we do not know of many collections of letters similar to this one (other than Ibn Ṭālū’s) during his time. Thus, keeping copies of one’s own correspondence was most likely an individual practice, especially for those with an acute awareness of the inherent worthiness of their writings for posterity.

Religious and Literary Letters

Whatever might have been the reasons for, and the technique of, keeping copies, the seventy-two letters of the *Wasā’il* were not, as already mentioned, all the letters ‘Abd al-Ghanī wrote. A comment he made in the first letter in this collection indicates clearly that he had written

⁶² See Mubaidīn 2005, 490–91; and Zāh. MS 9637.

many more, of which he either did not keep copies or chose not to include in the *Wasā'il*. In this first letter, sent to shaykh Ramaḍān, he wrote, "Correspondence among brothers, following the widely known literary style (*'alā al-ṭarīqa al-adabiyya*), is a practice we are bored with."⁶³ This clearly indicates that before that point in his life 'Abd al-Ghanī was engaged in correspondence following the literary style. So what was the reason behind the sudden change in style and the emerging desire to keep copies? As shown above and elsewhere, 'Abd al-Ghanī's dissatisfaction with the moral and religious decadence of the city, as well as the hostile reaction to his ideas, had led him to retreat from public life on many occasions. His apparent sudden change in attitude towards the literary style of correspondence could have been associated with one of his retreats, which he used to devote to his spiritual growth. This seems to be in line with the style of correspondence he opted for: "the style of the righteous predecessors in generously counselling and helping in matters of religion."⁶⁴

When 'Abd al-Ghanī wrote the first letter included in the *Wasā'il* he might have been bored with literary correspondence, but he did return to that practice later on, especially during his major journey, through Syria and Palestine, to Egypt and Ḥijāz (1693–94 CE). In his extensive memoirs of this journey, 'Abd al-Ghanī gave many examples, some quoted in full, of letters written according to the literary style. While in Jerusalem, for example, he received correspondence from his disciples, friends, and relatives. He listed the ones he received from his brother Yūsuf, from his disciples Ibn al-Kharrāt, and Ibn 'Abd al-Razzāq, each of whom he described as "our spiritual son," and from shaykh Su'ūdī, whom he described as "our virtuous pupil."⁶⁵ He gave a brief summary of his brother's letter, in which his brother informed him of his intention to join the group, and asked him to suggest a meeting place. Yet, he cited in full the letters from his disciples. Ibn al-Kharrāt, referred in his letter to a letter he had received from 'Abd al-Ghanī, and 'Abd al-Ghanī himself recorded on many occasions that he responded to his correspondents from various places during his long journey. In the memoirs, 'Abd al-Ghanī cited the contents of several letters he had received and others he had sent out at various stations along the way.

⁶³ Letter 1.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ *Ḥaḳīqa*, 1:369–81.

The letters ‘Abd al-Ghanī cited in full in his travel memoirs were clearly of the genre he identified as “literary correspondence” (*murāsalāt adabiyya*). This type is characterised by exchange of compliments presented in flowery language ornamented with poetry and rhymed prose. The letters he received from his disciples, for example, were meant to show the deep affection they had for their beloved master and how badly they missed him. It took shaykh Su‘ūdī six pages of tightly spaced prose and some fifty lines of poetry to convey this simple message. Clearly, such letters functioned as a currency of social interaction and were appreciated and entertained for their literary quality. Beyond the social and literary purposes they served, they were, as ‘Abd al-Ghanī put it, “of no benefit and inconsequential.”⁶⁶ For this reason, ‘Abd al-Ghanī dismissed literary correspondence as having little merit, and expressed a preference for “religious correspondence” (*murāsalāt shar‘iyya*), in which he followed “the approach of past generations in offering guidance and support in matters of religion.”⁶⁷

In a sense, this marks a conscious shift towards a mode of correspondence that reflected an awareness of his growing authority as a religious leader at the local and regional levels. In most of the letters, he adhered to serious religious and ethical issues, dwelling upon them at various lengths and degrees of profundity, while the wide-ranging guidance and advice he offered on matters of faith, morality, and theology were ultimately meant for the benefit of the whole community.

When ‘Abd al-Ghanī compiled the *Wasā’il* later in his life, was he still concerned with the shift he had made some thirty years earlier? It is difficult to answer this question with certainty. What is certain, however, is that ‘Abd al-Ghanī was selective in his compilation of the *Wasā’il*. It is likely that he regarded certain letters to be different in form and content from other correspondence that he wrote for literary exchange and social interaction. As we saw earlier, he devoted the third part (“Riyāḍ al-Madā’ih wa Ḥiyāḍ al-Manā’ih”) of his fourfold anthology to literary correspondence and exchange.⁶⁸ This explains the basis of his selectivity, the thematic coherence of the *Wasā’il*, and why, for example, he excluded the exchanges he had with his most illustrious disciple, Muṣṭafā al-Bakrī al-Ṣiddīqī, who included excerpts of these

⁶⁶ Letter 1.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ I have not been able to locate and examine this work. See *Wird*, Chap. 8.

exchanges in the eulogy he wrote for his venerable master.⁶⁹ Yet, this does not explain the exclusion of the lengthy letter he sent to the Sultan of Ḥijāz Sa'd b. Zayd (the Sharīf of Mecca), or his correspondence with the Turkish mystic Maḥmūd al-Uskudārī.⁷⁰

ʿAbd al-Ghanī's concept of religious correspondence is predicated on a number of inter-related religio-ethical principles. First, he speaks of *al-ukhuwwa al-īmāniyya*, "brotherhood in faith," to describe the relationship that bound him to his correspondents. He does not dwell on this notion to suggest that the group he was corresponding with was consciously aware of being a distinct regional community or a faithful fraternity bound by shared ideals. It is, in my view, more likely to be a spontaneous feeling that ʿAbd al-Ghanī had towards members of this circle of correspondents, which brought him out of his local isolation. Interestingly, he uses the metaphor of "chain," or "link" (*sil-sila*), to describe the ties that bound him to other correspondents, and he describes his correspondence with this group as an act of "moving" the chain or "activating" the link to alert his correspondents and keep in touch with them. He even used this metaphor in the title of the friendly critique he sent to Ibrāhīm al-Kūrānī of Medina.⁷¹

The other notion involved in the concept of religious correspondence is that of *munāṣaḥa*, "reciprocal advising," or *tawāṣī*, "reciprocal counselling," in matters of faith and religion. This is based on the Qur'ānic verse that refers to those who have faith, who do the right things, and who "counsel each other (*tawāṣaw*) with truth, and counsel each other with patience" (103: 3). In letter 7, ʿAbd al-Ghanī says that *al-tawāṣī*, "counselling one another," mentioned in this verse, means *tafā'ul*, "interaction." "God commanded us to counsel each other," he adds, "and showed us what to counsel each other with: truth and patience."⁷² It is this divine command for interaction and exchange on matters of faith and religion that ʿAbd al-Ghanī presents as the driving force behind his religious correspondence (*murāsalāt shar'iyya*).

⁶⁹ Al-Bakrī, "al-Faṭḥ al-Ṭarī."

⁷⁰ He titled his letter to Sa'd b. Zayd "al-Jawāb al-Sharīf li-l-Ḥaḍra al-Sharīfa," and the epistle he sent to Uskudārī "Lama'āt al-Barq al-Najdī Sharḥ Tajalliyāt Maḥmūd Afandī." Both are unpublished.

⁷¹ Letter 4.

⁷² Letter 7.

Correspondence, Urban Sociability, and the Public Sphere

Notwithstanding the overtly religious tone of ‘Abd al-Ghanī’s letters and his explicit religious motivation, the practice of correspondence itself, as a community-building device and a potent medium of the public sphere, was in fact an integral part of the emerging modern secular culture. It has been said of French society during the Enlightenment, for example, that as cultural exchange intensified, postal services improved, and secular urban life became more sophisticated, new modes of urban sociability prospered and people came to value reciprocal exchanges based on a new model of friendship.⁷³ Conventional historiography of socio-urban transformation in early modernity has tended to focus exclusively on Europe, while concurrent changes that were taking place in the Islamic world have often been overlooked. ‘Abd al-Ghanī’s *Wasā’il* tends to show that correspondence, as an urban practice, began to assume a new function in an urban lifestyle that valued public recreation, urban sociability, and regional friendship. For he was not writing to disciples or seekers of mystical knowledge, but to friends and colleagues to share ideas and concerns, offer advice and compliments, and debate important issues. When juxtaposed against his parallel recreational activities, travel memoirs, and the sensuous poetry recorded in *Khamrat Bābel*, ‘Abd al-Ghanī’s correspondence enables us to appreciate the sophistication of early modern urban culture in a provincial centre such as Damascus, wherein religiosity intertwined with worldly culture in a remarkable way. Aware of the growing complexity and demands of urban life, and especially of the growing sophistication of urban learning and intellectual exchange, ‘Abd al-Ghanī often criticised the narrow-minded and ignorant *fuqahā*, “most of whom,” he once said, “were villagers and tradesmen” (*ahl al-qurā wa arbāb al-ḥiraḥ*).⁷⁴

The transformation of urban life in the early modern period in Europe was associated with the emergence of the public sphere and related spaces of public sociability such as salons, coffee houses, and Masonic lodges. One of the most iconic institutions of modern secular urban life, the coffee house, was apparently first established in ‘Abd al-Ghanī’s home town, Damascus, in the first half of the sixteenth

⁷³ See Goodman 1994.

⁷⁴ Al-Nābulusī, *Īdāḥ al-Dalālāt*, 20.

century.⁷⁵ Not only were coffee houses widespread there, but so also were the worldly cultural practices associated with coffee-drinking, such as smoking, eating, singing, and entertaining in public. These were widespread among both men and women during ‘Abd al-Ghanī’s time. In his daily chronicles of 1750 CE, the eighteenth-century Damascene diarist–historian, Aḥmad al-Budayrī al-Ḥallāq, wrote, describing one of his recreational outings:

On Thursday the eighteenth of Rabi‘ al-Awwal (26 February 1750), we went out with some of our loved friends for a picnic on the high plateau (al-Sharaf) that overlooks the Marjeh. The time was the beginning of the blossom season. We sat there overlooking the Marjeh and the Takiyya al-Salīmiyya,⁷⁶ and we were surprised to see more women than men sitting on the side of the river, eating, drinking coffee, and smoking, as men usually do. This is something the like of which we have not heard of happening anywhere until we witnessed it ourselves.⁷⁷

This gives an interesting glimpse of the urban context in which ‘Abd al-Ghanī lived. Not only did he himself drink coffee, smoke, and entertain in public, but he also wrote lengthy treatises on the legality of these new urban habits from the Islamic perspective.⁷⁸ As letter 25 shows, his controversial views were not always welcomed by members of the religious establishment. The significance of the worldly urban culture lies as much in the novelty of the activities themselves as in the tumultuous history that led to their normalisation. Correspondence forms an integral part of this history.

The coffee house (*maqḥā*) is said to have emerged in Damascus in the first half of the sixteenth century, more than one hundred years before its emergence in Europe and more than two hundred years before al-Budayrī’s observation.⁷⁹ For Damascene women to be able

⁷⁵ Al-Ghazzī credits a mystic named Abū Bakr al-Shādhilī al-‘Aydarūsī of Yaman (d. 914 H/1508 CE) with the discovery of coffee beans and the promotion of their use, which started in Yaman and the Ḥijāz and then spread to Syria and Egypt (see *Kawākib*, 1:115). For more information on the socio-urban history of the sixteenth century, see his *Luṭf al-Samar*. On the introduction of coffee and the appearance and rapid spread of coffee houses in Damascus, see Pascual 1995–96.

⁷⁶ This should be al-Sulaymāniyya. Al-Salīmiyya is the one Sultan Salim built on the tomb of Ibn ‘Arabi in al-Ṣālihiyya upon his capture of Damascus in 1516 CE.

⁷⁷ Al-Budayrī, *Ḥawādiṭh Dimashq al-Yawmiyya*, 193–94.

⁷⁸ In letter 25, ‘Abd al-Ghanī said that he neither smoked nor liked smoking. In “al-Mashrab al-Hanī,” however, his disciple al-Baytamāni mentioned that his master did smoke occasionally.

⁷⁹ For a cultural history of the coffee house, see Ellis 2004 and Hattox 1985.

to go about their secular social habits in the normal way described by al-Budayrī, the Damascenes had to go through two hundred years of hard intellectual and religious struggle to protect and normalise their urban inventions. Many treatises were written and exchanged by leading scholars from both sides of the intellectual battlefield, debating the legality, socio-moral impact, and scientific merit of coffee-drinking, smoking, using musical instruments, and entertaining in public. And many urban dwellers who took up and enjoyed the new social habits suffered the violent reactions of members of overzealous religious groups after many *fatwās* were issued banning such activities. In 1543 CE, Ibn Ṭūlūn wrote, the chief judge of Damascus, Yūsuf b. Ḥusām al-Rūmī, warned the Damascenes that “coffee should not be drunk in coffee houses in groups, nor should there be singing and cheerful circulation of China cups, and that inspections would be conducted without prior warning.”⁸⁰ The Damascenes did not heed the warning and defied the order, prompting the judge to inspect the shops himself, catch the offenders, and have them beaten up one by one.⁸¹ Such confrontations were not restricted to Damascus but extended further, to Mecca, Cairo, and Istanbul.

These novel urban practices might have been normalised by ‘Abd al-Ghanī’s time but the intellectual struggle was still raging on, more perhaps with regard to smoking, the use of musical instruments, and public entertainment, than to coffee-drinking. Through his correspondence ‘Abd al-Ghanī projected his views on these issues beyond Damascus and extended his influence into the Ottoman heartland. His letters show how interpretive and hermeneutical he could be with regard to expanding the intellectual horizons of Islamic thought, and how challenging and uncompromising he could be with regard to personal ethics and fundamental tenets of faith.

⁸⁰ Ibn Ṭūlūn, cited in Ibesch 2002, 357.

⁸¹ Ibid.

The Intellectual Milieu

The intellectual milieu in which the letters of the *Wasā'il* were written was dominated by the rise of an anti-Sufi sentiment and associated debates concerning the merit of mystical ideas and practices.⁸² Theologically, the most contentious issue was that of the “Unity of Being” (*waḥdat al-wujūd*), which was central to ‘Abd al-Ghani’s thought and life experience. Not only was the issue a recurrent theme in many of his works, including the *Wasā'il*, but it was also the focus of his relentless struggle against its growing number of opponents at the time. After a dismissive critique by the famous Ḥanbalī theologian Ibn Taymiyya (d. 728 H/1328 CE), the theology of the Unity of Being faced growing opposition from mainstream Sunnī theologians.

Ibn Taymiyya of Ḥarrān (b. 661 H/1263 CE) moved to Damascus at the age of six as a refugee fleeing the Mongol occupation of his home town. He grew up in Damascus to become one of its most eminent, prolific, and influential figures.⁸³ A brilliant yet highly controversial scholar and erratic public figure, he was imprisoned three times for his “heretical” ideas and eventually died in the prison of al-Qal‘a in Damascus. Ibn Taymiyya’s self-assigned life mission was to revive the true fundamentals of the Islamic religion and to purify Islam from all “contamination,” whether intellectual or practical.⁸⁴ For him there could be only one true indubitable doctrine of faith, which he referred to as the “doctrine of the people of the Prophet’s tradition and the community” (*madhhab ahl al-sunna wa al-jamā‘a*).⁸⁵ This was reflected in his dismissive and exclusive attitude towards all trends of thought that did not fit his strict model of orthodoxy, wherein religious otherness had no place. In Ibn Taymiyya’s monochromatic world, one is either in or out; and those considered to be out ranged in their positions of unbelief from free thinking to heresy, infidelity, pantheism,

⁸² This was associated with the rise of the Qāḍizādeli movement in the seventeenth century. See Zilfi 1986.

⁸³ For an extended introduction to Ibn Taymiyya’s life and work, see al-Bazzār’s biographical account cited at the beginning of his *Majmū‘* (5–28). See also al-Dhahabī’s *Tadhkirat al-Ḥuffāz*, 4: 192–93; *EI2*, “Ibn Taymiyya.”

⁸⁴ The famous traveller Ibn Baṭṭūṭā (d. 1377 H) described him as a mentally unstable lunatic (see *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭā*, 95–96). For a critical examination of Ibn Baṭṭūṭā’s comments, see Little 1975.

⁸⁵ Ibn Taymiyya dwells on this concept in various parts of his works. See, for example, in his *Majmū‘*, “Qā’idat Ahl al-Sunna wa al-Jamā‘a,” and “al-Waṣiyya al-Kubrā,” 3: 152–232.

polytheism, and atheism. On the issue of faith, he divided the community into three groups: theologians (*al-kalāmiyyūn*), mystics (*al-ṣūfiyyūn*), and people of knowledge and faith (*ahl al-‘ilm wa al-īmān*). Only the faith of the third group did he consider to be rightly guided and complete, whereas that of the first two was misguided and inadequate. The main shortcoming of the theologians, he wrote, was their preoccupation with words over deeds, while the main shortcoming of the mystics was their preoccupation with devotional deeds without true knowledge. “The deranged ones among the theologians bear similarities to the Jews,” he added, “while the deranged ones among the Sufis bear similarities to the Christians. This is why the former were preoccupied with letters (*ḥurūf*) and the related outcomes of knowledge and belief, while the latter were preoccupied with sounds (*aṣwāṭ*) and the related effects of ecstasy and motion.”⁸⁶

Despite his strictness, or perhaps because of it, Ibn Taymiyya was widely revered, loved, and admired among the Damascenes for his knowledge, piety, and unwavering defence of true Islamic belief against all forms of misconception and innovation.⁸⁷ He was known as a vehement opponent of Ibn ‘Arabī, who, in the latter part of his life, also adopted Damascus as his home town and had a profound and lasting influence on its people.⁸⁸ The concept of the “Unity of Being” is often attributed to him, and he did indeed develop it into a highly complex theology.⁸⁹ ‘Abd al-Ghanī grew up in the shadow of the fierce debates that raged between followers of these two giants, and struggled against the well-rooted fundamentalist and dismissive theology of Ibn Taymiyya. He sided with Ibn ‘Arabī, adopted him as his spiritual master, and wrote in defence of Sufism and the Unity of Being.⁹⁰ Aspects of the philosophical theology of the Unity of Being are present in a number of letters, and especially in his early letter to Ibrāhīm al-Kūrānī

⁸⁶ *Majmū‘*, 2: 24. Ibn Taymiyya was not against Sūfis in general, but was vehemently against some of their core ideas and antinomian practices. For his views on Sufism see his “al-Ṣūfiyya wa al-Fuqarā’,” *Majmū‘*, 11: 5–13; for an English translation, see Homerin 1985.

⁸⁷ In his memoirs, Ibn Baṭṭūṭā wrote, “وكان أهل دمشق يعظمونه أشد التعظيم.” *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭā*, 95.

⁸⁸ For a comparative study of Ibn Taymiyya’s and Ibn ‘Arabī’s relationship with Damascus through the treatment of their graves, see Yahya 2006.

⁸⁹ On Ibn ‘Arabī’s Unity of Being, see Chittick 1989, 79–96, Addas 2000, 79–90, and Akkach 2005a, 57–82.

⁹⁰ He wrote the first treatise in defence of Ibn ‘Arabī, “al-Radd al-Matin,” at the age of thirty-three.

(letter 4), which deals with free will, causality, and the nature of God's engagement with the world, and his later exchange with Aḥmad al-Kasbī (letters 61 and 62), on issues of cosmogony.⁹¹

Throughout his life, ʿAbd al-Ghanī was constantly preoccupied with this highly contentious concept and wrote several works on it, the most substantial of which is *al-Wujūd al-Ḥaqq wa al-Khiṭāb al-Ṣidq* (*The Real Being and the Truthful Discourse*), which he completed in 1104 H/1692 CE. In the book, ʿAbd al-Ghanī appears to be systematically addressing the key points of Ibn Taymiyya's critique, even though he does not refer to him directly in the text. After the latter's powerful attack, however, all subsequent polemics revolved within the sphere of his critique. ʿAbd al-Ghanī referred to Ibn Taymiyya in his commentary on the mystical disclosures of Maḥmūd al-Uskudārī, describing him as one with an "abhorrent innovation" (*bidʿa shanīʿa*), and his followers as "a group of ignorant and pretentious jurists."⁹²

The Unity of Being

One of the most perplexing questions in religious thought is how to keep God effectively engaged in the affairs of a perishable and changing world while maintaining his transcendence, immutability, and eternity. From the religious perspective, God cannot be seen as being completely detached, leaving humans to mind their own business and be in charge of their own destiny. While being transcendent, God has also to be immanent and everywhere in order to run the world according to his eternal plan. Transcendence and immanence (*tanzih* and *tashbih* in Islamic theology) thus became a highly sensitive theological polarity, wherein a satisfactory middle position was extremely difficult to find without its proponents being accused of either *taʿṭīl* (divine inactivity) or *ḥulūl* (pantheism). This is where disputes start among advocates of different interpretations. A safe way to deal with this thorny issue would be to start by separating God completely from the world, and then finding ways to explain his immanence. This separation ensures God's transcendence above, and distinction from, everything worldly and human. Ibn Taymiyya, along with mainstream Muslim theologians

⁹¹ Shaykh Aḥmad b. Muḥammad b. Kasba al-Ḥalabī al-Qādirī; see al-Nabhānī, *Jāmiʿ*, 1: 562–63. Other than al-Nabhānī's brief biography, which is quoted from Muṣṭafā al-Bakrī's *al-Suyūf al-Ḥidād*, no information has been found on him, and the correct pronunciation of the name "Kasba" could not be verified.

⁹² Al-Nābulusī, "Lamaʿāt al-Barq al-Najdī," 12.

of the time, took up this position, emphasising the distinction between God and the world and differentiating sharply between two modes of being (*wujūd*): the divine eternal and immutable mode, and the world's temporal and mutable mode. With this sharp distinction, the absolute transcendence of God is predicated on an irreconcilable and irreducible duality, within which God's being and man's being can never be conflated into one. They necessarily have to remain distinctly different for God to remain God and man to remain man, so that divinity is not confused with humanity and *vice versa*.

In contrast to the mainstream theologians' position, the mystics generally argue that starting with two distinct modes of being breaks the continuity between divinity and humanity, making it impossible for God to be immanently engaged with the world's affairs. For them there can be only one mode of being (*wujūd*) that binds God and the world, hence the name "Unity of Being" or "Oneness of Being" (*waḥdat al-wujūd*). This proposition necessarily leads to a highly contentious conclusion: *God is being*. For if there is only one mode of being (*wujūd*) and God necessarily *is* (*mawjūd*), then God and being must be either the same or different. Difference amounts to duality, which contradicts the Islamic principle of absolute unity; hence, God and being must be one and the same. With this rather radical concept, the Sufis struggled against mainstream theologians, who accused them of pantheism (*ḥulūl*) on two critical points that led necessarily, in their view, to the belief that God is present in all natural objects: first, that being is one, and second, that God is being.⁹³

In *al-Wujūd al-Ḥaqq*, 'Abd al-Ghanī attempted to clarify in a systematic way all misconceptions about the Unity of Being and to address all objections levelled against it. Clearing the widespread misunderstanding that confused being (*wujūd*) with a particular being (*mawjūd*), he wrote:

⁹³ A linguistic difficulty emerges here: in Arabic there is only one word, *wujūd*, for Being/being, Existence/existence. There is no upper- and lower-case differentiation, nor a conceptual polarity as in "being" and "existence". When reference is made to God's being, man's being, the world's being, or a thing's being, the same word is used. This is confusing in English, where upper and lower cases, as in Being/being, are available and have always been used to differentiate between upper and lower worlds. Many scholars have maintained the polarity of Being/being when explaining the theology of the Unity of Being. This, in my view, undermines the very essence of the mystical concept, which stresses that there is only one mode of being. Here I use "being" in lower case consistently, except where I refer to the "Unity of Being" as the technical name of a theological concept.

Know that when you hear us speak of the Unity of Being, you should not assume that we are speaking of it according to what the people of ignorance, obstinacy, misguidance, and dismissal believe in. When we speak of it, we clearly distinguish between the unity of *wujūd* (being) and the multiplicity of *mawjūd* (a particular being)...⁹⁴

Know that a difference between being and a particular being is, in our view, necessary and qualified. For beings are many and different, while being is one and the same in itself: it is, in our view, one reality that does not divide, or have any parts, or multiply with the multiplicity of beings. Being is an origin, while beings are associated with it, arise from it, and subsist by it. Being rules over beings with whatever it wills of changes and transformations. As for the meaning of a particular being: it is a thing that has being, as we will explain, not being itself. Thus, our speech is on the unity of being, not the unity of a particular being.⁹⁵

And on the equation of God with being, he explains:

Know that when you hear us say, “being is God-most-high,” you should not assume that by this we mean, “beings are God-most-high,” regardless of whether these beings are sensible or intelligible. What we mean by this is that “being whereby all beings subsist is God-most-high,” since his names include “the Living (*Hayy*), the Subsistent (*Qayyūm*)” (2: 255). The most high also tells us that heaven and earth subsist by his order (30: 25).

There is no doubt that the truthful being, transcendent and most high, is [at once] manifest and hidden: manifest to every sight and insight and hidden from every sight and insight. In respect of its being manifest, all sights and insights see it but cannot know it—“Their knowledge cannot encompass him” (20: 110). And in respect of its being hidden, minds and thoughts know it but cannot see it. Thus, it is manifest in itself but hidden in its names and attributes, because being itself is a truthful reality, absolute in the real sense, transcending all limits, even the limit of absoluteness. This is why being can be seen [in its manifest forms] but not known. As for its names and attributes, they are states and relations that have no [supporting] realities other than transcendental being itself. This is why being can be known [through various qualifications] but not seen.⁹⁶

The perennial question of being is complex and perplexing. The paradox inherent in its very nature is that its self-evident, universal presence—“manifest to every sight and insight”—is what makes it ungraspable and undefinable—“hidden from every sight and insight.”

⁹⁴ *Wujūd*, 13.

⁹⁵ *Ibid.*, 19.

⁹⁶ *Ibid.*, 11.

Being is manifest in all beings, sensible and intelligible, and this is where “all sights and insights see it but cannot know it,” because the human mind is unable to define and grasp in an affirmative sense the fundamental reality that underlies the inexhaustible multiplicity of beings. Being also has a complex network of invisible forces—“states and relations”—whereby it dictates “changes and transformations,” and such that “minds and thoughts know it but cannot see it.” In religious terms, the complex network of invisible forces is thought of as God’s names and attributes that are present in the form of “states and relations” that “can be known but not seen.”

The Game’s Spirit

The concept of “being,” thus understood, is similar to such universal notions as “culture,” “economy,” and “polity,” which represent states of affairs that are graspable at the level of particular events, actions, and behaviours but not at the universal level of the notion itself. At the universal level, these concepts are elusive: they can be thought of and understood in terms of their visible and tangible traces, while themselves remaining invisible and intangible. The most important aspect of this understanding is the realisation that these states of affairs, once created by human interactions, assume an autonomy of their own that dictates their workings at the level of the particular. For example, once a group of people creates a culture or an economy, they become subject to the dictates of cultural and economic forces that somehow remain beyond the control of individuals. In *Truth and Method*, Hans-Georg Gadamer illustrates the working of this dialectic relationship between the universal and the particular through his phenomenological explanation of the nature of conversation and play.⁹⁷ Explaining the nature of conversation, he wrote:

We say that we conduct a conversation, but the more fundamental a conversation is, the less its conduct lies within the will of either partner. Thus a fundamental conversation is never one that we want to conduct. Rather, it is generally more correct to say that we fall into conversation, or that we become involved in it. The way in which one word follows another, with the conversation taking its own turnings and reaching its own conclusion, may well be conducted in some way, but the people

⁹⁷ These experiential examples are directly relevant to understanding the working of not only the Unity of Being but, as we shall see, also of natural causes and human voluntary actions according to Ash‘ariyya theology, as discussed by ‘Abd al-Ghani in his letter to Ibrāhīm al-Kūrānī (letter 4).

conversing are far less the leaders of it than the led. No one knows what will 'come out' in a conversation... All this shows that a conversation has a spirit of its own.⁹⁸

What does it mean for the conversation to conduct itself, lead the participants, and have a spirit of its own? What is the nature of this spirit? And how does it work? These are the kind of questions the answers to which underlie an understanding of the Unity of Being. From 'Abd al-Ghani's perspective on the Unity of Being, a conversation—as an event of being—occurs through two modes: revealed and concealed. The revealed mode is the acts and speech of the participants that are visible to “every sight and insight,” while the concealed mode is the invisible forces, or “spirit,” as Gadamer calls it, that control the flow and turnings of the conversation. These two modes are at once attached to and detached from one another. They are attached because a conversation would not occur without their simultaneous presence, yet they are detached because the controlling spirit remains, in certain respects, independent of the consciousness of the conversing individuals or groups, of their will, motives, and intentions, and of the purpose of the conversation itself. If this were not so, then the participants would be able to control the conversation and dictate its moves and turns, in which case the conversation would become predictable and lose its spirit. It would become a pre-planned mechanical exchange with a predetermined outcome.

A true, engaging conversation, however, does not unfold in this manner. If we know beforehand what will come out in a conversation it will turn into a contrived theatrical show, not a spontaneous dialogue. True, the participants will have some control over the unfolding of the exchange, but it is the inherent unpredictability of any such situation that makes it engaging for both the participants and the audience. The secret of this unpredictability lies in the nature of the concealed spirit that the revealed acts of the participants create in the first place, but only to instantaneously succumb to its control. Yet, while the spirit of the conversation assumes autonomy the moment it is created, its concealed presence remains dependent on the revealed act of conversing. This is a fundamental aspect of being in general, and of being-together and being-in-the-world in particular, that conditions all existential engagements.⁹⁹

⁹⁸ Gadamer 1975, 345.

⁹⁹ On the phenomenological theory of “being-in-the-world,” see Heidegger 1962 and Dreyfus 1991.

The concept of “play” and the nature of the game provide yet another expressive example of this existential condition. Just like the conversation, Gadamer explains, the game has two states: revealed and concealed. The revealed state is the actual playing by the players, their to-and-fro movements, and their interactions in a particular place, over a specific period of time, and in accordance with certain rules. The concealed state is the game’s own spirit that “holds the player in its spell, draws him into play, and keeps him there.”¹⁰⁰ And just like the spirit of the conversation, the spirit of the game, while it is attached to the acts of the players, remains detached from their moods, intentions, and consciousness, as well as from the purpose of the game itself. “This difference of mental attitude in the playing of different games and in the desire to play them is a result and not the cause of the difference of the games themselves,” Gadamer explains. “Games themselves differ from one another by their spirit. The reason for this is that the to-and-fro movement, which is what constitutes the game, is differently arranged.”¹⁰¹

Ontologically, the dynamics of the game are the same as those of the conversation. The moment playing starts, the spirit of the game takes control of the players. The players train, learn all the rules, and know how to play the game well; however, they do not know what all these things mean when the game takes control and they lose themselves in playing. Effective playing occurs, Gadamer explains, when the players lose their self-awareness of what they are doing and become absorbed in the game. At that moment the unpredictable, dictating spirit takes control, unfolding the events of playing moment by moment. Without the presence of this invisible force, there would be no true game. The challenge and excitement for both the players and the spectators lie in the fact that no-one knows how the game will unfold, how the players will perform, and how the game will end. The same teams or individuals may play at different times, and on each occasion the game will unfold in a completely different manner. This is what makes the game engaging and exciting. For the players to be able to control the game they would have to be able to predict how it would unfold, and this is not possible. Predictability negates the game’s spirit. Yet, while the spirit of the game transcends the skills and mental states of the players, and is, in this sense, self-sufficient and

¹⁰⁰ Gadamer 1975, 96.

¹⁰¹ Ibid.

autonomous, it remains dependent on their playing; that is, their presence, actions, and interactions. Paradoxically, the game becomes ontologically distinct only through the players and cannot exist without them. To conflate the two, however, is to reduce the game to its visible evidence—the players and their actions—and, consequently, to fail to understand the true nature of playing and to recognise the full scope of the game’s ontology.

The Game of Being

If we are to see our entire existence, with its complex life processes, as a “game” and all beings as “players” interacting at many levels and in different ways, we can begin to see the main point of the Unity of Being. The coexistence of all beings, human and non-human, in the universal game of being, as the coming together of players in any specific game, conceals a controlling force, a *spirit*, that is at once attached to and detached from all beings and their deeds. The concept of the Unity of Being hinges on this spirit: the one and only *being* that at once supports and controls the whole. The theology of the Unity of Being is thus devoted to understanding the double-sided nature of this being and the way it operates at the divine and human levels. It is through its attachment to the world that being can be seen but not known, and through its attachment to God that it can be known but not seen. A widely cited Sufi poem captures this elusive and rather confusing nature of being:

The glass has thinned and so has the wine,
 so they become similar and people are confused.
 To some, there appears a glass without wine,
 and to others, there appears wine without a glass.¹⁰²

The Sufis capture the double-sided nature of the spirit of the game of being through the concept of “presence” (*ḥaḍra*), which emphasises the complex web of intangible relationships that beings spawn by their very physical existence, and by the influences they exert through their web of connectedness. The “presence” of a particular being or beings thus embraces, in addition to their tangible existence, intangible layers of impacting qualities that complement their objective physical properties. The spell of the game that binds the players and the spectators together, driving them sometimes to act in irrational, violent, and

¹⁰² Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, 1: 107.

inexplicable ways, and causing millions of people watching on television thousands of miles away to respond, is one powerful example of the notion of “presence.” Every game, including the game of being, has a presence, and as such, it cannot be reduced to just the players and their playing, which, in the game of being, include all beings and their visible modes of interaction.

In the game of being, *al-wujūd* is the controlling presence, the spirit of the game that runs the show of being-together and being-in-the-world. Through its ontological attachment to the players, this presence is directly influenced and manipulated by their affairs and interactions, and through its detachment it exerts its own influence and imposes its own destiny. In ‘Abd al-Ghanī’s terms, the attachment represents the revealed aspect of the *wujūd*, while the detachment represents the concealed aspect. This helps us understand the Sufis’ equation of God and being in the theology of the Unity of Being. God’s attachment to the world represents his immanent, revealed, and, hence, comprehensible aspects that can be understood in one form or another, while his detachment from the world represents his transcendental, concealed, and, hence, incomprehensible aspect, which is inaccessible to human understanding. The Sufis identify God’s revealed states as those associated with his names and attributes that are gathered under the all-encompassing states of divinity (*ulūhiyya*) and lordship (*rubūbiyya*). These mediating states bind God to the created world in a dialectical relationship, for there can be no *ulūhiyya* without a *ma’lūh* (worshiper) and no *rubūbiyya* without a *marbūb* (servant). These revealed states are meaningful and effective only through the creatures that reveal them. In other words, divinity becomes known and effective through the worshiper, and lordship through the servant. God’s essence or reality, which is detached from the world, becomes being (*wujūd*) in its most transcendental, most primordial, most fundamental, and most universal mode, which is beyond definition and comprehension. No-one knows what this really means, because, lying beyond everything that is humanly imaginable, it is inaccessible to the human mind.

From the perspective of this phenomenological understanding, we can identify two related points of misunderstanding among Muslim theologians who dismiss the Unity of Being as pure pantheism. One lies in conflating the game itself with playing it; the other lies in separating the detached and attached aspects of the game’s spirit. This leads to their eliminating a crucial ontological mediation and ending up with the irreconcilable duality of God and the world. The duality, valid

though it may be as a starting point, does not help us understand how God's opposing attributes of immanence and transcendence work simultaneously together. Quite the contrary; in fact, the sharp duality tends to impede our understanding because it leads to an unproductive separation of two distinct modes of being. From the perspective of the Unity of Being, duality is unproductive; the basis of production is triplicity. In the game of being, triplicity arises from seeing both God and the world as having revealed and concealed sides, and seeing the revealed side of God as tied to or identical with the concealed side of the world.¹⁰³ This way the polarity of being and beings is overcome, and being and beings are brought together through the game of life, which is the mediating presence that unites the concealed side of worldly existence with the revealed side of God. It is through this vital connection that the game of being is played by divine rules, according to which both God and the world subsist through mutual dependency.¹⁰⁴

Ibn Taymiyya's Critique

Maintaining an irreconcilable duality of God and the world, Ibn Taymiyya presented a detailed critique of the Unity of Being, focusing on two foundational points: one point concerns the idea that God and the world share one and the same being (*wujūd*); the other concerns the nature of the eternal plan according to which the game of being is played. His critique of the first point hinges on the distinction he maintained between the divine and human modes of existence, which is predicated on the separation of the detached and attached aspects of the game's spirit. This naturally leads to the Unity of Being appearing as pantheism, pure and simple. His critique of the second point, however, relates specifically to Ibn 'Arabī's concept of "Immutable

¹⁰³ On the hierarchy that binds the revealed side of God to the concealed side of the world, see Akkach 2005a, 85.

¹⁰⁴ Ibn 'Arabī sums up eloquently the working of the game of being in the following poetic explanation of how fate (*qadar*) works, cited in *Dīwān Ibn 'Arabī*, 216:

”إنَّ التَّحَكُّمَ فِي الْأَشْيَاءِ لِلْقَدْرِ وَإِنَّ فِيهِ مَجَالَ الْفِكْرِ وَالْعَبْرِ
 وَقُلْ بِهِ إِنَّهُ عَلَى تَحَكُّمِهِ لَا حُكْمَ فِيهِ عَلَى الْأَرْوَاحِ وَالصُّورِ
 إِلَّا بِأَعْيَانِهَا فَاعْلَمْ طَرِيقَتَهُ الْحُكْمَ فِيهَا لَهَا إِنْ كَتَّذَا نَظَرَ“

Essences” or “Affirmed Essences” (*a’yān thābita*).¹⁰⁵ With this concept Ibn ‘Arabī argued that the world has an eternal presence in divine knowledge in the form of abstract realities or original ideas.¹⁰⁶ From the religious perspective that considers the world to be “designed” according to an eternal divine plan, knowledge of this “design” must be differentiated, in one way or another, in God’s mind in order for the creation of the world not to become purely accidental. Ibn ‘Arabī’s Affirmed Essences constitute, as it were, the fundamental elements of this design. The Sufis call this conceptual presence of the world the state of “First Differentiation” or “First Determination” (*al-ta’ayyun al-awwal*), and liken it to the concealed form of the tree in the seed before its external materialisation. These Affirmed Essences are conceptual considerations that Ibn ‘Arabī qualifies as “not having smelt a scent from the existent.”¹⁰⁷ This often misunderstood concept calls for some clarification.

As already explained, the game’s essence lies in its unpredictability, which derives from the game’s own plan that no-one knows. In its detached state, the game’s spirit dictates the play according to its own “will,” so to speak, which no-one questions. When the game ends, the interest of all participants (players and spectators) is sustained by the unknown of the next encounter. In the game of being, wherein every creature has only one chance to play, the plan becomes the destiny inherent in God’s knowledge of his creation. With the great emphasis religions place on post-game events, divine intention has been the subject of reflection and debate throughout human history. While no-one really knows the eternal plan of existence, or whether there is one, humans have always been eager to read the mind of God through reflection on and interrogation of the universal laws and consistent workings of nature. For example, at present, understanding the ways in which the invisible genetic codes imprinted in DNA at the individual and universal levels work is one frontier at which scientists are, in a sense, attempting to read the mind of God and understand the eternal

¹⁰⁵ Ibn ‘Arabī was not the first to introduce this concept. Ibn Taymiyya credits the idea to Abū ‘Uthmān al-Shahhām, the teacher of Abū ‘Alī al-Jubbā’ī, a key figure of the Mu’tazila school. *Majmū’*, 2: 75.

¹⁰⁶ Ibn Taymiyya’s critique of the Unity of Being pays special attention to the writings of Ibn ‘Arabī, and is motivated by deep resentment, antagonism, and hostility towards his ideas. Yet, he admits that Ibn ‘Arabī’s teachings include many good ideas and that he is the closest to Islam among the pantheists. *Majmū’*, 2: 75.

¹⁰⁷ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, 1: 76. “ما شمت رائحة من الموجود”

plan of existence. The Sufis, through the theology of the Unity of Being, have also reflected on this issue, and Ibn ‘Arabī’s concept of “Affirmed Essences” is one way of describing the original and most fundamental codes that make individual creatures who and what they are. But of course the Sufis were not concerned with the workings of these codes at the physical level; rather, they were concerned with the original ideas they represent at the divine level. Viewed from their perspective, the specific DNA structure that produces and sustains the human race, with all of its variations, for example, appears as an earthly embodiment of the idea of “humanity” that originally (in the divine mind) differentiated humans from other creatures and things. The same goes for the identities of particular beings: as a fruit seed will produce only a particular kind of fruit tree, the essence of that tree can be affirmed as *existing* in the seed even when the tree itself is non-existent. The Affirmed Essences thus stand as a set of original ideas, only conceptually articulated in the non-differentiation of non-existence (‘*adam*), in order to mediate—in the form of an eternal design or blueprint—between the incomprehensible creator and his tangible creations.¹⁰⁸

Ibn Taymiyya polemically dismissed the idea of “Affirmed Essences” on the basis that the non-existent (*al-ma‘dūm*) cannot be affirmed in non-existence (‘*adam*); that is to say, in the state of nothingness there is simply nothing. He also took issue with the nature of the presumed differentiation between God and the essences, pointing to an inherent contradiction in considering the Affirmed Essences to be at once identical with and yet differentiated from God in non-existence. He wrote:

And those who say that the non-existent is an affirmed thing in non-existence—regardless of whether they consider the thing’s being to be of God’s creation or God himself—also say that quiddities (*māhiyyāt*) and essences are neither made nor created, and that the being of

¹⁰⁸ In *Fuṣūṣ al-Hikam*, Ibn ‘Arabī explains his concept of “universal realities” or “original ideas,” 1: 51–52.

”اعلم أن الأمور الكلية، وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني، بل هو عينها لا غيرها، أعني أعيان الموجودات العينية، ولم تزال عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها، فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية، التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة. وسواء كان ذلك الوجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت، نسبة المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة.“

everything is an added mode to the thing's quiddity. They may also say that being is an attribute of a particular being. This view, while it seems similar to the one that maintains the eternity of the world, or the one that maintains the eternity of its substance and *materia*, as distinct from its form, is not quite the same, even though there is some overlap between them. For the created form of animals, plants, and minerals is not eternal by agreement among all sound thinkers. These now are, after they were not. And so are the attributes and accidents that subsist in the bodies of the heavens, and the transformations that occur in the elements, such as the motions of planets, the sun, the moon, clouds, rain, thunder, lightning, and so forth. For anyone with a healthy sense, all of these are created and not eternal, as one can see with one's own eyes. As for those who say that the non-existent's essence is affirmed in eternity or that its substance is eternal, they also say that the essences of these things are affirmed in eternity, and that all the substances of the world, but not their forms, are eternal.¹⁰⁹

Ibn Taymiyya recognises God's knowledge of the world prior to its existence as being the theoretical basis of the Affirmed Essences, and he also acknowledges the difficulty involved in imagining and exposing the fallacy of this position. Explaining the misunderstanding involved in this concept, he wrote: "They regarded the non-existent that God creates as being differentiated in his Knowledge, Will, and Power, so they imagined that in such differentiation it had an affirmed essence [prior to its existence], but the reality is not like that."¹¹⁰ While accepting the premise that the world must have been differentiated before its existence in God's knowledge, Ibn Taymiyya does not accept the conclusion that such differentiation amounts to the affirmation of essences in non-existence. He explains the nature of this differentiation by comparing it to our mental grasping of things, and the imagining of various non-existent entities, without these entities having Affirmed Essences outside our knowledge. He explains:

¹⁰⁹ *Majmū'*, 2: 76. In the *Futūḥāt*, 3: 48, Ibn 'Arabi points out that the dividing "line" or "state" between existence and non-existence is an elusive imaginary concept that cannot be said to be either existing or non-existing, and, hence, the distinction between existence and non-existence is equally elusive and imaginary.

"فهو كالحال الفاصل بين الوجود والعدم، فهو لا موجود ولا معدوم. فإن نُسبته إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتاً، وإن نُسبته إلى العدم صدقت لأنه لا وجود له. والعجب من الأشاعرة كيف تُنكر على من يقول أن المعدوم شئ في حال عدمه، وله عين ثابتة، ثم يطرأ على تلك العين الوجود، وهي تثبت الأحوال، اللهم منكر الأحوال لا يتمكن له هذا."

¹¹⁰ *Majmū'*, 2: 76.

These things which we know and imagine, regardless of whether we negate or affirm their external existence or whether we are unsure about that, their essences would not, by our mere imagining them, be affirmed externally outside our knowledge and our mind. As when we imagine a mountain of sapphire, a sea of mercury, a man of gold, and a horse of stone—the affirmation of the thing in knowledge and thinking is not the same as the affirmation of its essence externally. In fact, one can know something, speak about it, write it, and neither is the thing's essence affirmed externally nor does it exist in the first place.¹¹¹

Ibn Taymiyya's polemic falters on this point because neither Ibn 'Arabī nor others say that the affirmation of the essences in non-existence amounts to their existence, internally or externally. In his reply to Aḥmad al-Kasbī (letter 62), 'Abd al-Ghanī dwells on this point to clarify the meaning of "affirmation" in Sufi cosmogony. Comparing God's mode of knowing to the human mode of thinking is, as we shall see, also invalid because of the inherent difference between God and humans. God and humans do not think and imagine in the same way, and, in Ibn 'Arabī's view, the faculty of thinking (*tafkīr*) is exclusively human: we cannot say that God thinks as humans do.¹¹² In a profound sense, Ibn 'Arabī's concept of "Affirmed Essences" (*a'yān thābita*), which "have not smelt a scent from the existent" (*mā shammat rā'iḥa min al-mawjūd*), is not in disagreement with Ibn Taymiyya's position. In fact, there is apparent concurrence between the views of Ibn 'Arabī and Ibn Taymiyya that the original realities in God's knowledge are of a completely different nature from their external materialisation. Their affirmation simply means their conceptual differentiation in divine knowledge, without any distinction or externalisation, as Ibn Taymiyya claims. The fundamental difference between Ibn 'Arabī and Ibn Taymiyya on this point is that Ibn Taymiyya, in wanting to emphasise *creatio ex nihilo* (creation from nothingness), maintains that God's knowledge of the world before its existence amounts to *nothing*, whereas Ibn 'Arabī argues that it amounts to *something*, and tries to explain how and what.

Ibn Taymiyya explains his belief with regard to this issue, which he identifies as being the one held by "the people of the Prophet's tradition

¹¹¹ Ibid., 2: 77.

¹¹² *Futūḥāt*, 2: 227.

"أعلم، وفقك الله، أن الفكر ليس بنعت إلهي، إلا إذا كان بمعنى التدمير، و التردد في الأولى، حينئذ يكون نعتاً إلهياً، وأما الفكر بمعنى الاعتبار، فهو نعت طبيعي، ولا يكون في أحد من المخلوقين سوى هذا الصنف البشري."

and the community” as well as by “all the sound thinkers of Adam’s posterity,” to be based on the following principles. First, “the non-existent in itself is nothing, and its affirmation, existence, and becoming is one thing.” This, he says, is in accordance with the Qur’ān, the Prophet’s tradition, and the consensus of early scholars.¹¹³ Second, “quiddities are made (*maj’ūla*); the quiddity of everything is none other than its being (*wujūd*); and the thing’s being is not something additional to its quiddity.” Third, “in external existence there is nothing other than the thing, which is the thing itself—its essence, its self, its quiddity, and its reality—and its external existence and affirmation are not an addition to that.”¹¹⁴ Put simply, Ibn Taymiyya rejects all conceptual differentiation in the creative process and accepts only the tangible reality of material existence.

From this polemical perspective, Ibn Taymiyya attacked all Muslim individuals and groups that maintained, in one form or another, an eternal presence of the world in an essential or conceptual form, and especially those who argued that a thing’s being is an addition to its quiddity, and that quiddities are not made or created. By contrast, Ibn ‘Arabī’s position on these issues is always more nuanced than the black-and-white picture Ibn Taymiyya tends to paint. Through the idea of the “Affirmed Essences,” Ibn ‘Arabī was able to accommodate the arguments for the eternity of the world in a sophisticated model, the multidimensional hermeneutics of which go way beyond Ibn Taymiyya’s often one-dimensional critique. In Ibn ‘Arabī’s multi-level world, one can find more common ground with Ibn Taymiyya over fundamental issues than the latter was able to recognise. For example, on the issue of existence (*wujūd*) and non-existence (*‘adam*), and the way in which they can be thought of in relation to the existent (*mawjūd*) and the non-existent (*ma’dūm*), Ibn ‘Arabī writes:

Know that existence and non-existence are not something additional to the existent and non-existent; rather they are the same as the existent and non-existent. Imagination, however, makes one think that existence and non-existence are two attributes of the existent and non-existent. One imagines them as a house into which the existent and non-existent have entered, as when some charlatans say, “This thing has entered into existence after it was not,” meaning that this thing exists in itself. Existence and non-existence are two expressions for affirming the thing’s essence or negating it. Once the thing’s essence

¹¹³ *Majmū’*, 2: 82–83.

¹¹⁴ *Ibid.*, 2: 83.

is affirmed or negated, then it is possible for it to be ascribed with existence and non-existence simultaneously, but only through addition and relation. Thus, Zayd, who exists in himself, can be said to be (*mawjūd*) in the market and not to be (*ma'dūm*) in the house. If existence and non-existence were among the qualities that could be attributed to the existent, like blackness and whiteness, it would not have been possible to describe the existent with both terms at the same time. For if a thing is non-existent, it cannot be existent, as when it is black, it cannot be white. It is possible, however, to describe a thing as existent and non-existent at the same time. This is relative existence and non-existence after the affirmation of the existent's essence.¹¹⁵

This shows that Ibn 'Arabī and Ibn Taymiyya are not as far apart as the latter had made it to be. While sharing some common ground with Ibn Taymiyya, Ibn 'Arabī tends to reflect more profoundly on the shared fundamentals than does his foe, whose main strategy was to attack the foundational elements of his opponents' theology, and to raise sufficient doubts about the validity and merit of their core ideas in order to dismiss them completely. With the sharp distinction between physical and mental existence he employs in his dismissal of Ibn 'Arabī's concept of "Affirmed Essences," Ibn Taymiyya does not reflect deeply on the nature and implications of the examples he uses. While he confirms God's differentiated knowledge of the world, he does not reflect on the nature of this knowledge beyond comparing it to human mental processes that involve no tangible entities. This is where he differs from Ibn 'Arabī, who explores his ideas at a deeper level and from different angles to present richer interpretations.

Maintaining pre-creation nothingness was adequate for Ibn Taymiyya to doggedly defend the dogmatic notion of *creatio ex nihilo*. But it was not so for Ibn 'Arabī, who argued that creation was at once from *nothing* and from *something*. It was from nothing because it had no preceding model, and it was from something because it was necessarily based on God's knowledge, whatever that might be. Here Ibn 'Arabī takes his thought to levels that are not addressed by Ibn Taymiyya. First, he asserts that when one creates something in accordance with a mental form already present in one's mind, one cannot be regarded as creating from nothing, because one would be creating from something, however abstract that something might be. Accordingly, his Affirmed Essences are considered to be pure meanings with no forms whatsoever. They are identical to God's knowledge

¹¹⁵ Ibn 'Arabī, *Inshā' al-Dawā'ir*, 6–7.

and distinct from the forms of the world. Here Ibn ‘Arabī makes a crucial distinction between knowing and imagining that seems to have been lost on Ibn Taymiyya and other critics. For him, God’s knowing of the world is not the same as his imagining its forms, and, therefore, human mental processes, wherein knowing and imagining are often conflated, cannot be compared with those of the divine. God’s imagining the forms of the world, Ibn ‘Arabī explains, coincides with its creation and material existence.¹¹⁶ Reflecting on the notion of “originality” (*ibdā’*) in the creative act, Ibn ‘Arabī writes:

God-most-high says: “The originator (*badī’*) of the heavens and the earth” (2: 117); [he described himself as *badī’*] because the heavens and the earth were created according to no preceding model. The first thing God created was the Intellect, which is “the Pen” (*al-qalam*); it was the first “original creation” (*maḥūl ibdā’ī*) manifested from God-most-high. And every creation made without a preceding “model” (*mithāl*) is “original” (*mubda’*), and its creator is its “originator” (*mubdi’*). So, if knowledge is conceiving the form of the known, as some people maintain in the definition of knowledge, that created thing will not be “original” (*mubda’*), because it will have in the self of one who originated it a model, in accordance with which he had brought it into existence. This means that that which is in God’s self has, according to this definition of knowledge, never ceased to be a “necessary being” (*wājib al-wujūd*), and that God did not “originate” (*ibtada’a*) it in his self, as does the innovator when he originates. Nor has anything been brought into existence but according to the form which exists in the self of the Form-Giver, for [the sake of things to be in] its likeness, not for its own sake. For [God’s self] is not the place of what he creates. It follows that God is not *badī’* (according to the people who maintain that knowledge is the form of the known imprinted in the soul of the knower); but he is. So he has in himself no form of what he originates, nor has he conceived of its form [before originating it]. This is a problematic matter. For among the “knowable things” (*ma’lūmāt*) there are those that admit forms and others that do not, though they are knowable. Hence the definition of knowledge is not conceiving of the form of the known. And so likewise is the one who knows: he could be amongst those who are able to conceive of forms, being endowed with an imagining faculty, or he could be amongst those who know without imagining—the notion of giving form [from within] being inapplicable to him (as is the case with God). Thus [for God,] imagining (that is, form giving, *taṣawwur*) is an act that occurs “from without” (*min*

¹¹⁶ On Ibn ‘Arabī’s differentiation between knowing and imagining, at the human and divine levels, and on cosmic imagination, see Akkach 2005a, 40–49, 115–20, and Chittick 1989, 112–43.

khārij), and he does not receive within his self what he “gives form to” (*ṣawwara*) from without, but he knows it. And know first that “original creation” (*ibdāʿ*) is not possible except with “forms” (*ṣuwar*) in particular, because they can be created and can, therefore, be originated. As for “meanings” (*maʿānī*), none of them are “originated” (*muḥtada*), because they cannot be created and, therefore, cannot be originated, but they can be comprehended as affirmed essences. This is the presence of true meanings.¹¹⁷

Through this articulation of the cosmogonic process, it is clear that Ibn ʿArabī concurs with Ibn Taymiyya on the issue of *creatio ex nihilo*, but this is not the whole story, as there is always another side to Ibn ʿArabī’s interpretations, which Ibn Taymiyya tended either to ignore or not to see. The intricacy and complexity of Ibn ʿArabī’s thinking on cosmogony appear as an object of theological debate in ʿAbd al-Ghanī’s *Wasāʾil*. In contrast to Ibn Taymiyya’s dismissive attitude, both ʿAbd al-Ghanī and his correspondent, Aḥmad al-Kasbī, reveal the inspiring and multivalent nature of Ibn ʿArabī’s ideas, which continued to provoke and stimulate scholars’ profound reflections centuries after his death.

In the same way in which he attacked the idea of Affirmed Essences, Ibn Taymiyya tackled the other core point he took issue with: “that the

¹¹⁷ *Futūḥāt*, 2: 414–15.

”قال تعالى: ‘بديع السموات والأرض’ (٧١١:٢)، لكونهما ما خلقا على مثال متقدم. وأول ما خلق الله العقل، وهو القلم، فهو أول مفعول إبداعى ظهر عن الله تعالى، وكل خلق على غير مثال، فهو مبدع، بفتح الدال. وخالقه مبدع، بكسر الدال. فلو كان العلم تصور المعلوم، كما يراه بعضهم في حد العلم، لم يكن ذلك المخلوق مبدعاً، بفتح الدال، لأنه على مثال في نفس من أبعده، أو جده عليه مطابقاً له. وذلك الذي في نفس الحق منه، على قول صاحب هذا الحد للعلم، لم يزل واجب الوجود في نفس الحق، فلم يبتدعه في نفسه، كما يفعله المحدث إذا ابتدع، ولا وجد في العين إلا على مثل الصورة التي قامت في نفس المصور، لمثلها لا لها، إذ ليس محلاً لما يخلقه، فما هو بديع، وهو بديع، فليس في نفسه صورة ما أبعده، ولا تصورها. وهذه مسألة مشككة، فإن من المعلومات ما يقبل التصور، ومنها ما لا يقبل التصور، وهو معلوم، فما حد العلم تصور المعلوم. وكذلك الذي يعلم، قد يكون ممن يتصور، كونه ذا قوة متخيلة، وقد يكون ممن يعلم ولا يتصور، لكونه لا يجوز عليه التمثيل. فهو تصور من خارج، ولا يقبل الصورة في نفسه لما صوره من خارج، لكن يعلمه. واعلم أولاً، أن الإبداع لا يكون إلا في الصور خاصة، لأنها التي تقبل الخلق، فتقبل الابتداء، وأما المعاني، فليس شئ منها مبتدعاً، لأنها لا تقبل الخلق، فلا تقبل الابتداء، فهي تعقل ثابتة الأعيان. هذه هي حضرة المعاني المحققة.“

being of tangible essences is the same as God's being."¹¹⁸ Starting from the mainstream theological position that emphasises two distinct modes of being, divine and human, Ibn Taymiyya was, of course, unable to see the complex ontology of the game of being, nor was he in a position to appreciate the dialectical, interdependent relationship between the players and the game, as discussed above. Anyone who understands the Unity of Being, he wrote, will realise that it amounts to denying God's distinctive being and his continuous creation of and control over his creatures. Not only that, but it also amounts to denying the existence of the creative Lord and the distinction between the Lord and the creature. The equation of God with being, he added, also amounts to denying that both being and the world are subject to God's complete control. And if one accepts that the Affirmed Essences are eternal, then one must also accept that their inherent possibilities are eternal, and whatever they have come to manifest in their external existence is, therefore, of their own creation. God's creative responsibilities thus become confined to differentiating them in the state of non-existence.¹¹⁹

These conclusions arise from Ibn Taymiyya's part misunderstanding of the Sufi ontology of the game of being and the double-sided nature of the game's spirit. Yet, despite his misunderstanding and frequent misrepresentation of Sufi ideas, Ibn Taymiyya's critique of the Unity of Being and other mystical ideas was nonetheless rigorous and more extensive than the brief coverage presented here. On the positive side, it has led to vigorous debates that in turn have resulted in considerable theoretical clarification and refinement by succeeding scholars, including 'Abd al-Ghanī himself. The main problem with Ibn Taymiyya, however, was not his critique as much as his intolerant, dismissive, and exclusive attitude, which left no space for religious otherness. A growing number of later theologians who followed in his footsteps, some of whom are mentioned in the *Wasā'il*, spread his influence and promoted his intolerant stance. His fundamentalist legacy prospered in Damascus, creating an intellectual milieu that was inhospitable for open-minded thinkers with mystical inclinations, let alone those, such as 'Abd al-Ghanī, who openly pursued the ecumenism of Ibn 'Arabī and rose to the defence of his ideas and teachings.

¹¹⁸ *Majmū'*, 2: 84.

¹¹⁹ *Ibid.*, 2: 85.

In his *Anthology of Truths* (*Dīwān al-Haqā'iq*), cited earlier in connection with his all-embracing house of knowledge, 'Abd al-Ghanī presented many poetic reflections on the nature of truth, showing its multifaceted, elusive nature, as well as the futility of a theological polemic that tries to capture it through rational argument. Residing aloof in a lofty place, Truth's transcendental beauty can only be *tasted* by those few to whom she chooses to disclose her own spectacle:

The Truth has appeared through her concealments,
 with an intimacy after long estrangement.
 And she smiled in the face of her passionate lover,
 who was enraptured with the intensity of her revelation.
 Concealed, yet not concealed, revealed, yet not revealed,
 a concealment inherent in her revelation.
 A veiling without veiling, and an unveiling without unveiling,
 of her among those preoccupied with her engagements.
 Whoever says: who is she? I say: who is she? just like him,
 a saying that makes me realise the imminence of her announce-
 ment.
 With her the One with the veils glitters with beauty,
 transcendent as she is in her lofty palaces.
 She restricts her beauties for the eyes of her passionate lovers,
 so her spectator always longs for her own spectacle.¹²⁰

¹²⁰ *Dīwān*, 254–55. The translated lines are selected from a longer poem.

واستأنست من بعد طول نفورها	”بدت الحقيقة من خلال ستورها
قد هام منها في بياض ثغورها	وتبسمت في وجه عاشقها الذي
ظهرت وقام خفاؤها بظهورها	خفيت وما خفيت وقد ظهرت وما
إفشاء فيها عند أهل أمورها	كتم ولا كتم وإفشاء ولا
قولاً يحققني بورد صدورها	من قال من هي قلت من هي مثله
وتنزهت في عاليات قصورها	وبها زهت ذات الستور ملاحظة
فاشتاق ناظرها إلى منظورها	قصرت محاسنها على عشاقها

THE LETTERS OF THE WASĀ'IL

LIST AND DESCRIPTION

The following is a bilingual list of the seventy-two letters of *Wasā'il al-Taḥqīq wa Rasā'il al-Tawfīq*, ordered and numbered as they appear in the original Arabic manuscripts. A brief description of the content of each letter is given in English and in Arabic. In the English list, I have used the Arabic spelling of Turkish words, such as Afandī and Bāshā, as they appear in the original text; however, I have used the current names of the known Arabic and Turkish cities, towns, and places mentioned in the letters. In the Arabic list, I have retained the names of the cities, towns, and places as they appear in the original manuscripts.

1. 'Abd al-Ghanī to shaykh Ramaḍān¹ of Antep (or Gaziantep), now in Turkey, sent on Friday 25 Dhū al-Ḥijja 1085 / 22 March 1675; a lengthy epistle, titled “Thubūt al-Qadamayn fī Su'āl al-Malakayn” (“The Firmness of the Feet in the Questioning of the Two Angels”), on the fundamentals of the Islamic faith.

1- من عبد الغني إلى الشيخ رمضان في عين تاب (أو عينتاب)، حالياً في تركيا، أرسلها في يوم الجمعة 25 ذوالحجة 1085 / 22 آذار 1675، وهي رسالة طويلة عن مبادئ العقيدة الإسلامية سماها “ثبوت القدمين في سؤال الملكين.”

2. 'Abd al-Ghanī to an un-named correspondent in Istanbul (or Constantinople), Turkey, sent in 1087 / 1676; a response to a letter he had received discussing the concept of “piety” (*taqwā*).

2- من عبد الغني إلى صديق غير مسمى في القسطنطينية (أو استانبول)، أرسلها في عام 1087 / 1676، وهي جواب على رسالة استلمها سابقاً يتحدث فيها عبد الغني عن مفهوم “التقوى.”

¹ The name of the correspondent, shaykh Ramaḍān, is not mentioned in the manuscript copies of the *Wasā'il*, but is mentioned in another manuscript copy of this epistle: *Zāh*. MS 4008.

3. 'Abd al-Ghanī to an un-named, high-ranking official in Istanbul, Turkey, sent in late Shawwāl 1088 / late December 1677; a lengthy epistle on the symbolic significance of struggle (*jihād*) in Islam titled "Lamḥat al-Alṭāf wa Ḥaḍrat al-Ithāf" ("The Glance of Providence and the Presence of Guidance").

3 - من عبد الغني إلى صديق غير مسمى في القسطنطينية عالي الرتبة في الإدارة العثمانية، أرسلها في أواخر شوال 1088 / أواخر كانون الأول 1677، وهي رسالة طويلة تتحدث عن المعاني الرمزية للجهاد في الإسلام سماها "لمحة الألفاظ وحضرة الإتحاف".

4. 'Abd al-Ghanī to shaykh Ibrāhīm al-Kūrānī of Medina, Hijāz (today Saudi Arabia), sent in Shawwāl 1089 / November 1678; a lengthy epistle discussing critically al-Kūrānī's misinterpretation of the Islamic theory of causality according to Ash'ariyya theology titled "Taḥrik Silsilat al-Widād fī Mas'ilat Khalq Af'āl al-'Ibād" ("Activating the Link of Friendship on the Issue of the Creation of the Servants' Actions").²

4 - من عبد الغني إلى الشيخ إبراهيم الكوراني في المدينة المنورة في الحجاز، أرسلها في شوال 1089 / تشرين الثاني 1678، وهي رسالة طويلة سماها "تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد"، ينتقد فيها عبد الغني رسالتين للكوراني يشرح فيهما مسألة خلق أفعال العباد استناداً إلى الفكر الأشعري.

5. 'Abd al-Ghanī to 'Ali Afandī of Tekirdağ, Turkey, sent in late Şafar 1089 / mid-April 1678; a short letter discussing the concept of "piety" (*taqwā*).

5 - من عبد الغني إلى المولى علي أفندي في تكرداغ، أرسلها في أواخر صفر 1089 / منتصف نيسان 1678، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عبد الغني عن مفهوم "التقوى".

6. 'Abd al-Ghanī to Mulla Aḥmad of Hayrabolu in the province of Tekirdağ, Turkey, sent in late Şafar 1089 / mid-April 1678; a

² Since the letters are compiled chronologically, this letter should have been listed after letter 7; however, this is how it appears in the three manuscript copies used here.

short letter providing religious advice on devoting oneself to spirituality.

- 6 - من عبد الغني إلى الملا أحمد في خيره بول من أعمال تكرداغ، أرسلها في أواخر صفر 1089 / منتصف نيسان 1678، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عبد الغني صديقه على الاشتغال بالروح بدلاً من الجسد.
7. 'Abd al-Ghanī to an un-named correspondent in Istanbul, Turkey, sent in late Rabi' al-Awwal 1089 / mid-April 1678; a short letter discussing the concept of religious "counselling" (*tawāṣī*).
- 7 - من عبد الغني إلى صديق غير مسمى في القسطنطينية، أرسلها في أواخر ربيع الأول 1089 / منتصف أيار 1678، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عبد الغني عن "الوصية" و"التواصي" في الإسلام.
8. 'Abd al-Ghanī to Mulla Aḥmad of Hayrabolu, Turkey, sent in late Şafar 1090 / early April 1679; a short response to a letter he had received, wishing Mulla Aḥmad a speedy recovery.
- 8 - من عبد الغني إلى الملا أحمد في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1090 / أوائل نيسان 1679، وهي رسالة قصيرة يواسي فيها صديقه في مرضه ويتمنى له الشفاء العاجل.
9. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Şafar 1090 / early April 1679; a letter discussing at some length the nature of God's power and control over human activities and man's necessary submission to God's will.
- 9 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1090 / أوائل نيسان 1679، وهي رسالة يتحدث فيها عن مفهوم "القضاء والقدر" وعن خضوع الإنسان بالضرورة لإرادة الخالق.
10. 'Abd al-Ghanī to Mulla Muḥammad al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent on 22 Dhū al-Ḥijja 1090 / 24 January 1680; a short letter informing al-Ḥumaydī of his seclusion at home and his utter devotion to reading, studying, and writing.

- 10 - من عبد الغني إلى الملا محمد الحاج الحميدي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في 22 ذوالحجة 1090 / 24 كانون الثاني 1680، وهي رسالة قصيرة يخبر فيها صديقه باتزواته في البيت وانشغاله الكامل بالدروس والمطالعات والتصنيف والتأليف.
11. 'Abd al-Ghanī, probably to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent on Tuesday 13 Shawwāl 1091 / 5 November 1680; a brief letter with some religious advice regarding the purity of one's heart and devotion to the love of God.
- 11 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها يوم الثلاثاء 13 شوال 1091 / 5 تشرين الثاني 1680، وهي رسالة قصيرة يوصيه فيها بالمدومة على سلامة الصدر والصبر على أذى كل شئ حباً في الله.
12. 'Abd al-Ghanī, probably to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent on Thursday 12 Dhū al-Qa'da 1091 / 5 December 1680; a brief note advising him to persevere in the practice of invocation or God remembrance (*dhikr*).
- 12 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها يوم الخميس 12 ذوالقعدة، 1091 / 5 كانون الأول 1680، وهي رسالة مقتضبة يوصيه فيها بدوام المحافظة على ذكر الله.
13. 'Abd al-Ghanī to Mulla Muḥammad al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent in late Ṣafar 1091 / late March 1680; a short letter explaining the nature of true love and necessary detachment from worldly matters.³
- 13 - من عبد الغني إلى الحاج محمد الحميدي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1091 / أواخر آذار 1680، وهي رسالة قصيرة يطمئنه فيها عن حاله ويتحدث فيها عن المحبة وضرورة الابتعاد عن زخارف الدنيا الفانية.

³ Letters 13 and 14, which seem to have been posted together to Turkey, were written earlier in the year 1680, and should have been listed in the *Wasā'il* before letters 11 and 12.

14. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Ṣafar 1091 / late March 1680; a short letter sent together with an epistle titled "Raf' al-Rayb 'an Ḥaḍrat al-Ghayb" ("Clearing the Doubt Concerning the Presence of the Unseen"). The epistle, which was not included in the *Wasā'il*, was written in response to Ibrāhīm Afandī's questions concerning quick-passing thoughts (*khawāṭir*). The letter discusses the mystical approach to high spiritual attainment.

14 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1091 / أواخر آذار 1680، وهي رسالة قصيرة أرفق معها رسالة طويلة بعنوان "رفع الريب عن حضرة الغيب" يشرح فيها طريق الصوفية للوصول إلى المعرفة الروحية، كتبها جواباً على استفسارات وردته من إبراهيم أفندي.

15. 'Abd al-Ghanī to un-named correspondents seeking legal advice from Istanbul, Turkey, sent in 1092 / 1681; a short letter providing legal opinion according to Islamic law on issues concerning punishment and repentance.

15 - من عبد الغني إلى أصدقاء في القسطنطينية في تركيا طلبوا منه استشارة شرعية، أرسلها في سنة 1092 / 1681، وهي رسالة قصيرة يوضح فيها الاستشارة المرسله حول العقوبة والتوبة ويعطي رأيه استناداً إلى الشرع.

16. 'Abd al-Ghanī to Mulla Muḥammad al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent in early Rabī' al-Awwal 1093 / mid-March 1682; a short letter discussing Sufi asceticism and the struggle against the soul's desires.

16 - من عبد الغني إلى الحاج محمد بن عمر الحميدي الرومي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في أوائل ربيع الأول 1093 / منتصف آذار 1682، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عن الزهد وعن جهاد النفس ضد رغبات النفس الدنيوية.

17. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in early Rabī' al-Awwal 1093 / mid-March 1682; a short letter advising his friend to have good faith in people and to transcend worldly concerns.

- 17 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أوائل ربيع الأول 1093 / منتصف آذار 1682، وهي رسالة قصيرة يوصيه فيها بحسن الظن بالناس عامة ورفع حب الدنيا من قلبه.
18. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent in late Rabī' al-Awwal 1093 / early April 1682; a brief note on vigilance in religious matters.
- 18 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في أواخر ربيع الأول 1093 / أوائل نيسان 1682، وهي رسالة قصيرة يوصيه فيها بدوام الحضور والمراقبة في أمور الدين.
19. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in early Ṣafar 1094 / late January 1683; a response to a letter from Ibrāhīm seeking clarification on a treatise criticising Ibn 'Arabī's teachings that was in wide circulation, which Ibrāhīm thought had been wrongly attributed Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī because it contradicted another by him in which he praised Ibn 'Arabī.
- 19 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في غرة صفر 1094 / أواخر كانون الثاني 1683، وهي جواب لرسالة من إبراهيم يستفسر فيها عن حقيقة رسالة يظن أنها منسوبة إلى سعد الدين التفتازاني ينقض فيه أفكار ابن عربي ويظن أن هناك رسالة له في مدح ابن عربي تناقض الرسالة المنسوبة.
20. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent in late Jumādā al-Ākhira 1094 / late June 1683; a short letter containing some hermeneutical reflections on the relationship between truth and law (*ḥaqīqa* and *sharī'a*) in the Islamic faith.
- 20 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في أواخر جمادى الآخرة 1094 / أواخر حزيران 1683، وهي رسالة قصيرة يفسر فيها جانب من العلاقة بين الحقيقة والشريعة في الدين الإسلامي.

21. ‘Abd al-Ghanī, probably to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent on 11 Ramaḍān 1094 / 3 September 1683; a brief note on truth and patience.

21 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في 11 رمضان 1094 / 3 أيلول 1683، وهي رسالة مقتضبة عن التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

22. ‘Abd al-Ghanī, probably to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent in 1094 / 1683; a brief note on the outer and inner types of knowledge.⁴

22 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في سنة 1094 / 1683، وهي رسالة مقتضبة يشير فيها إلى قسيمي العلم الظاهر والباطن، علم باللسان وعلم بالقلب.

23. ‘Abd al-Ghanī, probably to shaykh Muḥammad al-Ḥumaydī, who seems to have moved to Edirne (Adrianople), Turkey, sent in late Ṣafar 1095 / mid-February 1684; a brief note with some reflections on the notion of “repentance.”

23 - من عبد الغني ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي الذي يبدو أنه انتقل إلى أدرنة في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1095 / منتصف شباط 1684، وهي رسالة مقتضبة يتحدث فيها عن مفهوم “التوبة.”

24. ‘Abd al-Ghanī to shaykh Ṣāleḥ of Sombor, Bilād al-Rūm (today in Serbia), sent in late Ṣafar 1095 / mid-February 1684; a short letter with some reflections on piety and repentance.

⁴ ‘Abd al-Ghanī writes that this letter (22) was sent on the same date as the previous letter (21); however, it is not clear whether by “date” he meant the same day and month, or the same year. If he meant the same year, then it is probable that both were addressed to shaykh Aḥmad al-Nābulusī. However, if he meant the same day and month, then it is questionable whether he would have sent two separate brief notes to the same person on the same day. Yet, we have no evidence to suggest that he had a correspondent in Nāblus other than shaykh Aḥmad.

- 24 - من عبد الغني إلى الشيخ صالح في سنبر من بلاد الروم، أواخر صفر 1095 / منتصف شباط 1684، وهي رسالة قصيرة تتحدث عن التقوى والتوبة.
25. 'Abd al-Ghanī to shaykh Muḥammad al-Ḥumaydī of Edirne, Turkey, sent on 14 Ramaḍān 1095 / 25 August 1684; a short response to al-Ḥumaydī's request that 'Abd al-Ghanī remove his problematic reference to the lawfulness of smoking from his major commentary on *al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya* (*The Muḥammadan Way*).
- 25 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الحميدي في أدرنه في تركيا، أرسلها في 14 رمضان 1095 / 25 آب 1684، وهي جواب لطلب من محمد أفندي يستأذن عبد الغني في حذف مقاطع عن مسألة إباحة الدخان من شرحه الكبير على الطريقة المحمدية لكي يصير الشرح معتبراً وامتد أولاً بين الناس.
26. 'Abd al-Ghanī to shaykh Ṣāleḥ of Sombor, Bilād al-Rūm, sent on 9 Shawwāl 1095 / 19 September 1684; a brief note on the transient nature of the world.
- 26 - من عبد الغني إلى الشيخ صالح في سنبر من بلاد الروم، أرسلها في 9 شوال 1095 / 19 أيلول 1684، وهي رسالة مقتضبة يحذره من فتنة الدنيا البالية.
27. 'Abd al-Ghanī to shaykh Muḥammad al-Ḥumaydī of Edirne, Turkey, sent in late Ṣafar 1096 / late January 1685; a brief note with religious advice.
- 27 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الحميدي في أدرنة في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1096 / أواخر كانون الثاني 1685، وهي رسالة مقتضبة تتضمن بعض النصائح الدينية.
28. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Ṣafar 1096 / late January 1684; a brief note with religious advice.

- 28 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1096 / أواخر كانون الثاني 1685، وهي رسالة مقتضبة تتضمن بعض النصائح الدينية.
29. 'Abd al-Ghanī to Muḥammad Afandī who was in Istanbul, Turkey, sent on 3 Rajab 1096 / 6 June 1685; a short letter on the relationship between the purity of the heart and the spiritual benefits of invocation (*dhikr*).
- 29 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الذي كان حينئذٍ في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في 3 رجب 1096 / 6 حزيران 1685، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عن العلاقة بين صفاء القلب والمنافع الروحية للذكر.
30. 'Abd al-Ghanī, probably to shaykh Muḥammad al-Ḥumaydī of Edirne, Turkey, sent on 7 Rajab 1096 / 10 June 1685; a letter discussing the legality of the use of musical instruments and the Islamic understanding of the concept of "entertainment" (*lahū*).⁵
- 30 - من عبد الغني ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي في أدرنه في تركيا، أرسلها في 7 رجب 1096 / 10 حزيران 1685، وهي رسالة يتحدث فيها عن الخطأ الشرعي في تحريم استماع الآلات الموسيقية مطلقاً وعن مفهوم "اللهو" في الإسلام.
31. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Ḥārithī (al-Nābulusī) of Nāblus, Palestine, sent on 5 Ramaḍān 1096 / 6 August 1685; a response advising al-Ḥārithī that he had received his letter and asking him to remain steadfast on the path of piety and to seclude himself from the public.
- 31 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد الحارثي (النابلسي) في نابلس في فلسطين، أرسلها في 5 رمضان 1096 / 6 آب 1685، وهي جواب يعلمه فيه استلامه لرسالته ويطلب منه المثابرة على التقوى والابتعاد عن العامة.

⁵ This and the previous letter (letter 29) were sent to the same Muḥammad Afandī within four days and to two different cities, Constantinople and Edirne. From these and subsequent letters, it seems that Muḥammad Afandī had been shuttling between the two cities and that 'Abd al-Ghanī was aware of this.

32. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Ramaḍān 1096 / late August 1685; a response concerning the disrespectful behaviour of a certain Maḥmūd Afandī, who attended some of 'Abd al-Ghanī's classes and then went on, as reported by Ibrāhīm Afandī, to misreport his teachings and badmouth him in Turkey.

32 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر رمضان 1096 / أواخر آب 1685، وهي رسالة يوضح فيها عبد الغني بالتفصيل التصرفات غير اللائقة لشخص يدعى محمود أفندي حضر دروسه ثم أخذ يشنع عليه في تركيا كما أخبره بذلك مستوضحاً إبراهيم أفندي.

33. 'Abd al-Ghanī to Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī who was in Istanbul, Turkey, sent in mid-Ṣafar 1097 / mid-January 1686; a short letter to update al-Ḥumaydī on the works he had completed over the past year.

33 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الحميدي الذي كان وقتئذٍ في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في منتصف صفر 1097 / منتصف كانون الثاني 1686، وهي رسالة قصيرة يعلمه فيها عن الكتب التي أتم تصنيفها في العام الماضي.

34. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in mid-Ṣafar 1097 / mid-January 1686; a short letter advising him not to be suspicious.

34 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في منتصف صفر 1097 / منتصف كانون الثاني 1686، وهي رسالة قصيرة ينصحه فيها بالابتعاد عن الظن.

35. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent in Sha'bān 1097 / June-July 1686; a response informing him that he had reviewed the anti-Sufi treatise sent separately by another shaykh Aḥmad, and that he had found that writing a rebuttal was a waste of time.

- 35 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في شعبان 1097 / حزيران-تموز 1686، وهي رسالة يعلمه فيها أنه نظر في الرسالة المعادية للصوفية التي أرسلها الشيخ أحمد وأن الرد عليها إضاعة للوقت.
36. 'Abd al-Ghanī to Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī who was in Istanbul, Turkey, sent on 7 Ramaḍān 1097 / 28 July 1686; a brief response acknowledging receipt of al-Ḥumaydī's request of a copy of his commentary on Ibn 'Arabi's *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.
- 36 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الحميدي الذي كان وقتئذ في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في 7 رمضان 1097 / 28 آب 1686، وهي رسالة يعلمه فيها استلامه طلبه لنسخة من شرحه على فصوص الحكم.
37. 'Abd al-Ghanī to Muḥammad Sa'īd Afandī, the Judge of Tripoli, Lebanon, sent on 8 Dhū al-Qa'da 1097 / 26 September 1686; a response to a letter from the Judge requesting some details on the mystical science of letters.
- 37 - من عبد الغني إلى المولى محمد سعيد أفندي قاضي طرابلس في لبنان، أرسلها في 8 ذي القعدة 1097 / 26 أيلول 1686، وهي جواب لرسالة من القاضي يسأل فيها عن الأسباب الوفقية المتعلقة بالعلوم الحرفية.
38. 'Abd al-Ghanī, probably to Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent in Ṣafar 1098 / December 1686; a brief response acknowledging receipt of his letter informing 'Abd al-Ghanī of the religious unrest that was taking place in Turkey.
- 38 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ محمد الحميدي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في صفر 1098 / كانون أول 1686، وهي رسالة مقتضبة يعلمه فيها استلامه لرسالته التي تذكر الفتن في تركيا.
39. 'Abd al-Ghanī to shaykh Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent in late Ṣafar 1098 / mid-January 1687; a brief response acknowledging receipt of two letters from al-Ḥumaydī, and informing him that he had already completed

copying the first half of his commentary on *Fuṣūṣ al-Hikam* for him.

39 - من عبد الغني إلى الشيخ محمد أفندي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1098 / منتصف كانون الثاني 1687، وهي رسالة مقتضبة يعلمه فيها باستلام رسالتيه ويخبره بأنه قد أتم نسخ الجزء الأول من شرحه على فصوص الحكم الذي طلبه سابقاً.

40. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, written on Saturday 6 Shawwāl 1098 / 16 August 1687; a short letter advising him to increase his prayers for mercy.

40 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، حررها في يوم السبت 6 شوال 1098 / 16 آب 1687، وهي رسالة قصيرة يوصيه فيها بالإكثار من الصلوات في طلب الرحمة.

41. 'Abd al-Ghanī, probably to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent on 8 Shawwāl 1098 / 18 August 1687; a short letter with some reflections on faith and unbelief.

41 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في 8 شوال 1098 / 18 آب 1687، وهي رسالة قصيرة تتحدث عن مراتب الناس الثلاثة: المؤمن، والفاسق، والكافر.

42. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent in late Dhū al-Qa'da 1098 / early October 1687; a brief note on the high status of the saints in Islam.

42 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في أواخر ذي القعدة 1098 / أوائل تشرين الأول 1687، وهي رسالة مقتضبة يتحدث فيها عن علو مكانة الأولياء في الإسلام.

43. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Ṣafar 1099 / late December 1687; a brief note on the meaning of submitting to God's will.

- 43 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1099 / أواخر كانون الأول 1687، وهي رسالة قصيرة عن معنى التوكل على الله.
44. 'Abd al-Ghanī, probably to shaykh Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent in late Ṣafar 1099 / late December 1687; a brief note on piety.
- 44 - من عبد الغني ربما إلى الشيخ محمد أفندي الحميدي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1099 / أواخر كانون الأول 1687، وهي رسالة مقتضبة يتحدث فيها عن التقوى.
45. 'Abd al-Ghanī to Luṭfī al-Ṣaydāwī of Sidon, Lebanon, sent in late Rabī' al-Awwal 1099 / late January 1688; a short letter with some reflections on the meanings of some divine names.
- 45 - من عبد الغني إلى لطفي الصيداوي في صيدا في لبنان، أرسلها في أواخر ربيع الأول 1099 / أواخر كانون الثاني 1688، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عن معاني بعض الأسماء الإلهية.
46. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent on 12 Muḥarram 1100 / 6 November 1688; a brief response with notes on piety.
- 46 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في 12 محرم 1100 / 6 تشرين الثاني 1688، وهي جواب مقتضب يوصيه فيه بالاشتغال بالتقوى.
47. 'Abd al-Ghanī, probably to shaykh Muḥammad al-Ḥumaydī of Edirne, Turkey, sent on 7 Ṣafar 1100 / 30 November 1688; a short letter with some reflections on the nature of saints.
- 47 - من عبد الغني ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي في أدرنه في تركيا، أرسلها في 7 صفر 1100 / 30 تشرين الثاني 1688، وهي رسالة مقتضبة عن طبيعة الأولياء.
48. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Ṣafar 1100 / mid-December 1688; a letter highlighting the

degeneration of Islamic faith among both lay people and religious leaders of his time, and the general moral decline of the age.

48 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1100 / منتصف كانون الأول 1688، وهي رسالة يتأسف فيها عبد الغني على تدهور أحوال الدين الإسلامي بين العامة والخاصة في زمانه وعلى الانحطاط الأخلاقي العام للعصر.

49. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Şafar 1100 / mid-December 1688; a brief note on the importance of belief in the prophets.⁶

49 - من عبد الغني إلى الحاج إبراهيم أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1100 / منتصف كانون الأول 1688، وهي رسالة مقتضبة يشير فيها إلى أهمية الإيمان بالرسول.

50. 'Abd al-Ghanī to shaykh Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī of Istanbul, Turkey, sent in late Şafar 1100 / mid-December 1688; a brief note on piety, gratitude, and patience.

50 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الحميدي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في أواخر صفر 1100 / منتصف كانون الأول 1688، وهي رسالة مقتضبة يوصيه بالتقوى، والشكر على النعم، والصبر على البلوى.

51. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad b. al-Ḥārithiyya al-Nābulusī of Nāblus, Palestine, sent in late Şafar 1100 / mid-December 1688; a brief note on utter devotion to the love of God.⁷

51 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد بن الحارثية النابلسي في نابلس في فلسطين، أرسلها في أواخر صفر 1100 / منتصف كانون الأول 1688، وهي رسالة مقتضبة عن التفرغ التام لمحبة الله.

⁶ It seems that this and the previous letter (48) were written at about the same time and sent separately to Ibrāhīm Afandī.

⁷ Letters 48-51 seem to have been written and posted at about the same time.

After this letter there was a hiatus, during which 'Abd al-Ghanī made a forty-five-day journey to Jerusalem, leaving Damascus on Monday 17 Jumādā al-Ākhira 1101 / 27 March 1690, and returning to Damascus on Wednesday 1 Sha'bān 1101 / 10 May 1690. While in Jerusalem, 'Abd al-Ghanī was receiving letters from his friends and disciples.⁸

52. 'Abd al-Ghanī to Ibrāhīm Āghā of Shaqḥab, Syria, sent at the end of Muḥarram 1102 / beginning of November 1690; a short letter with notes on the need for utter dependence on God in all human activities.

52 - من عبد الغني إلى إبراهيم آغا في قرية شقحب في سوريا، أرسلها في ختام محرم 1102 / بداية تشرين الثاني 1690، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عن افتقار المخلوق للخالق في جميع أحواله.

53. 'Abd al-Ghanī to the Vizier Muṣṭafā Bāshā Ibn al-Kuprili (Muṣṭafā Köprülü) of Istanbul, Turkey, sent on 3 Shawwāl 1102 / 29 June 1691; a short letter discussing the Islamic view of divine victory and the role of the poor and the powerless in such a victory.

53 - من عبد الغني إلى الوزير مصطفى كمال باشا ابن الكبرلي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في 3 شوال 1102 / 29 حزيران 1691، وهي رسالة قصيرة يتحدث فيها عن معنى النصر الإلهي في الإسلام وعن دور الفقراء والضعفاء فيه.

54. 'Abd al-Ghanī to Yaḥyā Afandī b. Nūḥ Afandī al-Wānī of Van (Wān), Turkey, sent in Ṣafar 1103 / October-November 1691; a response explaining the nature of spiritual revelation and the limitation of human reason in understanding it.

54 - من عبد الغني إلى يحيى أفندي ابن نوح أفندي الواني في وان في تركيا، أرسلها في صفر 1103 / تشرين أول-تشرين ثاني 1691، وهي جواب يتحدث فيه عن طبيعة التجليات الرحمانية وقصور العقل عن إدراكها.

⁸ See al-Nābulusi, *al-Ḥaḍra al-Unsiyya*.

55. 'Abd al-Ghanī to an un-named correspondent of Hayrabolu, Turkey, sent in Sha'bān 1103 / April-May 1692; a response to a legal question received in Turkish, inquiring about the legality of dancing during religious invocation sessions.

55 - من عبد الغني إلى مراسل غير مسمى في خيره بول في تركيا، أرسلها في شعبان 1103 / نيسان-أيار 1692، وهي جواب لاستشارة شرعية وردت إليه بالتركية حول الحكم الشرعي على مُسْتَحَل الرقص في حلقات الذكر.

After this letter there was a hiatus of more than three years. During this period 'Abd al-Ghanī went on his great journey to Syria, Egypt, and the Ḥijāz region, which took 388 days, starting on Thursday 1 Muḥarram 1105 / 1 October 1693, and ending on Saturday 5 Ṣafar 1106 / 25 August 1694. On his way, 'Abd al-Ghanī received and sent many letters which were not included in the *Wasā'il*.⁹ While in Sidon he granted an *ijāza* to its *muftī*, in which he listed one hundred and forty-four titles of his works, including *Wasā'il al-Taḥqīq*.

56. Muḥammad Afandī, Head of Nobles in Aleppo (Ḥalab), Syria, to 'Abd al-Ghanī, and 'Abd al-Ghanī's response, sent in early Dhū al-Qa'da 1107 / mid-June 1695; a brief exchange of compliments and praise.

56 - من محمد أفندي نقيب أشراف حلب في سوريا إلى عبد الغني، وردّ من عبد الغني أرسله في أوائل ذي القعدة 1106 / منتصف حزيران 1695، والرسالة والجواب تضمنتا تبادل مقتضب للإطراء والمدح.

57. 'Abd al-Ghanī to shaykh Muḥammad Afandī al-Ḥumaydī, Turkey, sent in Rabī' al-Awwal 1108 / October 1696; a brief note with good wishes.

57 - من عبد الغني إلى الحاج محمد أفندي الحميدي في البلاد الرومية، أرسلها في ربيع الأول 1108 / تشرين الأول 1696، وهي رسالة مقتضبة يُهديه فيها أطيب التمنيات.

58. 'Abd al-Ghanī to Naṣūḥī Afandī al-Uskudārī of Uskudār, Turkey, sent in Rabī' al-Awwal 1108 / October 1696; a brief response with warm friendly wishes.

⁹ See *Ḥaqīqa*.

- 58 - من عبد الغني إلى نصوح أفندي الأسكداري في أسكدار في تركيا. أرسلها في ربيع الأول 1108 / تشرين الأول 1696، وهي جواب مقتضب يعبر فيه عن حرارة المودة بين الإخوان.
59. 'Abd al-Ghanī to Ma'nawī Afandī Ibn shaykh Qarahbās 'Ali Afandī, Turkey, sent in Rabī' al-Awwal 1108 / October 1696; a brief response with praise and good wishes.
- 59 - من عبد الغني إلى معنوي أفندي ابن الشيخ قره باس علي أفندي في البلاد الرومية، أرسلها في ربيع الأول 1108 / تشرين الأول 1696، وهي جواب مقتضب مليء بالمدح والتمنيات الأخوية الطيبة.
60. 'Abd al-Ghanī to shaykh Abū al-Mawāhib al-Bakrī al-Şiddiqī of Cairo, Egypt, sent in Rabī' al-Awwal 1108 / October 1696; a brief note sending his condolences for the passing away of Abū al-Mawāhib's brother.
- 60 - من عبد الغني إلى الشيخ أبوالمواهب البكري الصديقي في القاهرة في مصر، أرسلها في ربيع الأول 1108 / تشرين الأول 1696، وهي رسالة مقتضبة يعزیه فيها موت أخيه.
61. 'Abd al-Ghanī to shaykh Aḥmad al-Kasbī of Aleppo, Syria, sent on 7 Muḥarram 1109 / 26 July 1697; a brief letter seeking al-Kasbī's insights into a complex question on cosmogony posed by Ibn 'Arabi.
- 61 - من عبد الغني إلى الشيخ أحمد الكسبي في حلب في سوريا، أرسلها في 7 محرم 1109 / 26 تموز 1696، وهي رسالة قصيرة يطلب منه التعقيب على مسألة كونية عويصة طرحها ابن عربي.
62. Shaykh Aḥmad al-Kasbī of Aleppo, Syria, to 'Abd al-Ghanī, and a response by 'Abd al-Ghanī, sent in late Şafar 1109 / mid-September 1697; a lengthy exchange that includes three letters from al-Kasbī and a response from 'Abd al-Ghanī, discussing some complex aspects of Sufi cosmogony according to the theology of the Unity of Being.

- 62 - من الشيخ أحمد الكسي في حلب في سوريا إلى عبد الغني وجواب من عبد الغني، أرسلها في أواخر صفر 1109 / منتصف أيلول 1697، وهي رسالة طويلة تتضمن ثلاثة مكاتيب من الكسي وجواب من عبد الغني يبحثان فيها فكرة التعينات الكونية وإيجاد العالم بحسب أفكار وحدة الوجود الصوفية.
63. 'Abd al-Ghanī to Qabalān Muḥammad Bāshā of Tripoli, Lebanon, sent in late Ṣafar, 1109 / mid-September, 1697; a brief note extending his praise and good wishes.
- 63 - من عبد الغني إلى قبالان محمد باشا في طرابلس في لبنان، أرسلها في أواخر صفر 1109 / منتصف أيلول 1697، وهي رسالة قصيرة تحمل الثناء والتعنيات الطيبة.
64. 'Abd al-Ghanī to Yaḥyā Afandī al-Wānī of Van, Turkey, sent in late Jumādā al-Thāniya 1109 / early January 1698; a lengthy response explaining the various statuses of people of knowledge: those who deal with Islamic theology and law ('*ulamā' al-sharī'a*), those who deal with mystical knowledge and practice ('*ulamā' al-ṭarīqa*), and those who deal with divine truth ('*ulamā' al-ḥaqīqa*).
- 64 - من عبد الغني إلى العلامة يحيى أفندي الواني في وان في تركيا، أرسلها في أواخر جمادى الثانية 1109 / أوائل كانون الثاني 1698، وهي جواب طويل يشرح فيه مراتب علماء المسلمين: علماء الشريعة، وعلماء الطريقة، وعلماء الحقيقة.
65. Shaykh al-Islam Fayḍ Allāh Afandī to 'Abd al-Ghanī, received in Shawwāl 1109 / April-May 1698; a short letter seeking 'Abd al-Ghanī's prayers in support of the embattled Ottoman army in its war with the infidels.
- 65 - من شيخ الإسلام فيض الله أفندي إلى عبد الغني، أرسلت في شوال 1109 / نيسان-أيار 1698، وهي رسالة يرجو فيها من عبد الغني ومن حوله من الصلحاء الدعاء لنصرة الجيش العثماني في حربه ضد الكفار.
66. 'Abd al-Ghanī to shaykh al-Islam Fayḍ Allāh Afandī of Istanbul, Turkey, sent in Shawwāl 1109 / April-May 1698; a response offer-

ing his prayers and support and reflecting on the Islamic understanding of war and victory.

- 66 - من عبد الغني إلى شيخ الإسلام فيض الله أفندي في القسطنطينية في تركيا، أرسلها في شوال 1109 / نيسان-أيار 1698، وهي جواب يرسل فيه دعائه ودعمه ويتحدث فيه عن مفهوم الحرب والنصر في الإسلام.
67. 'Abd al-Ghanī to an un-named correspondent of Jerusalem neighbourhood, Palestine, sent in Ṣafar 1110 / August 1698; a brief response with notes on spiritual learning.
- 67 - من عبد الغني إلى مراسل غير مسمى في نواحي القدس في فلسطين، أرسلها في صفر 1110 / آب 1689، وهي جواب مقتضب فيه بعض الملاحظات عن طبيعة علوم الأذواق.
68. 'Abd al-Ghanī to shaykh al-Islam Fayḍ Allāh Afandī, sent in Ṣafar 1110 / August 1698; a short letter offering more prayers and support in response to Fayḍ Allāh's earlier plea (letter 65).
- 68 - من عبد الغني إلى شيخ الإسلام فيض الله أفندي، أرسلها في صفر 1110 / آب 1698، وهي رسالة قصيرة يقدم فيها المزيد من الدعاء والدعم لنصرة المسلمين استجابة لطلب فيض الله السابق.
69. 'Abd al-Ghanī to Mirzā Afandī, Turkey, sent in Rabī' al-Awwal 1110 / September 1698; a short letter with notes on the ethical practices of pious Muslims.
- 69 - من عبد الغني إلى المولى مرزا أفندي في بلاد الروم، أرسلها في ربيع الأول 1110 / أيلول 1698، وهي رسالة قصيرة فيها إشارات إلى أخلاق ومعاملات الإنسان المؤمن.
70. 'Abd al-Ghanī to Yaḥyā Afandī Ibn Nūḥ Afandī al-Wānī of Van, Turkey, sent in mid-Rabī' al-Awwal 1112 / late August 1700; a response to a letter received on 15 Jumādā al-Ākhira 1111 / 7 December 1699, in which Yaḥyā sought advice on three hotly debated issues: the faith of Fir'awn (Pharaoh), Ibn 'Arabi's work on the Unity of Being, and the legality of smoking.

70 - من عبد الغني إلى يحيى أفندي ابن نوح الواني في وان في تركيا، أرسلها في منتصف ربيع الأول 1112 / أواخر آب 1700، وهي جواب لرسالة وردته من يحيى أفندي في 15 جمادى الآخرة 1111 / 7 كانون الأول 1699، يستشيريه في ثلاثة مسائل: مسألة إيمان فرعون، ومقولة لابن عربي في وحدة الوجود، ومسألة إباحة الدخان.

71. 'Abd al-Ghanī to Ayyūb Afandī of Hayrabolu, Turkey, sent in late Ramaḍān 1114 / mid-February 1703; a short response offering some reflections on the relationship between human and divine powers.

71 - من عبد الغني إلى أيوب أفندي في خيره بول في تركيا، أرسلها في أواخر شهر رمضان 1114 / منتصف شباط 1703، وهي رسالة قصيرة فيها تأملات عن العجز والقدرة وعلاقة الخالق بالمخلوق.

72. 'Abd al-Ghanī to shaykh 'Arābī of Ḥamā, Syria; an undated brief response with some metaphoric reflections on mystical states and spiritual experiences.

72 - من عبد الغني إلى السيد عرابي في حماة في سوريا، بدون تاريخ، وهي رسالة مقتضبة فيها تعابير مجازية عن الأحوال الصوفية والتجربة الروحانية.

PLACES, TOWNS, AND CORRESPONDENTS

The circle of ‘Abd al-Ghanī’s correspondents includes, as already mentioned, Arab and Turkish friends, colleagues, mystics, high-ranking officials, and individuals he did not know. All of his correspondents resided outside Damascus in sixteen cities located in what were then known as Bilād al-Shām (today Syria, Lebanon, Jordan and Palestine), al-Bilād al-Rūmiyya (today Turkey and parts of the Balkan Peninsula, then known as Rūmeli), Ḥijāz (today Saudi Arabia), and Miṣr or al-Bilād al-Miṣriyya (today Egypt). I was able to identify and locate all the towns and cities referred to in the *Wasā’il*, as shown in the map included here, except for one, سنبر (s.n.b.r.), which ‘Abd al-Ghanī describes as being a “frontier town for the lands of the infidels” (*sarḥad li-bilād al-kuffār*). If by “the infidels” ‘Abd al-Ghanī was referring to European Christians, as is most likely, then it is possible that this town was located somewhere at the Ottoman frontier regions in the Balkans. The closest name in this region is the town of Sombor, today in Serbia, located near the borders with Hungary and Croatia. The town was an Ottoman/Habsburg military frontier and was also known by the names Sonbor and Sanbur.

As for ‘Abd al-Ghanī’s correspondents, a few were highly eminent figures, such as Grand Vizier Muṣṭafā Köprülü, Shaykh al-Islam Fayḍ Allāh (or Feyzullah), and the leading theologian Ibrāhīm al-Kūrānī, while others were high-ranking officials, such as an un-named military chief, the head of the nobles in Aleppo, Muḥammad Afandī, and the chief judge of Tripoli, Muḥammad Sa‘īd Afandī. Those who received most letters, however, such as shaykh Muḥammad al-Ḥumaydī, shaykh Ibrāhīm Afandī, and shaykh Aḥmad al-Nābulusī, were hardly known, as they were not mentioned in the main Arabic sources of the period.



A map of the Eastern Ottoman Provinces, showing the places and towns of 'Abd al-Ghani's correspondents (Source: Author)

<i>Turkey</i>	Istanbul	Muḥammad al-Ḥumaydī	11 letters: 1680 (2L), 1682, 1685, 1686 (3L), 1687 (2L), 1688, 1696 ¹
		Fayḍ Allāh, Shaykh al-Islam	3 letters: 1698
		Muṣṭafā Köprülü, Grand Vizier 1689–91	1 letter: 1691
		Un-named	4 letters: 1676, 1677, 1678, 1681
	Edirne	Muḥammad al-Ḥumaydī	5 letters: 1684 (2L), 1685 (2L), 1688
	Hayrabolu	Ayyüb Afandī	1 letter: 1703
		Ibrāhīm Afandī	11 letters: 1679, 1680, 1682, 1683, 1685 (2L), 1686, 1687 (2L), 1688 (2L)
		Mullā Aḥmad	2 letters: 1678, 1679
		Un-named	1 letter: 1692
	Tekirdağ	‘Alī Afandī	1 letter: 1678
	Antep	Shaykh Ramaḍān	1 letter: 1675
	Van	Yaḥyā al-Wānī	3 letters: 1691, 1698, 1700
	Uskudar	Naṣūhī al-Uskudārī	1 letter: 1696
	Sombor	Shaykh Šāleḥ	2 letters: 1684, 1684
Turkey (al-Bilād al-Rūmiyya)	Ma‘nawī Afandī	1 letter: 1696	
	Mīrzā Afandī	1 letter: 1698	
<i>Syria</i>	Aleppo	Muḥammad Afandī, Head of Nobles	1 letter: 1695
		Aḥmad al-Kasbī	2 letters: 1696, 1697
	Hama	Shaykh ‘Arābī	1 letter: no date
	Shaqhab	Ibrāhīm Āghā	1 letter: 1690
<i>Palestine</i>	Nablus	Aḥmad al-Nābulusī	12 letters: 1680 (2L), 1682, 1683 (3L), 1685, 1686, 1687 (2L), 1688 (2L)
	Jerusalem	Un-named	1 letter: 1698

¹ The usage “2L” etc. refers to the number of letters (in this example, two) written to a correspondent; the usage “1680” etc. refers to the date of the letter/s.

<i>Lebanon</i>	Tripoli	Muḥammad Saʿīd Afandī	1 letter: 1686
		Qabalān Bāshā	1 letter: 1697
	Sidon	Luṭfi al-Ṣaydāwī	1 letter: 1688
<i>Saudi Arabia</i>	Medina	Ibrāhīm al-Kūrānī	1 letter: 1678
<i>Egypt</i>	Cairo	Abū al-Mawāhib al-Ṣiddīqī	1 letter: 1696

CONTENT AND SIGNIFICANCE

The letters of the *Wasā'il al-Taḥqīq wa Rasā'il al-Tawfiq* vary in length and content but are similar in style. The early letters are longer and thematically specific, whereas the later letters are shorter and general in nature. There are three lengthy letters that were written more as epistles, or treatises, and were given specific titles. The first of these, "Thubūt al-Qadamayn fī Su'āl al-Malakayn" (letter 1), is on faith and belief; the second, "Lamḥat al-Alṭāf wa Ḥaḍrat al-Ithāf" (letter 3), is on personal struggle and the symbolism of war; and the third, "Taḥrik Silsilat al-Widād fī Mas'ilat Khalq Af'āl al-'Ibād" (letter 4), is on free will and God's role in natural causes and human actions. In addition to these three lengthy epistles, letter 14 had a lengthy attachment that was not included in the *Wasā'il*; it is on the nature of the unseen and spiritual knowledge and is titled "Raf' al-Rayb 'an Ḥaḍrat al-Ghayb." It is not clear why 'Abd al-Ghanī did not include this epistle in the *Wasā'il* when he did include the epistles that comprised letters 1, 3, and 4. However, manuscript copies of this epistle can be accessed at the national library of Damascus. I have included it in my thematic discussion of letter 14 because I considered it to be an integral part of 'Abd al-Ghanī's correspondence and of a similar magnitude to the first three epistles. In addition to these four lengthy, theoretical, and thematically specific epistles, 'Abd al-Ghanī's lengthy exchange with Aḥmad al-Kasbī on cosmogony and the Unity of Being (letters 61 and 62) are also thematically specific, complex, and profound.

Letters 6 and 10 refer to the practice of solitude (*khalwa*), shedding light on an important, yet often misrepresented, phase of 'Abd al-Ghanī's life and spiritual experience, while letter 25 refers to smoking, then a new social habit that was spreading rapidly and causing much controversy and social unrest. Because of their thematic significance, the contents of these selected letters are discussed in detail below, followed by a concluding overview of the common themes of the *Wasā'il*: piety, spirituality, and religious ethics.

Regarding 'Abd al-Ghanī's style of writing and the linguistic quality of his text, notwithstanding the frequent use of rhymed prose, which was common in traditional literary works, the letters are written in a formal style closer in its idioms and structure to modern than to tra-

ditional Arabic. 'Abd al-Ghanī's writing, in general, is clear, lucid, well structured, and easy to follow, even when he is dealing with complex or esoteric topics. The precision and sophistication of his terms, expressions, analyses, and analogies, both linguistically and conceptually, are remarkable, and so are the breadth of his knowledge and his ability to communicate to audiences of varying preoccupations and intellectual capacities, including his correspondents, the wider community, and even the succeeding generations to whom he alludes in his preface to the *Wasā'il*.

In the following presentation of specific letters, unattributed quotes refer to the letter being discussed.

On Understanding Islam: Letter 1

The first letter of the *Wasā'il* is addressed to shaykh Ramaḍān of Antep, now in Turkey. The thirty-five-year-old 'Abd al-Ghanī presents his friend with some advice on piety and religious ethics. The introductory notes suggest that 'Abd al-Ghanī had met shaykh Ramaḍān, become his friend, and exchanged visits with him while the latter was staying in Damascus. 'Abd al-Ghanī was prompted to correspond with shaykh Ramaḍān by what he had heard about his preoccupation with “providing religious advice to the brothers, of the unitarians” (*bi-munāṣahat al-ikhwān min al-muwaḥḥidīn*). From the content of the letter, it is not clear whether shaykh Ramaḍān was a professional mosque preacher, a cleric, or just an ordinary pious man trying to spread good words about the Islamic faith. Nor is it clear whether the term *muwaḥḥidīn* (unitarians) refers generally to believing Muslims or specifically to a particular group with mystical tendencies who believed in the Unity of Being, for example. Elsewhere in the letter, 'Abd al-Ghanī refers to “the faithful unitarian” (*al-mu'min al-muwaḥḥid*), in the sense of a devout believer. The term makes better sense when juxtaposed against the concept of “hidden polytheism” (*al-shirk al-khafī*), which he alluded to in a hermeneutical treatise he had written only a few months before this letter, and elaborated further in a commentary on shaykh Arslān's treatise on unity, completed three years later.¹ Whatever he may have meant, 'Abd al-Ghanī introduces his letter with general advice to shaykh Ramaḍān, enjoining him to remain strict in observing religious duties, and be fully devoted to his task of guiding people without fearing their rejection or being distracted by worldly concerns.

After some introductory remarks on the ethics of preaching, 'Abd al-Ghanī dwells on the fundamental issues of faith and belief through a rationalisation of the Islamic concept of the “grave trial,” which involves the first assessment all Muslims undergo upon their death. According to a reported prophetic tradition, two angels named Munkir and Nakir are assigned to question the newly dead in their graves about essential matters of faith, in order to test their belief and religious understanding. It is the first station of assessment before the final judgement on the day of reckoning. These are the “two angels” 'Abd

¹ The first treatise is *al-Faḥḥ al-Rabbānī*, the second (the commentary) is *Khamrat al-Ḥān*; see the list of Primary Arabic Sources Cited for details.

al-Ghanī refers to as *al-Malakayn* in the title of this letter, “The Firmness of the two Feet in the Questioning of the two Angels” (“Thubūt al-Qadamayn fi Su’āl al-Malakayn”).

According to the prophetic tradition, the angels will ask three questions: Who is your Lord? Who is your Prophet? And what is your religion? ‘Abd al-Ghanī uses the *ḥadīth* to lay down the proper understanding of the fundamental articles of faith. Since everyone knows that the angels’ questioning is inevitable, he advises shaykh Ramaḍān to teach his community the answers to the three questions, and to encourage them to prepare well by telling them, “If you do not listen to me now, while I am of your kind, and you have space to learn the answers and time from me to prepare, you will hear the same from two stringent and unfriendly [beings] who will not be patient with you, not for an hour, nor even for a fleeting moment. So think what you want to do.” He asks shaykh Ramaḍān to articulate the answers provided in the letter in his own language (Ottoman Turkish) in order for his audience to understand them profoundly. For the meaning should “inhere in their spirituality,” ‘Abd al-Ghanī explains, “in order for them to benefit from that [knowledge] in the grave’s world, because in that world the souls will speak with what they have; they cannot do otherwise. Memorising through the tongue will not help in that world, because, with the discontinuity from the current world, judging by the outer [deeds] will cease; only judging by the inner [beliefs] will persist.”

‘Abd al-Ghanī uses the three questions from the two angels to articulate his view of the core elements of the Islamic faith and to construct a general framework for true belief in God, the Prophet, and Islam. His sophisticated articulation goes way beyond the commonly known basics, such as the testimony and the other four pillars of Islam. In fact he does not even mention those. Instead, he tries to search for the inner challenge concealed in each question. The challenge in the first question, who is your Lord? lies in the fact that no-one knows the Lord. “The Lord worshiped by communities of believers, no-one knows him,” he writes, “nor can anyone ever know him except with reference to a particular state or degree, but not with reference to inner reality and essence.” For these are inaccessible by the human mind. Thus, the question becomes one of understanding being (*wujūd*), and its states and hierarchy, within the framework of which a relationship between the creator and the creature can be articulated and a way of knowing the Lord may be reached.

The challenge in the second question, who is your prophet? lies in understanding the nature of prophecy, which hinges on the belief in the unseen that exposes the supra-rational aspects of faith. For ‘Abd al-Ghanī the main reason for asking this question is not to know whether one is a follower of Muḥammad, Christ, Moses, or other prophets, but to see whether one understands the true nature of prophecy. Thus, as with his take on the previous question, ‘Abd al-Ghanī tends to focus on the universal realities that relate to all religions and not just to Islam, although his articulation is naturally grounded in Islamic ideas and presented from an Islamic perspective. “Know, O my brother, that believing in prophecy is believing in the unseen,” he writes. This is so for those “with proper reason,” he adds, and even for the companions who saw the Prophet, “because they saw only his outward [form], yet they believed in his inner [reality], having faith in the unseen. They themselves were not prophets to have access to the unseen, and so there is no difference between them and us except with regard to their seeing the visible form of the Prophet.”

Understanding the nature of prophecy, ‘Abd al-Ghanī argues, presupposes an understanding of the hierarchy of believers and their corresponding phases of belief. He identifies three phases (*aṭwār*) of spiritual growth: faith (*īmān*), sainthood (*wilāyā*), and prophecy (*nubuwwa*). Faith is the general phase of all believers; sainthood is a phase restricted to the elite; while prophecy is a phase for the divinely chosen ones. The difference between the levels of knowledge in these phases, he explains, is similar to the difference between the mental capacity and understanding of a child, an adolescent, and a mature adult. Just as there is a natural progression and expansion in one’s knowledge from childhood to maturity, so likewise is there an expansion in one’s spirituality and religious horizon from one phase to another. Knowing God through “disclosure and witnessing” (*al-kashf wa al-‘ayān*) is thus superior to knowing him through “evidence and argument” (*al-dalīl wa al-burhān*), which is in turn superior to knowing him through “imitation and submission” (*al-taqlīd wa al-iz‘ān*). These three modes of knowing God do not map directly over the three phases of spiritual growth, as the highest mode relates to both sainthood and prophecy, whereas the lower two modes relate to the various levels of understanding and corresponding degrees of faith.

To illustrate this point further, ‘Abd al-Ghanī gives an example of a colour-blind person, explaining that one’s belief in prophecy should be similar to the colour-blind person’s belief in colours. Just as a

colour-blind person cannot use other senses to compensate for their visual deficiency, nor can they use their reason to see colours, likewise, people cannot compensate for their spiritual deficiency that differentiates them from prophets, nor can they use their senses and reason to grasp what prophecy is. He writes:

The way for the colour-blind to believe in colours is to believe that there are things called "colours," which are unlike the kind of things he perceives through his four senses and his reason. And that he is necessarily incapable of perceiving them because of his lacking the sense whereby they are perceived. He should fault all other perceptions with certainty and without any confusion, and believe that God has created others who are able to see and who, unlike him, have the visual sense that enables them to perceive colours. His believing in that is thus a belief in the unseen, and the belief in the prophecy of Muḥammad ... is of this kind.

As for the third question, what is your religion? the challenge lies in understanding the true nature of Islam, which forms the universal core of all religions. "Know, O my brother," 'Abd al-Ghanī writes, "that *al-dīn* (religion) is that to which man *yudīn*; that is, 'succumbs', 'follows', 'obeys', and 'submits', in accordance with the certainty of tradition (*al-ikhbārāt al-yaqīniyya*) and the formation of divine law (*al-inshā'āt al-shar'iyya*)... And al-Islam is 'surrender' (*istislām*) and 'obedience' (*inqiyād*), and so it shares with 'religion' the same meaning." This way, the question becomes concerned with the universalities of religion, such as believing in the existence of God and his attributes, his prophets, his scriptures, his angels, his punishment and reward, and so forth.

The ultimate challenge of the trial by the two angels seems to lie in one's ability to articulate sound rational answers to the three questions, as presented by 'Abd al-Ghanī, but without surrendering one's horizon to the dictates of rationality, because with matters of the unseen one cannot simply rely on one's reason:

The reason behind the unbelief of the philosophers, the Dahriyyīn,² and the rest of the misguided and deviant groups, is the application of

² The "Dahriyyūn," from the Arabic "*dahr*," "aeon," "a long period of time," refers generally to a sect of materialist thinkers who believe in the eternity of the world, as opposed to those who attribute to it a creator or a cause. Al-Sharastānī refers to al-Tabī'iyyūn al-Dahriyyūn as those who negate the intelligible, denying the existence of anything beyond the sensible world. See *al-Milal wa al-Niḥal*, 2:3, and EI2, "Dahriyya."

rational understanding to what cannot be understood by reason. It is like someone holding a small scale used for measuring gold and being adamant that he will not believe the weight of anything unless he measures it using his scale. When he is presented with a rock or a mountain and is told its weight, he tries to measure it with his scale but he cannot because of the large size of the object and the minute size of his scale. At this point happiness is differentiated from misery: happy is the one who attributes deficiency to his scale and believes in what he is told, believing in the unseen... While miserable is the one who accuses the reporter of lying, thinking badly of him, while adhering to his scale, emphasising it, and depending on it.³

³ Letter 3.

On Struggle (Jihād): Letter 3

‘Abd al-Ghanī’s third letter in the *Wasā’il*, sent in late December 1677 CE, was addressed to an un-named correspondent in Istanbul. It is a lengthy epistle on the types and symbolic significance of human struggle (*jihād*) in Islam titled “Lamḥat al-Alṭāf wa Ḥaḍrat al-Iṭḥāf” (“The Glance of Providence and the Presence of Guidance”). ‘Abd al-Ghanī’s introduction as well as other remarks suggest that his correspondent was a high-ranking official in the Ottoman army responsible for “managing the affairs of the soldiers.” Since we know very little about his connections with Ottoman officials, it is difficult to guess who that person was. During his brief visit to Istanbul ‘Abd al-Ghanī met with several military judges, but that was about thirteen years earlier. If he was writing to a particular judge in this instance, then the friendly tone of the letter suggests a continuous contact, about which we know almost nothing. “I felt an acceptance from you for what you were receiving from my words,” ‘Abd al-Ghanī wrote, suggesting that this was not the first communication between them. Yet, no replies or references to replies from the Ottoman official are included in the *Wasā’il*. As for the main purpose of the letter, it was prompted by the news that the Ottoman army had embarked on a campaign for a war (*ḥaraka jihādiyya*) against the infidels. On this important occasion, ‘Abd al-Ghanī felt obliged, as he puts it, to “activate the link of brotherhood in faith in order to disclose some advice in accordance with the demands of Islamic love.” In other words, he felt the need to advise his friend about the true meaning and significance of *jihād* in Islam, so that his brother in faith might “perfect his righteous deeds.”

After extended citations of prophetic traditions on the need for solidarity among Muslims in moments of crisis, and on Islamic war ethics, ‘Abd al-Ghanī reminds his friend of the two types of “war” or “struggle” (*jihād*): minor and major. The minor *jihād*, he explains, is one’s struggle against one’s external enemies, the infidels, whereas the major *jihād* is one’s struggle against one’s internal enemies, the bad and sinful thoughts and deeds in one’s own self. The major *jihād* is more important for Muslims than the minor one, he adds, because the existence of infidels and their persistence in their unbelief do not cause any harm to Muslims in matters that concern faith. The inner sinful thoughts of Muslims, however, do cause them harm by prompting them to commit sins and do the wrong thing. “The faithful is in a constant struggle against his self in order to avert its corrupting tendencies until he dies,”

‘Abd al-Ghanī writes, “whereas his struggle against the infidels is different: it is on at certain times, and off at others.”

In the major *jihād*, ‘Abd al-Ghanī refers to the role of *khawāṭir*, “quick-passing thoughts,” an important concept in Islamic psychology and morality discussed in some detail in the attachment to letter 14. The importance of *khawāṭir* lies in their evanescent nature: although they are subjective ideas related to an individual’s personal experiences and their connections with the world, they lie outside the mental control of individuals. Their inexplicable, rapid, and random appearance and disappearance distinguish them from deliberate thinking, reflection, remembering, and imagining. Ontologically, they belong to the spirit of the game of being, constituting one of its controlling instruments.⁴ Thus, it is their being outside the individual’s control that makes them dangerous, rendering bad *khawāṭir* as the real enemies against which Muslims are enjoined to struggle. But since their emergence in the *heart*—where Muslim scholars place them in order to set them apart from normal mental activities—is beyond individual power to prevent, their mere passing through is not sinful. Their quick passing prompts the mind to respond and the body to act and this is where one’s constant struggle lies: in fighting off bad and evil *khawāṭir* and nourishing good and pious ones. Speaking of *khawāṭir*, ‘Abd al-Ghanī explains:

If they (that is, bad *khawāṭir*) pass through one’s heart and one rejects them, they will not harm him, but if he accepts them then they will become related to him and he will be judged by their merit. This is like a situation in which a Muslim and an infidel are imprisoned together in one cell. If the infidel speaks his words of unbelief and worships other than God-most-high, this will not harm the Muslim because he neither agrees with what is being said nor accepts it from the infidel, yet he cannot part company from him.

After further citations from the Prophet and eminent Muslim scholars to support his argument that the inner struggle against the soul’s carnal desires is the real *jihād*, ‘Abd al-Ghanī turns to illustrating this inner struggle analogically with military imagery and war metaphors. Setting up his hermeneutical strategy, he writes:

Now that it has been established through this that the target is the edification of the outward and the inward, this can be achieved by

⁴ On the cosmological significance of *khawāṭir*, see Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, 1: 796–97 and Akkach 2005a, 191–92.

knowing the major *jihād*, which is the struggle of the soul, [and knowing] the enemy waiting to fight you in this [major] *jihād*, their soldiers, the king to whom you belong in this *jihād*, the Muslim soldiers on your side, the forts, castles, and secrets upon which the *jihād* occurs, and the weapons used in the *jihād* by the two sides.

In setting up his metaphoric scenes of the battlefield and the fighting armies, 'Abd al-Ghanī introduces the major *jihād*, not as a subjective personal struggle, but as an existential one with cosmic magnitude. After all, the emergence and free roaming of *khawāṭir*, good and bad, are neither of man's own making nor under his mental control. They belong to the conditions of being-in-the-world and to the controlling forces of the game of being. Detailing the existential picture of the battlefield, 'Abd al-Ghanī writes:

And of the existing universes there is the world of earth and heaven and that which is in-between, the so-called "lower world" (*al-dunyā*). The same can be found in the world of man: his body corresponds to earth, his soul's world corresponds to heaven, and the ethics that lie in-between [the body and the soul] correspond to the lower world and its people. Vigilance is one of Islam's kings, whose soldiers are good thoughts, while negligence is one of unbelief's kings, whose soldiers are bad thoughts. Reason acts as a minister for the king of Islam, when he is winning, managing all of his affairs correctly, and acts as a minister for the king of unbelief when he is winning, managing all of his affairs erroneously. Faith and Islam are two forts protecting the worshiper, lofty and impenetrable in the likeness of Mecca and Medina. The five prayers, fasting, praying, alms giving, and pilgrimage correspond to the forts and citadels, while religious duties, traditions, and desirable practices correspond to the protective fences for these forts and citadels. Lawful, doctrinal, and practical issues correspond to weaponry and the ammunition of war. The king of Islam, who is always vigilance, is constantly at war fighting the king of unbelief, who is negligence. And the former's soldiers, who are the good thoughts, are battling the latter's soldiers, who are the bad thoughts. In this war there perish from the two sides those whom God wills to perish, and survive those whom God wills to survive. Battling and fighting are always pursued in order to take control of the mentioned forts and citadels. Every fort claimed by the king of vigilance is built and maintained by sincerity, certainty, and piety, and each fort claimed by the king of negligence is destroyed and ruined by hypocrisy, scepticism, and arrogance.

After this scene-setting, 'Abd al-Ghanī begins to discuss in detail successive events of fighting, identifying the fortresses under attack in each event, the conflicting thoughts and reasoning involved, and the fighting tactics each knight uses. The first fortress that comes under

attack is the “fortress of faith” (*ḥiṣn al-īmān*), being the first to be built in one’s heart, the greatest, and “the most noble for the sultan of vigilance.” In fact, it is “the seat of this sultan” and the centre of his kingdom. And such is its nobility that it represents the fortress of Mecca among all the fortresses of the world. The fight over the fortress of faith centres on the relationship between God and man, divinity and humanity, involving weaponry of rationality and revelation. The knight of the good thoughts defends faith in God’s transcendence with weapons of revelation and tradition, while the knight of the bad thoughts attacks faith in God’s transcendence using weapons of reason and scepticism. This is followed by the battle over the fortress of Islam, which represents the revelation of one’s faith. In the world of the human body, the status of this fortress is in the state of Medina among the fortresses of the natural world. After this comes the battle over the fortress of fasting, then over the fortress of alms-giving, and so forth. These battles, which constitute the major *jihād* for ‘Abd al-Ghanī, are not restricted to issues of religious morality and personal ethics but extend to the battle of faith and reason, the mother of all battles during his period.

On Causality: Letter 4

‘Abd al-Ghanī’s letter to Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1690 CE) is the longest and perhaps the most important epistle in the *Wasā’il*, as it deals with the critical issue of causality, which was also the subject of profound rethinking in Europe at the time. Al-Kūrānī, a leading scholar and influential theologian based in Medina, has been identified as a key figure in a wide circle of religious renewal and reform.⁵ Two treatises by al-Kūrānī on the nature of voluntary human actions reached ‘Abd al-Ghanī through some friends, and he felt the urge to respond with a lengthy critique. It is not clear what had prompted al-Kūrānī to write his first treatise, “Maslak al-Sadād fī Mas’ilat Khalq Af’āl al-‘Ibād” (“The Right Approach to the Issue of the Creation of the Servants’ Actions”), which he completed in mid-1085 H/1674 CE.⁶ In the opening passage he refers to the different views people have on this issue and his desire to clarify the right approach, but it is not clear whether he is referring to the old theological disputes or to a renewed debate at his time. The scant evidence we have suggests the latter, or at least some resurging public interest in the topic. Al-Kūrānī’s treatise prompted a lengthy response from an un-named colleague, asking for detailed clarification of many of the terms, concepts, and arguments used in the *Maslak*. This response was titled “al-Isti’dād li-Sulūk Maslak al-Sadād” (“Preparing to Follow the Right Approach”).⁷ This prompted al-Kūrānī to respond with his second lengthy treatise, “Imdād dhawī al-Isti’dād li-Sulūk Maslak al-Sadād” (“Supporting the One Preparing to Follow the Right Approach”), in which he addressed the questions raised and added more clarification. We do not know when his colleague’s treatise was written, but al-Kūrānī completed the second treatise three years after writing the first, in mid-1088 H/1677 CE. ‘Abd al-Ghanī received the two treatises, studied them, wrote his lengthy critique, and posted it within a span of fifteen months from the completion date of Kūrānī’s second treatise.⁸ He titled his critique, which

⁵ See Levtzion and Voll 1987.

⁶ In the title of this treatise, the word *sadād* can also be read as *sidād* (as it appears in one of the manuscripts), to rhyme with *‘ibād*, in which case the title would read as “The Adequate Approach to the Issue of the Creation of the Servants’ Actions.”

⁷ This treatise is cited in al-Kūrānī’s “Imdād Dhawī al-Isti’dād li-Sulūk Maslak al-Sadād.”

⁸ This shows the remarkable speed with which exchanges and ideas travelled in the region, facilitated probably by an efficient postal system and most certainly in

comprises letter 4 of the *Wasā'il*, "Tahrik Silsilat al-Widād fī Mas'ilat Khalq Af'al al-'Ibād" ("Activating the Link of Friendship on the Issue of the Creation of the Servants' Actions"). Then, 'Abd al-Ghanī was thirty-seven, and al-Kūrānī was sixty-three. Despite hoping for a friendly response, even a brief one, from the renowned master, 'Abd al-Ghanī does not seem to have received a reply from al-Kūrānī, who, understandably, may have been displeased by such strong criticism from the young Damascene scholar. Whatever the case may be, the four treatises (including the one by the unknown author), along with several others on the same topic by the two scholars, deserve a separate lengthy study.⁹ Here, I can refer only briefly to some of the key points of the debate.

The central topic of the debate was the nature of God's activities in the world; that is, his role in the creation of human actions and natural causes. The main concern was the degree of autonomy that can be ascribed to human conduct and the processes of natural phenomena. In a much earlier debate, between the Mu'tazila and the Ash'ā'ira, a conceptual distinction emerged between the notion of "power" (*qudra*) and the notion of "effect" (*ta'thīr*), and the relationship of both to the acting agent that causes an effect.¹⁰ While cause and effect may appear to be bound by a straightforward linear relationship, the roles individual and divine powers play in the process of causing an effect are not. In fact, one of the clarifications sought by al-Kūrānī's un-named colleague was the meanings of both *al-ta'thīr* and its parallel, *al-qudra*, and the degree of overlap between them. When a person stands up or fire burns, for example, the contention was about whether or not it is the person's individual power that causes the effect of standing or nature's power that causes the effect of burning. If not, as was the position of official orthodoxy, which adopted the Ash'ariyya's view, what then is the nature of God's involvement in both processes, and how does God cause an effect through humans and natural forces without these becoming passive instruments in his hand?

this case by the annual pilgrimage that brought together on a regular basis scholars and students from all over the Islamic world.

⁹ Al-Kūrānī wrote several other treatises on the topic, such as "Maslak al-I'tidāl," "al-Ilmā' al-Muḥīṭ," "al-Mutimma," "Dhayl al-Mutimma," and 'Abd al-Ghanī wrote at least one more, "Radd al-Jāhīl." See the bibliography section Unpublished Arabic Manuscripts Cited for details.

¹⁰ See al-Ash'arī, *Al-Luma'*.

To simplify the complex polemics surrounding these issues, let us return briefly to the game of being. As already explained, the players through their playing unfold the game as a state of being with a spirit of its own that controls their playing and prevails over everyone involved, including the spectators. Thus, while the players appear to be acting and interacting according to their own individual will and power, they are in reality under the controlling forces of the game's spirit. In the old debate, the Mu'tazila emphasised the roles of the players, granting them almost total autonomy in their actions on the basis that it is they who unfold the game in the first place. For them, it is the players who create their fortunes, good and bad, and are eventually fully accountable for their deeds. The Ashā'ira, on the other hand, emphasised the controlling role of the game's spirit, granting the players only relative autonomy in their actions on the basis that the "effect" (*ta'thīr*) is in reality caused by the game's spirit, which has the ultimate control, and not the players. And in order for the players not to appear as passive instruments in the game's hands, the Ashā'ira proposed that the game causes an effect *at* (*ind*) the player's action, not *by* (*bi*) it. The "at" seems to refer to the circumstantial forces always at play, prompting players to act and interact in different ways on different occasions. Thus, although players appear to have power to act and free will to choose when and how to do so, these remain subject to unpredictable circumstantial forces inherent in the game's spirit that are completely outside their control. This way, the Ashā'ira were able to hinge *al-ta'thīr*, "causing an effect," onto the interplay between an unpredictable circumstance and a predictable human action or natural cause. And, with the spirit of the game of being representing God's control over the world's affairs, the Ashā'ira succeeded in keeping God engaged with the world while granting both man and nature relative autonomy. Their theology and ontology prevailed in the Sunnī world.¹¹

In his first treatise, al-Kūrānī seems to make a subtle modification to the Ash'ariyya's principle—that God creates *at*, and not *by*, natural causes and human actions—by introducing the notion of divine "permission" or "authorisation" (*idhn*), and arguing that individual power and natural causes produce their effects by the mediation of God's permission and not autonomously. In other words, when a person stands up or fire burns, the effects of standing and burning are mediated by a divine permission that allows the process to take place and

¹¹ The Ash'ariyya was a relative improvement over the old Jabriyya, in both its concepts and its subtlety.

the effects to occur. The notion of divine “permission” introduces an unpredictable factor into causality and natural processes that deprives them of the relative autonomy they entertained under the Ash‘ariyya theology. Hinging everything on a divine permission that is necessarily inexplicable and unpredictable not only increases God’s dominance over the natural world but also undermines the autonomy of natural processes and the predictability inherent in the consistency and uniformity of natural laws.

It is not clear whether al-Kūrānī’s theory was intended to strip humans and nature of the relative autonomy they had entertained for a long time, or whether it was simply a misreading of the sources. Al-Kūrānī says nothing about his intentions but states that he was basing his exposition on the last and most reliable work of al-Ash‘arī, *al-Ibāna ‘an Uṣūl al-Diyāna (Clarifying the Principles of Religion)*.¹² In his critique, ‘Abd al-Ghanī identifies, discusses, and dwells upon the implications of al-Kūrānī’s novel interpretations, presenting them more as a misunderstanding of the sources than a deliberate rethinking of the theory. This might be so; however, it is hard to imagine that an outstanding and sophisticated theologian such as al-Kūrānī, who wrote several other treatises on the topic, would misunderstand such a significant and widely discussed theory.

‘Abd al-Ghanī’s thorough and systematic critique covers many aspects; however, his main points of contention were, first, al-Kūrānī’s view that individual power causes an effect with divine permission, not autonomously, and, second, that this view is based on the Qur’ān, the prophetic traditions, and the teachings of al-Ash‘arī. ‘Abd al-Ghanī seemed extremely concerned that al-Kūrānī not only misinterpreted his sources but that he also presented his ideas as being universally shared by Sunnī Muslims. “We were greatly startled over this matter” (*ḥaṣala ‘indānā waqfa ‘azīma fī hādihā al-amr*), he wrote in his opening remarks. He went on to interrogate al-Kūrānī’s statements through several scenarios, to discuss the implications of the concept of divine “permission” with regard to the relationship between divine and human powers, and to present his own interpretations of the Ash‘ariyya. The conclusion one can draw from ‘Abd al-Ghanī’s long and meticulous critique is that al-Kūrānī’s proposition—“that individual power causes an effect by God’s permission, not autonomously”—is, first, meaningless and absurd however one looks at it, and, second, not in

¹² Al-Ash‘arī, *al-Ibāna*; see also his *Maqālāt* and *al-Luma‘* for more details.

line with the Ash'ariyya's view or with other credible interpretations by Muslim theologians and mystics.

To illustrate his understanding of the Ash'ariyya, 'Abd al-Ghanī cited the verse "And of his wondrous works are ... the sun and the moon" (41: 37), with reference to which he then assimilated the relationship between God's and man's power with that of the sun and the moon. Just as the light of the moon is an effect of the light of the sun, so is man's power an effect of God's power. "If one reflects carefully on this," he wrote, "one will realise that one's created power is an effect (*athar*) of his Lord's eternal power. One will also realise how actions occur with God's sole power working at one's power, not by it." Viewing man's power as essentially an effect rather than a cause maintains God as the sole cause of all effects in the world, including man's voluntary actions. An effect can be a cause, in itself producing another effect, however, as when the light of the moon dispels the darkness of the night, but the moon's capacity to dispel darkness is inherently dependent on the power of the sun, even though the latter is invisible at night. This is how God's ultimate power becomes "veiled by its effect, which is the servant's power." He further explains:

What appears in the night of [natural] creations is the moon of the servant's power, illuminating with an illumination that conceals the appearance of the illuminating sun of God's power, which is hidden in the night of creations. So when we say it is the light of the moon that dispels the darkness of the night, according to what appears to the senses, we actually mean that what dispels the darkness of the night is the light of the sun alone, which creates the light of the moon, at the moon's capacity to shine, [not by it]. The attribution of the dispelling power to the light of the moon is true only insofar as it is being supported by the light of the sun, and insofar as the appearance of this dispelling power is at that support, not by it. And so are voluntary actions: God creates them at the individual power, not by it.

With this critique, 'Abd al-Ghanī upheld the Ash'ariyya's view on causality. While maintaining God's infinite power as being ultimately responsible for all effects in the natural world, he argued for the relative autonomy of natural processes, and the need for the mediation of cause and effect. With this position he could accommodate—as a legitimate interpretation—the rational views that attribute effects to human actions, an issue he discussed in a separate treatise fifteen months later.¹³

¹³ Al-Nābulusī, "Radd al-Jāhil ilā al-Ṣawāb;" see Unpublished Arabic Manuscripts Cited.

If the natural world is not ascribed a degree of autonomy, all beings become merely passive instruments in God's hand, and the religious system of obligations, reward, and punishment becomes meaningless. Al-Kūrānī's concept of divine permission is shown to be an unnecessary mediation that only undermines the consistency and predictability of the natural system.

On Solitude: Letters 6 and 10

Solitude (*khalwa*) is a common Sufi practice intended to isolate the devotee from worldly attachment so that their attention is devoted solely to God. According to 'Abd al-Ghanī's main biographer, Kamāl al-Dīn al-Ghazzī, 'Abd al-Ghanī secluded himself for seven continuous years, between 1091 H/1681 CE and 1098 H/1687 CE. In my book on 'Abd al-Ghanī's life and work, I cross-examined al-Ghazzī's story against other references and contested the accuracy of his account.¹⁴ Letters 6 and 10 of the *Wasā'il*, sent to Mulla Aḥmad of Hayrabolu and Mulla Muḥammad al-Ḥumaydī of Constantinople respectively, offer further evidence supporting my argument that there was no such long uninterrupted period of solitude, but rather a series of retreats that started twelve or thirteen years before these letters were written. These two letters also offer insights into 'Abd al-Ghanī's understanding of the meaning of "solitude" and the way it should be practised. In addition, the thirty-three letters (letter 11 to letter 43) written during the assumed seven years of solitude give us a good idea about the range of intellectual and religious issues he was engaged with. When these preoccupations are laid over the recreational events recorded in his anthology *The Wine of Bābel* during the same period, it becomes clear that we are not dealing with total seclusion as al-Ghazzī would like us to believe.

In letter 10, sent on 22 Dhū al-Ḥijja 1090 H/24 January 1680 CE, 'Abd al-Ghanī apologised to his friend for not corresponding with him as frequently as he would have liked because of his many preoccupations. He then added:

And God-most-high has endowed us with a retreat and house seclusion away from social exchange, and he preoccupied us—by the pure beneficence he bestowed on us—with study, reading, compiling, and writing, according to what he, who is in charge of all situations, allows to take place.

This is the first reference in the *Wasā'il* to 'Abd al-Ghanī's abandoning of public life and entering into solitude. In two letters sent earlier in the same year, to Mulla Aḥmad and Ibrāhīm Afandī respectively, 'Abd al-Ghanī made no reference to his solitude. Although one cannot automatically conclude that he was not in retreat then, this makes it more

¹⁴ See Akkach 2007a.

likely, with the support of other evidence, that he entered this particular solitude some time between Ṣafar and Dhū al-Ḥijja of 1090 H/1679–80 CE. The available evidence does not corroborate al-Ghazzi's story that this solitude went on uninterrupted for seven years.

In letter 6, 'Abd al-Ghanī spoke of his approach to "inner piety" (*al-taqwā al-bāṭiniyya*) and explained what it entails. His explanation offers us valuable insights into his understanding of the nature, function, and practice of solitude, confirming that the real solitude for him is a spiritual one. Physical solitude, though necessary to reach spiritual solitude, can, and in fact should, be abandoned once spiritual solitude has delivered the desired outcome. Addressing his friend Mulla Aḥmad, he wrote:

I have heard about you, O my brother, that you are vigilant in your religion and strict in following the commands and interdictions, and I love you because of that. Hence, I love for you what I love for myself; that is, to adopt the approach of "inner piety" (*al-taqwā al-bāṭiniyya*) in order for both the outward and the inward to be perfect for you. By "inner piety" I mean your passage from the outward forms into the intelligible realities, so that you witness with the eye of insight that every move of a prayer's postures, as well as other aspects of worship, has Lordly references and merciful secrets. And every application of the divine law's rulings has an outer and an inner function: the ruling of the law is a body, while the divine wisdom is a spirit for that body. Do not be content with the bodies over the spirits, nor preoccupy yourself with the spirits over the bodies. You should bring together both the outward and the inward. And my friend, may God protect him, should know that, to achieve that, there is no escape from entering "lawful solitude" (*al-khalwa al-shar'iyya*) and undergoing its "lawful training" (*al-riyāda al-shar'iyya*). By "solitude" I do not mean other than your individual witnessing of the real actor (*fā'il*), not the metaphorical one; then witnessing the real object of attributions (*mawṣūf*), not the metaphorical one; then witnessing the real existent (*mawjūd*), not the metaphorical one; then maintaining this witnessing until it consumes the senses and the mind. This is real spiritual solitude. As for metaphorical bodily solitude, it is to imprison your body in a lawful house and [restrict it] to lawful food, and cut yourself off, outwardly and inwardly, from everything outside that house by negation or affirmation, until you find real solitude and then you can go out of metaphorical solitude. Among the things that can lead you to achieving this is your celebrating and engaging with the books of the mystical sciences, such as those by Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn, al-'Afif al-Tilimsānī, and the like, may God sanctify their secrets, after cleansing your insight from the contamination of rejecting any of them, until the gate of their

luminous secrets opens to your heart, and the truth of their resting on the centres of Muḥammadan law is revealed... And by “training” (*riyāḍa*), wherever I have mentioned it, I meant training the soul to perceive the truth, and letting it be accustomed to that in every situation gradually; that is, by attachment to and adopting of the traits of the evident Real; and then by becoming truthful (*al-taḥaqquq*): this is true spiritual training. As for metaphorical bodily training, it is by reducing food and water drinking... This training is sought for other ends, not for itself. It is thus a part of the whole approach and helps attain spiritual training, but only if it is not excessive, which would result in unhealthy delusions and be forbidden and harmful.

Solitude and reading mystical texts go hand in hand in ‘Abd al-Ghanī’s approach to inner piety. Elsewhere I drew attention to the emphasis ‘Abd al-Ghanī placed on the epistemological power of the text in the search for spiritual attainment.¹⁵ It was the model he followed and the one he recommended to others at a time when true spiritual masters were hard to find. This formed the basis of his individual approach to “urban Sufism.” In letter 9, to Ibrāhīm Afandī, he reiterated this. “Reflect upon what I wrote in this paper, O my brother,” he wrote, “and keep turning your reflection upon it until you understand it profoundly. By doing this you can do away with the help of the perfect spiritual guide and with meeting him. For even when one meets with a prophet, it is not in the prophet’s power to make one reach God-most-high.”¹⁶

¹⁵ See Akkach 2007a, 33–35, 46–48.

¹⁶ Letter 9.

On Quick-Passing Thoughts (Khawāṭir): Letter 14

Letter 14 is a short note attached to a long treatise that is not included in the *Wasā'il*. 'Abd al-Ghanī wrote the treatise, "Raf' al-Rayb 'an Ḥaḍrat al-Ghayb" ("Clearing the Doubt Concerning the Presence of the Unseen"), in response to a request he received from Ibrāhīm Afandī, to whom letter 14 was addressed.¹⁷ In length, *Raf' al-Rayb* is similar to the previous treatises that he included in full in the letters themselves and not as attachments. Here he decided to keep the letter short and attach the treatise as a separate document. "You had mentioned to us the writing of something on resisting quick-passing thoughts (*khawāṭir*) and perseverance in the practice of invocation (*dhikr*)," 'Abd al-Ghanī wrote in letter 14, "so we wrote to you this treatise, which I called 'Raf' al-Rayb 'an Ḥaḍrat al-Ghayb', and sent it to you with the person carrying this letter." This makes it clear that the treatise was not meant to be included as part of the letter itself as was the case with the previous ones; however, since the attached epistle is an integral part of his correspondence we need to dwell on its content briefly here.

Letter 14 and the epistle attached to it deal with the concept of *khawāṭir* (quick-passing thoughts), which was a central concept in premodern Islamic psychology and religious ethics. The extensive literature available on the psychology of *khawāṭir* in premodern Islamic thought testifies to its significance. The term *khawāṭir*, plural of *khāṭir*, derives from the noun *khaṭar*, "danger," "clout," "power," and the verb *khaṭara*, "to strut," "to prance." Describing their nature, 'Abd al-Ghanī wrote, "*al-khawāṭir* appear in the heart and disappear quickly; thus, they belong to the heart and are of a source that is outside man's power. The *khāṭir* does not stand firm unless it is tied down by man."¹⁸ Thus understood, *khawāṭir* are clearly distinguished from the mind's mental processes—*tafkīr*, "thinking," and *naẓar*, "reflection"—through which an individual "ties down" the flashes of the heart. The significance of *khawāṭir* hinges on three basic propositions: first, that fleeting thoughts

¹⁷ In fact, 'Abd al-Ghanī received many such requests from regional colleagues to which he responded; yet, for unknown reasons, he chose not to refer to or include them in the *Wasā'il*.

¹⁸ *Raf'*, 22. This and the following Arabic citations from "Raf' al-Rayb" are based on two manuscripts from the Zāhiriyya collection, MS 1377 and MS 1418.

"الخواطر، جمع 'خاطر'، والخواطر تعرض على القلب وتبلي بسرعة، وهي مما يخص القلب، وما هو خارج عن قدرة الإنسان، فالخاطر هو مما لا يثبت إلا أن يربطه الإنسان."

bring ideas and instigate actions; second, that they belong to the realm of the heart and not the mind; and third, that the cause of their random appearance lies outside self-consciousness and individual rational power. The concept of *khawāṭir* presents an area of fundamental difference between premodern and modern psychology, which invented the idea of “the subconscious” in order to accommodate what is inexplicable in rational terms.

To explain the role and working of *khawāṭir* in human affairs and social interactions, let us turn again briefly to the game of being metaphor introduced earlier in this discussion. One of the main differences between a game of sport and the game of being is the pace of the play. In a game of sport the pace is fast, while in the game of being it is comparatively slow. The speed of the play in a game of sport reduces the span of thinking before acting. The idea of the game’s spirit taking control over the players’ actions and interactions in their playing can be explained by reference to the fact that the players have no time to think. Their split-second decisions to act or react in certain ways are based on bodily training and not careful mental deliberation. In the game of being, however, players have ample time to think, plan, negotiate, deliberate, revise, and so forth, and with these mental activities they appear to be in control of the game and their own destiny. Indeed, this view generated a whole new understanding and ways of playing during the Enlightenment, when European thinkers placed unprecedented emphasis on human mental capacity. From a premodern Islamic perspective, however, this unique and powerful mental capacity gives only the illusion that the players are in control of the game. In reality, the game remains in control, and one of its controlling instruments is *khawāṭir*. The celebrated theologian Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350 CE) (an eminent disciple of Ibn Taymiyya) for example, recognises *khawāṭir* as “the starting point of every theoretical science and every voluntary action.”¹⁹

In the complex network of forces that governs the game of being, *khawāṭir* can be described as the impulses the game generates through these forces to prompt the players to act or respond in certain ways. In the fast unfolding of games of sport there is no room for thinking, but as the speed of interactions drops fleeting thoughts emerge. In the seemingly slow pace of the game of being these incessant fleeting thoughts randomly frequenting one’s heart play a vital role in directing

¹⁹ Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *al-Fawā'id*, 175.

one's engagement with the world. By keeping *khawāṭir* within the realm of the heart, not the mind, premodern Muslim thinkers recognised a difference in nature between one's erratic flashes of thought emerging in the heart, and deliberate and directed thoughts occurring in the mind. With this recognition they emphasised that, while the human mind can, through deliberate and directed thoughts, capture, tie down, and act upon randomly fleeting ideas, the source of the latter remains outside the control of the self-conscious mind.²⁰

A key concept in Islamic ethics that goes hand in hand with the concept of *khawāṭir* in acknowledging the presence of external forces that dictate one's actions is that of *tawfīq*, "guidance to do the right thing." In the Islamic context, an individual cannot be said to guide him or herself to do the right thing: *tawfīq* can happen only through the help of an external power. 'Abd al-Ghanī tells his friend Ibrāhīm in the attachment to letter 14:

Know, O my brother, that *al-tawfīq*, mentioned by the 'ulamā' of the doctrinal sciences as well as others, is extremely important in itself and in its implications, and the obligated individuals cannot attain it by their own efforts. It has no means other than imploring God with much or little persistence. Yet among the things that lead to it are good intention, sincere heart, purity of the chest from envy of colleagues and ill-thought of one's contemporaries, abandoning arguing with one's brothers completely, and sleeping and waking up without any evil thought for any human.²¹

²⁰ In *Raf'*, 22, 'Abd al-Ghanī explains the psychology of *khawāṭir* as follows:

"فن الخواطر ما يعرض من جهة المزاج ميلاً إلى ما يوافق، فهذا إذا تمكن سمي 'شهوة'، وضده نفرة. ومنها ما يعرض لنيل رتبة، فإذا تمكن سمي 'همة'، ومنه ما يعرض باعتماداً على الفعل. فإذا تمكن سمي 'مشيئة'، ومنه ما يعرض باستعجال اللقا، فإذا تمكن سمي 'علماء'، وإن كان متردداً سمي 'شكاً'، فإن عرض بذكر ما لا حقيقة له على سبيل الثبات سمي 'جهلاً'، ولجميع الأخلاق والحاصل خواطر متى تمكنت سميت بأسماء تخصصها."

²¹ *Raf'*, 21.

"علم يا أخي أن التوفيق الذي ذكره علماء العقائد وغيرهم، أمره عظيم وشأنه جسيم، وهو لا يحصل للمكلف بالتحصيل، وليس له سبب إلا التضرع إلى الله تعالى بكل كثير الهمة وقليل. ومن أسبابه حسن النية وخلوص الطوية، وسلامة الصدر من الحسد للأقران والضعفان لأبناء الزمان، وترك المجادلة رأساً مع الإخوان، وأن يبات الإنسان ويصبح وما في قلبه سوء لإنسان."

Achieving these qualities is directly related to managing one's *khawāṭir*; that is, finding ways to disable and resist bad thoughts and to enable and nourish good thoughts. This is a crucial part of the Sufi's spiritual training that aims to eliminate bad thoughts and harness the power of good ones. "You have asked me, O my brother..." wrote 'Abd al-Ghanī, referring to his friend's request, "to write you something on the repression of the *khawāṭir* that invade the heart and confuse the inner eye, thereby limiting one's perception to the phenomena of the physical world and rendering one unable to rise to the mysteries of the spiritual world."²² Confusing the inner eye is the *danger*, which *khawāṭir* have inherent in their very nature, that impedes divine guidance to doing the right thing (*tawfīq*) and limits one's spiritual growth.

To manage the danger inherent in *khawāṭir*, the Sufis teach the practice of invocation (*dhikr*), a repetitive recitation of words, prayers, or supplications aimed at engaging the mind and training the heart to repress the appearance of quick-passing, negative thoughts. Limiting one's social interaction also reduces one's intensity of playing and exposure to the game's undesirable influences, while at the same time increasing the effectiveness of invocation. "If you, O my brother, reduce your mixing with people, and your engaging and interacting with them, to essential necessities," 'Abd al-Ghanī advised his friend Ibrāhīm, "then, God willing, the *khawāṭir* you dislike will retreat away from you." As for the practice of invocation, 'Abd al-Ghanī explains, one can either repeat a prayer orally or observe it in the heart. "The aim," he writes, "is for you not to feel any pretence in the continuous remembrance of God in your heart and mind, and to be invoking in every situation. And you should not invoke God believing that it is you who is invoking by the power of your self, but you should invoke believing that it is he who is invoking himself through your tongue and your heart." Using the analogy of how a particular medicine is prepared to cure an illness, 'Abd al-Ghanī further explains how invocation works and how one can increase its effectiveness:

²² Ibid.

”سألني يا أخي، عاملك الله تعالى وإيانا بلطفه الخفي، وأجرك في الحياة الدنيا وفي الآخرة وإيانا على عوايد بره الخفي، أن أكتب لك شيئاً يتعلق بنفي الخواطر التي تدهم القلب فتشوش عين اللب، فيقتصر الإدراك بسبب ذلك على ظواهر عالم الملك، ولا يترقى إلى سراير عالم الملكوت.“

Know, O my brother, may God take you by the hand in all goodness, that the effect of these and other supplications, as well as the effect of the divine names, for whatever reason they are invoked, depend, in reaching a complete result, on crossing the distance of the world of divine actions and reaching the [state of] witnessing the world of names and attributes. For as long as the invoker continues to recognise in himself and in other creatures will and power, and bases his invocation and supplication on the idea that there are actions caused by other than God, even if this is due to negligence rather than firm belief, there will be no outcome for his invocation and appeal other than whatever occurs in his heart of humility and exaltedness. The letters of the divine names are in the state of ingredients from which a medicine is made for a particular illness. If the ingredients from which the medicine is made were used separately before being combined together, or were combined incorrectly, with regard to the technique used in cooking and combining, then the outcome would be of no benefit for the intended use. Here, the preparedness of the heart and seeing God as being solely responsible for all actions, alone, without any creature whatsoever, is like cooking the ingredients of the divine names' letters, and is similar to combining them in order to make them productive. Thus, every time one invokes the ingredients need to be cooked and combined according to the mentioned method of preparation. Emptying the heart completely from everything except God at the time of the invocation is like sterilising the container in which the ingredients are combined to prevent contamination that would destroy its effectiveness and quality. The heat of passion and desire, and a wholehearted approach to drawing near to God and attaining the state of knowing him, are in the likeness of the fire: it accelerates the cooking so that the perfection of the medicine occurs with every invocation of one of God's names. The divine names are all exalted and majestic and have universal benefits in the way they edify the invoker's state and change his tenebrous substance into the world of illumination and the station of luminous spirituality. Some of the names have a faster effect than others in the way they work, and the invoker himself should know which of the names is faster in effect than others.²³

²³ Ibid., 26.

”واعلم يا أخي، أخذ الله بيدك في كل خير، أن تأثير هذه الأدعية وغيرها، وتأثير أسماء الله فيما قصدت له، موقوف في تحصيل النتيجة التامة على قطع مسافة عالم الأفعال الإلهية والوصول إلى شهود عالم الأسماء والصفات. فإن الداعي مادام يشهد له حولاً وقوة، ولغيره من الخلق، ويبيد دعاءه وتوسله على أن في الوجود أفعالاً حادثاً صادرة من غيره تعالى، ولو بحسب الغفلة لا الاعتقاد، فلا نتيجة لذكره واستعاذته غير مجرد ما يقع في قلبه من الحشوع والتعظيم. فإن حروف الأسماء الإلهية بمنزلة الأجزاء التي يتركب منها الدواء المجمعول للداء. والأجزاء التي

يتركب منها الدواء، إذا استعملها المريض منفردة قبل تركيبها، أو ركبها على خلاف ما هو الصواب في كيفية طبخها وتركيبها، يخرج الدواء غير نافع النفع المقصود. وههنا الاستحضار في القلب ورؤية انفراد الله تعالى بالأفعال كلها، دون أحدٍ من الخلق مطلقاً، بمنزلة طبخ أجزاء حروف الأسماء الإلهية، وبمنزلة تركيبها حتى يتم تاجها. فكل مرة من الذكر تحتاج إلى طبخ الأجزاء والتركيب بالاستحضار المذكور، وتفريغ القلب مما سوى الله تعالى بالكلية في وقت الذكر بمنزلة غسل الإناء الذي توضع الأجزاء فيه لئلا تتدنس، فيبطل عملها وتذهب خاصيتها، وحرارة الشوق والرغبة والإقبال بالقلب على القرب إلى الله تعالى وعلى تحصيل مقام معرفته بمنزلة النار، يُعجّل الطبخ ويُحصّل تمام الدواء في كل ذكر اسم من أسمائه سبحانه وتعالى. والأسماء الإلهية كلها عظيمة جليمة، لها منافع كلية في اصطلاح حال الذكر وانتقال طينته الظلمانية إلى عالم الإشراق ومقام الروحانية النورانية، ولكن بعضها أسرع من بعض في العمل المذكور.

On Smoking: Letter 25

During 'Abd al-Ghani's time, the new social habits of smoking and coffee-drinking became the topics of heated debate and the cause of serious social unrest in Ottoman cities, and provincial centres such as Damascus. Strict religious clerics moved to ban them, while Ottoman and Arab officials wavered in their responses as the new habits became rampant in high social circles. 'Abd al-Ghani was openly and unreservedly against the ban and against the narrow, subjective, and misguided legal interpretations the clerics had presented in their drive to prohibit these foreign habits. In late 1092 H/1681 CE, while in solitude, 'Abd al-Ghani wrote a long treatise (sixty-one double-page folios in tight script), critically examining the legal, medical, and social evidence on smoking to show that it was not only perfectly legal and socially acceptable to smoke but also that smoking was beneficial for the health.²⁴

²⁴ 'Abd al-Ghani opens his treatise on smoking with the following long, rhymed introduction which outlines the debate and sums up his position. *Sulh*, 331:

”بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل استعمال دخان التتن نافعاً بتجفيفه الرطوبات الزائدة في الأجسام؛ ومحللاً لما تكاثف في الصدر من لزوجة البلغم، ومهضماً عن المعدة ثقل الطعام؛ وطارداً للرياح المحتبسة في العروق، وله تقوية الطبيعة، وتصفية البخار الصاعد إلى الدماغ، وحدة الأفهام؛ وكل من منافع أخرى يعرفها المجربون له، لأنهم أعلم به من غيرهم من الأنام؛ ولا سيما وقد تأيدت تجربتهم بما كتب الأطباء من التصريح بنفعه من السموم، خصوصاً سم العقرب، شرباً وضامداً، وأن دخانه كهو من غير الخزام؛ كما يستبلى عليك في هذه الصحيفة من الكلام؛ فسبحانه من إله أظهر فساد قول من نسب إليه المضرة في البدن والعقل بعدم وجود شئ من ذلك في أحد المستعملين له على مدا الأوقات وتطويل الشهور والأعوام؛ حتى لم نسمع في عمرنا أصلاً أن فلاناً مرض من شرب التتن، أو أنه مات منه، أو زال عقله في يوم من الأيام؛ ومتى حصل شئ من ذلك لأحد، كان ضرره خاصاً به دون غيره، فهو عليه حرام؛ وإنما في استعماله النشاط والسهر وزوال الكسل، لمن اعتاد عليه، ولهذا لا تراه يسمع فيه الملام؛ ولا لهوفيه، ولا لعب، لحصول الاستعانة به في قابلية متعاطيه للأعمال على الوجه التام؛ خصوصاً وهو حالة استعماله يشعل اللسان عن مثل الغيبة والكذب، ويحبس اليد عن تناول الآثام؛ والصلاة والسلام على سيدنا محمد، المنزل عليه 'وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم' (النساء: ٩٥)، بلا جعل الطاعة مستقلة لأولي الأمر، حيث لم يقل 'وأطيعوا أولي الأمر'، لتقييد طاعتهم بالمصلحة لنا من عدم عصمتهم، كما قرره علماء الإسلام؛ وأية مصلحة في ترك ما فشا نفعه، وكذبت دعوى مضرته بين الخاص والعام؛ فالنهي عنه لمجرد التشهي، وهو النفس، والتحكم بالرأي العقلي، لا يقتضي وجوب الاحترام؛ وليست مرارته وزخومة

Explaining the reason behind writing the treatise, which he called “al-Ṣulḥ bayn al-Ikhwān fī Ḥukm Ibāḥat al-Dukhān” (“Reconciling the Brothers over the Ruling on the Permissibility of Smoking”), ‘Abd al-Ghanī refers to the widespread anxiety associated with this issue:

This is a brief treatise the brothers have repeatedly asked me to write; they have long been begging for it and the grounds of their wishes have greatly expanded. And by the one and only God, what prompted me to write it is not my love of smoking, or my fanatic disagreement with anyone of this time, but rather the intent of fairness in clarifying the issue, and of preserving the rulings of the sanctified law against the intrusion of [unfair] additions and deductions. And my support for the ruling of permissibility is for the sake of clearing the [misconceptions] regarding this particular plant that are not based on legal evidence or texts but rather on mere rational analogy and subjective conjecture.²⁵

Letter 25 reveals the growing sensitivity among the Turks towards this issue, indicating that ‘Abd al-Ghanī was perhaps among a minority arguing in support of the new habit. Muḥammad al-Ḥumaydī of Edirne, one of ‘Abd al-Ghanī’s closest correspondents, had been actively spreading ‘Abd al-Ghanī’s teaching in the Ottoman heartland. He wrote to ‘Abd al-Ghanī in 1095 H/1684 CE with a serious concern that ‘Abd al-Ghanī’s reference to the lawfulness of smoking in his major commentary on al-Birgīlī’s *al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya* (*The Muḥammadan Way*), a popular and useful book, was likely to attract criticism that might result in its banning from public use.²⁶ He there-

رايخته خبئاً، لاستحلال أهل الرفاهية واليسار له، وهم المعتبرون دون أهل العلظة، كما سيأتي في تحقيق هذا المقام؛ ورضوان الله تعالى على جميع الآل والأصحاب، السادة الأئمة الأبرار، الذين تأتم العفاة بدخان شرفهم الفايح في الأقطار، وكأنه علم في رأسه نار.

²⁵ *Ṣulḥ*, 331.

”هذه رسالة مختصرة أكثر الإخوان في طلبها مني، وطال الترجي لها عندهم واتسع بساط التمني، والله الذي لا إله إلا هو ما حملني على تصنيفها محبتي لاستعمال الدخان، ولا تعصبي بالمخالفة فيه مع أحد من أهل الزمان، وإنما بعثني على ذلك قصد الإنصاف في البيان والمحافظة على أحكام الشريعة المطهرة حتى لا يدخلها شئ من الزيادة والنقصان، والانتصار لحكم الإباحة أن يزول عن هذا النبات المخصوص، بغير أدلة شرعية ولا نصوص، بل

بمجرد القياسات العقلية والتوهمات النفسانية.“

²⁶ See al-Nābulusī, *al-Ḥadīqa al-Nadiyya Sharḥ al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*.

fore sought ‘Abd al-Ghanī’s permission to remove the part on smoking from the commentary, and advised him to do so in order to ensure maintenance of people’s access to it. ‘Abd al-Ghanī received the request graciously, thanked his friend for his genuine concern, and replied, saying:

But we say to you now that what you have mentioned is correct with regard to the condition of this world, to the promotion of knowledge in it, and to the high esteem among its people, so that one may entertain holding a religious office with a worldly status. But this is something for which we have no desire, nor is there an urge for it in us. And we have never written a book seeking with it the favour of any creature, God willing. And how can it be fitting for us to mention in that book the topics of hypocrisy, fame, and showing off, and explain these matters to show the depravity of working for other than God, and then do the same ourselves and conceal it? This is for us the worst misconduct, from which we ask God to purify us. We have mentioned the issue of the permissibility of smoking in the mentioned commentary as well as in other books of ours. In fact we have written a complete book, extensive with seven chapters, explaining in it this permissibility to the elite and the public; this is despite the fact that we do not smoke, nor do we like it, nor do we have any personal conflict over it with anyone in the first place. But our nature’s dislike of it does not, on its own, necessitate in us a legal dislike. So we intended with that to move with the responsibility of the legal (*shar‘ī*) knowledge that we have in us to advise the community of Muḥammad, may God’s prayer be upon him, on the matter of their dispute and the confusion over this permissible matter. Thus, if God wills an acceptance of our books among the people nothing will stop that, regardless of whoever may discredit us deceptively. And if God does not will an acceptance of our books among the people, would anything we do work against the will of God-most-high? As for our mentioned commentary, it should remain as is, in the form that God has enabled us to write, and so should remain the rest of our books.

In his lengthy treatise on the permissibility of smoking, ‘Abd al-Ghanī provides interesting remarks on the social history of smoking in the Islamic world. He also makes many references to the history of coffee-drinking and the social upheaval it caused in Mecca and Cairo, where coffee sellers and drinkers were attacked violently and coffee-making and drinking equipment was destroyed. As for the origin of smoking, ‘Abd al-Ghanī says that the Europeans, having discovered its many benefits, were the first people to use it in their lands.²⁷ The first time it

²⁷ *Ṣulḥ*, 342.

appeared in the Islamic lands, he adds, was towards the end of the 990s H/1580s CE; and it was the Christians who first brought it, from the land of the English. A Jewish doctor first introduced it to the land of the Maghrib (Morocco), and from there it spread into Egypt, Ḥijāz, Yaman, India, and the rest of the Islamic countries. According to al-Lāqānī, it appeared in the Sudan in the land of Tinbaksh in 1005 H/1596 CE, and according to Najm al-Dīn al-Ghazī, it appeared in Damascus ten years later, in 1015 H/1606 CE.²⁸

²⁸ Ibid., 343.

”وكان ابتداء حدوث الاستعمال لهذا التتن بالكيفية المخصوصة في ديار الإسلام أواخر المائة العاشرة. وأول من جلبه إلى البلاد الإسلامية النصارى من الجبل المسمى بـ’الإنكليز‘، وأول من أحدثه في أرض المغرب حكيم يهودي له فيه نظم ونثر، وذكر له منافع عديدة، ثم جلب إلى مصر والحجاز واليمن والهند وغالب أقطار البلاد الإسلامية. وظهر في بلاد السودان في السنة الخامسة بعد الألف في بلاد تنبكش، كذا ذكر اللاقاني المالكي، رحمه الله، وظهره في دمشق الشام كان سنه خمس عشر بعد الألف، كذا ذكره النجم الغزي الشافعي، رحمه الله تعالى، في شرحه على منظومة أبيه البدر في الكبير والصغير.“

On Cosmogony and the Unity of Being: Letters 61 and 62

‘Abd al-Ghanī’s exchanges with shaykh Aḥmad al-Kasbī of Aleppo (Ḥalab) involve lengthy reflections on cosmogony and the Unity of Being presented in five letters: an initial inquiry from ‘Abd al-Ghanī (letter 61), followed by three replies from al-Kasbī and a response from ‘Abd al-Ghanī (all in letter 62). The exchange is significant for revealing a sophisticated discussion of a complex aspect of Ibn ‘Arabī’s articulation of the Unity of Being, and for introducing al-Kasbī as an important figure, although he was little known. There are two curious things about ‘Abd al-Ghanī’s first letter. First, it is the only occasion in the *Wasā’il*, and indeed in almost all of his works, on which ‘Abd al-Ghanī appears to be seeking the advice and insights of another authority. On almost all other occasions, he appears as the leading authority of the time, the one who receives and answers questions, and the one who offers insights, guidance, and advice. Second, the letter does not include the introductory compliments found in all the other letters, in which ‘Abd al-Ghanī often introduces his correspondent. In this atypical letter he starts directly with the subject of his inquiry. Reciprocally, al-Kasbī’s first reply includes only a brief introductory paragraph but no complimentary statements about whether he holds ‘Abd al-Ghanī in high esteem. Then, ‘Abd al-Ghanī was sixty-nine years old and already widely famous among Arabs and Turks, as can be sensed from other letters. Even the highest religious authority in Istanbul, Shaykh al-Islam Fayḍ Allāh (or Feyzullah), addressed him in one letter as the “pole of the circle of righteousness, and the centre of guidance and good deeds.”²⁹ This level of formal courtesy common in correspondence is missing in this exchange between al-Nābulusī and al-Kasbī, perhaps because the two were too close or too foreign to one another (more likely the latter), so that they chose to leave out the customary introductory compliments and flowery rhetoric.³⁰ Whatever the case may be, the exchange testifies to al-Kasbī’s high standing in theology and philosophical mysticism that prompted ‘Abd al-Ghanī to approach him in the first place. Yet, it is curious how little we know about him.

In *Jāmi‘ Karāmāt al-Awliyā’* al-Nabhānī (d. 1350 H/1931 CE) presents a brief biography of al-Kasbī quoted from Muṣṭafā al-Bakrī’s

²⁹ Letter 65.

³⁰ There is a tone of arrogance in this exchange from both sides, suggesting a sense of rivalry.

al-Suyūf al-Ḥidād, wherein he introduces al-Kasbī as shaykh Aḥmad b. Muḥammad b. Kasba al-Ḥalabī al-Qādirī. Al-Bakrī, ‘Abd al-Ghanī’s most illustrious disciple, describes al-Kasbī as one “who likes loneliness (*waḥda*), isolation from people, and devotion to God at all times.”³¹ During a visit to Damascus in 1122 H/1710 CE, al-Bakrī took a group of close friends to visit al-Kasbī, who also happened to be in Damascus at the time. Al-Kasbī welcomed the group and spoke to them at length, during which he said: “It is necessary for man, when God inspires him to write poetry or prose, not to be self-deluded and preoccupy his heart with that, but rather one must tear or burn it (that is, what one has written) because God has what is higher than that.” After the meeting, al-Bakrī wrote, “I tore up the poetry I had composed, the beneficial texts I had written, and the litanies I had made, until I had torn up a great number of things. Yet, I had benefited from him a great deal during that meeting. Afterwards, I was not able to meet with him again because he had secluded himself from people. He knew God’s book well and was well versed in the intellectual and traditional sciences. As he loses himself while speaking, perhaps the listener will find his words lacking in clarity.”³² Al-Bakrī also referred to al-Kasbī’s exchange with ‘Abd al-Ghanī and to his wide popularity in Aleppo.³³

Turning to the content of the exchange, in his first brief letter (letter 61) ‘Abd al-Ghanī sought al-Kasbī’s insights into a question of cosmogony concerned with the initial stage of universal manifestation. The question relates to a line of poetry by Ibn ‘Arabī from *Tarjumān al-Ashwāq* (*The Interpreter of Passions*), in which he wondered about the order of universal manifestation:

She revealed her front teeth and lightning flashed,
so I knew not which of the two rent the gloom.³⁴

Here Ibn ‘Arabī refers to the initial cosmogonic moment that brought the world out of primordial darkness into the light of existence. This

³¹ Al-Nabhāni, *Jamī‘*, 1: 562.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 1: 563.

”وكان بينه وبين شيخنا الشيخ عبد الغني النابلسي مكاتبات أثبتتها في كتاب المراسلات له. وكان له دائرة كبيرة في حلب، فخرج عنها رغبة في عمارة السرية، فساح وناح، وباح عطره وفاح.“

³⁴ Ibn ‘Arabī, *Tarjumān*, 17.

”فأبدت ثناياها وأومضَ بارقٌ
فلم أدر من شق الحنادسَ منهما“

cosmic birth coincided with two events: the disclosure of Truth's essences, or the realities of being, symbolised by the revealing of the "front teeth," and the self-manifestation of being, symbolised by the flash of lightning. This introduces two simultaneous sources of light: the glowing whiteness of realities themselves, and the flashing light of being. With this perplexing duality, Ibn 'Arabī wondered which of the two initially tore up the darkness (*shaqq al-ḥanādis*) of non-existence. In letter 61, 'Abd al-Ghanī asked al-Kasbī for insight into Ibn 'Arabī's uncertainty over this issue, which resonated with his own uncertainty. 'Abd al-Ghanī wrote:

There is no doubt that these "universal designations" (*al-ta'ayyunāt al-kawniyya*) are subsisting eternally in their designator; that is, the absolute, truthful being. Then these were manifested from their pure "affirmative designation" (*ta'ayyuniḥā al-thubūṭī*) into realising their "existential designation" (*ta'ayyuniḥā al-wujūdī*). We are inquiring about this aspect of their manifestation, how should it be considered? Should it be considered from the aspect of the designations themselves, subsisting as they were in their designator, meaning that their designator turned towards them and caused their manifestation? The name of their eternal designator [in this case] is "knowledge" (*'ilm*)... Or that knowledge manifested them with the name it is [also] known by under another consideration; that is, "command" (*amr*)? ... Or that the designations themselves were manifested in the order of manifestation [predetermined] in the "primordial command" (*al-amr al-qadīm*) directed upon them?

Al-Kasbī's reply came in three successive esoteric letters, all of which showed the lack of clarity al-Bakrī had referred to. In the first, he explored the implications of 'Abd al-Ghanī's questions. In the second, which was more poetic and obscure than the first, he reflected on key notions such as "light," "direction," and "name," dwelt on Ibn 'Arabī's lines of poetry, and discussed its metaphors. And in the third, he returned to the concept of "universal designations" and discussed the notion of "subsistence" (*qiyām*). In his letters, al-Kasbī examined 'Abd al-Ghanī's questions in a nuanced and sophisticated way. He interrogated the questions from various angles and discussed their implications critically, showing the many problems they entailed. His approach was that of philosophical mysticism, and he cited eminent mystics, such as Jāmī, al-Shādhilī, and Ibn 'Arabī, as well as eminent Eastern illuminationist philosophers, such as al-Dawānī, al-Shīrāzī, and Mīr Ḥusayn. The crux of his response was that these were unanswerable questions and their pursuit was rather futile.

In contrast to 'Abd al-Ghanī's inquiry, which focuses on the universal and the absolute, al-Kasbī seems to give precedence to the confined and the particular: "There is nothing but the confined that dissolves into the absolute; and the particular in the general, as a form in matter, the end of which can never be realised." Pointing to the inherent dilemma in this polarity, he wrote, referring to the "universal aspect" (*jīha*) that 'Abd al-Ghanī was inquiring about: "the 'intellectual aspect' (*al-jīha al-'aqliyya*) does not designate the target, and the 'sensible aspect' (*al-jīha al-ḥissiyya*) does not adequately convey the form of the beloved."

Referring to 'Abd al-Ghanī's proposition regarding the manifestation of universal designations, al-Kasbī said that when we say:

...these were manifested from their "affirmed designation" (*ta'ayyunuhā al-thubūtī*) ... into realising their "existential designation" (*ta'ayyunuhā al-wujūdī*)—if by "manifestation" (*zuhūr*) we mean the opposite of "concealment" (*khaḥā*)—then this is an incorrect statement with regard to being, because these [designations] were never manifested nor will ever be manifested, definitely as confirmed by consensus and knowledge.

As for the "affirmed designations," which are none other than Ibn 'Arabī's "Affirmed Essences" (*a'yān thābita*), discussed above, al-Kasbī defines them as "the realities themselves considered in one's conjecture (*wahm*)."¹ These realities, he adds, are non-existent originally, neither in the real sense, because it is impossible, nor in the sense of their attachment to being, because in their conceptual mode they have no attachment to being at all. Furthermore, searching into the nature of beings and universal designations, al-Kasbī argues, leads us to searching into the nature of being. Yet, since being is something that includes no otherness, it simply cannot be searched into. Also, since universal designation (*ta'ayyun*) is only conceptual and non-existent, thinking cannot grasp non-existence. Metaphorically, however, universal designations are distancing meanings in the mind that emerge into being through other things. Thus, he adds, our profound reflection (*naẓar*) can be attached only to the simple being that conceals the conceptual essences, while our conjecture (*wahm*) can only perceive the forms of these meanings, which are separators, definers, and figures.

In many ways, al-Kasbī's position overlaps with Ibn Taymiyya's on negating the affirmation of the non-existent essences in non-existence ('*adam*), showing the enduring influence of the latter's theology. Interestingly, however, it also shows how informative and constructive

such a debate can be once stripped from Ibn Taymiyya's intolerant dogmatism and ideological fundamentalism.

In response to al-Kasbī's elaborated critique, 'Abd al-Ghanī clarified the notion of "affirmation" (*thubūt*) with regard to universal designations, raising a valid point that neither al-Kasbī nor Ibn Taymiyya dwelt upon in their critiques. The polarity of existence and non-existence (*al-wujūd wa al-'adam*), 'Abd al-Ghanī argues, should not be conflated with the polarity of affirmation and negation (*al-thubūt wa al-nafī*) because they are of different orders. When the two polarities are conflated, affirmation coincides with existence, leading to misunderstanding. To illustrate his point he presents the following example:

The palm tree, for example, is affirmed in the date pit and not negated from it. However, the plum or apricot tree is negated from that pit and not affirmed in it, despite the fact that neither the palm tree, nor the plum tree, nor the apricot tree exists in the pit in the first place. All of these are non-existent in the pit. Thus, both affirmed and non-affirmed essences share in their being possible designations, and while not every possible is affirmed, every affirmed is possible.

'Abd al-Ghanī's point here is that once God's knowledge and not ignorance is taken as the basis of creation, then this necessarily leads to the conceptual—not existential—affirmation of the known, whatever the nature of that known may be. "It is in this sense that the Affirmed Essences are themselves called designations," 'Abd al-Ghanī explains, "because they were designated by knowledge, whereby they became differentiated from one another."

On Piety, Spirituality, and Ethics: All Letters

In several letters of the *Wasā'il* 'Abd al-Ghanī expressed his deep concern about the widespread religious decadence and spiritual decline of the time. He was under attack for his mystical and liberal views and seemed to be at odds with the religious establishment, whom he held responsible for the state of decadence. He was so disenchanted with everything around him that he frequently found solace in solitude and social disengagement. Being well-off helped him remain independent of both the religious and the political establishment, and this in turn reinforced his zealous advocacy for truth and social justice, and energised his relentless efforts to restore piety, spirituality, and religious ethics into the Damascene society. The letters of the *Wasā'il* were, in many ways, channels to break the hostile, intolerant, and uninspired circles of religious authority in Damascus, and to reach out to the "people of fairness" who seemed to be eager to share his ideals. The practices of *munāṣaḥa*, "reciprocal advising," and *tawāsi*, "reciprocal counselling," in matters of religion were the techniques he used to establish a presence beyond his hostile parochial social environment.

Piety, spirituality, and religious ethics are recurrent themes in most letters of the *Wasā'il*. His advocacy for the restoration of these core values was driven not only by his dissatisfaction with the social and religious decadence he was confronted with, but also by a Sufi sense of ecumenism and tolerance. With reference to various Qur'ānic verses, 'Abd al-Ghanī stressed repeatedly that piety (*taqwā*) is the single most important character that God demands from all people, irrespective of their religion. It is the common ground where all religions meet, and it was the cornerstone of his ecumenism. In letter 5, he wrote:

I entrust you, O my brother, to do what God entrusted all communities to do when he said, speaking in the Arabs', not the foreigners', tongue: "We have entrusted the people of the book before you, and you too, that you act piously towards God"(4: 131). Thus "piety" (*taqwā*) is God's recommendation to all past communities as well as to this favourable one in all the world. *Taqwā* means "being careful" and "cautious" in situations involving sensible and intelligible demise, in religion, in this world, and in the hereafter.

In 'Abd al-Ghanī's teachings, piety becomes the foundation of a multifaceted code of conduct inspired by spiritual asceticism, religious ethics, and mystical virtues. Humility, sincerity, unconditional love, and purity of heart are among the key virtues of a good faithful Muslim.

In letter 6, ‘Abd al-Ghanī commended his friend Mulla Aḥmad on his strict perseverance in his religious duties, assuring him of his love for this, and advising him to adopt the practice of “inner piety” (*al-taqwā al-bāṭiniyya*). “Inner piety,” ‘Abd al-Ghanī explains, is the crossing from “sensible phenomena to intelligible realities,” so that one witnesses with the eye of insight the inner meanings and hidden secrets of all acts of worship. Every aspect of the divine law has an outer and an inner function: the divine ruling in every situation is a body, the spirit of which is the divine wisdom behind that ruling. Valuing the spirit and seeking divine wisdom, ‘Abd al-Ghanī advises, should not result in abandoning the body. Inner piety demands that one always strives to understand and accommodate both the inner and the outer aspects of religion, the spirit and the body. In letter 11, ‘Abd al-Ghanī advises his correspondent to strive for self-purification, goodness, and virtuosity. “We advise you to maintain purity of the chest from all evil,” he wrote, “for one must not sleep and wake up while in one’s heart there is harm for any of God’s creatures at all, even if that creature is an unbeliever (*kāfir*) in God-most-high. For unbelief (*kufr*) is an attribute of the unbeliever, not his essence, and so is faith.” Humanity, the essence all humans share, is inherently good and is, therefore, more valuable than the ephemeral attributes.

Notwithstanding his mystical tendencies and his disappointment with the social and religious decadence of the time, ‘Abd al-Ghanī, as already discussed here and elsewhere, was an urban person in the full sense of the term. He had inherited properties and material wealth in Damascus from both parents and chose to manage them himself. Thus, his advocacy for piety and spirituality did not mean social disengagement, although he was forced to disengage on several occasions. His position on this becomes clear in the distinction he makes between what he calls the “asceticism of Muḥammadans” (*zuhd al-maḥmadiyyīn*) and the “asceticism of [Christian] monks” (*zuhd al-ruhbān*). Islamic asceticism, according to ‘Abd al-Ghanī, aims to train one not to be entrapped with worldly affairs, while acknowledging their necessity and inevitability in social living (letter 17). It is an urban approach to piety and spirituality, as already mentioned, that does not see an inherent conflict between material wealth and spiritual preoccupation. Seeking inner rather than outer detachment from material wealth, ‘Abd al-Ghanī, in his approach to urban spirituality, does not see living in comfort as necessarily the antithesis of being with God or being devoted to God. In letter 16, to Muḥammad al-Ḥumaydī, ‘Abd

al-Ghanī explains this concept, providing some Qur'ānic references for it:

And know that “my advice” (*waṣiyyatī*) to you is to give up the world in your heart, so that you are neither concerned with it nor with abandoning it, neither approaching it nor turning away from it, and this is the asceticism of the [true] Muḥammadans (*zuhd al-muḥammadiyyīn*), not the monks, as we mentioned, which does not prevent one from accumulating money lawfully or from possessing wealth and attaining [one's worldly desires]. One of the prophets, peace be upon him, said, “O Lord, grant me wisdom and join me with the righteous” (26: 83), while another said, “entrust me with the treasures of the earth; I am protective and knowledgeable” (12: 55). Yet another said: “grant me wealth and power the like of which no-one shall attain after me” (38: 35).

This rather unique approach to urban piety and spirituality is not in line with common Sufi teachings and practices, in general, or with those of 'Abd al-Ghanī's early spiritual master, Ibn 'Arabī, in particular. Spirituality and material wealth, devotion to God, and preoccupation with the world, are opposites that are extremely difficult, if not impossible, to reconcile. Remarkably, 'Abd al-Ghanī not only advocated this paradoxical approach but he also lived it fully himself and conducted his life according to the demands of its ethics. He presented himself to his disciples as well as the wider community as an example of what he taught. The secret of his success in having a foot in both worlds lies in the self-denial that one can reach through the major *jihād*, already discussed. In the context of the game of being, self-denial means surrendering oneself to the spirit of the game, and giving up the will to gain power and control. Once one achieves self-denial and is able to maintain it, 'Abd al-Ghanī says, worldly engagements become no obstacle to spiritual growth or hindrance to spiritual attainment. This seems to be the ultimate aim of 'Abd al-Ghanī's teachings and ethics as articulated in the *Wasā'il*. In his first letter he explains, with reference to the practice of preaching, how the morality of self-denial works:

And beware not to desire praise from them by preaching, or to let such thought cross your heart, or to believe that you have a status above them, or to intend to [indirectly] praise yourself through showing your innocence of the matters against which you are preaching to them. And be sure that if any such thoughts occurred to you, they would be from your enemy, Satan, who wants to trick you in matters you have been lenient about. And know that preaching to people with good advice and teaching is one of the attributes of the prophets and messengers.

So observe carefully how you conduct yourself and how you adopt the etiquette of those whom you are representing among his community. This is why it is said, “The knowers (*‘ulamā’*) are the inheritors of the prophets.” And it is reported that Sahl al-Tustarī had said: “He who wants to see the sessions of the prophets should observe the sessions of the *‘ulamā’*; so acknowledge that to them.” And beware not to become arrogant because of that towards those who come to you, for this would be at your peril. And know that there is no difference between yourself and those present before you, except that God has created in you what he manifests through you to them in the form of preaching, after he has created in you the power and will to do so. You are, in your entirety, created for God: your choice, your power, and your deed. The credit in that is to God over you, in creating that for you; you have no credit over others except by the rendering of God-most-high, not by your own merit.

‘Abd al-Ghanī’s piety, spirituality, and ethics were aimed at city dwellers embroiled in the complexity of urban living, and were articulated within the framework of the new sense of religious rationalism that emerged during this period. Although ‘Abd al-Ghanī advocated strongly and repeatedly against the limitations, the undependability, and even the danger of human reason in many instances, in the letters and elsewhere, he attempted, perhaps unself-consciously, to rationalise mythical and non-rational religious ideas and beliefs. Understanding the limitations of human reason does not mean, of course, that one gives credence to irrationality, but rather that one recognises the limitations of rationality and chooses not to abide by its bounds alone. Such awareness tends to impose a degree of rationality on one’s approach almost by default. This seems to be the case with ‘Abd al-Ghanī, whose religious hermeneutics involve systematic reasoning and rational certainty to a certain level at least. The first letter in the *Wasā’il*, on the implications of the grave trial for living Muslims, is a good example. ‘Abd al-Ghanī’s hermeneutics responded to another type of religious rationalism that supported the rise of anti-mystical sentiment during his time, peaking with the fanatical and often violent movement of the Qādizādelīs in Turkey. In many ways, the letters of the *Wasā’il* were attempts to counter the growing Islamic fanaticism with a powerful message of humility, tolerance, and love.

BIBLIOGRAPHY

Unpublished Arabic Manuscripts Cited

Abbreviations:

- Har.:* Harvard University, Houghton Library, Boston
Prin.: Princeton University Library, Manuscripts Division,
Department of Rare Books and Special Collections, Princeton
Tok.: Tokyo University, Centre for Asian Studies, Tokyo
Zāh.: Zāhiriyya Library listing, Maktabat al-Asad, Damascus

- Al-Bakrī, Muṣṭafā b. Kamāl. *Zāh.* MS 5316. “Al-Fath̄ al-Ṭarī al-Janī fi ba‘ḍ Ma‘āthir ‘Abd al-Ghanī.”
- Al-Baytamānī, Hussein b. Tu‘ma. *Prin.* MS 1808. “Al-Mashrab al-Hanī fi Tarjamat al-‘Ārif Sayyidi ‘Abd al-Ghanī.”
- Al-Ghazzī, Kamal al-Din. *Zāh.* MS 281. “Al-Wird al-Unsī wa al-Wārid al-Qudsī fi Tarjamat al-Shaykh ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī.”
- Ibn al-‘Amīd. *Prin.* MS Garrett 4059Y. “Rasā’il Ibn al-‘Amīd al-Kātib.”
- Al-Ījī, ‘Aḍuḍ al-Dīn. *Har.* Arab MS 283. “‘Aqā’id al-‘Aḍuḍiyya.”
- Al-‘Imādī, Ḥāmid. *Zāh.* MS 9637. “Makātīb wa Rasā’il Muftī Dimashq Ḥāmid Afandi al-‘Imādī.”
- Al-Kūrānī, Ibrāhīm. *Zāh.* MS 14060. “Maslak al-Sadād fi Mas’ilat Khalq Af’āl al-‘Ibād.”
- . *Zāh.* MS 14060. “Imdād dhawī al-Isti’dād li-Sulūk Maslak al-Sadād.”
- . *Zāh.* MS 18099. “Al-Mutimma li-l-Mas’ila al-Muhimma.”
- . *Zāh.* MS 18099. “Dhayl al-Mutimma.”
- . *Zāh.* MS 18099. “Maslak al-I’tidāl ilā Fahm Āyat Khalq al-A‘māl.”
- . *Zāh.* MS 18099. “Al-Ilmā’ al-Muḥiṭ bi-Tahqīq al-Kasb al-Wasiṭ bayn Ṭarafay al-Ifrāt wa al-Tafriṭ.”
- Al-Nābulusī, ‘Abd al-Ghanī. *Zāh.* MS 111. “Kashf al-Bayān ‘an Asrār al-Adyān.”
- . *Prin.* MS 295. “Radd al-Muftarī ‘an al-Ṭa’n bi-l-Shushtarī.”
- . *Zāh.* MS 733. “Munājāt al-Ḥakīm wa Munāghāt al-Qadīm.”
- . *Zāh.* MS 1377 / 1418. “Raf’ al-Rayb ‘an Ḥadrat al-Ghayb.”
- . *Zāh.* MS 1418. “Al-Radd ‘alā man Takallam fi Ibn al-‘Arabī.”
- . *Tok.* MS 1441. “Al-Jawāb al-Sharif li-l-Ḥaḍra al-Sharifa.”
- . *Zāh.* MS 3997. “Kanz al-Ḥaqq al-Mubin fi Aḥādīth Sayyid al-Mursalin.”
- . *Zāh.* MS 4008. “Thubūt al-Qadamayn fi Su’āl al-Malakayn”
- . *Zāh.* MS 5316. “Al-Ṣulḥ bayn al-IKhwān fi Ḥukm Ibāḥat al-Dukhān”
- . *Zāh.* MS 6078. “Tahrik Silsilat al-Widād fi Mas’ilat Khalq Af’āl al-‘Ibād.”
- . *Zāh.* MS 6979. “Radd al-Jāhil ilā al-Ṣawāb fi Jawāz Idāfat al-Ta’tḥir ilā al-Asbāb.”
- . *Zāh.* MS 6979. “Takmil al-Nu’ūt fi Luzūm al-Buyūt.”
- . *Zāh.* MS 7191. “Zahr al-Ḥadiqa fi Tarājīm Rijāl al-Ṭariqa.”
- . *Zāh.* MS 9119. “Lama’at al-Anwār fi al-Maqtū’ lahum bi-l-Janna wa al-Maqtū’ lahum bi-l-Nār.”
- . *Zāh.* MS 9874. “Lama’at al-Barq al-Najdī Sharḥ Tajalliyāt Maḥmūd Afandi.”
- . *Zāh.* MS 9873. “Al-Radd al-Matīn ‘alā Muntaqish al-‘Ārif Muḥyi al-Dīn.”
- . *Zāh.* MS 11587. “Miftāḥ al-Ma’iyya Sharḥ Ṭariq al-Naqshbandiyya.”

- . *Tok*. MS 99999.2107. “Al-Anwār al-Ilāhiyya fi Sharḥ al-Muqaddima al-Sanūsiyya.”
 Qāḍī Mīr, Ḥusayn b. Mu‘īn al-Dīn. *Har*. MS Arab 4208. “Sharḥ Hidāyat al-Ḥikma.”
 Unknown author. *Zāh*. MS 7073. “Majmū‘at Murasālat bi-l-Lughatayn al-‘Arabiyya
 wa al-Turkiyya.”

Primary Arabic Sources Cited

- Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, Aḥmad b. ‘Abd Allāh. 2007. *Hilyat al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2nd edn, 12 vols.
- Al-Anṣārī al-Harawī, ‘Abd Allāh b. Muḥammad. 2004. *Manāzil al-Sā’irīn*. Beirut: Mu’assasat al-Balāgh.
- Al-Ash‘arī, Abī al-Ḥasan. 2005a. *Al-Ibāna ‘an Uṣūl al-Diyāna*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- . 2005b. *Maqālāt al-Islamiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriyya.
- . 2000. *Al-Luma’ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bida’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Bābānī, Ismā‘il Bāshā. 1972. *Hadiyyat al-‘Arifīn: Asmā’ al-Mu‘allifīn wa Āthār al-Muṣannifīn*. Baghdād: Maktabat al-Muthannā.
- Bālīzāde, Muṣṭafā b. Sulaymān. 2002. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Bakrī, Muṣṭafā b. Kamāl. 2006. *Al-Suyūf al-Hidād fi A’nāq Ahl al-Zandaqa wa al-Ilḥād*. Cairo: Dār al-Āfaq al-‘Arabiyya.
- Al-Bāqillānī, Muḥammad b. al-Ṭayyib. 2005. *I’jāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Jil.
- . 2004. *Al-Intiṣār li-l-Qur’ān*. Beirut: Mu’assasat al-Risāla.
- Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar. 1991. *Ṭawālī’ al-Anwār min Maṭālī’ al-Anzār*. Beirut: Dār al-Jil.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad b. Ḥusayn. 1996. *Shu‘ab al-Īmān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 9 vols.
- Al-Budayrī, Aḥmad. 1997. *Ḥawādith Dimashq al-Yawmiyya*. Damascus: Dār Sa‘d al-Dīn, 2nd edn.
- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘il. 2003. *Al-Adab al-Mufrad*. Cairo: Maktabat al-Khānji.
- Al-Būrīnī, al-Ḥasan b. Muḥammad. 1959. *Tarājim al-A’yān min Abnā’ al-Zamān*. Damascus: Maṭbū‘at al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī, 2 vols.
- Al-Dawānī, Jalāl al-Dīn. 1957. *Akhlāq-i Jalālī*. Luknahū: Tīj Kumār.
- . 1898. *Sharḥ al-‘Aqā’id al-‘Aḍuḍiyya*. Dīlhi: al-Maṭba‘ al-Mujtabā’ī.
- . n.d. *Shawākil al-Hūr fī Sharḥ Hayākil al-Nūr*. Jubayl: Dār Byblion, a reprint of the edition published in Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1953.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. 1998. *Tadhkirat al-Ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3 vols.
- Al-Farghānī, Sa‘id al-Dīn b. Aḥmad. 2007. *Muntahā al-Madārik fī Sharḥ Tā’iyyat Ibn al-Fāriḍ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad. 1994. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. 2006. *Minhāj al-‘Ābidīn ilā Jannat Rabb al-‘Ālamīn*. Jeddah: Dār al-Minhāj.
- . 1983. *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 4 vols.
- Al-Ghazzī, Najm al-Dīn. 1997. *Al-Kawākib al-Sā’ira bi-A’yān al-Mā’a al-‘Ashira*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3 vols.

- . 1982. *Luṭf al-Samar wa Qaṭf al-Thamar*. Damascus: Wizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Qawmī.
- Hājī Khalifa, Muṣṭafā b. ʿAbd Allāh. 1835. *Kashf al-Zunūn ʿan Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. London: R. Benttey, Dār Ṣādir reprint, 7 vols.
- Hākīm al-Nisābūrī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh. 2002. *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Ḥanafī, Muḥammad b. Muṣliḥ al-Dīn. 1999. *Ḥāshiyat Muḥyi al-Dīn Shaykhī Zāde ʿalā Tafsīr al-Bayḍāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Haythamī, Nūr al-Dīn ʿAlī b. Abī Bakr. 1999. *Majmaʿ al-Zawāʿid wa Manbaʿ al-Fawāʿid*. Damascus: Dār al-Maʿrifa, 3 vols.
- . 1990–93. *Mawārid al-Zamʿān ilā Zawāʿid ibn Hibbān*. Damascus: Maktabat al-Thaqāfa al-ʿArabiyya.
- Ibesch, Aḥmad (ed.). 2002. *Hawādith Dimashq al-Yawmiyya*. Damascus: Dār al-Awāʿil.
- Ibn ʿArabī, Muḥyi al-Dīn. 2002. *Rasāʾil Ibn ʿArabī*. Beirut: al-Intishār al-ʿArabī, 3 vols.
- . 2000. *Tanazzul al-Amlāk min ʿĀlam al-Arwāḥ ilā ʿĀlam al-Aflāk*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 1999. *Dīwān Ibn ʿArabī*. Beirut: Dār Ṣādir.
- . 1980. *Fuṣūs al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- . 1978. *Tarjumān al-Ashwāq*. London: Theosophical Publishing House.
- . 1332H. *Inshāʾ al-Dawāʾir*. Leiden: Brill.
- . 1968. *Dhakhāʾir al-Aʿlāq Sharḥ Tarjumān al-Ashwāq*. Cairo: no publisher.
- . 1965. *Mawāqīʿ al-Nujūm wa Maṭāliʿ Ahillat al-Asrār wa al-ʿUlūm*. Cairo: Muḥammad ʿAlī Ṣubayh.
- . n.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya fī Maʿrifat al-Asrār al-Mālikiyya wa al-Malakiyya*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 4 vols.
- Ibn ʿAṭāʾ Allāh al-Iskandarī, Aḥmad b. Muḥammad. 2005. *Laṭāʾif al-Minan fī Manāqib al-Shaykh Abī al-ʿAbbās al-Mursī wa Shaykhihi Abī al-Ḥasan*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn. 1982. *Jāmiʿ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*. Damascus: Dār al-Fikr, 2nd edn, 12 vols.
- Ibn Baṭṭūṭa. n.d. *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn al-Bayṭār, ʿAbd Allāh b. Aḥmad. 2001. *Al-Jāmiʿ li-Mufradāt al-Adwiya wa al-Aghdhiya*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2 vols.
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī. 1997. *Al-Maṭālib al-ʿĀliya bi-Zawāʿid al-Masānid al-Thamāniya*. Riyadh: Dār al-ʿĀsima.
- Ibn Ḥajar al-Haythamī, Aḥmad. 2005. *Al-Zawājir ʿan Iqtirāf al-Kabāyir*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 1998. *Al-Fatāwā al-Fiqhiyya al-Kubrā*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī.
- . 1987. *Al-ʿIlām bi-Qawāʿi al-Islām*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Ibn Hishām, ʿAbd Aallāh b. Yūsuf. 1998. *Mughnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿarīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, Shihāb al-Dīn. 1998. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 9 vols.
- Ibn Kannan al-Ṣāliḥī. 1992. *Al-Mawākib Al-Islāmiyya fī al-Mamālik wa al-Maḥāsini al-Shāmiyya*. Damascus: Wizārat al-Thaqāfa, 2 vols.
- Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd. 1999. *Sunan Ibn Mājah*. Riyadh: Dār al-Salām.
- Ibn Manzūr. n.d. *Lisān al-ʿArab al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār Lisān al-ʿArab.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya. 2007. *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 2001. *Madārīj al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2nd edn.
- . 1998. *Zād al-Maʿād fī Hadyi Khayr al-ʿIbād*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 1973. *Al-Fawāʿid*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2nd edn.
- Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq. 2007. *Rasāʾil Ibn Sabʿīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

- Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. 2000. *Majmū' al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 21 vols.
- Ibn Ṭūlūn, Muḥammad. nd. *Al-Qalā'id al-Jawhariyya fī Tārīkh al-Şālihiyya*. Damascus: Majma' al-Lughā al-'Arabiyya, 2 vols.
- Jamī, 'Abd al-Raḥmān. 2005. *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- . 2002. *Al-Durra al-Fākhira*. Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya.
- Al-Jilī, 'Abd al-Karīm. 2005. *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifa al-Awākhir wa al-Awā'il*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Juwaynī, 'Abd al-Malik (Imām al-Ḥaramayn). 2003. *Al-'Aqīda al-Nizāmiyya*. Beirut: Dār Sabīl al-Irshād.
- . 1999. *Al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- . 1998. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Wafā'.
- Al-Kharā'iṭī, Muḥammad b. Ja'far. 1986. *Al-Muntaqā min Kitāb Makārim al-Akhlāq wa Ma'ālihā*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.
- Al-Khiyārī, Ibrāhīm. 1969. *Tuḥfat al-Udabā' wa Salwat al-Ghurabā'*. Baghdad: Dār al-Jumhūriyya, 2 vols.
- Labīd b. Rabī'a. 1962. *Sharḥ Diwān Labīd b. Rabī'a al-'Āmirī*. Kuwayt: Wizārat al-Irshād wa al-Anbā'.
- Al-Lāqānī, 'Abd al-Salām. 1990. *Sharḥ Jawharat al-Tawḥīd*. Ḥalab: Dār al-Qalam al-'Arabī.
- Al-Lāqānī, Burhān al-Dīn. 2002. *Matn Jawharat al-Tawḥīd*. Cairo: Dār al-Salām.
- Mālik b. Anas. 2007. *Al-Muwaḥḥa*. Cairo: Dār al-Āfaq al-'Arabiyya.
- Al-Maqqarī, Aḥmad. 1995. *Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al-Raṭīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- . 1964. *Rawḍat al-Ās al-'Ātirat al-Anfās fī Dhikr man Laqaytu min A'lām al-Ḥaḍratayn Marrākeṣh wa Fās*. Al-Rabāṭ: al-Maṭba'a al-Malakiyya.
- Al-Miṣrī, 'Alī b. Muḥammad. 2005. *Tuḥfat al-Akyās fī Ḥusn al-Zann bi-l-Nās*. Cairo: Makabat al-Thaqāfa al-Dīniyya.
- Al-Muḥāsibī, al-Ḥārith b. Asad. 2001. *Al-Ri'āya li-Ḥuqūq Allāh*. Beirut: Dār al-Jil.
- Al-Muḥibbī, Muḥammad Amīn. 2005. *Nafḥat al-Rayḥāna wa Rashḥat Ṭilā' al-Hāna*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 3 vols.
- . nd. *Khulāṣat al-Athar fī A'yan al-Qarn al-Ḥādī 'Ashar*. Beirut: Dar Ṣadir, 4 vols.
- Al-Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf. 2001. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Saghīr fī Ahādīth al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- . 1999. *Al-Kawākib al-Durriyya fī Tarājīm al-Sāda al-Şūfiyya*. Beirut: Dār Ṣadir.
- Al-Murādī, Muḥammad Khalīl. 1997. *Salk al-Durar fī A'yan al-Qarn al-Thānī 'Ashar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2 vols.
- Al-Nabhānī, Yūsuf. 1962. *Jāmi' Karāmāt al-Awliyā'*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2 vols.
- Al-Nābulusī, 'Abd al-Ghanī. 2008. *Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥall Kalimāt al-Fuṣūṣ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2 vols.
- . 2007. *Ghāyat al-Maṭlūb fī Maḥabbat al-Maḥbūb*. Damascus: Dār Shahrazād.
- . 2004. *Ta'ṭīr al-Anām fī Ta'bīr al-Manām*. Damascus: Dār al-Khayr.
- . 2001. *Al-Faṭḥ al-Rabbānī wa al-Fayḍ al-Raḥmānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- . 1999. *Khamrat al-Hān wa Rannat al-Alḥān*. Damascus: Dār Qutayba.
- . 1998. *Al-Haqīqa wa al-Majāz fī Riḥalt Bilād al-Shām wa Miṣr wa al-Hijāz*. Damascus: Dār al-Ma'rifa.
- . 1995. *Al-Wujūd al-Haqq wa al-Khiṭāb al-Şidq*. Damascus: Institut Français de Arab.
- . 1990. *Al-Ḥadra al-Unsiyya fī al-Riḥla al-Qudsiyya*. Beirut: al-Maṣādir.

- . 1989. *Al-Ḥadiqa al-Nadiyya Sharḥ al-Ṭarīqa al-Muḥammadiyya*. Istanbul: Maṭbaʿat ʿĀmira, new ed.
- . 1988. *Burj Bābel wa Shadwu al-Balābel*. Damascus: Dār al-Maʿrifa.
- . 1988. *Al-Ṣūfiyya fī Shiʿr Ibn al-Fāriḍ: Sharḥ al-Shaykh ʿAbd al-Ghani al-Nābulusī*. Damascus: Maṭbaʿat Zayd b. Thābit.
- . 1986. *Dīwān al-Ḥaqāʾiq wa Majmūʿ al-Raqāʾiq*. Beirut: Dār al-Jil.
- . 1981. *Īdāḥ al-Dalālāt fī Samāʿ al-Ālāt*. Beirut: Dār al-Fikr.
- . 1932. *Al-ʿUqūd al-Luʿluʿiyya fī Ṭarīq al-Sāda al-Mawlawiyya*. Damascus: Maṭbaʿat al-Taraqqi.
- . 1924. *Al-Ṣulḥ Bayn al-Ikhwān fī Ḥukm Ibāḥat al-Dukhān*. Damascus: Maṭbaʿat al-Ṣadāqa.
- Al-Qalqashandī, Aḥmad b. ʿAlī. n.d. *Ṣubḥ al-Aʿshā fī Shinʿat al-Inshā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 15 vols.
- Al-Qayṣari, Dāwūd b. Maḥmūd. 2004. *Sharḥ Tāʾiyyat Ibn al-Fāriḍ al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 2003. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qum: Bustān Kitāb.
- Al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm. 2004. *Al-Risāla al-Qushayriyya fī ʿIlm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Al-Sakhāwī, Shams al-Dīn. 1992. *Al-Ḍawʿ al-Lāmiʿ li-Ahl al-Qarn al-Ṭasiʿ*. Beirut: Dār al-Jil, 6 vols.
- Al-Santūsi, Muḥammad b. Yūsuf. 2006. *Sharḥ al-ʿAqīda al-Kubrā al-Musammāt ʿAqīdat Ahl al-Tawḥīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Sarrāj, Abū Naṣr. 1960. *Al-Lumaʿ*. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha.
- Al-Shahrastānī, Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm. 1984. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Maʿrifa.
- Al-Shaʿrānī, ʿAbd al-Wahhāb. 2007. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā al-Musammāt bi-Lawāqih al-Anwār fī Ṭabaqāt al-Akhyār*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 2005. *Al-Kibrīt al-Aḥmar fī Bayān ʿUlūm al-Shaykh al-Akbār*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 2003. *Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān ʿAqāʾid al-Akābir*. Beirut: Dār Ṣādir.
- . 1999. *Al-Ṭabaqāt al-Ṣuḡhrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Shawkānī, Muḥammad b. ʿAlī. 2003. *Fath al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Al-Shirāzī, Ṣadr al-Dīn. 2002. *Al-Ḥikma al-Mutaʿaliya fī al-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa*. Beirut: Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī, 9 vols.
- Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. 1999. *Kashf al-Faḍāʾih al-Yūnāniyya wa Rashf al-Naṣāʾih al-ʿImāniyya*. Beirut: Dār al-Salām.
- . 1983. *ʿAwārif al-Maʿārif*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, printed as an appendix to al-Ghazālī, *Iḥyāʿ ʿUlūm al-Dīn*.
- Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn (al-Maqtūl). 2005. *Hayākil al-Nūr*. Paris: Dār Byblion.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. 2007. *Al-Ashbāḥ wa al-Naṣāʾir fī Qawāʾid Fiqh al-Shāfiʿiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 2006. *Al-Jāmiʿ al-Saghīr fī Aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- . 1997. *Ḥusn al-Muḥādara fī Akhbār Miṣr wa al-Qāhira*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2 vols.
- . 1995. *Tanbīḥ al-Ghabī bi-Tabrīʿat Ibn al-ʿArabī*. Cairo: Dār al-ʿIlm wa al-Thaqāfa.
- Al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad. 1994. *Al-Muʿjam al-Awsaṭ*. Cairo: Dār al-Ḥaramayn.
- . 1984. *Al-Muʿjam al-Kabīr*. Baghdad: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʿūn al-Dīniyya.
- Al-Taftāzānī, Maʿūd b. ʿUmar (Saʿd al-Dīn). 2005. *Sharḥ al-ʿAqāʾid al-Nasafiyya*. Beirut: Dār al-Beirūti.

- . 1998. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 5 vols.
- . 1978. *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*. Dīyūband: Maktabat Thanawī.
- Tāj al-Uṣūl al-Jāmi' li-Ḥadīth al-Rasūl*. Damascus: al-Ḍuḥā li-l-Nashr wa al-I'lām and al-'Aṣr li-l-Barāmij al-Islāmiyya, n.d., 1st edn., CD.
- Ṭāshkubrīzāde, Aḥmad b. Muṣṭafā. 1998. *Mawsū'at Muṣṭalahāt Miftāḥ al-Sa'āda wa Miṣbāḥ al-Siyāda fī Mawḍū'āt al-'Ulūm*. Beirut: Librairie du Liban.
- Al-Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh. 2001. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Cairo: al-Dār al-Thaqāfiyya.

Selected Secondary Sources

- Abī Khuzām, Anwar. 1993. *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-Ṣūfiyya*. Beirut: Librairie du Liban.
- Addas, Claude. 2000. *Ibn 'Arabī: The Voyage of no Return*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- . 1993. *The Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Akkach, Samer. 2007a. *'Abd al-Ghani al-Nābulusi: Islam and the Enlightenment*. Oxford: Oneworld.
- . 2007b. "The Wine of Babel: Landscape, Gender and Poetry in Early Modern Damascus." *Literature and Aesthetics* 17, 1 (July): 107–24.
- . 2005a. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. Albany: State University of New York Press.
- . 2005b. "The Poetics of Concealment: Al-Nābulusi's Encounter with the Dome of the Rock." *Muqarnas* 22: 110–27.
- Aladdin, Bakri. 1985. "'Abdalḡanī an-Nābulusī (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine." PhD dissertation. Paris: Université de Paris I, 2 vols.
- . 1984. "Al-Masrad al-Naqdī bi-Asmā' Mu'allafāt al-Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī." *Majallat Majma' al-Lughā al-'Arabīyya* 59, 1: 97–115; 2: 334–88.
- Ansari, Abdul Haq. 1988. "Shah Waliy Allah's Attempts to Revise 'Waḥdat al-Wujūd.'" *Arabica* 35, 2: 197–213.
- Aslanian, Sebouh. 2008. "'The Salt in a Merchant's Letter': The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean." *Journal of World History* 19, 2: 127–88.
- Barbir, Karl. 1980. *Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758*. Princeton: Princeton University Press.
- Basil, Victor Said. 2006. *Waḥdat al-Wujūd 'ind Ibn 'Arabī wa al-Nābulusī*. Beirut: Dār al-Farabī.
- Bektas, Y. 2000. "The Sultan's Messenger: Cultural Constructions of Ottoman Telegraphy." *Technology and Culture* 41: 669–96.
- Bori, Caterina. 2004. "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67: 321–348.
- Cachia, Pierre. 1998. *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer: a Handbook of Late Arabic badi'*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Chittick, William. 1998. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arabī's Cosmology*. Albany: State University of New York Press.
- . 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Corbin, Henry. 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton: Princeton University Press.
- Degeorge, Gérard. 2004. *Damascus*. Paris: Flammarion.

- Dreyfus, Hubert L. 1991. *Heidegger's Being and Time, Division 1*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Ellis, Markman. 2004. *The Coffee House: A Cultural History*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2nd edn.
- Floor, W. 2001. "The *Chapar-Khāna* System in Qajar Iran." *Iran* 39: 257–92.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- Geoffroy, É. 1993. *Damas, Miroir Brisé d'un Orient Arabe*. Paris: Autrement.
- Gibb, H. A. R. and Harold Brown. 1950–57. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. London: Oxford University Press, 2 vols.
- Goitein, S. D. 1964. "The Commercial Mail Service in Medieval Islam." *Journal of the American Oriental Society* 24: 118–23.
- Goodman, Dena. 1994. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Grehan, James. 2007. *Everyday Life and Consumer Culture in 18th-Century Damascus*. Seattle and London: University of Washington Press.
- . 2006. "Smoking and 'Early Modern' Sociability: The Great Tobacco Debate in the Ottoman Middle East (Seventeenth to Eighteenth Centuries)." *The American Historical Review* 111, 5: 1352–77.
- . 2004. "The Mysterious Power of Words: Language, Law, and Culture in Ottoman Damascus (17th–18th Centuries)." *Journal of Social History* 37, 4: 991–1015.
- Hamadeh, Shirine. 2008. *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Hattox, Ralph S. 1985. *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle: University of Washington Press.
- Heck, Paul L. 2004. "Jihad Revisited." *Journal of Religious Ethics* 32, 1: 95–128.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: HarperCollins, 7th edn.
- Hommerin, Th. E. 1985. "Ibn Taimīya's *al-Şūfiyah wa-al-Fuqarā'*." *Arabica* 32, 2: 219–44.
- Ibn 'Abbād. 1986. *Ibn 'Abbād of Ronda: Letters on the Sūfi Path*. Translated by John Renard. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Ibn Idrīs, Aḥmad. 1993. *The Letters of Ahmad Ibn Idrīs*. Edited and translated by Bernd Radtke and Einar Thomassen. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Inalcik, Halil. 1994. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600*. London: Phoenix.
- . 1993. *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*. Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
- Kerby, Anthony Paul. 1991. "Gadamer's Concrete Universal." *Man and World* 24, 1: 49–61.
- Knysh, Alexander. 1999. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press.
- . 1995. "Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for *waḥdat al-wujūd*." *Journal of the Royal Asiatic Society* 5, 1: 39–47.
- Kömeçoğlu, Uğur. 2005. "The Publicness and Sociabilities of the Ottoman Coffeehouse." *Javnost: The Public* 12, 2: 5–22.
- Kurd 'Alī, Muḥammad. 1913. *Rasā'il al-Bulaghā'*. Cairo: Dār al-Kukub al-'Arabiyya.
- Landolt, H., ed. 1972. *Correspondence Spirituelle Échangée entre Noroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son Disciple 'Alaoddawleh Semnani (ob. 736/1336)*. Tehran and Paris: Bibliothèque Iranienne.

- Levtzion, Nehemia and John Voll, eds. 1987. *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. New York: Syracuse University Press.
- Little, Donald P. 1975. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41: 93–111.
- . 1973. "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya." *International Journal of Middle East Studies* 4, 3: 311–27.
- Loutfy, Nour and George Berguno. 2005. "The Existential Thoughts of the Sufis." *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis* 16, 1: 144–55.
- Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maneri, Sharafuddin. 2004. *In Quest of God: Maneri's Second Collection of 150 Letters*. Translated by Paul Jackson. Gujarat: Gujarat Sahitya Prakash.
- . 1980. *The Hundred Letters*. Translated by Paul Jackson. New York: Paulist Press.
- Maṭlūb, Aḥmad. 2006. *Al-'Ārif 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī: Hayātuḥu wa Shī'ruḥu*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Michot, Yahya. 2006. "Reflections on the Funeral, and the Present State of the Tomb, of Ibn Taymiyya in Damascus: For a Grave in Damascus," translated by Jamil Qureshi. Oxford, London: Interface Publications <http://www.interfacepublications.com/~interfa3/images/pdf/IbnTaymiyya_Tomb.pdf?zenid=fa0b4cbc56b21a7c026c8c936b28cc01> viewed 14 February 2009.
- Morris, James W. 1987. "Ibn 'Arabi and His Interpreters Part I: Recent French Translations." *Journal of the American Oriental Society* 106, 3: 539–51.
- . 1987. "Ibn 'Arabi and His Interpreters Part II (Conclusion): Influences and Interpretations." *Journal of the American Oriental Society* 107, 1: 101–19.
- Al-Mubaiḍīn, Muḥannad. 2007. *Fikrat al-Tārikh 'ind al-'Arab fī al-'Asr al-'Uthmānī: Muḥammad Khalīl al-Murādī wa Dawruḥu fī al-Kitāba al-Tārikhiyya*. Amman: Ward Books.
- . 2005. *Ahl al-Qalam wa Dawruḥum fī al-Hayāt al-Thaqāfiyya fī Madīnat Dimashq*. Damascus: Institut Français du Proche-Orient.
- Al-Nābulūsī, Muḥamad Adīb. 1998. *Al-'Allāma al-Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulūsī wa Afkārūḥu al-Jarī'a fī Taṣḥīḥ Masār al-Ṣūfiyya*. Damascus: Maktabat Dār al-Ṣafā.
- Nafi, Basheer M. 2002. "Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī." *Die Welt des Islams* 42, 3: 307–55.
- Najm, Muḥammad Yūsuf. 1961. *Rasā'il al-Ṣābī wa al-Sharīf al-Raḍī*. Al-Kuwayt: Dā'irat al-Maṭbū'āt wa al-Nashr.
- Nwyia, Paul. 1961. *Ibn 'Abbad de Ronda, 1332-1390; Un Mystique Predicateur a la Qarawiyyin de Fes*. Beirut: Impr. Catholique.
- Pascual, Jean-Paul. 1995-96. "Café et Cafés à Damas: Contribution à la Chronologie de Leur Diffusion au Xvième Siècle," *Berytus Archeological Studies* 42, 141-56.
- Robinson, Francis. 1997. "Ottoman-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems." *Journal of Islamic Studies* 8, 2: 151–84.
- Rizvi, Sajjad H. 1999. "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī's visionary hierarchy of lights." *Asian Philosophy* 9, 3: 219–27.
- El-Rouayheb, Khaled. 2006. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century." *International Journal of Middle East Studies* 38: 263–81.
- Sajdi, Dana, ed. 2007. *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. London, New York: Tauris Academic Studies.
- Schubert, Gudrun, ed. 1995. *Al-Murāsālāt bayn Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī wa Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*. Beirut: Franz Steiner.
- Shaw, Stanford. 1976–1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: University of Cambridge Press.

- Silverstein, Adam. 2007. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sirriyeh, Elizabeth. 2005. *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, 1641–1731*. London and New York: Routledge Curzon.
- . 2001. "Whatever Happened to Banū Jamā'a? The Tale of a Scholarly Family in Ottoman Syria." *British Journal of Middle Eastern Studies* 28, 1: 55–56.
- . 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Cruzon.
- . 1985. "The Mystical Journeys of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī." *Die Welt des Islams* 25: 84–96.
- . 1979. "The Journeys of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī in Palastine." *Journal of Semitic Studies* 24, 1: 55–69.
- . 1979. "Ziyārāt of Syria in a *Rihla* of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1050/1641–1143/1731)." *Journal of the Royal Asiatic Society*: 109–22.
- Voll, John. 1999. "Foundations for Renewal and Reform: Islamic Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries." In John L. Esposito, ed. *The Oxford History of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 509–47.
- . 1975. "Old 'Ulamā' Families and Ottoman Influence in Eighteenth Century Damascus." *American Journal of Arabic Studies* 3: 48–59.
- Von Schlegell, Barbara. 1997. "Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731)." PhD Dissertation. Berkeley: University of California.
- Winter, Michael. 1988. "A Polemical Treatise by 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī against a Turkish Scholar on the Religious Status of the *Dhimmis*." *Arabica* 35: 92–103.
- Yahya, 'Uthman. 2001. *Mu'allafāt Ibn 'Arabī: Tārīkhuhā wa Taṣnīfuhā*. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-l-Kitāb.
- Zilfi, Madeline. 1986. "The Kādizādelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul." *Journal of Near Eastern Studies* 45, 4: 251–69.

INDEX

- Abbāsīd 18
 ‘Abd al-Bāqī al-Ḥanbalī 5
 ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī: birth 3; family and lineage 3, 4, 5; teachers of 5, 6; ill-treatment of 22, 23; in retreat xi, 22, 96; disciplines of knowledge 14; house of knowledge 9, 11, 52; travels 33, 34; and urban Sufism 2, 7
 ‘Abd al-Ḥamīd Ibn Yaḥya al-Kātib 16
 ‘Abd al-Malik 15
 ‘Abd al-Razzāq al-Kilānī 5
 abhorrent innovation (Ibn Taymiyya) 34
 Abū al-Mawāhib al-Ṣiddīqī 71, 78
 Abū Bakr al-Khawārizmī 16
 Abū Ishāq al-Ṣābī 16
 Abū Sa‘īd al-Balkhī 5
 ‘adam 44, 47, 112, 113
 Adrianople (Edirne) 61
 Affirmed Essences xv, 43-48, 50, 51, 112, 113
ahl al-‘ilm wa al-īmān 33
ahl al-inṣāf xi, 22, 23
ahl al-sunna wa al-jamā‘a 14, 32
 Aḥmad al-Nābulusī 58, 60, 61, 64, 66, 67, 75, 77
 Aḥmad al-Qal‘ī 5
 Aḥmad Ibn Idrīs 16
 Aḥmad Sirhindī 16
 ‘Alā’ al-Dawala al-Simnānī 16
 Aleppo 19, 70, 71, 75, 76, 77, 109, 110
 ‘Alī Afandī 56, 71, 77
al-amr al-qadīm 111
 Anatolia 5, 21
 ‘Anbarāniyyīn market 4
 Antep (Gaziantep) 55, 76, 77, 81
 anthology 9, 10, 12, 17, 27, 52, 96
 anti-religion 13
 anti-Sufi 5, 6, 32, 64
 arrogance 88, 109
 Arslān, shaykh 81
 asceticism 59, 114, 115; of Muḥammadans 115, 116; of [Christian] monks 115
 Ash‘arī xv, 93; Ash‘arīra xv, 91, 92
 Ash‘ariyya xv, 56; al-Kūrānī’s interpretation of 91-94; causality debate 90-95
aṣwāf 33
 atheism 33
a‘yān thābita xv, 43, 46, 112; see Affirmed Essences
 Ayyūb Afandī 74, 77
badī 49
 Badī’ al-Zamān al-Hamadhānī 16
 Bakrī (Muṣṭafā) 27, 28, 34, 109, 110, 111
 Balkan Peninsula 75
 Balkhī (Abū Sa‘īd) 5
Barīd 15, 17, 18, 19
 al-Bayḍāwī (‘Abd al-Ghanī’s commentary on) 1
 Baytamānī (Hussein b. Ṭu‘ma) 7, 30
 being-in-the-world 38, 41, 88
 Bilād al-Rūm 21, 75, 77
 Birgili 106
 blueprint 44
 brotherhood in faith 28, 86,
 Budayrī (al-Ḥallāq) 30, 31
 Būrīnī (al-Ḥasan b. Muḥammad) 3, 4, 17
 Byzantine 15
 Cairo 16, 19, 20, 31, 71, 76, 78, 107
 causality xvii, 17, 34, 56; debate 90-95
 causing an effect xvii, 91, 92
 chain 5; (*silsila*) 28
Chapa-Khāna 18
 China cups (coffee drinking) 31
 Christ 83; Christian xvii, 115; Christians 33, 75, 108
 circumstantial forces 92
 citadels 88
 coffee houses 29, 30, 31; coffee-drinking 30, 31, 105, 107
 colour-blind 83, 84
 Constantinople 55, 63, 96
 conversation, nature of 37, 38, 39
 Copies (of letters) 24, 25, 26, 79
 Correspondence xi, xvi, 15, 16, 17, 19, 20, 25, 29, 30, 109; of ‘Abd al-Ghanī ix, xi, 19, 20, 22, 24, 25-30, 79, 99; culture of 2, 15, 19, 21, 29; and postal system 15; literary 10, 21, 26, 27; religious 27, 28

- Cosmogony 34, 46, 50, 71, 79, 109, 110;
 cosmogonic process 50
 courier service 17, 19, 20
creatio ex nihilo 46, 48, 50
- Dahriyyīn 84
al-dalīl wa al-burhān 83
- Damascus ix, x, xi, 1, 2, 3, 5, 6, 12, 14,
 17-20, 22, 23, 24, 29, 30-33, 51, 69, 75,
 76, 79, 81, 105, 108, 110, 114, 115;
 coffee houses in 30, 31; Qāsiyūn 3;
 al-Šālīhiyya 1, 3, 30; Umayyad great
 mosque 1, 4
- Darwish Muḥammad (Ibn Ṭālū) 17
 dates of posting 21
 Dawānī 111
al-dawla al-zankiyya 20
 decadence 13, 26, 114, 115
 design xvi, 9, 11, 43
dhikr 58, 63, 99, 102,
 dialectic relationship 37
 diarist-historian (al-Budayrī) 30
 disciplines of knowledge (al-Nābulusī)
 14
 dismissive (Ibn Taymiyya) 32, 33, 50, 51
 divine: inactivity (*ta'tīl*) 34; law xv, xvi,
 84, 97, 115; permission 92, 93, 95;
 wisdom 97, 115
 divinity xvii, 35, 41, 89; and humanity
 35, 89
- Dīwān 9, 10, 11, 23, 42, 52
 DNA 43, 44
 duality 41, 42, 111; irreconcilable 35, 41,
 42
 dynamics of the game 39
- ecumenism 7, 51, 114
 effective playing 39
 Egypt 1, 4, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 26, 30,
 70, 71, 75, 76, 78, 108
 Enlightenment 7, 12, 29, 100
 eternity 34, 45; of the world 45, 47, 84
 Europe 29, 30, 90; European 75, 100, 107
- faith 27, 28, 32, 33, 55, 59, 60, 68, 79, 81,
 82, 83, 86, 88, 89, 115; brotherhood in
 28, 86; fortress of 89; tenets of 31;
 people of knowledge and 33; and reli-
 gion 28; and unbelief 66; of Fir'awn
 73
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī 17
 fame x, 4, 107
- al-Fath al-Rabbānī* 12, 81
Fatwā xv, 31
 Fayḍ Allāh (or Feyzullah), Shaykh al-
 Islam 72, 73, 75, 77, 109
fayj 18, 20
Fiqh xv, 14; *fuqahā'* x, xv, 29
 First Determination 43
 forts 88; fortress of faith 89; fortress of
 Mecca 89
 free: thinking 32; will 17, 34, 79, 92
 French 2, 29
 frontier 19, 43, 75
fuqahā' (*ahl al-qurā wa arbāb al-ḥiraf*)
 x, 29
- Gadamer (Hans-Georg) 37, 38, 39
 Gaza 20
Ghāyat al-Maṭlūb 22
 Ghazzī: Badr al-Dīn 23; Najm al-Dīn 4,
 5, 23, 30, 108; Kamāl al-Dīn (biogra-
 pher of 'Abd al-Ghanī) 3, 5, 96, 97;
 Raḍiyy al-Dīn 23
God is being 35
 God's knowledge xv, 43, 45, 46, 48, 113
 Goitein 17
 grave trial 81, 117
- ḥadīth* xv, 4, 5, 14, 18, 23, 82,
ḥaḍra 28, 40, 69; *ḥaḍrat* 56, 59, 79, 86, 99
 Ḥalab (Aleppo) 19, 70, 109; Ḥalabī 34,
 110
 Ḥallāq (Aḥmad al-Budayrī) 30
 Ḥamā 3, 74, 76, 77
 Ḥāmid Afandī al-'Imādī 17
 Ḥanafī xv, xvi, 4, 17, 23, 25; law 4
 Ḥanbalī xv, xvi, 5, 32
Ḥaqā'iq 10, 52
Ḥaqīqa xv, xvii, 72; and *Sharī'a* 6, 60; *wa*
al-Majāz ix, 1; *fann al-ḥaqīqa al-ilā-*
hiyya 1, 14
ḥaraka jihādiyya 86
 Harrān 32
 Hayrabolu 20, 21, 56, 57, 59, 60, 62, 64,
 66, 67, 68, 70, 71, 76, 77, 96
 Head of Nobles (Muḥammad Afandī)
 70, 77
 Heidegger (Martin) 38
 heresy 32
 hermeneutics 47, 117
 Heywood (Colin) 19
 hidden polytheism 81
 hidden secrets 115

- Hijāz 1, 13, 14, 19, 26, 28, 30, 56, 70, 75, 108
ḥiṣn al-īmān 89
 holy war (*jihād*) xv
 house of knowledge 9, 11, 52
ḥulūl 34, 35
 humanity 10, 35, 44, 89, 115
 Ḥumaydī (Muḥammad) 57, 58, 59, 61-68, 70, 75, 77, 96, 106, 115
 humility 103, 114, 117
ḥurūf 33
 hypocrisy 23, 88, 107
- Ibn ʿAbbād of Ronda 16
 Ibn ʿAbd al-Razzāq ix, 26
 Ibn al-ʿAmīd al-Kātib 16
 Ibn al-Fāriḍ 6
 Ibn al-Kharrāt 26
 Ibn ʿArabī x, 1, 2, 6, 17, 30, 33, 42-51, 60, 65, 71, 73, 109-112, 116, ; influence on ʿAbd al-Ghanī x, 6, 24, 97; and Unity of Being 2, 17, 33, 44, 73
 Ibn Ḥamza 5
 Ibn Manzūr 18, 20
 Ibn Qayyim al-Jawziyya 100
 Ibn Sabʿīn 97
 Ibn Ṭālū (Darwish Muḥammad) 17, 21, 25
 Ibn Taymiyya (Taqī al-Dīn) 2, 6, 7, 32, 33, 34, 42-51, 100, 112, 113
 Ibn Ṭūlūn 18, 23, 31
 Ibrāhīm Afandī 57, 59, 60, 62, 64, 66, 67, 68, 75, 77, 96, 98, 99
 Ibrāhīm Āghā 69, 77
 Ibrāhīm al-ʿUbaydī 20
ibtadaʿa 49
 identities of particular beings 44
idhn 92
ijāza 1, 5, 70
īmān 33, 83, 89; *īmāniyya* 28
 Immutable Essences xv
 in public: swearing 22, entertaining 30, 31
 India 108; Indian 16
 infidels xvi, 72, 75, 86, 87; infidelity 32
 inner: meanings 115; piety 97, 98, 115
inqiyād 84
 intellectual exchanges 14
 intolerant 51, 113, 114
 irreligious 13
 Islamic: asceticism 115; community 9; ethics 101; fanaticism 117; law x, xv, xvi, 6, 59; literature 10; love 86; postal systems 18, 20; psychology xvi, 87, 99; sciences xv; theology xvii, 34, 72; war 86
 Ismāʿīl: ʿAbd al-Ghanī’s father 4; ʿAbd al-Ghanī’s great-grandfather 3, 4, 17; ʿAbd al-Ghanī’s son xxiii, 20
 Istanbul: ʿAbd al-Ghanī’s visit to 13, 86; hub of postal routes 19; letters sent to 21; confrontations in 31; religious authority in 109
istislām 84
 ʿĪthāwī, (Muḥammad) 5
- Jamāʿa 14, 32
 Jamāʿa family 3
 Jāmī (ʿAbd al-Rahmān) 111
 Jār Allāh b. Fahd 18
 Jerusalem ix, 3, 14, 20, 26, 69, 73, 76, 77
 Jews 33
Jiha:ʿaqliyya 112; *ḥissiyya* 112
Jihād xv, 56, 86, 87, 88; minor 86; major 86-89, 116; minor and major 86, cosmic magnitude of 88
 Jīlī (ʿAbd al-Karīm) 6
 Jiwizade, shaykh al-Islam 17
- kāfir* xvi, 115
kalāmiyyūn 33
 Kasbī (Aḥmad) 34, 46, 50, 71, 77, 79, 109-113
al-kashf wa al-ʿayān 83
 Kawākib (al-Ghazzī) 4, 30
khafāʿ 112
khalwa xv, 79, 96; *sharʿiyya* 97
 Khalwatiyya xvi
Khamrat Bābel 10, 12, 13, 29
khawāṭir xvi, 59, 87, 88, 99-102
 Kilānī (ʿAbd al-Razzāq) 5
Kufr xvi, 115
 Kūrānī (Ibrāhīm) 28, 33, 37, 56, 75, 78, 90-93, 95
 Kurdī (Maḥmūd) 5
- Lāqānī 108
 law (*sharīʿa*) xv, xvi, 6, 60, 72
 Lebanon 13, 14, 65, 67, 72, 75, 76, 78
 Lordship 41
 love 8, 10-13, 22, 27, 58, 68, 86, 97, 106, 114, 115, 117
 Luṭfī al-Ṣaydāwī 67, 78
 Luṭfī Pāshā 19

- ma'dūm* 44, 47, 48
maf'ūl ibdā'ī 49
 Maghrib (Morocco) 108
 Maḥāsini (Muḥammad) 5
Māhiyya xvi; *māhiyyāt* xvi, 44
 Maḥmūd: al-Kurdī 5; al-Uskudārī 28, 34;
 Afandī 64
maj'ūla 47
 Mamlūk 15-18
 Ma'nawī Afandī (Ibn shaykh Qarahbās)
 71, 77
maqḥā 30
 Marwān Ibn Muḥammad 16
 Maslak al-Sadād 90
 Masonic lodges 29
 material: wealth 13, 115, 116; existence
 47, 49
 materialisation 43, 46,
 materialist 84
mawjūd xvii, 35, 36, 46, 47, 48, 97
 Mecca 14, 18, 19, 28, 31, 88, 89, 107
 Medina 14, 19, 20, 28, 56, 76, 78, 88, 89,
 90
menzil-khāne 19
 Mīr Ḥusayn 111
 Mīrzā Afandī 73, 77
 modernity 29
 modes of being 35, 42, 51
 Mongol 15, 18, 19, 32
 Moses 83
 Mu'āwiya 15
mubda' 49; *mubdi'* 49; *mubtada'* 50
Muftī xvi, 17, 70,
 Muḥammad (Prophet) xv, xvi, 5, 22, 83,
 84, 107,
 Muḥammad Sa'īd Afandī 65, 75, 78
 Mullā Aḥmad 20, 56, 57, 77, 96, 97, 115
munāṣaḥa 28, 81, 114
 Munkir and Nakīr 81
 Murādī (Khalīl) 8
murāsālāt xvi, 21, 21, 22, 27, 28; *adabi-*
 yya 21, 27; *shar'iyya* 27, 28
Murīd xvi
 Muṣṭafā Köprülü (Grand Vizier) 69, 75,
 77
 Mu'tazila xv, 43, 91, 92
 mutual dependency 42
muwaḥḥidīn 81
 mystical disclosure 34
 mysticism 109, 111
 Nabhāni 34, 109, 110
 Nāblus 3, 21, 58, 60, 61, 63, 64, 66, 67,
 68, 76, 77
Naḥḥat 3, 10
Najjāb 20
 Najm al-Dīn al-Ghazzī 4, 23, 108
naqīb al-ashraf 5
 Naqshbandiyya 5, 7
 Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī 16
naẓar 99, 112
 necessary being 49
 negligence 88, 103
 non-existence 44-48, 51, 111, 112, 113
nubuwwa 83
 Nūr al-Dīn al-Isfarāyīnī 16

 Oneness of Being 35
 ontological mediation 41
 Ottoman xi, 14, 15, 18, 19, 21, 31, 72, 75,
 82, 86, 106; Empire 19; cities x, 105;
 officials 7, 25, 86, 105; provinces 17,
 21, 76; Ottomans xv, 18, 19
 Ottoman/Habsburg military frontier 75

 Palestine 13, 14, 19, 26, 58, 60, 61, 63, 64,
 66, 67, 68, 73, 75, 76, 77
 Pantheism 32, 34, 35, 41, 42
 pen-friendship ix
 phenomenological 2, 37, 38, 41
 philosophers xvi, 84, 111
 pilgrimage caravans 18
 pillars of Islam 82
 play 37, 39, 40, 43, 91, 92, 100
 poetry ix, xi, 14, 27, 29, 110, 111
 polarity of being 35, 42
 polytheism 33, 81
 postal routes 19
 posting-stations 19
 power ix, xv, xvi, 45, 57, 91, 92, 94, 98-
 103, 116, 117; epistemological 7, 98;
 divine 74, 91, 94; human 74, 87, 91,
 92, 93, 94, 99
 Predictability 39, 93, 95; unpredictability
 38, 43
 presence xv, 2, 8, 36, 38, 39, 40-43, 47,
 50, 56, 59, 86, 99, 101, 114,
 primordial 41, 110, 111
 prophecy 83, 84
 public sociability 13, 14, 29
 public sphere 29
 purity of heart 114

- Qabalān Bāshā 72, 78
 Qabūl 10
 Qādirī 7, 34, 110
 Qādirīyya 5
 Qādizādelis 117
 Qajar Iran 18
 Qal'a (in Damascus) 32
qalam 49
 al-Qalqashandī 15, 16, 20
 Qāsiyūn (Mount) 3
qiyām 111
 Qudāma (family) 3
qudra xvi, 91
 quick-passing thoughts (*khawāṭir*) xvi, 59, 87, 99
 quiddities 44, 47
 Qur'an xv, xvi, 1, 4, 6, 10, 14, 28, 47, 93, 114, 116

 Ramaḍān 61-65, 74; al-'Uṭayfī, xi; shaykh xi, 26, 55, 77, 81, 82
 rationalism 117
 rationality 84, 89, 117
 Rāzī (Fakhr al-Dīn) 17
 religion 13, 26, 27, 28, 32, 43, 82, 83, 84, 93, 97, 114, 115; and morality 9; and otherness 7; philosophy of 7
 rhetoric 109
 riding postman (*najjāb*) 20
Risāla xvi,
 rivers of knowledge 10
riyāḍa 98; *shar'iyya* 97
rubūbiyya 41
 Ruḍwān al-Ṣabbāgh 1
 Rūmeli 75

 Sa'd b. Zayd 28
 Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī 16
 Sahl al-Tustarī 117
 sainthood 83
 salons 29
 Sānihāt 17, 21
sarḥad li-bilād al-kuffār 75
 Sassanid 15
ṣawwara 50
 scepticism 88, 89
 self-consciousness 100
 self-denial 116
 sensual 12, 13
 servant 41, 56, 90, 91, 94
 Shādhili 30, 111

 Shāfi'ī xv, xvi, 3, 4, 16,
 Shaqḥab 69, 76, 77
shaqq al-hanādīs 111
 al-Sharaf 30
 Sharafuddīn Manerī 16
sharī'a xv, xvi, 6, 60, 72
 al-Sharif al-Raḍī 16
 Sharif of Mecca 28
 Shaykh al-Islam 8, 17, 72, 73, 75, 77, 109,
 Shaykh: 'Arābi 74, 77; Ṣāleḥ 61, 62, 77
 Shibrāmilsī ('Alī) 5
Shī'ī xvii
 Shirāzī 111
al-shirk al-khafī 81
 showing off 107
 Sidon 1, 67, 70, 76, 78
 sight and insight 36, 38
silsila 28; *silsilat al-widād* 56, 79, 91
 Silverstein (Adam) 15, 18
 sincerity 88, 114
 smelt a scent 43, 46
 smoking x, 30, 31, 62, 73, 79, 105, 106, 107
 soldiers 86, 88
 solitude xv, 79, 96, 97, 98, 105, 114
 spectacle 52
 spirit of the game 39, 40, 41, 87, 92, 116
 spirituality xi, xvii, 5, 6, 7, 9, 17, 57, 79, 82, 83, 103, 114, 115, 116, 117
 startled 93
Ṣubḥ al-A'shā 15
 subsistence 111
 Sudan 16, 108
 Süleymān 19
 Sufī xvi, xvii, 3, 5, 6, 7, 17, 21, 33, 35, 40, 41, 43, 44, 51, 96, 102, 114, 116; anti-Sufī 5, 6, 32, 33, 64; asceticism 59; cosmogony 46, 71; ontology 51
 Sufism xvi, 6; 'Abd al-Ghanī's advocacy for 24, 33; Naqshbandiyya 5, 7; Qādirīyya 5; urban 2, 7, 98
ṣūfiyyūn 33
 Suhrawardī (Shihāb al-Dīn) 16, 17
 Sultan 16, 18, 30, 89; of Ḥijāz (Sa'd b. Zayd) 28
Sunnī xvii, 32, 92, 93
 Su'ūdī ('Abd al-Ghanī's disciple) 20, 26, 27
 Syria 1, 3, 13, 14, 17, 19, 20, 26, 30, 69, 70, 71, 74-77

- al-ta'ayyun al-awwal* 43
ta'ayyunihā: al-thubūtī 111; *al-wujūdī* 111
tafkīr 46, 99
 al-Takiyya al-Salimiyya 30
Tanzīh / tashbīh xvii, 34
al-taqlīd wa al-iz'ān 83
al-taqwā al-bāṭiniyya 97, 115
 Ṭarāblus xi
Ṭarīqa xvii, 26, 62, 64, 106
Tarjumān al-Ashwāq 110
ta'thīr xvii, 91, 92
ta'fīl 34
tawāṣī 28, 57, 114
Tawfīq ix, 1, 9, 22, 55, 79, 101, 102
 teachers 3, 8, 14, 27, 34; of 'Abd al-Ghanī 5
 Tekirdağ 21, 56, 76, 77
 theology xv, xvii, 33, 37, 48, 56, 72, 92, 93, 109, 112; of the Unity of Being 2, 32, 35, 40, 41, 44, 71
Thubūt al-Qadamayn 12, 55, 79, 82
al-thubūt wa al-nafī 113
 Tilimsānī ('Afif) 6, 97
 Tinbaksh 108
 tolerance 7, 114, 117; intolerance 6, 9
 transcendence and immanence 34
 travel memoirs 1, 13, 14, 19, 20, 27, 29
 triplicity 42
 Tripoli xi, 14, 65, 72, 75, 76, 78
 truth and law 60
Truth and Method 37
 Turkey 16, 21, 55, 56, 57, 58-77, 81, 117
 Turks xi, 19, 106, 109; Turkish 1, 7, 28, 55, 70, 75, 82

'Ulamā' xvii, 22, 23, 72, 101, 117
Ulaq 15, 19
ulu yollar 19
ulūhiyya 41
 'Umar b. al-Khaṭṭāb, Caliph 3
 al-'Umari 15, 16, 23,
 Umayyad 15, 16, 18; great mosque 1, 4
 unbelief xvi, 23, 32, 66, 84, 86, 87, 88, 115

 unitarians 81
 Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) 2, 17, 32-38, 40-44, 51, 71, 73, 79, 81, 109
 unproductive separation 42
 urban x, 7, 13, 14, 20, 29, 30, 31, 115, 117; learning x, 29; piety 13, 116; recreation 14; sociability 29; spirituality 115; Sufism 2, 7, 98
 Uskudāri: Maḥmūd 28, 34; Naṣūḥī Afandī 70, 77
 Uṣṭuwānī (Muḥammad) 5

 Van (Wān) 69, 72, 73, 76, 77
 vigilance 60, 88, 89

waḥdat al-wujūd, see Unity of Being
wahm 112
wājib al-wujūd 49
 Wānī (Yaḥyā Ibn Nūḥ Afandī) 69, 72, 73, 77
Wasā'il ix, x, xi, 1, 2, 9, 12, 14, 17, 19-22, 24-27, 29, 32, 50, 51, 55, 58, 59, 70, 75, 79, 80, 81, 86, 90, 91, 96, 99, 109, 114, 116, 117
wilāyā 83
 wine 10, 12, 40, 96
al-Wujūd al-Ḥaqq 34, 35
wujūd wa al-'adam 113
wujūd xvii, 2, 32, 34, 35, 36, 41, 42, 47, 49, 82, 111, 112, 113,

 Yaḥyā Afandī al-Wānī (Ibn Nūḥ) 69, 72, 73, 77
Yām 15, 18, 19
 Yaman 18, 30, 108
 Yūsuf b. Ḥusām al-Rūmī (chief judge of Damascus) 31

 Zankī ('Imād al-Dīn) 20
 Zayn al-'Ābidīn 20
 Zaynab ('Abd al-Ghanī's mother) 4
zuhd: al-maḥamadiyyīn 115, 116; *al-ruh-bān* 115
zuhūr 112

٥٠ نفض الجعبة في الاقتداء من جوف الكعبة

نفذ الجعبة في الاقتداء من جوف الكعبة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٥).

٥١ نهاية المراد شرح هدية ابن العماد في فقه الحنفية

نهاية المراد في شرح هدية ابن العماد، تحقيق عبد الرزاق الحلبي (دمشق: مكتبة دار البيروت، ٢٠٠٤، ط ٢؛ ليماسول: الجفان والجابي، ١٩٩٤).

٥٢ الوجود الحق والخطاب الصدق

كتاب الوجود، تحقيق السيد يوسف أحمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣).
الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق بكرى علاء الدين (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٥).

٥٣ يوانع الرطب في بدائع الخطب

يوانع الرطب في بدائع الخطب، تحقيق محمد نجات محمد (دمشق: دار المكتبي، ٢٠٠٨).

٤٥ المقاصد الممحصّة في بيان ماء كيّ الحمّصة

المقاصد الممحصّة في بيان كيّ الحمّصة، تحقيق سعود إبراهيم الشريم
(بيروت: دارالبشائرالإسلامية، ٢٠٠٧).

٤٦ نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم في شرح مقالات السرهندي
المعلوم

.Samuela Pagani, *Il Rinnovamento Mistico dell'Islam*

Un Commento di 'Abd al-Ganī al-Nābulusī a Aḥmad Sirhindi

(Napoli: Università degli studi di Napoli "L'Orientale," 2003)

٤٧ نخبة المسئلة شرح التحفة المرسلّة

القول المتين في بيان توحيد العارفين (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح،
١٣٤٤هـ).

٤٨ النعم السوايغ في إحرام المدني من رايغ

النعم السوايغ في إحرام المدني من رايغ، تحقيق سائد بكداش (بيروت: دار
البشائرالإسلامية، ٢٠٠٨).

٤٩ نفحات الأزهار على نسمات الأسحار

نفحات الأزهار على نسمات الأسحار (القاهرة: مكتبة المتنبّي، ١٩٩٨).
نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار (بيروت: عالم
الكتب، ١٩٨٤، ط٣؛ دمشق: مطبعة نهج الصواب، ١٨٨٢؛ القاهرة: بدون
ناشر، ١٨٨٢).

٣٩ كفاية الغلام في أركان الإسلام

كفاية الغلام في أركان الإسلام (دمشق: مطبعة الفيحاء، ١٩١٢).

٤٠ الكوكب المتلالي شرح قصيدة الإمام الغزالي

«الكوكب المتلالي شرح قصيدة الإمام الغزالي» في المجموعة الصغرى

للفوائد الكبرى، تحقيق صفوة السقا (حلب: مكتبة ربيع، ١٩٦٢).

٤١ لمعات الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار

أهل الجنة وأهل النار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٨٣).

لمعان الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار (القاهرة:

مطبوعات السعادة، ١٣٧٢هـ).

٤٢ اللؤلؤ المكنون في حكم الأخبار عما سيكون

فضائل الشهور والأيام، ويليهِ «اللؤلؤ المكنون في حكم الأخبار عما سيكون»،

تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٦).

٤٣ المعارف الغيبية شرح العينية الجيلية

النادرات الغيبية لعبد الكريم الجيلي مع شرح النابلسي، تحقيق يوسف زيدان

(القاهرة: دارالأمين، ١٩٩٩).

٤٤ مفتاح المعية في طريق النقشبندية

مفتاح المعية في دستور الطريقة النقشبندية، تحقيق جودة محمد أبو اليزيد

المهدي ومحمد عبد القادر نصار (القاهرة: الدار الجودية، ٢٠٠٨).

دار التراث العربي، (١٩٦٨).

الفتح الربّاني والفيض الرحماني، تحقيق أنطونيوس شبلي اللبناني (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠).

٣٦ الكشف والبيان عما يتعلق بالنسيان

الكشف والبيان عما يتعلق بالنسيان، تحقيق عبد الجليل العطا (دمشق: دار النعمان للعلوم، بدون تاريخ).

٣٧ كشف السر الغامض شرح ديوان ابن الفارض

شرح ديوان ابن الفارض، من شرحي البوريني والناقليسي، جمعه رشيد غالب اللبناني (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧).

الصوفية في شعر ابن الفارض، تحقيق حامد الحاج عبود (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٨٨).

كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٧٢).

شرح ديوان ابن الفارض، للناقليسي والبوريني (مرسيليا: مطبعة أرنود، ١٩٥٣).

شرح ديوان ابن الفارض، للناقليسي والبوريني، تحقيق رشيد غالب الدحداح (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣١٠هـ؛ المطبعة المصرية، ١٨٧٢).

٣٨ كشف النور عن أصحاب القبور

«كشف النور عن أصحاب القبور»، في المنحة الوهبية في الرد على الوهابية،

داود الخالدي (استانبول: مكتبة الحقيقة، ١٩٨٦).

٣٢ العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية

العقود اللؤلؤية في طريق السادة المولوية (دمشق: مطبعة الترقى، ١٣٥٠هـ،
١٣٢٩هـ؛ مطبعة المقتبس، ١٣٢٦هـ).

٣٣ علم الملاحه في علم الفلاحة

علم الملاحه في علم الفلاحة، تحقيق يحيى مراد (بيروت: دارالكتب العلمية،
٢٠٠٤؛ دارالآفاق الجديدة، ١٩٨١، ١٩٧٩؛ المطبعة الأدبية، ١٨٨٢).
الملاحه في علم الفلاحة، تحقيق عادل محمد علي الحجاج (عمّان:
دارالضياء، ٢٠٠١).
علم الملاحه في علم الفلاحة (دمشق: مكتبة نهج الصواب، ١٨٨٢).

٣٤ غاية المطلوب في محبة المحبوب

غاية المطلوب في محبة المحبوب، تحقيق بكرى علاء الدين وشيرين محمود
دقوري (دمشق: دارشهرزاد، ٢٠٠٧).
غاية المطلوب في محبة المحبوب أو مخرج المتقي ومنهج المرتقي، تحقيق
صامويلا باغانى (روما: باردي، ١٩٩٥).

٣٥ الفتح الرباني والفيض الرحماني

الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار
الكتب العلمية، ٢٠٠١).
أسرار الشريعة، أو الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق محمد عبد القادر
عطا (بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٥).
حقائق الإسلام وأسراره، تحقيق محمد عبد القادر عطا (القاهرة:

الخرسة (دمشق: دار البيروتي، ٢٠٠٥، صدرت أيضاً في دمشق بدون ناشر وبدون تاريخ).

رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام (القاهرة: مطبعة التقدم، ١٣٢٢هـ).

٢٨ صدح الحمامة في شروط الإمامة للمصلين

صدح الحمامة في شروط الإمامة، تحقيق سائد بكداش (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٨).

٢٩ صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان

صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان، تحقيق إبراهيم سعد مجيد (سرت: مجلس الثقافة العام، ٢٠٠٨).

صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان، تحقيق محمد كريم راجح ومحمد إحسان السيد حسن (دمشق: دار الفرفور، ٢٠٠٦).

٣٠ الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان

الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان، تحقيق محمد أحمد دهمان (دمشق: مطبعة الصداقة، ١٣٤٣هـ).

رسالة في إباحة الدخان (دمشق: مكتبة الإصلاح، ١٩٢٤).

٣١ العبير في التعبير نظماً من بحر الرجز

العبير في التعبير: في أصول كيفية تعبير الرؤيا في المنام، تحقيق محمد عبد الرحيم (بيروت: مؤسسة عر الدين، ١٩٩٦).

الأزهرية، ١٩٣٤، ٤ أجزاء في مجلدين).

٢٣ رائحة الجنّة شرح إضاءة الدّجنة

رائحة الجنّة شرح إضاءة الدّجنة في عقائد أهل السنّة، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٧).
إضاءة الدّجنة في عقائد أهل السنّة، مع شرحها المسمى «رائحة الجنّة» (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨).

٢٤ رد التعنيف على المعتف وإثبات جهل هذا المصنّف

«رسالة في الرد على محمود الأوسي»، في المنحة الوهبية في الرد على الوهابية، داود الخالدي (استانبول: مكتبة الحقيقة، ١٩٨٦).

٢٥ رد المفترّي عن الطعن بالشّشتري

«رد المفترّي عن الطعن بالشّشتري»، تحقيق أغناطيوس عبدو خليفة، المشرق ٥٤ (بيروت، ١٩٦٠)، ٦٢٩-٦٣٩.

٢٦ رسالة في بيان حكم التسعير

رسالة في مسألة التسعير (دمشق: عالم التراث، بدون تاريخ).

٢٧ رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام

رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تحقيق الياس قبلان (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٥).
رشحات الأقلام شرح كفاية الغلام في أركان الإسلام، تحقيق محمد خالد

رسالة التوحيد: خمرة الحان ورتة الألحان، تحقيق محمد شيخاني (دمشق: دارقتيبة، ١٩٩٩).

شروح رسالة الشيخ أرسلان في علم التوحيد والتصوف، عزة حصرية (دمشق: مطبعة العلم، ١٩٦٩).

خمرة الحان ورتة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان (أم درمان: المكتبة العلمية، ١٩٦٢).

خمرة الحان ورتة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، تحقيق علي أبو النور الجزي (القاهرة: مطبعة التقدم، ١٩٣٢).

٢١ ديوان الحقائق ومجموع الرقائق

ديوان الحقائق ومجموع الرقائق، تحقيق محمد عبد الخالق الزناتي (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠١).

منظومة أسماء الله الحسنى، تحقيق محمد عبد الرحيم (بيروت: مؤسسة عز الدين، ٢٠٠١).

شرح أسماء الله الحسنى على منظومة الشيخ عبد الغني النابلسي، تحقيق أحمد إبراهيم ملا محمد (دمشق: دارالمجد، ١٩٩٤).

ديوان الحقائق ومجموع الرقائق (بيروت: دارالجيل، ١٩٨٦؛ دمشق: عبد الوكيل الدروي، ١٩٦٩؛ بولاق: دارالطبعة الباهرة، ١٢٧٠هـ).

٢٢ ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث

ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩٨، ٣ أجزاء).

ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث (القاهرة: مطبعة الجمعية

الحמיד مراد (دمشق: دارالمعرفة، ١٩٩٨، ٣ أجزاء).

الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تحقيق أحمد عبد
المجيد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦).

١٧ حُلة الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز

تاريخ بعلبك، ويليهِ «حُلة الذهب الإبريز في رحلة بعلبك والبقاع العزيز»
(باريس: بيبليون، ١٩٨٨).

رحلتان إلى لبنان، تحقيق صلاح الدين المنجد واسطفان فيلد (بيروت: المعهد
الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٧٩).

١٨ خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق

خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق، ويليهِ «شرح الطريقة
المحمديّة» (استانبول: وقف الإخلاص، ١٩٩٤؛ مكتبة الحقيقة، ١٩٨٩؛ دار
الشفقة، ١٩٨١؛ مكتبة إشيك، ١٩٧٨).

خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق، تحقيق محمد بدوي وهبة
(دمشق: دارالبيروتي، بدون تاريخ).

١٩ خمرة بابل وغناء البلابل

برج بابل وشدو البلابل، تحقيق أحمد الجندي (دمشق: دارالمعرفة، ١٩٨٨).

٢٠ خمرة الحان ورتة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان

خمرة الحان ورتة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، تحقيق عبد الوارث
محمد علي (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٠).

جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص (القاهرة: بدون ناشر؛ المطبعة الشرقية، ١٨٦٦؛ مطبعة الزمان، ١٩٠٥).

١٣ الجواهر الكلي شرح عمدة المصلي وهي المقدمة الكيدانية

الجواهر الكلي شرح عمدة المصلي، تحقيق محمد أحمد مطر جاسم الدليمي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧).

١٤ الحديقة النديّة شرح الطريقة المحمديّة

الحديقة النديّة في شرح الطريقة المحمديّة (استانبول: مكتبة الحقيقة، جزءان، ١٩٨٩؛ مطبعة عامر، ١٢٩٠هـ).
الحديقة النديّة شرح الطريقة المحمديّة (الرياض: المكتبة النورية، ١٩٧٧؛ القاهرة: بدون ناشر، ١٨٦٠).

١٥ الحضرة الأنسيّة في الرحلة القدسيّة

الحضرة الأنسيّة في الرحلة القدسيّة، تحقيق أكرم حسن العلبي (بيروت: المصادر، ١٩٩٠).
المختار من كتاب الحضرة الأنسيّة في الرحلة القدسيّة، تحقيق إحسان النمر (نابلس: إحسان النمر، ١٩٧٢).
رحلتي إلى القدس، وهي الرحلة المسماة بالحضرة الأنسيّة في الرحلة القدسيّة (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٠٢).

١٦ الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز

الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، تحقيق رياض عبد

دارالمعرفة، ١٩٩٩، ١٩٩٣).

تعطير الأنام في تعبير المنام، وبهامشه «منتخب الكلام في تفسير الأحلام»

لابن سيرين (بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٦٤).

تعطير الأنام في تعبير المنام (استانبول: مطبعة الهلال، ١٨٨٨).

التعبير في تفسير الأحلام (بيروت: مؤسسة عز الدين، بدون تاريخ).

معجم تفسير الأحلام: تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق معروف زريق

(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، بدون تاريخ).

تعطير الأنام في تفسير الأحلام (بيروت: دارالكتاب اللبناني، بدون تاريخ).

L'interprétation des rêves: Tatir Al-Anam. ترجمة وتحقيق الحبيب بن

يونس (بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٦).

١٠ جمع الأسرار في منع الأشرار عن الطعن في الصوفية الأخيار

جمع الأسرار في رد الطعن عن الصوفية الأخيار أهل التواجد بالأذكار، تحقيق

هبة المالح (دمشق: دارالمحبة، بدون تاريخ).

١١ الجواب العلي عن حال الولي

«الجواب العلي عن حال الولي»، في شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي

(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦،

١٩٧٨).

١٢ جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص

جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي

(بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٨، جزءان).

تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية، تحقيق علي محمود العوض
وعادل أحمد عبد الموجود (القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩١).
تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية، تحقيق محمد عمر بيوند
(الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢).

٩ تعطير الأنام في تعبير المنام

المعجم الحديث في تفسير الأحلام: كتاب تعطير الأنام في تعبير المنام،
تحقيق عمر فاروق الطباع (لندن: دار الأرقم، ٢٠٠٥، ١٩٩٩).
تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق معروف مصطفى زريق (دمشق:
دار الخير، ٢٠٠٤).
تعطير الأنام في تعبير المنام (بيروت: دار القلم العربي، مؤسسة الرسالة،
٢٠٠٤؛ دار الجيل، بدون تاريخ).
تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق سمر محمد ضاهر (بيروت: مؤسسة
الكتب الثقافية، ٢٠٠٤).
تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق أحمد عناية (بيروت: دار الكتاب العربي،
٢٠٠٤).
تعطير الأنام في تعبير المنام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٣، ط ٢؛ دار
إحياء الكتب العربية، ١٩٧٢؛ المطبعة الأزهرية، ١٣٢٤هـ، ط ٣؛ محمد علي
الميليجي، ١٩٠٢).
تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق هبة بيضون ومازن بيضون (بيروت:
دار الكتب العلمية، ٢٠٠١، ١٩٩٦).
تعطير الأنام في تعبير المنام (الرياض: دار الوراق، ٢٠٠١).
تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق حنان محمد نور طبارة (بيروت:

«إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود»، تحقيق أغناطيوس عبدو خليفة،
المشرق ٤٧ (بيروت، ١٩٥٣)، ٣٠٤-٣١٧.

٥ برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت والملكين

برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت، تحقيق عمر أحمد زكريا (بيروت:
دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٨).

٦ تحفة ذوي العرفان في مولد سيد بني عدنان

تحفة ذوي العرفان في مولد سيد بني عدنان (دمشق: مطبعة الفيحاء،
١٣٣٢هـ؛ المطبعة الرومانية، ١٢٨١هـ).

٧ التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية

الرحلة الطرابلسية (دمشق: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).
التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية، تحقيق هربرت بوسه (بيروت:
منشورات المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٧١).
الرحلة الطرابلسية، تحقيق هربرت بوسه (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية،
بدون تاريخ).

٨ تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية

تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية، تحقيق إبراهيم إسماعيل
القاضي والسيد عزت المرسي (القاهرة: دار الحرمين، ٢٠٠٠).
تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك
(القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٩٤).

Al-Nābulusī's Published Works

مؤلفات عبد الغني النابلسي المنشورة

الطبعات المتوفرة في المكتبات الجامعية والصادرة عن دور النشر حتى نهاية عام ٢٠٠٨

١ الأجوبة عن المائة وواحد وستين سؤالاً

الأجوبة على ١٦١ سؤالاً، تحقيق امتثال الصغير (دمشق: دار الفارابي، ٢٠٠١).

٢ الأوراد الشريفة المجموعة من الكتاب والسنة

أوراد الأستاذ عبد الغني النابلسي (دمشق: المطبعة الدومانية، ١٢٨١هـ).

٣ إيضاح الدلالات في سماع الآلات

إيضاح الدلالات في سماع الآلات، تحقيق أحمد راتب حمّوش (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١).

إيضاح الدلالات في سماع الآلات (دمشق: المطبعة الحفنية، ١٣٠٢هـ).

إيضاح الدلالات في سماع الآلات (هارفارد: مكتبة وايدنر ٠٠٧٢٧٧٢٢٩).

٤ إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود

«إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود»، ترجمة إيطالية نشرت في

Revista Degli Studi Orientali (LIII/I-II, 1979), 119-139

إيضاح المقصود من وحدة الوجود، تحقيق عزة حصرية (دمشق: مطبعة

العلم، ١٩٦٩).

وستين ومائتين وألف من الهجرة النبوية، على مهاجرها ألف ألف صلاة وألف ألف تحية. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

[تذييل مخطوط ١١١٣ برستون]

[تم نسخها في ١١ محرم ١١٦٢هـ]

وقد وقع الفراغ من نسخ هذه الرسائل المباركة يوم الأربعاء، الحادي عشر من محرم الحرام، افتتح سنة اثنين وستين ومائة وألف، وذلك على يد الفقير، والعاجز الحقير، الحاج عمر بن عبد الله، لطف الله به ولمن أحسن إليه، أمين ١٠. أ/١٠٢

[تذييل مخطوط ٦٠٧٨ ظاهريّة]

[تم نسخها في ارمضان ١٢٣٥هـ]

وقد فرغ من كتابتها في يوم الأحد، أول يوم في شهر رمضان، سنة خمس وثلاثين ومائتين وألف، الفقير إليه تعالى، محمد عطاء زاده دمشقي الشامي ١٠. ب٢٢٠

[تذييل مخطوط ١٤١٠ فاتيكان / ٦١٥ أسد]

[تم نسخها في ٢٥ ذي القعدة ١٢٦٩هـ]

كتبه لنفسه، ولمن شاء الله تعالى من بعده، الفقير إلى الله، والمستغني بالله عما سواه، إبراهيم النجاني، القائم في خدمة فقراء الطريقة، أكرمهم الله تعالى بعلوم الحقيقة، في يوم الثلاثاء، الخامس والعشرين من ذي القعدة الحرام، سنة تسع

هو «الاستتار»، وقد حججوا بنور الإيمان المضاف إليهم عن رؤية النار. فلو رجعوا إلى ما كانوا عليه، قبل ادعائهم صفة الوجود، لوجدوا جميع ما هم فيه من الأحوال على ما هم عليه في إشراق شمس الشهود، وتبين لهم العدم الذي هو العائد من الوجود، الذي هو المعبود. ولكن الأقدار السابقة، هي المانعة العائقة. ١. وتقلب البصائر والأبصار، على مقتضى ما في الأزل من أحوال هذه الدار. وهو الناقد ولا بد، إلى أن يكمل العبد ويبلغ الأشد. والحمد لله على كل حال، وصلى الله على سيدنا محمد وجميع الآل، وسلم تسليماً.

ب/٢١٩

أ١٠٢

[٧٢٠ بدون تاريخ، جواب رسالة من السيد عربي]

وأرسل رضي الله عنه جواباً عن مكتوب ورد إليه من بلدة حماة المحروسة، من جناب الشيخ الصالح، السيد عربي، من سلالة قطب العارفين الشيخ عبد القادر الكيلاني، قدس الله تعالى سره، وهذه صورة الجواب:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الله خير حافظاً، وهو أرحم

الراحمين. الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، من أهل الظهور والخفاء، وصدق المودة والوفا، أما بعد: فيا أهل الصفا، ويا ذوي الاستغناء بالله عما سواه والاكتماء، حقيقة هذا الحال، وحمدان الوصال، في عين الفناء ^{٢١٩}ب والاضمحلال. وهو أمر كائن، وسر ظاهر بائن، ولكنه يحتاج إلى من يجده، وله يعاين. والمعرفة من قبيل ما يُحس به ويُذاق، بقوة الحواس والأذواق، لا من قبيل ما يوضع في صفحات الأوراق، أو من قبيل ما تُدركه العقول من كل معنى، ككُفِّ أوراق. فإن مدارك العقول والفهوم، عند علماء الظاهر وأرباب الرسوم، وهي الأمثال المنصوبة لهم يتراءونها بعين الأفهام، فلا يخرجون بإدراكها عن قيود الشكوك وجوس الأوهام. وهذا مقدار ما استطاعوا من التقوى، وجهد نفوسهم التي لهم بها غاية البلوى. فلمهم «الجنة» من «الاجتنان»، الذي

ما ليس له، جهولاً بما الأمر عليه من حكم قوله تعالى: ﴿إِنَّه كَانَ ظَلُومًا
 جَهُولًا﴾ [الأحزاب، ٧٢] وليس الإنسان المكلف مكلفاً أن يخلق شيئاً من
 أفعاله وأحواله، وإنما هو مكلف بأن يعلم ويعرف ويتحقق بأن جميع ما يفعله، أو
 يكون فيه من الأحوال، كل ذلك معلومات مر به، وإراداته، ومقضيته،
 ومقدراته. فهو يتحول فيما يحوله ربه، ويفعل ما يفعله ربه. ولهذا قال ابن
 عطاء الله الإسكندري رحمه الله تعالى: «من علامات اعتماده عليك أن
 خلق ونسب إليك.» وقال شيخ شيخه أبو الحسن الشاذلي قدس الله تعالى
 سره: «شهود التصير دعوى تأثير.» فتأملوا طهر الله أسراركم، وكل أنواركم،
 والسلام على الدوام.

ب/٢١٨

وصل مكتوبكم فأسر القلوب، ونشر مطويات الغيوب، فكان كتميص يوسف
 على أجفان يعقوب، وكشفاء أيوب، فاركض برجلك، هذا مغتسل بارد وشراب
 يا أيوب، والسلام.

أ/١٠١

[٧١. أواخر شهر رمضان ١١١٤هـ، جواب رسالة من أيوب أفندي]

وقال رضي الله عنه،^١ وقد ورد عليه من بلاد الروم من خيره بول، من الرجل الصالح أيوب أفندي حفظه الله تعالى مكتوباً، وذلك في أواخر شهر رمضان المبارك، سنة أربعة عشر ومائة وألف، فأجاب عنه بقوله:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . والله خير حافظاً، وهو أرحم

الراحمين . سلامٌ قولاً من رب رحيم . الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، من أهل الظهور والخفا، والصدق والوفا، أما بعد: فالعجز ذاتي في كل مخلوق، والقدرة عرضية وهمية . فمن تحقق بالعجز الذاتي من نفسه، انكشف عنه حجاب القدرة الوهمية، ودخل باب الحضرة الإلهية، وكان حاملاً للأمانة التكليفية بالله، لا بنفسه . وهو المطلوب من حكم قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب، ٧٢] وذلك لكونه مظهرًا لأسماء الله تعالى جميعها من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، ٣١] فإذا عرف الإنسان نفسه بعد ذلك، فقد عرف ربه، واستقام كما أمر من حكم قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ﴾ [هود، ١١٢] وإن لم يكن كذلك كان مدعياً لأسماء ربه، ظالماً بدعوى

أ١٠١

ب٢١٨

المهملة وتشديد الباء الموحدة وبالقف. ^{٣٨٤} وبعض أهل اليمن والحجاز يحرفون الكلمة فيقولونه، «التُّبَاك»، وله عندهم خواص في دفع السموم وغيرها مذكور ذلك في محله من كتب الطب. وكونه غالباً يشغل عن ذكر الله، باعتبار استعماله بالفم على الاسترسال في الأوقات، فإن هذا حكم سائر المباحات كالمآكل والمشرب المباحة، تشغل الفم عن ذكر الله وليست بحرام. وكذلك الفكر في أمور الدنيا، يشغل النفس عن ذكر الله وليس بحرام. وكذلك السماع لأخبار الدنيا المباحة، يشغل الأذن عن سماع ذكر الله تعالى وقراءة القرآن. وكذلك رؤية الأشياء المباحة، تشغل العين عن الاعتبار بمخلوقات الله تعالى وبرؤية نعمه وأفعاله. وهكذا كل مباح شأنه أنه يشغل عن ذكر الله تعالى. وليس كل ما يشغل عن ذكر الله الواجب، كالصلاة المفروضة ونحوها من الذكر الواجب، فهو حرام، وإن كان مباحاً. وأما ذكر الذي ليس بواجب، بل هو مستحب، له ثواب وأجر عند الله تعالى. فالذي يشغل عنه ليس بحرام، وإلا حرمت المباحات كلها، لأن الاشتغال بما يشغل عن الاشتغال بذكر الله تعالى، وليس ذلك بحرام إجماعاً. فإن المباح حكم من أحكام الله تعالى الخمسة التي ذكرها علماء الأصول، وهي الفرض، والواجب، والحرام، والمكروه، والمباح. ١. وأحكام الله تعالى لا تتغير أصلاً، والله أعلم وأحكم.

ب/٢١٧

ب/٢١٧

٣٨٤ «الطُّبَاق» ترد عند ابن البيطار، ولكن «الطُّبَاق» غير «التتن».

شيء، لأن كل شيء له، ولهذا قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ نَحْصُوهُ﴾ [المزمل، ٢٠] أي تعدونه، لكثرة سجانه من حيث ظهوره بإظهار الأشياء. وأما وحدته فهي من حيث هو في ذاته تعالى. فكل شيء عينه تعالى، من حيث الوجود القائم به ذلك الشيء. وذلك الشيء غيره تعالى، من حيث الصورة والشيئية الهالكة الفانية. فصدق حينئذ عند العارف أنه تعالى أوجد الأشياء، وهو عينها، أي عين وجودها الذي هي موجودة به. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وأما مسألة شرب الدخان، فقد أكثرنا الكلام فيها في كتابات شتى. والحاصل أنه مباح مثل غيره من المباحات. ففي كتب الطب مفردات كثيرة كالفلفل، والتخوة، والقرنفل، والزنجبيل، والألوف الألوفا من الحشائش في كتاب مفردات ابن البيطار وغيره من كتب العشابين.^{٣٨١} وهي كلها مباحة في الاستعمال، يجوز أكلها، وشم دخانها، وشرها،^{٣٨٢} بإجماع الأمة، إلا ما ضر منها، على من ضره لا على غيره. وهذا النبات المخصوص المسمى بـ«التن» في زماننا هذا من جملة تلك الحشائش، التي لا ذكر لها أصلاً^{٣٨٣} لا في كتاب ولا سنة، وإنما هي مذكورة في كتب الطب والأطباء. والعشابون يسمون «التن»، «الطباق»، بضم الطاء

٣٨١ انظر ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (القاهرة: ١٨٧٤). ٣٨٢ شربه، في أوب و

ت. ٣٨٣ أصلاً، ساقطة في أوب.

سبحانه، أي غيب علمه تعالى: ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء، ٨١] أي في حال ظهوره.

وهذا كله في نظر العارف بالله تعالى وبجميع الأشياء كنظر المخاطب بقوله ١١٠٠ - ٢١٥/ب ﴿قل جاء الحق﴾ [الإسراء، ٨١] الخ، وهو نينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذين آمنوا معه، وهم الورثة لعلمه من الصحابة وغيرهم، لا في نظر الذين آمنوا وحدهم بأنفسهم، لا معه صلى الله عليه وسلم، من أهل النظر والاستقلال بالمفهوم في الاعتقاد والأعمال، مما لا حضور لهم ولا شهود. ومعلوم أن العلم بالله غير العلم بالأشياء عند الكل، لكن عند المحققين من أهل الله، كالشيخ الأكبر رضي الله عنه وأمثاله، إن العلم بالله لا علم معه بغير الله. والعلم بالأشياء لا علم معه بالله. وعند غيرهم، العلم بالله مثل العلم بغيره، من حيث أن العلم بالأشياء علم بحدودها ورسومها يتميز بعضها عن بعض، والعلم بالله علم بما يميز الله عن الأشياء، ويميز الأشياء عن الله تعالى. وهو العلم القاصر عن المعرفة به سبحانه. فإن الحق تعالى لا حد له ولا رسم، وجميع الحدود والرسوم له لأنه مقدرها ومصورها، كما قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة، ٢٨٤] وقال تعالى: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ٣٨٠/أ [الأنبياء، ١٩] وقال: ﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [النمل، ٩١] فالعلم به تعالى هو عين العلم بكل

المجاز، الذي هو استعمال الشيء في غير ما هو له. فالأشياء كلها عنده يقال لها موجودات بطريق المجاز، والوجود لها مجاز، أي مستعمل في غير ما هو له. فالأشياء كلها في أنفسها، مع قطع النظر عن الوجود المنسوب إليها، نسبة مجازية، عدم محض. وإنما الوجود الحقيقي الذي هو مستعمل فيما هو له إنما هو وجود الله تعالى. واصطلاحه رضي الله عنه هو الذي جاءت به نصوص الكتاب والسنة. ^{٢١٥} ب قال تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص، ٨٨] أي إلا ذاته. وقال تعالى ﴿كل من عليها فإن. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن، ٢٦ - ٢٧] أي ذاته تعالى. وذاته تعالى هو الوجود الحقيقي، الواحد الأحد، الحق المطلق، المنزه من مشابهة كل شيء. والأشياء كلها هي الهالكة الفانية في حد ذاتها. وقال صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان.» ^{٣٧٧} وقال صلى الله عليه وسلم: «أصدق كلمة قالها الشاعر، كلمة ليبد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.» ^{٣٧٨} والباطل خلاف الحق. والله تعالى هو الحق سبحانه، والأشياء كلها هي الباطل. وقال تعالى: ﴿وقل ^{٣٧٩} جاء الحق وزهق الباطل﴾ [الإسراء، ٨١] يعني ظهر الحق سبحانه وبطن الباطل في غيب الحق

^{٣٧٧} «كان الله ولا شيء غيره»: الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب التفسیر، الراوي بريده بن الحصيب، ٢: ٣٧١. أخرجه الحاكم في مستدرکه. ^{٣٧٨} ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الشعر، الراوي أبو هريرة، ٥: ١٧٩. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي. ^{٣٧٩} قل، في أ. و ب.

النجاة إليه، ونسبتها له بإيقاعها عليه، وهو لم ينج من العرق والموت. فلو لم تكن النجاة بقبول الإيمان فما هي نجاة، ولا نجاة الله تعالى. ثم أكد تعالى ذلك بقوله: «ببدنك»، أي أنت نجيك وحدك بجميع أجزائك، لا نجي معك من قومك. وهذا مثل قول الإنسان: «جئت إليك بيدني»، يعني «وحدني، كلي». وجاء فلان ببدنه، أي كله، وحده، مامعه غيره. وأما قولهم أن معنى ذلك فاليوم نجي بدنك، أن نتركه سالماً من أكل دواب البحر، ونقله في الساحل، فهو عدول عن مقتضى اللغة العربية. وقوله: «لتكون لمن خلفك آية»، أي لمن يأتي بعدك من الأمم، حتى لا ييأس أحد من عناية الله تعالى. وهذا كله مقتضى ما ذهب إليه المجتهدون القائلون بصحة إيمان فرعون، وغيرهم من المجتهدين ذهبوا إلى غير ذلك بوجوه أخر وأدلة أخرى، والله أعلم بحقيقة الحال.

ب/٢١٤

وأما قول الشيخ الأكبر رضي الله عنه أنه تعالى أوجد الأشياء، وهو عينها، ونحو ذلك من كلامه، فهو مبني عنده على اصطلاحه في معرفة الأشياء ومعرفة الحق تعالى. فإن الأشياء كلها عنده مجرد تقديرات وتصويرات قائمة به تعالى الذي هو مقدرها ومصورها، لا مبني ذلك على اصطلاح غيره من أن الأشياء كلها أعراض وأجسام مستقلة بنفسها في الوجود، لها الاستناد العقلي إلى الحق تعالى بالإيجاد. فإن «الوجود» في اصطلاح الشيخ الأكبر رضي الله عنه واحد، وهو الوجود الحقيقي، لله تعالى حقيقة، ولغيره بطريق

أ/٩٩

وحاصل ذلك راجع إلى فهم الآية الشريفة الواردة في شأن إيمانه، وهي قوله تعالى: ﴿حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين. الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين. فاليوم نجيتك بيدك لتكون لمن خلفك آية﴾ [يونس، ٩٠ - ٩٢] فإن قوله عند الغرق: «لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل»، وهو «الله تعالى». «فإن بني إسرائيل أولاد يعقوب عليه السلام، وهم قوم موسى عليه السلام، وهم مؤمنون بالله تعالى. وإنما خص إيمانه بما آمن به بنو إسرائيل، ولم يقل «إلا الله»، طمعاً منه عند مشاهدته الهلاك بالغرق في أن الله يلحقه ببني إسرائيل، الذين^{٣٧٥} شاهد نجاتهم وعلم أن ذلك كان بسبب^{٣٧٦} إيمانهم بالله تعالى. لا أن إيمانه كان في حالة يأس من الحياة، بل كان إيمان طمع ورجاء في الإلحاق بالناجين، إذا عمل بعملهم، وقد حضر أجله. وإذا جاء أجل الله لا يؤخر، فغرق ومات كما يغرق المسلم ويموت، إذا قدر الله تعالى عليه ذلك، ولم يحصل له نجاة من الغرق والموت.

فقال تعالى على طريقة المعاتبة في التأخير: «الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين»، يعني صدر منك ذلك من قبل، وأما الآن فلم يصدر منك ذلك،^{٣٧٤} ولماذا أخرته إلى الآن. ثم أخبر تعالى أنه قال له: «فاليوم نجيتك»، بإضافة

٣٧٥ الذي، في أوب وت. ٣٧٦ سبب، في أوب.

[٧٠. منتصف ربيع الأول ١١١٢ هـ، جواب أسئلة
يحيى أفندي ابن نوح الواني]

وقال رضي الله عنه، وقد ورد عليه من بلاد وان، من جناب العلامة، والعمدة
الفهامة، يحيى أفندي ابن نوح الواني، وذلك في خامس عشر من جمادى
الآخرة، سنة إحدى عشر ومائة وألف، مكتوب مشتمل على أسئلة ثلاث،
فأجاب عنها وذلك في منتصف ربيع الأول سنة اثني عشر ومائة وألف،
وصورته قوله:

ب٢١٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين
اصطفى، أما بعد: فقد وصلنا كتابكم الشريف وتأملنا مضمونه، وقد يسر الله
تعالى في الجواب بحسب ما اقتضاه الوقت، فنقول وبالله التوفيق، ويده أزمّة
التحقيق. أما مسألة إيمان فرعون فهي مسألة ذكرها العلماء غير الشيخ الأكبر
رضي الله عنه أيضاً، كما صرح به الشعراي^{٣٧٣} في أوائل كتاب اليواقيت والجواهر
في عقائد الأكابر، وللجلال الدواني رسالة مستقلة في صحّة إيمان فرعون.^{٣٧٤}

٣٧٣ الشعراوي، في أوب وت. ٣٧٤ انظر عبد الوهاب الشعراي، اليواقيت والجواهر في بيان

عقائد الأكابر (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٣).

بشيء كبه الله عليك . رفعت الأقلام وجفت الصحف . »^{٣٧٢} ثم قال الترمذي
هذا حديث حسن صحيح . وهذه مكاتبتنا إليكم بالنصيحة النبوية ، والسلام
عليكم ورحمة الله وبركاته . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه جمعين .

٣٧٢ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب اللوائح، باب أحاديث مشتركة تبين آداب النفس، الراوي عبد الله بن عباس، ١١: ٦٨٥ . أخرجه الترمذي .

بالمعروف والنهي عن المنكر، فيصير بحيث لا يرى من غيره تهاونا بمعروف
ليأمره به، ولا يرى من غيره منكرًا لينهاه عنه. فيبيت ويصبح مراقبًا أحوال
نفسه، مشغولاً برؤية عيوبه عن عيوب غيره.

قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا
اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعًا فينبئكم بما كنتم تعملون﴾ [المائدة، ١٠٥] وروينا
في سنن أبي داود السجستاني بإسناده عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى
عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يبلغني أحد من أصحابي عن
أحد شيئًا، فإني أحب أن أخرج إليكم وأنا سليم الصدر.»^{٣٧١} وروينا في سنن
الترمذي بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كنت خلف رسول
الله صلى الله عليه وسلم يومًا، فقال: يا غلام! إني أعلمك كلمات: احفظ الله
يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فسل الله، وإذا استعنت
فاستعن بالله. واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا
بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا

٣٧٠ من، ساقطة في أوب وت. ٣٧١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الغيبة
والنبيمة، الراوي عبد الله بن مسعود، ٨: ٤٥١. أخرجه أبو داود والترمذي.

[٣٦٩ . ربيع الأول ١١١٠ هـ، إلى المولى مرزا أفندي]

وقال رضي الله عنه، وقد أرسله إلى بلاد الروم، إلى المولى مرزا أفندي، في شهر ربيع الأول، سنة إحدى عشر ومائة وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين

اصطفى، أما بعد: فهذا كتاب كريم، إن شاء الله تعالى، من عبد الغني، الشهير بابن النابلسي الشامي، إلى جناب المولى مرزا أفندي أعزه الله تعالى. مضمونه،

بعد إهداء أنواع التحيات، وأجناس التسليمات الوفيات، ما أحسن الإنسان إذا كان بروحه وقلبه مع الله تعالى، في شهوده تعالى، ظاهراً بكل شيء على

طريقة أهل السنة والجماعة، وبعقله مع العلوم الشرعية فهماً وتفهماً، وتعلماً وتعليماً، وبنفسه في تدبير أمور معاده الآخروي، وأحوال معاشه الدنيوي،

وبحسبه في السكنى في بيته، كيف^{٣٦٩} لسانه عما لا يعنيه من أمور العامة، ويزجر خواطره عن سوء الظن في أحد من المسلمين. بل يصرف خواطره إلى

النظر في أحوال نفسه، ولا يلتفت إلى مدح الغير له ولا ذمّه. ولا يتفرغ من مراعاة أحوال نفسه ليرى قبائح أحوال أهل زمانه، فيتوجه عليه الأمر

٣٦٩ يكون. في أوب.

الله، وغيره أعلى درجاته أن يكون محب الله، وكَم بين المحب والمحبوب، من القرب في حضرة علام الغيوب. قال صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، إلى آخره.»^{٣٦٨} يعني لا سمعه الذي لا يسمع به، وبصره الذي لا يبصر به. وهو نفس أن يكون تعالى هو الجارحة الجسمانية، أو القوة المودعة الروحانية، بل هو وراء ذلك، والله يسمع من يشاء، قل من يملك السمع والأبصار والأفئدة. وإن حامل هذه الوثيقة الشيخ الكامل، والعالم العامل، فرع شجرة النبوة، وثمره غصن الولاية والفتوة، عبد القادر أفندي الكيلاني. فإنه منسوب، والمنسوب محسوب، ولأجل عين واحدة ألف عين تُكْرَم. والسعيد يحترم السعيد، ولا يعرف المحرم إلا المحرم. وهو من ذرية العارف بالله تعالى، صاحب الأحوال الماثورة، والعلوم والمعارف المشهورة، الشيخ عبد القادر الكيلاني، قدس الله سره، وأعلى في درجات المقربين مقره. وهو النسب المحقق شهرة واعتقاداً، وقد عمر الله تعالى به أقطاراً وبلاداً، ومتع

ب ٢١١

١٩٨ - ٢١١/ب

ذرية وأولاداً، والله الحق ١.

٣٦٨ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفضائل والمناقب، باب فضائل الأعمال والأقوال: فضل أعمال وأقوال مشتركة الأحاديث ومتفرقة، الراوي أبو هريرة، ٩: ٥٤٢. أخرجه البخاري.

[٦٨ . صفر ١١١٠ هـ، إلى شيخ الإسلام فيض الله أفندي]

وقال، وقد أرسله إلى جناب شيخ الإسلام، فيض الله أفندي، في صفر، سنة
عشرة ومائة وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلامٌ قولاً من رب رحيم . الحمد لله

وسلام على عباده الذين اصطفى . جناب شيخ الإسلام، وركن بinaan الدولة
العثمانية، سدد الله ملكها، وحفظ ملكها على الدوام، أما بعد: فالواجب علينا
أ/٩٧ وعلى جميع المكلفين، من المسلمات والمسلمين، الدعاء، كما هو دأبنا في الصباح
والمساء، لولاية الأمور، القائميين بمصالح الجمهور . لأن هذا دعاء لجميع أهل
الإسلام، من الخاص والعام . ومن جملة الدعاء لهم دعاؤهم لنصرة آل بيت
النبوة المحمدية، المأمور صلى الله عليه وسلم بالتوصية بهم لأهل الإسلام من
البرية، في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى،
٢٣] ومن المودة احترامهم ونصرتهم شرقاً وغرباً . وهم الموعودون من الله تعالى
بإذهاب الرجس عنهم ومن كل المآثم بالتطهير، وحسبهم الله ونعم الوكيل، نعم
المولى، ونعم النصير . لا سيما إذا انضم فيهم شرف النسب النبوي الطاهر، إلى
شرف الانتساب إلى صاحب مقام الولاية الظاهر . فإن الولي محبوب

٢١٠ ب وبعد الرسوم، رقوم في صحائف الفهوم، من قَعَدَ سيقوم، إذا حصل له تجلي
 القيوم. ومحو إناء القلوب، امتلاء من الغيوب، ورؤية الخلائق خلائق، من أقطع
 القواطع والعلائق. ورؤيتهم آثار القدرة، صفاء للسريرة من الكدرة. وهذا
 فتوح الوقت، المنجي من المقت، والسلام على الدوام.

[٦٧] . صفر ١١١٠ هـ، جواب رسالة تورت من نواحي القدس]

وقال رضي الله عنه، وقد أرسلنا صورة هذا المکتوب إلى نواحي بيت المقدس، لرجل من أهل الاعتقاد والمحبة، جواباً عن مکتوب أرسله إلينا، وذلك في صفر، سنة ألف ومائة وعشرة، وهو قولنا:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، أما بعد:

حمد الله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وجميع أصحابه، ما دخل السالك بظلمته إلى بيت نوره من بابه، فسلام الله وتحياته منا إليكم، أسبغ الله تعالى جزيل نعمائه عليكم. وقد وصل مکتوبكم، وظهر لنا قصدكم ومطلوبكم، وأشار إلى الحضرة اليوسفية ما أضمره يعقوبكم، وأما بعد: فإن علوم الأذواق لا توضع في القراطيس والأوراق، ولكنها إشارات، تقتدحها القلوب ولها في اللسان شرارات، وبالمشاهدة في الخطاب، يتبين الخطأ من الصواب. وعلوم الحقائق، لها أصول وطرائق، ومن ضيع الأصول، حُرِم الوصول. والتوفيق عزيز، وبالصبر على مشقات المعادن يُدرك الإبريز. وسماع كلام الكامل، أفضل من رؤية عمل العامل. فإن السير بالأحوال، أقرب من السير بالأقوال. والحال حقيقة، والقال مجاز في الطريقة. والعلوم الظاهرة كلها رسوم باهرة.

صحح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه: «إن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قال «سمع الله لمن حمده» في الركعة الآخرة من صلاة العشاء قنت: اللهم انج عياش بن أبي ربيعة، اللهم انج الوليد بن الوليد، اللهم انج سلمة بن هشام، اللهم انج المستضعفين من المؤمنين، اللهم أشدد وطأتك على مضر، اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف». ^{٣٦٥} ونحن نقنت الآن إن شاء الله تعالى في الصلوات الخمس، كما قال في الأشباه والنظائر، في أواخر فن الجمع والفرق، قال جمهور أهل الحديث: «القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها». وفي فتح القدير، إن مشروعية القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ. ثم قال في الأشباه: «قنت الصديق في محاربة الصحابة مسيامة وعند محاربة أهل الكتاب. وكذلك قنت عمر رضي الله عنه. وكذلك قنت علي رضي الله عنه في محاربة معاوية. وقنت معاوية رضي الله عنه في محاربهته». ^{٣٦٦} انتهى. فينبغي للإمام الحث على القنوت في هذه النازلة، والدعاء له ولعساكر المسلمين بالنصر والظفر. والله ولي التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وعلى الله ^{٣٦٧} قصد السبيل.

ب ٢٠٩

^{٣٦٥} ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصلاة، باب المواقيت، ٥: ٣٨٧. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي. ^{٣٦٦} انظر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ومحمد بن علي الشوكاني، فتح القدير (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣). ^{٣٦٧} الله، ساقطة في أ.

سنن الترمذي من الدعوات عن أنس قال: « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا غزا قال: «اللهم أنت عضدي، وأنت نصيري، وبك أقاتل». »^{٣٦٢} هذا حديث حسن غريب. قال الترمذي ومعنى قوله «عضدي»، يعني «عوني». »
 عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: « كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو يقول: «رب أعني ولا تعن علي، وانصرني ولا تنصر علي، وامكر لي ولا تمكر علي، واهدني ويسر الهدى لي، وانصرني على من بغى علي. رب اجعلني لك شكاراً، لك ذكراً، لك رهاباً، لك مطوعاً، لك محبباً، إليك أواها منيباً. رب تقبل توبتي، واغسل حوبتي، وأجب دعوتي، وثبت حجتي، ودد لساني، واهد قلبي، واسل سخيمة صدري». »^{٣٦٣} قال ابن الأثير في نهايته: ^{أ/٩٦}
 «السخيمة»، «الحقد في النفس». » وروينا بسندنا إلى البخاري عن أبي أوفى قال: «دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الأحزاب فقال: «اللهم، منزل الكتاب، سريع الحساب، اهزم الأحزاب، اهزمهم وزلزلهم». »^{٣٦٤} وروينا في ^{ب/٢٠٨}

٣٦٢ الهيثمي، موارد الطمان، كتاب الجهاد، باب ما يقول إذا غزا، الراوي أنس بن مالك، ٥:٢٦٣.
 أخرجه أبو يعلى وابن جبان في صحيحه. ٣٦٣ الهيثمي، موارد الطمان، كتاب الأدعية، باب أدعية رسول الله، الراوي عبد الله بن عباس، ٨:٥٦. أخرجه أبو داود، والترمذي، والإمام أحمد في مسنده، وابن جبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه. ٣٦٤ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب أقسام الدعاء: أدعية غير موقفة ولا مضافة، الراوي عبد الله بن أبي أوفى، ٤:٣٤٦.
 أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي.

﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾ [الصف،
 ٤] وقال تعالى: ﴿ولا تفرقوا ففشلوا وتذهبريحكم﴾ [الأنفال، ٤٦] وتقديره
 فيعظم ويحترم صغيركم كبيركم، ويرحم كبيركم صغيركم، ويعطف على ضعيفكم
 صحيحكم. وروينا بالسند المتصل إلى البخاري في صحيحه في هذه الآية من
 كتاب الجهاد، وقال أبو عبدالله، قال قتادة: «الريح، الحرب». وروينا في صحيح
 البخاري عن أبي موسى الأشعري، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «المؤمن
 للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ثم شبك بين أصابعه». ^{٣٦٠} وروينا بالسند
 المتصل إلى أبي عيسى الترمذي في سننه عن عبد الله بن عباس رضي الله
 عنهما فقال: «كنت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فقال: يا
 غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا
 سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله. واعلم أن الأمة لو اجتمعت
 على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على
 أن يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك. رفعت الأقلام
 وجفت الصحف». ^{٣٦١} قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح. وروينا في

٢٠٧/ب

٢٠٨/ب

^{٣٦٠} ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب التعاضد والتساعده، الراوي
 أبو موسى الأشعري، ٦: ٥٦٤. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي. ^{٣٦١} ابن الأثير، جامع
 الأصول في أحاديث الرسول، كتاب اللواحق، باب أحاديث مشتركة تبين آداب النفس، الراوي عبد
 الله بن عباس، ١١: ٦٨٥. أخرجه الترمذي.

[٠٦٦ . شوال ١١٠٩هـ، جواب رسالة شيخ الإسلام فيض الله أفندي]

فكتبنا له عن ذلك الجواب، بعون الملك الوهاب، في التاريخ المزبور، وهذا صورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد: فقد وصل إلينا مکتوبکم المنيف، ومرسومکم الشريف، ورأينا المکاتبة الشرعية خير من المکاتبة الأدبية الشعرية، فنقول وبالله التوفيق، وهو الناصر المعين والهادي إلى سواء الطريق. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِبًا وَالضَّرَاءُ وَزَلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة، ٢١٤] وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنَصَرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ. وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسَالَهُمْ وَأُضِلْ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد، ٧ - ٨] الجمع بين قلوب المؤمنين بفيض الله هو المأمول والمسؤول، وذلك قوة روحانية من الأمر الإلهي، إذا توجهت لا يثبت لها شيء. فهي معدن القبول، ومقتضاها المودة والمحبة، فلا يبقى معها من حظ النفوس إذا ألم حبة، كما وردت به الآيات والنصوص. قال تعالى:

٢٠٧ ب

أ٩٦

نصرة الإسلام وإعلاء مناره. وقد أنضى^{٣٥٨} إليه ركاب منيته، وشرعن ساق
الجد ذيل همته، وأفرط في بذل الجد والكد، وانخرط في محجة من فاق بالجهد.
لكن العدا تَرَبَّتْ يداهم، وهدمت صداهم، قد شقوا عصا الشقاق،^١ وارتضعوا
أفريق^{٣٥٩} الوفاق، حتى صالحوا فيما بينهم واتحدوا، وقاموا في إيصال الضرر
إلى المسلمين وقعدوا، ﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾ [الصف، ٨] وينهمكون، كلا
سواء ما يتوهمون، ﴿ثم كلا سيعلمون﴾ [النبأ، ٥] فعسى أن يُجز الله وعده،
وينصر جُنده. فالأموال من أجنابكم، ومن حولكم من الصالحاء من أحبابكم،
أن تمدوا المسلمين في إعلاء كلمة الدين، بالدعاء الخير، واستدعاء النصر،
ورجاء اليسر من بعد هذا العسر. فإنهم إخوانكم الذين يجاهدون في سبيل
الله بأنفسهم وأموالهم، ويدبرون كؤوس المنايا بأطراف رماحهم ونصالهم،
فارحموهم يرحمكم الله، وانصروهم ينصركم الله. وادعوا الله خوفاً وطمعاً،
وتضرعوا في سؤال النصر لهم تضرعاً، واستعينوا بالله، ولا تياسوا من روح
الله، فإنه على نصرهم لتقدير، وهو بالإيجاب جدير.

أ١٥

ب/٢٠٦

٣٥٨ أنصر، في أوب وت. ٣٥٩ أفريق، في أوب وت.

[٥٦٠ . شوال ١١٠٩هـ، رسالة من شيخ الإسلام فيض الله أفندي]

وقد أرسل لنا جناب أعلم العلماء العظام، حضرة شيخ الإسلام، السيد فيض الله أفندي، مكتوباً في شوال، سنة تسع ومائة وألف، وهذه صورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله الغني الواحد، المحمود بذاته بالمحمد، أحده حمداً ممدوداً مداه،^{٣٥٦} وأوحده كما وحده الأواه. والصلاة والسلام على أفضل العباد، وخير من نصر الحق وقام بأعباء الجهاد، وعلى آله الأبرار، وصحبه الأخيار، الذين هم رحماء بينهم وأشداء على الكفار، وبعد: فإني مُهْدِي في هذه الصحيفة الحاكية عن صميم الفؤاد، المشحون بخالص الصدق وسليم الوداد، إلى حضرة قطب دائرة الصلاح، ومركز الهداية والفلاح، الشيخ عبد الغني، لا زال مبشراً بالأمانى والتهانى. ثم المنهني إلى ذلك المشار إليه، أسبغ الله جزيلاً نعمه عليه، أنه قد بلغكم شقاشق الأخبار، وهدرت لكم حمائم الآثار، بأن سلطاننا الأعظم، والحاقان^{٣٥٧} المعظم، سيف الملة والدين، عضد الإسلام والمسلمين، شيد الله أركان الدين بدوام سلطنته، وقلع بنيان الكفر والبغي بأيادي همته، قائم بأعباء الدين وإغلاء مقداره، ودائم في

^{٣٥٦} مداده، في أوب. ^{٣٥٧} وحاقان، في أوب.

أ٩٥ ثقيلًا ﴿[الإنسان، ٢٧] ومع هذا كلما أظلم ليل الغفلة في الناس، أشرقت قلوب العارفين، وكثر نورها. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وإذا أشكل عليك يا أخي شيء في كلامنا هذا، أو في غيره من كلام أهل طريقنا، ككلام ابن العربي وغيره، فأرسل إلينا بالإشكال، نكشف ذلك بمعونة الله تعالى. ولا يكن عندك شبهة فيما نقول. والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

ب/٢٠٥

قال تعالى: ﴿الاله الخلق والأمر﴾ [الأعراف، ٥٤] والخلق عندهم هو المفعول المطلق، وهو المصدر، وليس لله تعالى عندهم مفعول به أصلاً. لأن المفعول به ما وقع عليه فعل الفاعل، وهنا ليس شيء من الأشياء أصلاً إلا هو فعل الفاعل سبحانه. ولا شيء أصلاً غير فعل الفاعل الحق حتى يقع عليه فعله سبحانه. ويؤيد ذلك ما نصّ عليه بعض أهل الظاهر، كالإصهاني في شرح طوابع البيضاوي في العلم الإلهي،^{٣٥٢} وابن أبي شريف في شرح المواقف في الماهيات الغير المجعلة،^{٣٥٣} وما ذكره في معنى اللبيب لابن هشام في أواخره،^{٣٥٤} في قوله تعالى: ﴿خلق الله السموات﴾ [العنكبوت، ٤٤] مفعول مطلق لا مفعول به.

وهذه هي أصول مذهبهم ذكرناها لكم، حتى تعلموا أن هذه الطائفة المحققين أسسوا عقائدهم ومذاهبهم كلها على الكتاب والسنة، ولا اعتماد لهم على إدراك العقل ولا الحس أصلاً. ولا ثقة لهم بالعقل ولا بالحس حتى يبنوا عليه عقائدهم. والله بصير بالعباد. وكما نبسط لكم الكلام أكثر من ذلك، ولكن نحن^{٣٥٥} في اشتغال بالأهم. ووقتنا هذا وقت مظلم، أكب الناس فيه على حب العاجلة، كما قال تعالى: ﴿إن هؤلاء يحبون العاجلة ويذرون وراءهم يوماً

^{٣٥٢} انظر ناصر الدين البيضاوي، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار (بيروت: دار الجيل،

١٩٩١). ^{٣٥٣} لعله يقصد شرح الجرجاني على مواقف الإيجي، انظر الشريف الجرجاني، شرح

المواقف (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨). ^{٣٥٤} انظر عبد الله بن هشام الأنصاري، معنى

اللبيب عن كتب الأعراب (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥) ^{٣٥٥} نحن، ساقطة في أوب.

والإجماع عمدتهم في العمليات، دون الاعتقادات، التي وقع الاختلاف فيها من بعد الصحابة، والتابعين، والسلف الأولين. فلا يدركون بعقولهم معقولاً، ولا بحواسهم محسوساً، إلا على طبق الكتاب والسنة.

وقد ورد في الكتاب قوله تعالى: ﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ [الروم، ٢٥] وقوله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ [القمر، ٥٠] فالسما والأرض قائمتان بأمره تعالى كلمح بالبصر. فالجمود الذي يدركه العقل في السماء والأرض، ويتبعه الحس في الإدراك، موهوم لا معقول عليه، فلا يقولون بانقسام العالم إلى جوهر وعرض، وانقسام الجوهر إلى مركب، هو الجسم، وبسيط، وهو الجزء الذي لا يتجزأ. لأن هذا تقسيم حصل من إدراك العقل والحس، على خلاف ما وقع في كتاب الله. وإنما يقولون بأن الجسم والعرض واقعان في القرآن بمعنى آخر، غير ما قسمه العقل والحس. قال تعالى:

أ/٩٤

ب/٢٠٤

﴿وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام﴾ [الأنبياء، ٨] و«الجسد» هو «الجسم»، وهو الذي يمدّه الله تعالى بالطعام. وقال تعالى: ﴿يأخذون عرض هذا الأدنى﴾ [الأعراف، ١٦٩] وهو متاع الدنيا. وإنما العالم عندهم مركب من مرتبتين، هما الخلق والأمر. فالخلق صور الأمر، والأمر حقيقة الخلق. و«الخلق» بمعنى «التخليق»، الذي هو المعنى المصدرى، لا بمعنى اسم المفعول.

سجانه: ﴿أليس الله بكاف عبده﴾ [الزمر، ٣٦]

فالواجب على كل من يريد أن يسلك مسالك الرجال، أهل التحقيق من العارفين، أن ينظر إلى الوجود الحق الواحد المطلق، حتى عن الإطلاق، المنزه عن كل شيء، وهذا هو الوجود الظاهر. ثم يعلم أن كل محسوس، وكل معقول، وكل موهوم، تقاديره وتصاويره القائمة به، من غير قيام لها أصلاً. وهو الظاهر بها من غير تغيير، لإطلاقة بسببها عما هو عليه. ثم يعرف نفسه أنه كذلك، قائم به من غير قيام، مثل جميع الكائنات. ثم يفهم كلام العارفين الذين يشيرون به إلى هذا الأمر الحاضر المشهود للكل، الذي ليس أحداً غائباً عنه أصلاً، ولا تُتصور الغيبة عنه أصلاً. ولكن العقول عنه مصروفة إلى الخيالات الوهمية، والحواس مشغولة عنه بلذات المالحالات. فإذا تحقق ذلك وفهم كلام العارفين على هذا، كان منهم، والسلام.

واعلم أن من أصول أهل التحقيق أنهم لا يعتمدون في عقائدهم على إدراك العقل، ولا على إدراك الحواس، في إيمانهم بالمعقولات وإيمانهم بالمحسوسات. لأن العقل يتناقض حكمه في العقلاء، والحس كذلك. ولهذا اختلفت^{٣٥٠} العقلاء في عقائدهم، وافتقرت إلى فرق كثيرة، المؤمنون منهم وغير المؤمنين. وإنما يعتمدون في عقائدهم على ما جاء به كتاب الله تعالى وجاءت به السنة المحمدية لا غير.

غيره. وهذا هو حق اليقين.

فالعالمي الغافل يرى الوجود، ومجده معقولات، ومحسوسات، وموهومات، سواء كان فقيهاً أو صوفياً صاحب طريقة. والسالك المقبل يرى الوجود، فيزهه عن المعقولات، والمحسوسات، والموهومات، ويرى نفسه وتوابعها من جملة المعقولات، والمحسوسات، والموهومات، القائمة به، بل المعدومة فيه، الفانية. ولا يجد غيره سبحانه وتعالى أصلاً. فيكون هو العمدة عنه في تحصيل علومه، وتقرير مسائله، وإيراد كلامه. والأصل الذي بنت عليه العارفون كلامهم هو هذا الأصل، لا على العقل، ولا على نظره، ولا على الحس، ولا على الوهم. ولكن بنوا كلامهم على الفيض الإلهي والفتح الرباني، كما قال تعالى: ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده﴾ [فاطر، ٢] فالذي يعلمهم هو الله تعالى لا غيره. قال تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة، ٢٨٢] وقال أبو يزيد البسطامي: «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.»^{٣٤٩} وقال

ب ٢٠٣

٣٤٩ أبو يزيد البسطامي (ت ٤-٢٦١هـ / ٧-٨٧٤م)، من مشاهير الصوفية، ولد وعاش معظم حياته ومات في قرية بسطام في مقاطعة قومنس. تتلمذ على يد ناسك هندي لا يجيد العربية هو أبو علي السندي. صاحب شخصيات صوفية أمثال أبو علي الكازروني وأبوسعيد بن علي الخير، وكان صديقاً لذي النون المصري. له أقوال كثيرة تداولها الصوفية بشكل واسع، وكتب الجنيد تعليقات عليها حفظت في كتاب الملح للسراج (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠).

للأرض، والنور له تعالى، والحق هو جلّ وعلا، وجميع الأشياء محققة به. كما قال سبحانه: ﴿خلق السموات والأرض بالحق﴾ [الأنعام، ٧٣] فالسموات والأرض باطل، وإنما هي حق بالحق لا إله إلا هو. كما قال عليه السلام: «أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.»^{٣٤٨}

أ/٩٣ والوجود هو الله سبحانه وتعالى، وجميع الأشياء موجودة به: معقولاتها، ومحسوساتها، وموهوماتها. وهي كلها على ما هي عليه من عدمها الأصلي. وهذا الوجود الظاهر للعقل، وللحس، وللوهم، يدركه كل أحد بلا شك ولا ريب. بل الشك والريب قائمان به بلا شبهة. فالعلم به هو علم اليقين عند الكل. ثم إذا تحقق العبد بفناء نفسه وغيره فيه، وصل إلى عين اليقين. وهذا الفناء على حسب ما هي عليه الأشياء كلها، لأن الوجود هو القيام عليها، حتى صارت به موجوداتٍ غيره، وهي في أنفسها معدومات قائمة به، لا بأنفسها. ب/٢٠٢ إذ لا أنفس لها إلا ما قدرها به. ثم إذا تحقق العبد بفناءه وفناء غيره في عين الوجود الظاهر له، تبين له أنه عين ذلك الوجود، وإن ما كان يسميه نفسه، وروحه، وعقله، وحسه، فإن مضمحل في ذلك الوجود الذي ظهر له أنه هو لا

٣٤٨ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الشعر، الراوي أبو هريرة، ١٧٩: ٥٠. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي.

محسوس، ومعقول، وموهوم. فالذي يدركه بعقله، على حسب تصورات عقله له، يسميه «معقولاً»، والذي يدركه بحسه، على حسب تصورات حسه، يسميه «محسوساً» والذي يتوهمه بوهمه، على حسب قوة وهمه، يسميه «موهوماً». وهو واحد لا يتعدد، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعّض. وهذه الأقسام كلها بحسب تقديراته، هو المتجلي بها للكل، وهو منزّه عنها كلها. وجميع الصور المعقولة بالعقل، والصور المحسوسة بالحس، والصور الموهومة بالوهم، له تقديراً وتصويراً، أزلاً وأبداً. توجه عليها كلها، وهي عدم صرف، فكشف عنها فعلها. وتوجه عليها بإرادته فأرادها. وخصصها بعين ما هي عليه في عدمها الأصلي. ثم توجهت عليها رتبة قدرته، فقدرها على مقتضى ما علمها فأرادها. فهي كلها تقاديره الأزلية. وهي مرتبة فيما بينها على حسب ما هي عليه. فمنها المقدم والمؤخر، كما أن فيها الكبير والصغير، وغير ذلك مما هي عليه من التخصيصات المكانية والزمانية. فبرزت به، وظهرت بنوره، وتحققت بحقه، ووجدت بوجوده، مترتبة على ما هي عليه. فالنور هو، وهي على ما هي عليه. قال تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ [النور، ٣٥] أي منورهما بنوره. فالنور له، والسموات والأرض على ما هي عليه من الظلمة الأصلية. كما قال سبحانه: ﴿وأشرق الأرض بنور ربها﴾ [الزمر، ٦٩] يعني في يوم القيامة، يتبين أن إشراق الأرض وكل شيء بنور الرب سبحانه. فالإشراق

ب/٢٠١

ب/٢٠٢

كذلك. ٣٤٦

وأصول مذهب علماء الطريقة المجدية والتصوف، أصحاب المرتبة الثانية،
الأخذ من الكتاب، والسنة، والإجماع، على حسب ما ظهر لهم من معاني
ذلك. ثم فرعوا عليه ما فهموه من أحوال الأخلاق والأعمال، من الخير
والسوء، وهم يبنون أيضاً على العقل في إدراك الكليات والجزئيات. ولم يبق
إلا أصول أهل التحقيق من العارفين، أصحاب المرتبة الثالثة، وعمدتهم الذوق،
والوجدان، والإحساس، والكشف، عما ورد في الكتاب والسنة، لا النظر
العقلي، ولا الفهم الخيالي الفكري، بل لا اعتبار عندهم بذلك أيضاً، لأن ذلك
يخطئ ويصيب. وينبغي لكل أحد يريد أن يفهم كلامهم أن يعرف أولاً أصولهم^{٢٠١}
التي بنا عليها كلامهم. ومتى فهمها على أصول غيرهم، فهم غير مرادهم، وعلم من
كلامهم غير ما أرادوه، وأساء الظن بهم. وربما تكلم فيهم بما هم^{٣٤٧} بريئون منه،
فضل عن سواء الطريق. ونحن الآن ننبه على أصولهم، التي هم معتمدون عليها،
في جميع ما هم فيه من عقائدهم وأعمالهم، ليعرفها الذي يريد معرفة كلامهم.^{١٩٣}
فقول، وبالله التوفيق، اعلم يا أخي أن المحققين من أهل الله تعالى، كابن
العربي وغيره، بنا علومهم على معرفة الوجود الذي هو عند جميع المخلوقات

٣٤٦ انظر رسالة ابن عربي لفخر الدين الرازي في ابن عربي، رسائل ابن عربي (بيروت: الانتشار

العربي، ٢٠٠٢) الجزء الثاني، ٢٠٧-٢١١. ٣٤٧ هم، ساقطة في أ.

مصروفة إلى الرغبة في أمور الدنيا ولا أمور الآخرة، ولا إلى الإعراض عن ذلك. بل هم مشغولة في التوجه دائماً إلى التحقق بالوجه الإلهي في كل شيء. كما قال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص، ٨٨] فهم يعرضون عن كل فان هالك،^١ ويقبلون على التحقق بالوجه الباقي الإلهي، لإيقانهم أن ليس ثمة غيره. وهو المتوجه على إظهار كل شيء. فلا يفوتهم شيء من أمور الدنيا ولا أمور الآخرة، بل يسوق الوجه إليهم كل شيء هو متوجه إليه من محسوسات ومعقولات.

ب٢٠٠

وأصول مذهب علماء الشريعة، الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. ولهذا يخطئ المجتهد منهم ويصيب. وهم مأجورون على كل حال بمقتضى قصدهم ونيتهم للطاعة. ويتبعهم علماء الكلام في علم العقائد، وعمدتهم النظر العقلي أيضاً. فالعقل عمدة الفقهاء، والمحدثين، والمفسرين، والمتكلمين، في فهمهم ما يعطيهم الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، من أحكام الله تعالى، وفي عقائدهم أيضاً. والعقل قوة روحانية مخلوقة، تارة يصيب الله تعالى بها الحق، وتارة يخطئه بها. ولقد وجدنا عن الفخر الرازي رحمه الله أنه دخل عليه مرة واحد من تلامذته فوجده يبكي. فسأله عما يبكيه.

أ/٩٢

ب/٢٠٠

فقال مسألة من علم الكلام، لي منذ ثلاثين سنة أعتقد أن الحق فيها كذا. وقد ظهر لي الآن أنها خطأ بالأدلة العقلية، وأنا أخاف أن تكون مسألي كلها

المجدية وشريف كل حال ومقام، وأبحاثهم في كتب التصوف والأخلاق من الزهد، والورع، والصبر، والشكر، وغير ذلك من كل خُلق تام، لتحصيل الآداب الباطنة المطلوبة من أنواع الخواص ذوي السلوك والإقدام، أصحاب القلوب المقبلة بالرغبة على حضرة الملك العلام، القابلة لكل كشف محقق وتعرف يقتضي إماطة اللثام. ومرتبة علماء الحقيقة الربانية، وأبحاثهم في كتب الحقائق، مثل كتب الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، وكتب الشيخ عبد الحق ابن سبعين، وكتب الشيخ عبد الكريم الجبلي وغيرهم، لتحصيل التحقيق بالأمر الإلهي على ما هو عليه في ظهور الخلق عنه، عند أنواع الواصلين المقربين، العارفين المحققين.

وكل نوع من الناس المكلفين تعشقوا بمرتبة من هذه المراتب الثلاث وغلب عليهم القيام بذلك. كما قال تعالى: ﴿منكم من يريد الدنيا﴾ [آل عمران، ١٥٢] وهم علماء الشرائع والأحكام، يريدون التزين بالعلوم الشرعية والعمل بها. وقال تعالى: ﴿ومنكم من يريد الآخرة﴾ [آل عمران، ١٥٢] وهم علماء الطريقة المجدية من أهل التصوف، أهل الأخلاق الحسنة كالورع، والتقوى، والزهد، والصبر، والشكر، ونحو ذلك، المتباعدون عن الأخلاق الذميمة كالرياء، والكبر، والعجب، والحسد، ونحو ذلك. وقال تعالى: ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾ [الأنعام، ٥٢] وقال تعالى: ﴿إنما نطمعكم لوجه الله﴾ [الإنسان، ٩] الآية. وهم العارفون المحققون، لا يريدون الدنيا ولا الآخرة، يعني ليست همتهم

[٦٤ . أو اخرج جمادى الثانية ١١٠٩ هـ، إلى العلامة يحيى أفندي الواني]

ومن ذلك ما أرسلناه إلى بلاد وان المحروسة، إلى جناب العلامة يحيى أفندي الواني، جواباً عن مکتوبه، في أو اخرج جمادى الثانية، سنة تسع ومائة وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين

اصطفى، أما بعد: فهذا كتاب كريم، ونصح عظيم، من العبد الفقير الفاني، في حقيقة مولاه الغني، الحق البعيد الداني، إلى جناب أخيه في دين الله، الشيخ الإمام العلامة، والعمدة الفهامة، يحيى أفندي الواني. متعه الله تعالى بشهود ذات ذاته، وغلب على أسمائه بأسمائه، وعلى صفاته بصفاته، في مقام صدق العبادة، وكمال العبودية، وتحقيق العبودية. ليتم له علمه^{٣٤٣} اليقيني، وعينه التعيني، وحقه الوجداني، ويكمل له شهوده،^{٣٤٤} وأما بعد ثانياً: فاعلم يا أخي أن المراتب في الرجال من أهل الكمال ثلاثة مراتب. مرتبة علماء الشريعة والإسلام، وأبحاثهم في كتب الفقه والأحكام، لتحصيل الآداب الظاهرة المطلوبة من أنواع العوام، أصحاب النفوس البشرية القابلة لظهور المشوبات^{٣٤٥} منها والآثام. ومرتبة علماء الطريقة

٣٤٣ علم، في أوب. ٣٤٤ شهود، في أ. ٣٤٥ المشوبات، في أ.

ب/١٩٨

ب ١٩٢ - ١٩٩

والتمسك بالشرع المحمدي ذي الهيبة والإجلال، والاحترام لأهل العلم والكمال، والنظر إلى المنقطعين والفقراء، امثالاً لحديث خير الورى صلى الله عليه وسلم، حيث قال: «اتخذوا عند الفقراء أيادي، فإن لهم دولة يوم القيامة.»^{٣٤٢} ونسأل الله تعالى أن يديم لكم التوفيق والحفظ والعناية، ويحرس ذاتكم الشريفة في بداية كل منصب شريف ونهاية. ويسدد أقوالكم، ويكمل أعمالكم، ويديم على الصحة والعافية أحوالكم، والسلام.

٣٤٢ لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ١٣ (ح ١٠٤)، عن الحسين بن علي.

[٦٣ . أو آخر صفر ١١٠٩ هـ، إلى قبلان محمد باشا]

ومن ذلك ما أرسلته في التاريخ المزبور^{٣٤١} إلى طرابلس المحروسة، إلى عزيزنا قبلان محمد باشا، أعزّه الله، وصورته:

إن فلك العزّ والإقبال، دار بكواكب الاحتشام والإجلال، وفاحت أزهار المجد والافتخار، في روض الكمال والمهابة وطلعة الثمار. حفظ الله جناب حدقة عين الزمان، وحديقة الجود والكرم والامتنان، حضرة صاحب الأخلاق العلية، والطلعة البهية، والسدة السنية، والسيرة المرضية، قبلان محمد باشا، بلغه الله تعالى من الأمانة ما شا. هذا وإن الله تعالى لما رفع لكم الجاه والعزّ في الدنيا والدين، كما قال سبحانه: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ [المنافقون، ٨] كان ذلك موسماً للأفراح، وأكمل عيداً للمسرة والانشرح، وقرت عيون البرايا، واستقرت قلوب الرعايا، وانطلقت الألسنة بالدعا، ونطقت بالأثنية الجميلة أهل المودة لامتلاء الوعا. والذي نوصيكم به تقوى الله تعالى في كل حال،

ب١٩٨

أ١٩٢

٣٤١ في مخطوط الفاتيكان، وردت هذه الرسالة قبل رسالة النابلسي لأحمد الكسي (رسالة ٦١)، فحسب ترتيبها في ذلك المخطوط يكون التاريخ المزبور هو ربيع الأول ١١٠٨ هـ، أما حسب ترتيبها في مخطوط برنستون ومخطوط الظاهرية فإن التاريخ المزبور هو أو آخر صفر ١١٠٩ هـ.

إلى سواء الطريق . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . والله يقول
الحق وهو يهدي السبيل، والله حسبنا ونعم الوكيل، نعم المولى، ونعم النصير .
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

فَتَرَاءَيْتَ فِي سِوَاكَ لَعِينٍ بِكَ قَرَّتْ وَمَا رَأَيْتُ سِوَاكَ ٣٤٠

وما العلم، والإرادة، والقدرة، غير مراتب ثلاث للذات العلية، التي هي الوجود
المحض المطلق بالإطلاق الحقيقي، حتى عن الإطلاق، على معنى أن تلك المراتب
الثلاث ليست غير الذات ولا عينها، بمعنى أنها عين الذات، مع قطع النظر
عن تلك الأعيان الثابتة المذكورة، وغير الذات أيضاً، بالنظر إلى إشراقها
على تلك الأعيان المذكورة، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ
رَبِّهَا وَوَضِعَ الْكُتَابَ﴾ [الزمر، ٦٩] ومن الأول، قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ
إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص، ٨٨] ومن الثاني، قوله سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ
فَقَدْرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان، ٢] وقوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ
بَأَمْرِهِ﴾ [الروم، ٢٥] والذات العلية تسمى من وجه حقاً، ومن وجه نوراً، ومن
وجه وجوداً. وما عداها يسمى من وجه باطلاً، ومن وجه ظلمة، ومن وجه
عدمًا. وتفصيل ذلك يطول جداً. وهذا ملخص ما تيسر تلخيصه، والآيات
القرآنية المشيرة إلى ذلك والأحاديث لا تحصى. والله ولي التوفيق. وهو الهادي

٣٤٠ ابن الفارض، الصوفية في شعر ابن الفارض: شرح الشيخ عبدالغني النابلسي، تحقيق حامد الحاج عبود

(دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٨٨)، ٢٠٢.

الإرادة، وتبرزه القدرة، هو حاصل في نفس تلك الأعيان الثابتة أزلاً، من غير إثبات مثبت ولا جعل جاعل. والجعل إنما هو إفاضة نور الوجود. قال تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [البقرة، ٢٨٢] أي بكل ما هو من الأعيان الثابتة في الأزل. وقال تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ [هود، ١٠٧] أي من الأعيان الثابتة، على طبق ما علمه منها. وقال تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة، ٢٠] أي كل شيء من تلك الأعيان المذكورة، على طبق ما هو عليه في العلم والإرادة. وقال تعالى: ﴿فالله الحجة البالغة﴾ [الأنعام، ١٤٩] لأنه تعالى ما أعطى كل شيء إلا ما علمه منه. وقوله تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام، ١٤٩] أي لو كنتم في أنفسكم مهديين، وأنتم أعيان ثابتة، لشاءكم وأرادكم كذلك. ولو شاءكم كذلك لهداكم أجمعين كما شاءكم، كما علمكم، كما أنتم عليه في ثبوتكم. وهذا كثير في القرآن والسنة. ثم إن هذه الأعيان، الموجودة بالقدرة، المخصوصة بالإرادة، المعلومة بالعلم، هي تلك الأعيان الثابتة أزلاً التي هي الشؤون الذاتية وأم الكتاب. فمن شهدها موجودة كان غافلاً عن الوجود الحق تعالى. ومن شهدها معدومة، شهد بها وجود الحق تعالى على الغيب. كما قال ابن الفارض، رضي الله عنه:

المعلوم على ما هو عليه، انكشافاً تاماً لا يحتمل النقيض. ونقول أيضاً بأن علم الله تعالى ليس بتصور للمعلوم ولا تصديقاً له، بخلاف علمنا للحادث، فإنه إما تصور أو تصديق، كما ذكره علماء الميزان.^{٣٣٨} ثم أن صفة الإرادة الإلهية تعلقت بتلك الأعيان الثابتة أيضاً، على طبق تعلق العلم بها، من غير ترتيب أيضاً، ولا تقدم للعلم وتأخر للإرادة إلا بحسب المرتبة. فإن مرتبة الإرادة تقتضي التأخر الرتبي عن مرتبة العلم. فإن الحق تعالى بعد أن كشف بعلمه عن تلك الأعيان الثابتة، ولم يقتض كشفه تغييراً منها أصلاً، خصص كل عين من تلك الأعيان الثابتة عليه من ابتدائها إلى انتهائها. ثم توجهت القدرة الإلهية على تلك الأعيان الثابتة أيضاً، بحسب ما هي عليه في نفسها من غير زيادة ولا نقصان، فاقضت إفاضة نور الوجود عليها. وإنما نقول أن العلم كاشف عن الأعيان الثابتة،^١ والإرادة متعلقة بتلك الأعيان الثابتة، بعد اعتبار أنها تعيّنات معلومة بالعلم. والقدرة متعلقة بها أيضاً، بعد اعتبار أنها مرادات بالإرادة. فالحق تعالى يعلم أموراً ثابتة فيريدها، فيقدر عليها، فظهر على ما هي عليه في نفسها. ولم تقتض صفة العلم، ولا صفة الإرادة، ولا صفة القدرة، تغييراً من تلك الأعيان الثابتة أصلاً. ولا زيادة فيها ولا نقصان. وإنما كل تغيير وتبديل تقتضيه صفة^{٣٣٩} العلم، وتقتضيه

ب١٩٦

أ/٩٠

^{٣٣٨} ربما المقصود بـ«علماء الميزان» هنا الفلاسفة أصحاب العلوم الطبيعية والعقلية.

والثبوت ضده النفي. وقد يطلق «الثبوت» على «الوجود» في اصطلاح غير أهل هذه الطريقة. فالخلة مثلاً ثابتة في النواة، وليست بمنفية منها. وشجرة الخوخ أو المشمش مثلاً، منفية في النواة، ليست بثابتة فيها، مع أن الخلة وشجرة الخوخ والمشمش غير موجودة في النواة أصلاً. بل ذلك كله معدوم في النواة مثلاً. فالأعيان الثابتة وغير الثابتة مشتركة في كونها أموراً ممكنة. وليس كل ممكن ثابتاً، بل كل ثابت ممكن.

١٩٠. ثم أن الحضرة العلمية الإلهية توجهت من الأزل توجهاً من حيث الرتبة، لا من حيث حدوث ذلك التوجه. لأن الحدوث يقتضي سابقة جهل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وإنما مراتب الأسماء الإلهية أعطت ذلك، من حيث مفهوم العبارات في اللغة العربية، التي نزل بها القرآن، وجاءت بها السنة، ونحن مخاطبون من حيث ما دل عليه القرآن والسنة، وليس عندنا من العلم إلا ما أعطى القرآن والسنة، بل لا علم في الكون أصلاً إلا ما كان عن القرآن والسنة، كما يعرف ذلك المحققون. وقد أعطت مرتبة العلم الإلهي، أنه كاشف عن تلك الأعيان الثابتة. وبهذا الاعتبار سميت تلك الأعيان الثابتة في نفسها «تعيينات»، لأنها تعينت بالعلم، وتميز بعضها عن بعض به. وهي مع ذلك على ما هي عليه في نفسها، لم تتغير عن كونها أعياناً ثابتة، ولم تنتقل إلى حضرة العلم، ولا حلت فيه، ولا اتحدت به. ولهذا نقول أن علم الله تعالى صفة قديمة، ينكشف بها

ثم قال: «من أبصر الفعل والذات، لا يزال في المناجاة.»

وقد أرسلنا له جواباً عن مكاتيبه المذكورة صورة هذا المکتوب، وهو قولنا:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والله بكل شيء عليم. الحمد لله وسلام
على عباده الذين اصطفى، وهم أهل الظهور والخفا، والمودة والصفاء. وصلى
الله على حقيقة الأعيان الثابتة، التي هي بالحقيقة الإلهية نابتة، وعلى كل من
آل إليه، أو انعطف بالصحبة له عليه، أما بعد: فهذا كتاب كريم، وخطاب عظيم،
من مقام شريف، وجناب منيف، يشير به الذوق، من تحت إلى فوق، وينطق به
العيان، بلسان جمع القرآن، وبيان فرق الفرقان. فليس للنفوس فيه غير ترتيب
الخيالية، ولا للخيال منه إلا المواد الصورية، المضمحلة بالعرضية.

أما التعيينات الكونية القائمة بالمعين لها أزلاً وأبدًا، فكونها تعينات، وكونها
قائمة بالمعين لها أزلاً وأبدًا، إنما ذلك باعتبار الكشف العلمي من الحضرة العلية
الإلهية. وأما هي من حيث هي، باعتبار أنفسها، فهي الأعيان الثابتة بأنفسها.
فلا تثبت مثبت، ولا جعل جاعل، كما هو مقرر في كلام المحققين. وما هي بهذا
الاعتبار المذكور إلا الشؤون الذاتية، المسماة بأمر الكتاب. وثبوتها معناه عدم
نفيها، فهي ثابتة لا منفية، وليست بموجودة أصلاً. فإن الوجود ضده العدم،

فَكَوَلَاهُ وَلَوْلَا نَا لِمَا كَانَ الَّذِي كَانَ
فَإِنْ قُلْنَا بِأَنَّا هُوَ يَكُونُ الْحَقُّ إِيَّانَا ٣٣٦

ففتح الصورة النوعية والجسمية، وليس الحق جزء الشيء فيكون الهيولى، تعالى عن ذلك علواً كبيراً: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل، ٧٤] وفرق الغزالي بين المثل والمثال، فزفه عن المثل، لا عن المثال. لأن المثال لا يكون مساوياً لذات مماثله، بل دالاً على بعض صفاته. فالذات ظلة مبهمة، كالجنس، والفصل يزيل إبهامه، كاسمه النور. فالجنس والهيولى والإطلاق والعام، أمور مظلمة، يوضحها الفصل والصورة والتقييد والخاص. ثم إن الذات مظلمة بالعرض، الذي هو الإطلاق، وإنما تظهر بالصفات، كالعلم والقدرة. لهذا قال خاتم الولاية:

أَكْبَرُهُ فِي كُلِّ فِعْلٍ ٣٣٧ عَلَى الَّذِي تَجَلَّى مِنَ الْأَسْمَاءِ فِيهِ لِنَاظِرِي

فَإِنَّ الَّذِي يَبْدُو إِلَيَّ هُوَ الَّذِي أَرَاهُ بِذَلِكَ الْفِعْلِ رَبِّي وَأَمْرِي ١٨٩/أ - ١٩٤ب

٣٣٦ البيت الأول، ابن عربي، الفتوحات المكية، ٣:٢٤٥، فصوص الحكم، ١٤٣. البيت الثاني، الفتوحات المكية، ٢:٤٧. ٣٣٧ شيء، في أوب وت. ورد البيتان في ابن عربي، تنزل الأطلال من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، ٦١.

استحق الوصف، وإن كان يباينه باعتبار آخر. فاتحاد المبين إذا صح في نظر العارف أفصح عن^{٣٣٣} أمر غريب:

فَمَا نَظَرْتُ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ وَلَا سَمِعْتُ أُذُنِي خِلافَ كَلَامِهِ
فَكُلُّ وُجُودٍ كَانَ فَهُوَ وَجُودُهُ وَكُلُّ شَيْخِصٍ لَمْ يَرَلْ فِي مَنَامِهِ^{٣٣٤}

فلا جهة في الحقيقة، بل في المجاز، لهذا قال أيضاً:

أَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ مِنْ الْيَكَّانِ وَلَا تَعْلَمُ بِهِ أَحَدًا^{٣٣٥}

فان الشيء هالك في حد ذاته، وإدراك الوجه فيه بدون ممتنع. فالشيء والوجود مثل الصورة والهيولى، كما صرح به خاتم الولاية، يمتنع إدراك أحدهما بدون الآخر. لهذا قال:

ب/١٩٣

^{٣٣٣} من، في أوت. ^{٣٣٤} ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢:٤٥٠. في الفتوحات، «فكل وجود كان فيه وجوده...» ^{٣٣٥} ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢:٢٧٥.

كأسنان الزنجي، بياض في سواد. فتثنى الموجود في الشهود، واتصف الواحد
الأحد بالعدد، صار فأ ذلك إلى أسمائه ونسبها وإضافاتها. فظهرت الأحكام
النسبية، وقامت الاعتبارات العلمية، مع الذوات الوهمية، إلى أن ينتهي
نظر الناظر بالعلم إلى الله، فيرى كل شيء هالكا إلا وجهه، أي ذاته وحقيقته،
وحده لا شريك له. وتكون جهة ظهور التعينات، الصفة العلمية، لأنه نور
كاشف. فلولا لم تكن ظاهرة لعين، والصفة لا تفارق الموصوف، فيكون هو
جهة ظهورها. وهو لا يتقيد بصفة، لأنه مطلق بسيط، نور صرف، وجود
بحت. فيكون جهة ظهورها أنفسها المنسوبة للعدم. فالعدم جهة ظهورها،
لأنه ظهور مجازي لا حقيقي، فإنها ذوات بوجوده، فيكون جهة ظهورها
النسب العدمية من حيث أنفسها. فاعتبار النسبة، وجودية كانت أو عدمية،
من المعتبر لها، فهو جهة ظهورها. ثم لا يخفى أن الوجود المطلق لا يقابله المقيد،
والأقلنا في زيادة الخاص، صورة في العام،^{٣٢٢} وبه يتحصل مفهوم العام. فالمقيد
يدل بذاته على المطلق، والفرق بين العام والمطلق معلوم. فإن العام يشمل
الناذر وغير المقصود، والمطلق مادّ على فرد شائع، أو مادّ على الماهية بلا
قيد، كما قالوا. ثم قالوا، وجعل الفرد عين ماهية وصفه، يقتضي تحقق اتصافه به،
وإنه به جدير، أي يستحقه ويستوجه. إذ قد استعدله واستأهل، بمعنى

هي العلم، الذي هو صورة الشيء. ولهذا جهلت حقائق الأشياء. كما قال:

وَلَسْتُ أَدْرِكُ مِنْ شَيْءٍ حَقِيقَتَهُ وَكَيْفَ أَدْرِكُهُ وَأَنْتُمْ فِيهِ^{٣٣١}

أ/٨٨ فالشيء مستور به، ظاهر به. إذا نظرتَه من حيث علمه، كان موجوداً في العلم، بالعلم ظاهراً، بهذه الصفة المتوسطة بين الشيء والوجود، وهي الصفة العلمية الملكية القائمة حجاً، وباباً، وسراباً:

ب١٩٢ إِذَا صَحَّتْ عَزَّ أَيْمَانُ اتَّحَدْنَا وَبِنَا بِالصِّفَاتِ الْمُحَدَّثَاتِ
عَنِ الذَّاتِ الْمُنْزَهَةِ الَّتِي لَمْ تُدَسِّسْهَا الْعُيُونُ بِالْالْتِفَاتِ

وصحة العزائم، رفع النظر إليه، باتحاد النظر بالمنظور. فتتصل بارتفاع العزائم الأنوار بعضها ببعض، إلى نور الأنوار، وعنده تمي الآثار، وتقنى جميع الأغيار. فإذا نزلنا عنه به في درجات المعرفة إلى مراتب الأكوان، بنا عن تلك الحقيقة النورية، بما كنا في المرتبة الكونية، وعندها الظلمة. فشق نور ذواتنا حنادس ظلام الكون لظهور هذه العين. فأبدت ثناياها العين في هذه الظلمة،

٣٣١ ابن عربي، ديوان ابن عربي، ٥٢١. «فلست...» في الديوان.

واحد لا يبحث فيه، إذ لا غير. وباعتبار أن التعيين عدمي، فالعدم لا كلام فيه. ثم إذا تجوزنا، فالتعيينات معان فاصلة في الذهن، خرجت بغيرها إلى الوجود. فالنظر منا لا يتعلق إلا بالوجود البسيط الساتر لذواتها الاعتبارية. والوهم منا لا يدرك إلا صورتك المعاني التي هي فواصل وحدود ورسوم. فإذا قوي نظر العقل، سطعت أنوار الحق، فلم تر غيراً ولا سوى. ولما قوي هذا النظر من أكابر العارفين كثرت الإشارة منهم إلى الجمع، بأن تجمع الكل في واحد. قال أبو الحسن الشاذلي قدس سره: «الذوات في الذات، والأوصاف في الأوصاف، لتحقيق نعت ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد، ١٩١/ب]

[٣] «وقد اتخذ هذه الآية دليلاً ألوف من الفحول. قال خاتم الولاية:

فَاشْهَدَهُ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلٍ وَمَعْرِفَةٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَإِنَّ الشَّيْءَ يَفْقِدُهُ

ولهذا قال عقيب قوله «والباطن»، ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد، ٣] فالشيء تعينه بالنسبة العلمية، علم. والعلم صفة الله الذاتية التي لا تفك عن ذاته. والشيء إذا اعتبر ذاته موجودة، فالصفة العالمية كان، فيكون معه بذاته، التي

فَإِنْ دَعَاكَ إِلَى غَيْرِ تَسَرُّ بِهِ فَلَا تُجِبْهُ وَكُنْ مِنْهُ عَلَى وَجَلٍ
إِنَّا إِنَاثٌ لِمَا فِيْنَا يُؤَلِّدُهُ فَلِنَجِدَ اللَّهَ مَا فِي الْكُونِ مِنْ رَجُلٍ^{٣٢٨}

يشير إلى قوله تعالى: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إِنَاثًا﴾
[الزخرف، ١٩] وهم أكل العارفين، كما قال:

إِنَّ الْإِنَاثَ الَّذِينَ الْعُرْفُ عَيْنُهُمْ هِيَ الْإِنَاثُ فَهُمْ نَفْسِي وَهُمْ أَمَلِي^{٣٢٩}

أ١٨٨

إشارة من وراء الستارة، حواء من آدم. فباحن ولا اشتاق إلا لنفسه،
لأنها بعضه.

فالأعيان مراتب تعينات الوجود، الذي هو عين الواجب المنبسط على
هياكل الموجودات، فتميز بعضها عن بعض في الوهم، فالتعين باعتبار عدمي. لهذا
ب١٩١ قيل أن الأعيان ساكنة بالطبع، متحركة بقوة النفس. والسكون أمر عدمي، فهي
هو، وباعتبار وجودي، لأنه جزء المعين الموجود. والموجود عند المحققين هو ما
حقيقته^{٣٣٠} الوجود. فالبحث عن التعينات يرجع إلى البحث في الوجود، والوجود

٣٢٨ قارن ابن عربي، الفتوحات المكية، ٤:٤٤٢. ٣٢٩ قارن المصدر السابق، ٤:٤٤٢.

فَمَنْ تَمَّه وَمَا تَمَّه وَعَيْنٌ تَمَّه هُوَ ٣٢٦ تَمَّه
فَمَا عَيْنٌ سِوَى عَيْنٍ فَكُنُومٌ عَيْنُهُ ظُلْمَةٌ

فقد أنكر وقوع الماهيات، وهي الأعيان الثابتة، بناء على أن كل تعيين لخصوص عين التعيين الآخر، إذا رُفِعَ من النظر خصوصية^{٣٢٧} الاعتبار الوهمي. فإن الهيئات هي المخصصات، إذا رُفِعَتْ لم يتعين من الأمر البسيط المطلق شيء، فيكون باقياً على أصله. إذ التعينات اعتبارات في الشيء الواحد الذات، لا أنها ذوات فيه كما يتخيله الوهم، بل رسوم أكسبها الشيء، الذي هو كالمراة لها، وجوداً ضعيفاً ناقصاً بالنسبة إلى وجوده القوي الكامل. كالنور المحسوس مثلاً، يفيض منه أنوار متفاوتة في الكمال والنقصان إلى الهواء القابل، إلى أن ينتهي إلى ما يلي الظلمة، فيكون في غاية النقص والضعف. فهذا القدر المتوهم منه^{١٩٠} فيها، وشدة كماله عند الصنوبرة القائمة نحو الفتيلة. فالعاقل لا يصرف نظر عقله عنه، إلى ما منه، لما يلزم من التفريق والشتات. فما هلك إلا من رأى غيره. لهذا قال خاتم الواية:

٣٢٦ هو، ساقطة في أوب. ٣٢٧ خصوصية، في أوت.

وصف لله أنه قيوم، «أي قائم بذاته، وموجود بذاته، ومساواه قائم به وموجود به. ليس للأشياء من ذاتها إلا العدم. فالوجود لله حقيقة، وهي الحقيقة القيومية.

وقال الدواني أيضاً: «المعلول ليس مبايناً لذات العلة، ولا هو لذاته،

بل هو بذاته لذات العلة، شأن من شؤونه، وجه من وجوهه، حيثية من ١٨٩/ب

حيثياته، إلى غير ذلك من الاعتبارات. « فالمعلول إذاً ليس إلا اعتبارياً

محضاً، كالثوب في القطن، والسواد في الجسم، إن اعتبر أنه هيئة الجسم، كان

موجوداً، وإن اعتبر أنه ذات مستقلة كان معدوماً. والثوب، إن اعتبر

أنه صورة في القطن، كان موجوداً، وإن اعتبر مبايناً له ذاتاً على حiale كان

ممتنعاً من تلك الحيثية. وهذا يعرف معنى قول من قال: «الأعيان الثابتة ما ١٨٧/أ

شمت رائحة الوجود،» وأنها لم تظهر ولا تظهر أبداً، وإنما يظهر رسمها. قال

عبد الرحمن الجامي: «الوجود من حيث ظاهره وباطنه طلسة واحدة، وأمر

واحد مصمت لا تعدد فيه. وإنما الفواصل^{٣٢٥} التي هي معان مجردة أوهمت

التعدد. فهي المحدثة للتمييز المشهود اعتباراً، لا في الحقيقة. « ويرد عليه قول

خاتم الولاية: «عجباً للظاهر ينقسم، ولباطنه لا ينقسم. « ويجاب بأنه بناء على ١٩٠/ب

المعروف للناس، إذ الخطاب لا يتعداهم. وقد قال من حيث كمال علمه بذاته:

٣٢٥ الواصل، في أ.

وأما صورة المكتوب الثالث، فهو قوله:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد الهادي بذاته لذاته طلبة الحق أجمعين، أما بعد: فهذه تحميرات عرفانية، وتقارير لا اعتبارات علمية، وتلويحات قرآنية. أما التعينات الكونية، القائمة بالمعين لها^{٣٢٤} أزلاً وأبدًا، فلا شك أنها أمور اعتبارية من حيث ذواتها، ونسبة القيام إليها مجاز، لأنه هو القيام القائم بذاته، أو الدائم القيام بتدبير الخلق. فالقيام القائم، الحافظ لكل شيء، والمعطي له، ما به قوام. وهو قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه، ٥٠] وقوله: ﴿أَفَنُ هُوَ قَائِمٌ عَلَى نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الزمر، ٣٣] قاله الراغب. فـ «القيام» بمعنى «الدوام»، والحفظ يستلزمه. قال الجلال الدواني: «المراد بإعطاء ما به القوام، الوجود، ومنه تقوم المتداول بينهم.» فقد ظهر له معنى ثالث. ثم إذا فسر بالقائم بذاته، المقوم لغيره، فالقيام بالذات هو وجوب الوجود، المستلزم لاستجماع جميع الكمالات، والتبري عن سائر وجوه النقص. والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات الفعلية، فمن ثمة قيل أنه الاسم الأعظم. وقال الغزالي: «أخص

٣٢٤ لها، ساقطة، في أوب.

عن طلب ربه، لأنه نبي من الأنبياء. وهو الإخبار مومي إليه أنه لا إله إلا هو. فشغله باله هو، ثم كلفه بضده، أعني المطلوب الأول من الأمور الكونية، ليريه من آياته عجباً، قرآنا جمعاً، بذاته يدلّه، يهديه إلى الرشد. «جمع الله علي ذاتي، وقدس باطلاعي على صفاي.» فهذا دعاء مأثور، عن خاتم الولاية والجمهور. فالصفة العلمية الجبرائية قائمة بالصور الكونية، قياماً مخصوصاً بها دون الصور. تُضَلّ من تشاء، بمعنى تخي منها فيها ما تشاء، وتَهدي من تشاء، بمعنى توصل إليها. إذ «الهداية» هي «الدلالة» الموصلة إلى المطلوب على رأي قوم. ولولا أن هدانا الله إلى ذاته، لانتشرت منا مكونات صفاته، وقبلناها بآياته. فهدنا إليه،^{٣٢٣} وتوكلنا عليه، وهو سبحانه شغلنا بالاسم عن المسمى، إيهاماً وهمماً. فالاسم أظهر التعينات، والوصف العلي أنزلها إلى درجة المحسوسات. والأمراذاتي استتر بالشيء الذي قيل له «كن»: كاف الصفة جاءته، ونون الموصوف قامت به. وكان الأمرانزلاً بين السماء والأرض،^١ كاف ونون. لمع بينهما وميض بارق، هو الوجود المشهود، من خلف سحب توهّمات الأسماء، فإنها عين المسمى. والاسم هو عين الذات اللامعة البارقة الشارقة منه، أي من نفسه وحقيقته. ففرت الضياءات تلك الظلمات

الهندسية بأنوارها القدسية.

ب ١٨٨

ب/١٨٨

أ٨٧

٣٢٣ أي «تُبنا إليه» كما في الآية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الأعراف، ١٥٦].

كلها، الكلية والجبرئية، والصغير والكبير، جميعاً، لا يرغب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.» وقال قطب المحققين، الشيرازي: «نفس الأمر هو الخارج.» فهذا قد بان لنا أن العلم اتحد بالمعلومات الاعتبارية، وظهر بها في المراتب الكونية بصورة «الأمر»، وهو «الشيء.»

فَاشْهَدْهُ إِنْ كُنْتَ ذَا عَقْلٍ وَمَعْرِفَةٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَإِنَّ الشَّيْءَ يَفْقَدُهُ^{٣٢٢}

فكونك إذا بحثت عن الحقيقة من حيث الشيء، افتقدتها، وعن الشيء من حيث نفسه، افتقدته. فلم تحصل على طائل، وأنت دائماً حيران سائل. وهو «شَقَّ الحنادس»، التي أظهرتها صورة المعلومات بالتعينات الاعتبارية. فلم تدر من حيث الوجود البسيط، أم من حيث المركب وعالم التخطيط.

«فأبدت ثناياها وأومضَ بارقُ» كناية عن الروح الإنسانية، التي هي كما قال: «لمعت نارهم.» اعتباراً للركن الأشرف، الناري، الذي تجلى به لموسى عليه السلام، لكونه باله في حاجته، كجموع غير متفرق الخاطر، ولا متوزع البال، قائماً بهمة يطلب ناراً غير موجودة لعينه، فأوجدتها همته. فأوجدته أمراً غير مقصود له بالقصد الثاني، لأنه بالقصد الأول لا يفتقر

٣٢٢ ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢:٤٧٤.

جعل الاسم المسمى، صريحاً ومعنى، حقيقة ورسمًا، فقال: ﴿أنزله بعلمه﴾ الضمير للقرآن وللمقروء. وقد اصطلح أرباب المعاني، على ملاحظة معانٍ^{٣١٩} تتبع المعاني الأول، تطابقها مطابقة، أو تلزمها التزامًا. وعليه فالمنزل بالعلم، المعلوم. والباء للملابسة، أو للمصاحبة، أو للسببية. فعلمه، لما كانت صفة ذاتية لا تنفك، جاز أن نعتبرها منفكة وهما وتخيلاً بأنها غيره، نازلة عنه. كما قال: «وبنا بالصفات المُحدّثاتِ»، يريد الممكنات. إذ التحقيق أن الصفات ممكنة، والذات كالمبدأ لها، والإمكان أمر اعتباري لا رتبة له في نفسه كالوجوب. فيكون العلم نازلًا بنفسه إلى المرتبة الإمكانية، متنوعًا مع معلوماته في الحضرة العقلية، التي هي مرآة الحسية، ظاهراً في كثرة التعيينات في خارج الحس، يسمى بـ«نفس الأمر». ومعنى «نفس الأمر»، كما قاله مير حسن^{٣٢٠} في «شرح هداية الحكمة»: «أن الشيء موجود في نفسه، فالأمر هو الشيء». انتهى. وقال القيصري^{٣٢١} في شرح الفصوص: «ففس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء

ب ١٨٧

٣١٩ معان، ساقطة في أوب. ٣٢٠ لعله مير حسين بن معين الدين الميودي (ت ٩٠٩ هـ / ١٥٠٣-٤م)، قاض وفيلسوف فارسي مشهور، من تلامذة جلال الدين الدواني، كتب في الفلسفة والمنطق. من أشهر أعماله «شرح هداية الحكمة»، انظر قائمة المخطوطات. ٣٢١ القيصري، في أ. هوداود بن محمود القيصري (ت حوالي ٧٥١ هـ / ١٣٥٠م)، صوفي مشهور من أتباع مدرسة ابن عربي ومن تلامذة عبد الرزاق القاشاني. من أشهر أعماله شرحه على فصوص الحكم لابن عربي وشرحه على تلمية ابن الفارض الكبرى المسماة بالخرمية.

إلا مقيد ينحل إلى المطلق، وخاص في عام، كصورة في هوى أمدها لا يتحقق. كون الصورة ظاهرة فيه رسم علم يثبت ليدرك: ﴿أنزله بعله﴾ أي «القرآن»، الذي يراد به «المقروء». وهو كلام الله، وعيسى كلمته ألقاها إلى مريم، فهو القرآن لفظاً ومعنى، طرحاً وجمعاً. قال خاتم الولاية: «أنا القرآن والسبع المثاني»،^{٣١٧} وهي «الفاتحه»، أعني «الإنسان»، ففتح به الوجود، فهو الإقليد، لو أن بصر، بصيرته حديد. تعينت بنفسها في عرصة وجوده، فقيل لذلك عجيبي من قائل: «كن لعدم»، فسمع وامتلأ الأمر، فخرج من ظلة عدمه مؤثراً في وجود من أوجده بأمره، قائماً في ليل جهالت، ذاهلاً عن أشعة حالته. حتى دُل به عليه، فرجع إليه، فدار كالبركار يعود إلى مأمته بدا، أبداً سرمداً. ١٨٦ - ١٨٦/ب

فهو نشروطي، وظهور وبطون. ثم لما تسمى في الأزل والأبد باسم «العلم»، وكانت صورته صفة منفصلة بالوهم، كما قال العارف:

إذا صحّت عزّ أيمننا تمّحّداً وبنا بالصّفات المحدثاتِ
عَنِ الذّاتِ المثرّهة التي لم تُدّنسها العيونُ بالالتفاتِ^{٣١٨}

٣١٧ انظر ابن عربي، الشّوحات، ١: ٤٣، ٣١٨ ورد باختلاف طفيف في ابن عربي، تنزل الأملك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلك (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٧٠. يعرف هذا العمل أيضاً بالتنزلات الموصليّة.

نقطة غرض القصد، وشكلة عرض الوعد، ودلالة طلب السعد، وسماء
البرق والرعد. عيّن الأعيان بوجهه، وأمد ظلال الوجود بعله. نشهد أنه
الله الذي لا إله سواه بزعمه. أوجد الاعتبارات لهذه العبارات، فجهة
الظهور، هي ذات النور، إذ النور هو الظهور. وزيادته أعيان الأغيار،
بالفيض المدرار، الذي جعل الخلق شعل أنوار كالشرار، فإن الأمر وجوده
كدائرة نار، نسبة جهة ظهور أنفسها أنت، وقيامها بالمعيّن ما توهمت. كما
قال العارف:

قَرَأْتُ المَعَانِي وَاجْتَلَيْتُ رُمُوزَهَا وَطَالَعْتُ سِرَّ السِّرِّ مِنْ سِرِّ وَحْدَتِي
وَخَيْلْتُ فِي التَّخْيِيلِ وَالْوَجْدِ وَالْعَنَا أَنَا سَا لِهَمْ قَيْدُ بَطِينِ الطَّبِيعَةِ
وَجَالَ خَيَالِي^{٣١٦} فِي مَجَالِي خَيَالِهِ خَيَالِي بِهَمْ قَدَبْتُ وَاخْتَرْتُ فِرْقَتِي

يعني جمعه بالعين، الفارقة بين الصدق والمين، والجهة والأين. إذ الجهة العقلية
لا تعين المطلوب، والجهة الحسية لا تفي بصورة المحبوب. والوجود المطلق
مصدر الآثار، ومنبع الأنوار، ولا تدركه العقول فضلاً عن الأبصار. فليس

٣١٦ مجالي، في أوت.

وأما المكتوب الثاني فهو قوله:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وهو السميع العليم. السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين، سلام من الرحمن الرحيم على عباده الذين
اصطفى. الحمد لله الذي أحلنا دار المقامة من فضله، وجعل اعتدالنا
ميزان عدله، مَيَّزَ برشاش نوره كؤبله، من اختار لأهله، بالعلم اللدني،
الذي به إليه نشير ونكني، وإياه بنا نعني. علم الإنسان ما لم يكن يعلم،
في ظلمة ليل جسمه، الذي به آمن فاستسلم. أقامه علماً مصنوعاً بنص: ^{ب١٨٥}
﴿واصطنعتك لنفسي﴾ [طه، ٤١] ورفعهُ سُلماً موضوعاً بإشارة:
﴿ووضع الميزان﴾ [الرحمن، ٧] لنوره الشمس. جعل الأرواح ذاتاً
واحدة تقسم بأشباح العالم الحسي، قيد مطلق الوصف الجنسي، بخصوص
صورة فصل تميّز عن مبهم سرقديسي. فالهيوولي تشير إلى إههام جنسه،
والصورة تقصح عن باطن غيبه، الذي تقيّد بفصل حسه. فالترب والرب
قسم لذي حجر، والشربا والقرب نسبتان لذي عقل وفكر. عين الأعيان ^{أ/٨٥}
بالأسماء، وأقامها المعين بما شاء لتدل على المسمى. فالأزل والأبد
نسبتان، والإطلاق والتقييد نعتان، والحقيقة الجامعة هي الإنسان. فهو
الوجود المطلق، والمطلوب الحاصل المحقق. والمدار الذي به دار كل موفق.

المتكلمين: «والله ما أفرق حتى الآن»، يريد وقت احتضاره، «بين حقيقتي البياض والسواد.» فما هذا وأمثاله إلا لكون النظر لم يقع على ذات الشيء حقيقة، وإنما وقوعه بوجه المجاز. فكان الوجود يستر الأشياء بذاته، لكونه محيطاً بكل شيء، ثم لكونه نوراً محضاً، يصير مرآة للشيء الثبوتي العلمي، على ما يقال. فيتبين الشيء في مرآة الوجود. فإذا أريد الكشف عن حقيقته، وفحص عنه، اختفى في ظلمته العدمية، فلم يتعلق به نظر العقل عند إرادة التحقق له، لأنه «كان الله ولا شيء معه.»^{٣١٥} وحينئذ غرق نظر العقل في هوية الوجود المحض البحت، فلم يتميز الناظر والنظر عن المنظور. فصح حينئذ معنى قوله: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام، ١٠٣] يعني مجرداً بذاته عن الصفة العلمية، التي تحوي صور الأشياء، وتسمى «نفس الأمر» و«الخارج.» فبان لك، ولنا، ولهم، ولهن، ولكل متميز بأوصافه عتاً، أن التفصيل ينتهي إلى الشرك المحض وثبوت الإثنية. والأمر كما قال: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ [القمر، ٥٠] وإذا كان أمره، وهو ذاته، هذا شأنها، فكيف يتم الكلام عليها. لهذا أحوالوا ذلك على الذوق، والله أعلم.

٣١٥ «كان الله ولا شيء غيره.» الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب التفسیر، الراوي بريده بن الحبيب، ٢: ٣٧١. أخرجه الحاكم.

وتوضيحه بما قال الجلال الدواني: ٣١٣ «نور الواجب تعالى لشدة ظهوره محجب. فإن الشيء إذا جاوز حده انعكس ضده. ويفيض منه إلى فضاء العدم الصرف ضرباً للمثل أنوار متفاوتة في الشدة والضعف، بحسب القرب منه والبعد. كما يفيض من النور المحسوس إلى الهيولى القابل أنوار متفاوتة في الكمال والنقصان، إلى أن ينتهي إلى ما يلي الظلمة، فيكون في غاية النقص. والأجسام أيضاً صادرة عن الأنوار بمنزلة الظلال لها، بل هي في أنفسها من مراتب نقصان النور.»

أقول فهذا تصريح منه بأن الأجسام أنوار في الأصل، غلب عليها حكم النزول فكانت كما ترى. لهذا لم يتحقق أمر الحقائق أحد من العلماء والحكماء والأولياء، حتى قال صلى الله عليه وسلم: «اللهم أرنا الأشياء كما هي.» ٣١٤ وقال خاتم الولاية: «ولست أدرك من شيء حقيقته.» وقال بعض أكابر

٣١٣ محمد بن أسعد جلال الدين الدواني (٨٣٠-٩٠٨ هـ / ١٤٧٢-٣-١٥٠٢م)، مفكر وفيلسوف بارز، ولد في دوان في مقاطعة كازرون حيث كان والده يعمل قاضياً. درس على يد والده قبل سفره لشيراز لمتابعة دراسته على يد مشاهير العلماء هناك ومنهم مولانا محيي الدين غوشا الكاري وصفي الدين الإيجي. له العديد من الشروحات العربية على أمهات كتب الفلسفة والتصوف مثل شرحه على «تهذيب المنطق والكلام» للتفتازاني وشرحه على سيائل النور للسهروردي، الذي سماه شواكل الحور في شرح سيائل النور (جيل: مكتبة بيلليون، بدون تاريخ). من أشهر أعماله لوائح الإشراف في مقام الأخلاق (أخلاق جلال) بالفارسية. ٣١٤ لم يرد في تاج الأصول، ولا في الجامع الصغير.

لها. ويكون العدم علتها. وقد صرح بكون العدم علة جمع محققون منهم الصدر القنوي والفرغاني في مئتي المدارك. يقول: «انظر أثر المعدوم في الموجود ترى العجب العجاب، وتحارا العقول السليمة والألباب. فإن المراتب لها الحكم في أهلها بالاستتباع، والظرف يحكم في الظروف^{٣٠٩} بأن يتبعه في التدوير والتريع». ^{٣١٠} وقال الشيخ عبد الرحمن الجامي: ^{٣١١} «نسبة التأثير إلى الوجود ممتنعة، لأن الشيء لا يؤثر في نفسه. فالأمر دائر بين وجود ومرتبة. ويستحيل نسبة التأثير إلى الوجود، فيكون للمرتبة.» ولا عبرة بقول شارح العين: «بديهية العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود.» وكذا قول الشيرازي^{٣١٢} في شرح الإشراف: «العدم لا يؤثر في الوجود، وإن كان جزء العلة التامة. كارتفاع الموانع، فإنه جزء العلة التامة.» فهذا ووقوف مع أول النظر من غير تعمق وبمحت ١.

أ/٨٤

ب/١٨٣

٣٠٩ المظروب، في أ. ٣١٠ انظر سعد الدين الفرغاني، مئتي المدارك في شرح تائيه ابن الفارض (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧). ٣١١ سبقت الإشارة إلى جامي، انظر رسالة رقم ٤. ٣١٢ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الملقب بملأ صدر (٨٠-٩٧٩-٦٥٠ هـ / ٢-١٥٧١-١٦٤٠ م)، من أبرز فلاسفة الشيعة في زمن الصفويين. بدأ دراسته في مدينته شيراز قبل أن ينتقل إلى أصفهان ليكمل تعليمه على أيدي ثلاثة من أبرز العلماء والفلاسفة المسلمين وقتها: مير داماد، والشيخ بهاء الدين العاملي، ومير أبو القاسم. في كتاباته الأولى عالج الشيرازي في رسالة «طرح الكونيين» فكرة وحدة الوجود، مما جلب عليه انتقادات معاصريه وأدى إلى اعتزاله في مدينته ثم لعدة سنوات، عاد بعدها للتدريس في مدينة شيراز. أشهر أعماله كتاب ضخم بعنوان الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢).

ليخرجكم من الظلمات إلى النور» [الحديد، ٩] وقد تبين لك أن البيان بالقول، كـ«آيات اليّنات»، يوجب وجود الفعل، وهو «ليخرجكم». فإن الإخراج معلل بالبيان. فحيث صح وجود البيان، وقع الخروج. فالعبرة بالبيان: ﴿الرحمن. علم القرآن. خلق الإنسان. علمه البيان﴾ [الرحمن، ١-٤] ليخرج به من ظلمات الأكوّن. فالعلم الذي به البيان، شمس. من استدره، مشى تابعاً لظله، وهو جسمه، وعنده تكثر الإشكالات.

يقال: «جهة ظهور الحقائق، من أي اعتبار هو؟ هل هو من جهة أنفسها القائمة بالمعيّن لها، على معنى أن المعيّن لها توجه بها عليها فأظهرها؟ واسم المعيّن لها في الأزل والأبد: «علم». كما قال ﴿أنزله بعلمه﴾ أي «القرآن»، بمعنى «المقروء». «قلنا لا شك أن التوجه بها ممتنع، وكذا قيامها بذواتها محال. والمراد بالجهة المذكورة، الجهة العقلية الاعتبارية. فكيفية نسبة^{٣٠٧} المحمول إلى الموضوع، باعتبار تحققها في العقل، تسمى «جهة». «ونحن لا نريد هذه الجهة، فيكون المراد الحيثية. قد يراد به الإطلاق، وقد يراد به^{٣٠٨} التقييد، وقد يراد به التقليل. وهذا هو المراد بقولنا: «ونحن نسأل عن جهة ظهورها، من أي اعتبار هو؟» يعني علة ظهورها، أو علة جهته، هل هي اعتبار المعيّن لها، أو اعتبارنا ذواتها في أنفسنا؟ قلنا علة وجود الأسماء، والأسماء أمور اعتبارية، لا وجود

٣٠٧ نسبة، ساقطة في أوب. ٣٠٨ به، ساقطة في أوب.

سائر الصفات والأسماء، فليس هناك إلا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه، تسمى بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات شتى وإضافات متعددة. ثم قال: «وأما على ذوق أهل الإشراق» يعني الذي قال فيهم خاتم الولاية:

هَيْئًا لِأَهْلِ الشَّرْقِ فِي حَضْرَةِ الْقُدْسِ بِشَمْسٍ جَلَّتْ أَنْوَارُهَا ظِلْمَةَ الرَّمْسِ^{٣٠٥}

أراد به «الأبدان»، لقوله:

إِذَا جَهَلْتُ أَرْوَاحَنَا عِلْمَ ذَاتِهَا فَذَلِكَ مَوْتُ وَالْجُسُومُ قُبُورٌ^{٣٠٦}

وقوله: «طوي بساط الظلام من بيوت الأجسام.» «فحقيقة النور أمر وحداني لا تعدد فيه، إلا باعتبار الشدة والضعف، والكمال والنقص. وغاية كماله هو المرتبة الواجبية. لأن النور أشرف من غيره بديهية. فلا بد من انتهاء غيره إليه، بحسب العلية، وعدم افتقاره إلى غيره. أقول ومؤيداته من القرآن والسنة معلومة، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ

٣٠٥ ورد في ابن عربي، *ديوان ابن عربي* (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ٢٤٨. ٣٠٦ قيود، في أو ب. انظر ابن عربي، *التقوحات المكيّة*، ٢:٦٠٧.

ولا يخفى أنه إنكار لوقوع الماهيات مطلقاً، وإثبات للاتحاد من الأعيان. وإنما سميت «عيناً» لتخلل ظلمة عدم نور الوجود. فارتسمت صور الماهيات في الخيال، لهذا كانت الماهيات أموراً اعتبارية. وكلما قلّ الاعتبار، قلّ الإشكال. وقد قال المحقق الدواني: «الوجود عين الواجب». وهو أمر متشخص بذاته، أعني أنه شخص لا نوع له، حتى أنه لو تعقل كما هو هولم يقبل الشركة أصلاً. ثم أن الماهيات الممكنة لها منح من التحقيق، مستفاد من تلك الحقيقة، تابع لها، وهو أمر اعتباري. فإذا حقيقة الواجب هي الوجود البحت، المتجرد عن جميع الخصوصيات الخارجة عن حقيقة ذاته، التي هي الوجود، وهو شخص بذاته. وكما أن وجوده وتخصه عين ذاته، فكذا سائر صفاته. ومصادق الحل في جميع صفاته، هويته البسيطة، الممتازة بذاتها عما عداها. فإذا قلت أنه «موجود»، فمعناه أنه منشأ للآثار الخارجية، وهو بعينه وجود، من حيث أنه مبدأ لذلك الإنشاء. وإذا قلت «عالم»، فمعناه أنه ينكشف عليه الأشياء. وإذا قلت «علم»، فمعناه أنه مبدأ ذلك الانكشاف. واعتبر كذلك

ب١٨٢

وما تمّه وَعَيْنٌ تَمْ هُوَ تَمّه. «انظر ابن عربي، فصوص الحکم، فص حكمة قلبية في كلمة شعبية (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ١:١٢٢. كما ورد في شرح النابلسي على الفصوص بنصين مختلفين دون توضيح من المحقق، أنظر جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ٢:١٧.

والمعرفة. وإن أردنا بـ«الظهور»، «التبيين»، الذي هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، أي «الاتضح»، فإن المراد بـ«التجلي»، «الانكشاف التام»، وهو لا يوجب الخفاء بالنسبة إليه، وإن استلزمه. لأن «التبيين» كما قالوا عبارة عن «التفريق بين أمرين متصلين»، فإذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة، ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى، فقد حصلت البيوتنة. لهذا السبب سمي ذلك «بياناً» و«تبياناً». وقد عرف الأستاذ أبو إسحق الإسفرائيني «العلم» بأنه «استبانة الحقائق»، أوقال هو «التبيين». ولا يضرنا كونه لا يطرد في علم الله لما يلزم منه. فإن المناقشة في كل شيء، أي مسألة، لا تنحصر مادتها. والعارف الدراك يأخذ من دلالة الألفاظ ما يشبه الوحي من ٣٠٣ الملك. فإن العارف تكفيه الإشارة، وعني بالتلويح بفهم ذاتق. وقد قال خاتم الولاية في تحقيق ما نحن فيه:

ب ١٨١

أ/٨٣

فَنِّمَّه وَمَاثَمَّه وَعَيْنُ ثَمَّه هَوِّثَمَّه ٣٠٤
فَمَا عَيْنُ سَوْءِ عَيْنِ فَسَوْءُ عَيْنِهِ ظَلَمَهُ

٣٠٣ من، ساقطة في أوب. ٣٠٤ وعين ثم هوثمه، في أوب و ت. ورد البيت بصور مختلفة في عدة مصادر، كما ورد لاحقاً في نفس الرسالة بالصورة المعتمدة هنا والمطابقة لنص باي زادة في شرح فصوص الحكم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ١٦٦. ورد في نص الفصوص المطبوع كما يلي: «فَنِّنَّ تَمَّ

الموجود. و«الموجود»^{٣٠١} عند المحققين هو «ما حقيقته الوجود». ومن^{٣٠٢} تحقيقاتهم أن الحقائق كلها، إذا اعتبرت ذواتاً مستقلةً مباينةً لذات العلة، كما هي في مدارك المحجوبين، فهي ممتنعة وجوداً وظهوراً. أما الأول فلأن غير الحق الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجوداً. وأما الثاني فلأن الظهور إنما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحق، وهي بهذا الاعتبار أخذت مغايرة له ذاتاً، فلا يُتصور ارتباطها به. فالأعيان الثابتة، أعني الحقائق بذواتها التي يعتبرها الوهم، ليست بموجودة أصلاً، لا حقيقة، لا استحالة، ولا بمعنى ارتباطها بالوجود، لأنها من تلك الحبيثة لا ارتباط لها بالوجود أصلاً. بل إنما «ينصغ» الحق به، بمعنى أن رسمه يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجوداً، بمعنى أن غيره لا يصير موجوداً بمعنى الاتصاف، فإن الوجود ليس وصفاً قائماً بغيره، بل ذاتاً حقيقاً. نعم، يصير غيره موجوداً بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره به. هذا، ثم إذا قلنا: «أنها ظهرت من تعينها الثبوتي»، والثبوت عندهم أخص من الوجود، «إلى تحقق تعينها الوجودي»، إن أردنا «الظهور»، «ضد الخفاء»، لم يصح الكلام بالنسبة إليه، لأنها لم تظهر، ولا تظهر أبداً، قطعاً أوجه الإجماع

٣٠١ والوجود، في أوب. ٣٠٢ من، في أوب.

[٦٢] أواخر صفر ١١٠٩هـ، جواب الشيخ أحمد الكسبي]

وقد أرسل لنا الشيخ أحمد الكسبي من حلب المحروسة جواباً عن المکتوب الذي أرسلناه إليه، وسألناه فيه عن بيت من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي رضي الله عنه، في ثلاث مكاتيب، وذلك في أواخر صفر الخير، سنة تسع ومائة وألف، أما المکتوب الأول فهو قوله :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله رب العالمين، وهو العليم

الخبير . السلام من السلام، حاصل للكل على الدوام، ومختص وصف منه لبعض خصه الملك العلام . سلام الله وتحمته، بالاسم والوصف ذاته ومعيته، يتصل بالأحباب اتصالاً، بدور فصل متقدم ونتيجته السلامة، وثمرته الكرامة . وقد حصلنا، وتحصيل الحاصل، عبث لعدم الطائل . وإذا أنا اثني، فالثناء لا يتجاوز نفسي، لأنه وصفي، يتعين مني، فهو ينجلي مني علي . وبعد ذلك كله فحن نحمد إليك الله الذي عمنا بنواله، ورفعنا بإنزاله، وجعلنا نتيجة أفعاله . فالتعينات الكونية، وإن قامت بالمعين لها أزلاً وأبداً، وهو الوجود المطلق، فهي ما شئت رائحة من الوجود، وهو معلوم . فإذا قيامها وهي اعتباري . والتعين بالنظر إليها كذلك، وبالنظر إليه وجودي، لأنه جزء من المعين

ب ١٨٠

أ ١٨٣

ذلك الشيء بعد أمره له بقوله «كن»، أي «أوجد». وقال الشيخ الأكبر رضي الله عنه من آياته:

فَأَبَدَتْ شَيَايَاهَا وَأَوْمَضَ بَارِقُ فَلََمْ أَدْرِ مَنْ شَقَّ الْحَنَادَسَ مِنْهُمَا ٣٠٠

أي كشفت الحقيقة عن أسماؤه الحسنی، و«أومض باریق» أي لمع نور وجود ذاتي من وراء تلك الأسماء. ولكنه قال: «فلم أدري من شق الحنادس» أي ظلمات التعينات الكونية، «منهما». أي من تلك الشيايا أو من البارق؟ والمأمول بيان هذا التردد من الشيخ رضي الله عنه في الأمر الواحد المتعين، والتكلم على ذلك والسلام.

٣٠٠ ابن عربي، ذخائر الأطلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق عبد الرحمن الكردي (القاهرة: بدون ناشر،

١٩٦٨)، ٢٧.

See the Arabic text in Ibn 'Arabi, *The Tarjuman Al-Ashwaq*, translated by R. A. Nicholson (London: Theosophical Publishing House, 1978 rep.), 17.

[٦١. ٧ محرم ١١٠٩هـ، إلى الشيخ أحمد الكسبي]

ومن ذلك ما أرسلناه إلى حلب المحروسة، إلى الشيخ أحمد الكسبي، في
سابع محرم الحرام، سنة تسعة ومائة وألف، وفي المکتوب سؤال صورته:
لا شك أن هذه التعينات الكونية قائمة بالمعين لها أولاً وأبداً، وهو
الوجود الحق المطلق. ثم أنها ظهرت من محض تعينها الثبوتي إلى تحقق
تعينها الوجودي. ونحن نسأل عن جهة ظهورها، من أي اعتبار هو؟
فهل هو من جهة أنفسها القائمة بالمعين لها، على معنى أن المعين لها
توجه بها عليها فأظهرها؟ واسم المعين لها في الأزل والأبد: «علم». ب/١٧٩
كما قال سجان: ﴿أنزله بعله﴾ [النساء، ١٦٦] أعني «القرآن»، بمعنى
«المقروء»، وهو معلوم عند المحققين بأنه التعينات المذكورة. أو «العلم»
أظهرها بالاسم الذي يسمي به باعتبار آخر، فيقال له «الأمر»؟ كما
قال: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [الفصل، ٤٠]
أو التعينات بنفسها ظهرت في ترتيب ظهورها بالأمر القديم المتوجه أ/٨٢
عليها؟ بدليل قوله سجان: «فيكون»، أي «يتكون»، بمعنى «يوجد»

[٦٠] ربيع الأول ١١٠٨هـ، إلى الشيخ أبي المواهب البكري الصديقي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى الشيخ أبي المواهب البكري الصديقي، إلى مصر المحروسة، وعرضت له بالتعزية بموت أخيه المرحوم، وذلك في ربيع الأول، سنة ثمان ومائة وألف، وصورته:

سلام الله الأسنى، وتحياته المباركة الحسنى، إلى جناب إمام الحقيقة، وعمدة أرباب الطريقة، الولي الرباني، والقطب الرحماني، حضرة الشيخ أبي المواهب البكري، نفعنا الله ببركاته، وأعاد علينا من نجاته،^{١٧٨/ب} فإن الأشواق إلى رؤياكم كثيرة، والأوقات بالاجتماع عسيرة، وقد عظم علينا نقصان عدّ الفرقدين، وانحلال عقد السماكين، ورجوعنا إلى يوم الأحد من يوم الاثنين. وفي الله العوض عن كل ذاهب، ولا سيما والخلف أبوالمواهب. أسعد الله تعالى الأوقات، وأدامكم في الهناء والمسرات، والسلام.

البلاء والنقمة، والشكر تظهره النعمة. وكل عبد له دائماً هاتان الحالتان، لا ينفك عن إحداها، فإما في بلاء، أو في نعمة وآلاء. وهو المطالب من جهة رب الناس، في كل نفس من الأنفاس. حفظنا الله تعالى وإياكم من مضلات الفتن، ومن جميع المحن، ورزقنا العفو والعافية، وسلك بنا وبكم إن شاء الله تعالى مسالك أهل القلوب الصافية، والموارد الوافية. هذا وقد جاءنا مکتوبكم الشريف، فقصدنا بقاء المواصلة، بتحريك سلسلة المراسلة. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

ب ١٧٨

أ ١٢

[٥٩. ربيع الأول ١١٠٨ هـ، إلى معنوي أفندي
ابن الشيخ قره باس علي أفندي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى البلاد الرومية في التاريخ المذكور، وصورته: ^{٢٩٨}
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . اللهم أنت السلام، ومنك السلام،
واليك يرجع السلام، تباركت وتعاليت يا ذا الجلال والإكرام، أما بعد: فمن
العبد الفقير مجازاً في الطريقة، إلى الأخ في دين الله تعالى أتخفه الله بأسرار
الحقيقة، حضرة معنوي أفندي، معنى اللفظ الشريف، القائم بالإجلال
في مقام العبودية والتعريف. المودة باقية، والمحبة راقية، ومن القلب إلى
القلب نهر جار وساقية. والتقوى خير الزاد، ومن سلك بالمعرفة الإلهية فقد
وصل وزاد. والدنيا دار الغرور، وإنما السرور فيها شرور، والصفاء منها
كدور. وقال تعالى: ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ [العصر، ٣] وقال
تعالى: ﴿ولئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم، ٧] والصبر والشكر عبادتان أمر الله
تعالى بهما عباده، وأعد لهم في مقابلتهما الحسنَى وزيادة. فالصبر يظهره

٢٩٨ ومن ذلك ما أرسلته إلى البلاد الرومية، إلى الشيخ معنوي أفندي ابن الشيخ قره باس علي أفندي في التاريخ المذكور، وصورته، في ت.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، ولسليمان الروح وبلقيس النفس أمر عظيم، وهو بهذه
 الأسماء الثلاثة يظهر له التقسيم: فالروح لله، والنفس للرحمن، والجسد للرحيم،
 والله بكل شيء عليم. والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

[٥٨] ربيع الأول ١١٠٨ هـ، إلى الشيخ نصوح أفندي الأسكداري]

ومن ذلك ما أرسلته إلى البلاد الرومية في التاريخ المزبور، وصورته: ^{٢٩٦}
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلامٌ قولاً من رب رحيم . هذا
حقيقة، كما هو مقتضى الطريقة، وأما مجازاً، فمن العبد الفقير، إلى مولاه
القدير، عبد الغني ابن النابلسي الشهير، أتخفه الله تعالى بهباته، وغلب على
أسمائه بأسمائه، وعلى ذاته بذاته، أما بعد: فإن مودة الإخوان خارجة عن قيود
الإمكان، ومتمخصة من حبال الزمان والمكان. جعلنا الله وإياكم من الآمنين،
﴿إخواناً على سرر متقابلين﴾ [الحجر، ٤٧] والجامع التقوى، في السر والنجوى.
والمقصود بالمراسلة، التي هي بعض المواصلة، جناب الأخ في الدين، أدخلنا
الله تعالى وإياه في زمرة عباده الصالحين، حضرة نصوح أفندي، مظهر
عناية ^{٢٩٧} المعيد المبدي، وحفظه بجيوش الأسرار، من حضرات الأغيار ^{ب١٧٧}
الأشرار، وحمله على كهوف تجليات الأسماء، وزج به في نور المقام الأسماء، ^{أ١٨١}
وأما بعد أيضاً: فقد وصل إلينا مکتوب من جنابكم الكريم، إنه من سليمان، وإنه

^{٢٩٦} ومن ذلك ما أرسلته إلى البلاد الرومية، إلى الشيخ نصوح أفندي الأسكداري في التاريخ
المذكور، في ت. ^{٢٩٧} العناية، في أوت.

[٥٧. ربيع الأول ١١٠٨هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى البلاد الرومية في ربيع الأول سنة ثمان ومائة
وألف، وصورته: | ٨١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله والسلام على عباده الذين
اصطفى، أما بعد: فإن المودة لا تزال أكيدة، والمحبة عتيقة جديدة، وكثرة
الأشواق لا تقدر على حملها مطايا الأوراق. والوصية بيننا تقوى الله تعالى في
السر والعلانية، ودوام الإقبال عليه سبحانه في كل حالة متباعدة أو متدانية،
وصدق الأقوال والأعمال، والصبر والشكر على جميع الأحوال، والتجانب عن
دار الغرور، والتعري عن ملابس الزور. والله يحفظكم بنواظر العناية والتوفيق،
ويلحظكم بعيون المعارف والتحقيق، ويدفع عنكم شر كل ذي شر، ويعزكم في الدنيا
والآخرة غزوة كل صالح بر، جناب الولد العزيز، جعله الله تعالى من هدايته
في حرز حريز. الفاضل الكامل، والعالم العامل، الحاج محمد أفندي الحميدي،
حمد الله تعالى سيرته، وطهر من الأغيار سيرته. وصلى الله على سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا. | ١٧٦ ب

بالأبصار، هو أنني إلى جنابه الكريم، على وظيفة الدعاء مقيم، فالرجاء من شيمه الكريمة، أن لا يخرج هذا الداعي المخلص من خاطره العاطر، ولا ينساه من دعائه الصالح الوافر،^{٢٩٥} فلازلتم محروسين بعين الظفر والتأييد، ثم الدعاء سرمدًا.

فأرسلنا الجواب بعون الملك الوهاب، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذي
اصطفى، في كل ظهور وخفا، صعوداً في معارج الوفا، إلى سدرة منتهى أهل
الصفاء، أما بعد: فأنواع التحيات الزيكات منا إلى جناب حبيبنا، درة تيجان بني
هاشم وبني عبد مناف، الكاملة النعوت والأوصاف، محمد أفندي، لا زال في
عناية المعيد المبدي، وأمدته الله تعالى بإمداده، وعامله بالطفاه وإسعاده.
وصيتنا لكم حسن السرية، لتكميل قوة البصيرة، فإن المقامات كلها حاضرة،
والحقيقة بجميع اعتباراتها ناظرة. وقد وصلت مشرفكم فأسرت القلوب،
وكشفت عن أسرار الغيوب. ومنا أشرف السلام إلى كل من التفت إلينا بعين
الخاطر من السادة الكرام، أهل الشهامة والاحتشام، بلغهم الله تعالى وإياكم
غاية المرام، والسلام من السلام على أهل السلام.

٢٩٥ الوافر، ساقطة في أوت.

[٥٦. أوائل ذوالقعدة ١١٠٦هـ، رسالة من
محمد أفندي نقيب أشراف حلب]

وقد أرسل إلينا حضرة السيد محمد أفندي نقيب أشراف حلب المحرسة
مكتوباً في أوائل شهر ذي القعدة، سنة ست ومائة وألف، وصورته:

يَا نَفْحَةَ الْبَانَ بِلْ يَأْسَمَةَ السَّحَرِ عُوْجِي عَلِي حَيِّ سَادَاتِ هُمْ وَطَرِي
وَلتَّحْمِي مِنْ سَلَامِي عَن بَرِّ عَطْرًا ٢٩٤ وَلتَّشْعِيهِ بِنَارِ الشُّوقِ مِنْ فِكْرِي

أ/٨٠ لحضرة التي تطلع من أقبه بدور الكمال، وتسطم من شروقه شمس الفضل
والأفضال، أعني به جناب الأخ الجليل، صاحب الفضل والمجد الأثيل،
سيدي وسندي، بل ذخيرتي وعضدي، حضرة الشيخ عبد الغني أفندي،
كان الله له فيما يعيد ويبيدي. بعد ما أهدي إليه من الأدعية أعلاها وأغلاها،
ب١٧٥ ومن الأثنية أزهرها وأزهاها، دعوات من حضرات القدس مسراها، وفي
رقائق الأنس مجراها، أعرض لعل ذلك المقدار، الذي يكاد سنا برقه يذهب

٢٩٤ عطر، في أ.

والتخلع لإثارة الشهوة، والتواجد إنما يكون بالشوق الإلهي والمحبة الربانية.
ولا يخفى ذلك على جميع الناس. فمن ساوى بين الرقص والتواجد، بواسطة أن
ب/١٧٤ كلا منهما بحركة موزونة على نغمة موزونة، كان بمن ساوى بين السجود للأصنام
والسجود لله تعالى، بواسطة أن كلا منهما وضع الجبهة والأنف على الأرض،
فيكفر بلا خلاف. والله الموفق للصواب.

والقاسمية وأمثالها،^{٢٩٣} كلمات كهزية لمن حملها على المعاني الظاهرية، كأهل الإلحاد والإباحة. « انتهى كلامه في شرحه لمكفرات بدر الرشدي. فمن رقص بالمعنى الذي ذكرناه على ذكر الله تعالى، كان رقصه حراماً بالإجماع، وذكر الله تعالى طاعة بالإجماع. ومن تواجد بالمعنى الذي ذكرناه على الغناء والفسق، كان تواجده طاعة بالإجماع، لأن الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، وكان الغناء بالفسق والفجور حراماً بالإجماع. فمن قال أن الرقص حرام، مراده الرقص بالمعنى الذي ذكرناه، ومراده أنه حرام بالإجماع، لا بالاجتهاد. واستحلال الحرام المجمع عليه، كفر. ومن قال بعدم الحرمة، مراده التواجد على الذكر، لا الرقص، فليست المسألة اجتهادية، وإنما هي مبنية على حسن الظن وسوء الظن. فمن رأى الحركة المختلفة في حال ذكر الله تعالى من السالكين فحسن الظن بهم، قال هذا تواجد على ذكر الله تعالى، وهو طاعة. ومن أساء الظن بهم، قال هذا رقص حرام لأنه معصية، لأن الرقص لا يكون إلا بالباعث النفساني والشهوة الحيوانية.

١٨٠

ب١٧٤

والحاصل أن الفرق بين الرقص وبين التواجد لا يخفى على المسلم المنصف الخالي من التعصب، سواء كان من العوام أو من العلماء. والرقص يكون بالتكسر

^{٢٩٣} الميمية الفارضية نسبة إلى ابن الفارض؛ الأشعار الحافظية نسبة إلى حافظ الشيرازي؛ أما الأشعار القاسمية فربما نسبة لأبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه.

[٥٥] شعبان ١١٠٣هـ، جواب مكتوب وروبا لتركية]

وقد ورد علينا في ضمن مكتوب من بلاد الروم، من قصة خيره بول، تابع تكرداغ، في شعبان سنة ثلاث ومائة وألف، سؤال بالتركية، ومعناه بالعربية: إن حرمة الشيء الثابتة بالاجتهاد لا يَكْفُرُ مُسْتَحْلَهَا، فما وجه إكهار مُسْتَحْلِ الرقص في ذكر الله تعالى؟

فأجبناه عن ذلك بعون الله تعالى حيث قلنا: الفرق بين التواجد في ذكر الله تعالى وبين الرقص في الغناء ظاهر لكل مسلم. فإن الباعث على التواجد هو الشوق إلى الله تعالى والمحبة في جلاله وجماله، والباعث على الرقص إنما هي الشهوات النفسانية والأغراض الشيطانية في الفسق والفجور. فمن قال عن التواجد في ذكر الله تعالى أنه رقص فقد كفر، لأنه سمي الطاعة معصية، كما ذكر الفقهاء في الخمرة التي يذكرها الأولياء في أشعارهم ويمدحونها. فإذا قال إنها هي الخمرة المحرمة المعروفة في الدنيا كفر. قال علي القاري المكي: ٢٩٢ «فالعبارات في الميية الفارضية، وكذا في الأشعار الحافظية

٢٩٢ سبقت الإشارة إلى علي القاري، انظر رسالة رقم ١٩.

الفساد، والإيمان بالغيب في كل ما ورد الإيمان به موضع الرشاد. والله يتولى الهداية، ومنه العناية في كل بداية ونهاية، والسلام.

وكنا نذكر لك طريق الوصول إلى الكشف عن حقيقة الحقائق، ونبين لك كيفية الفناء في بقاء تلك الحقيقة، ثم البقاء بعد الفناء ببقائها، إلى غير ذلك من الأصول التي بني عليها كلام المحققين من أهل الله تعالى، ولكن معنا من ذلك أن هذه الأغراض الصحيحة والمقاصد اللازمة لا تتأدى إلا بكلمات وألفاظ استعملها من تقدمنا في أهل طريق الله تعالى وغيرهم، فيما أرادوه من المعاني الصحيحة التي نريد أن نذكرها نحن الآن. فسمعها رجال من أهل الكلام وغيرهم، ونظروا إليها بآرائهم وعقولهم، ففهموا منها معانٍ فاسدة وعقائد غير صحيحة. فانسبوا الزيف والضلال إلى قائلها، ولم يفهموا المعنى الذي أراده قائلها. لأن قائلها لم يتكلم بها على حسب المعنى العقلي المفهوم منها، وإنما أراد به المعنى الكشفي الذي أحس به. فعبّر عنه بتلك العبارات، حيث لم يجد لما كشف عنه عبارة تؤديه أقرب من تلك العبارات، وقد فهم منها غيره ما فهم من الفساد. ونحن أيضاً نحشى إذا تكلمنا بمثل تلك الكلمات، أن تستنطق بحسب القوانين العربية، وتدخل في فهم معانيها العقول بالآراء النظرية، فيظهر منها غير المعنى المراد لنا، فيوجب ذلك قطع الإمداد، وزيادة البعديننا وبينكم في المعنى كما هو في الحس أيضاً بعد البلاد، خصوصاً إذا رأيتم تلك الكلمات مطعوناً فيها في علم الكلام وفي كتب العقائد على حسب ما ذكرنا. فالأولى والأحرى تحذيركم من موضع الفساد، ودلائلكم على موضع الهداية والرشاد. فالنظر العقلي موضع

ب/١٧٢

أ١٧٩

ب١٧٣

عليه الأمر في نفسه. فإذا زاد بعد مدة عقلك أو نقص إدراكه، اختلف عليك علمك الذي حصل لك بواسطة إدراك عقلك. وإذا لم تكن في تفاوت من العقل في الدنيا، فبعد الموت يتفاوت عليك إدراك عقلك. فلا تأمن أن تدرك الشيء على خلاف ما كنت تدركه من قبل ذلك. فالصح لك أن لا تثق بهدركات العقول في الأحوال الإلهية أصلاً. خصوصاً وقد ورد في الحديث عن معاذ بن جبل، رضي الله عنه، قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما خلق الله في الأرض شيئاً أقل من العقل، وإن العقل في الأرض أقل من الكبريت الأحمر.»^{٢٩١} ذكره الأسيوطي في الجامع الكبير والجامع الصغير.

وتمسك بإيمانك بالغيب، واستسلامك وانقيادك باطنًا وظاهرًا إلى معاني الكتاب والسنة، على حسب ما يعلمه الله تعالى ويعلمه رسوله صلى الله عليه وسلم، وارفع همتك عن الإيمان بمقتضى ما يظهر لك من حيث النظر العقلي من معاني الكتاب والسنة إلى حضرة الإيمان بذلك، على مقتضى ما هو الأمر عليه في نفسه، مما يعلمه الله ورسوله. فإنك إذا تعلقت همة إيمانك بذلك الغيب المعلوم عند الله ورسوله، ربما جذبك ذلك المعنى الغيبي، أو جذبتة بقوة حالك وصدقك في الإذعان إلى الغيب. فيفتح لك باب العرفان على طريقة الكشف والبيان، وتخرج من أسر الطبيعة إلى ميادين علوم الشريعة.

أ٧٩

ب ١٧٢

٢٩١ لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٤٨٣ (ج ٧٩٠١)، عن معاذ.

فإنه بدعة. « وكان الإمام الشافعي رحمه الله يقول: «من خاض في علم الكلام فكأنه دخل البحر في حال هيجانه. « قليل له: «يا أبا عبد الله إنه في علم التوحيد. « فقال: «قد سألت مالكا عن التوحيد، فقال: «هو ما دخل به الرجل الإسلام وعصم به دمه وماله، وهو قول الرجل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. « وكان أبو سليمان الخطابي^{٢٩٠} رحمه الله يقول: «عليكم بترك الجدل في الحديث وأقوال الأئمة، فإن الله تعالى يقول: ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا﴾ [غافر، ٤] وما كانت قط زندقة، أو بدعة، أو كفر، أو جراءة على الله تعالى، إلا من قبل الجدل وعلم الكلام. « واجتهد يا أخي بصدق عزمك في تصفية قلبك من شواغل الدنيا على حسب الإمكان. واترك الهمم والغم على فوات المطلوب، أو عدم حصول المرغوب. فإن الهموم والأحزان مما يطمس بصيرة الإنسان.

واعلم بأنك إذا فهمت الأمور الإلهية بعقلك فإنما يتحصل لك العلم بها على مقدار قوة عقلك، وعلى حسب ما عندك من الاستعداد، لا على ما هو

٢٩٠ محمد بن محمد بن إبراهيم أبو سليمان الخطابي (٣١٩-٣٨٨ هـ / ٩٣١-٩٩٨ م)، نسبة إلى زيد بن الخطاب أخي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، من علماء الحديث. رحل إلى العراق، وتلقى تعليمه بالبصرة وبغداد، ثم انتقل إلى الحجاز وعاش في مكة، ثم عاد إلى خراسان واستقر به الحال في نيسابور ما يقرب من سنتين، حيث تفرغ للتصنيف والتأليف. له العديد من المؤلفات في علم الحديث منها «معالم السنن»، و«شرح البخاري»، و«غريب الحديث». «

مكتوبكم الشريف في أحسن الأوقات، فسررنا^{٢٨٨} بانبعث الهممة العلية إلى الرفقة في هذه الطريقة المحمدية، وتحركت منا المحبة الألسنية،^{٢٨٩} إلى وجه هذه الحقيقة الاختصاصية. وإن العلوم كثيرة، ولكن النافع منها قليل، وذلك القليل هو العلم العظيم الجليل، ألا وهو علم التجليات الرحمانية والحضرات الربانية، الذي لا تطلع شمس على أفلاك القلوب الإنسانية، إلا بعد طلوع فجر الرغبة فيه من الهمم النفسانية. ب/١٧٠

وليعلم وليي، حفظه الله تعالى، أن هذا الشأن العظيم، والتنزّل الكريم، لا يحصل لمن توجه إليه بالأنظار العقلية، والأفكار النفسانية. لأن الحاصل لا يُحصل بالتحصيل، والمكشوف الظاهر لكل بصر وبصيرة لا يُعرف بالتخيل والتمثيل. وإنما العناية الربانية تقوى بها البصيرة الإنسانية فتوجب الحضور، ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [النور، ٤٠] وإياكم من كتب علم الكلام فيما أقرت به وما أنكرته، فإنها مبنية على البراهين العقلية والأدلة الخيالية. وتمسكوا بمجرد الإيمان بكلمات الكتاب والسنة على طريق القطع واليقين، ولا تسلكوا سبيل الأدلة العقلية والبراهين. فقد قيل للإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله، ما تقول فيما أخذته الناس من الكلام في العرض، والجوهر، والجسم. فقال: «هذه مقالات الفلاسفة، فعليكم بالآثار وطريقة السلف، وإياكم وكل مُحَدِّثا» ب/١٧٨ - ١٧١

٢٨٨ فسرر، في أ. ٢٨٩ الألسنية، في أوب وت.

[٥٤. صفر ١١٠٣هـ، إلى يحيى أفندي ابن نوح أفندي الواني]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلاد وان في شهر صفر، سنة ثلاث ومائة وألف،
وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله الذي مجده قام كل موجود،

وظهرت مرتبة الشاهد والمشهود، والصلاة والسلام على حبله المشدود، وظله

الممدود، وبحره المورود، ونبیه ورسوله محمد المحمود، وعلى جميع آله الآلین إليه

بالصدق في المعاملة، وأصحابه المصاحبين له بالكشف في تحقق المقابلة، وعلى

التابعين له ولهم بالاقتداء والاهتداء في كل حقيقة قابلة، أما بعد: فمن هذا

العبد الفقير لتجليات ربه القدير، الغريب بين كل قريب، عبد الغني، الشهير ^{أ٧٨}

بابن النابلسي، الدمشقي المولد والمسكن، أخذ الله بيده، وأمده بمدده، إلى أخيه

في دين الله، والمقبل بهمة على اللحق بزمرة أهل الله، إن شاء الله، الغني بالآثار ^{ب٧٠}

الحميدة، والمكاتبه الأدبية الفريدة، عن كثرة الألقاب والنعوت، فإن الثابت في

نفسه لا يحتاج إلى الثبوت، جناب يحيى أفندي ابن نوح أفندي الواني،

بصره الله تعالى بأنوار حقيقته، وكشف له عن سره المستتر بأوهام خليقته.

نهدي إلى جنابكم أنواع التحيات، وأشرف التسليمات الوافيات. وقد وصل

ونسأل الله تعالى أن يمدكم يا أولي الأمر على التحقيق، بكلا القولين في نصره
هذا الدين الذي هو بالنصرة حقيق. وأن يحفظكم بالملائكة المقربين، لتطمئن
بذلك قلوب الموحدين.

لَوْ لَمْ تَكُنْ مُصْطَفَى رَبَّنَا	مِنَ الْكَلِّ فِي ذَا الزَّمَانِ الْأَخِيرِ
لَمَا خَصَّكَ اللَّهُ بِالْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ	مَعَالِي وَكَوْنِكَ فِينَا الْوَزِيرِ
وَنَاسَبَتْ سُلْطَانَنَا فِي الثَّقَى	وَفِي الزُّهْدِ بِالْبَاطِنِ الْمُسْتَنِيرِ
فَشَمْسُ السَّمَاوَاتِ مُحْتَاجَةٌ	بَلِيلٍ إِلَى الْقَمَرِ الْمُسْتَدِيرِ
جَزَاكَ إِلَهِي عَنِ الْمَسَامِينِ	خَيْرِ الْجَزَا وَالْجَزَائِلِ الْكَثِيرِ
وَلَا زِلْتَ تَقَهَّرُ كُلَّ الْعِدَا	بِسَعْدٍ عَظِيمٍ وَقَدْرِ خَطِيرِ
وَإِنْ ضِغَّتْ لَا ضِغَّتْ فِي حَالَةٍ	قَلَّ اللَّهُ حَسْبِي وَنَعْمَ النَّصِيرِ

فمفهوم هذه الأحاديث أن نصره هذه الأمة إنما تكون بالضعفاء،
 وبدعائهم وصلواتهم وإخلاصهم لله تعالى. وقد ورد ذلك عن النبي
 صلى الله عليه وسلم بطريق الحصر في الأحاديث المذكورة، فامتنع أن
 تكون النصر بالقوة، أو بالأموال، أو بكثرة الرجال. ويؤيده قول الله
 تعالى: ﴿وما النصر إلا من عند الله﴾ [آل عمران، ١٢٦] فانحصر نصر
 هذه الأمة في مرحمة الرعية، والملاطفة بالضعفاء، والشفقة على
 فقراء المسلمين، والرأفة بالمساكين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم.
 ومن كلام السلطان نور الدين الشهيد، من ملوك بني أيوب،^{٢٨٧} رحمه الله
 تعالى، لما انهزم مع عسكره في قتال الفرنج، وقد هُتِبَ جميع ما معه،
 فقال له بعض خاصته: اقطع صدقاتك للفقراء والضعفاء في دمشق
 الشام وغيرها في هذا العام لتستعين بذلك على ما ذهب لك. فقال
 والله إني لا أرجو النصر إلا بأولئك،^١ وإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم.
 كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام لا تخطئ،
 وأصرفها إلى من يقاتل عني إذا رأي بسهام قد تخطئ وتصيب.

أ٧٧

ب١٦٦

^{٢٨٧} هذا خطأ تاريخي من المؤلف، إذ أن نور الدين الزنكي، المشهور بنور الدين الشهيد، كان قبل الأيوبيين.

بضعفائكم.»^{٢٨٣} وروى الترمذي في سننه عن أحمد بن محمد، حدثنا ابن المبارك، حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، حدثني زيد بن أرقط، عن جبير بن نفير، عن أبي الدرداء، قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «ابغوني عند ضعفائكم فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم.»^{٢٨٤} قال الترمذي في سننه عن محمد بن إدريس، قال حدثنا عمر بن حفص بن غياث عن أبيه، عن مسعر، عن طلحة بن مصرف، عن مصعب بن سعد،^{٢٨٥} عن أبيه، أنه ظن أن له فضلاً على من دونه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: «إنما ينصر الله هذه الأمة بضعفائها: بدعوتهم، وصلاتهم، وإخلاصهم.»^{٢٨٦} أخبرنا يحيى بن عثمان، قال حدثنا عمر بن عبد الواحد، قال حدثنا ابن جابر، قال حدثني زيد بن أرقط الفزاري، عن جبير بن نفير الحضرمي، أنه سمع أبا الدرداء يقول، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ابغوني عند الضعيف فإنكم إنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم.» وإنما ذكرنا رجال هذه الأسانيد للتبرك بهم.

١٦٨ ب

٢٨٣ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الزهد والفقير، باب في الترغيب في الزهد بالدنيا، الراوي سعد بن أبي وقاص، ٤: ٦٧٧. أخرجه البخاري والنسائي. ٢٨٤ «ابغوني في ضعفائكم فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم»، الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب الجهاد وقسم النبي، الراوي أبو الدرداء، ٢: ١١٦ | ٢: ١٥٧. أخرجه ابن جبان في صحيحه والحاكم في مستدرکه. ٢٨٥ عن مسعر، عن طلحة بن مصرف، عن مصعب بن سعد، ساقطة في أوب. ٢٨٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الزهد والفقير، باب في الترغيب في الزهد بالدنيا، سعد بن أبي وقاص، ٤: ٦٧٧. أخرجه البخاري والنسائي.

[٥٣ . ٣ شوال ١١٠٢ هـ، إلى الوزير مصطفى كمال باشا ابن الكبرلي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى القسطنطينية المحروسة، إلى جناب صدر الصدور، ومخز أرباب الورود والصدور، العالم الفاضل، حضرة مصطفى باشا ابن الكبرلي، الوزير، أخذ الله بيده، وذلك في الثالث من شوال، سنة اثنين ومائة وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده

الذين اصطفى . وتحية مرفوعة الجناب،^١ مكشوفة الحجاب، سارية من ^{١٦٧/ب} الأحياب إلى الأحياب، أما بعد: فقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَتُورُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ [محمد، ٧] وَنَصَرَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا هُوَ عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُحَافِظِينَ لِمَجَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ، الْقَائِمِينَ بِنَصْرَةِ هَذِهِ الْمَلَةِ وَهَذَا الدِّينِ . فَتَصَرُّ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمْ مُحَقِّقٌ مَعْلُومٌ، وَإِعْلَاءٌ كَلِمَتِهِمْ فِي الْأَرْضِ أَمْرٌ مَوْعُودٌ بِهِ مِمَّنْ وَعَدَهُ مَحْتَمٌ . كَيْفَ وَمِنْ جَمَلَةِ عَسَاكِرِهِمُ الْفُقَرَاءُ وَالضُّعْفَاءُ، الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ عَنْهُمْ بِالدَّعَاءِ . رَوَى الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ حَرْبٍ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَلْحَةَ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ رَأَى سَعْدَانًا لَهُ فَضْلًا عَلَى مَنْ دُونَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَلْ تَنْصُرُونَ وَتُرْزَقُونَ إِلَّا

المقصود تذكيركم بالله تعالى وإن كنتم ذاكرين. قال تعالى: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾ [الذاريات، ٥٥] وأنتم في أمان الله تعالى وحفظه وعنايته. ولم نكتب إليكم هذا المكتوب بالألقاب اللائقة بكم والكلمات المناسبة بجنابكم، على عادة المكاتب، احتراماً لما تضمنه من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والمعاني التوحيدية والإيمانية، جرياً على عادتنا في طريقتنا الخاصة. فاقرواوه فيما بينكم، وقلبنا معكم إن شاء الله تعالى. ولا تغيون عنا إن شاء الله تعالى بدوام الدعاء بجنابكم في كل حال، وأنتم في أمان الله وحفظه.

الله عليه وسلم: «أهل الشام سوط الله في الأرض ينتقم بهم ممن يشاء من عباده.»^{٢٨١} فإذا حملكم الله تعالى بالسلامة، وانتقم بكم، وبهيبتم، وبسيوفكم، ممن شاء من عباده، فاثبتوا، ولا تضجروا، ولا تخافوا، ولا تحزنوا. واتفقوا كلكم على كلمة واحدة، وانزلوا كلكم جملة واحدة، ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ [آل عمران، ١٣٩] وأنتم كلكم مؤمنون، والله الحمد والمثنة. وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾^{٢٨٢} ففشلوا وتذهب ربحكم واصبروا﴾ [الأنفال، ٤٦] وأنتم والله الحمد متفقون، ف «يربحكم»، أي «قوتكم» شديدة. فاتوا ربكم كما ذكرنا لكم في كل ساعة بقلب «سليم»، أي «مستسلم» إلى جميع ما يريدته تعالى منكم [و] ما هو فاعلُ بكم، ولا تعتمدوا على غيره سبحانه. وسلموا إلى الله تعالى جميع أموركم، بظواهركم وبواطنكم، واعلموا أن جميع ما يخطر في نفوسكم، مما يصاد ما ذكرناه لكم، إنما هو من الوسوس الشيطانية. ونحن الآن في الشام لا شغل لنا في غالب الأوقات إلا الدعاء لكم والتوسل إلى الله تعالى في حفظكم، ونصركم، واتفاق قلوبكم، ومعونتكم، على كل حال. وهذا المكتوب ما أرسلناه إليكم بقصد تبليغ السلام إلى جميعكم فقط، وإنما

أ/٧٦

٢٨١ «أهل الشام سوط الله في أرضه...» الهيثمي، مجمع الزوائد ومنع الفوائد، كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل الشام، الراوي خريم بن فاتك الأسدي، ١٠:٣٩. أخرجه الطبراني في المعجم الكبير والإمام أحمد في مسنده. ٢٨٢ ولا تفرقوا، في أوب وت.

﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [الحديد، ٤] فالعبد مع ربه كالظل مع الشجرة. قال الله تعالى: ﴿الم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً. ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً﴾ [الفرقان، ٤٥ - ٤٦] فلا بد أنه تعالى يقبض العبد إليه قبضاً يسيراً، كما تقبض الشمس ظلها الذي أظهرته بظهورها. فالمراد أن يكون العبد مع ربه من حين بسطه له إلى حين قبضه له، ملاحظاً لجنابه، مراقباً لحضرتة تعالى. فإن هذا العبد لا ينفعه إلا مولاه الكريم، وهو كافيه في جميع أموره. قال الله تعالى: ﴿أليس الله بكاف عبده ويخوفونك بالذين من دونه﴾ [الزمر، ٣٦] وقال تعالى: ﴿فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾ [آل عمران، ١٧٥].

أ١٦٦

وأنت يا أخي يا إبراهيم على ثقة من هذا التذكير الذي ذكرناه لك كله. فكن في جميع أحوالك معتمداً على الله تعالى، متحققاً بمعونته لك أنت وجميع إخواننا الآغوات. فإن الله تعالى حافظكم، وناصركم، ومؤيدكم، على كل حال، لأنه ربكم، وهذا الذي يحلمكم في كل حركة تتحركونها وكل سكون تسكنونه. وهو المتكفل بكم، لأنكم أهل الشام، وجند الله، وعسكر الموحدين، يدفع الله تعالى بكم عن الضعفاء والمساكين كل شر وكل سوء. قال تعالى: ﴿إننا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ [غافر، ٥١] وقال رسول الله صلى

ب١٦٦

[٥٢] ختام محرم ١١٠٢ هـ، إلى إبراهيم آغا]

ومن ذلك ما أرسلته إلى أختنا إبراهيم آغا سلمه الله تعالى، إلى قرية شخب في عرض الباشا، ختام محرم من شهر سنة اثنين ومائة وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والله خير حافظاً، وهو أرحم

الراحمين. ٢٧٨ حضرة الأخ في دين الله تعالى، جناب إبراهيم، قال الله تعالى:

﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء، ٨٨ - ٨٩]

والإتيان إلى الله تعالى في كل ساعة، لأن العبد المخلوق عاجز، فهو مفتقر إلى

الله تعالى في جميع أحواله، إن قام وإن قعد، وإن أكل وإن شرب، وإن تحرك

وإن سكن، مضطراً إليه تعالى غاية الاضطرار. لا يقدر أن يقوم حتى يخلق

الله تعالى له قياماً، ولا يقدر أن يقعد حتى يخلق الله تعالى له ٢٧٩ قعوداً، ولا

يقدر أن يأكل أو يشرب، أو يتحرك أو يسكن، حتى يخلق الله تعالى له أكلاً

وشرباً، وحركةً وسكوناً. سواء كان ذلك العبد ملاحظاً لجميع ذلك، أو كان غافلاً

عن ذلك. قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٦٢] وقال تعالى:

٢٧٨ إشارة إلى الآية: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف، ٦٤]. ٢٧٩ له،

ساقطة في أ.

[٥١] أو اخر صفر ١١٠٠هـ، إلى الشيخ أحمد بن الحارثية النابلسي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة في السنة المذكورة، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إلى جناب الأخ في دين الله تعالى،

الشيخ أحمد بن الحارثية النابلسي، أتشفه الله تعالى بالمقام القدسي، في الجناب

الأنسي، وأعزه الله تعالى غداً كما أعزته اليوم وأمس، أما بعد: فإن المحبة مناهل، ولا

يشتملها بأعذبها إلا العالم، لا الجاهل. وإن لله تعالى قلوباً فارغة عما سواه، مملوءة

ب/١٦٤

بأنواع تجلياته على حسب ما قدره وقضاه. ومن سلك سبيل المحبة، وصل به إلى

مقام القرية. فامتلأ من تجلياته، وتحققوا بمعرفة ذاته وصفاته. وسبيل المحبة بين

أ/٧٥

الإخوان، يوجب سلوكه زوال العداوة والمجران. قال تعالى: ﴿وزنعنا ما في

صدورهم من غلٍ إخواناً على سرر متقابلين﴾ [الحجر، ٤٧] فكونوا إخواناً فيما بينكم،

وتحابوا في الله رب العالمين. فلا مقام يماثل هذا ولا شيء دونه، ﴿فسوف يأتي الله

بقوم يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة، ٥٤] فاحفظوا عباد الله على المحبة القلبية فيما بينكم،

وأشفقوا على الصغير، وعظمووا الكبير، وأعينوا المساوي، وانزعوا بعدكم وبينكم، فإنكم

عباد رب واحد، وأمة نبي واحد، وأولاد أب واحد وأم واحدة. وكلكم في صورة

واحدة آدمية، فتاملوا هذه القضية. وعليكم السلام ورحمته الله وبركاته.

ب١٦٥

ونسأل الله تعالى أن يمنّ عليكم يا أيها الأحباب بالدخول إلى حضرة قريبه ورفع الحجاب. وأن يوفقكم إلى الأعمال الصالحة، ويحققكم بالأحوال الفالحة الناجحة. ويحرسكم في جميع الأوقات من سائر البليات. ويدفع عنكم كل شر، ويوقمكم كل ضرر. إنه على ما يشاء قدير، وبإجابة دعاء المؤمنين جدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

[٥٠. أو آخر صفر ١١٠٠هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى القسطنطينية المحمية بالتاريخ المذكور، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . اللهم، يا حافظ السموات والأرض،
ويا من لبنيه القيام بالسنة، وله القيام بالفرض، احفظ أحبنا من كل سوء في
الحياة الدنيا ويوم العرض، واجعلهم قائلين لك بطاعتك المسنونة والمفروضة،
واقرض أعدائهم عنهم أيما قرض، إنك سميع الأصوات، ومجيب الدعوات، أما
بعد: فالواجب من السلام، واللائق من أنواع التحية والإكرام، إلى جناب الأخ
في الدين، المحفوظ على كل حال من كل ما يشين، الحاج محمد أفندي الحميدي، سعد
صاحبه، وعز جانبه. ونوصيكم أولاً بالتقوى التي هي وصية الله تعالى لجميع
الأمم، وثانياً بالشكر على النعم، والصبر على البلوى، فإن ذلك إلى الوصول هو
الطريق الأمم. ولا تخافوا من غير الله تعالى، فإن من خاف من شيء سُلِّطَ
عليه. ولا ترجوا من غيره، فإن الرجاء من غيره يوجب الحرمان مما لديه.
﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾ [البقرة، ٤٥]
وتوكلوا على الله فإن الله يحب المتوكلين. ﴿واعتموا بحبل الله جميعاً ولا
تفرقوا﴾ [آل عمران، ١٠٣] واتفقوا على الحق والهدى فإنه أحرى لكم أن توافقوا.

ب١٦٣

أ١٥

ب١٦٤

وبالله المستعان، وعليه التكلان. وهذه مقدمة قدمناها لكم إمام الكلام،

لتكون مفصحة لكم عن عناية الله تعالى وحراسته والسلام.

[٤٩] . أو اخر صفر ١١٠٠هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي الخيره بولي]

ومن ذلك ما أرسلته أيضاً إلى خيره بول في الأيام المذكورة من السنة المذكورة،
وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلامٌ قولاً من رب رحيم، نخص
به جناب الأخ المكرم، والصديق المجل المعظم، صاحب الوداد الأكيد، الذي
شوقنا إليه ما عليه من مزيد، أمدّه الله تعالى بالمدد القدسي، في المقام الأنسي،
الحاج محمد أفندي الخيره بولي، أما بعد: أولاً، فقد قال تعالى: ﴿إنا لننصر
رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ [غافر، ٥١] يعني
القيامة. فالرسل عليهم السلام منصورون على كل حال، وإن كذبهم أعداؤهم
وآذوهم. والمؤمنون بالرسل أيضاً إلى يوم القيامة منصورون على كل حال،
وإن كذبهم أعداؤهم وآذوهم. وقد انحصر الإيمان بالرسل الآن في المؤمنين
بمحمد نبينا صلى الله عليه وسلم. فمن آمن به فهو المؤمن بجميع الرسل، ومن كذب به
فهو المكذب بجميع الرسل. قال تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على
الكفار رحماء بينهم﴾ [الفتح، ٢٩] فالمة المحمدية لا تختص بزمان، ولا بمكان،
ولا بإنسان، لأنها معة الإيمان، والنصرة والإيقان. ولكن لكل شيء أوان،

يهينهم. والإسلام عند أهله القائمين به مكرم معزز. وأصله في قلوبهم مغروز. وقد ملك الدنيا جميعها من مشرقها إلى مغربها مؤمنان وكافران. فالمؤمنان: سليمان وذو القرنين عليهما السلام، ولم يقدروا على إزالة الكفر والفسق من الدنيا. والكافران: النمرود وبخت نصر، ولم يقدروا على إزالة الإيمان والطاعة من الدنيا. والله يؤتي ملكه من يشاء، وهو العزيز الحكيم. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو أن الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى منها كافراً شربة ماء.»^{٢٧٧} والله بكل شيء عليم.

٢٧٧ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب ذم الدنيا وذم أماكن من الأرض، باب الذم، الراوي جابر بن عبد الله، ٤: ٥٠٧. أخرجه مسلم وأبو داود.

الناس بما فعل من طاعة الله تعالى، والرضا بالحياة الدنيا والطمأنينة بها، ونسيان الله والدار الآخرة، والغضب للنفس والانتصار لها، وتعلم العلم لأجل تحصيل الدنيا، وعدم العمل بالعلم، وسن السنة السيئة، وعدم الوفاء بالعهد وهو الغدر، ومحبة الظالمين والفاستقين، وبغض أهل الحق وأذية الأولياء، وسب الدهر، وقسوة القلب، وفحش الكلام، والحيلة على أكل الربا، واحتكار القوت، والغش، وتفتيق السلع بالحلف الكاذب، وتقيص البائع في الكيل والميزان والذراع، وإيذاء الجار، والبنیان فوق الحاجة للخيلاء والمباهاة، إلى غير ذلك مما هو مفصل في مكانه بأدلته وشواذه.

وانظر يا أخي فهل تراها موجودة في أهل زمانك أم لا؟ وهل تجد من يصرح بحرمتها منهم فضلاً عن كونها من بكار الذنوب أم لا؟ وانظر كيف احتالوا عليها بالحيل والتأويلات البعيدة، لاستباحتها ودرأها عنهم، حتى لا يعترفوا بها ولا يظهر نقصهم بين الناس. وإذا كان الأمر كذلك، وقد وصل الحال بأزيد مما هنالك، فلا تستبعد ما هو الواقع الآن. أتريد باستبعادك أن تحلل ما حرم الله، أو تطلب نسخ هذه الملة الإسلامية وبطلان أحكامها؟^{٢٧٦} وحاشاك من ذلك. فإن المساميين أهانوا الإسلام، فسلط الله تعالى عليهم من

ب١٦٢

٢٧٦ أتريد أن تحلل ما حرم الله، أو تطلب نسخ هذه الملة الإسلامية باستبعادك وبطلان أحكامها، في أوب.

الهيثي. فإنه رحمه الله تعالى ذكر في كتابه الذي سماه الزواجر عن ٢٧٣ اقراف الكبار أن عدد الجائر أربعمئة وسبعة وستون كبيرة، وأفرد كل واحدة منها على حدة، وذكر دليل كل كبيرة والبحث عنها، وحقق ذلك أتم تحقيق. ٢٧٤ ونحن نذكرك بعض ذلك مما أكب عليه أعيان ملتنا هذه، واتخذوه بينهم ضرورة من غير نكير منكر، ولبسوا به على العوام، ولم يبالوا فيه بالإصرار على الحرام. فمن ذلك ذكر في كتابه أن من جملة الجائر: المداهنة، والإعراض عن الغير ١٦١ب بالاستتجار في النفس، والخوض فيما لا يعني، والطمع في الدنيا، والحرص على الدنيا، وخوف الفقر، والتسخط من المقدور الذي أراده الله تعالى إذا وقع، وتعظيم الغني من أجل غناه، وإهانة الفقير من أجل فقره، ٢٧٥ والتنافس في الدنيا، والمباهاة بالدنيا، والترين لأجل المخلوقين بما لا يرضى به الله، وحب المدح بما لا يفعل، والاشتغال بعيوب الخلق عن عيوب نفسه، ونسيان نعمة الله تعالى عليه، والحمية لغير دين الله تعالى، وترك الشكر، وإهانة حق الله تعالى وأمره، والسخرية والازدراء لخلق الله، والاحتقار لهم، واتباع الهوى، والإعراض عن الحق لأجل الغرض، والمكر والخداع، وحب الحياة الدنيا، والعناد في الحق، وسوء الظن بالمسلم، والفرح بالمعصية، والإصرار على المعاصي، ١٧٤ - ١٦١ب/ ومجبة أن يحمده

٢٧٣ في، في أوب وت. ٢٧٤ انظر أبو العباس أحمد بن حجر الهيثي، الزواجر عن اقراف الكبار (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥). ٢٧٥ فقير، في أ.

النفوس ونصرة وسواس الشيطان اللعين. وقلة الإنصاف، وكثرة الميل عن الحق والانصراف. وتقديم من لا يستحق التقديم، وتأخير أهل الرأي الصائب والحال المستقيم. وارتكاب العلماء الظاهرين، والصلحاء المعتقدين المشهورين، لكبائر الذنوب، والإصرار عليها، وعدم المبالاة بها في نفوسهم، بل عدم رؤية شيء من ذلك حراماً، ولا نقصاً، ولا عيباً، ولا عاراً، في قيامهم وجلووسهم، فضلاً عن عامة الناس، ومن لا يعرف الفرق بين الرجل والراس. ورحم الله تعالى الشيخ أبا الحسن الشاذلي فإنه قال مشيراً إلى العلم الإلهي الذي عليه أهل التصوف والمعرفة: «علمنا هذا من مات ولم يتوغل فيه مات مصراً على الكبائر.»^{٢٧٢} وصدق قدس الله سره في مقاله هذه عند من تأمل وأنصف، وبيان ما قلناه على وجه الاختصار، بقصد التقرير للتحق والانتصار، لا بنية الإغابة والاحتقار. والله على ما نقول وكيل، وعلى الله قصد السبيل.

أ/٧٣

ب/١٦٠

وقد ذكر الكبائر من الذنوب كثير من العلماء في كتبهم وبينوها. وأحسن من صنّف في ذلك، واستقصى لما هنالك، الشيخ الإمام شهاب الدين بن حجر

٢٧٢ الشيخ أبو الحسن الشاذلي (٥٩٣-٦٥٦ هـ / ١١٩٦-١٢٥٨ م)، من أقطاب الصوفية ومؤسس الطريقة الشاذلية المنتشرة بشكل واسع في العالم الإسلامي وخاصة في شمال إفريقيا. ولد في شمال المغرب العربي في قرية غمارة ودرس في فاس، ثم سافر إلى العراق ودرس على يد الشيخ أبو الفتح الواسطي، عاد بعدها إلى المغرب ولازم الشيخ عبد السلام مشيش. استقر في النهاية في الإسكندرية وتوفي في صحراء مصر.

[٤٨] . أو اخر صفر ١١٠٠هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي الخيره بولي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى خيره بول من بلاد الروم في أو اخر صفر من شهر
سنة مائة وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وهو بكل شيء عليم. إن السلام من
اللقاء بالاسماع، والتحية نوع من أنواع الاجتماع. وللمحبة يد تحرك القلوب إلى
القلوب، فتكشف ستائر السرائر فيما بينها وتفتح خزائن الغيوب. إلى جناب الأعز
في دين الإسلام، والصديق المختص بمزيد الإجلال والإكرام، الحاج إبراهيم
أفندي الخيره بولي، شمله الله تعالى بأنوار التجلي، وحفظه في جميع أطواره بنجات
الرؤية والتقلي، أما بعد: فإن الله تعالى فعال لما يشاء بعباده، ولا معقب لحكمه،
ولا راد لمراده. والمؤمنون هم أهل العناية والهداية، والنصرة والكفاية. وهم حزب
الله: ﴿أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة، ٢٢] ﴿لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا،
أَوْ يَكْتَبُهُمْ فَيُنْقَلِبُوا خَائِبِينَ. لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ
فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران، ١٢٧-١٢٨] ولا يخفى عليكم ما في هذه الأزمان
من إهانة المسلمين لجانب الشرع المحمدي المبين، والدخول بالتأويلات في أحكام
هذا الدين المتين، لتسليك أغراض الظالمين الفاجرين، والتوصل إلى شهوات

للخيال، والشهود والعيان للأحوال. والولي هو المؤمن على الحقيقة، وغيره على المجاز. والولي هو الذي فتح طلسم هذا الهيكل الإنساني، فهو الواحد، وكل من سواه حائر في الثالث والثاني. فاطلبه، واعلم إذا طلبته، أن طلبك له هو طلبه لنفسه. وتحقق أنك إذا وصلت إليه، فقد كشف له ما هو مكشوف له هو عن حجاب وجهه بإزالة لبسه. ودُمّ طالباً له به، واشتغل به عن كل ما سواه. وقل لهؤلاء الذين هم عن وجهه مجربون: ﴿ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون﴾ [الأنبياء، ٥٢] ونسأل الله أن يؤيدنا وإياكم بالحفظ والعناية، وينصرنا وإياكم على أعدائنا في كل بداية ونهاية. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

[٤٧ . ٧ صفر ١١٠٠هـ، ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى أدرنة المحروسة في سابع صفر من شهر سنة مائة
وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلامٌ قولاً من رب رحيم، إلى
جناب الأخ في الله، أما بعد: فقد قال الله تعالى: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون. الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾ [يونس، ٦٢ - ٦٣] «الولي»
هو المؤمن المتقي، وهو الساكن المرتقي. والولي هو الذي آمن بالله فهدى الله
قلبه. قال تعالى: ﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه﴾ [التغابن، ١١] وعلامته التقوى،
في العافية والبلوى. والولي هو الذي آمن، فطهر باطنه بنور الإيمان، واتقى،
فطهر ظاهره بمواظبة الأعمال الصالحة الحسان. والولي هو الذي آمن بأن
الكل من عند الله. قال تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من
حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق، ٢-٣] والولي هو ذكر الله المحفوظ، والولي هو
الذي بعين عناية الله ملحوظ. لا يمر على خاطره غير الله، ولا يعرف إلا الله.
قال الله: ﴿ثم ذرهم في خوضهم يلعبون﴾ [الأنعام، ٩١] فمن كان قيامه بالله
تصديقاً وإيماناً، ليس كمن كان قيامه بالله شهوداً وعياناً. فالتصديق والإيمان

[٤٦] ١٢ محرم ١١٠٠ هـ، إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة في ثاني عشر المحرم من شهر سنة
مائة وألف، وهذه صورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والله بكل شيء عليم. أسنى سلام
واني، وأشرف تحية توافي، من مورد صافي، ومنهل عذب شافي، إلى جناب
أخي في دين الله تعالى، الشيخ أحمد، أمد الله تعالى بإمداده، وأدام له
الاستقامة في طريق رشاده، أما بعد: فقد وصل إلينا مکتوبكم المبارك مع
الشاب الصالح موسى، فسررنا بصحتكم وعافيتكم. وقد أوصيناكم سابقاً، ونوصيكم
الآن لاحقاً، أن لا تخطوا أرباب الدنيا إلا قليلاً بمقدار الضرورة. واشتغلوا
بالتقوى في خطرات القلوب، وفي أعمال الجوارح. ولا تضيعوا الأوقات بغير
الطاعات، واتكوا على رب الأرض والسماوات. واعلموا أن الأرزاق مقسومة،
والآجال معلومة، وأن مع العسر يسراً، وقد جعل الله لكل شيء قدراً. وكرروا
النظر فيما ذكرناه، والله خير حافظاً، وهو أرحم الراحمين. والسلام التام من أعلى
جميع الإخوان لديكم والأحباب، أمدهم الله تعالى بالسلامة والخلاص من كل
فتنة، وسلك بهم سبيل الصواب من غير ارتياب.

١٥٨ ب

١/٧٢

أ١٢ لهم خيرٌ لأنفسهم ﴿[آل عمران، ١٧٨] الآية. فعلمنا أن الفارق بين أهل اللطف المحمود واللطف المذموم إنما هو بالإيمان والكفر. فإياك يا لطيفي أن تكون مجادلاً في الحق في باطنك أو ظاهره، فيكون للشيطان عليك استيلاء. وكن مسلماً مؤمناً، مسلماً، مسلماً. قال تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء، ٣٦] وكل ما ظننته أو شككت فيه، فليس لك به علم، لأن العلم خلاف الظن والشك. وليس كتابنا هذا مما نخطبك أنت به وحدك، فلا تفهم ما يسوء. وإنما الكتاب يقع في يد المعتقد والمنكر، والمؤمن والمنافق. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل. وهذا فتوح الوقت كتبنا ببعضه إليك فليصادف منك إذعانا لمن تجلى بنا علينا به، فأثبتته لك في هذا القرطاس، وأوصله إليك إن شاء الله تعالى، وعلى الله قصد السبيل.

[٤٥] أو اخرج ربيع الأول ١٠٩٩ هـ، إلى لطف الصيداوي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة صيدا المحروسة أو اخرج ربيع الأول، سنة تسع وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى . من العبد الفقير عبد الغني ابن النابلسي، إلى أخيه في دين الله تعالى لطف الصيداوي، المقبل بالإيمان على مراتب الأمان، والقابل بالإذعان ما يخصه في مقام الإحسان، أما بعد: فقد قال تعالى: ﴿الله لطيف بعباده﴾ [الشورى، ١٩] والاسم «الله»، اسم جامعٌ . فدلنا تعالى أنه لطيف بجميع من دخل تحت حیطة هذا الاسم الجامع . ودلنا تعالى بإرجاع ضمير «عباده» إلى هذا الاسم الجامع، أن الجميع عباده أيضاً، ولكن من حضرات شتى . فاسمه الهادي له عباد، واسمه المضل له عباد، واسمه النافع له عباد، واسمه الضار له عباد، واسمه المعطي له عباد، واسمه المانع له عباد، واسمه الجبار كذلك، واسمه المنتقم كذلك، واسمه المحيي، واسمه المميت، وهكذا . وانقسم اللطف بهذا السبب إلى قسمين . لطف محمود، وهو حفظه تعالى لعبده مما لا يلائمه في الدنيا والآخرة، وإليه إشارة بقوله تعالى: ﴿ولا يحسبن الذين كفروا إننا نملي

[٤٤. أو اخر صفر ١٠٩٩هـ، ربما إلى الشيخ محمد أفندي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحمية في أو اخر صفر من شهر
سنة تسع وتسعين وألف، وهذه صورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . هذا كتاب كريم، من ا صديق حميم،
أ/٧١ إلى ولي صادق المحبة من الصميم، أما بعد: فالتقوى بضاعة رابحة، وخصلة
صالحة، ونصيحة شافية، وعطية وافية. تتبجح بها قلوب الأبرار، وتنشرح لها
صدور المقربين الأخيار. وهي الأصل والفرع، وبها تحصل البركة في الحبة
والضرع. وهي وصية الله تعالى لجميع الأمم، ولها يكون السلوك في الطريق
ب/١٥٦ الأمم، أما بعد ثانيًا: فالسلام الوافنا إليكم، والتحية الوافية نهديها مقدمة بين
يديكم. أدام الله تعالى جنابكم محروسًا، ومجلسكم مأنوسًا. وجمعنا وإياكم على
كمال التوفيق، وألبسنا وإياكم حلة التحقيق.

أنواركم، فإن الله معكم يقلب أطواركم، ويحفظ عليكم ليلكم ونهاركم. وأنتم يا أهل الإيمان، في كمال أمن وأمان، وإكرام وإحسان. ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله. والعالم ينتفع بعلمه، والجاهل يتضرر بجهله. وهذا جواب خاطركم المتوجه إلينا بالسؤال، عن حقيقة هذه الأحوال. ولا يعلم الغيوب غير مقلب الأبصار والقلوب. وقد أنطقنا وارد الوقت بهذه الحروف، التي هي لشراب المعاني بمنزلة الظروف.

[٤٣] أو اخر صفر ١٠٩٩هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة خيره بول من بلاد الروم في أو اخر صفر من شهر
سنة تسع وتسعين وألف، وصورته:
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . افتتاح كل كتاب، في مراسلة
الأحباب إلى الأحباب، سلام الله عليكم، وتحيته الطيبة المباركة واصله إليكم،
من العبد الفقير، إلى مولاه القدير، عبد الغني ابن النابلسي، القاطن بدمشق
الشام، إلى أخيه في دين الله تعالى، الحاج إبراهيم أفندي المحفوظ بعناية
الملك العلام، أما بعد: ﴿ومن ٢٧١ يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد
جعل الله لكل شيء قدراً﴾ [الطلاق، ٣] فإن للخير قدراً، وللشر قدراً، ولليسر
قدراً، وللعسر قدراً. وهكذا جميع الأمور في سائر الدهور. فإذا تمت المقادير،
ونفذت التقادير، ظهرت التدابير، وبطلت التماثل والتصاوير، والله على
كل شيء قدير، وهو السميع البصير. وهذه تسع وتسعون من التقادير، التي هي
السنون، والتي بعدها هي آخر درجة من الميزان. فالتفتوا يا أولي البصائر
النافذة في غيب الملكوت إلى معنى هذا الاقتران، واكتموا أسراركم، واجتعلوا
٢٧١ فن، في أوبوت.

الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» [يونس، ٦٢]» ٢٧٠ رواه أبو داود في سننه
 عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ومعنى «يغبطهم الأنبياء والشهداء»،
 يعني «يحسدونهم حسداً غبطة» يوم القيامة، وذلك من علو شأن المحبة في الله
 تعالى لما يرون من مقامهم عند الله تعالى. ولا يلزم من هذا تفضيلهم على الأنبياء
 والشهداء، فإن الأنبياء والشهداء يوجد فيهم ذلك الحب في الله تعالى أيضاً،
 ولكن قد يكون للأنبياء والشهداء موقف في القيامة يحسدون فيه أهل المحبة في
 الله المخصوصين بهذا المقام فقط، فيصدق الكلام النبوي والحديث المحمدي، والله
 أعلم، وأحكم، وأحلم.

١٥٥ب

٢٧٠ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب التحاب والتواد: الحب في
 الله، الراوي عمر بن الخطاب، ٦: ٥٥٢. أخرجه أبو داود.

[٤٢] . أو اخر ذو القعدة ١٠٩٨هـ، إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة وذلك في أوخر ذي القعدة من شهور سنة ثمان وتسعين وألف، وصورته:

إن أجل ما سمحت به الأفواه، وأعز ما سمحت به سبحانه الشفاه، سلام أرق من النسمات، نهدي إلى أطف النسمات، الأخ في دين الله، والمتخصص بمخائن الله، الشيخ أحمد، الذي هو أشكر عبد إن شاء الله تعالى لله تعالى وأحمد، أما بعد: ١٥٤/ب

فإن الأشواق وافية، ومناهل المودة صافية، والمحبة الدينية ظاهرة لكم غير خافية. وهي إيمان أهل الخصوص، وعليها مدار المعارف والحقائق عند أهل الخلوص. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من عباد الله لأناس ما هم بأنبياء، ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانهم من الله. قالوا: يا رسول الله فخيرنا من هم». قال: «هم قوم تحابوا بروح الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها. فوالله إن وجوههم لنور، وأنهم لعلى نور، ولا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس». وقرأ هذه الآية: ﴿ألا إن أولياء

والجاحد، والشاك. وكلهم مخاطبون بهذه الآية، مأمورون فيها بالتقوى. فالعامة من المؤمنين هم المحبّون، مأمورون بالتقوى في صدق المحبة. والخاصة منهم السالكون، مأمورون بالتقوى بصدق الأحوال. وخاصة الخاصة منهم وهم الواصلون، مأمورون بالتقوى في دوام الشهود والحضور بين يدي الحق المعبود. والفاسقون بأنواعهم الثلاثة مأمورون بالتقوى بإخلاص التوبة، وتصحيح الأوبة. والكافرون بأنواعهم كذلك مأمورون بالتقوى بالتوحيد، والإسلام، والإيمان. وكلهم مجموعون لذلك اليوم، راجعون فيه إلى الله تعالى. وهكذا الآيات العامة القرآنية المقتضية للتقوى مخرجة على هذا. فليتنق الله كل فرد فرد من أهل هذه المراتب الثلاثة على حسب ما هو مكلف به، وهي وصية الله تعالى للأمم كلهم. قال الله تعالى: ﴿ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله﴾^{٢٦٩} [النساء، ١٣١] والإنسان الواحد بالخواطر التي ترد على قلبه قد يكون في هذه الأقسام كلها. فليتنق الله في كل رتبة يكون فيها، ويضبط أحواله، ويحمر أعماله، فإنه يدرك إن شاء الله تعالى في الدنيا والآخرة آماله. والله على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

ب ١٥٤

أ/٧٠

٢٦٩ ولقد وصاكم والذين من قبلكم أن اتقوا الله، في أوب وت.

[٤١] ٨ شوال ١٠٩٨ هـ، بمكة الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة في ثامن شوال، سنة ثمان وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَمَنْكَ السَّلَامُ،

١٧٠ وإليك السلام، بلغ عنا أحبابنا جزيل السلام، وأدخلهم في الآخرة وإيانا دار السلام بسلام: ﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً﴾^{٢٦٨} على سرر متقابلين ﴿[الحجر، ٤٧] نسألك اللهم يا جامع الناس ليوم لا ريب فيه، اجمع ما شئت من القلوب، على صدق العزم في الإيمان بالغيوب، أما بعد: فهذا كتاب من أخ في الله إلى أخ في الله، مشتمل على مودة صافية، وتحية وافية، ووصية كافية، ونصيحة شافية. قال الله تعالى ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت﴾ [البقرة، ٢٨١] الآية. وهذا الخطاب عام في مراتب الناس الثلاثة المؤمن، والفاسق، والكافر. وكل مرتبة من هذه الثلاثة، ثلاثة. فالمؤمن: من العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. والفاسق: فاعل الكبيرة، وفاعل الصغيرة، والمنهمك في الغفلة والغرور. والكافر: المشرك،

٢٦٨ إخواناً، ساقطة في أ.

يعني يرحمه الله تعالى بصلاة واحدة على نبيه صلى الله عليه وسلم عشر رحمات، فينجيه من البليات والنقمت، وينصره على أعدائه وحساده، ويبلغه غاية مأموله^{١٥٢} ومراده. وقد جاء في حديث أبي داود عن عائشة رضي الله عنها: «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة، جمع كفيه، ثم نفث فيهما، فقرأ فيهما: قل هو الله أحد، وقل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس. ثم يمسح بهما ما استطاع من جسده. يبدأ بهما على رأسه، ووجهه، وما أقبل من جسده. يفعل ذلك ثلاث مرات.»^{٢٦٦} و«النفث» هو «النفخ» مع بعض رطوبة من فيه. وفي سنن أبي داود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلمهم من الفرع كلمات: «أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه، وعقابه، وشر عباده، ومن همزات الشياطين، وأن يحضرون.»^{٢٦٧} وكان عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه يعلمهم من عقل من بنيه، ومن لم يعقل كتبه فأعلقه عليه. واحفظوا هذا الدعاء، واكتبوه، وعلقوه في رؤوس الأطفال، ينفعك وإياهم بإذن الله تعالى إن شاء الله تعالى. والسلام منا عليكم.

ب/١٥٢

ب١٥٢

٢٦٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب أقسام الدعاء: الأدعية المؤقتة والمضافة إلى أسبابها، أدعية النوم والانتباه، الراوي عائشة، ٤:٢٥٩. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، ومالك في الموطأ. ٢٦٧ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب أقسام الدعاء: الأدعية المؤقتة والمضافة إلى أسبابها، أدعية النوم والانتباه، الراوي مالك ابن أنس، ٤:٢٧٣. أخرجه مالك في الموطأ.

[٤٠. ٦ شوال ١٠٩٨هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى بلدة خيره بول من بلاد الروم، وحررتة في يوم السبت السادس من شوال، سنة ثمان وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والله بكل شيء عليم. سلام الله الأسنى، وتحيته المباركة الحسنى، إلى جناب الأخ في الله، والصديق الصدوق في عهد الله، الحاج إبراهيم أفندي، أعزه الله تعالى بتقواه في كل ما يعيد ويبيد، وحفظه في سره وجهره، وحماه وحرسه في نفسه، وأهله، وماله، وبلاده، من مجاري بلائه وقهره، وجعل التوكل شعاره، والاعتصام بالله دثاره، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير. هذا كتاب أرسلنا به إليكم، أنزل الله تعالى عنايته وحمايته وسكينته عليكم، والمأمول منكم أن تكثروا يا إخواننا المؤمنين في هذه الأيام من الصلاة والسلام على رسول الله محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. فإنه ورد في الحديث الشريف قال عليه الصلاة والسلام: «من صلى علي واحدة صلى الله عليه بها عشراً.»^{٢٦٥} و«الصلاة» من الله تعالى معناها «الرحمة.»

٢٦٥ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب فيما يجري مجرى الدعاء: الصلاة على النبي، الراوي أبوهريرة، ٤:٤٠٤. أخرجه مسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي.

والشيخ الأكبر وأمثاله^{٢٦٣} رضي الله عنهم علومهم الباطنية ذوقية لا خيالية، فلا تكاد تدرك بالتخيل والتفهم من دون ذوق. ولنا فيها، والله الحمد، قدم راسخة، وهمة شامخة، فراجعونا فيما تشابه وأشكل إن تخالج في خاطركم شيء من ذلك. والله الهادي إلى أقوم^{٢٦٤} المسالك، والمنقذ من جميع المهالك. ونحن الآن تركنا الاشتغال بالعلوم الظاهرة رأساً لأنها خيالية، آلة إدراكها ومعرفتها الخيال، والفكر، والفهم، وأقبلنا بكليتنا على العلوم الباطنية الحقيقية لأنها العلوم النافعة، والخصلة الرافعة، لأنها ذوقية وجدانية، وآلة إدراكها الذوق والوجدان، والكشف والعيان. ورحم الله تعالى داود السكندري الأمي المجددي، قدس الله سره، فإن من كلامه: «عالم الظاهر كلما اتسع علمه اشتهر، وعالم الباطن كلما اتسع علمه خفا». وذلك لأن العلم الظاهر علم خيالي مفهوم، والكل لهم خيال وفهم، والعلم الباطن علم ذوقي، كشفي، وجداني، وليس للكل ذوق، وكشف، ووجدان. وبالله المستعان في كل آن.

ب/١٥١

٢٦٣ وأمثالهم، في أوب. ٢٦٤ قوم، في أ.

[٢٩] أو اخر صفر ١٠٩٨هـ، إلى الشيخ محمد أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى القسطنطينية المحروسة في أو اخر صفر أيضاً، ١٥٠/ب
سنة ثمان وتسعين وألف، وصورته:

نحمد الله تعالى إليكم، ونهدي جزيل السلام عليكم. أعزك الله تعالى يا
أخي بعز تقواه، وألبسك حلة إحسانه ونعماه، وجعلك مسعوداً محفوظاً، مبيلاً
مكرماً في الدارين ملحوظاً. ودفع عنك كل ما تكره في دينك ودنياك، وعاملك
بالحراسة، والرعاية، والحماية، والهداية، والعناية، وأوصلك إلى مقصودك
ومناك، أما بعد: فقد وصل إلينا مکتوبكم الأول والثاني، وسررنا بتمام الصحة
لكم والعافية باطناً وظاهراً بركة السبع المثاني. وقد كتبنا لكم النصف الأول
من شرحنا على فصوص الحكم للشيخ الأكبر قدس الله سره حسبما طلبتم، فعليكم
بدوام المطالعة فيه لعل يصير لكم ملكة في فهم العلوم الباطنية ومعرفة
اصطلاحاتها. فإن كتب ابن العربي، رضي الله عنه، نافعة في الدين جداً لمن
تحقق بها وعرف الاصطلاح. ومتى أشكل شيء فيها أو في غيرها فأرسلوا
إلينا نوضحه إن شاء الله تعالى. واحذروا من الانتقاد فإن فوق كل ذي علم
عليم. والتكلم بالمتشابه سنة الله ومرسوله، والتسليم فيه أسلم من التأويل.

مفتاح الفرج، والصلاة وصلة بين العبد والرب. وسلموا الأمور إلى الله تعالى
 ببواطنكم وظواهركم، فإن الفتن مفاتيح أبواب الخير في أهل الخير، ومفاتيح
 أبواب الشر في أهل الشر. والله يعلم المفسد من المصلح، والله بكل شيء عليم:
 ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ [آل عمران، ١٣٩].

[٣٨] صفر ١٠٩٨هـ، ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى القسطنطينية المحمية في صفر من شهر سنة ثمان وتسعين وألف، وصورته: |

أ/٦٨

أشرف تحية على أكل حالة مرضية، وأبلغ سلام مشتمل على الإجلال والإكرام، إلى جناب الأخ في دين الله، الواثق بجناب الله، أما بعد: فقد وصل إلينا مکتوبکم وما فيه، ورأينا ما ذکرتموه لنا من الفتن في تلك البلاد، وأنتم وأمثالکم محرّسون إن شاء الله تعالى ببركة إيمانکم واعتقادکم الحسن. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُ كُلَّ خَوَانٍ كَهَوْرٍ﴾ [الحج، ٣٨] وينبغي لكم أن تواظبوا على هذا الدعاء الوارد في سنن أبي داود عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو: «أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه، وعقابه، وشر عبادته، ومن همزات الشياطين، وأن يحضرون.»^{٢٦٢} فإنه أمان من الفرع. وقال تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [البقرة، ٤٥] الآية. فالصبر

٢٦٢ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب أقسام الدعاء: الأدعية المؤقتة والمضافة إلى أسبابها، أدعية النوم والانتباه، الراوي مالك ابن أنس، ٤: ٢٧٣. أخرجه مالك في الموطأ.

أَسْأَلُ رَبِّي؟ قَالَ: «قُلِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، وَارْحَمْنِي، وَعَافِنِي، وَارْزُقْنِي، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ
يَجْمَعُونَ لَكَ دِينَكَ وَدِينَاكَ.» ٢٦١ وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ.

٢٦١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، أقسام الدعاء: أدعية غير مؤقتة ولا مضافة، الراوي طارق بن أشيم، ٤: ٣٤٣. أخرجه مسلم.

الأغيار، فقد ستر عليه وجوه الأسرار، فلا ينفعه بجميع المقاصد إذا تحققت له الأوطار. ^{٢٥٨} ومن فتح له باب الدار، وكشف عن وجهه هذا الثائر من الغبار، فقد بلغ الأماني في جميع الأطوار، وإن حرمه ما أراد وقصد من قبل لحصول الاستبصار: ﴿واعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر، ٢].

وإن شاء المولى أعزه الله تعالى فليواظب على هذا الدعاء الوارد في سنن أبي داود عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو: «أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه، وعقابه، وشر عباده، ومن همرات الشياطين، وأن يحضرون.» ^{٢٥٩} فإنه أمان من الفرع. وعن أبي الدرداء قال، سمعت رسول الله عليه وسلم يقول: «من اشتكى منكم شيئاً، أو اشتكاه أخ له، فليقل: ربنا الله الذي في السماء، تقديس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء فاجعل رحمتك في الأرض. أغفر لنا حُوبنا وخطانا، أنت رب الطيبين. أنزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك على هذا الوجع فيبرأ.» ^{٢٦٠} ذكره أبو داود في سننه. وذكر ابن ماجه في سننه أنه أتى رجل فقال: «يا رسول الله كيف أقول حين

٢٥٨ والأوطار، في أوت. ٢٥٩ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب أقسام الدعاء: الأدعية المؤقتة والمضافة إلى أسبابها، أدعية النوم والانتباه، الراوي مالك ابن أنس، ٤: ٢٧٣. أخرجه مالك في الموطأ. ٢٦٠ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الطب والرقى، باب الرقى والتهايم: رُقَى مسنونة عن النبي وأصحابه، الراوي أبو الدرداء، ٧: ٥٦٤. أخرجه أبو داود.

من حيث الباطن بعلوم التجليات الإلهية، ومن حيث الظاهر بعلوم الشريعة المحمدية. وهذا الذي نجد قلوبنا مستغرقة فيه منذ نشأنا، والله تعالى صارف إرادتنا إليه تقريراً وتحريراً، وتحقيقاً وتصويراً. قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إن الله خير بما تعملون﴾ [الحشر، ١٨] فالأهم الأهم أن تنصرف همه النفس إلى النظر فيما أعدته لآخرتها بعد أن تقي الله تعالى فيما أقامها فيه من أمر دنياها. فإن لكل إقامة تقوى يعلمها صاحبها. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «اتق الله فيما تعلم.»^{٢٥٦} وإنما الله تعالى بيده الأمر كله. والأسباب لا تأثير لها أصلاً، لا مباشرة ولا تولدًا. والله تعالى مقدر للأرزاق، فلا تزيد ولا تنقص، ومقدر للآجال وجميع الأحوال، فلا تتقدم ولا تتأخر. قال تعالى: ﴿وكل شيء عنده بمقدار»^{٢٥٧} [الرعد، ٨] ﴿وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ [الحجر، ٢١].

ب/١٤٨

١٦٨

وهذا عقدنا القاطع، وبرهاننا الساطع. والنافع بحرف مرقوم، أو سر معلوم، هو الحي القيوم. والسعيد من يكتفي بجنابه، ولا يعرف غير بابه. فإن الجميع في يديه، ولا يتم الأمر إلا به، ومنه، وإليه. ولكن مراتب الخلق تتفاوت بمعرفته، وبالتحقق والحضور معه وتخليص محبته. فمن حجه بأوهام

ب١٤٩

السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٨)، ٤٠٥. ٢٥٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب العلم، باب آداب العالم، الراوي يزيد بن سلمة، ٨: ١٣. أخرجه الترمذي. ٢٥٧ إنفاكل شيء عندنا بمقدار، في أوب وت.

[٣٧ . ٨ ذوالقعدة ١٠٩٧هـ، إلى قاضي طرابلس المولى محمد سعيد أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة طرابلس الشام المحروسة في ثامن ذي القعدة من شهر سنة سبع وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والله بكل شيء عليم. سلام الله الأسنى، وتحيته المباركة الحسنى، إلى الجناب المحفوف بالعبادة والتوفيق، المحفوظ بروح من الإيمان والتصديق، حضرة المولى محمد سعيد أفندي، القاضي حالاً بمدينة طرابلس الشام المحروسة، أسعده الله تعالى في الدارين، وجعله من خير الفريقين، أما بعد: فقد وصل إلينا الآن مکتوبكم الشريف، وتأمّلنا مضمونه المنيّف، ولم يصل إلينا منكم قبله غيره، والله يجمعنا وإياكم في مستقر رحمته تحت لواء سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم. وذكرتم لنا ما يتعلق بالأسباب الوقفية، مما هو منوط بالعلوم الحرفية،^{٢٥٥} ونحن الآن هممتنا مصروفة عن الالتفات إلى ذلك بالكلية، وإنما اشتغلنا

١٦٤٨ ب

^{٢٥٥} يعني علم الأوافق العددية والحرفية، الذي يعرفه طاش كبري زاده في *مفتاح السعادة* على أنه «علم باحث عن كيفية تخرج الأعداد والحروف على التناسب والتعادل، بحيث يتعلق بواسطة هذا التعديل أرواح متصرفة، تؤثر في القوالب حسب ما يراد ويقصد من ترتيب الأعداد والحروف وكيفياتها». وينسب طاش كبري زاده إلى الشيخ عبد الرحمن البسطامي كتاب في هذا العلم هو «علم الخواص الروحانية من الأوافق العددية والحرفية والتكسيرات العددية والحرفية». انظر *موسومة مصطلحات مفتاح*

السلوك في أقوم الطريق، محيي الدين ابن العربي، الحاتمي، الأندلسي، قدس الله سره، وأعلى في أعلا درجات القرب مقرة. ففرحنا بطلبكم هذا الكتاب، وتحريك هممكم بمحبة الإطلاع على طريق السادة العارفين أولي الأبواب. فإن هذا الطريق هو طريقنا الذي معولنا عليه، وانتسابنا في جميع أحوالنا إليه، لأنه المقصود بالذات، وجميع العلوم خادمة له واقفة بين يديه. فبادرنا بامثال الأمر في الحال، وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه والآل.

[٢٦٠ ٧ رمضان ١٠٩٧هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى القسطنطينية المحروسة في سابع شهر رمضان، سنة سبع وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . لتلايكون كتابنا هذا أجزم، وأبتر،

وأقطع،^{٢٥٤} لأنه أمر ذو بال وارد بالتعظيم، سلامٌ قولاً من رب رحيم. إن

أبهى ما انشرت به صدور الطروس، وأبهج ما سرحت فيه عيون الصدور

ب١٤٧

والرؤوس، وأهر ما قلبته الخواطر بأيدي العقول والنفوس، سلام يدخل قلوب

الأحبة من أبواب المحبة مثل دخول العروس، ويهدي صحائف التهاني ببلوغ

الأماني إلى ذلك الجناب المحروس، جناب الأخ في دين الله، والموفق إن

شاء الله تعالى بتوفيق الله، الحاج محمد أفندي الحميدي، حفظ الله تعالى

شريف ذاته، وأودع الكمال الحقيقي بأخلاقه وصفاته، أما بعد: فالمنهي إليكم

كثرة الأشواق، إلى أيام التلاق، وزيادة الفرح والسرور، بوصول أخباركم

السارة إلينا من أفواه المحابر على السنة السطور. وقد طلبتم شرحنا على كتاب

فصوص الحكم للشيخ الإمام، والمقدم الضرغام، قدوة أهل التحقيق، وقائد أئمة

^{٢٥٤} قطع، في أ.

الجد. ورأينا كتاب الجلال الأسيوطي، الذي سماه تنبيه الغبي بترية ابن العربي،
 وكتاب الشعراي^{٢٥٠} الذي سماه الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر، وغير ذلك.^{٢٥١} ب/١٤٦
 وقد كتبنا لكم في هذه الصحيفة ما فيه غنية لمن يخشى الله ويتقيه. ولو
 أردنا أن ننتقد على هؤلاء المنتقدين ونقابلهم من جنس عملهم لأبدينا ما لا
 يسعنا إبداءه، مما يشهد العقل والنقل بثبوتهم فيهم واتصافهم به. ولكن «من
 حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه». ^{٢٥٢} ﴿ومن يُضِلِّ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ.﴾
 ومن يهدي الله فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ﴾ [الزمر، ٣٦-٣٧] أ٦٧
 والسلام التام في المبدأ والختام.

^{٢٥٠} الشعراوي، في أوب وت. ^{٢٥١} جلال الدين السيوطي، تنبيه الغبي بترية ابن العربي (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)؛ عبد الوهاب الشعراي، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥) ^{٢٥٢} ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب اللواحق، أحاديث مشتركة في آفات اللسان، الراوي أبو هريرة، ١١: ٧٢٩. أخرجه الترمذي، ومالك في الموطأ. ^{٢٥٣} يضل، في أوب.

إلى يوم القيامة، كما هؤلاء المنكرون سبب لشقاء كل شقي إلى يوم القيامة. ولم تقبل هذه الرسالة الواصلة إليكم الآن مع حامل هذه الأحرف على نقصها من آخرها كما وصلت إلينا كذلك، ولا تصرفنا فيها بإتلاف ولا غيره. والواجب على كل مؤمن منصف وعاقل موفق أنه يتلف كل ما يقف عليه من مثل ذلك إن كان في ملكه، ويزيل هذا المنكر الذي جعله الله تعالى لإمداد أهل النفي والضلالة.

وقد رأينا مثل ذلك كثيراً، نحو كتاب الواسطي الذي سماه «هتك أستار الفصوص»، وأمرنا صاحبه فأتلفه. ورأينا أيضاً رسالة ابن الخياط والرد عليه لمجد الدين الفيروزبادي صاحب القاموس رحمه الله تعالى. ورأينا رسالة ابن إمام الكاملية فرددناها بكتابتنا «الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين». ^{٢٤٨} وأتلفنا تلك الرسالة بإذن مالكها. ورأينا الرسالة المنسوبة لسعد الدين التفتازاني، وسُئلتنا عنها، فكتبنا براءة سعد الدين من نسبة ذلك إليه. وإنما هي كذب عليه بمؤيدات من كلامه في كتابه شرح المقاصد و شرح العقائد وغيرها. ^{٢٤٩} ورأينا تصنيف البقاعي في ذلك، فأذن لنا صاحبه فأتلفناه والله

٢٤٨ عبد الغني النابلسي، «الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين»، انظر قائمة المخطوطات. ٢٤٩ سبقت الإشارة إلى سعد الدين التفتازاني ومصنفاته، انظر رسالة رقم ١٩.

ثم لا يزال الكمال الآدمي يظهر في كل زمان، ويوجد من يضل به ومن يهتدي به، حتى انحتمت النبوة، وتمت مظاهر الرسالة الإلهية، وابتدأت خلافة النبوة والميراث العلمي في رجال هذه الأمة المحمدية. فكانت الخلفاء الراشدون، رضي الله عنهم، كذلك من الناس من يهتدي بهم ومنهم من يضل بهم، حتى وقع البغي على أئمة الدين، وانتهكت حرمتهم بالخروج عليهم، والقتال لهم، والإهانة في حقهم. ثم لما انتقل الأمر إلى التابعين ومن بعدهم كان الأمر كذلك، ولم يزل ولا يزال إلى يومنا هذا وإلى ما بعده، لا يُظهر الله تعالى كاملاً من الكاملين حتى يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً. وهذه القضية كلها عين ما وقع لآدم عليه السلام مع الملائكة، وإبليس يتلون ذلك بالوان، ويتفنن على صفحات الأوقات والأزمان. ولما كان زمان حضرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي قدس الله سره،^١ كان الأمر هكذا.

ب ١٤٥

ب ١٤٥

ولا يغرنك يا أخي ما تتصف به أهل الإنكار على هذه الطائفة العلية من العلوم القولية والمباحث العقلية. فإن الواحد منهم ولو ملأ أطباق الأرض علوماً فهو جاهل بنفسه ما عرفها أصلاً، ولو عرفها ما اعترض يوماً على أهل العرفان والكاملين في مراتب الشهود والعيان. فإن إبليس كان أعلم منهم، وقد وقع له ما وقع بالإنكار، والاعتراض على صفوة الله تعالى من خلقه آدم عليه السلام. وأشقاه الله تعالى هذا الشقاء الأبدي، وجعله سبباً لشقاء كل شقي

أ/٦٦

والجن، وسائر الحيوان، وغير ذلك. وأولها آدم عليه السلام. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، ٣٠] الآية. فحين لمعت لهم بوارق أنوار الكمال من ذكر الخليفة، الذي هو أشرف شيء في أحسن شيء، وهي الأرض، قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة، ٣٠] فضعفت بصائرهم عن رؤية شمس الكمال النبوي، والنور الآدمي. ثم نظروا في ظلمة الأكوان الحادثة فرأوا نور تسبيحهم وتقديسهم فقالوا: ﴿وَنَحْنُ نَسْبِحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، ٣٠] ولكن أراد تعالى بهذا اختبارهم، وهو العليم بهم، وإظهار ما فيهم لهم. وكان هذا قبل خلق الخليفة. فلما خلقه وعلمه الأسماء كلها، وأظهره بالعلم فيما بينهم، رأوا ظلمة كونهم في نور وجوده فقالوا: ﴿سَجَّانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة، ٣٢] وسجدوا لآدم حيث أمروا بذلك ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة، ٣٤] أي الساترين بظلمة الكون نور شمس العين. فكانت الحقيقة الآدمية بعد ظهورها نوراً في بصائر الملائكة وظلمة في بصيرة إبليس، وذلك لحيلولة ظلمة الحسد والتكبر بينه وبين النور الآدمي. فقال: ﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِيناً﴾ [الإسراء، ٦١] فقصمت الملائكة عليهم السلام من الزلل، ووقع إبليس في الخطأ والخلل: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يَضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. الَّذِينَ يَنْتَظُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة، ٢٦-٢٧] الآية.

والتجلي . وهو تعالى أيضاً كما قال: ﴿وهو عليهم عمى﴾ [فصلت، ٤٤] ﴿وهم صمُّ بكم عمي﴾ فهم لا يعقلون﴾ [البقرة، ١٧١] عند أهل الخفاء والاستتار . وقد قال تعالى: ﴿هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد، ٣] فالظاهر عند قوم، هو الباطن عند قوم آخرين أيضاً . وقال تعالى في وصف كتابه الكريم أنه: ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ [البقرة، ٢٦] مع أنه نور مبين وحق مستبين . كما قال: ﴿والنور الذي أنزلنا﴾ [التغابن، ٨] فهو تعالى يضل بالنور ويهدي بالنور . قال تعالى: ﴿ومن آياته [..] الشمس والقمر﴾ [فصلت، ٣٧] . ٢٤٧

وقد خلق تعالى طيراً بواسطة عيسى بن مريم عليه السلام، وهو الخفاش، لا يستطيع النظر إلى نور الشمس من ضعف بصره، فيرى نورها ظلمة . وإذا غابت الشمس وجاء الليل فتح بصره فأرى، وكانت عنده الظلمة نور . وكذلك من خلق الله تعالى عنده رؤيته وإدراكه بواسطة نفسه الجريئة، كانت بصيرته في نور شمس الأحذية بمنزلة بصر الخفاش، يرى نور شمس الأحذية ظلمة، ويرى ظلمة الأكوام نوراً: ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [النور، ٤٠] وهذه الهياكل الإنسانية الكاملة خزائن أسرار الحق تعالى . وقد خلق الوجود الحسي والعقلي كله لها، ومن أجلها، وسخر لها جميع ما عداها من الملائكة، والأنس،

١٤٤ب

[٣٥. شعبان ١٠٩٧هـ، إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى نابلس المحروسة في شعبان من شهر سنة سبع وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين

اصطفى، أما بعد: فمن العبد الفقير، والعاجز الحقير، عبد الغني، المعروف بابن ١٤٣ ب
النابلسي، نور الله بصيرته، وأخذ الله تعالى بيده، وأمهده بده، إلى أخيه
في رضاءة ثدي الإسلام، والتربية في حجر التوكل والاعتصام، الشيخ أحمد
النابلسي، نور الله تعالى بصيرته بنور التوفيق، وطهر سيرته بمياه اليقين
والتحقيق. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وصل إلينا مکتوبكم الشريف،
ووصلت الرسالة التي أرسلها الشيخ أحمد سلّم الله تعالى. وقد نظرنا فيها،
وعندنا خبر منها ومن غيرها أيضاً، والتعرض لرد مثل هذا إضاعة للأوقات.

ولكن نقول الآن في تحقيق هذه القضية، بمعونة رب البرية، اعلم يا أخي أن الله
تعالى من حيث مراتب أسمائه الحسنی وصفاته العلیا لا يزال في ظهور وتجل

لأقوام، وفي خفاء واستتار لأقوام. وهو تعالى كما قال: ﴿الله نور السموات

والأرض﴾ [النور، ٣٥] أي موجد لها بوجوده. وهذا عند أهل الظهور

«اتق الله فيما تعلم». ٢٤٤ انتهى. وأما الظن فقد نهى الله عنه وعن إتياعه. فقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ [الحجرات، ١٢] ثم قال تعالى: ﴿إن بعض الظن إثم﴾ [الحجرات، ١٢] أي متابعة البعض منه موصلة إلى الإثم، فكيف الكثير منه. وقال تعالى: ﴿وما يتبع أكثرهم ٢٤٥ إلا ظناً إن الظن لا يغيي من الحق شيئاً﴾ [يونس، ٣٦] وحكى تعالى عن الكافرين أنهم قالوا: ﴿أن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين﴾ [الحجرات، ٣٢] وإذا كان الظن بهذه المثابة، وهو رجحان أحد الطرفين على الآخر، أدنى رجحان، فكيف إتياع الشك الذي هو استواء الطرفين من غير رجحان أصلاً، فإنه أضعف من الظن؟ والنهي عنه مفهوم بالأولى من طريقة دلالة النص. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث». ٢٤٦ رواه الإمام أحمد والبخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي، عن أبي هريرة رضي الله عنه. وقد لخصنا لك الدين كله اعتقاداً، وعملاً، وحالاً، وقالاً. والله على ما نقول وكيل، وعلى الله قصد السبيل. والسلام التام في المبدأ والختام.

٢٤٤ «... تكون جماعاً» ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب العلم، باب آداب العالم، الراوي يزيد بن سلمة، ٨:١٣. أخرجه الترمذي. ٢٤٥ وما يؤمن أكثرهم بالله، في أوب وت. ٢٤٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب في أحاديث جامعة لخصال من آداب الصحبة، الراوي أبوهريرة، ٦:٥٢٣. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي، ومالك في الموطأ.

[٢٤] . منتصف صفر ١٠٩٧هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلاد خيره بول من بلاد الروم في منتصف شهر صفر، سنة سبع وتسعين وألف، وصورته:

أزكى التحيات الصافية الموارد والمصادر، الصحيحة الأسماء بالشوارد والنوادر، السالمة الأفعال من العلال، المحفوظة الحروف والأطراف بالبواده والبوادر، إلى جناب الأخ الصادق في دين الله، والخليل المصادق بتوفيق الله، الحاج إبراهيم أفندي، لازل في عناية المعيد المبدي، أما بعد: فقد رفعت إليكم الأشواق عرض حالها، ونظرت إلى بروق جهاتكم الأفكار بعيون بالها، من أجفان بلبالها.

والمهني إلى حضرتكم أولاً، الوصية بالتقوى، فإنها جبل الله المتين الأقوى. وهي وصية الله تعالى لجميع الأمم، فلتنصرف إليها عوالي الهمم. ومحلها فيما يعلم العبد من الخير والشر، لا فيما يشك أو يظن. روى الترمذي في سننه المشهورة، قال حدثنا هناد، قال حدثنا أبو الأخص، عن سعيد، عن مسروق، عن ابن أشوع، عن يزيد بن سلمة الجعفي قال، قال يزيد بن سلمة: «يا رسول الله إني سمعت منك حديثاً كثيراً أخاف أن ينسيني أوله^{٢٤٣} آخره، فحدثني بكلمة تكون جامعة. قال:

٢٤٣ وله، في أوب.

المائة؟ فإننا لله وإنا إلى الله راجعون، وحسبنا الله ونعم الوكيل. ففحن نفعهم^{٢٤٢} ب/١٤١
 وهم يضرونا، ونحن نحسن إليهم وهم يسيئون إلينا. والله يعلم المفسد من المصلح،
 والحياة الدنيا عرض زائل لا يساوي الالتفات إليه، والموت كائن لا محالة، والله
 حافظ لعبده المؤمن على كل حالة. والسلام على الدوام.

من الأحاديث النبوية، حيث تهاون الناس في أمور الطاعات، ودخلت الكراهات بل المفسدات في عباداتهم من غير نكير منهم لشيء من ذلك ولا مبالاة، وسميناه «تكميل النعوت في لزوم البيوت». ^{٢٣٨} ومنها كتاب صنفناه لفقهاء الطريقة المولوية في بيان السماع المولوي، سميناه العقود المولوية في بيان الطريقة المولوية. ^{٢٣٩} ومنها كتاب آخر في بيان المحبة للحسن والجمال، وإثبات أن ذلك من أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء، والأولياء، والعلماء العاملين، وبيان الحث على ذلك، والإرشاد إليه في النصوص النبوية والآثار المحمدية، وسميناه غاية المطلوب في محبة المحبوب. ^{٢٤٠}

ولكن الحسد يا أخي كثير في بلادنا جداً، والإيذاء، والاحتقار، وتسلب الأشرار، وكثرة النفاق، والكذب، والافتراء. ونحن نقول الآن كما قال الشيخ العارف الكامل إبراهيم الدسوقي القرشي الهاشمي قدس الله سره: «واغوثاه من أهل هذا الزمان، لو علمت أن في الأجل فسحة سكنت أم الجبال وبطون الأودية بين الوحش حتى أموت». ^{٢٤١} وكان رحمه الله في عصر السبعمئة، كما ذكره المناوي في طبقات الأولياء، فكيف نقول نحن الآن في عصر الألف وقرب

أ/٦٤

^{٢٣٨} عبد الغني النابلسي، «تكميل النعوت في لزوم البيوت»، انظر قائمة المخطوطات. ٢٣٩ عبد الغني النابلسي، العقود المولوية في طريق السادة المولوية (دمشق: مطبعة الترقى، ١٩٣٢). ^{٢٤٠} عبد الغني النابلسي، غاية المطلوب في محبة المحبوب (دمشق: دار شهرزاد، ٢٠٠٧). ^{٢٤١} سبقت الإشارة إلى إبراهيم الدسوقي، انظر رسالة رقم ٢٠.

تعبير المنامات في مجلد كبير، جمعنا فيه تعبیر القادري المشهور وزدنا عليه من كتب أخرى، وجعلناه على ترتيب حروف المعجم، وسميناه *تعبير الأنام في تعبیر المنام*.^{٢٣٤} ومنها كتاب تراجم العلماء والمحدثين المذكورين في متن الطريقة المحمدية للبركلي رحمه الله، حيث لم نترجمهم في شرحنا على الطريقة مخافة التطويل فيها، فجاء هذا الكتاب في مجلد سميناه «زهر الحديقة في تراجم رجال الطريقة». «^{٢٣٥} ومنها كتاب في الأحاديث المختصرة جمعنا فيه ثلاثة آلاف وثمانمائة وثمانين حديثاً من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، مع صفراً حجه، ورتبناه على حروف المعجم. اختصرناه من كتاب للشيخ عبد الرؤوف المناوي رحمه الله في ذلك، وسميناه «كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين». «^{٢٣٦} ومنها كتاب جمعنا فيه المقطوع لهم بالجنة بصرح أسماءهم زيادة على العشرة المبشرة بذلك، والمقطوع لهم بالنار كذلك، حيث لم نجد أحداً صنف في ذلك، وسميناه «لمعات الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار». «^{٢٣٧} ومنها كتاب صنّفناه في ترك مخالطة الناس في هذا الزمان ولزوم البيوت والحث على ذلك

١٦٤

١٤٠/ب

^{٢٣٤} عبد الغني النابلسي، *تعبير الأنام في تعبیر المنام* (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨). ظهر في إصدارات عديدة ومن عدة دور نشر، انظر قائمة أعمال النابلسي المطبوعة. ^{٢٣٥} عبد الغني النابلسي، «زهر الحديقة في تراجم رجال الطريقة»، انظر قائمة المخطوطات. ^{٢٣٦} عبد الغني النابلسي، «كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين»، انظر قائمة المخطوطات. ^{٢٣٧} عبد الغني النابلسي، «لمعات الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار»، انظر قائمة المخطوطات وقائمة المطبوعات.

[٢٣] منتصف صفر ١٠٩٧هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى القسطنطينية المحمية في منتصف صفر، سنة سبع وتسعين وألف، وصورته:

سلام الله الأسنى الأسماء، وتحمته المشمولة ببركات صفاته الكاملة والأسماء، إلى الحضرة المقصودة بالأشواق فما زينب وأسماء، جناب الأخ في دين الله تعالى، والمختص بتوفيق الله تعالى، الحاج محمد أفندي الحميدي، حفظه الله تعالى، وحرس ذاته من كل سوء، وكل صفاته بكل خير، أما بعد: فإن الشوق كثير، واللقاء عسير، والأيام مراحل، والعبد فيها إلى آخرته في كل يوم راحل. والزاد مطلوب، قال تعالى: ﴿وتزودوا﴾^{٢٣٢} فإن خير الزاد التقوى ﴿البقرة، ١٩٧﴾ والراحة في لقاء المحبوب. فإنه العالم بالسر والنجوى. ونشكر الله تعالى إليكم أن وفقنا في هذا العام الماضي إلى إتمام تصنيف كتب متعددة، غير ما علمتم، منه شرحنا على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي قدس الله سره، جاء في مجلدين سميناه جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص.^{٢٣٣} ومنها كتاب في

^{٢٣٢} قزودوا، في أوب. ^{٢٣٣} عبد الغني النابلسي، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص (بيروت:

أ/٦٢ جلية الأمر حتى كشفناه لك . فإننا لا نتضرر بعون الله تعالى وحفظه، ولكن ربما يقع فينا من لا يعرفنا بناء على إنهاء ذلك الرجل . والله تعالى له الغيرة على عباده المؤمنين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى، ونعم النصير . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والله بكل شيء عليم .

ب/١٣٩

لم يستفهم منا عن هذه المسئلة، وأسألوه هل راجعنا فيها أو في غيرها مما سمعه
 منا في وقت من الأوقات، أو قال لنا لما كان يدخل علينا وليس عندنا أحد غيره،
 المسئلة الفلانية ما فهمناها، وكيف يسوغ الكلام فيها. لم يصدر منه شيء من
 ذلك أصلاً غير البشاشة في وجهنا في الظاهر، وإضمار الإنكار في الباطن. وقد
 ائتمناه على ذكر هذا المبحث في وقت حضوره عندنا، فحاننا فيه، وشنع علينا عندكم
 بما لم يفهمه منا. وهذا المبحث في علوم أسرار الشريعة المحمدية، كما قال الشيخ الأكبر
 رضي الله عنه في آخر عبارته السابقة: «وهذا علم غريب، ما أعلم له ذاتاً، من فتوح
 المكشوفة، وهو من علوم الأسرار التي غار عليها أهل الله فصانوها.» وإنما ذكره
 الشيخ الأكبر قدس الله سره في كتابه لبيان السري في إقرار اليهود والنصارى على
 شرعهم ودينهم اليوم، إذا أعطوا الجزية، حيث كان لهم^{٢٣٠} ما لنا وعليهم ما علينا
 في جميع الأحكام، كما هو مقرر في مواضعه، ونحن قررناه لبيان ذلك أيضاً. ولم
 نعلم أن في المجلس جاهلاً لا يفهم ويدعي العلم، فلا يتنزل أن يستفهم أيضاً إذا لم
 يفهم، ويضمّر العداوة لمن لم يصدر له منه ضرر ولا أذى أصلاً، ويفارقه من
 غير خصومة ولا إظهار سوء، ويشنع عليه في بلاد أخر ليس فيها أحد يعرفه،
 وهو غريب فيها جداً، حقير ذليل. فجازاك الله تعالى يا أخي خيراً عنك وعن كل
 منصف في الحق، إذا تبين وظهر، حيث أعلمتنا بما قيل في حقنا وطلبت منا^{٢٣١}

٢٣٠ لهم، ساقطة في أ. ٢٣١ منا، ساقطة في أوب.

شيئاً منهما، ولم يضعوا فيهما الكفر. ولهذا قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في آخر عبارته السابقة: «فإبقاؤهم على شرعهم، شرع محدي». وقال: «وإبقاؤهم على دينهم شرع من الله لهم». وإذا حرفوا شرعهم ودينهم ووضعوا الكفر في توراتهم وإنجيلهم، فليس ذلك بشرعهم ولا دينهم حتى يكون شرعاً محمدياً لهم، كما لا يخفى على أهل الألفهام. وقال أيضاً كما سبق في عبارته: «فكون مؤاخذاً من أخذ منهم بما فرط به من الشرع الذي هم عليه، كسائر العصاة الذين لم يعملوا بجميع ما تضمنه شرعهم وإن كانوا مؤمنين». «يعني فمن خالف منهم لشرعه الصحيح، الذي لم يتغير ولم يتبدل، على فرض ذلك وتقديره، فهو عاص فاسق بمقتضى ذلك، أو كافر إن اقتضى شرعهم ذلك، حيث هم مقرون عليه في شرعنا ولم ينسخ ذلك في حقهم. أرايت أن الفقهاء مصرحون بصحة نكاحهم، وإن كان بغير شهود أو في عدة كافر، إن كان ذلك صحيحاً في دينهم، ويقرون عليه بعد الإسلام.

ب ١٣٨

وفي الواقع الآن شرعهم ودينهم متضمن الكفر، حيث غيروه وبدلوه بنص القرآن. قال تعالى: ﴿يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾ [النساء، ٤٦] وقال تعالى: ﴿ويلحّم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه﴾ [المائدة، ٤٧] الآية. وليس في شيء من شرعهم الصحيح ما هم فيه الآن من القول بحلول الإله في المسيح واتحاده به،^{٢٢٩} وقول اليهود بالتجسيم في حقه تعالى، وقولهم يد الله مغولة ونحو ذلك. والرجل

أ٦٣

٢٢٩ به، ساقطة في أوب.

ذلك فإنه ربما يعترف به. وليس هذا بأمر لا تَقْمنه. يقرأ علينا حصّة من أوائل صحيح البخاري في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بنية أخذ الإجازة منا بذلك، ويصدر منه الوعد لنا بالعود قبل السفر، ويسافر، ويكذب، ويخلف في وعده. فقد ١٣٧ ب ورد في الحديث في أوائل الكتاب الذي كان يقرأ فيه، بل في الكراس الذي دفعناه له ليقرأ فيه من أوائل صحيح البخاري، باب علامات المنافق، بعد إيراد السند عن أبي هريرة قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان.»^{٢٢٨} ونحن وجدنا في هذا الرجل العلامات الثلاث. وعدنا فأخلف كما ذكرنا، وكذب علينا بما لم نقله. فإنما قلنا كما أنهى إليكم عنا، أن الكفار إما أن يسلموا أو أن يعطوا الجزية، فإذا أعطوا الجزية لا يدخلون النار. وحاشا أن تقول ذلك. ولفظ «الكفار» شامل للمجوس، وعباد الكواكب، وعباد الأوثان، والمشركين من أهل الكتاب. وكلامنا ليس كذلك. وإنما قلنا كما قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في عبارته السابقة، من غير لفظ «الكفار»، أهل الكتاب خاصة، وهم اليهود والنصارى. وذلك على فرض وتقدير أنهم مؤمنون بالله تعالى من غير شرك منهم به تعالى، وعلى فرض أنهم متمسكون بالتوراة والإنجيل، ولم يخالفوا منهما شيئاً. وعلى فرض أن توراتهم وإنجيلهم لم يغيروا

٢٢٨ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب النفاق، الراوي أبو هريرة، ١١: ٥٦٩. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي.

أنا أوردناه من تلقاء أنفسنا، ولم يسألنا عن نقله، ولا قال لنا من نقل هذا، وإنما ذهب ليرد علينا بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة، هـ] الآية، ونحو ذلك. فقلنا له: هذا^{٢٢٧} عام، مخصوص بقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة، ٢٩] وبأن أهل الذمة لا يجوز قتلهم بالإجماع. على أن ما أورده غير ما نحن بصدده، كما لا يخفى. وتكلم معنا كلاماً آخر ثم سكت، حيث لم يجد له مساعداً في الكلام من قصوره. كل هذا ولم يسألنا عن نقل المسألة، قاطعاً جازماً بتخطئنا فيها. والإنسان يحكي الكفر عن غيره ولا يكفر، فكيف إذا حكينا عبارة بالمعنى عن الشيخ الأكبر رضي الله عنه في كتابه المذكور، ونحن نعرفها، يكون ذلك خطأ في حقنا؟

١٦٢

ب/١٣٦

فأضمر في الحال ذلك الرجل العداوة لنا، ونحن نحس بقلبنا من صفاء سيرتنا وسلامة صدرنا بما في قلبه لنا، ولكن لم نواجهه بسوء أصلاً مدة تردده إلينا، وأسألوه عن ذلك. فكان يدخل إلى بيتنا، يقرأ عندنا من أوائل صحيح البخاري، كما أشرت أنتم إلينا بذلك في مکتوبكم لنا معه، توصية فيه. فاعتبرنا منكم صدق محبتكم واعتقادكم فينا، واحتملنا عداوته لنا وإنكاره علينا بقلبه طول تلك المدة، وهو يناقنا. حتى أنه لما جاء من مكة المشرفة وطلب منا كتابة المکتوب لكم، جاء وأخذ المکتوب ووعدنا أن يأتي ثانياً يودعنا قبل سفره. فسافر ولم يأت، ولم نره بعد ذلك أصلاً. وأسألوه عن

٢٢٧ هذا، ساقطة في أوب.

الأبكر رضي الله تعالى عنه، هكذا بطريق الاستفهام، ولم نصرح بالنقل اعتماداً على ثقة الحاضرين بنا، كما يفعل كثير من المدرّسين: «هل حُكّم الله تعالى على أصحاب الكتب، يعني اليهود والنصارى، بالجزية وإبقائهم على دينهم، شرع من الله تعالى لهم على لسان محمد صلى الله عليه وسلم؟ ذلك ما أعطوا الجزية عن قوة من الآخذين وصغار منهم، فقد فعلوا ما كلفوا، وكان هذا حظهم من الشريعة. فإبقاؤهم على شرعهم، [شرع] محمّدي [لهم]، فسعدوا بذلك. فتكون مؤاخذه من أخذ منهم بما فرّط فيه من الشرع الذي هم عليه، كسائر العصاة الذين لم يعملوا بجميع ما تضمنه شرعهم وإن كانوا مؤمنين». ٢٢٥ هذه عبارة الفتوحات المكيّة بجرم وفها في أواخر الباب السابع والثلاثين وثلاثمائة منها في معرفة منزل محمد صلى الله عليه وسلم. ثم قال بعد ذلك: «وهذا علم غريب، ما أعلم أن له ذائقاً، من فتوح المكاشفة، وهو من علوم الأسرار التي غار عليها أهل الله فصانوها». ٢٢٦

فقد قلنا كلاماً هذا معناه، إن لم يكن هذا لفظه، لأن العلم أمانة، والنقل بالمعنى دون اللفظ جائز في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، فكيف في عبارات الكتب؟ فرأينا ذلك الرجل بمجرد ما نقلنا هذا الكلام أنكره علينا، وظن

٢٢٥ هناك اختلافات طفيفة بين نص الفتوحات المطبوع ونص النابلسي. أنظر الفتوحات المكيّة،

[٢٢] أو آخر رمضان ١٠٩٦هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة خيره بول من بلاد الروم في أواخر شهر رمضان، سنة ست وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من العبد الفقير الحقير، عبد الغني

ابن النابلسي، إلى أخيه في دين الله تعالى، الحاج إبراهيم أفندي الخيره بولي،

لا زال ساكناً في الخير الواسع، بالغز الشاسع، سلام الله عليكم ورحمة الله

وبركاته، أما بعد: فسبحان الله العظيم، الذي لا إله إلا هو، الرب الحليم. نحن كما

ب ١٣٥

في بيتنا مع جماعة من إخواننا تقرأهم كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين

أ/٦١

ابن العربي رضي الله عنه، وقد شرحناه الآن في جزأين كبار، وتم شرحه. ٢٢٤

فدخل علينا هذا الرجل المسمى محمود أفندي في يوم من الأيام، وكان ترهب به إذا

دخل، ونظن أنه يفهم الكلام وعنده أدب البحث. فإذا أصغر من عندنا يفهم

أكثر منه. فقلنا في أثناء درسنا عبارة مذكورة في كتاب الفتوحات المكية للشيخ

٢٢٤ انظر عبد الغني النابلسي، جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)

. صدر نص الفصوص في عدد من الطبقات. انظر ابن عربي، فصوص الحكم، تقديم وشرح أبو العلا

عفي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠).

لأمانة بالسوء إلا ما^{٢٢٢} رحم ربي ﴿[يوسف، ٥٣] يعني بالكشف عن كونها بيد الله تعالى، فهي مقيدة لا مطلقة، كما قال عليه السلام: «والذي نفسي بيده.»^{٢٢٣} وهو الاضطرار إلى الله تعالى كما قلنا. والله در القائل:

كل أوقاتي اضطراراً إلى الله ومالي وقتٌ بغير اضطرارٍ

٢٢٢ من، في أوبوت. ٢٢٣ وردت العبارة في العديد من الأحاديث.

باب ١٣٤
 ١٦١
 ١٣٤ ب/

الله صلى الله عليه وسلم: «اتق الله فيما تعلم.»^{٢٢٠} رواه أبو يعلى والترمذي عن يزيد بن سلمة الجعفي. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيت الناس قد مرجت عهدهم، وخفت أماناتهم، وكانوا هكذا، وشبك بين أنامله، فالزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ ما تعرف، ودع ما تنكر، وعليك بخاصة أمر نفسك، ودع عنك أمر العامة.»^{٢٢١} رواه الحاكم عن ابن عمر. وقوله صلى الله عليه وسلم: «وكانوا هكذا، وشبك بين أنامله،» أي كانوا محتاطين، قد التبس الصالح منهم بالفاسد. فلا يمكن التمييز على التعيين، كما نقول نحن من حيث العموم أنه في زماننا اليوم. وإذا رجعنا إلى تحقيق البصيرة فلا التباس من أمر مطلقاً. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة، ٢٥٦] الآية. فاضطر إلى الله تعالى يا أخي في جميع أحوالك، في ظاهره وباطنك، يكشف لك عن الأمر على ما هو عليه، ويريك الحق حقاً والباطل باطلاً. ولاتك بنفسك في شيء من أحوالك، واترك الحركة بالغرض النفساني في الخير والشر، فإن النفس أمارة بالسوء، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ

٢٢٠ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب العلم، باب آداب العالم، الراوي يزيد بن سلمة، ٨:١٣. أخرجه الترمذي. ٢٢١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفتن والأهواء والاختلاف، باب الوصية عند وقوع الفتن وحدوثها، الراوي عبد الله بن عمرو بن العاص، ١٠:٥. أخرجه أبو داود والبخاري. الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب الأدب، ٤:٣١٥. أخرجه ابن حبان والحاكم.

فليعلم أنه بحبه. « ٢١٧ رواه الإمام أحمد، والبخاري في الأوب، ٢١٨ وأبوداود،
والترمذي، وابن حبان، والحاكم، عن المقدم بن معدي كرب. وفي رواية:
« إذا أحب أحدكم عبداً فليخبره، فإنه يجد مثل الذي يجده. » ٢١٩ رواه البيهقي
عن ابن عمر رضي الله عنهما.

واعلم يا أخي أن الزمان استترت رجاله تحت سوء الظنون من كثرة الخبث
وظهرت القشور. ولله درمن قال في المتقدمين والمتأخرين من الرجال:

لا ستتار الرجال في كل عصرٍ تحت سوء الظنون أمرٌ جليلٌ
ما يضرُّ الهلال في حنْدِسِ الدِّ ميل سواد السحاب وهو جميلٌ

فاحذر على نفسك يا أخي من المتابعة لأهل الزمان، واعمل بما تعلم. قال رسول

٢١٧ « إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه، » الهيثمي، موارو الطمان، كتاب الزهد، باب إعلام الحب،
الراوي المقدم بن معدي كرب، ٨: ١٩٦. أخرجه أبوداود، والترمذي، والإمام أحمد في مسنده، وابن
حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه. ٢١٨ محمد بن إسماعيل البخاري، الأوب المفرد (القاهرة:
مكتبة الخانجي، ٢٠٠٣). ٢١٩ «... فإنه يجد له مثل الذي يجد، » ابن حجر العسقلاني، المطالب العالمة
بزوائد المسانيد الثمانية، كتاب الأدب، باب الحب والإخاء، الراوي عمر بن ميمون، ٧٠: ١٢. أخرجه مسدد
بن مسرهد في مسنده.

[٣١] هـ رمضان ١٠٩٦هـ، إلى الشيخ أحمد الحارثي

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلاد نابلس المحروسة في خامس شهر رمضان،
سنة ست وتسعين وألف، وصورته: أ/٦٠

بسم الله خير الأسماء، والأرفع في إظهار الآثار الكونية والأسماء،
والحمد لله خالق الأرض والسما، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي
رقى في مراقي الكمال والأسماء، أما بعد: فسلام الله الأتم، ومزيد تحيته
الأخص والأعم. من العبد الفقير الحقير، المعترف بالعجز، المغترف من فيض
فضل القدير، عبد الغني ابن النابلسي، إلى أخيه في دين الله تعالى، الشيخ
الصالح، والكامل الفالح الناجح، الشيخ أحمد الحارثي، حرس الله تعالى ذاته من
طروق الأغيار، وفق بصيرته بمفتاح التوفيق وكشف له عن وجه الأسرار،
غبار الإضافة والاعتبار، ليكون من أهل الفطنة والاعتبار. الذي
نوصله إليكم أولاً، شكرًا لله تعالى على العافية الدينية والدينية، وتوالي نعمه إن
شاء الله تعالى ظاهرة وباطنة في كل بكرة وعشية. وقد وصل إلينا مکتوبكم
بالحير، وعلنا كمال محبتكم لنا إن شاء الله تعالى. فالذي نعلمكم أننا نحبكم في دين
الله تعالى. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أحب أحدكم أخاه

ب ١٣٣

ب/١٣٣

مفيد. مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة، ١٠] أي كل لهو ابن آدم هو حرام، لا اقترانه بأمر حرام، فهو حرام. وكل بدعة هي ضلالة، لأنها تؤدي إلى ضلالة، فهي ضلالة. وإن استشكل عليكم أحد من أهل الإنصاف شيئاً من هذا فأرسلوا إلينا خبراً نحل إشكاله إن شاء الله تعالى، وإن كان المستشكل معانداً متعتناً فالله يكفيننا وإياكم فيه. فإن الذي فهمنا الحق، وأنطقنا، وحرك يدنا بكتابته، قادر على حمايته. والله على كل شيء قدير، وهو العليم الخبير.

دون أئمة الصوفية. وإلا فإن عندنا من كلام أئمة الصوفية والعارفين في كون السماع المذكور مباحاً بل مستحباً، بل قد يكون واجباً عندهم للسالك، ما لو أظهرناه لطال الكلام، واتسع مجال الإفهام. ولكن إذا كانت متفهمة زماننا قاصرين عن تحقيق ما بأيديهم من كتب الفقه لا نظماس بصائرهم في الغالب بأكل الحرام، وفي البعض بالتقليد المحض لأغنياء العلماء، فكيف يفهمون ما في كتب الصوفية؟ والله يعلم المفسد من المصلح، وهو حسبتنا ونعم الوكيل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

وأما ما يحتج به بعض المتفهمة من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل لهو ابن آدم حرام إلا ثلاث». «^{٢١٥} فهو مثل قوله أيضاً صلى الله عليه وسلم: «كل بدعة ضلالة»^{٢١٦} مع أن في البدع ما هو مباح. فهو عام مخصوص بـ«الحياة الدنيا»، فإنها «لهو» بنص القرآن، وليست بحرام، و«بالسباحة والمغزل» في الحديث الذي ذكرناه، فإنها «لهو»، وهو خير. فالمعنى «كل لهو ابن آدم هو حرام»، فهو حرام، كما أن «كل بدعة هي ضلالة»، فهي ضلالة. والحل

ب/١٣٢

٢١٥ «كل لهو باطل، ليس من الله ومحمود إلا ثلاثة» ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب السبق والرمي، باب أحكامها، الراوي عقبة بن عامر، ٥:٤١. أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي. ٢١٦ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، الراوي العرابض بن سارية، ١٧٤:١٠. أخرجه ابن حبان والحاكم.

لكونها لهوًا، فهي لهو مباح. وكذلك ورد في الحديث، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الهوا والعبوا فإني أكره أن يكون في دينكم غلظة.»^{٢١٣} رواه البيهقي عن المطلب بن عبد الله. وفي رواية الديلمي في مسند الفردوس: «الهوا والعبوا فإني أكره أن يكون في دينكم غلظة.» ومعلوم أن المراد بهذا اللهو، اللهو المباح، لا اللهو الحرام. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «خير لهو المؤمن السباحة، وخير لهو المرأة المغزل.»^{٢١٤} فإذا اقترن سماع الآلات بمثل هذا اللهو المباح، كان لهوًا مباحًا. فلا تسمى حينئذ تلك الآلات في اصطلاح الفقهاء «ملاهي» ولا «آلات لهو»، خصوصًا إذا اجتمعت عليها المشايخ الصالحون مع الفقراء الذاكرين، يذكرون الله تعالى، ويمجدونه، وينظرون بها في ذكركم وتمجيدهم. ومعلوم أن مجالس الصالحين لا شيء فيها من اللهو الحرام، كالخمر، والزنا، واللواط، ونحو ذلك. ولا تلهيهم عن فرض من فروض الله تعالى، بل تحثهم على طاعته وامتنال أمره. فمن أنكرها عليهم فهو من أطع الله على قلبه، وأضله عن السبيل، وأضل به من لم يهده من عباده. وهذا الذي ذكرناه لك هنا تخرج للمسألة على مذهب الفقهاء الحنفية،

٦٠

١٣٢ب

^{٢١٣} لم يرد في تاج الأصول. ورد باختلاف طفيف («أن يرى» بدل «أن يكون») في السيوطي، الجامع الصغير، ٩٨ (ح ١٥٨٢)، عن عبد المطلب بن عبد الله. ^{٢١٤} لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٢٤٨ (ح ٤٠٧٦)، عن ابن عباس.

مستقلة بهذا التفصيل الذي نذكره. ^{٢١٠} فلا بد في كون سماع الآلات بجميع أنواعها حراماً، أن تكون ملاهي وآلات لهو. وإذا زال عنها هذا القيد زالت الحرمة. ولا بد أن يكون المراد بـ«اللَّهُو» الذي تقتزن به تلك الآلات حتى يحرم سماعها، لهواً محرماً، لا لهواً مباحاً. واللَّهُو قسمان: قسم حرام، كشرب الخمر، والزنا، واللواط، وكل ما يلهي ويُشغل عن الصلاة المفروضة، فينساها صاحبها لا اشتغاله به، ففتوت عن وقتها، أو يلهي عن غيرها أيضاً من العبادات والطاعات المفروضة على المكلف. وهذا هو اللُّهُو الذي إذا اقتزن به سماع الآلات المطربات بالغمات الطيبات كان حراماً. وتسمى حينئذ تلك الآلات «ملاهي»، و«آلات لهو»، ونحو ذلك، وهو مراد الفقهاء بتحريم الملاهي. ^{١٣١}

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «استماع الملاهي حرام، والجلوس عندها فسق، والتلذذ بها كفر». ^{٢١١} ونحو ذلك من الأحاديث. وورد في حديث آخر: «إذا شربت الخمر، واتخذت القينات، وضربت الملاهي، فانتظروا الساعة». ^{٢١٢} و«القينات» هي «النساء الزواني».

والقسم الآخر من اللُّهُو وهو اللُّهُو المباح. فقد قال تعالى: ﴿اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو﴾ [الحديد، ٢٠] ولم يقل أحد أن الحياة الدنيا حرام

^{٢١٠} عبد الغني النابلسي، إيضاح الدلالات في سماع الآلات (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١). ^{٢١١} لم يرد بالنص المذكور في تاج الأصول. ^{٢١٢} لم يرد بالنص المذكور في تاج الأصول.

أنفسهم، لتظهر لهم المزية والتأمر بالكلام. ورحم الله تعالى الفقهاء الحنفية، فإنهم يقولون في كتبهم: «يُحرم استماع الملاهي وآلات اللّهُو»، ونحو ذلك من العبارات. وهؤلاء يطلقون الحرمة للآلات، من غير تقييد باللّهُو بها، كأنهم لم يفهموا كلام الفقهاء في كتبهم ولا عرفوا قيودها. فجردوا الآلات من قيود اللّهُو، وحرّموا مطلقاً، ولم يعتبروا ما قيدتها به الفقهاء. وهذا أمر شنيع في الدين، وفساد عام بين المسلمين، اخترعته متفهمة الزمان، لما لم يتعاط كلام الفقهاء غيرهم من أهل الإيمان.

فإن كانت الآلات واستماعها تحرم مطلقاً، بلهو وبلاهو، وسواء كانت ملاهي أو لم تكن، فهو خروج من مذهب الفقهاء بالكلية. ونظيره قول الفقهاء: «يحرم على الرجل الجنب مس المصحف». فإذا لم يعتبر أحد لفظ «الجنب»، وأسقطه من كلام الفقهاء، وقال: «يحرم على الرجل مس المصحف»، فهل كنتم تخطئونه أم تصوبونه؟ فكذلك قول الفقهاء: «يحرم استماع الملاهي وآلات اللّهُو»، ونحو ذلك. فإن قيد «اللّهُو» في حرمة هذه الآلات شرط وارد في عبارات الفقهاء كلهم، أخذاً من نصوص الأحاديث، فلا بد من اعتباره في وجود حرمة السماع للآلات. وكنت أورد لك عبارات الفقهاء والأحاديث الواردة في ذكر قيد اللّهُو، ولكن هذا محل اختصار، فإنه مكتوب لا كتاب. وقد ذكرنا في شرحنا على الطريقة المحمدية للبركلي هذه المسئلة، ولنا رسالة أيضاً

[٢٠٠ . ٧ رجب ١٠٩٦هـ، ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى أدرنة المحروسة في سابع شهر رجب، سنة ست وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلام الله المبارك ٢٠٩ الأسنى،

وتحيته المقدسة الحسنى، الممتدة من لمعات أنوار قاب قوسين أو أدنى، إلى الروح المطهرة بأنوار أسرار السماع، والنفس المطمئنة على استجلاء لوامع أقمار الدف الذاك والناي المتواجد واليراع، أما بعد: فهذا كوكب مودة طلع من سماء محبة، فبذر في أرض القلوب الصادقة لغراس الكمالات حبة بعد حبة. من الحخير ساكن دمشق الشام، عبد الغني ابن النابلسي، حفظه الله تعالى من شرو السفلة الطغام. كثر في هذا الزمان يا أخي جهل الخلق بالحق، وزادت

ب/١٢٩

دعاويهم من غير علم ولا صدق. وقرر وأقوالهم المزخرفة شرائع الأحكام، وغير وأعمالهم المحرفة شعائر الإسلام. فتراهم ينكرون المكروه ويأكلون الحرام، ويقرون الأغنياء على الكفر والمعاصي والآثام، ويأمرون الفقراء وينهونهم على وجه الازدراء والانتقام. شددوا على غيرهم، وسهلوا على

أ٥٩

٢٠٩ المباركة، في أوت.

والصوم، والصدقة، فرضاً أو نفلاً، مع النية الخالصة لوجه الله تعالى، والخشوع وحسن المعاملة مع الناس في حقوقهم بكف الأذى عنهم بالظاهر والباطن، والاجتماع معهم بالنصيحة، والغيبة عنهم بالدعاء لهم بالهداية والتوفيق، وترك التكبر عليهم والافتخار بالقلب أو باللسان. وهذا وأمثاله كله ذكر الله تعالى بالحال، حيث لم يقصد به فاعله إلا وجه الله تعالى، والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه.

وقد لخصنا لك الطريق إلى الله، ونسأل من الله تعالى أن يسهل لك السلوك فيه، فيكون هو سبحانه نعم الرفيق، كما ورد: «الرفيق ثم الطريق.» ولا أرفق من الله بالعبد، ولا أرحم منه به. وعلى الله قصد السبيل.

المعرفة. « ٢٠٧ ويؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم: «ركعتان من عالم بالله خير من ألف ركعة من جاهل بالله». « ٢٠٨

ففارغ القلب مما سوى الله تعالى معناه قاصر الهمة عن تحصيل ما سواه. فيتعشق التحقيق في معاني تجلياته، ويتطلب الكشف عن سر توجه أسمائه الحسنی علی إيجاد مخلوقاته، بحيث يبيت ويصبح لا همة له في غير ذلك. وإن اهتم في قوت بدنه وخرقة الكسوة فيكون من قبيل قوله تعالى: ﴿ولا تنسى نصيبك من الدنيا﴾ [القصص، ٧٧] هذا حال السالكين في البداية، وللواصلين أحوال أخرى يقومون بها، هي أرقى لهم وأكمل في حال النهاية. وهذا الفراغ المذكور هو طهارة القلب، فإذا لم يحصل، لا نفع للذكر باللسان ولا بالحال غير الثواب فقط. ولا نتيجة له من نتائج العرفان المشار إليها بقوله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ [البقرة، ٢٨٢] وأما الذكر، فهو ذكر الله تعالى بأي اسم كان من أسمائه سبحانه على حسب ما يجده الذكر في نفسه هيبته، وتنفع له قوة الخشوع من قلبه. والذكر الحالي، هو فعل العبادات لله تعالى والطاعات، كالصلاة،

ب/١٢٨

أ/٥٨

٢٠٧ انظر أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧). ٢٠٨ لم يرد في تاج الأصول. ورد بنص مختلف في السيوطي، الجامع الصغير، ٢٧٤ (٤٤٧٦ح)، عن ابن النجار عن محمد بن علي مرسلًا.

انقلب الدواء داء. وكذلك الفراغ القلبي، لا نفع له إلا بالذكر. فالنفع لا يحصل إلا بالفراغ والذكر اللساني والحالي. فالفراغ أنثى، والذكر ذكر، والنتيجة بينهما هي النفع. ومرادنا بـ«النفع» حصول الفتح الإلهي على القلب بأنوار المعرفة، لا مرادنا بالنفع حصول الثواب في الآخرة والعدالة في الوصف بين أهل الدنيا، فإن ذلك مقصود العامة لا الخاصة. ونحن ننصحكم في مقاصد الخواص لا العوام. ^{٥٨}

وحيث كان ذلك موقوفاً على الفراغ والذكر، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَب. وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَب﴾ [الشرح، ٧ - ٨] فالرغبة إلى ربك موقوفة على الفراغ. فلا بد من بيان الفراغ وبيان الذكر على وجه الاختصار، دون الإكثار. أما «الفراغ» فهو خلو القلب من الخواطر المتعلقة بالدنيا والآخرة. كما روى أبو نعيم في الحلية بسنده عن أبي عبد الله الأنطاكي رضي الله عنه أنه كان يقول: «ما أعبط أحداً إلا من عرف مولاه. واشتهي أن لا أموت حتى أعرفه معرفة العارفين الذين يسجونهم، لا معرفة التصديق.» وروى أبو نعيم في الحلية أيضاً عن قاسم الجوعى رضي الله عنه قال: «قليل العمل مع المعرفة خير من كثير العمل بلا معرفة.» وروى أبو نعيم أيضاً عن الباغي رضي الله عنه أنه قال: «الذي جعل الله المعرفة عنده يتنعم مع الله تعالى في كل أحواله.» وقال أيضاً: «اعرف وضع رأسك حيث شئت ونم، فما عُد الله بشيء أفضل من

[٢٩] ٢ رجب ١٠٩٦هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى القسطنطينية في ثالث شهر رجب، سنة ست وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والله بكل شيء عليم. الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى. من العبد الفقير إلى الله، عبد الغني ابن النابلسي، الدمشقي الحفي، عامله الله تعالى بلطفه الجلي والخفي، إلى أخيه في دين الله، الحاج محمد أفندي الحميدي، حمده الله تعالى فيمن عنده، ووالى عليه إنعامه ورفده، أما بعد: فإن الله تعالى مشكور على كل حال، ولا بد من حالتي قبض وبسط، وجلال وجمال. والصبر عبادة، والشكر عبادة. ولا بد أن يُذيق الله تعالى الصالحين ما يقتضي الترح لا استخراج الصبر منهم، وما يقتضي الفرح لا استخراج الشكر منهم. والذي يتضمنه هذا الكتاب إليكم من النصيحة أن تتواصوا بالفراغ القلبي والذكر اللساني والحالي، حيث أقامكم الله تعالى في ترك الشواغل الدنيوية في الجملة. ولا تفرنكم الحياة الدنيا وزينتها. وتحققوا أن الذكر باللسان والحال لا نفع له إلا بعد الفراغ، كالدواء لا نفع له إذا لم يكن المريض أكلاً شيئاً من الطعام الغليظ، وإلا فسد الدواء وما نفع في زوال الداء. وربما

على السماع، فإن من ﴿يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [الزلزلة، ٧ - ٨] بالإجماع. وهذه نصيحتنا إليكم، ووصيتنا لكم وعليكم. ب/١٢٦

حفظ الله تعالى أسراركم، وطهر أرواحكم، وأنساكم حوت الطبيعة عند مجمع أ/٥٧

بحري الحقيقة والشريعة. وقوموا لله قانتين، يا أهل المعرفة والدين، فإن قيامكم له على التجريد، أكمل من قيامكم به على التوحيد.

[٢٨] أو اخر صفر ١٠٩٦هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى خيريه بول من بلاد الروم في أو اخر صفر، سنة ست وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سحجان الملك الديان، وجلّ وعزّ من

كل يوم هو في شان. إلى جناب الأخ في الله، والصديق المصادق في دين الله، الحاج إبراهيم أفندي، أعزّه الله تعالى بعزّ تقواه، في دنياه وأخراه، أما

بعد: فإن الشوق كثير، واللقاء عسير، وليس إلا المراسلة، فإن فيها بعض

ب١٢٦

المواصلة. والأرواح جنود مجتده، والأشباح خشب مُستنده. وليكن

تعويلنا على الاجتماع الروحاني، فإنه الجامع لأسرار المعاني، وهو اجتماع

الأفاضل من أهل الله. وإنما اشتراط تلاقي الأجسام عند من إذا رأيتهم

تعجبك أجسامهم من الأنام. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يوم لا ينفع

مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ [الشعراء، ٨٨ - ٨٩] وسلامة

القلوب من الآفات المستين المذكورة في الطريقة، هي الأمر النافع في الدارين عند

أهل الشريعة والحقيقة. ومن ذلك كله ترك الأغيار، والاكتفاء في المعقولات

والمحسوسات بظهور الواحد القهار. وإن لم يمكن الاكتفاء به على العين فليكن

وهذه وصية جامعة، ونصيحة قامعة. ومالا يدرك كله، لا يترك
جُلّه. والله ولي التوفيق، والهادي إلى سواء الطريق.

[٢٧. أو آخر صفر ١٠٩٦هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة أدرنة المحروسة وذلك في أو آخر صفر، سنة ست وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين

اصطفى، وأزكى التحيات المباركات الصافيات في الجهر والخفا، إلى جناب المحب الصادق ذي المودة والوفا، الأخ في دين الله تعالى، الحاج محمد أفندي الحميدي، حمده الله تعالى فيمن عنده، ووالى عليه نواله ورفده، أما بعد: فإن الأشواق إليكم، لا تخفى كثرتها عليكم، ومن القلوب إلى القلوب سواقي، والمأمول دوام المراسلات فإن فيها بعض التلاقي.

٥٧أ

وقف قلبك يا أخي وقوف الحاجب لمنع دخول الخواطر الرديئة، ولا تخض في المجالس التي يتكلم أهلها بالهواجس النفسانية. واصحب أهل الكمال في الدين وإن سفلت مزاياهم، وإياك^{٢٠٥} وأهل الجهل والنقص وإن ارتفعت زواياهم. وإذا فرغت عن الأغيار، فانصب بالمجاهدة الشرعية في الليل والنهار، وإلى ربك فارغب مع أهل المزية والاعتبار.

١٢٥ب

٢٠٥ وإياك، ساقطة في أوب.

«القربة المنخرقة» التي لا تضبط الماء فيها. وقوله «اسكتي يا لاشيء»، فإن
ب ١٢٥ ما لا يكون شيئاً من سرعة ذهابه وانقضائه، لا ينبغي للعاقل أن يتمسك به،
فينجذب به عن مراقبة تجليات ربه في المساء والصباح. ولقد نصحتك وعلى
الله قصد السبيل.

[٢٦٠ . ٩ شوال ١٠٩٥هـ، إلى الشيخ صالح]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة سنبر من بلاد الروم في تاسع شوال، سنة ١/٥٦
خمس وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من العبد الفقير، والعاجز الحقير،
عبدالغني ابن النابلسي، الشامي، النقشبندي، خادم العلم الشريف، والطريق
المنيف، إلى أخيه الشيخ الصالح إن شاء الله تعالى، الرومي، جمعنا الله تعالى
وإياه على الهدى، وأقامنا في سنن المتابعة والافتداء، أما بعد: فإن الشوق إليكم
كثير، والزمان يسير، والإنسان في الدنيا مسافر، وزاده الأعمال الصالحة
بالنيات الصحيحة والإخلاص، والمقصد الخلاص. فلا تعتمد على غير الله تعالى
في بلوغ المقاصد، واحذر من فتنة الدنيا. قال تعالى: ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع
الغرور﴾ [آل عمران، ١٨٥] وقال تعالى: ﴿والآخرة خير وأبقى﴾ [الأعلى،
١٧] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «الدنيا موقوفة بين السماء والأرض كالشنّ
البالي تنادي رها تعالى منذ يوم خلقها: «يارب، لم تغضني؟ فيقول الله تعالى:
«أسكتي يا لاشيء، أسكتي يا لاشيء». «٢٠٤ فتأمل قوله «كالشنّ البالي»، أي
٢٠٤ لم يرد في تاج الأصول.

والمأمول الآن من جناب الأخ، أعزه الله تعالى بعزّ التقوى، أن يُبقي كتبنا عنده كلها على حالها. فإن استعار شيئاً منها أحد منه للاستفادة أعاره، أو للاستنساخ على حسب ما يراه ويرضى به، إذا أعيان الكتب في ملكه وتصرفه. فإذا اعترض معترض أو طعن طاعن في شيء منها، فإن علم منه أنه ممتحن متعنت، أن يعض عنه ويتركه فإن الله يهيننا في ذلك، وإن كان مستشكلاً منصفاً غير متعنت، يكتب إلينا عين إشكاله فإننا نجيبه بالحق إن شاء الله تعالى مرة بعد مرة على حسب ما يقتضيه الأمر. والله ولي التوفيق والهادي إلى سواء الطريق.

الويكل على كل طاعن يطعن بجهله. وإن للبيت رباً يحميه، وقال تعالى: ﴿والله يحكم
لا معقب لحكمه﴾ [الرعد، ٤١] فلا مدخل لنا فيه. والذي أنطقنا بالحق وحرك
يدينا بكتابته قادر على حمايته. وهؤلاء المحرمون للدخان بالأوهام العقلية لا
مبالاة لهم بشيء، فلا اعتبار لهم. فيا طالما أهرقوا دماءً بالباطل، وأباحوا
الشتم والقذف بالأمر الموه العاطل، مع إقرارهم على محرمات كثيرة تنتهكها
الظالمون، والله بصير بما يعملون، عفا الله تعالى عنا وعنهم، وتاب علينا وعليهم،
وأصلح أحوالنا وأحوالهم على حسب ما يحب ويرضى. قال الله تعالى: ﴿إن
تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾ [محمد، ٧] وقال تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف، ٢٩] وقال النبي صلى الله عليه
وسلم: «من كتم علماً ألبم بجام من نار.»^{٢٠٣} ولا يخفى ما ورد في حق كاتم العلم من
الذم، وإنما على العالم بالحق بيانه. والمكلف يصنع ما شاء، فإن شاء اختار
الجنة، وإن شاء اختار النار. وقال تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد
من الغي﴾ [البقرة، ٢٥].

٢٠٣ الهيثمي، موارد الطمان، كتاب العلم، باب فيمن كتم علماً، الراوي أبو هريرة، ١: ١٩٨. أخرجه أبو
داود، والترمذي، وابن ماجه، وأبو يعلى، والطبراني في المعجم الصغير، والإمام أحمد في مسنده، وابن
جبان في صحيحه، والحاكم في مستدرکه.

منصب ديني في مقام دنيوي. وهذا أمر لا رغبة لنا فيه، ولا باعث عندنا له. ونحن لا نضنف كتاباً ونزيد به وجه المخلوق إن شاء الله تعالى. وكيف يليق بنا أن نذكر في الكتاب مباحث الرياء، والسمعة، والعجب، ونشرح ذلك، ونبين قبح العمل لغير الله تعالى، ثم نعمل على ذلك بأنفسنا ونطوي عليه؟ هذا أمر عندنا من أجمع القبائح، نسأل الله تعالى أن يطهرنا منه.

وإنما ذكرنا مسألة إباحة الدخان في شرحنا المذكور، وفي غيره أيضاً من كتبنا، بل عملنا في إباحة الدخان كتاباً مستقلاً حافلاً على فصول سبعة، أوضحنا فيه الإباحة للخاص والعام، مع أننا لا نستعمل الدخان، ولا نحبه أيضاً، ولا عندنا مع أحده في أصلاً.^{٢٠٢} ولكن كراهة طبيعته لا تقتضي عندنا كراهة شرعية بمجرد ما. وقصدنا بذلك الخروج من عهدة العلم الشرعي الموضوع فينا نصحاً لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، فيما اختلفوا فيه واشتبه عليهم من هذا الأمر المباح. فإن كان الله يريد قبول كتبنا بين الناس فلا مانع لذلك من طاعن يطعن بالباطل، وإن كان الله تعالى لا يريد قبول كتبنا بين الناس، فأمرنا عمل منا ينفذ على خلاف مراد الله تعالى؟ وإنما أمر شرحنا المذكور يبقى على ما هو عليه، مما يسره الله تعالى لنا من التحريم، وغيره أيضاً من كتبنا. وحسبنا الله تعالى ونعم

٢٠٢ كُتِبَ النَّابِلِيُّ رِسَالَةً مُسْتَقِلَّةً فِي مَسْأَلَةِ إِبَاحَةِ الدِّخَانِ، انظُرْ عَبْدِ الْغَنِيِّ النَّابِلِيُّ، الصَّلْحِيُّ مِنَ الْأَخْوَانِ فِي حُكْمِ إِبَاحَةِ الدِّخَانِ (دمشق: مطبعة الصداقة، ١٩٢٤).

[٢٥٠ . ١٤ رمضان ١٠٩٥هـ، إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة أدرنة المحروسة من بلاد الروم وذلك في رابع عشر شهر رمضان من شهور سنة خمس وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إلى جناب المحب الصادق، والصديق

المصادق، الأخ في دين الله تعالى، الحاج محمد أفندي الحميدي، سلمه الله تعالى وتولاه، وجمع شملنا برؤياه، أما بعد: فإن الأشواق إليكم كثيرة، والأوقات

قصيرة، وموانع كثرة المراسلات معلومة لديكم شهيرة . والله يجمعنا وإياكم على

الهدى، ويحسن خاتمتنا كما أحسن المبتدا . وقد ذكرت لنا في ضمن مکتوبكم الشريف

أن مسألة إباحة الدخان، المسمى بـ«التن»، في شرحنا على الطريقة الحمديّة، قد يتعرض لها القاصرون من الخلق فينكرونها، ويلزم من ذلك عدم تداول الشرح

المذكور بين الناس . وقد استأذنتم منا في إزالتها ورفعها من الشرح المذكور

حتى يصير الشرح معتبراً، ومستعملاً، ومتداولاً بين الناس . وشاورتمونا في

ذلك، وبذلتم لنا غاية النصيحة بخلوص المحبة، فجازاكم الله تعالى خيراً على قصدكم

ونيتكم . ولكن نقول لكم الآن أن ما ذكرتموه هو الصواب بالنسبة إلى أحوال الدنيا،

ورواج العلم فيها، ورفع الشأن بين أهلها، بحيث يصير الإنسان صاحب

فأرسل إلي في المكتوب أجبك عنها. واحذر من الانتقاد والإنكار على أحد ممن تراه في بلادك أو غيرها أو تسمع به من فقراء الصوفية. واجعل أمورهم موكولة إلى رب البرية. وتأول جميع زلات إخوانك، واشتغل بنفسك عن عيوب أهل زمانك. ولا تتبع فقهاء هذا الزمان التاركين لأنفسهم، والمشتغلين بعيوب الإخوان، خصوصاً من يتقرب بذلك إلى جناب السلطان، أو الكبراء من أهل الشأن. والله على ما نقول وكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ورد في الحديث الشريف . والتوبة من حقوق العباد صحيحة أيضاً، وليس من شرطها أداؤها إلى أربابها، بل تبقى ديوناً في الذمة . والتوبة صحيحة في الصحيح من الأقوال . ثم إذا تمّ لكم ما ذكرناه من الرسوخ في مقام التوبة، حتى صار ذلك عندكم مثل المأكل والمشرب — إذا جمعتم وعطشتم، أكلتم وشربتم، مثل إذا أذنبتم، تبتم واستغفرتم^{٢٠١} — لا تنسون ذلك، ولا تهانون فيه . فعليكم بذكر الله تعالى بعد ذلك بالقلب وباللسان بقول: «لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، وهو على كل شيء قدير،» حتى يقوى عندكم باعث الحضور، ويستوي على قلبكم شهود وحدانية الله تعالى في كل ما تتحركون وتسكنون، في الظاهر والباطن . فاقصروا بعد ذلك على الذكر بقول: «الله الله» حتى تفتح عين البصيرة ويذهب حجاب الغفلة بالكلية، ولا يبقى منكم بقية . فعند ذلك يظهر على لسانكم قول: «هو هو .» وبعده يحصل لكم إن شاء الله تعالى السكر في الله والغيبة عن كل ما سوى الله . ويفنى ما لم يكن، ويبقى ما لم يزل . فخذ ما أتاك الله وكن من الشاكرين .

ولا تنساني يا أخي من دعائك المبارك . ومهما عرض من المسائل والإشكالات،

٢٠١ إذا جمعتم وعطشتم مثل إذا أذنبتم، أكلتم وشربتم مثل تبتم واستغفرتم، في أوب .

[٠٢٤] أو آخر صفر ١٠٩٥هـ، إلى الحاج صالح]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة سنبر من بلاد الروم، وهي سرحد لبلاد الكفار، وذلك في أوخر صفر من شهر ر سنة خمس وتسعين وألف، وصورته: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلامٌ قولاً من رب رحيم، أما بعد: فهذا كتاب من العبد الفقير، والعاجز الحقير، عبد الغني بن إسماعيل ابن النابلسي، الحنفي، الشامي، الدمشقي، القادري، النقشبندي، أخذ الله تعالى بيده، وأمده بمدده، إلى أخيه في دين الله تعالى، الفاضل الصالح، الحاج صالح، القاطن بولاية سنبر من بلاد الروم، أعزه الله تعالى بعز تقواه، وجعله ممن يعبد ربه كأنه يراه. الشوق إليكم كثير، وطرف المودة ناظر إليكم غير حسير. ونحن والله الحمد بخير وعافية، ونعمة من الله وافية، أما بعد أيضاً: فإننا نوصيكم بالمحافظة على تقوى الله تعالى والاحترار من غضبه وسخطه بمتابعة أحكامه الخمسة اعتقاداً وعملاً. فالحرام والمكروه بالاجتناب، والفرص والسنة بالامتثال، والمباح بالتخيير بين الفعل والترك. فإذا زلتم بالمخالفة فالندم بالقلب، والعزم على عدم العود أبداً، والاستغفار باللسان، وإن تكرر الزلل وتكرر العود في اليوم والليلة ألف مرة. «فإن الله لا يَلِ حَتَّى تَمَلُّوا»، كما

الدين على العبد، كما حققناه في شرحنا على الطريقة الحمديّة بالنقول الجلية. ١٩٩
 ولا تهاونوا في أمر التوبة، كما ذكرناه لكم، فإن الإنسان كثير الذنوب، نعلم هذا
 من أنفسنا. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده إني
 لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم والليلة أكثر من سبعين مرة.» ٢٠٠ وهو سيد
 المرسلين، فكيف من هو دونه يقيين. وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا
 إلى الله توبة نصوحا﴾ [التحريم، ٨] الآية. والله تعالى يسعدكم وإيانا في الدنيا
 والآخرة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ب ١٢٠

أ/٥٤

١٩٩ سبقت الإشارة إلى المحيطة الندية شرح الطريقة الحمديّة، انظر رسالة رقم ١٧. ٢٠٠ «والله
 إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم والليلة أكثر من سبعين مرة.» ابن الأثير، جامع الأصول في
 أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، باب فيما يجري مجرى الدعاء: الاستغفار والتسبيح والتهليل والتكبير
 والتحميد والحوقة، الراوي أبوهريرة، ٤: ٣٨٧. أخرجه البخاري والترمذي.

[٢٣] أو اخر صفر ١٠٩٥هـ، ربما إلى الحاج محمد أفندي الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى أدرنه المحروسة في أواخر صفر سنة خمس وتسعين وألف:

ومنه قولنا، والذي نوصيكم به، فإن الكل فإن، حتى لا يخلو هذا المكتوب من البركة، أن تلازموا التوبة بالقلب، والاستغفار باللسان، وتظروا في أفعالكم وأقوالكم، فإن كان فيها الطاعة فاشكروا الله تعالى، وإن كان فيها المعصية فاندموا عليها، واعزموا أن لا تعودوا إليها، واستغفروا الله تعالى، واعتادوا على ذلك. ولا تهملوا أنفسكم ولو عدتم إلى المعصية في اليوم والليلة ألف مرة، ثم فعلتم كذلك بأن ندمتم على فعلها بقلوبكم وعزمتم أن لا تفعلوها أبداً، ندماً وعزماً صادقاً في تلك الساعة، واستغفرتم الله تعالى فإن الله تعالى غفور رحيم. وقد قال تعالى: ﴿إن الله يحب التوابين﴾ [البقرة، ٢٢٢] أي الكثيرين التوبة. ويلزم من كثرة التوبة كثرة المعصية. وإياكم أن تقولوا إن الله تعالى لا يغفر للعائد، أو أن التوبة لا تصح إلا إذا لم يعد العبد بعد ذلك إلى المعصية أصلاً. فإن هذا من كيد الشيطان ليقطع الإنسان عن القرب إلى الرحمن. وإذا كانت التوبة من حقوق العباد فليس من شرطها أداء الحقوق، بل أداء الحقوق واجب آخر بمنزلة

القلبية والجسمانية، والخوف، والمراقبة، والإخلاص. وهذا القسم يفيد علم
 الباطن، وهو علم القلب، وهو العلم النافع. فعليك يا أخي بطلب العلم على حسب
 هذا القسم الثاني إن لم يتيسر لك الأول على وجه الإخلاص. وحرر موازين
 الشريعة في نفسك، واحذر فيها من الزيادة والنقصان. ولا تأتمر زيادة على ما
 أمرك به ربك، ولا تنته زيادة على ما نهاك عنه. واجتنب وسواس النفس،
 ولا تعمل بالهوى، ولا تعبد بالتحسين العقلي، وكن مأسوراً لحكام الإلهية،
 دُر معها كيفما دارت، والله يتولى هُداك.

هـ٤

ب١١٩

[٢٢] سنة ١٠٩٤هـ، ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة في التاريخ المذكور،
وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من العبد الفقير عبد الغني ابن
النابلسي، إلى أخيه في دين الله تعالى، أما بعد: فحمد الله الذي لا إله إلا
هو، وشكره على العافية الدينية والدنيوية، ونهدي إليكم أشرف التحيات، وأكل
التسليمات الوافيات. قال الله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء
عليم﴾ [البقرة، ٢٨٢] اعلم يا أخي أن طلب العلم على قسمين. القسم الأول، طلب
العلم بالمدارسة، والقراءة على المشايخ، ومطالعة الكتب، والتفهم مع الإخوان.
وهذا القسم إنما يفيد علم الظاهر، وهو العلم الذي على اللسان. قال صلى الله
عليه وسلم: «العلم علان». ^{١٩٨} علم باللسان، وليس له تحقيق على القلب، فذلك
العلم الضار، وعلم بالقلب، فذلك العلم النافع. والقسم الثاني، طلب العلم بالتقوى

١٩٨ «العلم علان: فعلم في القلب فذلك العلم النافع، وعلم على اللسان فذلك جه الله على ابن آدم»،
الدارمي، سنن الدارمي، المقدمة، باب التوجه لمن يطلب العلم لغير الله، الراوي حسن البصري، ١:١.
أخرجه الدارمي.

[٢١] ١١ رمضان ١٠٩٤هـ، بمابلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى نابلس المحروسة في اليوم الحادي عشر من شهر رمضان من السنة المذكورة، وصورته:

أ/٥٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إن أشرف ما تحصل به صلة الأرحام، وأكمل ما تتعاطف به القلوب ذات الشوق والغرام، سلامٌ قولاً من ربِّ رحيم، وتحية مباركة مزاجها من تسنيم. قال الله تعالى: ﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ [العصر، ٣] أي ليوصي بعضكم بعضاً بالحق، وهو ضد الباطل من الأفعال، والأقوال، والأحوال الموافقة للشريعة المحمدية، وليوصي بعضكم بعضاً بالصبر على مكابدة ذلك الحق. وفيه إشارة إلى أن الحق موافقته من أصعب الأمور، ولهذا أمرنا بالصبر عليه. ونحن يا أخي نأمرك بما أمرنا الله تعالى أن نتواصى به من الحق والصبر. فالميثاق بيننا على ملازمة إتباع الحق والصبر عليه في جميع الأمور. وهي وصية جامعة، ولحمة نورانية لامة. والله يجمعنا في مستقر رحمته من غير عذاب يسبق، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير.

ب١١٨

نفسك. والله الهادي.»^{١٩٧} انتهى كلام الجليلي قدس الله سره. وهذا قولنا
 مع أنا لا نسيئ ظناً في أحد من ظاهره الإسلام ما لم يتحقق منه شيئاً من ذلك.
 ولتكن أنت كذلك يا أخي، ولا تحكم بالظنون في أحد من أمة محمد صلى الله عليه
 وسلم ما لم ينكشف ذلك بالعيان والبيان على وجه لا يحتمل التأويل أصلاً.
 ومتى وجدت محملاً للتأويل فاجنح إليه، واحذر على العموم لا الخصوص، وهو
 مراد أهل الكمال. والسلام على الدوام.

١٩٧ عبد الكريم قطب الدين بن إبراهيم الجليلي (٧٦٧-٨٣٢ هـ / ١٣٦٥-١٤٢٨ م)، صوفي مشهور من
 ذرية الشيخ عبد القادر الجيلاني ومن أعلام مدرسة ابن عربي الصوفية. لا نعرف سوى القليل
 عن حياته. سافر إلى اليمن وأمضى وقتاً بصحبة الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي، كما سافر إلى
 الهند. له حوالي الثلاثين مصنفاً من أشهرها في الإلهيات كتاب الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر
 (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧).

جعلهم كل واحد منهما غير الآخر، وقيامهم بالله في حطوهم أنفسهم،
دون آداب الخدمة الواردة عن الرسول عليه السلام، وزعمهم أن العبد
يخرج عن العبودية بمجرد شهوده الربوبية، وهو أمر باطل. فاحذر يا أخي
منهم، والله على ما نقول وكيل.

١٥٣

وقد أشار الشيخ عبد الكريم الجليلي قدس الله سره إلى ما أشرنا إليه نحن هنا
في كتابه «شرح الخلوة المطلقة» للشيخ الأكبر رضي الله عنه، حيث قال محذراً
ممن ذكرنا في ابتداء الشرح المذكور وصية: «يا أخي رحمك الله، قد سافرت إلى
أقصى البلاد، وعاشت أصناف العباد، فمأرت عيني ولا سمعت أذني أشرف،
ولا أقبح، ولا أبعد عن جناب الله تعالى، من طائفة تدعي أنها من كمل الصوفية،
وتنسب نفسها إلى الكمل، وتظهر بصورتهم، ومع هذا لا تؤمن بالله ورسوله
ولا باليوم الآخر، ولا تتعبد بالتكاليف الشرعية، وتقرر أحوال الرسل وما
جاء وابه، لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، فكيف من وصل إلى
مراتب أهل الكشف والعيان. ورأينا منهم جماعة كثيرة من أكابرهم في بلاد
أذربيجان، وشروان، وجيلان، وخراسان، لعن الله جميعهم. فالله الله يا أخي لا
تسكن في قرية فيها واحد من هذه الطائفة، لقوله تعالى: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن
الذي ظلموا منكم خاصة﴾ [الأنفال، ٢٥] وإن لم يتيسر لك ذلك فاجهد أن لا
تراهم ولا تجاورهم، فكيف أن تعاشرهم وتخالطهم. وإن لم تفعل فما نصحت

١١٧ ب

ولا تفرقوا بينهما فإنهما من الأسماء المترادفة، وأكثرها بالحقيقة التي في زمانكم هذا، وقولوا عليها وعلى أهلها اللعنة. «١٩٣ وقال الشيخ إبراهيم الدسوقي قدس الله سره: «عليك بالوحدة فإنك في القرن السابع الذين أكثرهم يجعلون الحقيقة مخالفة للشريعة، ويقولون باب العطاء أغلق حين رأوا باب العطاء أغلق دونهم. وما علموا أن الله عبداً أفاض عليهم من جوده ما لا عين رأت ولا أذن سمعت»^{١٩٤} من علوم ومعارف وأسرار. «١٩٥ ذكر هذا عنهما الشيخ عبد الرؤوف المناوي في طبقات الأولياء. ١٩٦.

والحاصل يا أخي أن المقصود بيان الشريعة والحقيقة حتى لا يحصل الاغترار بما عليه الآن غالب المتصوفة، من جعلهم الحقيقة غير الشريعة، وتفرقهم بين الله ورسوله. كما قال تعالى عن قوم من أهل الضلال: ﴿ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله﴾ [النساء، ١٥٠] فيقولون الشريعة ما ورد عن الرسول من أحكام الظاهر، والحقيقة ما ورد عن الله تعالى بطريق الكشف والإلهام. وصدقوا في ذلك، ولكنهم كذبوا في

١٩٣ سبقت الإشارة إلى ابن سبعين، انظر رسالة رقم ٩. ١٩٤ ولا أذن سمعت، ساقطة في أو ب. ١٩٥ الشيخ إبراهيم بن أبي المجد الدسوقي (٦٣٣-٦٧٦ هـ / ١٢٣٥-١٢٧٧ م)، صوفي مشهور، ولد في دسوق في مصر حيث مات ودفن. ١٩٦ ربما يقصد الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، انظر عبد الرؤوف المناوي، الطبقات الكبرى - الصغرى الكواكب الدرية (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩).

في صحيحه عن النعمان بن بشير . ودعاء الإخوان في ظهر الغيب لبعضهم بعضاً في معنى الاجتماع وعدم الفرق .

واعلم يا أخي أن الشريعة المحمدية كلها فرق، وحققتها كلها جمع في ذلك الفرق .

فالشريعة: «إياك نعبد، والحقيقة: «إياك نستعين .» والشريعة: «اصبر،»

والحقيقة: «وما صبرك إلا بالله .» والشريعة: «اعملوا، والحقيقة: «فكل

ميسر لما خلق له،» كما ورد في الحديث . فالشريعة: أعمال الجوارح في أحوال الدنيا

والآخرة، والحقيقة: شهود الله تعالى عاملاً في جميع تلك الأعمال، قائماً بجميع

تلك الأحوال، لا سواه . فهو الشاهد والمشهود، والقاصد والمقصود، والعايد

والمعبود . لا على معنى حلول، ولا اتحاد، ولا اتصال، ولا انفصال، مع بقاء

الغير والسوى، وانتفاء الغير والسوى . كشمعة أوقدت في شعاع الشمس فلا

نور لها، وإذا نُقلت إلى محل مظلم لها نور عظيم . فالشريعة: القيام بالحق في عالم

ظلمة الأكوان، والحقيقة: القيام بالحق في عالم نور الكشف والعيان . والقيام

بالحق واحد، وإنما يختلف بحال القائم به . فإن قام في ظلمة فهو صاحب شريعة،

وإن قام في نور فهو صاحب حقيقة . قال تعالى: ﴿وجعلنا له نوراً يمضي به في

الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾ [الأأنعام، ١٢٢] الآية بتمامها .

ولهذا قال الشيخ عبد الحق ابن سبعين قدس الله سره في وصاياه إلى تلامذته

وأتباعه: «عليكم بالاستقامة على الطريق، وقد موارض الشريعة على الحقيقة،

ب/١١٥

أ/٥٢

ب١١٦

[٢٠] أو اخر جمادى الآخرة ١٠٩٤هـ، إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة في أوخر جمادى الآخرة من السنة المذكورة، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وسلام على عباده الذين اصطفى،

أما بعد: فهذا كتاب من أحقر الأنام، وأحوجهم إلى عفو الله الملك

العلام، عبد الغني ابن النابلسي، إلى أخيه في نسب الإسلام، الشيخ

أحمد النابلسي. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وعلى جميع الإخوان

والأحباب، والمأمول أن لا تنسونا من صالح الدعوات. قال تعالى:

﴿سنشد عضدك بأخيك﴾ [القصص، ٣٥] الآية. وقال تعالى: ﴿إن

الله يحب الذين يقاتلون﴾ في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾ [الصف، ١١٥

٤] وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ [الأنفال، ٤٦]

الآية. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمنون كرجل واحد إذا

اشتكى رأسه تداعى له سائر الجسد بالحصى والسهر». ١٩٢ رواه مسلم

١٩٢ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب كتمان السر، الراوي النعمان بن

بشير، ٦: ٥٤٧. أخرجه البخاري ومسلم.

وأما علي القاري،^{١٩٠} فلم نطلع على غالب كتبه ومصنفاته، وإنما وجدنا له بعض رسائل. فلعل ماله من الإنكار على الشيخ قدس الله سره مدسوس عليه أيضاً،
 أو هو بحسب ما فهمنا من اصطلاح علوم الظاهر في معاني علوم الباطن. وقد
 وثق الشيخ الأكبر قدس الله سره من هو أكبر من علي القاري، كما ذكرناه في كتابنا
 «الرد المتين»،^{١٩١} وهو عندكم فراجعوه، والله الموفق.

١٩٠ ربما يقصد الشيخ نور الدين علي بن السلطان محمد القاري الهروي، الفقيه الحنفي، تزيل مكة والمتوفى بها سنة ١١١٣هـ / ١٦٠٥م، وله عدد كبير من المؤلفات منها «الرد على القائلين بوحدة الوجود»، وربما هي المشار إليها هنا. ١٩١ عبد الغني النابلسي، «الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين»، انظر قائمة المخطوطات.

ريكة جداً. ولا يليق أن تنسب إلى صدر المحققين السعد رحمه الله تعالى لما فيها من القلاقة والركّة. فإن تصانيف السعد رحمه الله على أتم وجوه الكمال من حسن السبك ولطافة المعاني، على الضد مما اشتملت كتب السعد على ما يكذبها ويناقضها، كما ذكرنا. والله ولي التوفيق، والهادي إلى سواء الطريق.

ومع قطع النظر عن هذا كله، فلو اعترض السعد على الشيخ الأكبر قدس الله سره، أو من هو أكبر من السعد، نقول له كما ذكر الشيخ ابن حجر الشافعي، رحمه الله تعالى، في فتاواه: «قال بعض المحققين فارقاً بينهم وبين علماء الكلام: *«أولئك قوم اشتغلوا بالاسم عن المسمى، ونحن قوم اشتغلنا بالمسمى عن الاسم. ولذلك تجد أولئك لا شهود لهم ولا استحضار، بل قلوبهم مملوءة بشهود الأغيار. وإن فرض استحضاراً، فهو مقصور على حالة استحضار شيء من علمهم، على أن هذا للنادر منهم، وأما أكثرهم فهم لا يستحضرون إلا الألفاظ ومعانيها فحسب، دون أمر زائد على ذلك.»*^{١٨٩} انتهى كلامه.

فتأمل يا أخي ما كتبناه لك، وكرر نظرك فيه، وأفده لمن شئت من أهل الإنصاف، وراجعوا فيه القول التي أشرنا إليها، وعلى الله قصد السبيل.

١٨٩ انظر ابن حجر الهيتمي، *الفتاوى الفقهية الكبرى* (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨).

اطلعي، فإنه يدل على أنه فعل الله تعالى، وأنه المبدئ المعيد، والمشئ والمفني،
 فيكون الإسناد إلى «جذب الليالي» بتأول، لأنه زمان أو سبب. «^{١٨٨} انتهى
 باب

كلامه.

ومن هذه عباراته، كيف يُتصور منه أن يرى كلاماً في تصنيف، أو
 غيره من نثر أو نظم، مشتملاً ذلك الكلام على ذكر الله تعالى في ابتدائه، أو
 انتهائه، أو وسطه، وذكر أنبيائه والثناء على الله تعالى وعلى أنبيائه، إلى غير ذلك
 من القرائن الدالة على صدق الإيمان وكمال العرفان، وفي أثناء ذلك الكلام،
 كلام كثير أو قليل يوهم كراً أو شيئاً مما تدينه أهل الباطل، فيرحح الحكم به على
 قائل ذلك الكلام، ويحل على حقيقته، ولا يؤوله لصاحبه ويجعله مجازاً، كما
 أول لأبي النجم قوله الموهم نسبة الأفعال إلى الدهر، كقول الدهرية النافين للصانع
 سبحانه، وحمله على المجاز بقريئة شطر بيت وقع في كلامه؟

والحاصل أن هذه الرسالة، التي في الإنكار على الشيخ الأكبر قدس الله
 سره، مدسوسة على السعد التفتازاني، كذب وافتراء عليه. وهو برئ مما فيها
 بشهادة الصريح من عباراته في كتبه المعروفة له. وهذه الرسالة يجب إتلافها،
 وتكذيبها، والحكم بأنها كذب وافتراء على السعد رحمه الله تعالى. وقد رأيتها أنا مع
 رجل ممقوت من أولاد العرب جاء بها من بلاد الروم. فتأملتها فوجدت عباراتها

١٨٨ انظر سعد الدين التفتازاني، مختصر المعاني (ديوبند: مكتبة ثوي، ١٩٧٨).

فتأمل حق التأمل، فإن هذا كله كلامه، كيف يجهل فيتوهم الحلول والاتحاد
 في العبارات الموهمة لذلك في كلام الشيخ الأكبر قدس الله سره، أو غيره، حتى
 يُنكر عليه ويُصنّف رسالة في الرد عليه؟ هذا افتراء على السعد التفتازاني رحمه
 الله تعالى. وانظر عبارته أيضاً في شرح *عقائد النسفي* المشهور في الدنيا، حيث قال
 فيه عند بيان الإلحاد: "وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على
 ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تكشف على أرباب السلوك
 يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان." ^{١٨٧}
 انتهى كلامه. ومن كان هذا قوله كيف يُتصور منه الإنكار على أحد من أهل
 العرفان الذي يؤهم كلامه عند القاصرين خصوصاً؟

وقد ذكر السعد التفتازاني رحمه الله تعالى في كتابه *مختصر المعاني*، الذي شرح
 به تلخيص القزويني، قوله في مبحث المجاز العقلي، وقول صاحب التلخيص أيضاً:
 «ولهذا، أي ولأن مثل قول الجاهل «أنت الربيع البقل» خارج عن المجاز
 لا شرائط التأول فيه، لم يجعل نحو قوله «أشباب الصغير وأفنى الكبير، كز الغداة
 ومّرّ العشي» على المجاز ما دام لم يُعلم أو لم يُظن أن قائله لم يعتقد ظاهره، كما
 استدل على أن إسناد «ميز»، في قول أبي النجم «ميزعه قنزعاً في قنزع، جذب
 الليالي أبطي أو أسرع»، إسناد مجازي، بقوله عقيبه «أفناه قيل الله للشمس

١٨٧ انظر سعد الدين التفتازاني، شرح *العقائد النسفية* (بيروت: مكتبة دار البيروتي، ٢٠٠٥).

وأما ما يقع في كتبه من العبارات الموهمة للحلول أو الاتحاد ونحو ذلك، فإننا نعرفها على أتم الوجوه. وهي مبنية على اصطلاح القوم العارفين، وبالضرورة تخفى على غيرهم من الأجانب، خصوصاً المنكرين. وانظر عبارة السعد التفتازاني رحمه الله تعالى، الذي تزعم الزاعمون أن تلك الرسالة في ذم الشيخ قدس الله سره من تصنيفه، فإنه ذكر في كتابه شرح المقاصد، وراجعها فيها، فإن شرح المقاصد مشهور في الدنيا بأنه للسعد التفتازاني رحمه الله تعالى، وعبارته هي قوله: «اعلم أن السالك إذا انتهى إلى الله تعالى، أي أتى مرتبة من مراتب قربه وشهوده، وفي الله تعالى، أي وفي ما يوصله من حضرته العلية، يستغرق في بحار التوحيد والعرفان، بحيث تضمحل، أي باعتبار الشهود لا الحقيقة، ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى. وهذا هو الذي يسمونه «الفناء في التوحيد». وإليه يشير الحديث الإلهي: «لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»، الحديث. وحينئذ ربما تصدر عن الولي عبارات تُشعر بالحلول أو الاتحاد، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، ولبعد الكشف عنها بالمثل. ونحن على ساحل التمني نغترف بقدر الإمكان، ونعترف أن طريق الفناء فيه العيان، دون البرهان.»^{١٨٦} انتهى كلامه.

ب/١١١

ب١١٢

١٨٦ انظر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد (بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع،

لا أننا قلنا أن للسعد رسالة أخرى تناقضها، ولا أن السعد يرجع، رحمه الله تعالى، بل لم ينكر من الابتداء على أحد من أهل الكمال الشهودي، فضلاً عن أن يرجع عن ذلك. وإنما عندنا ما يؤيد اعتقاد السعد رحمه الله تعالى في أهل المعرفة بالله تعالى، من غير إنكار على أحد منهم، بكل كلامهم الموهوم على المعاني الحسنة. وإن تلك الرسالة كذب عليه وافتراء، كما سأذكر لك صريح عباراته في كتبه المعروفة له. وأما الرسالة المنسوبة إلى السعد فإننا لم نسمع بها في بلادنا إلا في هذه الأزمان القريبة، وردت بها بعض جماعات من الديار الرومية ممن ينكر على الشيخ الأكبر قدس الله سره، ولا يبيح قطرة في بحار علومه المشروحة في كتابه القشوحات المكيّة وغيرها. فإن الإنسان عدوماً ١/٥٠ - ١١١ ب. يجمل. والرجل علومه ليست مخفية عن الناس حتى يتشكك في شأنه الإنسان. وإنما علومه في كتبه، وكتبه بأيدي الناس يطالعونها ويفهمونها. ونحن والله الحمد نقرؤها للناس ليلاً ونهاراً، ونقررها للعام والخاص على طبق علوم الشريعة المحمدية من غير اختلال أصلاً، ونعرف اصطلاحاته فيها، والله الحمد، ببركة محبتنا له واعتقادنا فيه كمال الخير. وليس عندنا شك فيه أصلاً.

رسالة ينقض بها فصوص الحکم لابن عربي هي «فاضحة الملحدین وناصحة الموحدين في نقض فصوص الحکم»، وهي كما يبدو محور رسالة النابلسي هذه. وهذه الرسالة من تأليف تلميذ التفنازي محمد بن محمد البخاري (ت ٨٤١هـ / ١٤٣٨م). انظر مقدمة بكري علاء الدين بالفرنسية لكتاب النابلسي، الوجود الحق والنخبات الصدق (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٥).

١٩] في غرة صفر سنة ١٠٩٤هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى خيره بول المذكورة فيما سبق في غرة صفر من شهر سنة أربع وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . لا إله إلا الله، عدة للقاء الله . من

الحقير عبد الغني النابلسي، إلى أخيه في دين الله تعالى، الحاج إبراهيم أفندي، حفظه الله تعالى وسله مما عليه أهل الإنكار، من الخوض فيما لا يعرفونه في شأن المشايخ الجبار، أما بعد: فأنا يا أخي بالأشواق، وكثرة ألم الفراق، وكذلك جميع من عندنا من الرفاق. وقد وصل إلينا مکتوبكم وذكرتم فيه طلب رسالة السعد التفتازاني في مدح الشيخ الأكبر، قدس الله سره، نقيض الرسالة المنسوبة إليه على زعم الزاعمين.^{١٨٥} فإن الذي صنّف هذه الرسالة، ونسبها للسعد لأجل رواجها، لم يصنف لها رسالة أخرى يناقضها بها. وإن الذي سمعتموه منا، كما ذكرتم، إنكار كون الرسالة منسوبة للسعد تحقيقاً،

ب١١٠

١٨٥ مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين التفتازاني (٧٢٢-٧٩٣ هـ / ١٣٢٢-١٣٩٠ م)، من علماء الدين واللغة البارزين. ولد في تفتازان، قرية قريبة من ناسا في أوراسان. اشتهر بشروحاته على عدد من الأعمال المشهورة في عدة مجالات والتي درست في العديد من المدارس لوقت طويل. مؤلفاته الشخصية قليلة منها «المقاصد» في الإلهيات و«المفتاح» في الفقه الشافعي. وينسب إليه

وكل عبادة خلت من شهود وحضور فليست بعبادة تامة. ولهذا قال تعالى: ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ [الماعون، ٤-٥] والذي يتضمن هذا الكتاب على طريقة الوصية به، النهوض إلى هذه الصفة^{١٨٣} واستجلاب هذه المرتبة: بالتخلق أولاً، والتعلق ثانياً، والتحقق ثالثاً. فإن في الحديث الشريف: ٥٠أ
«ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا»،^{١٨٤} و«المرء مع من أحب». «أخذ الله تعالى بيدكم في جميع الأحوال، وأسعفكم ببلوغ جميع المقاصد والآمال. وعلى الله قصد السبيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير، وهو على كل شيء قدير. ١١٠ب

١٨٣ الصفة، ساقطة في ب. ١٨٤ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الحزن والبيكاء، الراوي سعد بن أبي وقاص، ١:٦١١. أخرجه ابن ماجه.

[١٨] أو اواخر ربيع الأول ١٠٩٣هـ، إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحمية في أواخر ربيع الأول من السنة المذكورة، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من العبد الفقير، والعاجز الحقير،

عبد الغني بن إسماعيل ابن النابلسي، إلى أخيه في دين الله تعالى، الشيخ أحمد

النابلسي، حفظه الله تعالى وعافاه، في آخرته ودنياه، ورفع الله تعالى قدره في

الدارين، وجعله من خير الفريقين، أما بعد: قال الله تعالى: ﴿فذكر إن الذكرى

تنفع المؤمنين﴾ [الذاريات، ٥٥] وقال تعالى: ﴿سيدذكر من يخشى﴾ [الأعلى،

١٠] و«التذكر» خلاف «النسيان»، ولهذا قال تعالى في قوم: ﴿نسوا الله

فأنساهم﴾ [الحشر، ١٩] وفي ذلك إشارة إلى أن المقصود من أمر الملك المعبود،

بفعل المأمورات وترك المنهيات، إنما هو دوام الحضور والمراقبة. وهو مقام

الإحسان المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم: «اعبد الله كأنك تراه». ١٨٢

١٨٢ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الإيمان والإسلام، باب في تعريف الإيمان والإسلام حقيقة ومجازاً: حقيقتها وأركانها، الراوي عبد الله بن عمر، ١: ٢٠٨. أخرجه مسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي.

الحقير، بكأع المسك إذا^{١٨١} دخل بيت القاذورة يتألم على مقدار طيبه وحسن رائحته. وازهد في الدنيا بقلبك زهد المحمدين، وهو عدم الالتفات إلى الدنيا مع الاشتغال بها في الظاهر. كما قال تعالى: ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة﴾ [النور، ٣٧] ولم يقل: رجال تركوا التجارة والبيع. ولا تزهد زهد الرهبان، فإن الله تعالى يقول ﴿ولا تنسى نصيبك من الدنيا﴾ [القصص، ٧٧] وأقبل مني هذه النصائح الجامعة، وكرر نظرك فيها. واخلص لي من صالح دعائك، وعلى الله قصد السبيل. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٠٩ ب

«أعلم الناس بالله أشدهم حباً وتعظيماً لأهل لا إله إلا الله.» وقال ابن عدي رحمه الله تعالى: «إياك ومعادة أهل لا إله إلا الله فإن لهم من الله الولاية العامة، فهم أولياء الله، ولو جاؤا بقراب الأرض خطايا لا يشركون بالله، لقيهم الله بمثلها مغفرة.» انتهى.

وارفع حب الدنيا من قلبك بكثرة تفكيرك فيما يؤول إليه أمر الكل من الفناء، والاضمحلال، والزوال. وانظر إلى جميع لذائد الدنيا وشهواتها تجدها مجرد زوال أوجاع وآلام سبقت من قبل. فلولا وجع الجوع وألمه ما كانت شهوة الطعام، ولولا وجع العطش وألمه ما كانت شهوة شرب الماء، ولولا وجع احتراق المنى وألمه ما كانت شهوة إفراغ النطفة بالجماع، ولولا وجع^{١٨٠} هم ضيق المعيشة وحصر النفس من الغيرة من الغير وألم ذلك ما كانت شهوة المال والجاه، ولولا وجع المنافسة مع الأقوان وخوف النفس من لحوق النقص بها والتألم من ذلك ما كانت شهوة الملابس الفاخرة والمسكن الحسنه والمراكب السنية. ولو فرضنا عدم وجود تلك الأوجاع والآلام المذكورة لما كانت في الدنيا شهوات أصلاً. وإنما الشهوات في الآخرة في دار النعيم. فإن الطعام

ب/١٠٨

أ/٤٩

١٨٠ وجع، ساقطة في أوب.

منك على وجه العموم، ولا تخصص أحداً بالسوء في وجهه. روى الخرائطي في
 ٤٩أ مكارم الأخلاق عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم إذا بلغه عن قوم شيء، قال: «ما بال أقوام يقولون كذا وكذا».»^{١٧٦} وروى
 أيضاً بإسناده عن أنس بن مالك: «إن رجلاً جاء فقعده في مجلس النبي صلى الله
 عليه وسلم، فقال لهم: «لو أمرتم هذا أن يدع الصغرة». وكان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم لا يواجه أحداً في وجهه بشيء».»^{١٧٧} انتهى. واعلم أن أهل لا إله
 إلا الله عليهم عين من الله تعالى حافظة، ويد الله تعالى مساعدة لهم، والله تعالى
 معهم على كل حال. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كفوا عن أهل لا إله إلا
 الله، لا تكفروهم بذنوبهم، فمن كفر^{١٧٨} | أهل لا إله إلا الله فهو إلى الكفر أقرب».»^{١٧٩}
 ذكره الأسيوطي في الجامع الصغير، وفي شرحه للناوي. وقال علي كرم الله وجهه:

١٠٨ب

١٧٦ «... ما بال أقوام يقولون كذا وكذا.» ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب
 اللواحق، باب أحاديث مشتركة في آفات اللسان، الراوي عائشة، ١١:٧٣٦. أخرجه أبو داود.
 انظر محمد بن جعفر بن سهل الخرائطي، المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها (بيروت: دار الفكر المعاصر،
 ١٩٨٦). ١٧٧ «... وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قهلاً يواجه رجلاً في وجهه بشيء
 يكرهه.» ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الزينة، باب الخلق، الراوي أنس
 بن مالك، ٤:٧٤٦. أخرجه أبو داود. ١٧٨ أكره، في أوت. ١٧٩ الهيثمي، مجمع الزوائد
 ونبع الفوائد، كتاب الإيمان، باب لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنوبه، الراوي عبد الله بن عمر،
 ١:٢٩٧. أخرجه الطبراني في المعجم الكبير. انظر السيوطي، الجامع الصغير، ٣٩٠ (ح ٦٢٦٨)، عن ابن
 عمر.

«العدل» فالعدالة هي الأصل فيهم، كما أن الأصل في الماء الطهارة، بقوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ [الفرقان، ٤٨] والأصل في الأموال الحل، بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة، ٢٩] وقد قرنا هذه الأصول مستوفاة الأبحاث في كتابنا الحديث الندي شرح الطريقة المحمدية للبركلي رحمه الله تعالى. ١٧٤ وهو شرح كبير بلغ ثلاث مجلدات. وأما الفسق في الأمة المحمدية وارتكاب المعاصي، فهو أمر طارئ على الأصل المحقق، فلا يثبت بالشك. وإذا قدرت أن تستر جميع ذنوبهم، وتخفي سائر عيوبهم، في نساءهم ورجالهم، وصغارهم وبكارهم، فافعل، كما استحب العلماء كتمان الشهادة في الحدود. فإن الله تعالى يرضى منك بذلك ويجازيك عليه في الدنيا والآخرة، فيك وفي ذريتك.

١٠٧ ب

ومن كلام الإمام الشافعي رضي الله عنه: «من أحب أن يُحتم له بالخير فليُحسن ظنه بالناس.» وعندني كتاب مستقل لبعض العلماء المصريين سماه تحفة الأكياس في تحسين الظن بالناس. ١٧٥ وارحم الضعيف منهم، وأشفق على الفقير والمسكين، وتلطف بالمريض. ولهذا فرض الله تعالى عيادة المرضى، وتشميت العاطس، وصلة الرحم. وإذا أمرت بالمعروف أو نهيت عن المنكر، فليكن ذلك

١٤٩ أ

١٧٤ انظر عبد الغني النابلسي، الحديث الندي شرح الطريقة المحمدية (استانبول: مطبعة عامره، ١٢٩٠هـ، طبعة جديدة، وقف الإخلاص، ١٩٨٩). ١٧٥ انظر علي بن محمد الشهير بالمصري، تحفة الأكياس في حسن الظن بالناس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥).

[١٧] سنة ١٠٩٣هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك ما أرسلته إلى خيره بول المذكورة أيضاً فيما تقدم في التاريخ المزبور،
وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من العبد الفقير، والعاجز الحقيّر،

عبد الغني ابن النابلسي، الحنفي، القادري، النقشبندي، غفر الله ذنوبه، وستر
عيوبه، إلى أخيه في دين الله تعالى، الحاج إبراهيم أفندي، رفع الله درجاته في
الدارين، وجعله من خير الفريقين، أما بعد: حمداً لله تعالى على جزيل إنعامه،
والشكر له سبحانه على جليل بره وإكرامه، وشهادة التوحيد الصادرة عن خلاصة

إيمان القلب وصدق إسلامه، وشهادة النبوة والرسالة للمحمد بن عبد الله بن ١٠٦/ب - ٤٨/أ
عبد المطلب بن هاشم عليه من الله تعالى أشرف صلواته وأكمل سلامه، وعلى
آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين إلى قيام ساعة هذا الدهر
وساعة قيامه. فإني أوصيك يا أخي بحسن الاعتقاد في أمة محمد صلى الله عليه
وسلم، المؤمنين به ولو كانوا من العوام. فإن الله تعالى مدحهم بقوله: ﴿كنتم خير
أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران، ١١٠] الآية. وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم
أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة، ١٤٣] الآية. و«الوسط»،

تسرب؟»^{١٦٩} انتهى. والزهد بالوصف الذي ذكرناه يتضمن خيراً كثيراً، وأمرًا عظيمًا كبيرًا. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من زهد في الدنيا علمه الله بلا تعلم، وهده بلا هداية، وجعله بصيرًا، وكشف عنه العمى.»^{١٧٠} رواه^{١٧١} أبو نعيم في الحلية عن علي رضي الله عنه.^{١٧٢} وذكره الأسيوطي في الجامع الصغير. ومعنى^{١٧٣} «علمه بلا تعلم، وهده بلا هداية،» أي تولى الله تعالى تعليمه وهدايته، فلا يحوجه إلى تعليم أحد ولا هدايته. وهو «التوفيق» المفسر بـ«خلق الطاعة في العبد،» كما جاء في القرآن: ﴿وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾ [هود، ٨٨].

فكر يا أخي هذه الوصايا على قلبك، واحتفظ عليها بعلمك وعملك، وأشركني في دعائك بالخير. ختم الله تعالى أعمالنا وأعمالك بالصالحات، وأحسن إلينا في الدنيا والآخرة، وحفظنا من شرور أنفسنا، وعفانا بمنه وكرمه. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين.

ب ١٠٦

١٦٩ انظر ابن عطاء الله الإسكندري، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي شيخنا الشاذلي أبي الحسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥). ١٧٠ لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٥٢٨ (ح ٨٧٢٥). عن علي. ١٧١ رواه، ساقطة في أوب. ١٧٢ انظر أبو نعيم الإصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧). ١٧٣ معنى، في أوب.

١٠٥ ب علي أمير أعضائك، وهو القلب. فإنه إن صلح، فقد صلح الجسد كله، وإن فسد، فقد فسد الجسد كله، كما ورد في الحديث. ولا تغتر بصلاح الظاهر منك ومن غيرك دون القلب، فإن ذلك وسواس الشيطان، لا صلاح حقيقي، وسوف يظهر بعد حين.

واعلم بأن وصيتي لك بترك الدنيا من القلب، حتى لا تهتم بها ولا بتركها، إقبالا وإدبارا، وهو زهد المحمدين دون الرهبان، كما ذكرنا، لا يمنع منه جمع الأموال من الحلال، ولا الملك والنوال. كما قال بعض الأنبياء عليهم السلام: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حَكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾^{١٦٨} [الشعراء، ٨٣] وقال الآخر: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف، ٥٥] وقال الآخر: ﴿هَبْ لِي مَلَكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ [ص، ٣٥] والزهد على هذا الوصف المذكور في العبد لا يعلم به أحد إلا الله تعالى، وهو زهد الأولياء ورثوه من الأنبياء بقراءة المتابعة لهم في العقائد والأعمال التي لم تنسخ في شريعتنا. ولهذا

٤٨ أ قال ابن عطاء الله الإسكندري في كتابه لطائف المنن: ١: «أولياء الله تعالى أهل كهف الإيواء، فقليل من يعرفهم.» ونقل عن شيخه أبي العباس المرسي رحمه الله تعالى أنه قال: «معرفة الولي أصعب من معرفة الله تعالى، لأن الله ظاهر بجلاله وجماله. وحتى متى تعرف مخلوقًا مثلك، يأكل كما تأكل ويشرب كما

١٦٨ واجعني من الصالحين، في أوب وت.

الله تعالى، كنت من أهل التقوى. واجعل قلبك لربك خالصاً مخلصاً. وأجهد نفسك في الصدق في ذلك، واحذر من تلبس النفس عليك ما أنت بسبيله، تكني مؤنة كل شيء. ولا تهتم بشيء مما سوى الله تعالى أصلاً. ولا ترجو نجاة، ولا تخف من هلاك، فإن ذلك يحجبك عن ربك. والأمر كلها جارية على مقاديرها الأزلية. وكن فارغاً من كل شيء، وأرح نفسك من تعب الأمانى.

فإن الذي لك لا بد أن يأتيك على ضعفك، وما ليس لك مما تريده لا تقدر على تحصيله بقوتك وقدرتك. وخذ ما تيسر لك من أنواع الرزق إذا لم تعلم حرمة بلا اهتمام منك به، ولو كان مقداراً كثيراً. ولا تشغل نفسك بما لم يوصله الله تعالى إليك، ولا تطمع في حصوله ولو كان شيئاً يسيراً. وإياك وزهد الرهبان، وهو أن تعرض عما يسره الله تعالى لك من الحلال، وتبقى متكلاً على الناس في الرزق، ولست على ثقة من المنازعة للأقدار.

أ/٤٧

ب/١٠٤

واعلم بأن لك نفساً، إن لم تسسها بسياسة: ﴿ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ [القصص، ٧٧] أرجعتك على طريقة التقوى، ولو بعد حين، فإن استقامة النفوس في اعوجاجة. وأن لك شيطاناً، إن لم تلبس له درع: ﴿فلا^{١٦٧} تغرتكم الحياة الدنيا﴾ [لقمان، ٣٣] زين لك ظواهر طاعاتك، وأفسد عليك بواطنها، فجعلها لك معاصي بلا شعور منك. واعتمد في كل ما ذكرته لك

١٦٧ ولا، في أوبوت.

أخي، علّمك الله تعالى كل خير، ودفع عنك في الدنيا والآخرة كل سوء وضير،
بأن هذه الأوقات الجارية بيننا لا تبقى، والمرء في كل ساعة إما أن يسئل عند
الله تعالى بعلمه، وإما أن يرقى. وكأنك بالدنيا وقد انقطعت حياتنا فيها على
التعميم، وانتقل أمرنا إلى ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب
سليم﴾ [الشعراء، ٨٨-٨٩] فراقب يا أخي قلبك في خواطر السوء، وجاهد
نفسك في دفعها عنك بقدر الإمكان. واعلم بأنها لا تزول بالكلية ولكن لك
فيها أجر المجاهدة. وفي الأثر عن سيد البشر أنه كان يقول: «رجعنا من الجهاد
الأصغر إلى الجهاد الأكبر». ^{١٦٥} ونهاية ذلك حصول مقام الشهادة بمعاينة
عين القلب للشاهد الرب في كل شيء على التنزيه التام، وذلك بعد موت النفس
بقطع أوداج الحول والقوة، وكسر عظام الدعوى، وسيلان دم الوسواس. قال
تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً﴾ [آل عمران، ١٦٩] الآية.
ولنا هنا طريقة أخرى، وهي أن تجعل عادة قلبك الزهد في الزهد على طريقة
المحمدين. فلا تشتغل في الليل والنهار بالاهتمام بأخذ الدنيا إلا بالمقدار المفروض
عليك تناوله، مما لا ^{١٦٦} بدلك منه في قيام بيتك. ولا تشتغل بالاهتمام بترك الدنيا
أيضاً إلا ما حرّم عليك تناوله، مما هو معلوم عندك. فإنك إن اهتمت بما فرض
عليك من ذلك بنية امتثال أمر الله تعالى، وبترك ما نهيت عنه بنية اجتناب نهْي

ب/١٠٤

١٦٥ لم يرد بهذا النص في تاج الأصول. ١٦٦ لا، ساقطة في أ.

[١٦] أوائل ربيع الأول ١٠٩٣هـ، إلى الحاج محمد بن عمر الحميدي الرومي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية في أوائل شهر ربيع الأول، سنة ثلاث وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من العبد الحقير، والمسكين الفقير،

المحتاج في جميع أحواله إلى ربه القدير، لا إلى سواه سبحانه من كبير وصغير، عبد

الغني ابن النابلسي، الحنفي مذهباً، القادري طرازاً مذهباً، التقشبندي طريقةً

ومشرباً، إلى أخيه في دين الله تعالى وسبيل الهدى، الحاج محمد بن عمر الحميدي

ب ١٠٣

الرومي، حفظ الله تعالى قلبه بأنوار التوفيق، وأذاقه في حضرة القدس حلاوة

التوحيد على موائد التحقيق. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. الحمد لله على

إنعامه الخفي والمستبين، والشكر له على أن جعلنا من المسلمين، ومن جملة عباده

المؤمنين. ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة صادرة عن

كشف حجاب الغفلة في مقام الإحسان واليقين. ونشهد أن سيدنا محمداً عبد

الله ورسول الله، صاحب الآيات الباهرة والفتح المبين، صلى الله عليه وعلى

أ ٤٧

جميع آله الأطهار، وأصحابه الأئمة الأبرار، وكل من والاهم واقتدى بهم في

هذا الدين، من التابعين وتابعي التابعين، في كل وقت وحين، أما بعد: فاعلم يا

السالكين. ثم يرفعه الله تعالى إلى مقام الإحسان، فيعبد الله على الكشف والعيان، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه.»^{١٦٤} والله ولي التوفيق، والهادي إلى سواء الطريق.

١٦٤ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الإيمان والإسلام، باب في تعريف الإيمان والإسلام حقيقة ومجازاً: حقيقتهما وأركانهما، الراوي عبد الله بن عمر، ١: ٢٠٨. أخرجه مسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي.

واعلم أن التوبة هي الندم من فعل المعاصي، والعزم على عدم الرجوع إليها. وإذا كان عليه حقوق العباد، أن يطلب منهم المسامحة له، فإن لم يتيسر ذلك وصعب عليه فلا يضر توبته. كما ذكر اللاقاني رحمه الله تعالى في شرح الجومرة، قال: «وأما ردّ المظالم والخروج عنها برد المال أو الإبراء منه، أو الاعتراف إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة، ونحو ذلك، فواجب عندنا في نفسه،^{١٦٢} لا مدخل له في الندم على ذنب آخر، وهو مذهب الجمهور.» ثم بسط الكلام وقال: «ثم التحقيق أن هذا الزايد واجب آخر خارج عن التوبة،»^{١٦٣} إلى آخر عبارته.

واعلم أن التوبة سُلّم المريدين، فلا يمكن الترقّي إلى مراتب القرب عند الله تعالى إلا بها. فكلما تاب بصدق وعزم خالص، انكشف له ما لم يكن فيه من قبل من معاني التجليات الإلهية والحضرات الربانية، على حد ما يعرفه أهل الذوق في طريق الله تعالى. ومن تاب ولم ينكشف له شيء من ذلك، ولا انشرح صدره بشيء أصلاً، فإنه لم يتب وهو كاذب في توبته: تاب بلسانه ولم يتب بقلبه. والتوبة الدائمة إذا صحّت للسالك فهي أول مقام من مقامات

١٦٢ في نفسه، ساقطة في أوب. ١٦٣ أنظر برهان الدين اللاقاني، متن جومرة التوحيد.

كان محبوباً لله تعالى. والمحبوب لله تعالى من أخص الخواص عنده. ولا شك أن التوبة تطهير للنفوس من أدناس المخالفات، فيصلح قلب العبد إذا تطهر بالتوبة،^{١٦٠} وإذا صلح قلبه صلح جسده كله. كما ورد في الحديث: «ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب.»^{١٦٠} والذنوب التي تصدر من كل بشر في الليل والنهار لا تكاد تنحصر، وإذا لم تكن ذنوباً بالجسد الظاهر فهي بالقلب الباطن. ولا ينكر هذا الأمر إلا أهل الغرور من الناس. ومن عرف نفسه، عرف ذنوبها. ومن لم يعرف نفسه، التبس عليه أمره. وكان أهل الكمال يعترفون بالذنوب، وهم صادقون، رضي الله عنهم، لمعرفة بنفوسهم ما لا يعرفه غيرهم منهم. قال الخواجه بهاء الدين نقشبند قدس الله سره، لما سُئِلَ عن الكرامات: «أي كرامة أعظم من أني مع هذه الذنوب الكثيرة أمشي على وجه الأرض.»^{١٦١}

١٦٠ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الكسب والمعاش، باب الحث على الحلال واجتناب الحرام، الراوي النعمان بن بشير، ١٠:٥٦٦. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي. ١٦١ خواجه بهاء الدين نقشبند (٧١٨-٧٩١ هـ / ١٣١٨-١٣٨٩ م)، مؤسس الطريقة النقشبندية التي تلي القادرية في سعة الانتشار وخاصة في أواسط آسيا. ولد بهاء الدين في قرية من قرى بخارى تدعى قصر هندوان، وقد أعيد تسميتها فيما بعد بقصر العارفين نسبة إلى بهاء الدين. كان عبد الغني من أتباع الطريقة النقشبندية، وهو غالباً ما يعرف عن نفسه بأنه «الحنفي مذهباً، القادري مشرباً، النقشبندي طريقةً.» وله شرح مهم على أحد نصوص الطريقة سماه «مفتاح المعية في طريق النقشبندية»، انظر قائمة المخطوطات.

عليه الإنسان الذي أتى الله تعالى، والحال أن له، أي لذلك الإنسان أو الله تعالى، على العقوبة، أي لأجلها — فحرف على للتعليل، كقولهم قطع يده على سرقة درهم، ومرادهم لأجل سرقة درهم — توبة، أي رجوع عن الذنب، واستغفار منه، وندم على فعله؟ فإن الإنسان الذي أتى الله تعالى راجعاً عن ذنبه، حال كونه له توبة لأجل خوف العقوبة من ربه، كيف يطلب ملازمة ذنبه له ودوامه عليه؟ وهل يليق به ذلك؟ فإن اللائق به أن يتباعد عن الذنب طول عمره، ولا يطلب من ذنبه أن يلازمه. وكذلك من أتى الله راجعاً عن ذنبه، حال كون ربه له توبة عليه، لأجل خوف العقوبة منه سبحانه، كيف يليق به أن يطلب من ذنبه الملازمة له والدوام والثبات عليه؟ بل اللائق مفارقة الذنب وعدم طلبا مقارنته، حتى تبقى التوبة باقية، والأوبة صحيحة. هذا مقدار الظاهر من معنى هذا الكلام، وهو كلام صحيح. ولو كان فيه تقديم وتأخير فكان هكذا: «كيف يستلزم العقوبة من أتاه وله على جرمه توبة؟» لكان معناه أوضح وأبين. فيكون معنى «يستلزم» على هذا، «يستحق» و«يستوجب».

١٠١ ب

٤٦ أ

واعلم أنه ينبغي لكل عاقل بالغ أن يداوم على التوبة من جميع ذنوبه في كل ساعة ليصير محبوب الله تعالى. كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [البقرة، ٢٢٢] وهم جمع «تواب»، وهو «الكثير التوبة». ويلزم منه أن يكون كثير الذنوب، ولولا الذنوب ما كانت التوبات. فمن كثرت ذنوبه وكثرت توباته،

[١٥] سنة ١٠٩٢هـ، جواب على استشارة شرعية من بعض الأصدقاء]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحمية في سنة اثنين
وتسعين وألف، وصورته:

وهو جواب مكتوب أرسله إلينا بعض الأصدقاء، يسألنا أنه رأى في المنام
قائلاً يقول له: « كيف يستلزم جُرمه من أتاه وله على العقوبة توبة؟ » فكتبنا له
الجواب عن ذلك. معنى قوله « كيف يستلزم، أي « كيف يطلب لزوم،
فإن السين تأتي لمعنى الطلب، كما قالوا في معنى « الاستسقاء، أنه « طلب
السقيا، » و« الاستخراج، » « طلب الخروج، » ونحو ذلك. و« اللزوم،
الثبوت والدوام. قال في المصباح المنير في علم اللغة: « لزم الشيء، يلزمه لزوماً،
ثبت ودام. »^{١٥٨} انتهى ما قال. وتقدير ذلك كيف يطلب لزوم، أي ثبوت
ودوام، جُرمه، بضم الجيم، أي ذنبه وإثمه، من أتاه، أي الإنسان الذي أتاه، أي
جاءه، والضمير راجع إلى الله تعالى بقريئة ذكر الجُرم والعقوبة والتوبة، والأصل
فيها أن تستعمل في حق الله تعالى. يعني: كيف^{١٥٩} يطلب ثبوت ذنبه ودوامه

١٥٨ أنظر أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (بيروت: دار الكتب
العلمية، ١٩٩٤). ١٥٩ كيف، ساقطة في أوب.

مولاك. ولا تقطع يا أخي أخبارك عني، وأرسل إلي في كل ما يهمني في دينك،

فإني خادم هذا الطريق، لخير فريق. والسلام على الدوام. ٤٥/أ

ملاحظتك معناه في كل مرة. فإنك تنتفع بذلك كثيراً إن شاء الله تعالى. وذكر سهل رضي الله عنه هو قوله: «الله معي، الله ناظر إلي، الله شاهد علي.»^{١٥٧} وإن ترجمته أنت لنفسك باللغة التركية، بألفاظ يسهل عليك بها ملاحظة المعنى، وذكرت الله تعالى بها، كان حسناً. وكذلك إذا لاحظت ذلك بقلبك ولم ينطق به لسانك. فإن المراد أن لا يبقى لك تكلف في جريان ذكر الله تعالى في نفسك وعلى خاطرك، وتكون ذاكراً على كل حال. ولا تذكره وأنت معتقد أنك أنت الذائر له بقوة نفسك، بل اعتقد أنه هو الذي يذكر نفسه بلسانك وقلبك. كما قال تعالى: ﴿ولذكر الله أكبر﴾ [العنكبوت، ٤٥] من قبيل إضافة المصدر إلى فاعله، أي أكبر من الصلاة التي هي ذكر العبد لربه. فإنك أنت بيده سبحانه، وفي تصريف قدرته، يذكرنا نفسه بك متى شاء. ويجعل قلبك غافلاً عن ذكره متى شاء. ولا تعتمد إلا عليه، ولا تترك في جميع أمورك إلا إليه، ولا تظن أن أحداً ينفعك غيره، ولا تعتقد أن أحداً يضرك غيره. وكن معه بلا شيء، وكن في كل شيء به. واستقم، ودم على ذلك، ولا تضجر من أحكامه عليك، ولا من نفوذ تصاريفه فيك. واصبر لحكم ربك، ولا تقل لم يفتح علي. فإن تشوّفك إليه فتح منه عليك على حسب ما يريد، لا حسب ما تريد. وهو إذا شاء نقلك في الحال، من حال إلى حال، وفي لحظة تقع الصلحة. وقد بذلت لك النصيحة، والله يتولى هُداك، لأنه

«سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَابْشُرُوا وَابْشُرُوا.»^{١٥٤} وإذا قلت يا أخي من صحبة الناس ومعاشرتهم ومخالطتهم، إلا مقدار الحاجة، اندفعت عنك إن شاء الله تعالى الخواطر التي تكرهها. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا رأيت الناس قد مرجت عهودهم، وخفت أماناتهم، وكانوا هكذا، وشبك بين أنامله، فالزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ ما تعرف، ودع ما تتكر، وعليك بخاصة أمر نفسك، ودع عنك أمر العامة.»^{١٥٥} أخرجه الأسيوطي في الجامع الصغير عن ابن عمرو بن العاص. فقوله: «وكانوا هكذا،» يعني اختلط الصالح منهم بغير الصالح، ولم يميز أحدهما عن الآخر، لظهور كل واحد بزي الآخر. ومن كلام سري السقطي رضي الله عنه: «من أراد أن يسلم له دينه، ويستريح قلبه وبدنه، ويقل همه وغمه، فليعتزل الناس.»^{١٥٦} وداوم على ذكر سهل بن عبد الله التستري رضي الله عنه، الذي أعطاه إياه شيخه فوصل به إلى الله تعالى في أربعة أيام، مع

ب/٩٨

أ٤٥

ب٩٩

١٥٤ «... سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَابْشُرُوا وَابْشُرُوا،» ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصلاة، باب المواقيت: صلاة الجمعة، الراوي الحكم بن حزن الكوفي، ٥: ٦٧٨. أخرجه أبو داود. ١٥٥ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفتن والأهواء والاختلاف، باب الوصية عند وقوع الفتن وحدوثها، الراوي عبد الله بن عمرو بن العاص، ١٠: ٥. أخرجه أبو داود والبخاري. الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، كتاب الأدب، ٤: ٣١٥. أخرجه ابن جبان والحاكم. ١٥٦ أبو الحسن بن المغلس سري الدين السقطي (١٥٥-٢٥٣ هـ / ٧٧٢-٨٦٧ م)، من أعلام الجيل الثاني للصوفية في بغداد. يقال أنه تحول إلى طريق التصوف بعد لقائه الصوفي معروف الكرخي.

[١٤] أو آخر صفر ١٠٩١هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى خيره بول المتقدم ذكرها في التاريخ المذكور،
وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إن أسنى ما تتبسم في وجهه
ثغور الأشواق، وأهنى ما تنشرح لإقباله قلوب أهل المودة الأكيدة من
الرفاق، سلام الله المبارك، وتحيته الحسنی، المسفرة عن المقام الأسنى،
بتوفيقه تعالى وتبارك، إلى جناب الأخ في الله، والصدیق المعین بالمذاكرة
ب ٩٨ الشرعية في طريق الله، صاحب القصد الحسن والنية الصالحة إن شاء
الله، أخص الأصحاب، وأكل الأحاب، المنصور بمعونة الله على شيطانه
وهواه، المحفوظ بحماية الله من أسرزخارف دنياه، الحاج إبراهيم أفندي،
لا زال في هداية المعيد المبدي، أما بعد: فإنا والله الحمد بالخير والعافية،
والنعمه السابغة السربال الوافية. وقد ذكرتم لنا كتابه شيء في نبي الخواطر
ومداومة الذكر، فصنفا لكم هذه الرسالة التي سميناها «رفع الرتب عن
حضرة الغيب»، وأرسلناها لكم مع حامل هذا المكتوب. فتأملوها بالتأني،
واعملوا على ما فيها بحسب الطاقة والإمكان. كما قال صلى الله عليه وسلم:

والآخرة سعادتها أبدية، ودولة ملوكها سرمدية، وفيها دائم، وموسم الأمانى
 في جناتها قائم. لكنها حجاب بالجمال العرضي عن الجمال الذاتي، واشتغال بالصنعة
 عن الصانع، وبالأثر عن المؤثر. وأهلها، وإن رأوا الله تعالى، فإنهم يرونه في مثل
 الأعياد، فينسون النعيم إذا رأوه لاستغراقهم في شهود وجهه الكريم، ثم يُستر
 عنهم بنفوسهم المظلمة الفؤاد. وذلك لمعرفة في الدنيا معرفة خيالية باستيلاء
 القوة الوهمية، والكمال كل الكمال بشهود الحضرة الأزلية، في كل بكرة وعشيّة،
 والاستغراق في تجليات اللوامع الأبدية، في المقامات المحمدية. وأهل هذا المشهد
 تتأنى لهم المحبة في جلال الله، فيظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله، على حسب
 ما هو معروف عندهم على التنزيه التام في المعرفة الذوقية، من باب الحضرة
 العشيّة. جمعنا الله وإياكم مع جميع أحبائنا في حظيرة قدسه، على بساط أنسه.
 والسلام على الدوام.

٩٧/ب

٤٤/أ

[١٣] أواخر صفر ١٠٩١هـ، إلى الحاج محمد الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحمية في أواخر صفر من
شهور السنة المذكورة، وصورته: |

١٤٤أ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سلام الله الوافر، وإكرامه النافي
لكل سوء عن عبده المقبل عليه والنافر، وتحيته المباركة السنينة، وعنايته في كل
صباح وعشيّة، إلى جناب الأخ الصادق، والحلّ المخلص في مودته المصادق،
جناب الحاج محمد الحميدي، سدد الله تعالى سيرته، وطهر من ملاحظة الأغيار
سريرته، وكان له في الدارين، وجعله من خير الفريقين، آمين، أما بعد: فالذي نهى
إليكم أنا والله الحمد بخير وعافية، ونعمة من الله تعالى وافية. جعلنا الله تعالى وإياكم
من المتحابين في جلاله، بجاه محمد صلى الله عليه وسلم وآله، لتخشر في ظلّه يوم لا ظلّ
إلا ظلّه، على حسب ما ورد في الحديث الشريف. ١٥٣ وشرط المحبة في جلال الله
سبحانه أن لا تكون معلولة بعلّة دنيوية ولا أخروية. وذلك لأن الدنيا زخارف
فانية، وشهوات زائلة، وأشخاص مضحمة، وأوقات كالبروق، وسنوات سريعة
الغروب والشروق، ومناصب كالملاعب، ودول ملوك، كالحديث المأفوك.

١٥٧ب

أعمال البر . فكل ذلك ذكر الله تعالى على حسب الآلة التي يكون بها، وبلغت
تلك الآلة ولسانها . ولا بد في الذكر من الإخلاص له سبحانه من غير قصد
لشيء سواه أصلاً، وباللّٰه التوفيق .

[١٢] الخميس ١٢ ذوالقعدة ١٠٩١هـ، ربما إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى نابلس المحروسة في يوم الخميس، الثاني عشر من ذي القعدة، في السنة المذكورة، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إن من أبلغ ما تراسلت به الأرواح بين رياض الأشباح، سلاماً تفتح كأمه عن روائح القبول، وتتصادح حوائمه على أفنان الإقبال والوصول، نهديه إلى جناب الأخ في الله تعالى، شرح الله صدره بأنوار العرفان، وكشف له عن حقيقة مجازه في تجريد مقام الإحسان، أما بعد: فالوصية عندكم دوام المحافظة على ذكر الله تعالى،^١ كيف كان الذكر. كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: «إن الله تعالى ما أمر بأمر إلا وجعل له حدوداً إلا الذكر، فإنه تعالى أمر به مطلقاً.» وعلى كل حال فالذكر يكون باللسان بأسماء الله تعالى الظاهرة، كالله والرحمن الرحيم، والمضمرة، كهو، وبتلاوة كلامه القديم، وحديث نبيه العظيم، والمباحثة في العلم الشريف، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالقلب أيضاً، كالفكر في جلائل نعمه وبدائع مصنوعاته، وبشهوده فاعلاً في كل شيء، وبالذل لعظمته، وبالافتقار إليه، والدعاء بالحوائج والمصالح. وبالجسد كله، كالصلوات، والصيام، وبقية

وحده بكل شيء، يظهر عليه الفعل في الخير والشر. كما قال تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم بأيديكم﴾ [التوبة، ١٤] فنسب القتال إلى الخلق تكليفاً منه لهم بذلك وقتنة، ثم نسب العذاب إليه سبحانه بأيدي الخلق، أي بملاسة أيديهم، لا بالاستعانة بها. وعكس هذا في قوله سبحانه: ﴿وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين﴾ [البقرة، ٢٤٩] فنسب سبحانه الغلبة للخلق بإذنه سبحانه، أي بأمره الذي به كل شيء، يعني بالاستعانة بأمره، لا بملاسته. إذ التأثير له سبحانه وحده، لا لشيء سواه. ومداومة ذكر الله تعالى بالقول والفعل، كقراءة القرآن، والتسبيح، والتهليل، والصلاة، والصوم، وبر الوالدين، والصدقة، وجميع أنواع الخير، سرّاً وجهراً، والإحسان إلى خلق الله تعالى، من ١٥١ المؤمنين والكافرين، مع بغض وصف ١٥٢ الكفر والفسق في أهله، لأنه بلاء ديني نزل من الله تعالى بالكافرين والفاستقين، والحمد لله على العافية. ولا تجد نفسك أفضل عند الله تعالى من أحد من الخلق مطلقاً، لقوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات، ١٣] ثم قال تعالى: ﴿ولا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ [النجم، ٣٢] إرشاداً منه تعالى وتعليماً. والله بكل شيء عليم.

أ/٤٣

ب/٩٥

[١١] . الثلاثاء ١٣ شوال ١٠٩١هـ، بمبا إلى الشيخ أحمد النابلسي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة نابلس المحروسة في يوم الثلاثاء، الثالث عشر
من شوال، سنة إحدى وتسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين
اصطفى، أما بعد: فأوفرت التحيات، وأوفيت التسليمات الزكيات، وأبلغ الأثنية
البهيات، وأشرف المدائح العليات، من العبد الفقير، والعاجز الحقير، عبد
الغني ابن النابلسي، إلى أخيه في دين الله، وصديقه ورفيقه في صحبة طريق
الله. والذي نوصيك به مداومة سلامة الصدر من كل سوء، بحيث لا يبيت
الإنسان ولا يصبح وفي قلبه أذى لمخلوق من مخلوقات الله تعالى مطلقاً، ولو
كان ذلك المخلوق كافراً بالله تعالى. فإن الكفر صفة الكافر، لا ذاته، والإيمان
كذلك. والصفات الحادثة، والذوات الحادثة، كلها بيد الله تعالى، يقلبها
كيف يشاء. ومداومة الصبر على أذى كل شيء حباً في الله تعالى ورضاء
بقضائه سبحانه، فإن كل أذى يصيب الإنسان من الله تعالى حقيقة، وإن
كان من غيره مجازاً. ومداومة الاعتماد على جناب الله تعالى في كل
حاجة من حوائج الدنيا والآخرة، فإن الأمور كلها بيد الله تعالى. وهو الفاعل

أ٤٣

٩٤/ب

٩٥

حديث «المرء مع من أحب»،^{١٥٠} قال: «فيه فضل الله تعالى ورسوله عليه السلام، والصالحين، وأهل الخير، الأحياء والأموات. ولا يشترط في الانتفاع بمحبة الصالحين أن يعمل عملهم، إذ لو عمله لكان منهم. وقد صرح في الحديث بذلك فقال: «رجل يحب القوم ولم يلحق بهم». « هذه عبارة النووي في شرحه المذكور. والمأمول أن تقبل يا أخي ما ذكرناه لك، وتعمل عليه مع بقية الأحباب، لنفح لك بما نفح به لأنفسنا. ولا مؤاخذه في إطالة الكلام، والسلام.

١٥٠ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب التحاب والتواد، الراوي أنس بن مالك، ٦:٥٥٥. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي من عدة رواة.

القرني^{١٤٨} رضي الله عنه لم يأخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما وقفه الله تعالى للعمل الصالح، بأن تولى تعالى تعليمه على اصطلاح في إيصال المطلوب منه إليه، بينه وبينه، لا يعلمه غيره. وإنما شرط الولاية العمل الصالح الخالي من البدع. ولا يعرفه ويميزه إلا من أحاط علمًا بمذاهب المجتهدين كلها، وعرف الأقوال فيها. لأن مذاهب أهل الاجتهاد، وإن اختلفت وتوعدت، فليس شيء منها بدعة. ولا يقال ذلك فيها لأنها باذن من الشارع. وقيل اليوم وجود من أحاط علمًا بجميع ذلك. وأيضًا لا بد للمحيط بذلك من التجسس والتفتيش على ذلك الولي أيضًا ليختبر أعماله وأحواله كلها، وهو أمر عسر جدًا. وحسن الظن هو المنجي من ذلك الولي، وهو السهل المطلوب في الشرع والعرف، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حسن الظن من حسن العبادة». ^{١٤٩}

وعليك بزيارتهم والتبرك بهم أحياء وأمواتًا، لأنهم القوم لا يشقى بهم جليسهم. فإن الله تعالى إذا وجدك تعظم من أحب صفة الصلاح والولاية، ولو على الكذب في نفسه، رفعك بنيتك وقصدك إلى أعلى مراتب السعادة، وأرفع درجات السيادة. وقد ذكر النووي في شرح مسلم عند الكلام على

٩٤ب

١٤٨ أويس القرني، تابعي أثنى عليه الرسول وذكره ابن سعد في طبقاته. ورد ذكره في حديث: «خير التابعين أويس»، السيوطي، الجامع الصغير، ٢٤٤ (٤٠٠٣)، عن علي. ١٤٩ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب اللواحق، باب أحاديث مشتركة تبين آداب النفس، الراوي أبو هريرة، ١١: ٦٩٣. أخرجه أبو داود والترمذي.

في وقتنا كهر. « لأن اللعن دعاء له بالبقاء على الكفر، فهو رضاء بالكفر، وهو كهر. وإن رده الشهاب ابن حجر المكي في كتابه الإعلام بقواطع الإسلام بأن من أراد البقاء على الكفر لمسلم أو كافر، ورضي بذلك، كهر،^{١٤٧} وإن أراد الدعاء بتشديد العقوبة أو أطلق فلا يكفر.

والذي نوصيك به الآن يا أخي مع بقية أحبابنا وإخواننا، حتى لا تخلو هذه الصحيفة من فائدة مهمة، وعائدة مملّة، كثرة الاعتقاد في الصالحين الموجودين اليوم، وفيما سبق، في قطر كم وبلادكم الرومية من الأحياء والأموات. ولا يُهان أحد منهم، ولا يُزدرى حاله، ولا يُتجسس عليه، ولا يُستكشف عن عورته، وتُتأول جميع أقواله وأحواله على حسب ما يمكن. فإن علماء الشريعة^{١٤٣} حثوا على التأويل، ولم يحكموا بالمحتملات، ونهوا عن استكشاف الأحوال. ولا تظن يا أخي بأن حفظ العلوم الظاهرة الدينية شرط في تحصيل مقام الولاية والقرب عند الله تعالى، بل الشرط العمل على مقتضاها. والعمل على مقتضاها هو «التوفيق» الذي ذكره علماء الإسلام، وعرفوه بأنه «خلق القدرة على الطاعة في العبد.» ولم يشترطوا للتوفيق العلم بما يوفقه الله تعالى له. فإن أُويس

١٤٧ انظر أحمد بن حجر المكي الهيثمي، الإعلام بقواطع الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

مالك جميع الحالات . والمقصود أن تكون مؤانستنا معك ومراسلتنا بالنصيحة والانتصاح في دين الله تعالى وخلوص النية، ألقى الله تعالى المراسلة بيننا بالمحبة الدينية والنصيحة الإيمانية، ليكثر الثواب من الطرفين، وبعدها إن شاء الله

تعالى عن الأثر العائق عن القرب إلى العين . وشكر العبد على هديته، هو شكر الرب على عطيته . فإن الله تعالى هو المتصرف في خلقه بخلقته من غير التباس .

وفي الحديث الصحيح، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس» .^{١٤٦} وذلك لأن الناس أفعال الله تعالى، وأفعالهم أفعاله تعالى أيضاً . فمن شكر أفعالهم فقد شكر أفعاله سبحانه، كما أن من ذم أفعالهم فقد ذم أفعال الله تعالى أيضاً . فإن كان ذمه بوجه شرعي، فهو حكم الله تعالى على أفعاله سبحانه . والذي ذم ليس منه إلا مجرد الحكاية، لأن الذم أصله من صاحب الأفعال لأفعاله، وهو العالم بأسرار أحكامه وشرائعه . وإن كان الذم لا بوجه شرعي، فهو إثم وعصيان مع اعتقاد الحرمة، وكفر وطغيان مع الاستحلال . ومن هذا الوجه حرّم الله تعالى الغيبة، والشتم، والقذف، والظن بالسوء، وما يجر إلى ذلك من التجسس واستكشاف عورات المسلمين وغيرهم من أهل الذمّة . حتى أن الإمام الغزالي نقل في الإحياء: «إن من لعن كافراً معيناً

١٤٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب النناء والشكر، الراوي أبوهريرة، ٥٥٩: ٢ .
أخرجه أبو داود والترمذي .

[١٠] ٢٨ ذوالحجة ١٠٩٠هـ، إلى الملامحمد الحاج الحميدي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحمية في اليوم الثامن والعشرين من ذي الحجة، ختام سنة تسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . أبهى سلام وأبهج تحية، وأوفى

تسليم وأوفر هدية، وأكمل شوق حملته مطايا الأوراق، إلى جناب الأخ

في الله تعالى والصديق الصدوق المحفوظ بعناية الله تعالى الملك الخلاق،

اللامحمد الحاج الحميدي، حمد الله تعالى أخلاقه وأعماله، وسدد وقوى على

أساس التوفيق أقواله وأفعاله، وجمعنا الله تعالى وإياه في الدنيا في مجلس القرب

إليه، وأجلسنا وإياه على موائد الأُنس بما لديه، وحرصنا وإياه بعين الهداية،

٩١/ب

ببركات أهل التمكين والنهاية، وحرصنا في العقبى جميعاً إن شاء الله تعالى في

ظل عرشه العظيم، في دار النعيم، أما بعد: فلا مؤاخذه منك يا أخي في

كثرة المكاتبات منا والمراسلات. فإن المحبة أكيدة، والمودة مستزيدة، غير أن

الأوقات والساعات عابقة بأنواع الاشتغالات. وقد من الله تعالى علينا

بالانزواء والانفراد في البيت عن المخالطات، وأشغلنا سجاناه بمحض إحسانه

إلينا بالدروس والمطالعات، والتصنيف والتأليف على حسب تيسير الله تعالى

وانصح غيرك من أمة محمد صلى الله عليه وسلم. ومتى أشكل عليك أمرٌ أو على غيرك فيما كتبه، أو في غيره من أبواب دين الله تعالى، فاكُتب لي به أو ضحه لك بمعونة الله تعالى. ولا يهَمَّك شيءٌ دون الله تعالى. واعلم أن مع العسر يسراً، وأن مع الصبر الفرج، وأن الله لا يضيع أجر الصابرين. ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا﴾ [الكهف، ٢٨] وتأمل قوله تعالى: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً﴾ [الكهف، ٢٨] والله يتولى هداك، وجمعنا في حظيرة القدس وإياك، والسلام.

أ/٤١

ب١١

٩٠ ب تنظر في أحوال العالمين. واعرف كهة الحسنات، التي مثل أطباق السموات والأرض، من كهة السيئات، التي مثل أطباق السموات والأرض أيضاً. فإن قلبك هو قلب الميزان، وأي كهة مال إليها ثقلت، وخفت الأخرى. وقال تعالى: ﴿والسمااء رفعها ووضع الميزان. ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ [الرحمن، ٧-٩] ولا تقنع بما عليه اليوم أهل الغفلة والحجاب، حيث تركوا جانب الله تعالى بالكليية، فلم يعتبروه إلا من حيث عملهم بنفوسهم، وتمسكوا بجانب الخلق، وتعصب بعضهم على بعض. كأن كل واحد في نفسه إله مستقل، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، و﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ [الحشر، ١٩] ﴿أولئك حزب الشيطان إلا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ [المجادلة، ١٩]

٩٠ ب/ وتأمل يا أخي ما كتبت لك في هذه الورقة، وكرر نظرك فيها، وتفهمها حتى تفهم، تستغني بها عن المرشد الكامل وعن الاجتماع به. فإن من اجتمع بنبي، ليس في قدرة النبي أن يوصله إلى الله تعالى. كما قال تعالى له عليه السلام: ﴿إنك لا تهدي من أحببت﴾ [القصص، ٥٦] أي «لا توصل»، لا أن معناه أنك «لا تدل». لأنه عليه السلام دل من أحب ومن أبغض. كما قال تعالى له: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى، ٥٢] أي «تدل». فالكلام غاية ما عند أهل الكمال والدعاء الصالح. وانصح نفسك بما كتبت لك،

وأزيدك بياناً على هذا البيان، وأنبهك على أمر آخر، فأقول مثال ذلك هذا القرآن العظيم المكتوب في المصاحف، المقروء بالألسنة، المحفوظ بالقلوب. فإنه كلام الله تعالى، يُفترض الإيمان به ويُفترض تعظيمه مع أنه مشتمل على ذكر الكافرين، والضالين، وحكاية أقوالهم، وشرح أحوالهم. كقوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ [المائدة، ٧٣] فقوله: «إن

الله ثالث ثلاثة،» لا شك أنه كلام الله، يُفترض الإيمان به، ويحب تجويد حروفه، ويُفترض تعظيمه، ويكفر جاحده والمستخف به، ويُفترض الوضوء لمسّه، والاعتسال لتلاوته، ويُثاب عليه بكل حرف عشر حسنات، وتُرْفَع له عشر درجات. وهذا كله إنما هو باعتبار كونه كلام الله تعالى حكاية عن الكافرين. وأما باعتبار كونه كلام الكافرين، فهو كفر محض يكفر قائله، إذا لم يحكه عن غيره، وله أصداد الأحكام المذكورة. فانظر كيف وجب الفرق بين كلام الله تعالى وكلام الكافرين في عين الجمع بينهما في كلام واحد. فقوله: «إن الله ثالث ثلاثة،» كلام الكافرين، فهو كفر، وهو أيضاً كلام الله تعالى، فهو إيمان مثاب على تلاوته. وقصد القلب فارق بينهما. ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات.»^{١٤٥} فاعرف يا أخي كيف

١٤٥ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب النية والإخلاص، الراوي عمر بن الخطاب، ١١: ٥٥٥. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي.

صادر بعينه في الوجود من الإنسان أو غيره ثانياً، وبالعرض. كما قال تعالى: ﴿لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ [الأنبياء، ٢٧] وقال تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ [التكوير، ٢٩] فاحذر يا أخي كل الحذر أن ترمي جانب الله تعالى فيك أو في غيرك من كل شيء، كما قال الله تعالى في قوم: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ [الزمر، ٥٦] وعليك بمراقبة الله من هذا الوجه الذي ذكرناه في كل شيء.

أ/٤٠

واعلم أن العوالم جميعها من حيث هي متحركة وساکة، وناطقة وصامتة، وعاملة وجاهلة، وكاملة وناقصة، وعاملة وكاسلة، كيف كانت في خير أو شر، يُفترض تعظيمها من حيث أنها كلها مراد الله تعالى على طبق قضائه وتقديره، مكشوف عنها بعلمه القديم على أكل ما يكون من هذا الوجه. وهي كلها أفعال الله تعالى وحده خلقاً وإيجاداً، وهي «شعائر» الله تعالى، أي «مشعرات» به سبحانه. قال تعالى: ﴿ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾ [الحج، ٣٢] وهذا طرف المراقبة من العبد لربه. وأما من تلك العوالم في نفسها، باعتبار ظهورها في عالم الكون والفساد، فهي على أحوال مختلفة من الحسن الشرعي والتبجح الشرعي، مما لا يخفى على المؤمن. ويجب على العبد من هذا الوجه أن يفرق بين الخير والشر، فيرضى بالخير ولا يرضى بالشر. وهذا طرف الغفلة والغرور والحجاب عن الله تعالى.

ب١٩

تعالى به، لا من حيث أنه فعله هو بنفسه. وأما من حيث أنه فعله هو بنفسه، فلا يرضى به إلا إذا كان خيراً. واعلم أن نسبة الفعل الواحد إلى فاعلين، وإنما
 ٨٨ ب
 يمتنع ذلك إذا كان على طريقة واحدة، كحالقين، وأما إن كان مختلف الطرفين فهو صحيح، كحالق وكاسب. فالحركة الواحدة مثلاً، فعل الله تعالى بمعنى خلقه وإيجاده، وفعل العبد أيضاً بمعنى كسبه وسعيه. قال تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الزمر، ٦٢] وقال تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصفات، ٩٦] وقال تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ [البقرة، ٢٨٦] وقال تعالى: ﴿وان ليس للإنسان إلا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى﴾ [النجم، ٤١]

واعلم أن الإنسان، بل كل شيء في العوالم، بمنزلة الظل عن الله تعالى، كما ورد: «سبعة يظلمهم الله في ظلّه»،^{١٤٤} الحديث. وذلك لأنه لا يصدر من الإنسان ولا من غيره فعل من الأفعال ما لم يصدر ذلك الفعل بعينه من الله تعالى. وكذلك الإنسان نفسه ومثله، كل شيء لم يصدر في الوجود حتى صدر بعينه عن الله تعالى. فالكل صادر من الله تعالى أولاً، وبالذات، ثم

٨٨/ب

١٤٤ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفضائل والمناقب، باب فضائل الأعمال والأقوال: فضل أقوال وأعمال مشتركة الأحاديث ومتفرقة، ٩: ٥٦٤. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، ومالك في الموطأ.

أن تفرّق بين الإيمان والطاعة، فترضى بهما لرضاء الله تعالى بهما، وبين الكفر والمعصية، فلا ترضى بهما لأن الله تعالى لا يرضى بهما. كما قال تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا﴾^{١٤٢} يرضه لكم ﴿[الزمر، ٧]

فإذا فعلت كذلك ورضيت بالجميع من حيث أنه من الله تعالى، وفصلت في الرضا بين الخير والشر في الجميع من حيث أنه من الخلق، فاعلم أن من أقطع القواطع عن الوصول إلى معرفة الله تعالى شهوة الوصول إليه تعالى. كما قال العارف المرسي رضي الله عنه: «من أقطع القواطع عن الله شهوة الوصول إلى الله.»^{١٤٣} وبيانه أن من اشتهى الوصول إليه تعالى لم يكن راضياً بجميع أحوال نفسه، كما ذكرنا، من حيث أن جميع ذلك مراد الله تعالى. ومتى فات الغرض الذي هو الرضا المذكور، وقع العبد في المعصية وانجذب عن الله تعالى. وكيف يحصل الوصول إليه تعالى بالمعصية ما لم يشهد العبد أن شهوة الوصول إليه تعالى حال من أحوال نفسه المقدرة عليه أيضاً فيرضى بها، من حيث أنها فعل الله تعالى به، لا من حيث أنها فعله هو بنفسه. وكذلك إن وجد فيه عدم الرضاء بالقضاء وغير ذلك من المعاصي، فعليه أن يرضى بذلك من حيث كونه فعل الله

٨٧/ب

أ٤٠

١٤٢ وإن تؤمنوا، في أوب. ١٤٣ لعله يقصد العارف ابن سبعين المرسي، الذي سبقت ترجمته، أو العارف شهاب الدين أبو العباس المرسي (٦٤٠-٦٨٥ هـ / ١٢١٩-١٢٨٧ م)، من أشهر تلامذة أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية، ستأتي ترجمته فيما بعد.

وقدره على الخلق، الكفر والمعصية. ورضاء العبد بالكفر كفر. وأجاب بعضهم ٣٩/أ - ٨٦/ب بأن الرضا المفروض على العبد إنما هو بقضاء الله تعالى وقدره، بالمعنى المصدرى، الذي هو صفة الله تعالى، لا بمعنى اسم المفعول الذي هو المقضي والمقدر. فإن الكفر مقضي به ومقدر، لا هو قضاء وقدر. فإن هذا الجواب مردود بأنه لا معنى لوجوب الرضاء بصفة القضاء والقدر التي هي لله تعالى، وإنما المراد الرضاء بالمقضي والمقدر من حيث هو مقضي ومقدر. فالرضا بالكفر إنما هو كفر، إذا رضي العبد به من حيث هو كفر. وأما الرضاء به من حيث كونه مقضياً ومقدراً من الله تعالى على العبد فهو فرض لازم، كما ورد في الحديث القدسي: «من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليطلب رباً سواي». ^{١٤١}

إذا علمت هذا فتحقق أن جميع ما أنت عليه، وما هو عليه أيضاً جميع الناس من جميع الأحوال، الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، كله بقضاء الله تعالى وقدره، والرضاء به كله فرض عليك من حيث كونه مقضياً بقضاء الله تعالى، مقدراً بقدره تعالى من الأزل على الأزل. وأما من حيث هو صادر من العباد، لكونه فعل العباد، فإن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم. فيفترض عليك

١٤١ «... فليتمس رباً سواي.» الهيثمي، مجمع الزوائد ومنع الفوائد، كتاب القدر، باب ما جاء فيم يكذب بالقدر ومسائلهم والزنادقة، الراوي أبو هند الداري، ٧:٤٢١. أخرجه الطبراني في المعجم الكبير.

[٩. أو آخر صفر ١٠٩٠هـ، إلى الحاج إبراهيم أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى خيره بول في التاريخ المذكور، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى . أما بعد: فهذا كتاب من المحب المشتاق، الكثير الأشواق، إلى الأخ في الله، الصالح الفالح إن شاء الله تعالى، الحاج إبراهيم أفندي، أخذ الله تعالى بيده ووقفه، وسلك به مسالك أهل القرب وحققه. قال الله تعالى: ﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾ [البقرة، ٢٣٧] وقد تصاحبنا معك مدة من الزمان، ولك علينا حق الصحبة. ولا أشرف من المذاكرة العلمية، خصوصاً على طريق النصيحة الإسلامية، وقال الله تعالى: ﴿وذكر إن الذكرى تنفع المؤمنين﴾ [الذاريات، ٥٥]

اعلم يا أخي أن جميع ما أنت فيه من أحوالك، ظاهراً وباطناً، مُراد الله تعالى منك في جميع أيامك ولياليك. وكذلك جميع ما ترى فيه غيرك من الأحوال في الخير والشر، والنفع والضرر، كله مُراد الله تعالى من ذلك الغير، كائناً ما كان ذلك الغير. ويلزمك أن ترضى بمراد الله تعالى منك ومن غيرك، لأن الرضا بقضاء الله تعالى وقدره فرض عليك. وذلك كله قضاء الله تعالى وقدره من الأزل عليك وعلى غيرك. ولا تقل كما قال بعضهم: من جملة قضاء الله تعالى

ثم الأمثل فالأمثل.»^{١٣٩} وأما المبتلون بالشركا لكافرين والعصاة، فقد خفف عنهم اغترارهم بالدنيا، كما خفف عن بواطن المبتلين بالخير دوام مراقبتهم للحق تعالى. وكان بعض الصالحين فيمن تقدم، متى خلى من الابتلاء فيما عدا الدين، استغاث إلى الله تعالى سبحانه في أن يبتليه خوفاً من البلاء في الدين، إذ ولا بد من البلاء. وفي طبقات الشعرايين،^{١٤٠} في ترجمة الشيخ علي الخواص، أن الشيخ أفضل الدين شكاً إليه مرة ما يقع له من كثرة النوم. فقال: «لا تلتفت إلى شيء دون الله. فإن من وقف مع الأسباب أشرك مع الحق. وفي لمحة تقع الصلحة.» فقال له: «ويقع لي أيضاً كثرة السهر والقلق في بعض الأوقات.» فقال: «إن كان في فكر في المصالح فمدد وخير كبير، وإن كان السهر مع الغفلة فبلاء نزل يوزعه الله تعالى على المؤمنين حتى يرتفع.» فتأمل يا أخي ما كتبنا لك، والله يتولى هداك، لأنه مولاك، والسلام.

١٣٩ «أشد الناس بلاء الأنبياء ثم العلماء ثم الأمثل فالأمثل،» الحاكم، المستدرک علی الصحیحین (بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق عبد القادر عطا)، كتاب معرفة الصحابة، الراوي سعد بن وقاص، ٣:٣٨٦. أخرجه الحاكم. ١٤٠ الشعراوي في أوب و ت. هو الشيخ عبد الوهاب الشعرايين (ت ١٥٦٥م)، انظر الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)؛ و الطبقات الصغرى (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩).

فيه إلى الله تعالى. والابتلاء أنواع كثيرة: ابتلاء بالطاعات لإظهار الشكر والقيام فيها بالرب سبحانه، أو الكفران والقيام بالنفس وإظهار الإخلاص، أو الرياء، وهكذا. وابتلاء بالمعاصي لإظهار التوبة والخوف والفرار إليه تعالى، أو^{١٣٨} الإصرار والتمرد والأمن من المكر. وابتلاء بالإيمان لدوام المراقبة، أو الغفلة عنه سبحانه. وابتلاء بالكفر للفرار إليه سبحانه، أو إلى ما أوجب ذلك الكفر. وكذلك الابتلاء في البدن بالعافية لإظهار الشكر وأنواع الخيرات، أو البطر والغرور. وبالأمرض والأوجاع لإظهار الصبر والانكسار وتكفير الذنوب، أو خلاف ذلك. وكذلك الابتلاء في العرض والمال، والمعيشة، والأهل، والولد، والجاه، والمسكن، وغير ذلك، جلباً وصرفاً. فالعالم كله ابتلاء، ولا يعاين الله العبد من بلاء إلا ويبتليه ببلاء غيره إلى الموت. وليس في الدنيا أحد إلا وهو في ابتلاء، خصوصاً المؤمنين، فإن الدنيا لا تخفف من بلائهم شيئاً لعدم اغترارهم بها. قال تعالى: ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون﴾ [العنكبوت، ٢] وفي الحديث: «أشد الناس بلاء الأنبياء،

ب ٨٥

المطايا التي تنقل الأرواح في مواطن سعادتها^{١٣٦} لا غير. فالعافية المطلوبة عافية الأرواح. وربما كان ابتلاء الأجسام موصلاً إلى عافية الأرواح بالصبر والاحتساب على الله تعالى. فإن الأجسام وإن كملت عافيتها مآلها إلى الموت والفناء. فالكامل يسعى في تحصيل كمال الأرواح والنفوس لإكمال الأجسام. ولهذا لما سئل سهل بن عبد الله التستري رضي الله عنه عن القوت فقال: «هو ذكر الحى الذي لا يموت». فقيل له هذا قوت الأرواح ونحن نسألك عن قوت الأشباح، فقال: «دعوا الدار لما لكها، إن شاء خربها وإن شاء عمرها.»^{١٣٧} وقال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةِ أَمْشَاجٍ نَبْتِهِ﴾ [الإنسان، ٢] فالإنسان مخلوق لـ«الابتلاء»، وهو «الامتحان» من الله تعالى للعبد بالخير وبالشر، كما قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا نَارْجِعُونَ﴾ [الأنبياء، ٣٥] وقال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا نَارْجِعُونَ﴾ [الأعراف، ١٦٨] يعني إلينا. والمقصود من الابتلاء، الرجوع

أ/٣٨

ب/٨٤

١٣٦ ساعاتها، في أوب. ١٣٧ سهل بن عبد الله التستري (٢٠٣-٢٨٣ هـ / ٨١٨-٨٩٦ م)، من أعلام الصوفية، ولد في تَستَر في خوزستان وتوفي في البصرة. لقي ذوالنون المصري ولكن من الغير المؤكد ما إذا كان قد تلمذ على يديه. ومن أعلام الصوفية الذين لازموا التستري أبو عبد الله البصري والحلاج. فقدت أغلب أعماله ما عدا اثنتين: كتاب *هُمُ الْقُرْآنُ* المنشور بعنوان *تفسير القرآن العظيم* (القاهرة: الدار الثقافية، ٢٠٠١)، ومجموعة أقوال له بشرح أبي القاسم عبد الرحمن الصقلي. للزيد انظر الموسوعة الإسلامية ٢ ط.

[٠٨] أواخر صفر ١٠٩٠هـ، إلى الملائمة أحمد]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى خيره بول المذكورة فيما تقدم في أواخر صفر من شهر سنة تسعين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده الذين

٨٣/ب

اصطفى . أما بعد: فهذا كتاب من العبد الفقير، والعاجز الحقير، عبد الغني

ابن النابلسي، الشامي، القادري، النقشبندي، وقفه الله تعالى إلى مرضاته في

سائر أوقاته، يخص به حضرة أخيه في دين الله تعالى الملائمة أحمد، وقفه الله تعالى

في القول والعمل، وبلغه في الدارين غاية الأمل . نخبر في أوله أنه وصل

إلينا مکتوبكم الشريف، فسررنا بذلك . واطلعنا فيه على الابتلاء بالجرح السائل،

فطلبنا لكم من حضرة ذي الجلال والإكرام تعجيل الشفاء منه، حيث وجدتمونا أهلاً

لذلك، مع أدعية أخرى ترون أثرها إن شاء الله في الدنيا والآخرة . وكتبنا لكم

كتاب الدعاء وأهديناه إلى حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على حسب

ما أشرتم به . وأنا الآن أذكر لكم ما^{١٣٥} يسليكم عن هذا كله إن شاء الله تعالى .

٨٤/ب

فإن الله تعالى جعل الأجسام في الدنيا للأرواح الإنسانية بمنزلة

١٣٥ ما، ساقطة في أ.

الخلق، وضيق العيش. كما قال تعالى: ﴿واصبر لحكم ربك﴾ [الطور، ٤٨] وقال تعالى: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾ [الزمر، ١٠] وعلى الله قصد السبيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

هذا وقد أكثرنا الكلام في موضع الاختصار، لنؤدي بعض ما يجب علينا من حقوق المحبة العظيمة الأسرار. فالمأمول عدم الملام في إطالة الكلام مع الكرام، والمرجو هو المقابلة بالقبول، وعدم المؤاخذة حتى لا يخلو المكتوب من بركة، والثواب هو المأمول. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

من أحوال الآخرة. والتصديق بالأنبياء الماضين وشرائعهم، وتقدير الخير والشركه على العباد. وأما القول الحق، فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنصيحة في الدين لجميع الخلق على حسب مراتبهم. كما أخرج مسلم في صحيحه عن تميم الداري، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة. قلنا: لمن؟» قال: «لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم». «١٣٤» ومن القول الحق، قراءة القرآن، وذكر الله باللسان، وتلاوة أحاديث رسوله عليه السلام، وآثار الصحابة والتابعين لهم بإحسان. وأما العمل الحق، فهو القيام بالفرائض، والواجبات، والسنن، والمستحبات في الصلوات، والصيام، والحج، والزكاة، والتجنب عن المحرمات، والمنهيات، والمكروهات، وترويح النفوس بالمباحات.

٨٢/ب

وأما التواصي بالصبر، فيبانه أن الصبر على قسمين: الأول صبر على طاعة الله تعالى أمراً ونهيًا، وهو حبس النفس والتضييق عليها في إقامة أقسام الحق التي ذكرناها كلها، وتحملها كلفة التكليف بها ومشقته إلى الموت. قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مريم، ٦٥] والثاني صبر على جميع ما قدره الله تعالى على العبد من المصائب، والبلايا، والمحن، والأمراض، والهموم، وأذية

٨٣ب

١٣٤ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب النصح والمشورة، الراوي تميم الداري، ١١: ٥٥٧. أخرجه مسلم، وأبوداود، والنسائي.

العارفون من معرفة الله تعالى فهو من حضرة الله تعالى الثانية، حضرة التنزل، ٨١/ب
بحسب ما يليق بهم، وهم ملاحظون حضرته الأولى، حضرة التنزه. كما قال
الجنيد البغدادي رضي الله عنه: «والله والله ما عرف الله إلا الله.» مع أنه
تكلم في معرفة الله تعالى بقدر وسعه، وهو معترف بعجزه عما يليق بالله تعالى.
فامتثل بذلك مقتضى أمر الله تعالى بقوله: ﴿اتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن،
١٦] وأوكل ما لم يستطعه إليه تعالى. فهو تعالى أعرف بنفسه. وهذه سنة
الأنبياء عليهم السلام، ووصفوارهم بما ظهر لهم في حضرة الوحي النبوي، ثم
اعترفوا بقصورهم عما يليق به تعالى من المعرفة التي يعرف هو تعالى بها نفسه.
فلم يتركوا جهدهم، واتقوه ما استطاعوا، ولم يتعدوا أطوارهم، بل اعترفوا
بقصور ما كان فيهم من العلم بالنسبة إليه. فقالوا: «سجناك»، وهي كلمة
تنزيه وتقديس. هذا حال الأدباء الأبناء من خلق الله تعالى مع الله
تعالى، فكيف لا تقتدي بهم من البشر العارفون: ﴿أولئك حزب الله... هم
المفلحون﴾ [الحشر، ٢٢]

٢٧/أ وأما الاعتقاد في رسول الله، فهو تصديقه صلى الله عليه وسلم في جميع
ما جاء به من عند الله تعالى. كتصديقه بأنه تلا كلام الله تعالى على الأمة،
وهو هذا القرآن العظيم المنقول إلينا عنه صلى الله عليه وسلم، نقلاً متواتراً،
وتصديقه بجميع ما فيه من القصص، والمواعظ، والأمر، والنهي، وغير ذلك

الإمام علي كرم الله وجهه: «بماذا عرفت ربك؟» قال: «بما عرفني نفسه: لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه.»

هذا ما يتعلق بالوصية بالحق القديم، وأما الوصية بالحق الحادث، فهي الوصية بالاعتقاد الحق، والقول الحق، والعمل الحق. فالاعتقاد الحق نوعان: اعتقاد في الله واعتقاد في رسول الله. أما الاعتقاد في الله فهو الإيمان أنه تعالى له ذات لا تشبه الذوات، وصفات لا تشبه الصفات، وأسماء لا تشبه الأسماء، وأفعال لا تشبه الأفعال، وأحكام لا تشبه الأحكام، والبحث عن ذلك وتحقيقه على الوجه الذي جاء به القرآن العظيم وأحاديث الرسول الكريم. وهذه هي الحضرة الثانية لله تعالى، وهي حضرة التنزل، وفيها عرف الله تعالى العارفين من الأنبياء والملائكة عليهم السلام، والأولياء والمؤمنين رضي الله عنهم. وهي المعرفة اللائقة بالخلق الذين كلفهم الله تعالى بها، التي هي كناية عن مجرد اعتقاد ثبوت ذات مغيبية عن العقل والحس، موصوفة تلك الذات بأوصاف، مسماة بأسماء، لها أفعال، ولها أحكام. كل ذلك مغيب عن العقل والحس مثلها. وكل معقول وكل محسوس أشياء مستندة في وجودها وعدمها إلى تلك الذات المذكورة، استناد أثر إلى مؤثر. وهذا المقدار من العلم هو معرفة الله تعالى المفروضة على كل مكلف، مع ملاحظة تلك الحضرة الأولى التي هي حضرة التنزه، التي لم يُعرف الله تعالى فيها أبداً كما ذكرنا. فجميع ما تكلم فيه

فهو أن يقال أن الله تعالى له حضرتان: حضرة التنزه وحضرة التنزل. وكلا الحضرتين واردتان في الشرع، معتبرتان في الإيمان. فحضرة التنزل سنتكم عليها في الحق الحادث، وحضرة التنزه هي المرادة هنا في الحق القديم. وهي ^{٨٠}ب أنه تعالى غيب مطلق لا تدرك له هوية، ولا تعرف له ماهية، ولا يعرفه فيها عارف أبداً من أهل الخصوص ولا من أهل العموم. وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿ما قدر والله حق قدره﴾ [الأنعام، ٩١] وقوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ [الإخلاص، ٤] وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «سألت جبريل: هل ترى ربك؟» قال: «إن بيني وبينه سبعين حجاً من نور، لو رأيت أدناها لاحتقت». ^{١٣٣} خرجه الأسيوطي في الجامع الصغير. وذكر الشيخ المناوي في شرح هذا الحديث، قوله عليه السلام: «إن دون الله يوم القيامة سبعين ألف حجاب». وكل أحد من الأنبياء والملائكة عليهم السلام وغيرهم يعترفون بالعجز عن معرفة الله تعالى في هذه الحضرة. ولهذا لما سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «بم عرفت ربك؟» قال: «عرفت ربي بربي». «فقيل له: «هل يمكن بشر أن يدركه؟» فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك». ^{٨٠}ب

١٣٣ الهيثمي، مجمع الزوائد ومع الفوائد، كتاب الإيمان، بابان: باب العقيدة في الله وباب في عظمة الله، الراوي أنس بن مالك، ١: ٢٥١. أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٢٨٣ (ح ٤٦١٠)، عن أنس.

[٧٠. أو اواخر ربيع الأول ١٠٨٩هـ، إلى صديق غير مسمى]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحمية في أواخر شهر ربيع الأول، سنة تسع وثمانين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . إلى عين عيون الأعيان، وروح

أرواح ذوي المهابة والشان، الذي ألبسه الله تعالى حلة التوفيق، وجعله من

خير فريق، وجمّله بمحبة من انتمى إلى العلم، وكلّمه بالعطف على من انتسب إلى

٧٩/ب

الصلاح والحلم، أعطاه الله تعالى مراده في الدارين، وحرس ذاته المانوسة من

حجاب الغين، بشهود العين،^{١٣٢} أما بعد: فقد قال الله تعالى: ﴿وتواصوا بالحق

وتواصوا بالصبر﴾ [العصر، ٣] و«التواصي»، «تفاعل»، من «الوصية»،

فالله تعالى أمرنا أن نوصي بعضنا بعضاً، وبين لنا ما نوصي به، وهو «الحق» |

٣٦/أ

و«الصبر». و«الحق» قسمان: حق قديم وهو الله تعالى، وحق حادث وهو

الاعتقاد المطابق، والقول المطابق، والعمل المطابق. أما الوصية بالحق القديم

١٣٢ عند الصوفية «العين» إشارة إلى ذات الشيء أو الأصل الذي تبد منه الأشياء، أما

«الغَيْنُ» فهي حجاب على القلب يُرتفع بالاستغفار، إشارة إلى الحديث النبوي: «إنه لِيُغَانُ على

قلبي فاستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مائة مرة.» انظر أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية

(بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٣)، ١٣٠، ١٣٣.

به، ثم بالتحقق، وهي الرياضة الحقيقية الروحانية. وأما الرياضة المجازية الجسمانية بتقليل أكل الطعام وشرب الماء، كما قال عليه السلام: «حسب ابن آدم لقيمت يقمن صلبه.»^{١٣١} فهي رياضة مطلوبة لغيرها لا لذاتها. وهي متعيّنة في الجملة ومساعدة على تحصيل الرياضة الروحانية، ما لم تفرط فتؤدي إلى الخيالات الفاسدة، فتكون محظورة مضرّة، ولهذا ذكرها الفقهاء في كتبهم. وكنت أشرح لك الخلوة وشروطها حقيقة ومجازاً ومثلها الرياضة، ولكن أعلّنا الأمر بقرب سفر الإخوان إلى جنابكم. والله يهدينا وإياكم إلى صراط مستقيم، ودين قويم، في كل وقت من الأوقات، إلى ساعة الممات.

١٣١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الطعام، باب ذم الشبع وكثرة الأكل، الراوي المقدم بن معدي كرب، ٤١٠: ٧. أخرجه الترمذي.

أسرارهم، بعد غسل البصيرة من شائبة الإنكار على أحد منهم، حتى ينفخ للقلب باب سرهم النوراني وينكشف له حقيقة ركوزهم على مراكز الشريعة المحمدية. ويعلم أنهم عالمون بها على الوجه الأتم، عاملون بها من غير بدعة في الظاهر والباطن. ولا ينحجب عنهم بإنكار جاهل بطريقهم، متعصب عليهم بالتقليد، أو خائف على غيره من عدم فهم كلامهم، فمستتر بإنكاره مع الإيمان بكلامهم بلا إساءة ظن بهم، أنفع له من ذلك، لولا أن الإنسان عدوماً يجهل. وقال الجنيد رضي الله عنه: «الإيمان بكلام هذه الطائفة ولاية». يعني من غير فهم ولا انتقاد. فإن لكل قوم من العلماء اصطلاحاً في علمهم لا يعلمه غيرهم، فتخطئهم بلا معرفة اصطلاحهم هو الخطأ. وكلام الصوفية له أهل يعرفونه على طبق الكتاب والسنة، وإن كان ظاهره الاعتراض. وأهله موجودون والله الحمد في كل زمان ومكان. ومن طلبهم طلباً شرعياً وجدهم. ٧٨/ت

و «الطلب الشرعي» الإخلاص والتوكل، وإساءة الظن بالنفس، وعدم إساءة الظن بالغير، كائناً من كان، والتسليم لله تعالى في مواضع قضائه وقدره بالخير والشر. وأما صاحب الطلب البدعي فإنه لا ينتفع بأحد اجتمع به ولو نبياً من الأنبياء عليهم السلام. ١٢٦

ومرادي بـ«الرياضة» حيث ذكرتها، تدريب النفس على درك الحقائق وتعويدها ذلك على كل حال شيئاً فشيئاً. وذلك بالتعلق بالحق المبين، ثم بالتعلق

ذلك الميت بنفي أو إثبات، إلى أن تجد الخلوة الحقيقية، فتخرج من الخلوة المجازية.

وما يوصل إلى هذا احتفالك واعتناؤك بكتب علوم التصوف، ككتب ابن العربي،^{١٢٨} وابن سبعين،^{١٢٩} والغيث التلمساني،^{١٣٠} وأضراهم، قدس الله

١٢٨ محيي الدين أبو عبد الله بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي، الشهير بابن العربي، والملقب بالشيخ الأكبر (٥٦٠-٦٣٨ هـ / ١١٦٥-١٢٤٠ م)، واحد من أشهر علماء الصوفية في التاريخ الإسلامي وأوسعهم تأثيراً. ولد في مرسية بالأندلس ثم انتقل مع والديه صغيراً إلى اشبيلية حيث أتم تعليمه وتحول إلى مسار الصوفية. ولما بدا نبوغه المعرفي في أول شبابه رتب له والده لامتحان لقاء شهر مع قاضي اشبيلية وقتئذ الفيلسوف الكبير ابن رشد. سافر إلى الحجاز مروراً بشمال افريقية، ثم إلى العراق والبلاد الرومية، وبعدها استقر في دمشق حيث توفي هناك. كان غزير الإنتاج حيث بلغت أعماله بحسب بعض المصادر أربعاً وخمسة عشر عملاً، من أهمها على الإطلاق كتابي *التقوآت المكية* و *فصوص الحكم*. كان لابن عربي تأثيراً كبيراً على عبد الغني النابلسي، الذي اعتبر ابن عربي أستاذه الروحي، وكرس حياته للدفاع عن تعاليمه الدينية وأفكاره الصوفية. ١٢٩ أبو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي (٦١٣-٦٦٨ هـ / ١٢١٧-١٢٦٩ م)، صوفي وفيلسوف مشهور ولد في مرسية في الأندلس وكانت حياته مليئة بالخلافات مع أقرانه. له مجموعة من الكتابات منشورة بعنوان *رسائل ابن سبعين* (باريس: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٥). من أشهر تلامذته الششتري، الذي دافع عنه النابلسي في رسالته «رد المفتري عن الطعن بالششتري»، انظر قائمة المخطوطات. ١٣٠ سليمان بن علي بن عبد الله بن علي عفيف الدين التلمساني (٦١٠-٦٩٠ هـ / ١٢١٣-١٢٩١ م)، أديب وشاعر صوفي، تميز شعره بالبيان والبلاغة. تتلمذ على يد صدر الدين القونوي، أحد أشهر تلامذة ابن عربي، وأثنى عليه ابن سبعين عندما اجتمع به في مصر وفضله على شيخه القونوي. قدم إلى دمشق وشغل عدة مناصب إدارية. له عدة تصانيف منها «شرح أسماء الله الحسنى»، و«شرح مواقف النقي»، و«شرح الفصوص».

كرامته، وغيب قلبه عن القلوب، وإن بقي جسده بين الأجساد. فالمتقصد هو الله تعالى على كل حال.

وقد سمعت عنك يا أخي أنك متقيد في دينك حريص على امتثال الأمر والنهي، وأنا أحبك لذلك. وقد أحببت لك ما أحبته لنفسني: أن تدخل

ب٧٧

طريقة التقوى الباطنية ليكمل لك الظاهر والباطن. ومرادي بالتقوى الباطنية عبورك من الظواهر المرسومة إلى الحقائق المعلومة، فتشهد بعين البصيرة

أن كل حركة من حركات الصلاة وغيرها من العبادات لها إشارة ربانية وأسرار رحمانية. وكل حكم من أحكام الشريعة له عمل في الظاهر وعمل في

الباطن. والحكم الشرعي جسد، والحكمة الإلهية روح ذلك الجسد. فلا

أ/٣٥

تقنع بالأجساد عن الأرواح، ولا تشتغل بالأرواح عن الأجساد. واجمع بين الظاهر والباطن. ويعلم وليي سلمه الله تعالى أنه لا بد في ذلك من دخول

الخلوة الشرعية وعمل الرياضة الشرعية. ولا أعني بالخلوة إلا انفرادك

بشهود الفاعل الحقيقي دون الفاعل المجازي، ثم شهود الموصوف الحقيقي دون

ب/٧٧

الموصوف المجازي، ثم شهود الموجود الحقيقي دون الموجود المجازي. ودوام

هذا الشهود بحيث يستغرق الحس والعقل. وهذه هي الخلوة الحقيقية

الروحانية. وأما الخلوة المجازية الجسمانية فهي أن تجلس جسدك في بيت

حلال وقوت حلال، وتقطع نظرك ظاهراً وباطناً عن كل ما هو خارج

[٦. أو اخر صفر ١٠٨٩هـ، إلى الملائم أحمد]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى قسبة خيره بول من أعمال تكرداغ في أواخر صفر من السنة المذكورة، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أما بعد: حمد الله حق حمده، وصلاته وسلامه على رسوله محمد وعبده. فمن عبد الغني النابلسي، الشامي، القادري، النقشبندي، إلى أخيه في الله تعالى الملائم أحمد حفظه الله تعالى. هذا ذكر الله تعالى معك، أورده في قلب النصيحة والمذاكرة ليعلم وليي، أخذ الله تعالى بيده، وأمه بدمه، أن التكليف من الله تعالى للعباد طهارة له في ظاهره وباطنه. حتى إذا وقف بين يدي ربه، وهو واقف دائماً بين يدي ربه، إن شعر وإن لم يشعر، يكون أهلاً لخطابه، ومستحقاً لرفع حجابيه، وكشف نقابه. فإن العبادة خدمة المعبود. وانظر فإن الله تعالى في اليوم والليلة قد أمر المكلفين الداخلين بإسلامهم وإيمانهم تحت رق عبوديته أن يقفوا بين يديه خمس مرات في الصلوات الخمس صفوفًا صفوفًا، واضعين اليد اليمنى على الشمال، متذللين كذلة العبيد قياماً بين يدي من يريد شراءهم. يُعرضون عليه ليختار منهم من يريد. فإن قبل منهم أحداً أخذه من بين قومه إليه، وأدخله دار

بقول محتمل وفعل محتمل. والاحتمال كائن لا محالة إلا ما لم يعتبره الشرع، كاحتمال كذب الشهود وكذب المقرّ، فكن مع الشرع حيث كان. ولا تُسبّ الظن بأحد من المسلمين، ولا تتجسس على أحد. وأمر بالمعروف وانه عن المنكر على العموم من غير تخصيص أحد بلسانك ولا بقلبك. واتبع في ذلك سنة الله وسنة رسوله، فإن كتاب الله تعالى فيه الأمر والنهي وكذلك السنة، من غير تعيين في أحد بعينه، فكن أنت كذلك. واغسل باطنك من ظن سيئ في أحد من الخلق، تعش سعيداً وتمت شهيداً. فإن الباطن إذا طهر استعداد لغايات الكمال. وأنت بهذا الأمر غير مأور من طرفي لا عترافي بالقصور معك في الفضيلة العالمية الظاهرة، ولكن قال الله تعالى: ﴿وتواصوا بالحق﴾ [العصر، ٣] وهو نوع من أنواع ذكر الله تعالى معك. ولا تنساني من صالح دعواتك وعاجل مكاتباتك، وعليك سلام الله تعالى ورحمته وبركاته.

ب٧٦

أ٢٥

أهل السلوك. وفي الإحياء للغزالي ومنهج العابدين له أيضاً كفاية، لا سيما كتاب الرعاية للمحاسبي. ١٢٥ وكت أخص طرفاً من ذلك وأذكره ولكن الوقت أعجلنا. وبالجملة فمن ترك التدبير بنفسه، هانت عليه مداواة الأمراض القلبية، كما هي في علم المولى حفظه الله تعالى.

أ/٣٤

ب٧٥

وأما تقوى المعاملة بينك وبين غيرك فعلى قسمين، لأن الغير إما أن يدعي الإسلام أولاً. فتقوى الله تعالى فيمن لا يدعي الإسلام أن تعتقد كرهه في الحال على حسب ما يظهر منه، كجميع أنواع الكافرين، وتعامله معاملة الشرعية، وأنت غير قاطع بموته على ذلك، ولا بإسلامه. وانتظر له السعادة، تحبها له كما تحبها لنفسك. ولا تستخبه لذاته بل لوصفه ظاهراً. وتقوى الله تعالى فيمن يدعي الإسلام، إن ظهر منه ما يناقض دعواه عندك، أن تؤول جميع أقواله وأفعاله ولو إلى سبعين وجهاً. فإن الله تعالى أوجب عليك جهاد الكافر لتدخله في الإسلام بالسيف، فكيف يجوز إخراج مسلم من هذه الملة الإسلامية بالقول المحتمل والفعل المحتمل. وكذلك العدالة، أوجب الشارع إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام لأجل إثباتها، ١٢٦ فلا يسوغ دفعها وإثبات الفسق في أحد من المسلمين

ب٧٥

١٢٥ انظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٣)؛ منهج العابدين إلى جنة رب العالمين (جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦). الحارث بن أسد المحاسبي، الرعاية لحقوق الله (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠١). ١٢٦ ثباتها، في أوب.

الإدراك يحصل السير، وبالتفهم والتأمل من غير قطع به يحصل الترتي. كما قال تعالى لنبيه عليه السلام: ﴿وقل ربي زدني علماً﴾ [طه، ١١٤] ولو أن جميع الفرق الضالة آمنوا بالغيب، واعترفوا بالعجز عما هم مسلمون له من الدين اعتقاداً وعملاً، لترقوا في مراقبي الكمال. ولكن آمنوا بما فهموا وعقلوا فقط، وفاتهم الإيمان بالغيب على ما هو عليه، فهم كافرون في زيّ مؤمنين. والله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون. ١٢٣

وأما التقوى في المعاملة فعلى قسمين: تقوى في المعاملة بينك وبين نفسك، وتقوى في المعاملة بينك وبين غيرك. أما تقوى المعاملة بينك وبين نفسك فهي أن تسيء ظنك بنفسك دائماً في الطاعة والمعصية. ففي حال المعصية معلوم سوء ظنك بنفسك، وأما في حال الطاعة فقد يخفى ذلك. فإن النفس لا يصدر منها طاعة خالصة لله تعالى أبداً، وأهل الإخلاص ما صححت طاعاتهم لله تعالى إلا لأنهم فعلوها بربهم شهوداً ومعينة، لا بنفوسهم، بل أهملوا نفوسهم. فأعلى درجات أهل النفوس أن يعترفوا بقصورهم عن ١٢٤ أداء طاعات ربهم على الوجه المطلوب منهم، لسوء النفوس التي ابتلاهم الله تعالى بشهودها دون شهود ربهم. وللنفوس أمراض وعلل باطنية تمنع من التقوى في الباطن يعرفها

ب/٧٤

١٢٣ إشارة إلى الآية: ﴿الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾ [الحج، ٦٩]. ١٢٤ من، في أوب.

عليه في حد ذاته، ولا يبني اعتقاده على ما يظهر له في نظر العقل. فإن القول لما كانت متفاوتة في أصل الحلقة،^{١٢١} وكان نظر الفرق كلهم بالعقل، اختلفوا وتباينت أقوالهم بالضرورة. فالاحتراز من مذاهمم بترك النظر بالعقل في^{١٢٢} أصول الاعتقاد، فيكون العبد مؤمناً فقط، لا محتجباً منتقداً. وتقوى الاعتقاد في جناب الأنبياء عليهم السلام، وما يتعلق بذلك من معرفة النبوة والمعجزة، والنظر في دلالة المعجزة على النبوة، ومعرفة عصمة النبيين عليهم السلام، وعدم منافاتها^{٧٣} ب/ لما نسب الله تعالى إليهم من العصيان والذنب، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين. وتقوى الاعتقاد في جميع الأمور الأخروية الواردة في الكتاب والسنة، من القبر إلى أن يستقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار. والاحتراز من اعتقاد البدعة في ذلك بالإيمان به على حسب ما هو في نفسه، مما يعجز عن معرفته الآن العقل التكليفي لعدم وجود مثل ذلك في الدنيا، وتسليم ذلك للشارع والقطع بصدقه على المعنى الذي يعله الشارع. وجميع ما يقع في الأفهام تأويل له لا تفسير،^{١٢٤} والتأويل لا يُقطع به وإن كان يقال، والتفسير يُقطع به وإن لم يفهم. والتأويل ما يستخرج بحسب قواعد العربية، والتفسير بالوارد عن الشارع لا غيره. والمطلوب منا في الشرع الإيمان، والتصديق بالغيب، والنظر، والاستدلال،^{٧٤} ب والتأمل، والتدبر، بحيث لا يزول الغيب عن كونه غيباً مؤمناً به. فبالعجز عن

١٢١ الحلقة، ساقطة في أوب . ١٢٢ في، ساقطة في أوب.

و«التقوى» من مواضع الهلاك الحسي والمعنوي في الدين، والدنيا، والآخرة. ولما أمر الله تعالى بحفظ هذه الثلاثة، كان الاحتراز منها احترازاً من الله تعالى. ولأن المؤثر بالهلاك في تضييعها هو الله تعالى وحده، فتقوى الله تعالى هي تقوى مواضع الهلاك من هذه الثلاثة.

ويلعلم وليي، سده الله تعالى في القول والعمل، أن التقوى على قسمين: تقوى في ظاهر العبد، وتقوى في باطنه. أما التقوى في الظاهر فهي أنواع كثيرة، وهي قسمان أيضاً: تقوى في المعاملة بين العبد وبين الله تعالى، وتقوى في المعاملة بين العبد وبين الخلق. والقسم الأول هو التقوى في العبادات، كالتقوى في الصلاة بإقامتها وإتمام شروطها، وأركانها، واجباتها، وسننها، ومستحباتها، وترك مكروهاتها ومفسداتها. وتقوى في الصوم، وفي الزكاة، وفي الحج كذلك، إلى غير ذلك من أنواع العبادات مما هو مقرر معلوم في كتب الفقه. والقسم الثاني هو التقوى في المعاملات، كالتقوى في البيع والشراء، والإجارة، ونحو ذلك، بالاحتراز عن الفاسد منها والباطل واستيفاء شروط صحتها مما يطول بيانه. وأما التقوى في الباطن فأنواع كثيرة أيضاً، وهي قسمان: تقوى في الاعتقاد، وتقوى في المعاملة. وتقوى الاعتقاد ثلاثة أنواع: تقوى الاعتقاد في الله تعالى بأن يُحترز من اعتقاد البدعة في جنبه تعالى، فلا يعتقد اعتقاد أحد من الفرق الضالة.

وملخصه أن يبني اعتقاده على التسليم والإذعان للأمر الإلهي على ما هو

[٥. أو اخر صفر ١٠٨٩هـ، إلى المولى علي أفندي]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة تكرداغ^{١١٩} من بلاد الروم المحروسة في أو اخر صفر من شهر سنة تسع وثمانين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وسلام على عباده

الذين اصطفى. ^{١٢٠} من العبد الفقير الحقير، عبد الغني ابن النابلسي، الحنفي،

الشمسي، الدمشقي، خادم فعال السادة القادرية والنقشبندية، أخذ الله تعالى

بيده، وأمده بمدده، إلى أخيه في الله تعالى، حضرة المولى علي أفندي، القاطن ^{٧٢/ب}

ببلدة تكرداغ المعمورة، رفع الله تعالى به شعائر الإسلام وشرائع الأحكام فيما

بين الأنام، أما بعد: فأوصيك يا أخي بما أوصى الله تعالى به جميع الأمم،

بلسان العرب لا العجم، حيث قال تعالى: ﴿ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب

من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله﴾ [النساء، ١٣١] فالتقوى وصية الله تعالى لجميع الأمم

الماضين، ولهذه الأمة المفضلة في العالمين. ومعنى «التقوى» «الاحترام»

١١٩ تكفور طاعني، في ت. هكذا وردت في مخطوط الفاتيكان، ولن نكرر الإشارة فيما يلي لهذا

الاختلاف عن أوب. ١٢٠ الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، في ب. في أوت

لم ترد كلمة «وكفى» بشكل منتظم بكل الرسائل التي وردت فيها هذه العبارة، لذلك حافظنا على

النص كما في أ، ولن نكرر الإشارة فيما يلي إلى ورودها في ب أوت.

محمد صلى الله عليه وسلم، فالله تعالى يجمعنا هناك معكم إن شاء الله تعالى قبل
 الممات. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وأنتم في أمانة الله تعالى وحسن
 توفيقه. وقد حررت في مجالس آخرها يوم الجمعة بعد صلاتها، التاسع عشر من
 شهر رمضان المعظم من شهر سنة ١١٨٨ تسع وثمانين وألف.

أ٢٣

اللاقاني رحمه الله .

وهذا هو الذي نعتقه وندين لله تعالى به سرّاً وجهراً، ونشره بين الخواص والعوام إتباعاً لجاهير العلماء القائلين به . وأما قولكم المذكور، هو من قول إمام الحرمين رحمه الله تعالى، فهو مُشكل في ظاهره، لا يتبين المراد منه للمؤمن بسهولة، وإن كان في مآله ومرجه يعود إلى هذا القول في المعنى، إذا دقق الإنسان نظره فيه، فهو قول مجمل . وأما هذا القول فهو تفصيل واضح لكل أحد . ومن توهم أنه يفهم منه العجز والجبر فما أصاب، لأنه مع القدرة أين العجز، ومع الإرادة أين الجبر؟ وإن كانت القدرة لا تؤثر والإرادة لا تؤثر، فإنه ليس من شرطها التأثير، كما ذكرناه فيما سبق . والتكليف منوط بهما كما أنه منوط بوجود العبد، وهو بالله تعالى، ولا يؤثر وجوداً آخر أصلاً . والمدل لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده . هذا ولا مؤاخذه منكم فيما ذكرناه في معرض المباحثة، فإن المقصود ظهور الحق على أي وجه كان . والمأمول أن تنظروا في هذه الرسالة بالتأمل والإنصاف فإنها من فتوح الوقت، ولا يخطر لكم أننا نجادل معكم في الدين فإن الأعمال بالنيات . وكتبوا لنا الجواب منكم عن هذه الرسالة ولو باختصار تأكيداً لما تضمنته من العقيدة الصحيحة . واقبلوها منا هدية دينية . ولا تنسونا من صالح الدعوات في الخلوات والجلوات، خصوصاً عند تربة سيد المرسلين

قديمة مستقلة بالتأثير من طباعها وحقائقها، من غير جعل من الله تعالى، كما هو مذهب كثير من القائلين بها، فقد حكى ابن دهاق وغيره الإجماع على كرهه. ومن قال أنها حادثة ولكنه اعتقد مع ذلك أن تأثيرها ليس من طباعها ولا من حقائقها، وإنما هو بخلق^{١١٦} الله تعالى فيها قوة مؤثرة ولو نزعها منها لم تؤثر، فهو مبتدع ضال فاسق، وفي كرهه خلاف. ومن قال بحدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها، ولكنه مع ذلك اعتقد ملازمتها لما قارنها وأنها لا يصح فيه التخلف، فهذا الاعتقاد يؤول بصاحبه إلى الكفر. لأنه يستلزم إنكار المعجزات وما أخبر به الأنبياء عليهم السلام من المغيبات،^١ كأحوال القبر والآخرة، إذ هو من باب خرق العوائد التي تخلفت فيها الأسباب العادية عما يقارنها. ومن اعتقد حدوثها وعدم تأثيرها فيما قارنها لا بطبعها ولا بقوة جعلت فيها، وإنما جعلها مولانا إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث، من غير ملازمة عقلية بينها وبين ما جعلت دليلاً عليه، فهو مؤمن محق وسني صدق. «^{١١٧} انتهى كلام

١١٥ الشيخ إبراهيم بن إبراهيم بن حسن، المعروف بأبي الإمداد، الملقب برهان الدين اللافاني أو اللقاني المالكي (ت ١٠٤١هـ / ١٦٣١م)، أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الإطلاع في علم الحديث والدراية والتبحر في الكلام، وكان إليه المرجع في المشكلات والفتاوى في وقته بالقاهرة. من أشهر أعماله منظومة في علم العقائد سماها جوسرة التوحيد. انظر متن جوسرة التوحيد (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٢). ألف على جوهرته ثلاثة شروحات. كما ألف ابنه الشيخ عبد السلام، الذي تولى منصب والده في الأزهر بعد وفاته، ثلاثة شروحات أيضاً. انظر عبد السلام اللقاني، شرح جوسرة التوحيد (حلب: دار القلم العربي، ١٩٩٠). ١١٦ يخلق، في أ.

المغرب المحققين بالحواشي والشروح، كالعلامة الشيخ أحمد المقرئ وغيره،^{١١٤} في شرحه على مقدمته بعد تقرير مذهب أهل السنة والجماعة: «ولا تصغ بأذنك لما ينقله بعض من أولع بنقل الغث والسمين مما يخالف ما ذكرناه من مذهب أهل السنة، فشد يدك على ما ذكرناه فهو الحق الذي لا شك فيه، ولا يصح غيره، واقطع تشوفك إلى سماع الباطل تعش سعيداً وتمت كذلك.» وقد أشبع الكلام في رده هذه الأقوال الفاسدة في شرح الكبرى، حتى قال: «ولا يصح نسبة هذه الأقوال إليهم» يعني إلى من ذكر من الأئمة، «بل هي كذب عليهم. ولأن صحّت عنهم، فإنما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جرّ إليها الجدل.» وقال الإمام اللقاني^{١١٥} رحمه الله تعالى في شرح جوهرته: «من قال في الأسباب العادية أنها

٧٠

في دمشق. كان والده قيمياً على مدرسة الجوزية، مركز قاضي قضاة الحنابلة في دمشق، ومنه جاء لقبه ابن القيم. كان من أشهر تلامذة الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وله دور كبير في نشر وترويج أفكار أستاذه المتشدة وخاصة ضد الصوفية، ولوأنه كان أكثر تأثراً بالفكر الصوفي من أستاذه. حُبس في قلعة دمشق مع ابن تيمية وأمضى سنتين قبل الإفراج عنه في عام ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م. من أشهر مؤلفاته *مارج السالكين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١)، وهو شرح على منازل السائرين للأنصاري (بيروت: مؤسسة البلاغ، ٢٠٠٤)، و *زاد المعاد في هدي خير العباد* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، و *الطب النبوي* الذي صدر بعدد من الطبعات. ١١٣ الموثوقون، في ت. ١١٤ أبو العباس أحمد المقرئ (٩٨٦ - ١٠٤١هـ / ١٥٧٨ - ١٦٣١م)، أديب لامع من مقرة قرب تلمسان في الجزائر. له عدد من المؤلفات من أهمها *روضه الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس* (الرباط: المطبعة الملكية، ١٩٦٤) و *نخ الطيب مغن عن الأندلس الربيب* (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥).

وإرادته. ^{١١١} السادس مذهب الحكماء، أن أفعال العباد واقعة على سبيل
الوجوب وامتناع التخلف بقدره يخلقها الله تعالى في العباد. وتفصيل هذه
الأقوال مبسوط في المطولات. وقولكم المذكور هو من قول إمام الحرمين الذي
انفرد به في آخر عمره. | وقد مال إليه بعض الحنابلة كابن القيم ونحوه. ^{١١٢}

١٢٢

٦٩/ب

وأما القول الأول فعليه الأئمة الموثقون ^{١١٣} من أهل الظاهر والباطن.
حتى قال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى، الذي خدم كلامه غالب علماء

١١٠ القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٣م) من مشاهير علماء الأشعرية
الذي كان له دور كبير في ترويح وترسيخ الفكر الأشعري. أمضى شبابه في بغداد وسافر إلى
شيراز وبيزنطة في سفارة من الخليفة العباسي. درس أصول الدين والفكر الأشعري على أيدي
تلامذة أبي الحسن الأشعري، وكان لدروسه رواجاً بين الدارسين. من أهم أعماله *عجائب القرآن*
(بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، و*الاتصاف للقرآن* (بيروت: مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤). ١١١ أبو المعالي عبد الملك الجويني، الملقب بإمام الحرمين
(٤١٩-٤٧٨هـ / ١٠٢٨-١٠٨٥م)، من أعلام علماء الكلام الأشاعرة. ولد في قرية بوشتيكان من
قرى نيسابور، إلا أنه تركها بعد معاداة السلطان السلجوقي تغرل بك للأشاعرة. ثم سافر إلى
الحجاز حيث داوم على التدريس في مكة والمدينة مدة أربع سنوات، ومنه جاء لقبه إمام
الحرمين. عاد إلى نيسابور بعد تسلم الوزير نظام الملك الوزارة وتأسيسه المدرسة النظامية.
كتب في أصول الفقه وعلم الكلام. من أشهر مصنفاته *البرهان في أصول الفقه* (بيروت: دار الوفاء
للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، *العقيدة النظامية* (بيروت: دار سبيل الإرشاد / دار النفائس، ٢٠٠٣)، و
الشامل في أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩). وكان الشيخ أبو حامد الغزالي من أشهر
تلاميذه. ١١٢ شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي بكر الزرعي أو الأزرجي، المعروف بابن القيم
الجوزية (٦٩١-٧٥١هـ / ١٢٩٢-١٣٥٠م)، من مشاهير علماء الدين الحنابلة. ولد وعاش ومات

أو بها، أي بملابستها ومصاحبتها. وكذلك القول في جميع الأسباب، التأثير لقدرة الله تعالى وحدها عند جميع الأسباب، لا بها، أي لا باستعانتها، أو بها، أي بملابستها أو مصاحبها. ولم نجد أحداً يسند التأثير إلى قدرة العباد فيقول قدرة العباد مؤثرة غير ما ذكره جماعة من علماء الكلام في كتب علم الكلام. واختلفوا فيه على ستة أقوال. الأول مذهب الجمهور من أهل السنة، وهو الذي عليه المعول، أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة العباد لا بها. الثاني مذهب القدرية، أن أفعال العباد واقعة بقدرة العباد وحدها. ١٠٩ الثالث مذهب الأستاذ أبي اسحق الإسفرائيني، رحمه الله تعالى، ٦٩ ب أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين: قدرة الله تعالى وقدرة العباد على أن تتعلقا جميعاً بأصل الفعل. الرابع مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين، لكن على أن قدرة الله تعالى متعلقة بأصل الفعل وقدرة العباد بكونه طاعة أو معصية. ١١٠ الخامس مذهب إمام الحرمين في آخر أمره، أن لقدرة العباد تأثيراً في ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الله تعالى

١٠٩ استناداً إلى الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٤)، القَدَرِيَّة هم المعتزلة. «المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقَدَرِيَّة، والعدلية. وهم قد جعلوا لفظ القَدَرِيَّة مشتركاً. وقالوا: لفظ القَدَرِيَّة يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى»، ١:٤٣.

متوجهة نحو طلب ذلك التناول مثلاً، فسميت «إرادة للعبد.» أو مُنبثًا في الرجل كذلك، ثم يخلق تعالى عنده لا به، أي لا باستعانتة، المشي. أو مُنبثًا في العين أو في الأذن، وهكذا في جميع أعضاء العبد الظاهرة والباطنة. ثم تعالى يخلق، عند ذلك العرض المنبث لا به، ما يقتضيه كل عضو مما توجهت إرادة العبد المخلوقة فيه أيضاً على طلبه من ذلك العضو. فليست قدرة العباد عند جميع القائلين بعدم تأثيرها نفس تعيين قدرة الله تعالى، إذ هذا القول يقتضي كون العبد لا قدرة له من نفسه هي عرض حادث فيه، وهو إنكار للمحسوس. ب٦٨

ولست قدرة الله تعالى ولا قوته من الأعراض، والذي يحس به العبد في نفسه عرض، وكل عرض حادث، وقدرة الله تعالى قديمة وقوته قديمة، والقديم ليس بحادث. أ/٣١

ولئن قلنا بأن قدرة العباد هي تعيين قدرة الله تعالى، كما قلتم، كان ذلك عندنا على معنى لا يقتضي جمود قدرة العباد، التي هي عرض حادث حصل به في العبد ذلك التعيين المذكور، بل جمود تأثيرها. والتأثير لقدرة الله تعالى المتعينة حينئذ، ولا نحتاج^{١٠٨} أن نقول «باذن الله»، ولا نقول «لا بالاستقلال.» بل نقول بالاستقلال حينئذ. على أننا وجدنا أهل العلم الظاهر والباطن قائلون بأن التأثير لقدرة الله تعالى وحدها عند قدرة العباد لا بها، أي لا باستعانتها، ب٦٨

١٠٨ ولا يحتاج، في أوب.

الله تعالى، أن التأثير بقدره الله تعالى وحدها، عند قدرة العبد لا بها، وعند باقي الأسباب لا بها. ولا يحتاج أن يقال أن هذا قوله المرجوح عنه، وأن
 ٦٧ آخر مصنفاته كتاب الإبانة واعتماده على ما فيه من أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله،
 ١٢١ لما سبق أن كونه مفهوماً من كتاب الإبانة غير ظاهر. إذ عبارة الإبانة لا تخالف هذا المشهور عنه بأن التأثير عندها لا بها. فلا وجه للعدول عنه وجعله قولاً آخر مرجوحاً عنه، بل هو الحق الذي ينبغي التصريح به للعام والخاص، والله ولي التوفيق.

والحاصل أن قدرة العباد عندكم هي ما تعين من قدرة الله تعالى في العبد، ولهذا قلتم أن قدرة العباد مؤثرة. ويتق عليكم قولكم: «بإذن الله» لا معنى له حينئذٍ، وكذلك قولكم: «لا بالاستقلال». بل ينبغي أن يكون بالاستقلال حينئذٍ. وأما قدرة العباد عند جميع القائلين بأنها لا تؤثر، والتأثير عندها لا بها، إنما هي ما تعينت به في العبد قدرة الله تعالى، لا نفس التعيين من قدرة
 ٦٧/ب الله تعالى. وما ذلك إلا قوة حادثة في القلب، هي عرض متجدد، منبث في الأعصاب والعروق، سارٍ في جميع البدن. جرت عادة الله تعالى أن يخلقه أولاً منبثاً من القلب في اليد مثلاً، ثم يخلق تعالى بقدرته القديمة وحدها عنده لا به، أي لا بالاستعانة به، التناول الذي خلق قبله أولاً في القلب قوة أخرى مثل هذه القوة سابقة عليها، هي عرض حادث أيضاً، وجعلها

﴿مما علمت أيدينا أنعاماً﴾ [يس، ٧١] وليست سوى أيدي الأسباب، فهذه إضافة تشريف، لا بل تحقيق، وعالم الأمر مما لا يوجد عند سبب. فالله «القادر» من حيث الأمر، و«مقدر» من حيث الخلق. فهذا تفصيله. يقال ضرب الأمير اللص، وقطع الأمير يد السارق، وإنما وقع القطع من يد بعض الوردعة،^{١٠٦} والأمر بالقطع من الأمير. فنسب القطع إلى الأمير، فهذا هو المقدر، فإذا باشره بالضرب، فهو القادر، إذا لم تكن له ثم آلة تقطع يده بها من حديدة أو غيرها. فالله يخلق بالآلة، فهو مقدر، ويخلق بغير الآلة، فهو قادر. فالقدرة أخص من الاقتدار، على أن الاقتدار حالة القادر، مثل التسمية حالة المسمى، اسم فاعل، فافهم. «^{١٠٧} انتهى كلامه.

ومعلوم أن مراده بكون الله تعالى يخلق بالآلة، أي بمباشرتها وملاستها ومصاحبتها، لا بالاستعانة بها والافتقار إليها. فإن ذلك محال على الله تعالى إجمالاً. وقد صرح هنا بأن الله تعالى يؤثر في المسببات بالأسباب، وهو القائل، كما سبق فيما نقلناه عنه: «إن قدرة الله تعالى مؤثرة عند الأسباب لا بها.» فیتعين أن يكون مراده بكون التأثير بها، أي بلاستها، وكونه لا بها، أي باستعانتها. فلا إشكال حينئذ في المذهب المشهور عن الأشعري رحمه

^{١٠٦} الوردعة، في أوب وت. «الوردعة»، رجال الأمن الذين يكفون الناس عن التعدي والشر والفساد، من «الوردع»، كف النفس عن هواها. ^{١٠٧} انظر ابن عربي، القنوحات المكية، ٤: ٢٩٧.

منقبض القلوب والألسنة والجوارح، بما شاء من جميل الثناء. » فإن بسطه تعالى لذلك بما شاء، أي بملابسة ما شاء، لا بالاستعانة بذلك. وقال أيضاً في الدعاء: «وتمم لنا ذلك بحسن الخاتمة،» أي بملابستها، لا بالاستعانة بها على الإتمام. وقال أيضاً: «واخلص لي من دعائك إذا خرجها من جوفي وحرك بها لساني ويدي مولاي المنفرد بإيجاد الكائنات كلها.»^{١٠٣} فإن كون الله تعالى حرك بها لسانه ويده، أي بملابستها ومصاحبها، لا بالاستعانة بها^{١٠٤} على تحريك لسانه ويده. وذكر الشيخ محيي الدين ابن العربي رضي الله عنه في الباب الثامن والخمسين وخمسمائة في حضرة الاقتدار، قال: «فالمقتدر حكمه حكم آخر، ما هو حكم القادر. فالأقتدار حكم القادر في ظهور الأشياء بأيدي الأسباب، والأسباب هي المتصفة^{١٠٥} بكسب القدرة، فهي مقتدرة، أي متكلمة في الاقتدار. وليس إلا الحق تعالى. فهو المقتدر على كل ما يوجد عند سبب أو بسبب، كيف شئت قل، وهو قوله: ﴿ألا له الخلق﴾ وما لا يوجد بسبب أو بسبب هو قوله: ﴿والأمر﴾ ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف، ٥٤] ولهذا اصطاح أهل الله على ما قالوه من عالم الخلق والأمر، يريدون بعالم الخلق ما أوجده الله على أيدي الأسباب، وهو قوله:

٦٦/ب

٣٠/أ

١٠٣ انظر محمد بن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة أهل التوحيد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦). ١٠٤ بها، ساقطة في أ. ١٠٥ المقتضية، في أ.

به أنه لا يصح أن يفعل الحق تعالى بتوسط الأسباب أصلاً، ولا لمقتضى الحكمة مع غناه عنها، فهو قول لا يقوم عليه دليل تام. وقولهم: «يلزم الاستكمال بالغير»، يردده أن الاستكمال إنما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب حقيقة، واللازم باطل، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٨٢] يوضحه أن الله تعالى يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذِرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة، ٢٤٣] وذلك أن الله، الذي من شأنه أن يميت ألوفاً بكلمة موتوا، إذا قال: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة، ١٤] مثلاً، فليس ذلك للافتقار إلى أيديهم بل لحكمة بالغة، «إلى آخر العبارة».

١٢٠

هذا تصريح منكم بأن قدرة الله تعالى إذا أثرت بالأسباب في المسببات، لم يكن معنى ذلك «الاستعانة» بها على المسببات، بل معناه «مصاحبة» الأسباب و«ملابستها». وقولهم قدرة الله تعالى مؤثرة عند الأسباب لا بها، أي لا باستعانتها، يدل على ذلك تعليلهم بلزوم الاستكمال بالغير، كما ذكرتم ذلك. وأما مجرد المصاحبة والملازمة للأسباب من غير استعانة بها، لا استكمال في ذلك بالغير أصلاً، فهو غير ممنوع عندهم ولا كلامهم في نفي ذلك، كما يظهر للتأمل في عبارة الشيخ السنوسي رحمه الله تعالى في شرحه على عقيدته وفي كلام غيره. ولومع من ذلك لما قال في خطبة شرحه المذكور: «ونشكره تبارك وتعالى، وهو الرؤوف الرحيم الذي بسط بفضله

٦٥

افتقار له، والاستعانة افتقار، فهي محال عليه تعالى — لا أن معناه لا بملاستها. لأن الله تعالى كما يؤثر بلا ملاسة سبب فيما يريد، يؤثر أيضاً بملاسة الأسباب فيما يريد. والملاسة لا مانع منها بإجماع أهل السنة، وإنما الممنوع منه الاستعانة فقط. وكيف يُتصور أن يُمنع من الملاسة، وهي واردة في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام وكلام الأئمة والمشايخ من أهل السنة والجماعة قديماً وحديثاً. قال الله تعالى: ﴿فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها﴾ [التوبة، ٢٦] أي بملاسة جنود، لا بالاستعانة بهم على التأيد. وقال تعالى: ﴿إنما يريد الله أن يعذبهم بها﴾ [التوبة، ٨٥] أي بملاستها، لا بالاستعانة على عذابهم بها. إذ لا يستعين الله تعالى على شيء بشيء مطلقاً. وفي الحديث، «لا يعذب بالنار إلا خلقها»^{١٠٢} أي بملاسة النار، لا بالاستعانة بها على العذاب. والأمثلة لذلك كثيرة.

وقولكم في «مسلك السداد»: «وأما قولهم بأن الله يفعل عند الأسباب لا بها، إن أريده أن فعل الله بالأسباب، ليس للافتقار إليها، بل إنما هو لحكمة مع غناه عنها، فيكون في معنى الفعل عندها لا بها، فهو قول صحيح. ولا ينا في كونه تعالى يفعل بالأسباب لحكمة اقتضى جوده ورحمته مراعاتها مع غناه عنها. وإن أريد

١٠٢ «لا يعذب بالنار إلا رب النار» ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الجهاد وما يتعلق به من أحكام، باب في الجهاد وما يختص به: أحكام القتال والغزو، الراوي حمزة الأسلمي، ٢: ١٦. أخرجه أبو داود.

نفسه فيفرق بين حركة وهو مرتعش، لا وجود له في العباد عندكم، فيلزم الجبر، أو أنه بعينه قدرة الله تعالى فيلزم حلولها في العبد، وهو باطل. فلم يبق إلا أن مرادكم أنه قدرة الله تعالى، حيث تعينت في العبد بخلقها ذلك العرض الحادث فيه، هي بعينها قدرة ذلك العبد. وما تعينت به في العبد لا يسمى «قدرته» لعدم تأثيره، فيلزم من هذا أن تكون جميع الجمادات والحيوانات قادرة مريدة ينسب إليها جميع ما يصدر منها من التأثيرات على أنها أفعالها. فتساوي الإنسان في صحة التكليف، لأن كل تأثير يصدر منها بقدرة الله تعالى المتعينة فيها. وليس من شرط التكليف عندكم وجود قدرة حادثة في العبد، إذ لا قدرة للعبد عندكم وراء قدرة الله تعالى. وقدرة الله تعالى مع كل شيء، وكل شيء يساوي الإنسان حينئذ في جميع التكليف. فلا مزية للإنسان على غيره، ولا فرق بين من يعقل ومن لا يعقل. فيتحصل من هذا أن للعبد قدرة حادثة غير قدرة الله تعالى المترتبة المتقيدة بحسبه، هي عرض حادث يفارق الإنسان بها جميع الجمادات والحيوانات، كلف بسببها، لا تأثير لها في شيء أصلاً، وإنما التأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة الإنسان لا بها. وليس من شرط كونها قدرة، تأثيرها، كما بيناه فيما سبق. وكذلك جميع الأسباب، لا تأثير لها، وإنما التأثير لقدرة الله تعالى عند الأسباب لا بها. والمراد بكونه لا بها، أي لا باستعانتها — إذ لا يستعين الله تعالى على خلق شيء بشيء^{١٠١} أصلاً، لأنه غني لا

ب٦٣

ب/٦٣

أ/٢٩

١٠١ بشيء، ساقطة في أوب.

قدرة وراء قدرة الله تعالى المتنزلة إليهم المتقيّدة بحسبهم، فلا تأثير إلا ب٦٢
 لقدرة الله تعالى على الإطلاق،» إلى آخر العبارة. وبأيت شعري ما معنى
 «وتقيّدت بحسبهم»؟ هل كان تقيدها إلا بخلق ذلك العرض المسمى «قدرة
 العبد» الذي لا تأثير له، أو تقيّدت بسبب خلقها للعبد نفسه، فيلزم أن لا يكون
 للعبد من جنسه قدرة حادثة فيكون مجبوراً، وهو باطل؟ أو تقيّدت بخلق
 أفعاله، فيكون العبد المكلف كالجماد، كما ذكرنا؟ أو تقيّدت بنفسها من غير مظهر
 لها، فيلزم تجرؤ القديم، وهو باطل؟ والقول بأن قوة العباد، لكونها بالله، هي
 قوة الله الظاهرة فيهم بحسبهم، ولأجل ظهورها فيهم بحسبهم صارت قوتهم أ٢٩
 أيضاً، هذا إما معناه حلول قوة الله فيهم، وهو باطل، وأنتم منزهون عندنا عن
 القول به لا اعتقادنا فيكم الخير والهدى، وإما معناه ظهورها فيهم بمظاهر لها ب٦٢/ب
 فيهم. وتلك المظاهر هي أعراض مسماة بـ«القدرات الحادثة» و«الإرادات
 الحادثة» في العباد الحادّين، وهو ما قلناه فيما مر.

وقولكم: «إذ ليس للعباد قدرة وراء قدرة الله تعالى المتنزلة إليهم المتقيّدة
 بحسبهم،» من أشكال الأمور عندنا. فإن أردتم ليس للعباد قدرة مؤثرة وراء
 قدرة الله تعالى فهو صحيح، كما قدمناه في كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي رضي الله
 عنه. فيبقى قولكم، «المتنزلة إليهم المتقيّدة بحسبهم،» يفيد أن الذي تنزلت به تقيّدت،
 وهو ذلك العرض الحادث الذي يسمى «قدرة العباد،» الذي يشعر به كل أحد من

أقول، ياليت شعري ما معنى «التعينات» التي تعددت بها القدرة الواحدة؟ فإن كان المراد بها نفس أفعال العباد، يلزم أن يكون العباد مجبورين لم يخلق الله تعالى لهم قدرة ولا إرادة هما جزء اختياري فيه، كما ذكرنا. فلا فرق بين الإنسان والجماد. فإن بعض الجمادات لها خواص أيضاً تنفع في الأدوية ونحوها. ومعلوم أن الجماد لا تأثير له ولا قدرة له مخلوقة^{١٠٠} فيه أيضاً، غير أن قدرة الله تعالى المطلقة منسوبة إلى ذلك الجماد باعتبار خلق ذلك النفع عنده منسوبة إليه. وإذا كان الإنسان كذلك، فأى تخصيص لتكليف الإنسان بأفعاله دون الجماد بأفعاله؟ وإن كان المراد بـ«التعينات»، نفس القدرة الواحدة تعددت في نفسها فهو باطل، لأن القديم لا يتجزأ. إذ لا بد من مظاهر هي غير أفعال العباد وغير العباد أنفسهم، بل هي أعراض حادثة يسمى كل عرض منها في كل عبد «قدرة حادثة»، لا تأثير لها، والتأثير لقدرة الله تعالى وحدها عندها لا بها. والقول بتعدد القدرة الواحدة بكثرة التعينات، على المعنى الذي ذكرناه، لا ينافي عدم تأثير تلك التعينات. فكل تعين تؤثر منه تلك القدرة الواحدة، والتعين نفسه عرض حادث يسمى «قدرة العبد»، لا تأثير له.

وقلت في «إمداد ذوي الاستعداد»: «فالله خالق أفعال العباد بقوته التي ظهرت في العباد وتقيدت بحسبهم، صارت قوتهم أيضاً، إذ ليس للعباد

١٠٠ مخلوقة، ساقطة في أوب.

ومرجله، لكنهما باطنان، واليد والرجل ظاهران. فكما أن اليد والرجل لا تأثير لهما في تناول المشي، وإنما التأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند اليد والرجل لا بهما، كذلك قدرة العبد وإرادته لا تأثير لهما في إيجاد الأفعال وتخصيصها، والتأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة العبد وإرادته لا بهما.

٦٠/ب

ثم قلت بعد ذلك في «مسلك السداد»: «قال تعالى: ﴿إِن الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، ١٦٥] أي القوة الظاهرة في مظاهر الأقوياء من العباد، المتعددة بتعدد هم، لله جميعاً لا لهم. لأنها حاصلة لهم بالله وما كان لهم بالله فهو لله لا لهم، وإلا لكانت ذاتية لهم لا حاصلة بالله، واللازم باطل. فأتضح أن القدرة واحدة بالذات متعددة بالتعينات، وكلما كان كذلك صح القول بتوحيد الأفعال، مع إثبات الكسب للعبد بتأثير قدرته بإذن الله، لا بالاستقلال. إذ لا شك أن العبد لا فعل له اختيارياً إلا بقوة، ولا قوة إلا بالله. فلا فعل له إلا بالله، وما كان بالله فهو لله. فصحة كية لا خالق إلا الله. والله خالق كل شيء مع إثبات الكسب بالتأثير بإذن الله. لأن المكسوب للعبد بالله، بناء على توحيد القدرة، عين المخلوق لله بالعبد بالذات، وغيره^{٩٩} بالا اعتبار. فارتفع توهم المنافاة بين القول بتأثير قدرة العبد بإذن الله والقول بأنه لا خالق إلا الله الواحد القهار. « انتهى كلامكم.

٦١/ب

ب/٥٩ شاء الله لا قوة إلا بالله» [الكهف، ٣٩] وقال صلى الله عليه وسلم: «لا حول ولا قوة إلا بالله». ٩٨ أي لا قوة حاصلة للعبد بأحد إلا بالله، وما كان بالله فهو لله. فإن هذه الآية وهذا الحديث وتفسيره هذا المذكور، لذلك يقتضي أن للعبد حولاً وقوة بالله تعالى. «انتهى قولكم. وهو معلوم أن العبد له حول وقوة بالله تعالى، لأنه مكلف، لا عاجز ولا مجبور، بل قادر مرید بقدرته وإرادة فيه حادثتين. ولكن أين التأثير لحوله وقوته، لأنهما عرضان مخلوقان فيه؟ وكونهما بالله تعالى معناه أن الله تعالى خلقهما، ويخلق عندهما لا بهما جميع ما وجههما تعالى عليه من الأفعال والأقوال، التي قدرها الله تعالى وقضاها على عبده من الأزل، من خير، وشر، ونفع، وضر، في ظاهر العبد وباطنه. فالله يخلق والعبد يوصف بما يخلقه الله تعالى، لا أن العبد مؤثر بحوله وقوته بالله، بدليل قوله: «وما كان بالله فهو لله»، أي وكل تأثير يكون بالله فهو لله، لا للعبد. معناه أن العبد لا تأثير له، فكيف يفهم من هذا أن العبد له تأثير؟ والتأثير لله وحده، غايته أن التأثير منسوب إلى العبد، باعتبار كونه بقدرته الله تعالى، عند قدرة العبد لا بها. فلا بد من قدرة تكون للعبد وإرادة فيه هما عرضان حادثان يسميان جزءاً اختيارياً، لأنهما من أصل صورته الإنسانية، ومن تمام خلقته، كيد

ب٦٠

أ/٢٨

٩٨ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الدعاء، آداب الدعاء وجوائزه: كيفية الدعاء، الراوي أبو موسى الأشعري، ٤: ١٦٠. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي. الحديث مكرر.

على حسب عقولهم. والعامّة منهم لا يعرفون ما تعرفه الخاصّة، ومشارب العقلاء ليست كمشارب أصحاب الأذواق. فالمشهور من قول الأشعري هو الذي يجب أن يقرر للعامّة، تعريفًا لهم بما هو الأمر عليه بالنسبة إلى شعورهم بأنفسهم خصوصًا. وقد وجدنا لكل العارفين يقررون ذلك في كتبهم في علم الحقائق، كما قدمناه عن الشيخ محي الدين ابن العربي وغيره.

وقلتم في الباب الأول من «مسلك السداد»: «ومن الكمالات، القدرة،^{٩٧} أ/٢٧
فهي لله بالذات. وإذا حصل لعبد ما شيء منها فهو بالله.» أقول، فيا ليت^{٩٨} ب
شعري ما معنى حصول شيء منها؟ وهي لا تتجرأ^{٩٧} إلا بمظهر خاص لذلك
الشيء الذي منها يخلق في العبد، هو عرض حادث يسمى «قدرة العبد»، لا
تأثير له، وإنما التأثير لها وحدها عنده لا به. وهو قول الأشعري المشهور. وإذا
أردتم ظهور ذلك الشيء من القدرة الإلهية في العبد بغير مظهر له فيه، هو
قدرته الحادثة، فقد لزم كون العبد بلا قدرة له، فيكون مجبورًا، وتلك الحصّة
التي حصلت له من قدرة ربه لم تنفصل عن الرب تعالى، فهي قدرة الرب تعالى،
لا قدرة العبد، إذ لا ظهور لها في العبد لعدم المظهر الذي تظهر به في العبد.
فلا بد من المظهر وهو قدرة العبد الحادثة. وكذلك قولكم: «قال الله تعالى: ﴿ما

٩٧ لا يتجزئ، في أوب وت. فيما يلي سكتب بالألف عوضًا عن الياء المقصورة دون الإشارة إلى التصحيح.

من خلقه. إذ من المحال أن يخلق الله تعالى عبداً موصوفاً بصفة قديمة مؤثرة مثل صفته تعالى. ومحال أيضاً أن تكون صفة الله تعالى بعينها هي صفة العبد، فيتصف العبد الحادث بالصفة الإلهية القديمة. ولو قلنا بالإطلاق والتقييد، كما سبق بيانه في تنزل صفات الله تعالى إلى صفات العبد وتعيينها بها، فإن ذلك التقييد والتنزل يقتضي إثبات قدرة حادثة للعبد تقيدت بها قدرة الله تعالى المطلقة وتعيّنت فيها، كما قدمناه. ولا شك أنّ الحكم إذا ورد على مطلق مقيد بقيد كان ذلك الحكم منصباً على القيد وحده، كما هو معلوم عنكم. فالقيد غير المقيده، فالقيد غير المطلق، فقدره العبد غير قدرة الرب.

أ٢٧

ب/٥٧

فالذي يقول باتصاف العبد فقط بالفعل دون التأثير منه على هذا المعنى، ليس بمخطئ. كما أنّ الذي يقول بتأثير العبد في الأفعال على معنى أن قدرة العبد هي قدرة الحق المقيده بمظهر خاص خلقه له، ليس بمخطئ أيضاً. لكن قوله ذلك مشروط بالشهود الذوقي للإطلاق في التقييد، وإلا كان كاذباً في قوله. ومع ذلك قوله هذا لا ينافي القول الأول بالاتصاف فقط من غير تأثير، على معنى أن قدرة العبد هي قيد الإطلاق من دون الإطلاق. ولا ذلك القول الأول ينافي الثاني، بل قال كل واحد على مشربه. فبقي تخطئة القائل بالاتصاف فقط من دون تأثير. وحمل عبارته على القول الثاني عدم إنصاف في الكلام، خصوصاً بهذه المسألة التي يجب إرشاد الأمة فيها إلى الصواب

ب٥٨

بعد ذلك. على معنى أنه تعالى يخلق العبد ينسبه إلى نفسه بواسطة قدرته الحادثة فيه التي لا تأثير لها، لا على معنى أن العبد يفعله، أي يؤثره. ومعلوم ^ب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يفعل مرتين بتأثيرين. فتعين المشهور من مذهب الأشعري بأن الله خالق لأفعال العباد الاختيارية، منسوبة للعباد، والعباد كاسبون لأفعالهم الاختيارية على معنى أنهم موصوفون بأنهم فاعلون لها باختيارهم من غير تأثير لهم فيها البتة. ولهذا قال بعد ذلك: «ولا يستغني عن الله،» يعني ذلك الأحد الموصوف بأنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً إلا أن يفعله الله. ولو كان ذلك الأحد يؤثر بقدرته بإذن الله، من غير مجرد نسبة ذلك التأثير إليه، كان مستغنياً عن الله، فانتقض قوله ذلك. وصرح قوله: «وأن أعمال العباد مخلوقة لله، مقدورة له،» كما قال تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصفات، ٩٦] نسبة الخلق والتأثير لقدرة الله تعالى وحدها. ولا ذكر لقدرة العباد، فضلاً عن نسبة التأثير إليها بإذن الله. وكذلك قوله: «إنا لا نملك لأنفسنا نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله،» مقتضاه، أنا نملك ذلك إذا شاء الله. ومعنى «ملكنا له،» اتصافنا بذلك الملك، بواسطة قدرتنا الحادثة فينا التي لا تأثير لها. فملكنا لذلك مجرد نسبة، لا معناه أنا نملك تأثير ذلك النفع أو الضرر. لأن ملك التأثير في ذلك لله تعالى وحده، لا يمكن أن يملكه أحدٌ غيره^{٩٦}

٩٦ أحداً، في أوب وت؛ غيره، ساقطة في أوت.

عليه أحمد بن حنبل نصر الله وجهه قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون. وجملة قولنا، أن تقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا نرد من ذلك شيئاً. ثم قال ونثبت لله قدرة كما قال تعالى: ﴿أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾ [فصلت، ١٥] وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله. وأن الأشياء تكون بمشيئة الله، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله، ولا يستغني عن الله. وأنه لا خالق إلا الله، وأن أعمال العباد مخلوقة لله، مقدورة له، كما قال تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات، ٩٦] وأنا لنملك لأنفسنا نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله، ونصدق بجميع الروايات التي أثبتها أهل النقل، ونقول فيها اختلافنا فيه على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين وما كان في معناه. « انتهى بلفظه وحرفه.

ب/٥٦

ومن المعلوم أن هذه العبارة لا دلالة لها على أن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله، فضلاً عن ردها على القول المشهور عن الأشعري أن التأثير بقدرة الله تعالى وحدها عند قدرة العباد لا بها، وعند الأسباب لا بها. بل في هذه العبارة نفي التأثير عن قدرة العباد، وأنه لقدرة الله تعالى عند قدرة العباد لا بها، كما هو المشهور. فإن معنى قوله، «وإن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله،» أن الله تعالى يفعل ذلك الشيء أولاً ثم أن العبد يفعله

أ/٢٦

القدرة الحادثة فيه، ولا هو جاهل لوجود العلم الحادث فيه. وليس من شرط صحة ثبوت هذه الأوصاف للعبد التأثير بها، كما قدمناه. وما أحسن قول ابن عطاء الله رضي الله عنه فيما يناسب هذا: «من علامة اعتماده عليك، أن خلق ونسب إليك.» فجعل الخلق والتأثير منسوباً إلى الله تعالى وحده. ثم جعل للعبد مجرد نسبة ذلك إليه من غير خلق منه له، ولا تأثير له فيه. ومجرد النسبة معنى القول المشهور عن الأشعري أن التأثير عند قدرة العبد لا بها، وعند الأسباب لا بها.

٥٥/ب

وأما قولكم في «مسلك السداد»، كما ذكرناه فيما مر، أن كون قدرة العبد مؤثرة بإذن الله، لا بالاستقلال، «هو المستفاد من نصوص الشيخ أبي الحسن الأشعري في كتابه الإبانة، الذي هو آخر مصنفاته والمعول عليه في الاعتقاد.»
 فإنكم نقلتم في «مسلك السداد» ما ملخصه بحروفه، بعد نقلكم عن كتاب «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري»، تصنيف الحافظ ابن عساكر رحمه الله، الرد على القدرية ونحوهم، ثم أوردتم سندكم في هذا الكتاب، ثم ذكرتم حصة من عبارة الإبانة مشعرة بتقبيح مذهب المعتزلة القائلين بانفرادهم بالقدرة على أعمالهم، ثم قلتم، قال في الإبانة، وهذه عبارتها بالحرف: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتمدون، وبما كان

٥٦/ب

كرها قالتا أيننا طائعين ﴿ [فصلت، ١١] وقال تعالى: ﴿ يا أرض ابلعي ماءك وياسماء
 اقلعي وغيض الماء ﴿ [هود، ٤٤] ومثل هذا كثير في القرآن، خصوصاً وقد ورد
 نسبة العقاب أيضاً إلى السماء والأرض لولم يأتيا طائعين. كما ورد في الحديث
 فيما ذكره الإمام شهاب الدين عمر السهروردي، رحمه الله تعالى، في كتابه رشف
 التصاوح الإيمانية وكشف الفضاخ اليونانية، الذي ردّ فيه على الفلاسفة وسقّه علومهم
 الباطلة. قال، وقد ورد أن موسى عليه السلام قال في مناجاته: «يا رب لو
 أنك لما خاطبت السموات والأرض بقولك «أنتيا طوعاً أو كرهاً»، لو عصت ما
 كنت تفعل هين. قال: «كنت أسلط عليهما دابة من دوايبتعلمهما». قال:
 «يا رب وأين تلك الدابة». قال: «في مرج من مروجي». قال موسى: «يا رب
 وأين ذلك المرج». قال: «في غامض علي». «^{٩٥} انتهى. ونقل هذا أيضاً غير
 السهروردي رحمه الله تعالى. فما بالك بالإنسان المكلف صاحب العقل
 والحواس، الذي لا هو مجبور لوجود الإرادة الحادثة فيه، ولا هو عاجز لوجود

هـ ب

٩٥ نشر الكتاب بعنوان معكوس، انظر شهاب الدين السهروردي، كشف الفضاخ اليونانية وشف
 التصاوح الإيمانية (بيروت: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٩٩). شهاب الدين أبو حفص عمر
 السهروردي (٥٣٩-٦٣٢ هـ / ١١٤٥-١٢٣٤ م)، أحد مشاهير متصوفة الستة، ولد في سهرورد في
 مقاطعة جبال الفارسية، وسافر إلى بغداد صغيراً وتلمذ على يد عمّه أبو النجيب السهروردي،
 وفيما بعد على يد عبد القادر الجيلاني. من أشهر أعماله، كتاب عوارف المعارف وكتاب رشف
 التصاوح الإيمانية. ويجب عدم الخلط بينه وبين معاصره شهاب الدين يحيى السهروري، المعروف
 بالمقتول، الذي أعدم في حلب بأمر من القائد صلاح الدين الأيوبي عام ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م.

على انفراد الحق تعالى بالاختراع والتأثير، وحده لا شريك له. وأما نسبة بعض أفعاله تعالى إلى بعض، كنسبة الأفعال إلى المكلفين وطلب ذلك منهم، كقوله تعالى: ﴿وقالوا الحمد لله﴾ [فاطر، ٣٤] ﴿وعملوا الصالحات﴾ [البقرة، ٢٥] ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ [الزلزلة، ٢] ﴿اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير﴾ [فصلت، ٤٠] ﴿يا جبال أوبي معه﴾ [سبأ، ١٠] ونحو ذلك، فإنما ذلك كله كنسبة البياض للقرطاس والسواد للداد، مع أنه فعل الله تعالى وحده، لكنه تعالى ما فعله ليوصف به، بل فعله ليوصف به مخلوقه. وقد مراد الله تعالى العباد المكلفين على غير المكلفين من بقية الخلق قدرة حادثة وإرادة حادثة، لا تأثير لهما، ليكمل الاتصاف في العباد بما يخلقه الله تعالى لهم من الأفعال، ويؤججه الثواب والعقاب. وإذا كانت الجادات يصح إسناد الأفعال والأقوال إليها، ويصح خطابها من الله تعالى مع أنها لا قدرة لها حادثة فيها مثل قدرة الإنسان، متوقفة على إرادة حادثة، متوقفة تلك الإرادة على علم حادث، فكيف لا يصح إسناد الأفعال والأقوال ويصح الخطاب بالتكليف في الأمر والنهي للإنسان المشتغل على القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وغير ذلك من الصفات. ومعلوم أن الجادات لا تأثير لهما في شيء بالإجماع، وقد أسند إليها الفعل، والقول، والخطاب، كما قال تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو

٥٤ب

٢٥أ

٥٤ب

[١٤]، وأسند الفعل إلى الله تعالى. ولا بد أن يكون بين الإسنادين فرق،
لثلاثا يتساوى العبد والرب في التأثير. فيقال: الإسناد إلى العبد إسناد
مجازي، وإلى الله تعالى إسناد حقيقي. أو يقال: الإسناد للعبد حقيقة
شرعية، والله تعالى حقيقة لغوية. أو يقال: الإسناد إلى العبد حقيقة لغوية
على معنى الاتصاف والقبول لا التأثير، مثل إسناد الموت إلى زيد، كما مر في
قولك مات زيد، والإسناد إلى الله تعالى حقيقة لغوية أيضاً على معنى التأثير
والإيجاد. فيفترقان، فيصح خطاب الشرع حينئذٍ وتكاليفه للعباد المكلفين،
وهم الفاعلون — حقيقة شرعية أو لغوية — على المعنى المذكور لجميع ما
قد مره الله تعالى عليهم وقضاه من الأزل وكلفهم به وخاطبهم أمراً ونهياً
في الخير والشر. ومع ذلك هم غير مؤثرين في شيء مطلقاً، بل التأثير عندهم
لا بهم، في حال جهلهم وفي حال معرفتهم به تعالى، ما لم يستغرقهم الحال في
شهود الجمع، فيشهدون الله تعالى وحده، ولا قدرة لهم من أنفسهم، ولا
إرادة، ولا علم، ولا حياة، ولا وجود. وهذه الحالة نقص في المعرفة موصلة
صاحبها إلى الزندقة والإلحاد، والعياذ بالله تعالى، إذا لم تساعد العناية
الإلهية بإرجاعه إلى مقام الفرق حاكماً بأحكام الله تعالى على كل شيء. ولا ينبغي
ما ذكره علماء الحقائق في كتبهم من مقام الجمع والفرق، وذكرهم حكمهما منفردين
و مجتمعين، وهو جمع الجمع كما هو مفصل هناك. فلا دليل في الكتاب والسنة إلا

ب/٥٣

١٢٥

ب/٥٣

فعله، لم يخلقه. فقد فعل العبد ما لم يخلق ولم يؤثر، وكان هذا الفعل منه حقيقة بسبب اتصافه به. فكيف لا يصح التكليف على الفاعل الحقيقي، وهو العبد، وإن كان لم يؤثر شيئاً ولم يخلق.

وقد نسب الله تعالى إلى العباد قدرة الكسب ونفى عنهم قدرة التأثير، في قوله سبحانه: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مَّا كَسَبُوا﴾ [البقرة، ٢٦٤] أي قدرة تأثير لا قدرة كسب، لأنه نسب الكسب إليهم ولم ينه عنهم. ثم قال: ﴿ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ [إبراهيم، ١٨] أي اعتقادهم أن لهم قدرة التأثير على ما كسبوا. وليس من شرط صحة الخطاب والتكليف من الله تعالى للعباد أن يكونوا مثله في التأثير، فإن فعل العباد بالنسبة إلى تأثير الله تعالى في الحقيقة انفعال عن فعل، مثل كسرت الإناء فانكسر، أي طوع في الانكسار. فالانكسار الذي هو انفعال من الإناء إذا حصل يشبه الفعل منه، وليس بفعل، بل هو انفعال. وقد سماه الشرع «فعالاً» في العبد فطلبه منه، وهو أثر من فعل الفاعل. فحيث أُسند إلى العبد يراد به مجرد النسبة، وحيث أُسند إلى الله تعالى يراد به^{٩٤} حقيقة التأثير. ولا يصح أن يتساوى الإسنادان، إذ لا يساوي الله تعالى شيء مطلقاً. فقال تعالى: ﴿وَكَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة، ٢٤٩] وأسند الفعل إلى العباد، وقال ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة،

٩٤ به، ساقطة في أ.

والنهي. لأن العارفين مكلفون على كل حال. كيف وسيد العارفين مرسل
الله محمد صلى الله عليه وسلم مكلف بكل ما كلفت به أمته وزيادة، ولم ينكر
قدرته الحادثة فيه على أعماله الظاهرة والباطنة، حيث قال في دعائه: «اللهم إن
قلوبنا وجوارحنا بيدك لم تملكنا منها، فإن فعلت ذلك بهما فكن أنت وليهما.»^{٩٣}
ولا شك أن القلوب والجوارح فيها قوى على أمور شتى، وقد جعل كل ذلك بيد
الله. ثم قال: «فإن فعلت ذلك،» أي لم تملكنا منها شيئاً، يعني في مقام القرب
إليك والمعرفة بك، «فكن أنت وليهما.» فقد أثبت في مقام المعرفة القدرة
الحادثة على الفعل، وعلى السمع، والبصر، والتناول، والبطش، وغير ذلك. وكل
عارف لم يشهد ذلك في حال معرفته بالله تعالى، فهو صاحب حال لا صاحب
معرفة، وهو غائب لا حاضر. فإذا حضر اعترف بذلك. ومن المعلوم أن مجرد
إسناد الأفعال إلى العباد في الكتاب والسنة لا يقتضي حصول التأثير منهم
في ذلك، فإن الإسناد كما يكون حقيقياً يكون مجازياً، كما قدمناه. والإسناد
الحقيقي يختلف أيضاً باختلاف المسند إليه. فإنه يقال: «مات زيد،» ويسند
الموت إليه حقيقة، وهو فعلة على معنى أنه اتصف به، وصار قابلاً له مع أنه
ما فعلة هو في نفسه، بل فعلة الله تعالى وحده، والله تعالى لم يم. وكذلك:
«قام زيد،» والله تعالى، الذي هو خالق القيام، لم يقم، والعبد الذي هذا القيام

٩٣ لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٩٤ (ح ١٥١٢)، عن جابر.

بالكتاب والسنة لمن أوتي الفهم عن الله الملك الجواد،» إن أردتم بذلك الفهم، الفهم الذي يقتضي كون قدرة العبد مؤثرة، وهي بعينها قدرة الله تعالى ٥٠/ب
 تنزلت وتعيّنت، فقد تقدم ما لنا فيه من الكلام وأنه لا يخالف قول الأشعري المشهور. وإن أردتم فهماً آخر يقتضي غير ذلك فهو موقوف على البيان. وإن أردتم بكون هذا القول أنه هو المدلول عليه بالكتاب والسنة، من حيث ظاهر الحكم الشرعي في طلب الأعمال من المكلفين بها، ونسبة العمل إليهم، وذكر الاستطاعة في الكتاب والسنة، وأن ذلك كله يقتضي التأثير من العبد حتى لا يبقى خطاب الله تعالى عبثاً في حق من لا يؤثر، فقد سبق منا بيان صحة نسبة الأفعال الاختيارية إلى العباد حقيقة، وهم لم يؤثروا في ذلك شيئاً،^{٩٢} وأن القدرة الإلهية عند القاصرين من عامة المؤمنين، يقال لهم قدرة الله ٢٤/أ
 تعالى هي المؤثرة وحدها عند قدرتهم لا بها، وأما أن لا يظهر لانهما في أنوار ٥١/ب
 القدرة الإلهية عند العارفين الكاملين، يقال لهم قدرتهم أثرت لأنها هي قدرة الله تعالى عندهم. ولا يحتاج أن يقال «بإذن الله» ولا يقال أيضاً «لا بالاستقلال.»

ولا بد أن يكون في غيب سر العارفين الاعتراف بذلك العرض الحادث المسمى «قدرة العباد» عند القاصرين، حيث هو مناط التكليف في الأمر

٩٢ شيئاً، ساقطة في أ.

منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. وقال الحكماء، هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف عنها بقدرتها يخلقها الله تعالى في العبد، إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع. « انتهى كلامه. ولم يذكر في مسألة أفعال العباد غير هذه العبارة. فدَل ذلك أن مراده بقوله: «ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري،» إلى آخره، بيان مذهب الصوفية والمتكلمين، وأنه مذهب واحد في هذه المسئلة، وإنما خالف في ذلك الحكماء من الفلاسفة. والحاصل، لو أننا استقصينا لكم نقول علماء الظاهر والباطن، في أن التأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة العباد لا بها، وعند الأسباب لا بها، لخرجنا عن المقصود في الاختصار. ولا يخفكم ذلك من عبارات كتب أهل السنة والجماعة، متكلمين وصوفية.

ب.هـ

وأما قولكم في «مسلك السداد»، كما ذكرناه فيما سبق: «أن هذا القول يعني كون قدرة العبد مؤثرة بإذن الله، لا بالاستقلال، هو المدلول عليه

٩١ انظر عبد الرحمن جامي، الدرّة الفاخرة (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢). مولانا نور الدين عبد الرحمن جامي، شاعر وصوفي فارسي مشهور (٨١٧-٨٩٨ هـ / ١٤١٤-١٤٩٢ م)، ولد في خرجير في مقاطعة جام قرب هراة، وتصوف على يد سعد الدين الكاشغري، تلميذ بهاء الدين نقشبند، مؤسس الطريقة النقشبندية. زار دمشق في رحلته إلى الحجاز في عام ٨٧٦ هـ / ١٤٧٢ م. كان له شعبية واسعة بين الأتراك وتأثير كبير على التراث العثماني. عرف بنتاجه الشعري بشكل خاص بالرغم من كتاباته الثرية الكثيرة، والتي من أهمها شرحه على فصوص الحکم لابن عربي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥).

«تمككا» و«كسبا»، لا بها، كما هو المشهور من مذهب الأشعري. فعنى قوله، رضي الله عنه، في العبارة الأولى: «لا قدرة لممكن أصلاً»، أي لا قدرة مؤثرة في ظاهره أو باطنه، مثل أخص وصف الألوهية، وإنما له التمكن من قبول تعلق الأثر الإلهي به، وهذا المعنى هو المسمى «قدرة» عند الأشعري.

وقال رضي الله عنه في كتابه مواقع النجوم، في الفلك اللساني منه في ذكر أمور عادية: «الفرق بيننا وبين طائفة أخرى، أنها عندنا أسباب يفعل الحق سبحانه الأشياء عندها لا بها، وغيرنا يعتقد خلاف هذا، وأن الأسباب هي الفاعلة.»^{٨٨} انتهى كلامه. وقال الإمام العارف بالله تعالى عبد الرحمن الجامي، قدس الله روحه، في آخر رسالته التي جمعها في تحقيق مذاهب^{٨٩} ٤٩/ب

الصوفية، والمتكلمين، والحكماء، وسماها الدررة الفاخرة: «ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى إلى^{٩٠} أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها. بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرةً واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما. فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى، إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد. والمراد بكسبه إياه، مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك

٨٨ انظر ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح، ١٩٦٥)،

٧٨. ٨٩ مذهب، في أ. ٩٠ إلى، ساقطة في أ.

أنه يفعل الأشياء عندها لا بها، فمع هذا كله لا تقل ما نهاك الله عن أن تقوله وتلفظ به،^{٨٤} إلى آخر عبارته. ثم قال بعد ذلك: «فالمريض لا يزال مع الله، أي مريض كان، ولوتطب وتناول الأسباب المعتادة لوجود الشفاء عندها، ومع ذلك فلا يغفل عن الله تعالى.»^{٨٥} ثم ذكر في وصية أخرى فقال: «وعليك بأداء الأوجب من حق الله تعالى، وهو أن لا تشرك به شيئاً من الشرك الخفي، الذي هو الاعتماد على الأسباب الموضوعة، والركون إليها بالقلب، والطمانينة بها، وهو سكون القلب عندها، فإن ذلك من أعظم رزء ديني في المؤمن.»^{٨٦} وهو قوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف، ١٠٦] يعني هذا الشرك الخفي الذي يكون مع الإيمان بوجود الله. والنقص في الإيمان بتوحيد الله في الأفعال، لا في الألوهية. فإن ذلك هو الشرك الجلي الذي يناقض الإيمان بتوحيد الله في ألوهيته، لا الإيمان بوجود الله. ثم قال: «فإن معنى التقوى [...] أن تتخذ الله وقاية من تأثير الأسباب في قلبك باعتمادك عليها،»^{٨٧} إلى آخر عبارته. وله رضي الله عنه كلام كثير في مواضع شتى من كتابه القنوتات المكية، صريح في أن التأثير لقدرة الله تعالى وحدها عند الأسباب التي منها قدرة العباد، المسماة

ب/٤٨

١٢٣

ب٤٩

٨٤ المصدر السابق، ٤:٤٤٧. «بأنه يفعل الأشياء،» في نص القنوتات المطبوع. ٨٥ المصدر السابق، ٤:٤٤٨. ٨٦ المصدر السابق، ٤:٤٥٤. «سكون القلب إليها وعندها، فإن ذلك من أعظم رزية دينية في المؤمن،» في نص القنوتات المطبوع. ٨٧ المصدر السابق، ٤:٤٥٥.

كتابه العظيم: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ [التوبة، ١٤] لأن هذه الباء التي في الآية ليست للاستعانة، فإن الله تعالى لا يستعين على قتالهم بأيدينا، وإنما هي باء الملابس، أي بملابسة أيدينا، حتى يصح نسبة ذلك إلينا. فمن قال التأثير بها على معنى «الملابسة» صح، لا على معنى «الاستعانة». والذي منعه، معنى «الاستعانة» فقط، بدليل تعليلهم المنع بذلك.

وما يؤيد شرحنا لكلام الشيخ محي الدين ابن العربي، رضي الله عنه، المتقدم نقله عن الفتوحات، بما شرحناه به، من أن قدرة العبد لا تأثير لها وإنما التأثير لقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرة العبد لا بها، قوله رضي الله عنه في أوائل الفتوحات المكية عند تكلمه على عقائد أهل الاختصاص قال: «النعمة الخاص الأخص^{٨١} الذي انفردت به الألوهية كونها قادرة، إذ لا قدرة لممكن أصلاً، وإنما له التمكن من قبول تعلق الأثر الإلهي به.»^{٨٢} وقال أيضاً: «الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره، فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق. فسمي ذلك «كسباً» للممكن.»^{٨٣} وصرح في آخر الفتوحات، في باب الوصايا، بأن الأسباب يخلق الله تعالى المسببات عندها لا بها، حيث قال: «ولو كنت تعتقد أن الله تعالى هو الذي وضع الأسباب ونصبها، وأجرى العادة عندنا

٨١ الماحض، في أوب. ٨٢ ابن عربي، الفتوحات المكية، ١: ٨١. ٨٣ المصدر السابق،

لأنه أثر من نور الشمس . فلا يستعين به نور الشمس على رفع الظلّة لأنه أثره،
والمؤثر لا يستعين بأثره على أثر آخر . فالظاهر في الليل هو نور القمر، والرافع
للظلّة إنما هو نور الشمس وحده، عند نور القمر لا به، من حيث أنه ممد لنور
القمر . فنور القمر حجاب على نور الشمس، لأن نور الشمس لا يظهر في الليل .
والمحجب بنور القمر هو نور الشمس، لأن الشمس لا تكون إلا في النهار .]]

قال تعالى: ﴿ومن آياته الليل والنهار^{٨٠} والشمس والقمر﴾ [فصلت، ٣٧] فمن
دقق النظر في معرفة ذلك، عرف قدرته الحادثة التي هي أثر من قدرة ربه القديمة،
وعرف كيف صدور الأفعال بقدرة الله تعالى وحدها، عند قدرته هو لا بها .
فإن المؤثر في جميع الأفعال الاختيارية إنما هو قدرة الله تعالى وحدها، وهي محتجبة
بأثرها الذي هو قدرة العبد . فالظاهر في ليل الأكوان قر قدرة العبد، مشرقاً وإشراقاً
سائراً إشراق ظهور شمس قدرة الله تعالى الباطنة عن ليل الأكوان . فإن قلنا عن
نور القمر أنه الرافع لظلمة الليل، بحسب ما هو الظاهر في الحس، كان مرادنا أن
الرافع للظلّة هو نور الشمس وحده، القيوم على نور القمر، عند نور القمر . ولا
مدخل لنور القمر غير صحة نسبة هذا الرفع إليه، لقيامه بنور الشمس وظهورها
هذا الرفع عنده لا به . وكذلك الأفعال الاختيارية يخلقها الله تعالى وحده،
عند قدرة العبد لا بها . وإنما منعوا أن يقال «بها» مع أن الله تعالى قائل في

أ/٢٢

ب/٤٧

٨٠ الليل والنهار، ساقطة في أوب.

كالنور الظاهر في القمر مقابلته لنور الشمس. ثم صرح بأن نور الشمس لم ينتقل إلى القمر. وتقديره: بل ظهر في القمر أثر نور الشمس، فسمي «نوراً» كنور الشمس. وكذلك في العبد المكلف ما ظهر من قدرة الله تعالى إلا أثرها، فسمي «قدرة حادثة». والحادث لا يؤثر بإجماع أهل السنة. فقول أهل الحقيقة بأن قدرة العبد هي قدرة الله تعالى، تعيّن به وظهرت فيه، كقولهم أن نور القمر هو نور الشمس، تعيّن به وظهر فيه. فإنه لولا [أن] جرم القمر قبل من نور الشمس ما قبل، ما ظهر منه هذا النور الذي هو أثر نور الشمس، لا عين نورها انتقل إليه.^{٧٩} وكذلك لولا [أن] العبد قبل من تجلي الاقتدار الإلهي ما قبل،^١ ما ظهر منه هذا المقدار من القدرة الحادثة، التي هي أثر الاقتدار الإلهي، لا عين الاقتدار الإلهي انتقل إلى العبد. وأثر الاقتدار الإلهي لا تأثير له في شيء، وإنما التأثير للاقتدار الإلهي نفسه، عند ذلك الأثر لا به. كما أن نور القمر الذي ترتفع به الظلة في الليل أثر من نور الشمس، لا هو نور الشمس انتقل بنفسه إلى القمر. ورفع الظلمة إنما هو بقوة نور الشمس المقابلة له في الطرف الآخر من الكرة، التي لولاها ما كان له وجود البتة، لا بقوة نوره هو المستفاد من نور الشمس، الذي هو أثر من نور الشمس. فالرافع للظلمة إنما هو قوة نور الشمس المقابلة للقمر عند ظهور نور القمر في الليل، لا بنور القمر،

٧٩ انتقل إليه، ساقطة في أ.

من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان لها مجلي [...] كذلك العبد، ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه. وإنما هو مجلي له خاصة ومظهر له. «^{٧٨} انتهى كلام الشيخ محي الدين رضي الله عنه.

قلت، قوله: «وإنما هو سبب اقتداري لطيف مدرج في الاقتدار الإلهي،» ثم مثل له باندرج نور الكواكب في نور الشمس، تصريح منه بوجود ذلك العرض الحادث، الذي ذكرناه، المسمى «قدرة العبد،» المشهود لأهل الغفلة. و«السبب الاقتداري» هو ظهور الاقتدار الإلهي على مقدار هذا العرض المذكور في العبد، فإن الاندرج لا يصح من الحادث في القديم. وإنما ذلك اندراج مقدار الظهور من الاقتدار الإلهي في الاقتدار الإلهي نفسه. كما أن نور الكواكب، إذا اندرج في نور الشمس، لم تندرج مقادير صور أجرام الكواكب في نفسه. ويؤيده قوله: «فلا بد أن يكون للعبد نسبة صحيحة.» فإنه صريح في أن العبد له مجرد نسبة، لا تأثير. وكذلك قوله: «فهو وإن كان بالاقتدار الإلهي،» إلى آخره، فإنه تصريح أيضاً بأن التأثير إنما هو بالقدرة الإلهية وحدها. ثم زاده بياناً يجعل ما في العبد من القدرة

٧٨ عدد الإسقاطات المشار إليها، هناك اختلافات نصية طفيفة مع نص الفتوحات المطبوع. أنظر ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، ٢:٦٤٦.

تلك القدرة الإلهية به. لكنه لما لم يكن له^{٧٧} وجود مع القدرة القديمة، بل له وجود بها لا معها، كسائر المخلوقات، موجودة بالله لا مع الله، كما هو معروف عند أهل الحقائق، وقد قدمنا ذكره في هذه الصحيفة. قالوا إن قدرة العبد هي قدرة الرب، لا أنهم نفوا ذلك العرض الحادث المغاير لقدرة الله تعالى، الموجود بها لا معها، الذي هو مشهود أهل الغفلة والحجاب، كما يشير إلى هذا كلام الشيخ محي الدين ابن العربي، رضي الله عنه، على حسب ما نقلتم عنه ذلك في رسالتكم الثانية، حيث قلتم، قال في الباب الثاني والتسعين ومائتين من الفتوحات: «لولا لم يكن للمكلف نسبة إلى الفعل بوجه ما لما قيل له افعل، وكانت الشريعة كلها عبثاً، وهي حق في نفسها. فلا بد أن يكون للعبد نسبة صحيحة إلى الفعل، من تلك النسبة قيل له افعل. وليس متعلقها الإرادة، كالتأئين بالكسب. وإنما هو سبب اقتداري لطيف مدرج في الاقتدار الإلهي الذي يعطيه الدليل، كاندراج نور الكواكب في نور الشمس [...] إذا تجلى في البدر يعطي من الحكم ما لا يعطيه من الحكم بغير البدر، لا شك في ذلك. كذلك الاقتدار الإلهي الذي إذا تجلى للعبد اظهرت الأفعال عن الخلق، فهو

وإن كان بالاقتدار الإلهي، لكنه يختلف الحكم، لأنه بواسطة هذا المجلي الذي كان مثل المرأة لتجليه.» إلى أن قال: «وكما يعلم عقلاً أن القمر في نفسه ليس فيه

أ/٢١

دلالة في الآية على أن العباد هم المؤثرون. وفي عبارتم التصريح بذلك. وقولكم بعده: «لا بالاستقلال»، يقتضي المشاركة في التأثير بين قدرة العباد وإذن الله تعالى، وأنتم غير قائلين بذلك. وإن أردتم به الاحتراز عن مذهب القدرية، فقد حصل بقولكم: «بإذن الله». فلا حاجة إلى زيادة: «لا بالاستقلال». بل التأثير بإذن الله استقلالاً حينئذٍ. فلا فرق في المعنى الصحيح بين قولكم: «قدرة العبد مؤثرة بإذن الله، لا بالاستقلال»، وبين المشهور من مذهب الأشعري: «أن التأثير عندها لا بها»، إلا في مجرد اللفظ. والنزاع اللفظي لا يترتب عليه تخطئة العلماء. وإن أردتم بقولكم ذلك غير ما ذكرنا، فينبو لنا ليحصل الانتفاع بالاستماع. هذا بيان كون هذه العبارة لم يظهر لنا المراد منها على طريقة أهل العلم الظاهر غير ما ذكرناه من رجوعها في المعنى لمذهب الأشعري المشهور بأن التأثير عند قدرة العباد لا بها، وعند الأسباب لا بها. وقد نفيتم هذا المذهب، فبقينا في الحيرة في ذلك لا نعلم المراد من عبارتم هذه.

١٢١

وأما بيان كون هذه العبارة لم يظهر لنا المراد منها أيضاً على طريقة أهل العلم الباطن، فإن قدرة العبد، وإن قلنا بأنها هي قدرة الله تعالى المؤثرة بعينها في حقيقة الأمر، وقد تعينت بالمظاهر وتعددت بحسب تعدد المكلفين، فلا بد أن نُثبت مع ذلك في المكلف عرضاً حادثاً، ولو تقديراً عديمياً، هو أثرُ ظهرت

المحققين من أهل الله تعالى. وحينئذ يقال قدرة العباد مؤثرة، ولا يحتاج أن يقال بإذن الله تعالى، لأن قدرة العباد حينئذ هي قدرة الله تعالى لا غيرها. وهذا كله لا ينافي القول بأن قدرة الله تعالى هي المؤثرة وحدها، عند قدرة العباد لا بها، كما أنها مؤثرة وحدها في المسببات، عند الأسباب لا بها، للقطع بأنه تعالى لا يستعين على التأثير بسبب ولا غيره. بل هذا صريح في معنى ذلك. فلا يبق إلا مجرد نسبة التأثير إلى قدرة العباد وإلى الأسباب. ومجرد نسبة التأثير لا خلاف فيها بين من قال قدرة العباد تؤثر، وبين من قال التأثير عندها لا بها، كما قدمناه.

والحاصل أن هذه العبارة، التي هي قولكم: «قدرة العبد مؤثرة بإذن الله، لا بالاستقلال»، إن أردتم بها محاكاة قوله تعالى: ﴿فهم موهم بإذن الله﴾ [البقرة، ٢٥٨] ونحو ذلك من الآيات، فهو صحيح. غير أن الآية ونحوها فيها إسناد الفعل إلى العباد فقط، لا التصريح بأنهم هم المؤثرون لذلك الفعل. ومعلومكم أن الإسناد كما يكون حقيقياً يكون مجازياً، والمجاز أبلغ من الحقيقة، والقرآن مبني على البلاغة في عباراته. ولئن كان الإسناد حقيقياً فإن الفاعل حقيقة من اتصف بفعله، كـ«المتحرك» من اتصف بالحركة، وهو العبد لا الخالق. لذلك فلا

٧٦ إن أردتم بها محاكاة قوله تعالى: ﴿فهم موهم بإذن الله﴾، ساقطة في أ.

الله تعالى، تنزل جميع ذلك وتعين، حتى وجود العباد هو وجود الله تعالى، تنزل وتعين فظهر عبادة. وإذا أُريد ذلك، فأبي معنى للتنزل والتعين غير إيجاد الله تعالى هذه الأعراض المجمعة المسماة «إنساناً» التي منها عرض يسمى «قدرة»، وعرض يسمى «إرادة»، وغير ذلك. وقد نسبت صفات الله القديمة إلى هذه الأعراض الحادثة المسوكة بتلك الصفات القديمة، فكان هذا المعنى نزولاً وتعييناً عند العبد. فحيث نظرنا لكون قدرة العبد هي قدرة الله تعالى المؤثرة، ولا قدرة للعبد غيرها، إذ لا وجود للحادث مع القديم، لأنه موجود به لا بنفسه، فلا وجود له^{٧٥} معه، يلزمنا أيضاً أن ننظر إلى كون وجود العبد هو وجود الله تعالى، وكذلك باقي صفاته صفات الله تعالى، ولا نقول ذلك في القدرة فقط. لأنه يلزم منه ثبوت العبد مغاير للرب تعالى، ومع ذلك قدرته هي قدرة الله تعالى، وهو غير مستقيم. فإما أن تثبت العبد مغايراً للرب تعالى، وله صفات مغايرة لصفات الرب تعالى لا تأثير لها البتة، وإما أن تنفي العبد، لأنه مجموع أعراض حادثة قائمة بالرب تعالى، لا وجود لها من نفسها أبداً، وإنما الوجود للرب تعالى المسك لها، وهي على ما هي عليه من عدمها الأصلي. ولكنها فارقت العدم المحض بالحكم عليها منه تعالى بما حكم. فيكون الثابت صفات الله تعالى وحدها، متزلاً سبحانه وتعالى بها في تلك الأعراض المجموعة، متعيناً فيها كما هو مذهب

١/٢٠

٧٥ له، ساقطة في أ.

الثواب والعقاب من الله تعالى، ولماذا يستوجب المدح والذم منه تعالى، والحجر لا يستحق من الله ثواباً، ولا عقاباً، ولا مدحاً، ولا ذمّاً؟ وأيضاً، إذا لم يكن للعبد قدرة على فعله، وفعله لم يكن صادراً منه باختياره، بطلت قاعدة التكليف والتأديب الشرعي وغيره. قلنا: أما استحقاقه للمدح، فيجوز أن يكون للمحلية، كما يُمدح حسن الصورة على صورته الحسنة الحقيقية، ويُذم قبيح الصورة على قبح صورته الحقيقية. وأما ترتب الثواب والعقاب على حركة العبد دون حركة الحجر، فكترتب سائر العاديات على أسبابها. فكما لا يقال لم ترتب الإحراق على مجاورة النار دون الماء، فكذلك لا يقال لم ترتب الثواب والعقاب على حركة العبد دون حركة الحجر. فإن هذا لا يقتضي ترتبهما، كمجاورة الماء من حيث أنها لا تقتضي الإحراق هذا. وأما التكليف والآداب الشرعية فلأن الأسباب العادية التي يترتب عليها الثواب والعقاب، لما كانت أموراً اختيارية وأعمالاً إرادية، كحركة العبد، وسكونه، وغيرهما، أوجبت تكاليف وآداباً شرعية. « انتهى.

المعنى الثالث: أن يكون التأثير بقدرة العباد وبإذن الله تعالى معاً، على معنى اشتراكهما في حصول التأثير، وهو غير مرادكم قطعاً، لأنه شركٌ محض، أو على معنى أن قدرة العباد هي قدرة الله تعالى تنزلت وتعيّنت، كما ذكرنا فيما قبل. فأبي مرجح يقتضي جعل قدرة العباد هي قدرة الله تعالى فقط، ولا يجعل سمع العباد سمع الله، وبصر العباد بصر الله، وجميع صفات العباد صفات

أفعاله تعالى فمي نحن وأفعالنا، لا أفعالنا فقط. فأفعالنا كلها الصادرة بقدرتنا وإرادتنا، من غير تأثير متا فيها، أفعالنا حقيقة، نستحق عليها ثواباً أو عقاباً، فضلاً من الله تعالى وعدلاً. والمؤثر فيها كلها هو الله تعالى وحده، ولا دخل لنا في التأثير قطعاً. فكان تعالى نائباً عنا في تأثيره فيها، ونحن نائبون عنه في الانصاف بها دونه تعالى. فنصرح ونقول عن جميع ما يصدر منا: أنها أفعالنا حقيقة. نحن الفاعلون لها دون الله تعالى بقدرتنا وإرادتنا، ولكن لسننا مؤثرين في إيجادها أصلاً. وإذا بيتنا اعتقادنا في ذلك، قلنا أنها كلها يخلقها الله تعالى، عند قدرتنا عليها وإرادتنا لها المخلوقتين فينا، لا بهما، ولا تأثير لنا في شيء من ذلك أبداً. ولا حجة لنا على الله تعالى، لأنه تعالى ما خلق ذلك لنا إلا بعد خلقه فينا قدرة على ذلك وإرادة له. ومع القدرة والإرادة فلا عجز ولا جبر، كما قدمناه. وذكر القزويني في حاشيته على شرح الجلال الدواني، قال: «المراد بكسب العبد فعله، أي فعله المقارن لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيراً ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له. فإن قلت: فما الفرق بين حركة العبد وبين حركة حجر في يده بتحريكها له. قلت: الفرق بينهما بالعلم. فإن العبد عالم بحركته والحجر غير عالم بها، على مذهب المتكلمين. وأما مذهب الصوفية، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، لأن الحجر أيضاً عالم. فإن قلت: إذا كانت حركة بقدره الله، لحركة حجر بيده، فلماذا هو يستحق

خلقهما الله تعالى له، فاتصف العبد بهما. فالعبد قادر مرید، لا عاجز ولا مجبور،^{١١٩} ومع ذلك فلا تأثير لقدرته ولا لإرادته. كما أن الله تعالى قادر مرید في الأزل، ولا تأثير في الأزل لقدرته تعالى ولا لإرادته، بل فيما لا يزال. وليس الله تعالى في الأزل بعاجز ولا مجبور. فإن قلت: إذا كان العبد قادراً ولا تأثير لقدرته، يكون قادراً على أي شيء؟ لأن القدرة من صفات الإضافة، وكذلك الإرادة. قلت: هو قادر على ما يخلقه الله تعالى له من الأفعال، ومرید لذلك من خير أو شر، ولا تأثير له فيما هو قادر عليه، مرید له. كما أن الله تعالى في الأزل قادر على ما هو سيظهر فيما لا يزال من الكائنات ومرید لذلك، ولا تأثير له تعالى في الأزل، بل فيما لا يزال. وكذا العبد، فإنه مخلوق على صورة الصفات الإلهية مع التنزيه التام، فإذا ظهر ما قدره تعالى على العبد من الخير والشر، يكون ذلك هو مقدم العبد بقدرته الحادثة التي ما أثرت فيه، ومراده بإرادته الحادثة التي لا تأثير لها أيضاً. كما أن العالم الحادث، لما ظهر فيما لا يزال، كان مقدور الله تعالى بقدرته القديمة، التي لا أثر لها معها في الأزل، ومراده بإرادته القديمة كذلك. ونظيره فينا اليد والرجل خلقهما الله تعالى منسوبةً إلينا، لا إليه سبحانه. فنقول هذه يدنا ورجلنا حقيقة لا مجازاً، لأن الله تعالى خلقهما لنا لا له. وكذلك جميع أفعالنا في الخير والشر خلقها الله تعالى منسوبةً إلينا، فهي أفعالنا حقيقة، لا أفعاله تعالى. وأما

عرض حادث يخلقه الله تعالى في العبد فيسمى به العبد «مريداً» الجبر معنى آخر يخلقه الله تعالى في العبد فيسمى «مجبوراً». ويجوز أن يكون العجز والجبر عدم القدرة وعدم الإرادة، فالقدرة والعجز ضدان أو نقيضان، وكذلك الإرادة والجبر. والضدان والنقيضان لا يجتمعان، فمن كان قادراً لا يكون عاجزاً، ومن كان مريداً لا يكون مجبوراً. والعبد المكلف قادر مريد بالإجماع من أهل السنة والجماعة، فليس بعاجز ولا مجبور. وكون قدرته وإرادته لا تأثير لها في شيء أبداً لا يقتضي قلبها عجزاً وجبراً، لأنه ليس من شرط القدرة والإرادة التأثير، فإن الله تعالى في الأزل قادر بقدرته ومريد بإرادة لا تأثير منهما ظاهر في الأزل، لأن العالم حادث. فكما أن الله تعالى موصوف بالقدرة والإرادة أزلاً وأبداً اتصافاً حقيقياً، لا بسبب تأثيره تعالى في العوالم، وهو تعالى لم يخلق له هاتين الصفتين، بل هما له أزلاً وأبداً، ليستا غير ذاته ولا عينها، كذلك عبده المكلف قادر على جميع ما كلفه به بقدرته، ومريد لجميع ما قدره الله تعالى في الأزل وقضاه عليه من خير وشر بإرادة. والقدرة والإرادة لذلك العبد حقيقة وإن لم يكن مؤثراً بهما في شيء، ولم يخلقها العبد لنفسه بل

عقائد العبد فهو كتاب العقائد العبدية للقاضي عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م)، والشرح لجلال الدين الدواني (ت ٩٠٨ هـ / ٣-١٥٠٢ م). ٧٤ حقيقة، في أوت؛ هذا الجزء من النص ساقط في ب.

في حاشيته على شرح الجلال الدواني لعقائد العصد، رحمهم الله تعالى،^{٧٣} قال: «فالأشعري والحكماء متفقون على أن لا مؤثر في العالم إلا هو سبحانه ومختلفون في إثبات التوقف ونفيه. فالحكماء يقولون تأثيره سبحانه في الحقيقة موقوف على آلات وشرائط، لا يمكن تأثيره بدونها. والأشعري يفي ذلك ويقول: لا توقف لتأثيره في الحقيقة على شرط وغيره. فالشروط والآلات ليست عللاً حقيقية^{٧٤} وإنما هي علل عادية، فإن الله سبحانه يحتاج إليه جميع ما يتوقف عليه كل شيء، ولا يحتاج شيء من الأشياء في حدوثه ووجوده إلى غيره تعالى. وقوله تعالى: «أليس الله بكاف عبده» إشارة إلى هذا.» انتهى كلامه.

فإن جعله الأسباب عللاً عادية من غير تأثير، هو صحة نسبة التأثير إليها على وجه الإعارة في الإنسان وغيره، ولا يلزم الجبر من كون التأثيرا لقدرة الله تعالى وحدها عند قدرة العبد لا بها، كالتأثير في المسببات لقدرة الله تعالى عند الأسباب لا بها. لأن القدرة المخلوقة في العبد تنفي عنه العجز، لأنه ضدها، كالسواد ضد البياض. فكما أن القدرة معنى حادث يخلقه الله تعالى في العبد فيسمى به العبد «قادرًا»، العجز أيضاً معنى حادث يخلقه الله تعالى في العبد فيسمى به «عاجزًا.» وحيث خلق الله تعالى القدرة فلا عجز. والإرادة المخلوقة في العبد أيضاً تنفي عنه الجبر، لأنه ضدها أيضاً. فكما أن الإرادة

٧٣ ربما قصد «حاشية العدة» لخليل بن الغازي القزويني (ت ١٠٨٩ هـ / ١٦٧٨ م). أما

أن التأثير عندها لا بها. ولا يكون الفرق بينهما إلا لفظياً، وليس النزاع اللفظي من شأن المحصلين. وأما الثاني، فيحتمل أن تكون قدرة العبد هي بعينها قدرة الرب سبحانه، ولكنها تنزلت وتعيّنت، كما أشرتُم إليه في الرسالة الثانية. فيلزم من ذلك استدراك القول «بإذن الله» والقول «لا بالاستقلال»،^{٧١} بل بالاستقلال حينئذ، لأن قدرة الله تعالى لا يشاركها غيرها في التأثير. وعلى هذا الاحتمال الثاني أيضاً لا بد من عرض حادث يسمى «قدرة العبد»، لا تأثير له، ممسوك بقدرة الله تعالى في العبد، لا بسببه تنسب قدرة الله تعالى للعبد. فيقال: قدرة العبد هي قدرة الله تعالى تنزلت، أي بذلك العرض الحادث، وتعيّنت في مقدارها به. فالقول بأن قدرة العبد مؤثرة، والمراد بها قدرة الله تعالى المتنزلة المتعيّنة في ذلك العرض الحادث المذكور، قول بأن^{٧٢} ذلك العرض الحادث الذي تنزلت إليه قدرة الله تعالى وتعيّنت به لا تأثير له، بل التأثير لقدرة الله تعالى عنده لا به، وهو مذهب الأشعري المشهور. فإن القائل بهذا المذهب المشهور لا يمنع صحة نسبة الأفعال إلى قدرة العباد على وجه الإعارة من الله تعالى، لكن مراده بكون التأثير عندها لا بها، بيان حقيقة الاعتقاد في ذلك على وجه التفصيل. كما أن القول بتأثير قدرة العباد بإذن الله، إذا قلنا به، كان إجمالاً لذلك التفصيل. ويؤيد هذا ما نقله الشيخ القرزيني

٤٧ب

١٨

٧١ النص المحدد بين الإشارتين (II) ساقط في ب. ٧٢ بإذن. في أ.

ولا مواخذة في التمجيد، فالله سبحانه وتعالى يعلم أن التعنت والنصرة للنفس غير مراد لنا. وإنما المراد تحقيق المذهب الحق في ذلك، لنسلك نحن وإخواننا منه أحسن المسالك. والله لا يستحي من الحق.

فإن القول بأن قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى، لا بالاستقلال: هذه عبارة لم يظهر لنا المراد منها على طريقة أهل العلم الظاهر ولا^{٦٩} على طريقة أهل العلم الباطن، غير ما سنذكره من الكلام، كما أشرت في الرسالة الثانية، أن هذا مبني على طريقة أهل العلم الباطن من الصوفية المحققين. أما أنه لم يظهر لنا المراد منها على طريقة أهل العلم الظاهر، فبإنه أن كون قدرة العبد مؤثرة بإذن الله تعالى، لا بالاستقلال، لا يخلو من أحد معان ثلاثة.

المعنى الأول: أن يكون التأثير من قدرة العبد وحدها، فلا معنى حينئذ^{٤٦} لكونه بإذن الله. وصريح قولكم «لا بالاستقلال» يمنع هذا الاحتمال.

المعنى الثاني: أن يكون التأثير بإذن الله تعالى وحده، لا بقدرة العبد. فبقى نسبة التأثير إلى قدرة العبد تحتل شيئين. أما الأول، فمحمّل أن تكون قدرة العبد غير قدرة الرب تعالى، لأنها عرض حادث، وقدرة الرب قديمة.

فبقى القول بأنها «مؤثرة بإذن الله تعالى، [لا]^{٧٠} بالاستقلال» مجرد نسبة، لا أنها مؤثرة في حقيقة الأمر. فيلزم من هذا موافقة هذا القول للقول الآخر:

٦٩ لا، ساقطة في أوب. ٧٠ لا، ساقطة في أوب وت.

قدرة العبد مؤثرة بإذن الله، لا بالاستقلال، وأنه لا ينافي أن الله تعالى خالق كل شيء، الذي هو القول بتوحيد الأفعال، وأنه المدلول عليه بالكتاب والسنة لمن أوتي الفهم عن الله الملك الجواد، وأنه المستفاد من نصوص الشيخ الأشعري في كتابه الإبانة، الذي هو آخر مصنفاته والمعول عليه.^{٦٨} وقد طالعنا الرسالتين المذكورتين فوجدنا فيهما بيان ذلك على وجه التفصيل من الكتاب والسنة وقول الشيخ الأشعري في كتابه المذكور بما يطول شرحه. وقد حصل عندنا وقفة عظيمة في هذا الأمر، بسبب أن مفهوم ما ذكرته انحصار مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك على قول الأشعري آخرًا، وأن القول بعدم تأثير قدرة العباد، والله تعالى هو المؤثر وحده عندها لا بها، كما أنه تعالى خالق المسببات عند الأسباب لا بها، على ما هو المشهور من قول الأشعري، قول مغاير في المعنى لقولكم المذكور، كما هو مغاير له في اللفظ، وأنه مخالف للقول الصحيح من مذهب أهل السنة والجماعة. والمؤاخذة على الناقلين له من الإمام السنوسي وغيره. وقد عرضنا الحال عليكم،

١٧/أ - ٤٦ب

المذكورتين، غير منشورة. أنظر قائمة المخطوطات. ٦٨ أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥). الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢٦٠-٣٢٤ هـ / ٨٧٤-٩٣٦ م)، من ذرية الصحابي أبو موسى الأشعري، عالم دين شهير ومؤسس المذهب الأشعري. ولد في البصرة وتلمذ على يد الجبائي، أبرز أعلام المعتزلة، قبل أن ينقلب على المعتزلة وينتفض مذهبهم. للزيد أنظر مقدمة نعيم زرزور لكتاب الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥).

[٤٠٠ شوال ١٠٨٩هـ، إلى الشيخ إبراهيم الكوراني]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى المدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، في شوال من شهر سنة تسع وثمانين وألف، وصورته، وقد سميته أ/١٧ «تحريك سلسلة الوداد في مسألة خلق أفعال العباد»:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى . هذا كتاب من العبد الفقير، العاجز الحقيير، عبد الغني بن إسماعيل ه٤٥ ابن النابلسي، الحنفي، القادري، النقشبندي، نزيل دمشق الشام، حُفظت من كل سوء على مدى الأيام، إلى حضرة الأخ في الله تعالى، المولى الهمام، الملا إبراهيم الكوراني المدني، نفع الله تعالى به الأمة في الدنيا والآخرة. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد: فقد وصل إلينا مع بعض الإخوان رسالة لكم اسمها «مسلك السداد إلى مسألة خلق أفعال العباد»، ورسالة أخرى بعدها اسمها «إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد». ^{٦٧} وكلاهما مشتقان على القول بأن

٦٧ إبراهيم الشهرزوري الحسن المدني الكوراني (١٠٢٣-١١٠١هـ / ١٦١٥-١٦٩٠م)، عالم دين، صوفي نقشبندي، ولد في شهرزور في جبال كردستان. درس في تركيا، وفارس، والعراق، والشام، ومصر، قبل أن يستقر في المدينة، حيث تنهذ على يد الشيخ أحمد القُشاشي وخلفه فيما بعد. كان مؤلف غزير الإنتاج، واسع الشهرة والتأثير، مازالت معظم أعماله، بما فيها الرسالتين

٤٤ب الخواطر السيئة بأنواع الأسلحة، ويتضاربون في داخل هذا العالم الإنساني، والله يؤيد بنصره من يشاء. وربما يهجم عساكر سلطان الغفلة على سور من أسوار الحصن، هو واجب من الواجبات، أو سنة من السنن، أو مستحب من المستحبات، فيهدم ذلك السور، ويبقى الحصن قريباً من العدو. وربما يتناول إليه العدو فيهدمه أيضاً، حتى تأتي عساكر سلطان اليقظة فتبني ما انهدم من تلك الأسوار، وتبقى الحصون الشرعية منيعة عالية المنار.

٤٤ب/ وفي هذا القدر كفاية لأهل الإنصاف والاعتبار، فاعتبروا يا أولي الأبصار. وكنت أبسط لك الكلام يا أخي أكثر من ذلك، ولكن خشيت لحوق الملل، فإن الغيث إذا كثر أفسد الزرع. وفي تأمل ما ذكرناه في هذه الرسالة أبلغ كفاية، وإذا تلخص الأمر سهل حفظه وإدراكه على أهل التوفيق والعناية. والله يأخذ بيدك في الفهم عنه لجميع ما طلبه منك، ويعينك في جميع أحوالك على العمل الصالح مع بلوغ المراد، ويحفظك من الخطأ في المعرفة والعمل، ويهديك إليه صراطاً مستقيماً، ويختتم لك بأحسن مما بدأك به. وأسأل الله تعالى أن يعينني على أداء حقوق إخواني فيما وجب علي من نصيحتهم بحسب الإمكان. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

العبد لا يدري بماذا يُحتم له، فإن مات على الإيمان، كان في مشيئة الله تعالى، إن شاء عاقبه على ترك الصلاة، وإن شاء عفا عنه. وإن مات على الكفر، لا تنفعه صلواته. « فيتقاتل الفارسان بسيفيهما،^{٦٦} حتى يبرز فارس آخر من عسكر سلطان اليقظة في يده سيف هو: «إن العبد مكلف بالعمل الصالح، وفي حالة العمل الصالح عليه علامة رضاء الله تعالى بلا شبهة. فإن ظهرت علامة غضب الله تعالى عليه بعد ذلك، ومات على الكفر، كان أمراً مظنوناً، والأصل بقاء ما كان على ما كان. حتى لو فرضنا تحقق ذلك، لا يضره العمل الصالح. فالعمل إذا لم ينفع صاحبه لا يضره. وترك العمل إذا لم يضر صاحبه لا ينفعه. « فيضرب ذلك الفارس بسيفه هذا، فيسقط لوقته. وتجم عساكر سلطان اليقظة على حصن الصلاة، ويسكن سلطان اليقظة في ذلك الحصن، ويأتي العقل فيصير وزيره في تدبير أركانها واجباتها، وسننها، ومستحباتها.

وكذلك الحال في حصن الصوم، وحصن الزكاة، وحصن الحج. ومثل ذلك حصن الكف عن الزنا، وحصن الكف عن شرب الخمر، ونحو ذلك من سائر المأمورات والمنهيات. فإن لهذين السلطانين، سلطان اليقظة وسلطان الغفلة، وعسكرهما، مقاتلة ومحاربة دائماً على هذه الحصون الشريفة، حصون الدين المحمدي. وتبرز الفوارس من الطرفين، فوارس الخواطر الحسنة وفوارس

٦٦ بسيفيهما، في أ.

عليه وسلم: «الصلاة عماد الدين»،^{٦٤} فمن أقامها فقد أقام الدين، ومن تركها فقد هدم الدين. وإقامتها بالمحافظة عليها، وتتميم ركوعها، وسجودها، وخشوعها. ٤٢/ب

ولهذا لم يأت في القرآن الأمر بفعل الصلاة فقط من غير اقتران ذكر إقامتها أ٦ والمحافظة عليها. وروى مسلم بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل المسجد، فدخل رجل فصلى، ثم جاء فسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل». فرجع الرجل فصلى كما كان صلى، ثم جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فسلم عليه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وعليك السلام»، ثم قال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل». حتى فعل ذلك ثلاث مرات. فقال الرجل: «والذي بعثك بالحق، ما أحسن غير هذا، علمني». قال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن مرأها، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها».»^{٦٥} فعند ذلك برز لهذا الفارس فارس من عسكر سلطان الغفلة بيده سيف أيضاً هو: «إن

^{٦٤} لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٣١٩ (ج ٥١٨٥)، لليهقي في شعب الإيمان، عن عمر. ^{٦٥} ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصلاة، باب المواقيت، الراوي أبوهريرة، ٥:٤٢٣. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي.

تعالى بقلب سليم من الكفر، والشرك، والرياء بذلك، والإعجاب به. فإذا أتى بالقلب السليم من جميع ذلك، نفعه حينئذ المال والبنون بقدره الله تعالى. في الآية بيان أن العمل الظاهر لا ينعف من غير عمل باطن، وأن الإسلام لا ينعف بلا إيمان، لا فيها عدم اعتبار العمل الظاهر مطلقاً. وقوله عليه السلام: «التقوى هاهنا» من قبيل ذكر معظم أركان التقوى، إذ لا يتقى الله تعالى من يسخطه بترك القول الحق والعمل الحق. ونظير هذا قوله عليه السلام: «الحج عرفه.»^{٦٢} وقوله: «الندم توبة.»^{٦٣} يعني معظم أركان الحج عرفه، ومعظم أركان التوبة الندم، وباقي الأركان أسهل من ذلك. فسقط حينئذ ذلك الفارس واندق عنقه، فهلك من وقته. وهجم سلطان اليقظة بعساكره على حصن الإسلام، وسكنه، وعمره، وشيده. فجاء العقل وصار وزيره في التدبير، والله على كل شيء قدير.

٤٢ب

ثم بنى حصن الصلاة المفروضة، فقصدها سلطان اليقظة بعساكره ولسطان الغفلة بعساكره. فبرز فارس من عسكر سلطان اليقظة بيده سيف هو: «إن الله تعالى فرض علينا هذه الصلاة، وأمرنا بالمحافظة عليها. حيث قال تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ [البقرة، ٢٣٨] وقال رسول الله صلى الله

٦٢ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الحج والعمرة، باب الوقوف والإفاضة: الوقوف بعرفة وأحكامه، ٣: ٢٤١. أخرجه أبوداود، والترمذي، والنسائي. ٦٣ الهيثمي، موارد الطمان، كتاب التوبة، باب في الندم على الذنب والتوبة منه، الراوي أنس بن مالك، ٨: ١٠١. أخرجه البزار في مسنده، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدرکه.

أيضاً. فلا بد حينئذ من إظهار القول الحق باللسان، والعمل الحق بالجوارح، مع الاعتقاد الحق بالقلب. ومن قال أن الإيمان بالقلب كاف من غير إظهار ذلك بالقول وتصديقه بالعمل فقوله باطل. فلا بد من الإسلام الذي هو إظهار الإيمان على اللسان والجوارح. « فعند ذلك يبرز له فارس من عسكر سلطان الغفلة في يده رمح أيضاً هو: «إن المعتبر عمل القلب، ولا حاجة إلى إظهار ذلك على اللسان والجوارح. كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء، ٨٨-٨٩] وقال النبي صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم في صحيحه: «التقوى هاهنا، وأشار إلى صدره ثلاث مرات». «^{٦٠} فما استتم هذا الفارس جولته برمحه المسموم، حتى برز له فارس مسلم مؤيد مهدد المحي^{٦١} القيوم. فاخطف رمحه من يده وفوقه إليه، وضربه بسلاحه الذي أقبل به عليه. وذلك أن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ معناه أن المال إذا أنفقه صاحبه في سبيل الله، والبنين إذا أنتجهم العبد وعالمهم ورباهم حتى صاروا يعبدون الله تعالى وينصرون دينه، لا نفع في ذلك عند الله تعالى ما لم يأت العبد به

١٥/أ

٤١/ب

٦٠ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب في أحاديث جامعة لخصال من آداب الصحبة، الراوي أبو هريرة، ٦:٥٢٣. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، ومالك في الموطأ. ٦١ الحق، في أ.

عليه السلام في الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله إلى آخره، فإن ذلك كله فعل اللسان والجوارح. وقوله في الإيمان: أن تؤمن بالله إلى آخره، وهذا كله فعل القلب. فالإيمان باطن الإسلام، والإسلام ظاهر الإيمان. فالإسلام حصن آخر غير حصن الإيمان. فحصن الإيمان بمنزلة مكة كما ذكرنا، وحصن الإسلام بمنزلة المدينة. لأن الأول مشتمل على الغيب، الذي هو بمنزلة الكعبة للطواف حوله كما سبق، والثاني مشتمل على الحكم بالظاهر. ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم المدفون في المدينة طريقتة الحكم بالظاهر. فناسب أن يكون حصن الإسلام في دنيا الجسد الإنساني بمنزلة المدينة.

فأول ما قصدتها سلطان اليقظة بعسكره وسلطان الغفلة بعسكره، برز فارس من عسكر سلطان اليقظة في يده رمح هو: «إن الله تعالى خلق الإنسان له ظاهر وله باطن، وكفه بما كلفه به من الاعتقاد الحق، والقول الحق، والعمل الحق، ليظهر ظاهر العبد وباطنه، ويصلح للدخول إلى حضرة القرب منه تعالى. فإذا وجد هذا الاعتقاد الحق، والقول الحق، والعمل الحق، في ظاهر العبد فقط دون باطنه، بأن كان في باطنه التكذيب بذلك كله، ظهر ظاهر العبد فقط وبقي باطنه نجسًا، فلم يصلح لقربه تعالى. وكذلك إذا وجد ذلك الاعتقاد الحق، والقول الحق، والعمل الحق، في باطن العبد فقط، بأن اعتقد بأن ذلك كله حق وترك القول به والعمل به، ظهر باطنه فقط وبقي ظاهره نجسًا، فلم يصلح لقربه تعالى

ثم إنه بنى حصن الإسلام في قلب العبد، وهو إظهار الإيمان، المتقدم ذكره، على اللسان وعلى سائر الجوارح. ولهذا المأسئِل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان، أجاب بما يقتضي أن الإسلام هو إظهار الإيمان. وذلك فيما رواه الإمام مسلم بسنده عن ابن عمر بن الخطاب، عن أبيه، رضي الله عنهما، في حديث طويل قال فيه: «بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبته إلى ركبته، ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام». فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً». قال: «صدقت». فجبنا له يسأله ويصدقه. قال: «فأخبرني عن الإيمان». قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر، خيره وشره». حتى قال: ثم انطلق، فلبث ملياً، ثم قال: «يا عمر، أتدري من السائل؟» قلت: «الله ورسوله أعلم». قال: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم». «^{٥٩} فانظر قوله

ب/٣٩

٥٩ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الإيمان والإسلام، باب في تعريف الإيمان والإسلام حقيقة ومجازاً: حقيقتها وأركانها، الراوي عبد الله بن عمر، ١: ٢٠٨. أخرجه مسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي.

الأكل شيء ما خلا الله باطل^{٥٨}. و«الباطل» هو «الفاني»، «الزائل». فكيف يدرك الله تعالى من لا وجود له معه، وإن كان له وجود في نفسه بالنظر إلى عدمه الأصلي؟» فعند ذلك يصيب هذا السهم الفارس الثاني، فيسقط ميتاً في الحال. وتجم العساكر الإسلامية على حصن الإيمان، ويدخل سلطان اليقظة، ويسكن في هذا الحصن، ويعمره، ويشيده. فيأتي العقل ويصير وزيراً له، يُدبر جميع أموره بالرأي الموافق لما هو الحق والصواب عند الله تعالى. وسلطان الغفلة لم يزل يحاوره بعسكره، ينتظر له فرصة في النصر عليه ما دامت دنيا هذا الجسد الإنساني باقية. فلو قدر الله تعالى بعد ذلك أن برز فارس من عسكر سلطان الغفلة في يده سيف هو: «التشيك في أمر الغيب، الموكول علمه إلى الله تعالى»، ونحو ذلك، مما يناقض الحق، وقدّر الله تعالى له النصر على فارس الإسلام، سقط فارس الإسلام، وهجمت عساكر سلطان الغفلة على حصن الإيمان، ودخل إليه سلطان الغفلة، وسكن فيه، وهدّمه، وخرّبّه، وهو يظن أنه عمره، وشيده. وجاء العقل فصار وزيره، يُدبر له جميع الأمور على الخطأ والبطلان. ويد الله تعالى أزمّة الأمور على كل حال في جميع الأزمان.

٥٧ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الشعر، الراوي أبو هريرة، ٥: ١٧٩. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي. شطر البيت: «الأكل شيء ما خلا الله باطل» من قصيدة لبيد في رثاء النعمان بن المنذر اللخمي، البيت رقم ٩. انظر لبيد بن ربيعة، شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق إحسان عباس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٢)، ٢٥٦. ٥٨ المصدر السابق.

ذلك الفارس بهذا السيف، برز له فارس آخر من عسكر سلطان الغفلة في يده سيف أيضاً هو: «إن الله تعالى موجود، والموجود يمكن أن يدرك الموجود.»

فيتقاتل الفارسان بينهما، ثم إن الفارس الأول يخرج سهماً من كنانته ويفوقه إلى الفارس الثاني. وذلك السهم هو: «إن الله تعالى موجود لكن وجوده قديم، والإنسان موجود لكن وجوده حادث. والوجود الحادث معدوم بالنسبة إلى»

الوجود القديم. كما أن نور السراج موجود في نفسه بالنسبة إلى الظلمة، فإذا وضع في شعاع الشمس، وأشرقت عليه، انطمس نوره بالكلية، ولا يبقى له وجود في نور الشمس، مع أنه في نفسه باق، حتى لو وضع بعد ذلك في الظلمة ظهر نوره.

فإذا كان الموجود الحادث بالنسبة إلى الموجود الحادث الآخر في هذه المثابة، فكيف بالنسبة إلى الموجود القديم؟ فإن الشمس في هذا المثال حادثة، ونورها حقير، والله تعالى قديم، ونوره عظيم. فلا شيء في الوجود مطلقاً بالنسبة إلى وجود الله تعالى. قال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص، ٨٨]

أي إلا ذاته، وذاته وجوده تعالى، فلا وجود إلا وجوده تعالى. والأشياء كلها معدومة بالنسبة إلى وجوده تعالى، وإن كانت موجودة بالنسبة إلى ظلمة عدمها الأصلي. وروى الإمام مسلم بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أشعر كلمة تكلمت بها العرب، كلمة لييد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل».^{٥٧} وفي رواية أخرى: «أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لييد:

كله إلى علم الله تعالى وعلم رسوله عليه السلام، من غير تأويل شيء من ذلك، ولا فهمه بالقوة العقلية. وهذا الحصن الإيماني من أعظم الحصون وأشرفها عند سلطان اليقظة، وهو تخت هذا السلطان. ومن زيادة شرفه قلنا عنه أنه بمنزلة مكة من حصون الدنيا، وفيه الكعبة، وهو الغيب الذي تطوف حوله الخواطر من غير إدراك شيء منه. وقد ورد في الحديث تسمية التوحيد^{٣٧} بـ «حصناً» وهو من الإيمان. كما روى الأسيوطي رحمه الله تعالى في الجامع الصغير بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «قال الله تعالى: إني أنا الله لا إله إلا أنا، من أقر لي بالتوحيد، دخل حصني، ومن دخل حصني، أمن من عذابي.»^{٥٦}

فحين يرى هذا الحصن المنيع سلطان الغفلة، يقصده بعسكره ليهدمه ويخربه. فيخرج له منه سلطان اليقظة بعسكره ليدفع شره عنه. فيتصاف العسكران، ويتقابل الجيشان. حتى يبرز فارس من عسكر سلطان اليقظة بيده سيف مسلط هو: «إن الله تعالى قديم والإنسان حادث كله، عقله وفهمه وحسه، فكيف الحادث يدرك القديم، ولا شيء من الحادث بقديم، ولا شيء من القديم بحادث، والشيء لا يُدرك إلا ما هو مثله أو أدنى منه، لا ما هو أعلى منه.» فإذا جال^{٣٧/ب}

٥٦ لم يرد في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٣٧٦ (ح ٦٠٤٧)، الشيرازي عن علي.

مقابلة الدنيا وأهلها. فاليقظة ملك من ملوك الإسلام، وعساكره الخواطر الحسنة، والغفلة ملك من ملوك الكفر، وعساكره الخواطر السيئة. والعقل وزير لملك الإسلام، إن كانت الغلبة له، يدبر جميع أموره على وجه الصواب، وملك الكفر، إن كانت الغلبة له، يدبر جميع أموره على وجه الخطأ. والإيمان والإسلام حصنان للعبد، منيعان، مشرفان، بمنزلة مكة والمدينة. والصلوات الخمس، والصوم، والصلاة، والزكاة، والحج، بمنزلة الحصون والقلاع. والواجبات، والسنن، والمستحبات، بمنزلة الأسوار للحصون والقلاع. والمسائل الشرعية، الاعتقادية والعملية، بمنزلة الأسلحة والعدد للحرب. وملك الإسلام، الذي هو اليقظة، دائماً مع ملك الكفر، الذي هو الغفلة، في قتال ومحاربة. وعساكر هذا، التي هي الخواطر الحسنة، تتقاتل مع عساكر هذا، التي هي الخواطر السيئة. ويهلك من الفريقين في هذا الحرب ما شاء الله أن يهلك، وينجو ما شاء الله أن ينجو. وقتالهم ومحاربتهم دائماً لأجل تلك الحصون والقلاع المذكورة. فكل حصن ملكه سلطان اليقظة، عمره وشيده بالإخلاص، واليقين، والورع، وكل حصن ملكه سلطان الغفلة، هدمه وخربه بالرياء، والشك، والعجب.

ولا بأس ببيان كيفية المقاتلة بينهما والمحاربة. وهي أن أول ما يبني في القلب، حصن الإيمان. وهو التصديق والإذعان لجميع ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من المحكمات والمتشابهات، وتسليم ذلك

ومسكنهم في العالم العلوي، عالم السموات، لهم قدرة على الهبوط إلى العالم السفلي، عالم الأرضين ١٠. وجميع ذلك موجود في الإنسان الذي هو نسخة محتصرة من جميع الأكوان، من غير زيادة ولا نقصان.

وبيان ذلك، أن في مقابلة إبليس اللعين النفس الأمارة بالسوء، كما حكى الله تعالى عن يوسف عليه السلام أنه قال: ﴿وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء﴾ [يوسف، ٥٣] وإبليس قال: ﴿أنا خير منه﴾ [الأعراف، ١٢] والنفس تقول: أنا خير من فلان. وتقول: إني أنا المتصرفة في هذا الجسد وحدي، لا متصرف فيه غيري، تحاكي بذلك قول الله تعالى: ﴿إني^{٥٥} أنا الله لا إله إلا أنا﴾ [طه، ١٤] ولهذا ورد في الأخبار أن الله تعالى أوحى لداود عليه السلام: عاد نفسك، فإنها انتصبت لمعادتي. ومسكنها النصف الأسفل من الإنسان، وجنودها منها، كالشهوة، والغضب، وجميع الخواطر السيئة. وفي مقابلة الروح الأعظم الذي في الأكوان، الروح الجزئي المنفوخ في الإنسان. كما قال تعالى: ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ [الحجر، ٢٩] ومسكنه النصف الأعلى من الإنسان، وجنوده منه كالقوة العلمية، والملكة الإيمانية، والخواطر الحسنة كلها. ومن جملة ما في الأكوان، عالم الأرض والسماء وما بينهما، المسمى بـ«الدنيا». وكذلك في الإنسان، عالم جسده في مقابلة الأرض، وعالم نفسه في مقابلة السماء، وما بينهما من الأخلاق في

٥٥ إني، في بوت.

به عن ربه. وفي الحديث القدسي: «يا ابن آدم خَلَقْتُ الأشياء كلها من أجلك، وَخَلَقْتُكَ من أجلي، فلا تشتغل بما خَلَقْتُ من أجلك عمن خَلَقْتُ من أجله.»^{٥٣}

وقد أشار إلى ما ذكرناه الشيخ عبد الرؤوف المناوي رحمه الله تعالى في أول خطبته لشرحه الكبير على الجامع الصغير للأسيوطي رحمه الله تعالى، حيث قال: «الحمد لله الذي جعل الإنسان نسخة من جميع الأكوان.»^{٥٤} تقرر أنه مشتمل على جميع ما في الأكوان بطريق الاختصار. ومن جملة ما في الأكوان إبليس اللعين وجنوده، ومسكنهم في العالم السفلي، عالم الظلمة الطبيعية، وهو عالم العناصر الأربعة: النار، والهواء، والماء، والتراب. ولا قدرة لهم على الصعود إلى العالم العلوي، عالم الأنوار المجردة. ومن جملة ما في الأكوان أيضاً الروح الأعظم المقدس الكلي، الذي هو أول ما خلق الله تعالى، ليس بينه وبين الله تعالى واسطة، وهو من أمر الله تعالى. قال تعالى: ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ [الإسراء، ٨٥] ويوم القيمة يقوم هو صفراً وحده بين يدي الله تعالى، لأنه إمام الأرواح كلها. قال تعالى: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفاً﴾ [النبأ، ٣٨] ولهذا الروح الأعظم جنود منه، وهم الملائكة،

ب/٣٤

^{٥٣} لم يرد في تاج الأصول. ^{٥٤} أنظر محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١).

بها من الطرفين . وأنا أبين لك يا أخي جميع ذلك، وأوصحه إن شاء الله
أكل إيضاح، وأوصحه آيات القرآن العظيم وبأحاديث النبي الكريم عليه أفضل
الصلاة والتسليم.

فأقول وبالله التوفيق، وبيده أزمّة التحقيق، اعلم أن الله تعالى جعل الإنسان
نسخة مختصرة من جميع الأكوان. كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿سريهم
آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت، ٥٣] والمراد
بـ«الآفاق» «ماعداء الأَنْفُس من جميع المخلوقات»، ثم قابلها بـ«الأَنْفُس». «فلو
لأن «الأَنْفُس» توازن ما أُراد سبحانه وتعالى بـ«الآفاق»، «ما قابل الآفاق
بالأَنْفُس». وهذه الموازنة بين الآفاق والأَنْفُس كوضع الأوقية ونحوها في كفة
الميزان، لأجل معرفة مقدار ما يوازنها من ذلك الشيء الموزون، الموضوع
في الكفة الأخرى. فإن الأوقية ونحوها قد تكون حديد أو حجر، وهي غير
مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لأجل ضبط ما يقابلها في الكفة الأخرى.
وكذلك جميع الآفاق، غير مراد لذاته، وإنما المراد به ما يقابله من معرفة مقدار
الإنسان. كما قال تعالى هو الذي: ﴿سَخَّرْ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجمانية، ١٣] والمُسَخَّر غير مقصود بالذات، وإنما المقصود بالذات
المُسَخَّر له، وهو الإنسان. فالمُسَخَّر بمنزلة الأوقية، يوزن بها مقدار المُسَخَّر له،
فإن رُحَّ المُسَخَّر له على المُسَخَّر، أَعْرَضَ عن المُسَخَّر، وإلا أَعْرَضَ عن المُسَخَّر، وأشغله

٣٣/ب

٣٤/ب

النعلين، إطراح الكونين. فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً بطرح العالمين، يعني عالم الدنيا والآخرة. ولم يُقبل إلا على الله تعالى وحده. فهذا هو «الاعتبار»، أي «العبور» من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السر. وفرق بين من يسمع قول النبي صلى الله عليه وسلم هنا: «الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب»، فيقتني الكلب في البيت ويقول، ليس الظاهر مراداً، بل المراد تخلية بيت القلب من كلب الغضب، لأنه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة، إذ الغضب غول العقل، وبين من يمتثل الأمر في الظاهر ثم يقول، الكلب ليس كلباً لصورته، بل لمعناه، وهو السبعية والضراوة. وإذا كان حفظ البيت، الذي هو مقر الشخص والبدن، واجباً عن صورة الكلب، فلأن يجب حفظ بيت القلب، وهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص، عن سر الكلبة أولاً. فأنأجمع بين الظاهر والسر، فهذا هو الكمال، وهو المعني بقولهم: «الكامل لا يطفى نور معرفته نور ورعه». «انتهى كلام الغزالي رحمه الله.

فقرر من هذا أن المطلوب إصلاح الظاهر والباطن، وذلك بمعرفة الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس، وبمعرفة العدو الذي ينتصب لمعاداتك في هذا الجهاد، وبمعرفة عسكره، وبمعرفة سلطانك الذي أنت تابع له في هذا الجهاد، وبمعرفة العسكر الإسلامي الذي من جانبك، وبمعرفة الحصون، والقلاع، والأسوار، التي يقع الجهاد عليها، وبمعرفة الأسلحة التي يقع الجهاد

والشهوة، والحقد، والحسد، والكبر، والعجب، وأخواتها، كلاب نابجة، فكيف تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب.» قال: «ولست أقول المراد بلفظ «البيت»، «القلب»، و«الكلب»، «الغضب والصفات المذمومة»، بل أقول هو تنبيه عليه، ودخول من الظاهر إلى الباطن، مع تقرير الظواهر. فهذه القضية ٣٢ فارق الباطنية. فإن هذا طريق الاعتبار، ومسلك الأئمة الأبرار. ومعنى «الاعتبار»، أن «تعب ما ذكر إلى غيره»، فلا تقتصر عليه، أي على ما ذكر. «^{٥٢} ولا تظن أن الأنموذج وطريق ضرب الأمثال رخصة مني في دفع الظواهر واعتقادي إبطالها، حتى أقول مثلاً: لم يكن مع موسى عليه السلام فعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: «اخلع نعليك». وحاشا لله، فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظر وبالعين العوراء إلى أحد العالمين، عالم الظاهر وعالم الباطن. كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية. فالذي يجرد الظاهر، حشوي، والذي يجرد الباطن، باطني، والذي يجمع بينهما، كامل. ولذلك ورد: «للقرآن ظاهر، وباطن، وحد، ومطلع». بل أقول فهم موسى عليه السلام من الأمر بجمع ٣٢/ب

٥٢ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢)، الباب الخامس: في آداب المتعلم والمعلم، ٤٩:١. نص النابلسي مشابه وليس مماثل حرفياً للنص المطبوع. هناك عدد من العبارات المحذوفة والتغيرات النصية. التتمة، من قوله: «ولا تظن أن الأنموذج...» إلى قوله: «انتهى كلام الغزالي،» لم ترد في نفس الباب من نص الإحياء المطبوع. فهي إما واردة في باب آخر أو نص آخر للغزالي، أو هي تعقيب للنابلسي على كلام الغزالي، وليس كلام الغزالي الحرفي.

العلماء بظاهر الشريعة المحمدية وباطنها، فإن الخشية تلازمهم على كل حال دون العلماء بالظاهر فقط. ورحم الله تعالى شيخني زاده، فإنه ذكر في حاشيته على تفسير البيضاوي،^{٥٠} أن الخشية من لوازم العلم بالله تعالى. فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله تعالى. وقال: «إن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية. وإن أنواع المجادلات، وإن دقت وعظمت، إذا خلت عن إفادة الخشية، كانت من العلم المذموم.» انتهى كلامه. والمتقيدون بإصلاح بواطنهم فقط، من غير إصلاح ظواهرهم بالآداب الشرعية، من امثال الأوامر واجتناب النواهي، عرفوا بعض الشرع أيضاً، فعملوا به وجهلوا بالباقي. فإن آمنوا بذلك الباقي، فهم قاصرون، وإن جحدوه، فهم كافرون: ﴿وما الله بغافل عما يعملون﴾ [البقرة، ٧٤]

٣١/ب

وقال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة»،^{٥١} «القلب بيت، هو منزل الملائكة ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة، كالغضب،

٥٠ انظر محمد بن مصلح الدين الحنفي، حاشية محيي الدين شيخني زاده على تفسير القاضي البيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩). ٥١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الزينة، باب في الصور والنقوش والستور، الراوي أبو طلحة الأنصاري، ٤: ٨٠٨. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي.

اللَّهُ عليه وسلم: «طلب العلم ساعة خير من قيام ليلة، وطلب العلم يوماً خيراً من صيام ثلاثة أشهر». ٤٩

وأنا أختصر لك نبذة نافعة جداً من هذا العلم الذي طلبه فرض عليك، وهو العلم النافع لك في الآخرة بين يدي الله تعالى، دون العلم الذي غايته كثرة القيل والقال، مما فيه إصلاح الظاهر فقط، الذي افتتنت فيه الآن غالب علماء هذا الزمان. فإن العبد لم يخلقه الله تعالى مشتملاً على الظاهر فقط، بل خلق الله تعالى العبد له ظاهر وباطن، والظاهر له إصلاح، والباطن له إصلاح. وقد جاءت الشريعة المحمدية بإصلاح الظاهر والباطن معاً، لا بإصلاح أحدهما فقط. فالمتقيدون بإصلاح ظواهرهم فقط، من غير إصلاح بواطنهم بالمجاهدة الشرعية المشتملة على تنقية النفوس من الأخلاق المذمومة، كالغفلة عن شهود الحق تعالى، وما يتبعها من الحسد، والبغض، والعجب، والتكبر، والرياء، والخديعة، والمكر، والاعتماد على غير الله تعالى، وما أشبه ذلك، إنما هم عرفوا بعض الشرع فعملوا به وجهلوا الباقي. فإن كانوا مؤمنين به، كانوا قاصرين، وإن كانوا جا حدين له، كانوا كافرين. كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة، ٨٥] إلى آخر الآية. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر، ٢٨] المراد بهم

٤٩ لم يرد بالنص المذكور في تاج الأصول. ورد في السيوطي، الجامع الصغير، ٣٢٥ (ح ٥٢٦٩)، عن ابن عباس.

كلها دائرة على خواطر النفس في الطاعات وفي المخالفات. فالأصل في العمل بالجوارح أنه كان خاطراً في القلب، فتنزع حتى صار فعلاً. كالحبة تدفن في الأرض فتثبت على مقتضاها من الطيب والخبيث. ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى.»^{٤٧} وهذا السبب كانت معرفة القسم الثاني من الجهاد، وهو الجهاد الأكبر، جهاد خواطر النفس، من أهم الأمور على المكلف. وذلك فرض عين عليه لا يحتاجه إليه من حيث يبلغ سن التكليف إلى أن يموت. وهو العلم الذي طلبه فرض على كل مكلف، كما روى الجلال السيوطي رحمه الله تعالى في الجامع الصغير بسنده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، وإن طالب العلم يستغفر له كل شيء»، حتى الحيتان في البحر.^{٤٨} وفي حديث آخر، قال رسول الله صلى

٤٧ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب النية والإخلاص، الراوي عمر بن الخطاب، ١١:٥٥٥. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي. ٤٨ «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، ابن ماجه، سنن ابن ماجه (الرياض: دار السلام، ١٩٩٩)، كتاب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، الراوي أنس بن مالك. أنظر السيوطي، الجامع الصغير، ٣٢٥ (ح ٥٢٦٦)، عن أنس. جلال الدين السيوطي أو الأسيوطي، من أسيوط في مصر، من مشاهير علماء الدين وحفاظ الحديث وأغزرهم إنتاجاً، حيث تتوف قائمة أعماله على ٨٠٠ مؤلف. ولد في عام ١٨٤٩هـ / ١٤٤٥م وتوفي في عام ١٩١١هـ / ١٥٠٥م. للزيد عن حياة السيوطي، انظر السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢) ٦٥-٧١؛ والسيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ٩٤-٢٢٨.

أثموا كلهم، كما هو طريقة فرض الكفاية في غيره. ولن تخلوا الأرض عن مجاهد دائماً في مشرق الأرض أو مغربها. وإنما كان هذا الجهاد جهاداً أصغر، لأن بقاء الكافرين في الدنيا على كفرهم لا يضر أهل الإسلام في دينهم شيئاً. كما قال تعالى: ﴿ولا تزر وازرةٌ وزراً أخرى﴾ [فاطر، ١٨] بخلاف بقاء الخواطر السيئة، خواطر الشكوك، والمعاصي، والمخالفات، في نفس العبد، فإنها تضره في دينه. فكان جهادها هو الجهاد الأكبر، وهو الجهاد في النفس لدفع خواطر المخالفات الشرعية عنها. والمؤمن دائماً في جهاد مع نفسه لتوقي مفسدها إلى أن يموت، بخلاف جهاده مع الكفار فإنه يكون في أوقات دون أوقات.

٢٩/ب

والخواطر السيئة التي تعرض للعبد في توحيدهِ وعقائده، أو في الذنوب والمعاصي التي تتم بمجرد الخاطر ولا تحتاج إلى عمل في الخارج، كالحسد، والبغض، والتكبر، حيث لا يمكنه أن يمتنع منها لأن الله تعالى خلقها فيه. فحكما أنها إذا مرت على قلبه، ولم يقبلها، لا تضره شيئاً، ومتى قبلها، نسبت إليه فحكم عليه بمقتضاها. وذلك بمنزلة ما لو اجتمع في سجن واحد مسلم وكافر، فتكلم الكافر بكلام الكفر وعبد غير الله تعالى، فإنه لا يضر المسلم شيئاً، حيث لم يرضى بذلك، ولم يقبله منه، ولا يمكنه مفارقتة. وأما ما لا يتم بمجرد الخاطر من الذنوب والمعاصي، بل يحتاج إلى عمل في الخارج، كالزنا، وشرب الخمر، فإنه لا يأتى لقبوله إذا خطر له ما لم يُصمِّمْ عزمه على الفعل. فيأثم إثم التصميم، لا إثم الفعل. فالأعمال الشرعية

سبيل الله،» يعني لا تغزوا بأنفسكم ولا بقوتكم، بل بمعونة الله تعالى التي يمدكم بها. كما قال تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ [التوبة، ١٤] فتكون أيديكم أسباباً حينئذ لإيصال عذاب الله تعالى إليهم، ولا تأثير لكم أنتم في عذابهم. ٢٨/ب

فالعذاب من الله تعالى لهم، لا منكم لهم. وهو معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: [٤٦] «اغزوا بسم الله.» وقوله: «وفي سبيل الله،» أي طريق الله تعالى، وهو ابتغاء وجه الله تعالى وطلب رضوانه، لا بقصد النصرة عليهم، والغنيمة منهم، وفتح بلادهم، وسيبهم.

واعلم يا أخي، حفظك الله تعالى على كل حال، أن الجهاد منقسم إلى قسمين: جهاد أصغر وجهاد أكبر. أما الجهاد الأصغر فهو جهاد الإنسان أعدائه من الكافرين المستغنين عن الإسلام، وعن قبول الجزية في رقابهم، والخراج في أراضيهم. وقتالهم إما فرض عين، إن هجموا على حصن من حصون المسلمين وطلب أهل ذلك الحصن كف أذاهم عنهم، وإما فرض كفاية، إن استقروا في أوطانهم، لا قبلوا الإسلام، ولا الجزية والخراج. فلا يجوز تركهم كذلك آمنين من غير إسلام، أو جزية وخراج. وهذا القسم الثاني الذي هو فرض كفاية، فرض على جميع المسلمين الذين في الدنيا من مشرق الأرض إلى مغربها في كل زمان. إذا قام بذلك واحد من المسلمين، سقط هذا الفرض عن الباقين، وإذا تركوه كلهم،

٤٦ النص المحدد بين الإشارتين ([]) ساقط في أ.

بسم الله، وفي سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله، ولا تَعْلُوا، ولا تَغْدِرُوا، ولا تُمَثِّلُوا، ولا تقتلوا وليدًا، ولا شيخًا كبيرًا. وإذا القيمت عدوكم من المشركين فادعوهم إلى الإسلام، فإن أسلموا، فاقبلوا منهم وكهوا عنهم. وادعوهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، فإن فعلوا، فاقبلوا منهم وكهوا عنهم، وإلا فأعلموهم أنهم كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين، وليس لهم في النبي ولا في الغنيمة نصيب. فإن أبوا ذلك فادعوهم إلى أن يؤدوا الجزية، فإن فعلوا، فاقبلوا منهم وكهوا عنهم. وإذا حاصرتهم قصرًا أو مدينة فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله تعالى، فلا تنزلوهم على حكم الله، فإنكم لا تدرُونَ ما حكم الله فيهم. ولكن أنزلوهم على حكمكم. ثم احكموا فيهم بما رأيتم، فإن أرادوكم أن تعطوهم ذمة الله وذمة رسوله، فلا تعطوهم ذمة الله ولا ذمة رسوله، ولكن أعطوهم ذمكم وذم آبائكم أيسر. ^{٤٤} وهذا هو الحديث بطوله. ومعنى أن «تخفروا» ^{٤٥} أن «تتقضوا». يقال: «أخفرت الرجل»، إذا «نقضت عهده وذمامه». «والهمزة فيه للإزالة، أي إزالة خفارته، ك«أشكيت»، أي «أزلت شكواه». ومعنى قوله عليه السلام في هذا الحديث: «اغزوا بسم الله، وفي

^{٤٤} ورد في رواية مشابهة في الهيثمي، مجمع الزوائد ومنع الفوائد، كتاب الجهاد، باب وصية الأمير في السفر، الراوي عبد الله بن عباس، ٥: ٤٦٥. أخرجه البزار في مسنده. ٤٥ ورد في تمة الحديث السابق: «فإنك إن تخفرت ذمتك وذمة أصحابك خير من أن تخفروا ذمة الله.» المصدر السابق.

فقد غزا.»^{٤١} وروى مسلم أيضاً بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تكفل الله لمن جاهد في سبيله، لا يخرج منه من بيته إلا جهاد في سبيله وتصديق كلمته، بأن يدخله الجنة، أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر وغنيمة.»^{٤٢}

وذكر الإمام محمود بن أحمد القونوي رحمه الله في كتابه «المعتمد في أحاديث المسند»^{٤٣} وهو الكتاب الذي جمعه في الأحاديث التي يرويها الإمام الأعظم أبو حنيفة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال روى أبو حنيفة رضي الله عنه بإسناده عن أبي بريدة، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث سريةً أو جيشاً، أوصى صاحبهم بتقوى الله في خاصة نفسه، وأوصاه بمن معه من المسلمين خيراً. ثم يقول لهم: «اغزوا

أ/١٣

ب/٢٧

٤١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفضائل والمناقب، باب فضائل الأعمال والأقوال: فضل الجهاد والشهادة، الراوي زيد بن خالد الجهني، ٩:٤٩٤. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي، والنسائي. ٤٢ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفضائل والمناقب، باب فضائل الأعمال والأقوال: فضل الجهاد والشهادة، الراوي أبو هريرة، ٩:٤٧٦. أخرجه البخاري، ومسلم، والنسائي، ومالك في الموطأ. ٤٣ الإمام جمال الدين أبو المحاسن محمود بن أحمد القونوي، من قونية بتركيا، الملقب بابن السراج، قاضي القضاة بدمشق وعالم دين له مساهمات في العلوم العقلية والنقلية. توفي في عام ٧٧١/٧٧٧هـ. له العديد من المؤلفات، منها «المعتمد في أحاديث المسند» الوارد ذكره هنا. للزيد انظر حاجي خليفة، كشف الظنون (لندن: ر. بنتي، ١٨٣٥)، وإسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين (بغداد: مطبعة المثني، ١٩٢٧).

المؤمن من وصب، ولا نصب، ولا سقم، ولا حزن، حتى الهم يهجمه، إلا كثر
من سيئاته.»^{٣٨} وروى مسلم أيضاً بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت،
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما من شيء يصيب المؤمن، حتى
الشوكة تصيبه، إلا كتب الله له بها حسنة أو حطت عنه خطيئة.»^{٣٩} وحسب
المجاهدين ما قال الله تعالى في حقهم ذلك: ﴿بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصبٌ
ولا مخمصةٌ في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو
نياً إلا كتب لهم به عمل صالح إن الله لا يضيع أجر المحسنين. ولا ينفقون نفقة
صغيرةً ولا كبيرةً ولا يقطعون وادياً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا
يعملون﴾ [التوبة، ١٢٠-١٢١] وروى الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن زيد بن
خالد الجهني، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من جهز غازياً في
سبيل الله فقد غزا، ومن خلفه في أهله بخير فقد غزا.»^{٤٠} وفي رواية أخرى قال،
قال النبي الله صلى الله عليه وسلم: «من جهز غازياً فقد غزا، ومن خلف غازياً في أهله

٢٧ ب

٣٨ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الفضائل والمناقب، باب فضل المرض والنوائب والموت: المرض والنوائب، الراوي أبو سعيد الخدري وأبو هريرة، ٩: ٥٧٩. أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي. ٣٩ سيئة، في ب. الهيثمي، مجمع الزوائد ونبع الفوائد، كتاب الجنائز، باب كفارة سيئات المريض وماله من الأجر، الراوي السائب بن خالد، ٣: ٢٨. أخرجه الإمام أحمد في مسنده. ورد عن عائشة برواية مختلفة. ٤٠ الهيثمي، مجمع الزوائد ونبع الفوائد، كتاب الجهاد، باب فيمن جهز غازياً أو خلفه في أهله، الراوي أبو هريرة، ٥: ٥١٣. أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٤).

والسهر. ^{٣٦} وفي رواية أخرى عن الأعمش، عن جثيمة، عن النعمان بن بشير قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المسلمون كرجل واحد، إن اشتكى عينه اشتكى كله، وإن اشتكى رأسه اشتكى كله.» ^{٣٧} وذكره في الروايتين الأولين «المؤمنين»، وفي هذه الرواية الثالثة «المسلمين»، إشارة إلى أن المؤمن دائماً يرأف ويشفق ويحتفظ على المماثلين له في الإسلام والإيمان، ولو كان ذلك فيهم بحسب مجرد الظاهر فقط كالمنافقين، فإنهم مسلمون وليسوا بمؤمنين، كما سندكراه ^{ب٣٦} إن شاء الله تعالى في حصن الإسلام، فكيف رأفته وشفقته واحتفاظه على المخالفين له في الإسلام والإيمان بزواجرهم وبواطنهم؟ ولا سيما أنت يا أخي، فإن الله تعالى قد أقامك في مصالح الإسلام، وفي تدبير أمور العساكر وغيرها من الخاص والعام. وقد شعرت منك بقبول ما يرد عليك من كلامي، فوجب علي أن أبذل النصيحة لك على الخصوص، كما أني مشتغل بنصيحة غيرك ممن يحضرنني على العموم. ^{أ٣٢}

وما ينبغي أن يُذكر لك، مالك من الثواب العظيم، والأجر الجسيم، على حسب منصبك الديني المقتضي لنفع الخاص والعام، وعلى مقدار مشقتك وتعبك في سفرك وإقامتك. روى الإمام مسلم بسنده عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد وأبي هريرة، أنهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما يصيب

يتحابون بجلال الله تعالى، أي بسبب جلاله. وإن لم يكونوا كذلك كانوا يتحابون
غير ذلك، فلا يدخلون في معنى هذا الحديث. وأنا قد أحببتك بجلال الله، وهذا
ب٢٥ جميع مكاتباتي إليك إن شاء الله تتضمن ذلك. والمراد بقوله: «اليوم أظلمهم في
ظلي، يوم لا ظل إلا ظلي»، يعني أدخلهم في حمايتي، وحفظي، ورعايتي. كما
يقال: «أنا في ظل فلان»، أي «في حمايته ورعايته». «ومن كان في حماية الله
أ/١٢ تعالى ورعايته يوم القيامة، كان من الناجين في ذلك اليوم، الذي لا ينجوه
إلا من ينجيه الله تعالى. ولا حماية في ذلك اليوم إلا حماية الله تعالى. كما قال
تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الانفطار، ١١٩].

والمؤمنون بالله واليوم الآخر لهم في كل زمان احتفاظ ونصيحة فيما بينهم،
مادام كلامهم مسموعاً من بعضهم لبعض. ويشير إلى هذا المعنى ما رواه الإمام
مسلم في صحيحه بسنده عن الشعبي، عن النعمان بن بشير قال، قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم: «مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم، مثل الجسد،
ب٢٥ إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحصى». وفي رواية
أخرى عن الشعبي، عن النعمان بن بشير أيضاً قال، قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم: «المؤمنون كرجل واحد، إذا اشتكى رأسه تداعى له سائر الجسد بالحصى

٣٥ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب كتمان السر، الراوي النعمان
بن بشير، ٦: ٥٤٧. أخرجه البخاري ومسلم.

ما سنذكره من التفصيل. ولولا كثرة المحبة ما تجمهر هذا المحب على حبيبه، ولا خصه بمثل هذه الرسالة في تهيئته إلى ذروة الكمال وتقريبه. ولا مؤاخذاً من هذا الأخ في الله تعالى حيث تركا في حقه ما يجب له عند أهل الزمان، من الألقاب العظيمة الشأن، من الأوصاف والمدائح اللاتقة بالأكابر والأعيان. فإن هذا أمرمت منه مسامع الكامل لكثرة وروده عليه، وإذا كانت المراتب العالية والمراتب السامية موجودة بالفعل فما مقدار القول لديه.

اعلم يا أخي، وفقك الله تعالى بتوفيقه، وأذواقك حلاوة تحقيقه، أن المحبة في دين الله تعالى من أعظم القربات. يدل على ذلك ما رواه الإمام مسلم في صحيحه بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى يقول يوم القيامة: أين المتحابون بجلالي، اليوم أظلهم في ظلي، يوم لا ظل إلا ظلي». ^{٣٤} والمراد بـ«الجلال» الذي تجابوا به، «عظمة الله تعالى»، التي تقتضي للمؤمن بها الخوف منه تعالى والرجاء فيه. والخوف يقتضي الكف عن المنهيات، والرجاء يقتضي فعل المأمورات. والذين يتحابون من الخلق، إن كانوا يتحابون على حث بعضهم بعضاً في الخوف من الله تعالى والرجاء فيه، وتعليم بعضهم بعضاً للمنهيات والمأمورات الشرعية، الاعتقادية والعملية، كانوا

ب/٢٤

٣٤ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب الصحبة، باب التحاب والتواد: الحب في الله، الراوي أبي هريرة، ٦:٥٥٠. أخرجه مسلم، ومالك في الموطأ.

[٣. أو آخر شوال ١٠٨٨، إلى صديق غير مسمى
عالي الرتبة في إدارة الجيش العثماني]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحروسة في أو آخر شوال،
سنة ثمان وثمانين وألف، وصورته، وقد سميتها «لمحة الألفاظ وحضرة
الإتحاف»: ٢٣/ب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله وكفى، وسلام على عباده

الذين اصطفى، أما بعد: فإن هذا العبد الفقير إلى مولاه الخير، عبد الغني بن
إسماعيل ابن النابلسي، الحنفي، القادري، النقشبندي، عفا الله عنه، أرسل هذه
الرسالة إلى أخيه في دين الله تعالى، لا زال محفوظاً بالعناية الأزلية. والسبب
الداعي إلى تصنيفها، تحريك سلسلة الأخوة الإيمانية إلى إظهار النصيحة بمقتضى
المحبة الإسلامية. وذلك لما سمعت في هذه السنة المباركة إن شاء الله تعالى
بالحركة الجهادية، وقصد التوجه بالعساكر المنصورة إلى قتال الكفرة، أعداء رب
البرية. وكان هذا الأخ الصديق، والمحب الشفيق، يرأف على أخيه في تكميل
عمله الصالح، بتبيين ما يحتاج إليه في هذا التوجه المبارك بمعونة الله تعالى من
المصالح. فإن الجهاد فرض وثوابه جزيل، لا سيما إذا كل في الظاهر والباطن على
٢٤/أ

الأوهام. وصدق المؤمن من^{٣٣} الخاصة في زوال الشكوك، والشبه،^١ والبدع
 في الاعتقاد. وصدق المؤمن من خاصة الخاصة في إزالة مقتضيات الغفلة
 عن شهود الله تعالى، وقمع الطبع، وحسم مادة الوهم. فالواجب على عامة
 المؤمنين أن يتقوا الله ويكونوا مع الصادقين من خاصة الخاصة من المؤمنين.
 فليُنظر المؤمن في أي مرتبة هو من مراتب الإيمان، وليكن مع الصادقين ممن أُمر
 بصحبتهم، ليستق متريقاً في مراتب إيمانه، ولا يقف عند حاله، فينقطع عن إمداد
 الله تعالى.

ومرسلتنا هذه مراسة شرعية، لا مراسة أدبية. وكم قرعت الأسماع
 فقرات وأسجاع، والمدائح كثيرة، والعبارات الشعرية شهيرة. وهذه نفثة
 مصدر، ولهجة معذور، ونصيحة الساكن في دار الغرور. والحياة الدنيا
 يسيرة، والمدة فيها وإن طالت قصيرة. والله تعالى يجعل أحسن أعمالنا
 خواتمها. فإنه الجواد الكريم، الرؤوف الرحيم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله
 وصحبه أجمعين.

٣٣ من، ساقطة في أ.

الكفر . ويؤاخذ المؤمن من الخاصة من حيث ترك إيمانه التفصيلي، فتصدر منه الذنوب والمخالفات . ويؤاخذ المؤمن من خاصة الخاصة من حيث ترك شهوده الحق تعالى، فتصدر منه الغفلة عن الله تعالى . فأمر الله تعالى الأقسام الثلاثة بتقواه، لأن كل قسم منهم على خطر عظيم في الحياة الدنيا، لأنهم بين وساوس شيطانية، وخواطر نفسانية، وإلهامات رحانية، وإلهامات ملكية . وكل واحدة من هذه تدعو المكلف إليها وتزين له . فيحتاج إلى بصيرة نافذة يفرق فيها بين الخاطر الحسن والخواطر السيئ، وعناية ربانية، وهداية رحانية . وقيل أن يسلم له إيمانه من خاطر يرفعه، ووسوسة تدفعه، وشبهة عارضة تمنعه . ولذلك قال لهم تعالى: ﴿ اتقوا الله ﴾ .

ثم لما^{٣١} أمر الله تعالى المؤمنين بأقسامهم الثلاثة المذكورة بأن يتقوه تعالى على حسب أنواع التقوى الثلاثة، علم تعالى أنهم لا يقدر و ن على ذلك بأنفسهم من غير أسباب تضبط عليهم ذلك، وهي صحبة كل قسم منهم للقسم الذي^{٣٢} فوقهم، صحبة محبة ومتابعة ليحصل لهم الترتي إلى مقام من فوقهم . فقال تعالى: ﴿ وكونوا مع الصادقين ﴾ و«الصادق» هو المطابق بحاله لما زعم أنه موصوف به . وأن فصدق المؤمن من العامة في دفع ما يمنع إيمانه الإجمالي، من تشبيهه، أو تكيفه، أو اعتقاد مكان أو زمان، ونحو ذلك من مقتضيات

٣١ لما ساقطة في أوب . ٣٢ الذين، في أوت .

النافع، اللطيف، المنتقم، الهادي، المضل، ذوالرحمة والغضب، وذوالفضل
 الواسع والبطش الشديد. ولا باعث له على فعل من أفعاله، ولا غرض له في
 حكم من أحكامه، ولا دافع فيما يعمل، ولا يسأل عما يفعل. ولوعذب أهل
 السموات والأرض مع طاعتهم له، لعذبهم وهو عادل في حقهم. ولوعفا عنهم
 كلمهم مع كثرة مخالفتهم له، لكان ذلك خيراً من أعمالهم. ولا يتصور الظلم في
 حقه تعالى، لأن الكل ملكه، والجميع عبيده. فلا يغركم ما أنتم فيه من الإيمان
 به والمعرفة له على حسب مراتبكم، فإنكم ما اخترتم الإيمان إلا بعد أن اختاره لكم
 وزيته في قلوبكم، وكره إليكم ما ينافيه من الكفر والضلال. ولو أراد لزين الكفر^{٢٩}
 في قلوبكم وكره إليكم الإيمان. فاحذروا منه كل الحذر.

ب٢١

ثم التقوى التي أمر الله تعالى بها المؤمنين بأقسامهم الثلاثة المذكورة، هي
 على ثلاثة أنواع بحسب الأقسام الثلاثة. فالأولى تقوى عامة المؤمنين،
 وهو الاحتراز من الكفر والشرك في الظاهر والباطن. والثانية تقوى خاصة
 المؤمنين، وهي الاحتراز من الذنوب والمخالفات سرًا وجهراً. والثالثة تقوى
 خاصة الخاصة من المؤمنين، وهي الاحتراز من الغفلة عن شهود الله تعالى
 في بدائع أفعاله. وكل قسم من هذه الأقسام يؤخذ من حيث ترك تقواه.
 ويؤخذ المؤمن من العامة من حيث ترك إيمانه الإجمالي، فيصدر^{٣٠} منه

ب٢٢

٢٩ الكفر، ساقطة في أ. ٣٠ فصدر، في أوب.

كل مسألة من ذلك بدليل عقلي وبرهان نقلي، بحيث يطمئن القلب، وتسكن النفس، ويذهب التقليد، ويأتي الاستقلال في الإقرار بالتوحيد. وأما خاصة الخاصة،^١ فإيمانهم هو الإيمان الكامل، وصاحبه هو العالم العامل. وبيانه أنه ملاحظة ظهور الله تعالى في أفعاله، التي هي كل محسوس وكل معقول، قائماً بذاته التي لا تدرك ولا تترك، موصوفاً بصفاته القديمة الأزلية، مسمى بأسمائه الحسنى العلية، فاعلاً أفعاله المتقنة البهية، حاكماً بأحكامه المتنوعة لإصلاح البرية. وليس الموجود عند خاصة الخاصة إلا واحداً لا شريك له، وهو الله تعالى، وجميع ما سواه من الموجودات إنما هي أفعاله، لا استقلال لها دونه. فليس في الوجود إلا ذات الله تعالى، وصفاته، وأسمائه، وأفعاله، وأحكامه، وجميع ما سوى ذلك عندهم شرك في وحدانيته، وكفر بأحدثه.

ثم إن المراد بـ«الذين آمنوا» في هذه الآية، جملة هذه الأقسام الثلاثة المذكورة، لأن لفظ الإيمان عام شامل لجميع ذلك. فقدير الكلام: يا أيها الذين آمنوا^{٢٨} من العامة، ومن الخاصة، ومن خاصة الخاصة، اتقوا الله، أي احترزوا من الله تعالى سرّاً وجهراً. فإنه تعالى وإن أعطاكم الإيمان على حسب مراتبكم فيه، ولطف بكم، ورحمكم، فإنه ربما سلبه عنكم، وانتقم منكم، وغضب عليكم. وليس هذا يجب منه تعالى، لأن من أسمائه المعطي، المانع، الضار،

٢٨ آمنوا، ساقطة في أوب.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة، ١١٩]

وبيان هذا الكلام القديم، بلسان الحادث العديم، على حسب الاستعداد، والقبالية في الإمداد، أن المكلفين بالأحكام الإلهية في هذه النشأة الدنيوية منقسمون إلى قسمين: مؤمنين وكافرين. والمؤمنون على مراتب في إيمانهم، والكافرون على مراتب في كفرهم. ولذلك جعل الله تعالى جزاء الفريقين متفاوتاً، فالجنة درجات، والنار دركات. والخطاب في هذه الآية للمؤمنين فقط، لأن الكافرين مخاطبون بالإيمان قبل العمل، فإذا آمنوا دخلوا في خطاب المؤمنين. والمؤمنون المخاطبون في هذه الآية ثلاثة أقسام: عامة، وخاصة، وخاصة الخاصة. وكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ينقسم إلى أقسام يطول ذكرها، فليطوى شرها. أما العامة من المؤمنين فإيمانهم هو الإيمان الإجمالي، وهو أول مفروض على العبد المكلف، وهو الإيمان بذات الله تعالى، وصفاته، وأسمائه، وأفعاله، وأحكامه، على حسب ما هو عليه تعالى في حضراته المذكورة، من غير أن يتصرف العقل في فهم شيء من ذلك، والإيمان بالأنبياء والمرسلين عليهم السلام وبجميع ما جاءوا به إلى الخلق من عند الله تعالى، على حسب الأمر الذي يعلمه الله تعالى ويعلمه أنبياءه ورسله عليهم السلام. وأما الخاصة من المؤمنين، فإيمانهم هو الإيمان التفصيلي بعد الإيمان الإجمالي. والإيمان التفصيلي هو تفصيل ما آمن به أولاً بطريق الإجمال حتى تثبت في بصيرته

[٠٢، ١٠٨٧هـ، إلى صديق غير مسمى]

ومن ذلك أيضاً ما أرسلته إلى بلدة القسطنطينية المحمية في سنة سبع وثمانين وألف، وصورته:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أما بعد: حمداً لله سبحانه حمداً كثيراً على كل حال، والشكر له شكراً وافياً على مدى الأيام والليال. فهذه بطاقة محبة وافية، ومودة صافية، من العبد الداعي، عبد الغني ابن النابلسي الحنفي، عامله الله بلطفه الحنفي، إلى حضرة السيد الجميل الأوصاف، الكامل الألفاف، بلغه الله ب١٩ تعالى في الدارين مُراد، وجعله إيانا من الذين لهم الحسنى وزيادة. والمنهي إليكم، بعد إهداء جزيل الثناء عليكم، أناسررنا بكموتكم الكريم، ومرسومكم المشمول بالإجلال والتكريم، الصادر عن صفاء الوداد، الوارد عن المحبة الصادقة الساكنة في الفؤاد. فالله تعالى يثيبكم على ذلك الثواب الجزيل، ويعاملكم بالضع الجميل، ويدمكم بإمداده في جميع الأمور، ويعينكم للقيام بمصالح الجمهور، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير. وحيث راعيتم معنا حقوق الأخوة الإيمانية، وحركتم ابتداء بيد لطفكم سلسلة القرابة الإسلامية، فالواجب علينا حينئذ أن نهدي إليكم أحسن ما عندنا من فيض الله تعالى العميم، وفقه الموقد، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

أ١٠
ب/١٩

أجمعين. وأن تنتفع بما كتبناه في هذه الصحيفة، وكل صحيفة، أمة محمد صلى الله عليه وسلم. ولا يجعل شيئاً من ذلك وبالأعلى علينا، ولا حجة تناقض ما لدينا. وأن يحفظنا من الخطأ والزلل في كل قول وعمل. وأن يغفر لنا ذنوبنا، ويستر عيوبنا، ويشرح صدورنا، ويوفقنا لما يحب ويرضى، إلى أن نلقاه وهو راض عتاً. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه هداة الدين، وجميع التابعين بالخير في كل وقت وحين.

١/٩

أما بعد ما تقدم من الكلام، فاعذر يا أخي إن وجدت في هذه الصحيفة خللاً، أو شهدت فيها بعين البصيرة زللاً. فإن الهدايا على قدر مهديها، والآنية تنضح بما فيها. ولا يخفى أن الباع قصير، والمتاع يسير. والتجارة من العلوم مرجاة، والبضاعة من الفنون قليلة الجاه. وأسألك يا أخي أن لا تقطع مراسلتك معنا ببذل النصائح، فإن إخوان الصدق من أحسن المنائح. وما كنت أتجم بهذه المراسلة عليكم لولا صريح الإذن بذلك من بعض الإخوان الواصلين من جنابكم. وأسألك يا أخي أن لا تنساني من صالح دعواتك، فإني مقصر حقير، والله على كل شيء قدير.

ب/١٨

من يشاء إلى صراط مستقيم.

والقسم الثاني مما يستسلم إليه المسلم ويدين له صاحب الدين، إنشاءات شرعية نزلت بها الكتب وأرسلت بها الرسل أيضاً. وهي الشرائع المختلفة التي تعبد الله تعالى بها جميع الأمم، لكل أمة شريعة. وقد نسخ بعضها بعضاً حتى ظهرت شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فنسخت جميع الشرائع التي قبلها. وهي باقية إن شاء الله تعالى إلى آخر الزمان. «الإسلام» الانقياد لها، و«الدين» الإذعان لها، إن فهمت معاني أحكامها وإن لم تفهم. ومتى نازع العقل شيئاً منها، أو اعترض الفهم على حكم من أحكامها، كان ذلك ذريعة إلى الخسران، والتفاتاً إلى وسوسة الشيطان. بل الذي يتعين على كل مؤمن أن يكون بين يدي الشارع الذي يأمره وينهاه بمنزلة الميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء. فإن صاحب هذا الشرع المحمدي أعلم منا بما ينفعنا وما يضرنا، وأشفق منا على أنفسنا. ونحن له مخلوقون، لانا.

ونسأل الله تعالى أن يختم أعمالنا بالحسنى، وأن يلطف بنا فيما قدره علينا، فقد استودعنا إيماننا، وإسلامنا، وصالح أعمالنا، وهو الذي لا تضيع عنده الودائع. وقد استعذنا به من شرور عدونا الرجيم، وشرور نفوسنا، وشرور القواطع التي تقطعنا عن التعلق بجنابه الكريم. ونسأله تعالى أن يغفر لآبائنا، وأمهاتنا، وذرياتنا، وأصحابنا، وأحبابنا، ومشايخنا، وجميع إخواننا من المسلمين

رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، كما ورد في لفظ الحديث.

والحاصل أنه لا بد من الإيمان بالغيب في أحوال الآخرة. وإلا ربما استبعد العبد شيئاً من ذلك حيث لم يدركه بعقله، فيتحول يقينه إلى الظن، وربما وصل به الأمر إلى جمود شيء من ذلك، فيكفر والعاذ بالله تعالى.

فإن سبب كفر الفلاسفة، والدهريين، وسائر فرق الضلال والزيف، تحكّمهم بالثهم العقلي على ما لا يمكن أن يدرك بالعقل. كأنسان بيده الميزان الصغير الذي يوزن به الذهب، فالتزم أنه لا يصدق بثقل شيء إلا إذا وزنه به. فإذا عرضت عليه صخرة من الصخور أو جبل من الجبال، وأخبر بثقل ذلك، حاول أن يدخل ذلك في ميزانه، فلم يمكنه لعظم ما أخبر به وحقارة ميزانه. فعند ذلك تميز السعادة من الشقاوة. فأما السعيد فينسب العجز عن ذلك لميزانه، ويؤمن بما أخبر به إيماناً بالغيب، فيدخل تحت قوله تعالى:

﴿هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة، ٢-٣] وأما الشقي فينسب الذي أخبره بذلك إلى الكذب، ويسئ ظنه به، وينتصر لميزانه، ويوثقه، ويعتمد عليه. فيلتحق ﴿بالأخسرين أعمالاً﴾ الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ [الكهف، ١٠٣-١٠٤] والله يهدي

٢٧ لم يرد في موسوعة تاج الأصول الجامع لحيث الرسول المعتمدة هنا في توثيق الأحاديث، ولا في كتاب السيوطي، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦).

لا على حسب ما يتوهمه من لم يصبر إليه، ممن هو رهين هذه الحياة الدنيا.
واعلم يا أخي وعلم إخوانك من المؤمنين أن اليوم الآخر وجميع ما فيه، من
الموت إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، مما وردت به الأخبار
الصحيحة، حتى لا شبهة فيه، يُفترض الإيمان به من غير تصور ولا تخيل لشيء
منه. لأن ذلك خارج عن معقولنا الدنيوي ومحسوسنا. ونحن نعلم قطعاً أننا في
عالم الدنيا، والدنيا غير الآخرة. وقد ورد في السمع عن الصادق صلى الله عليه
وسلم أمورٌ توصف بها الآخرة على خلاف أمور الدنيا، كخبر الصراط ومرور
الناس عليه، وخبر الميزان وتجسيم الأعمال ووزنها به، ووصف أحوال
أهل الجنة والنار، لا سيما وقد قال تعالى وأن علينا النشأة الأخرى. ^{٢٦} فمماها
«نشأة»، أي «خلقة» أخرى، غير هذه النشأة الدنيوية. والمنام أكبر عبرة في
ذلك. فإن النائم يرى في منامه أنه مشى، وتكلم، وأكل، وشرب، ويرى قصوراً،
وبساتين، وناساً، ونحو ذلك، ثم إذا استيقظ رأى عالماً غير العالم الذي كان
فيه وهونائمه. ويعلم أن جميع ما كان يتوهمه وهونائمه من أحوال عالم اليقظة أمور
صادرة على خلاف ذلك. كما قال صلى الله عليه وسلم: «الناس نيام فإذا
ماتوا انتبهوا.» ^{٢٧} وكذلك المؤمن في الدنيا، إذا انتقل إلى الآخرة وجد ما لا عين

٢٦ إشارة إلى الآية: ﴿وَأَنْ عَلَيْهِ النُّشْأَةُ الْآخِرَى﴾ [النجم، ٤٧].

أ٨ الله الإسلام ﴿آل عمران، ١٩﴾ وقال تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ ﴿آل عمران، ٨٥﴾ و«الإسلام» هو «الاستسلام» و«الانقياد»، فهو و«الدين» بمعنى واحد. والذي يستسلم وينقاد إليه المسلم، ويدين ويدعن له صاحب الدين، منقسم إلى قسمين. إخبارات يقينية نزلت بها الكتب وأرسلت بها الرسل، وهي الاعتقادات الصحيحة المطابقة لما هو الحق في حقيقة الأمر. كخبر وجود الله تعالى، ووجود صفاته، وأسمائه، وأفعاله، وأحكامه، على حسب ما ذكرناه مفصلاً فيما سبق. وكخبر وجود الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والملائكة، ووجود عصمتهم من صغائر الذنوب وكبائرها، ووجود أمانتهم وتبليغهم جميع ما أمرهم الله تعالى بتبليغه للخلق. وخبر معجزات الأنبياء عليهم السلام كلها، وكرامات الأولياء عليهم الرحمة من الله تعالى والرضوان. وخبر الإسراء والمعراج وجميع ما وقع فيه من خوارق العادات. وكذلك الخبر الوارد على السنة المرسلين عليهم السلام بمقتضى ما اشتمل عليه كتاب الله تعالى من أحوال الموتى في القبور، ويوم البعث والنشور، وأشرط الساعة، وما سيكون يوم القيامة من الصراط، والميزان، والجنة، والنار، وتخليد أهلها في النعيم أو^{٢٥} العذاب الأليم. فإن جميع ذلك حق يستسلم له المسلم ويدين له صاحب الدين، على حسب ما هو عليه،

٢٥ و، في أوب وت.

ويخطف جميع مدركاته يقين من غير شبهة. ويؤمن بأن الله تعالى خلق غيره من البصراء، فيهم تلك القوة الباصرة التي يدركون بها الألوان دونه. فيكون إيمانه بذلك بالغيب، والإيمان بالنبوة في محمد صلى الله عليه وسلم من هذا القبيل. وكذلك الإيمان بجميع الأنبياء، من آدم إلى محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. ولكن لما كان الإيمان بهم مندرجاً في الإيمان بمجدنا صلى الله عليه وسلم، لأنه جاء مصداقاً لهم كلهم، اقتصر الملكان على السؤال عنه صلى الله عليه وسلم بقولهما: «ومن نبيك؟» واعلم يا أخي وعلم إخوانك من المؤمنين أن من لم يكن إيمانه بالنبوة والنبي كما ذكرنا لا يمكنه أن يجيب الملكين عن سؤالهما له^{٢٤} عن نبيه. لأنه كان يؤمن بالنبوة على خلاف ما هي عليه، وكان يؤمن بالأنبياء عليهم السلام على حد ما هو عليه، وهو ليس بنبي. فكان يؤمن بالأنبياء أنهم ليسوا بأنبياء، وهو لا يشعر. كما قال تعالى: ﴿وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ [الكهف، ١٠٤] وذلك لتركهم الإيمان بالغيب، والله ولي التوفيق.

وأما السؤال الثالث فهو قول الملكين: «وما دينك؟» ومرادها امتحانك بسؤالك عما كنت عليه من الدين في الحياة الدنيا. فاعلم يا أخي أن «الدين» هو ما «يدين» له الإنسان، أي «يذعن»، و«ينقاد»، و«يطيع»، و«يخضع»، من الإخبارات اليقينية والإنشاءات الشرعية. قال تعالى: ﴿إن الدين عند

٢٤ له، ساقطة في أ.

ولا يمكن إدراك الألوان بحاسة أخرى غير البصر من باقي الحواس. وكذلك
 غير النبي من المؤمن والولي، ليس عندهما القوة التي يدرك بها النبي طور النبوة،
 لأنهما ولدا بغير استعداد لتلك القوة. وليست النبوة مكتسبة حتى يمكن
 اكتسابها تلك القوة بالمجاهدة. والنبي ولد مستعداً لتلك القوة، كالجنين يخرج
 من بطن أمه مستعداً للقوة العاقلة للأشياء. فإذا وصل إلى سن التمييز ظهرت
 فيه تلك القوة العاقلة فأدرك بها الأشياء. وأما الحيوان فلا يولد مستعداً لتلك
 القوة، فلا تظهر فيه ولا يعقل الأشياء. والأمة الذي ولد أعمى متى أمر أدأن
 يدرك الألوان بحاسة السمع، أو اللمس، أو الشم، أو الذوق، لا يمكنه ذلك.
 فربما توهم الألوان شيئاً مما يدرك بهذه الحواس الأربع فأخطأ، فكان إيمانه
 في الحقيقة بما توهمه، لا بالألوان. وكذلك غير النبي، إذا أراد أن يدرك النبوة
 بالحس أو بالعقل، ربما توهمها بعقله شيئاً من جنس ما يعقل فيخطئ، فيكون إيمانه
 بالذي توهمه، لا بحقيقة النبوة. فموت على ذلك، وهو لم يؤمن بالنبوة بعد، ويلقى
 الله تعالى غير مؤمن بها، فيكفر والعياذ بالله تعالى، ولا يشعر.

وإنما سبيل الأمة في إيمانه بالألوان، أن يؤمن بأن هناك أشياء يقال
 لها الألوان، ليست من جنس جميع ما يدركه بحواسه الأربع وعقله. وهو
 عاجز عن إدراكها عجزاً ضرورياً لعدم وجود تلك الحاسة التي تدرك بها فيه.

لا يعرف الأعلى . فالمؤمن عاجز عما يدركه الولي، كما أن الولي عاجز عما يدركه النبي . ونظير ذلك عجز الطفل الصغير عما يدركه المميز، وعجز المميز عما يدركه البالغ الكبير . وكما أن الصغير إلى حد التمييز متفاوت في الإدراك، فكذلك الإيمان متفاوت في الدرجات . وكما أن التمييز متفاوت في الإدراك إلى حد البلوغ، فثله الولاية متفاوتة في المقامات . وكما أن البلوغ متفاوت في الإدراك إلى سن الكهولة والشيوخة وما فوق ذلك، فظيره النبوة متفاوتة في المراتب . فكيف الأطفال يعرفون المميزين؟ وكيف المميزون يعرفون البالغين؟ وكيف المؤمنون يعرفون الأولياء، وقد رفع الله تعالى مقام الأولياء عليهم بأن أعطاهم ما أعطى المؤمنين وزادهم مقامات القرب في حضرات المشاهدة؟ وكيف الأولياء يعرفون الأنبياء، وقد رفع الله تعالى الأنبياء عليهم بأن أعطاهم ما أعطى الأولياء وزادهم مقامات الاختصاص في حضرات غيب الغيب مما لا تعرفه الأولياء فضلاً عن المؤمنين؟ فلا يبقى عند المؤمنين والأولياء من معارف الأنبياء إلا الإيمان بالغيب، وهو المقصود في التكليف بالإيمان بالنبوة .

والحاصل من لم يكن مؤمناً بنبوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كإيمان الأكمة الذي ولد وهو أعمى بالألوان، فهو بعد لم يكمل إيمانه بالنبوة . فإن الأكمة الذي ولد أعمى ناقص الحاسة^{٢٣} التي يدرك بها البصير الألوان، وهي البصر،

تعالى، وفي صفاته، وأسمائه، وأفعاله، وأحكامه، بسبب ذلك. وهذا هو المعبر عنه بالكشف عند السادة الصوفية، نفعنا الله تعالى ببركاتهم. وهو طور المعرفة بالله تعالى معرفة الكشف والعيان، أرقى من معرفته تعالى معرفة الدليل والبرهان، التي هي أعلى من معرفة التقليد والإذعان. وفي هذا الطور، الذي هو طور الولاية، تُفهم الخطابات القرآنية والأحاديث النبوية على حسب ما هي عليه من غير زيغ ولا ضلال. وهو مقام خاصة المؤمنين، ينالون به المنازل العالية في الجنان. وهو أول مرتبة من مراتب الأنبياء. والطور الثالث، طور النبوة، فوق طور الولاية. ولا يصير النبي نبياً ما لم يصير ولياً، كما أن الولي لا يصير ولياً ما لم يصير مؤمناً. فهي أطوار ثلاثة بعضها فوق بعض: طور الإيمان، ثم أرقى منه طور الولاية، ثم أرقى منه طور النبوة. فالولي مؤمن ولي وليس بنبي، والنبي مؤمن ولي نبي.

ب١٢

وكل طور من هذه الأطوار الثلاثة مشتمل على أطوار لا تحصى بعضها فوق بعض، ولكن لا تخرج عن ذلك الطور الذي هو أصلها، وهي منسوبة إليه. فالإيمان أطوار بعضها أرقى من بعض، والولاية أطوار بعضها أرقى من بعض، والنبوة أطوار بعضها أرقى من بعض. والمؤمن لا يعرف الولي لأنه فوقه، وإنما يحسن ظنه به ويؤمن به إيماناً بالغيب. وكذلك الولي لا يعرف النبي، وإنما يحسن ظنه به ويؤمن به إيماناً بالغيب، لأنه أرقى منه. والأدنى

ب/١٢

بالغيب عند العقول الصحيحة، ولو في حق الصحابة رضي الله عنهم، الذين رأوا النبي صلى الله عليه وسلم، لأنهم ما رأوا إلا ظاهره وآمنوا بباطنه إيماناً بالغيب. وليسوا بأنبياء حتى يطلعوا على هذا الغيب، فلا فرق بيننا وبينهم إلا من حيث رؤيتهم ظاهر النبي صلى الله عليه وسلم، ولهم الفضل والشرف علينا بذلك، مرضى الله تعالى عنهم أجمعين. وبيان كون النبوة غيباً عند العقول الصحيحة، أن أصول أطوار الإنسانية ثلاثة، وفروعها لا تنهاى. قال تعالى: ﴿وقد خلقكم أطواراً﴾ [نوح، ١٤] فالطور الأول، طور الإيمان بالله تعالى. وأما الإيمان بغيره مما يجب الإيمان به فهو تابع للإيمان بالله تعالى. وهذا الطور، الذي هو طور الإيمان بالله تعالى، هو التنزيهات العقلية والتسبيحات لله تعالى عن جميع الأمور الوهمية، على حسب ما قدمناه، وهو ١١/ب

مقام عامة المؤمنين، ولا ينبغي أحد من الله تعالى إلا به، ولا يدخل أحد الجنة إلا به، وهو أول مرتبة من مراتب الأولياء. والطور الثاني، طور الولاية، فوق طور الإيمان، ولا يصل أحد إليه إلا بعد دخوله في طور الإيمان. وهذا الطور، الذي هو طور الولاية، هو انقلاب حجب الكائنات، التي تجب عن الله تعالى، مظاهره تعالى ولصقاته، من غير أن تتغير عما هي ١/أ

عليه من الإمكان والحدوث، بحيث تكون البصيرة غافلة عن ذلك، فتتقظ له وتعلم أنها كانت تدركه من قبل على خلاف ما هو عليه، فيقوى يقينها في الله

أنه جسم، أو أن له مكاناً، أو أنه في كل مكان، ونحو ذلك مما فشا الآن بين العامة من الرجال والنساء في غالب البلاد. فترى الإنسان تلبس عليه نفسه ما ليس عندها، فيحسّن ظنه بها، ويخاصم عنها كل من نصحه في عيوبها. ^{١٠}ب فإن النفس بيت الشر. ^{١٦} وذكر الإمام القشيري رحمه الله تعالى في رسالته، أن جميع المشايخ أجمعوا على أن النفس لا تصدق والقلب لا يكذب. ^{٢٢} ويكون من هذا حالة منافقاً، يُظهر الإيمان، فيقول آمنت بالله إلى آخره، ويتكلم بالشهادتين، ومع ذلك يعتقد في الله تعالى المكان، أو الجهة، أو الجسمية. وهو مُحسن ظنه بنفسه، فيضمر الكفر ويُظهر الإيمان، كما قال تعالى: ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾ [النساء، ١٤٥] وهذا مقدار ما يجب علي من النصيحة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف، ٢٩].

وأما السؤال الثاني فهو قول الملكين: «ومن نبيك؟» ومرادها الاستخبار منه عن إيمانه بمحمد صلى الله عليه وسلم، وتصديقه بمقام النبوة، وهذا يحتاج إلى البيان. فنقول فيه وبالله المستعان، اعلم يا أخي أن الإيمان بالنبوة إيمان ^{١١}ب

٢٢ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).
الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، عاش بين ٣٧٦-٤٦٥ هـ / ٩٨٦-١٠٧٢ م في نيسابور.

إليه، أو جده وأنكره، فإذا قال له الملكان: «من ربك؟» لا يمكنه أن يقول ما
 ليس عنده. وإنما يقول: «لا أدري.» سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت مثله،
 على حسب ما ورد به الحديث الشريف. لأن معرفة الله تعالى بعيدة عنه. وإنما
 هو عابد أو هامه وتخيلاته التي الله تعالى برئ منها، وهي سوء الظن بالله تعالى.
 فعند ذلك يشتعل عليه قبره ناراً، ويتخذ في العذاب مع الكافرين، نعوذ بالله من
 ذلك. فتنبه يا أخي ونبه إخوانك المؤمنين لمثل هذه الورطة، وليكونوا مستعدين
 بحسن الاعتقاد لهذه العقبة الصعبة. فان كل من كان يعتقد في ربه شيئاً مما يخطر
 في خاطره فهو مشبه. وكل من كان يعتقد أن الله تعالى في مكان، أو هو في جهة
 من الجهات، أو في جميع الجهات، فهو مجسم. وكل من كان يعتقد أن الله تعالى في
 شيء من العالم فهو حلوي. وكل من كان يعتقد أن الله تعالى متولد من شيء أو
 متولد منه شيء فهو تحادي.

ومتى خطر شيء من ذلك في قلب المؤمن ولم يقبله لقوة معرفته بربه، معرفة
 دليل عقلي أو تقليد مطابق جازم، لا يضره ذلك الوسواس. بل هو في جهاد
 معه، فله أجر المجاهد. ومتى قبل شيئاً من ذلك ورضي به، نسب إليه، فكفر
 والعياذ بالله تعالى. ومن أهمل نفسه ولم يفتشها في هذه الحياة الدنيا، التي
 يمكن فيها اكتساب كل خير والتخلص من كل شر، فيحتمل أنه يعتقد في الله تعالى
 ما يعتقد أهل الضلال والزيغ وهو لا يشعر. كمن يعتقد أن الله في السماء، أو

الأسماء ولا غيرها. وأما حضرة أحكامه تعالى فهي كثيرة لا تنهاى أيضاً. ومنها جميع أنواع الشرائع التي شرعها الله تعالى لعباده، كالتحليل، والتحریم، والتصحيح، والإفساد، ونحو ذلك. وهي على أقسام ثلاثة: أحكام شرعية كما ذكرنا، وأحكام حسية، كالحكم على الإنسان بأنه جسم متصور في صورة مخصوصة، والحكم على الحجر كذلك، وأحكام عقلية، كأنواع الحكم العقلي الثلاثة: الوجوب، والاستحالة، والجواز. وهذه الأحكام كلها بأنواعها الثلاثة أحكام الله تعالى، والله تعالى حاكم بها من الأزل، غير أنها ظهرت عندنا وحكمتها على حسب ما يليق بنا مما كلفنا به. وكلها قديمة أزلية، لا هي عين الأفعال الإلهية ولا غيرها. والنسخ والتغيير الواقع فيها على حسب أنواعها الثلاثة مجرد انتهاء حكم وابتداء حكم آخر، من حيث الظهور، لا من حيث ذاتها، لأنها قديمة، وكل متغير حادث.

ب

واعلم يا أخي وعلم إخوانك من المؤمنين أن هذا الذي قرناه في حق الله تعالى هو معرفة الله تعالى المعرفة الصحيحة التي تنفي الجهالة. فإذا فهمها العبد وتحقق بمعانيها، لا حفظ عباراتها فقط من غير فهم وتحقق، فإن الانتفاع بها موقوف على الفهم، لا الحفظ، فإنه إذا قال له منكر ونكير بعد موته وهو في قبره: «من ربك؟» يمكنه في ذلك العالم أن يقول: «الله ربي»، لوصول معرفة الله تعالى إلى روحه بالفهم والتحقيق. وأما إذا لم يفهم العبد ما قلناه وشرحناه، أو أعرض عنه ولم يلتفت

أ/ه

جمعتُ منها ما يزيد على الأربعمائة صفة في رسالة مستقلة، منها المتشابه والمحكم. وأوضحت في شرحي على «المقدمة السنوسية» عن العشرين صفة التي ذكرها السنوسي رحمه الله تعالى، وشرحها شرحاً شافياً.^{٢١} وليس هذا موضع بيان ذلك لأنه شيء يطول ذكره، ومرادنا الاختصار لكم في هذه العجالة.

وصفات الله تعالى كلها قديمة أزلية، لا هي عين ذاته ولا غيرها. وأما حضرة أسمائه تعالى فهي التوفيقية،^٨ على حسب ما ذكر، والواردة في الكتاب والسنة، ولا تخصي أيضاً، ولا تدخل تحت نهاية. وقد صنف فيها العلماء رحمهم الله تعالى المصنفات العديدة مما يطول استقصاؤه. وكلها قديمة أزلية أيضاً، لا هي عين الصفات ولا غيرها. وأما حضرة أفعاله تعالى فهي كثيرة أيضاً، لا تُعد ولا تُحصى. وهي أنواع التكوين للعالم، كالخلق، والترزيق، والإعطاء، والمنع، والإحياء، والإماتة، والإعزاز، والإذلال، إلى غير ذلك مما يطول ذكره. وكلها عندنا قديمة أزلية أيضاً، لا هي عين

٢٠ أبو عبد الله محمد السنوسي، من تلمسان في المغرب العربي، عالم دين ومتصوف مشهور عاش بين عامي ٨٣٨-٩٥ هـ / ١٤٣٥-١٤٩٠ م. له عدد من التلامذة المشهورين الذين ساهموا بنشر فكره في شمال إفريقيا، منهم الزاوي، وابن العباس الصغير، وابن أبي مدين. أهم مؤلفاته «العقائد» و «المقدمة». ^{٢١} عبد الغني النابلسي، «الأنوار الإلهية شرح المقدمة السنوسية»، ذكره عبد الغني في الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والمجاز (دمشق: دار المعرفة، ١٩٩٨)، ٢٧١: ١. انظر قائمة المخطوطات.

الله تعالى جملة العالم كله في مكان ولا في حيز. لأن المكان ما استقر عليه الشيء، والحيز ما ملأه الشيء. وهو إما الفراغ المتهم على قول، أو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهري من المحوي على قول آخر. فالمكان والحيز من جملة العالم، فلو أن العالم جميعه في مكان أو حيز، لكان المكان في مكان، والحيز في حيز، ويلزم التسلسل، وهو محال. وإذا كان هذا في جملة العالم وهو حادث، فكيف الله تعالى القديم. فهو بالأولى أن لا يكون له مكان ولا حيز، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ب/٧

واعلم أن الحضرات الخمسة التي لله تعالى المذكورة — وهي ١٩ حضرة ذاته، وحضرة صفاته، وحضرة أسمائه، وحضرة أفعاله، وحضرة أحكامه — كلها ذات واحدة، موصوفة بصفات، مسماة بأسماء، صادر عنها أفعال، ولها أحكام. وليس في ذات الله تعالى تركيب، ولا تعدد حضراتها يوجب انتفاء وحدتها، أو يوهم كثرتها، جل الله عن ذلك وتعالى. فأما حضرة ذاته تعالى فقد تقدم الكلام عليها، وأما حضرة صفاته تعالى فهي كثيرة جداً لا تدخل تحت حصر ولا نهاية. وقد ورد بعضها مصرحاً به في الكتاب والسنة، وذكر منها العلماء رحمهم الله تعالى جملة في مصنفاتهم. وذكر السنوسي رحمه الله تعالى منها عشرين صفة. ٢٠ وقد

ب٨

مقتضى ما تعبدنا ربنا بذلك، أن نعتقد جازمين بلا شك ولا ريب أن الله تعالى له ذات، وله صفات، وله أسماء، وله أفعال، وله أحكام. وأن جميع هذه الحضرات الخمسة لله تعالى قديمة أزلية، وجميع ما عند المخلوقات على اختلاف أنواعهم منها غير مطابق لها إلا بمجرد الحكم الإلهي الحاكم بالمطابقة في ذلك. فهي عند كل مخلوق غيب مطلق لا يصير شهادة أبداً. ولا ينافي هذا رؤية الله تعالى في الآخرة. فإن ذلك عالم آخر غير عالمنا هذا، عالم التكليف والالتباس، ولنا فيه نشأة أخرى غير نشأتنا في هذا العالم، فلا نتكلم عليه الآن، غير أننا نؤمن به فقط. والله مطلع على حقائق الأحوال.

وقد صدرت عن حضرات الله تعالى الخمسة القديمة هذه المنفعلات، التي هي جملة العالم، خرجت من العدم وصارت أشياء بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً. وليس لإخراجها من العدم كيفية بالنسبة إليه تعالى، لأن الكيفيات كلها من جملة العالم. فلو كان لإخراجها من العدم كيفية بالنسبة إليه تعالى، لكان لإخراج تلك الكيفية من العدم كيفية أخرى، ويلزم التسلسل، وهو باطل. وكذلك لم تخرج جملة العالم من العدم في زمان بالنسبة إلى الله تعالى. لأن الزمان إما مدة الحركة، أو نفس الحركة، أو متجدد يقدر به متجدد آخر، على اختلاف الأقوال. فالزمان من جملة العالم، وحين أوجد الله تعالى الزمان لم يكن إيجاداً له ذلك في زمان، وإلا تسلسل أيضاً. وكذلك لم يوجد

لا يخفى عليه شيء منا، وتخفى علينا أشياء منه ومنا. وذلك لأن الحادث لا يشبه القديم ولا بوجه من الوجوه، لأنهما حقيقتان متباينتان كل التباين، لا يجتمعان في جنس ولا فصل. فإذا تقرر هذا، فبته يا أخي إخوانك^{١٥} من المؤمنين أن جميع ما يخطر على خواطرهم، من حين أدركوا الدنيا إلى يومنا^{١٦} هذا، إنما هو أشياء مخلوقة فقط، وما خطر الخالق على ألبهم أبداً، ولا يمكن أن يخطر لهم لما قدمناه. وقد نقل عن أبي اسحق الإسفرائيني^{١٧} رحمه الله تعالى، وكان من أئمة أهل السنة والجماعة، أنه كان يقول: «جمع أهل الحق جميع عقائدهم في الله تعالى في كلمتين، كل ما خطر في بالك أو توهمه عقلك، فالله تعالى بخلاف ذلك. وإن الله تعالى ذات ليست كالذوات ولا معظلة عن الصفات.»

ب٧

أ٤

والحاصل أن جميع ما يعلمه المخلوق، مخلوق. غير أن الذي يعلمه المخلوق منقسم إلى قسمين: قسم هو مرتبة الخالق ومرتبة صفاته بحسب ما هو عليه المخلوق، وقسم هو مرتبة المخلوق ومرتبة صفاته أيضاً بحسب ما يكون المخلوق.^{١٨} والقسم الأول، الذي هو مرتبة الخالق ومرتبة صفاته بحسب ما هو المخلوق، يُفترض على كل مُكلف معرفته. ويبان ذلك بحسب ما يمكننا، على

١٥ النص المحدد بين الإشارتين (II II) ساقط في ب. ١٦ يوم، في أ. ١٧ أبو اسحق إبراهيم بن محمد الإسفرائيني، من إسفرايين، عالم دين واسع الشهرة لمساهماته في مجال الفقه الشافعي وفي تطوير وتفصيل المذهب الأشعري. دَرَسَ في بغداد ودرَسَ في أصفهان ونيسابور حيث توفي في عام ٤١٧هـ / ١٠٢٧م. ١٨ ما يمكن المخلوق، في ت.

الموجود الحق . ولا في الموجود الحق والموجود الخلق شيء من العدم الصرف، ولا في العدم شيء من الموجود الحق والموجود الخلق . فإذا كان الأمر كذلك، كانت معرفة الموجود الخلق بالموجود الحق معرفة من جنس الموجود الخلق، لأنها صفة للموجود الخلق، لا هي من جنس الموجود الحق.^{١٣} فيبقى تسميتها «معرفة»، وأنها مطابقة للمعروف، مجرد حكم إلهي، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة، ٢٨٦].

ولا شك أن التحسين والتقيح عند أهل السنة شرعيان لا عقليان، كما هو مُفَصَّل في علم الأصول. وليس بين الخالق والمخلوق قدر مشترك يعرف كل واحد منهما الآخر به، ولا مطلق الوجود، لأنه واجب في الخالق، جائز في المخلوق، وشتان بينهما. فكما أن الله تعالى يعرفنا معرفة قديمة ليست كمعرفتنا بأنفسنا، لأن معرفتنا بأنفسنا مخلوقة مثلنا، ومعرفته تعالى بنا قديمة من قبل أن نخرج من عدمنا، كذلك نحن نعرف الله تعالى معرفة حادثة لا ثقة بنا ليست كمعرفته بنفسه المعرفة القديمة. فيتخلص^{١٤} من هذا أن عندنا منه معرفة حادثة، وعنده منا معرفة قديمة، والمعرفة القديمة أعلى من المعرفة الحادثة. ولهذا

١٣ في هذه الفقرة ورد «الوجود الحق والوجود الخلق» في ت، عوضاً عن «الموجود الحق والموجود الخلق» كما في أوب. ١٤ فيتخلص، في أوت.

الفتح الإلهي بالإلهام لأصحاب الإلهام. فهو المطابق لحقيقة الأمر من غير شك ولا ريب، وما عداه زيغ محض، وضلال صرف، وكفر صراح. وذلك أن الرب الذي نعبد معاصر المؤمنين لم يعرفه أحد، ولا يمكن أن يعرفه أبداً إلا معرفة المرتبة والمنزلة، لا معرفة الكنه والإدراك للذات. فغاية ما يمكن أن يعرف المخلوق ربه، أي مخلوق، سواء كان نبياً، أو ملكاً، أو مؤمناً من الخاصة أو العامة، أن يعرف مرتبته ويعرف ما ينبغي أن يكون عليه جلّ وعلا من الصفات ليس غير. ولكن لما تفاوت العلم بالمرتبة تفصيلاً وإجمالاً، لا قوة وضعفاً، تفاوت^{١٢} العالمون بذلك. فليس علم النبي والمَلَك كعلم غيرهما، ولهذا قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم الذي هو أعلم الخلق كلهم بيقين: ﴿وقل رب زدني علماً﴾ [طه، ١١٤] فلو حصل له صلى الله عليه وسلم العلم بكنه ذات الله تعالى لما قبل علمه الزيادة أصلاً، ولكن لما كان علمه بالمرتبة الإلهية، وهي بالنسبة إلى الخلق قابلة للزيادة، طُلب منه أن يطلب الزيادة من ذلك.

ومن المعلوم أن المراتب ثلاثة: الأولى مرتبة الموجود الحق، والثانية مرتبة الموجود الخلق، والثالثة مرتبة العدم الصرف. وهذه المراتب الثلاثة متميزة غاية التميز، لا يمكن أن يكون في كل مرتبة منها شيء من المرتبة الأخرى أبداً. فليس في الموجود الحق شيء من الموجود الخلق، ولا في الموجود الخلق شيء من

١٢ تفاوتت، في أوب وت.

فيها ولا يحيا» [الأعلى، ٩-١٣] يا أيها المؤمن الموحّد: «من ربك؟ ومن نبيك؟ وما دينك؟»^{١١} وإن لم تسمع ذلك مني، وأنا مثلك ومن جنسك وأنت في فسحة من تعلم ذلك وفي مهلة من جاني، وإلا ستسمع ذلك من شديدين غليظين لا يمهلانك، ولا يصبران عليك، ولا ساعة، ولا لحظة. فانظرا في أمرك ماذا ترى. ثم قرر لهم ذلك يا أخي بلسانك المخصوص المفهوم بينك وبينهم، وبين لهم حقيقة الجواب عن الأسئلة الثلاثة، وفهمهم ذلك حتى يحصل المعنى في روحانيتهم فينتفعون بذلك في عالم القبر. فإن النفوس تنطق في ذلك العالم الحق بما فيها، لا يمكنها غير ذلك. والحفظ اللساني لا ينفع في ذلك العالم، لأن بالانتقال من عالم الدنيا ينقطع الحكم بالظاهر، ويبقى الحكم بالسرائر. ونحن نقرر الجواب عن الأسئلة الثلاثة على وجه الاختصار، فقول:

أ٣

ب

أ/٣

أما السؤال الأول، فهو قول الملكين: «من ربك؟» ومرادهما الاختبار عن معرفته المعرفة الصحيحة، ويانها على طريقة مذهب أهل السنة والجماعة، الذي هو المذهب الحق الموافق لكتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع السلف الصالحين. وهو المطابق أيضاً للبراهين العقلية، وعليه جاء

١١ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب تفسير القرآن وأسباب نزوله، باب سورة إبراهيم، الراوي البراء بن عازب، ٢:٢٠٣. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي.

لهم من النصيحة بعد أن خلق فيك إرادة واختياراً لذلك. فأنت مخلوق كلك لله تعالى: اختيارك وقوتك وعملك. والفضل لله تعالى عليك في خلق ذلك لك، لا الفضل لك على غيرك إلا يجعل الله تعالى، لا باستحقاقك.

وما يتعين عليك أولاً، أن تكون لجماعتك الحاضرين عندك في هذه الحياة الدنيا، التي يمكن فيها تحصيل كل خير قبل أن يحال بينهم وبين السعي المرضي لله تعالى بالموت، في منزلة منكر ونكير اللذين هما رسولان من الله تعالى لفتنة الميت في القبر.^٨ فإن هذا أمر كائن لا محالة. فعساهم ينتبهون من سكر الدنيا، ويستيقظون من نوم الغفلة، ويتخلصون بعض التخلص من أسرا الدرهم والدينار. فقول لكل واحد منهم كمقالة الملكين المكرمين، وأنت تعتقد فيهم الخير والصلاح، ولكن من قبيل قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾. سيدرك من يخشى. ويتجنبها الأشقي. الذي يصل النار الكبرى. ثم لا يموت

ب/٤

٨ وردت رواية منكر ونكير وفتنة الميت في القبر في عدد من الأحاديث النبوية بروايات مختلفة، منها ما ورد في كتاب الهيبي، مجمع الزوائد ومجمع الفوائد (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩)، برواية معاذ بن جبل، وأبي هريرة، وعبد الله بن عباس، ومنها ما ورد في كتاب ابن حجر العسقلاني، المطالب العالمة بزوائد المسانيد الثمانية (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٧)، برواية عبادة بن الصامت، وعطاء بن يسار، وتميم الداري. للزيد من التفاصيل انظر تاج الأصول. ٩ ينتبهون، في أو ب. ١٠ فقول، في أو ب.

أذرك الصادق صلى الله عليه وسلم بقوله: «كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته.»^٤ واحذر أن تطلب منهم في نصيحتك حَمْدَةً عندهم تخطر في قلبك، أو تكون لك عليهم مَنزلة، أو تقصد مدح نفسك عندهم بما تُفهمهم من براءتك من أمورهم التي تتصمها فيها. وتحقق أن شيئاً من ذلك إذا خطر لك وسوسة من عدوك الشيطان يريد أن يريديك بما تتساهل فيه. واعلم أن التكلم على الناس بالنصيحة والتعليم من صفات الأنبياء والمرسلين، فانظر كيف تتأدب في ذلك بأداب من أنت قائم مقامه في أمته، ولهذا ورد أن «العلماء ورثة الأنبياء.»^٥ وقد ورد عن سهل بن عبد الله التستري أنه قال: «من أراد النظر إلى مجالس الأنبياء فلينظر إلى مجالس العلماء، فاعرفوا ذلك لهم.»^٦ واحذر أن تكبر نفسك بسبب ذلك على من يحضرك، فإنها مهلكة. واعلم أنه لا فرق بينك وبين الحاضرين لديك، غير أن الله تعالى خلق فيك ما يُظهر منك

٤ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢)، كتاب الخلافة والإمارة، باب في أحكامها: فيما يجب على الإمام والأمير، الراوي عبد الله بن عمر، ٤:٥٠. أخرجه البخاري، ومسلم، وأبوداود، والترمذي. ٥ يريد، ساقطة في أوب. ٦ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، كتاب العلم، باب الحث عليه، الراوي أبو الدرداء، ٨:٤: الهيثمي، موارد الطمان في زواجر ابن جبان (دمشق: مكتبة الثقافة العربية، ١٩٩٠-١٩٩٣)، كتاب العلم، باب طلب العلم والرحلة فيه، الراوي أبو الدرداء، ١:١٧٦. أخرجه أبوداود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، والإمام ابن حنبل في مسنده، وابن جبان في صحيحه. ٧ سهل التستري، أبو محمود بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رافع، من أعلام الصوفية، عاش بين ٢١٣-٢٨٣ هـ / ٨١٨-٨٩٧ م.

على الدين، وهذا في الحقيقة شيء أخاطب به نفسي لأني قاصر بيقين، ولكن العذر إليك في قلة بضاعتي، والله الموفق إلى حقيقة الحق المبين.

ولقد علمت يا أخي أنك مشغول في بلادك بمناصحة الإخوان من الموحدين، والحماية عن هذا الدين المتين. فالله تعالى يمّدك في سعيك المشكور، وينفع بك أهل تلك البلاد، ويزيد لهم الأجور. فعليك يا أخي بالامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه في باطنك وظاهره، واحذر أن تتساهل في شيء من ذلك طمعاً في عفو الله تعالى وكرمه، فإن هذا باب من أبواب المكر. وانصح إخوانك بنية خروجك من عهدة أمر الله تعالى لك بذلك، ولا تُبقي من بذل الجهد شيئاً مخافة مقت الناس أو مراعاة للخواطر الدنيوية، فإنه لا يخفك أن الكل بيد الله تعالى. والله درّ القائل:

ب٣

عَمَّرَ فُؤَادَكَ بِالتَّقَى واحذر بأنك تلتهمي
واعمل لوجه واحدٍ يكفيك كل الأوجه

وأنت تدري ما ورد في حقكم العلم النافع من المآثم. ومن علم في إخوانه المسلمين عيباً شرعياً وكنهه عليهم، ولم ينصحهم فيه سراً أو جهراً على لسان العموم، كان خائناً لهم غير ناصح. واعلم أن الله تعالى سوف يسألك عنهم، كما

ب/٢

[١٠١] ٢٥ ذوالحجة ١٠٨٥هـ، إلى الشيخ رمضان]

فمن ذلك ما أرسلته إلى عين تاب المحروسة في يوم الجمعة، الخامس والعشرين من ذي الحجة، سنة خمس وثمانين وألف، وصورته، واسمه «ثبوت القدمين في سؤال الملكين»:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . من أقل الإخوان وأحقر أبناء

الزمان، عبد الغني بن إسماعيل ابن النابلسي، الحنفي، الدمشقي، لطف الله به وبالمسلمين أجمعين، إلى أخيه في دين الله تعالى، المخصوص بمجته الأكيذة، القاطن في ولاية عين تاب المحروسة، جمع الله تعالى بيننا وبينه في داركرامته،

وشمكتنا وإياه بلطائف رضوانه ورحمته، أما بعد: فإني أحمد الله تعالى إليك ب/٢
على العافية، وأشكره على نعمه الوافرة الوافية، وسلام الله تعالى ورحمته

وبركاته عليك، وعلى كل من أحبك وانتهى إليك. وقد صحبتك يا أخي أوقاتاً في أ٢
مدة إقامتك في ديارنا، وزرتنا وزرناك، وأنا أخشى أن الله تعالى يسألني عن

صحبتك في يوم القيامة، وما يجب علي من الحقوق فيها. ومراسلات الإخوان على الطريقة الأدبية كما هو المشهور أمر سئنا منه، إذ هو لا ينفع ولا يجدي شيئاً.

وأنا أريد أن أمر اسلك على طريقة السلف الماضين، في بذل النصيحة والإعانة

في أقوم طريق، أما بعد: فيقول العبد الفقير إلى عفوره القدير، عبد الغني بن إسماعيل ابن النابلسي،^٣ الحنفي مذهباً، القادري مشرباً، النقشبندي طريقةً، نور الله تعالى بصيرته، وبصره بأنواع الشريعة والحقيقة، هذه مراسلات كانت تجري بيني وبين بعض إخواني، الذين أعرفهم والذين لا أعرفهم، من أهل الإنصاف، الغائبين عن بلادنا دمشق الشام في النواحي البعيدة والأطراف.١. وقد جمعتها مخافة الضياع، وطمعاً في حق الباقيين من الإخوان بالانتفاع، وسميتها رسائل التحقيق ورسائل التوفيق. ومن الله تعالى أستمد العناية في البداية والنهاية، وهو حسبي ونعم الوكيل، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

ب٢

٣ اختلفت كتابة وحذف همزة الوصل في «ابن» في اسم عبد الغني في المخطوطات الثلاث. للمحافظة على صيغة واحدة في كافة الرسائل سيكتب الاسم على الشكل التالي: عبد الغني بن إسماعيل ابن النابلسي.

وسائل التحقيق ورسائل التوفيق

تأليف العارف بالله تعالى، والدّال عليه، سيدي وأستاذي،
الشيخ عبد الغني رضي الله عنه. ١١

أ - ١

[مقدمة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله الذي أتحف القلوب برسائل
التوفيق، وأدارك ووس القراطيس بين إخوان الصفا مملوءة من المعاني بصافي
الرحيق، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رافع ألوية التحقيق، وقائد الغرّ
المجّلين من خير فريق،^٢ وعلى آله وأصحابه وتابعيه وأنصاره وأحزابه السالكين

١ ورحمه رحمة واسعة، أمين، في ب. ٢ إشارة إلى الحديث: «أمّتي الغرّ المحجلون». «
الغرّ» كما في الحديث: «المؤمن غرّ كريم»، «أي ليس بذي نكر، فهو يخضع لانتقياده ولينه، وهو
ضدّ الحَبّ... يريد أن المؤمن المحمود من طبعه الغرارة وقلة الفطنة للشر وترك البحث عنه، وليس
ذلك منه جهلاً، ولكنه كرم وحسن خلق». لسان العرب المحيط، «غرر». «المحجلين» من «مَجَلَّ
يَجْلَجُلُ جِلاً إذا مشى في القيد... «أمّتي الغرّ المحجلون»، أي بيض مواضع الوضوء من الأيدي
والوجه والأقدام. استعار أثر الوضوء في الوجه واليدين والرجلين للإنسان من البياض الذي
يكون في وجه الفرس ويديه ورجليه». لسان العرب المحيط، «مجل». «

والظاهرة تماماً دون أي تغيير أو تعديل، مع إضافة عناوين للرسائل مرقمة ومحددة بقوسين مربعين لتعيين بدايات الرسائل بوضوح.

وأشرت في الهوامش إلى أرقام الورقات في كل من مخطوطي برنستون والظاهرة، ولم أشر إلى أوراق مخطوط الفاتيكان تجنباً للتشويش الذي قد يسببه اختلاف ترتيب الرسائل في هذا المخطوط. والأرقام الواردة في الهامش، ك٢ أو ٢/أ، مثلاً، تشير إلى الصفحتين اليمينية واليسارية لصورة رقم ٢ في فيلم مخطوط (أ). الخط القائم (|) الوارد في النص العربي يشير إلى نهاية الصفحة اليمينية أو اليسارية في المخطوط المشار إليه على نفس السطر بالهامش، أما الرمزان (||) فإنهما يشيران إلى بداية ونهاية الجزء الساقط من إحدى المخطوطات كما هو موضح في الحواشي المرافقة.

أشرت في الحواشي إلى الاختلافات النصية الواردة بين المخطوطات الثلاثة، واستخدمت الرموز التالية للتمييز بين المخطوطات:

(أ) يرمز لمخطوط برنستون

(ب) يرمز لمخطوط الظاهرة

(ت) يرمز لمخطوط الفاتيكان

والعناوين بالحمرة، إلا أن هناك نقص لعدة ورقات من رسالة رقم ٣. وبما أن هذا النص هو الأقدم والأوضح، فقد اعتمد كآساس في التحقيق، وتمت الإشارة في الحواشي للاختلافات الواردة في النصين الآخرين.

نص مخطوط الظاهرية مماثل بشكل عام لمخطوط برنستون، مع بعض الاختلافات النصية الطفيفة، ولكن الخط ليس بمجودة ووضوح مخطوط برنستون. كما أن المخطوط ليس بنفس الحالة الجيدة. وهناك نقص لعدد كبير من الأوراق من الرسالة رقم ٤.

نص مخطوط الفاتيكان مماثل بشكل عام أيضاً لمخطوط برنستون، ولكن هناك خلل في الترتيب الزمني لبعض الرسائل. فالرسالة رقم ١٩ ملحقه بالنص بعد التذييل، كما أن رسالة رقم ٦٣ ليست في ترتيبها النصي الصحيح. إلا أنه لا يوجد نقص في نص هذا المخطوط، والخط جيد مقروء.

جُمعت الرسائل في وسائل التحقيق بحسب التسلسل الزمني لإرسالها، إلا أن هناك بعض الخلل في الترتيب متكرر في المخطوطات الثلاث. فعلى سبيل المثال، في عام ١٠٨٩هـ أرسل عبد الغني أربع رسائل، هي رقم ٤ و ٥ و ٦ و ٧. وبحسب التواريخ المذكورة في مطلع هذه الرسائل، فإن رسالة رقم ٤ أرسلت بعد رسالة رقم ٧، إلا أنها وردت قبلها في النص. وللحفاظ على النص كما جمعه المؤلف فلقد حافظت على ترتيب الرسائل كما ورد في مخطوطي برنستون

المخطوطات ومنهج التحقيق

استخدمتُ في تحقيق وتقديم نص وسائل التحقيق ورسائل التوفيق ثلاث مخطوطات هي:
مخطوط جامعة برنستون (MS 1113, New Series) / تم نسخها يوم الأربعاء ١١
محرم ١١٦٢ هـ / ١ كانون ثاني ١٧٤٩ م.

مخطوط مكتبة الظاهرية (مخ ٦٠٧٨)، تم نسخها يوم الأحد ١ رمضان
١٢٣٥ هـ / ١١ حزيران ١٨٢٠ م.

مخطوط الفاتيكان (MS 1410)، مكتبة الأسد (مخ ٦١٥)، تم نسخها يوم الثلاثاء
٢٥ ذوالقعدة ١٢٦٩ هـ / ٣٠ آب ١٨٥٣ م.

مخطوط جامعة برنستون هو الأقدم من بين الثلاثة، حيث تم نسخه بعد
حوالي ثمانية عشر عاماً فقط على وفاة المؤلف. ويوجد ملاحظة تملك على
ورقة العنوان تقول: «الحمد لله، ملكه الفقير عبد الله بن عمر بن مصطفى بن
اسماعيل ابن المؤلف، قدس الله سره، أمين، بالشراء الشرعي في ختام سنة
١٢٦٣». ويبدو أن المخطوط كان من أملاك محدث الشام الشيخ عبد الرحمن
الكزبري، الذي كانت تركته معروضة للبيع بعد وفاته.

مخطوط برنستون بحالة جيدة، والنص مكتوب بخط واضح مقروء،

وسائل التحقيق ووسائل التوفيق

ف

من نسخ كان قد احتفظ بها لوعي مسبق، كما يبدو، لأهميتها المعرفية والاجتماعية.

الكبير وانتقل إلى الصالحية. وربما كانت كل هذه الانشغالات هي السبب في عدم المثابرة على إضافة المزيد من الرسائل وعدم إكمالها لنص الوسائل بنفسه. ولا يحوي نص وسائل التحقيق على جميع الرسائل التي أرسلها أو استلمها الشيخ عبد الغني في حياته، وإنما على مجموعة منتقاة فقط. ولا يشرح لنا الشيخ عبد الغني كيفية الانتقاء، ولكنه يلوح بإشارة مقتضبة في مقدمته القصيرة لسبب التجميع. ويبدو أن الكتاب كان مخصصاً للتوثيق نمطاً معيناً من الرسائل - «المراسلات الشرعية» - التي جرت مع أقران من خارج دمشق حصراً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن للشيخ عبد الغني ديواناً آخر للمراسلات الأدبية التي تتميز عن المراسلات الشرعية، سماه «رياض المدائح وحياض المنايح». وربما كانت الرسائل الشرعية التي أوردتها في الوسائل هي تلك التي تسنى له الحفاظ على نسخ منها وقت كتابتها، لأن هناك غيرها من نفس النمط لم تُضف إلى المجموع. ومجاميع مراسلات كهذه ليست غريبة عن تلك الحقبة، فهناك مجموعات رسائل لبعض العلماء ولعامة الناس المعاصرين لعبد الغني، كرسائل مفتي دمشق حامد أفندي العمادي مثلاً، والتي تضم رسالة لعبد الغني لم يوردها عبد الغني في الوسائل، إلا أن مجموع مراسلات الشيخ عبد الغني هي الوحيدة التي وصلتنا من عصره، وقد جمعها وعَوَّنَهَا الكاتب بنفسه

جميعها في العلوم الإلهية.

لم يذكر ناسخي المخطوطات الثلاثة المستخدمة في التحقيق تاريخ إتمام الشيخ عبد الغني لوسائل التحقيق، وإنما ذكر وتاريخ إتمام النسخ فقط. واستناداً إلى نص الحقيقة والحجاز، فإن عبد الغني ذكر كتاب وسائل التحقيق في الإجازة التي منحها لمفتي صيدا، الشيخ رضوان المصري الدمياطي ابن الحاج يوسف الصباغ، في ١٦ صفر ١١٠٥ هـ / ١٤ تشرين الثاني ١٦٩٣ م. ولو كان الشيخ عبد الغني قد أتم كتاب الوسائل قبل ذلك التاريخ لكان قد احتوى على خمس وخمسين رسالة فقط. ولكن من الواضح أنه تابع العمل به بعد عودته من رحلته الكبرى في بدايات سنة ١١٠٦ هـ / أواخر ١٦٩٤ م. واستناداً إلى هذه المعلومات والتواريخ، وآخذين بعين الاعتبار تغيير الراوي في الرسائل الخمسة الأخيرة، من عبد الغني نفسه إلى شخص آخر، فإن تجميع كتاب الوسائل كان كما يبدو عملاً مفتوحاً توقف لسبب ما في حدود سنة ١٧٠٣ م، أو بعد ذلك بقليل، وهو تاريخ آخر رسالة مؤرخة (كون الرسالة الأخيرة غير مؤرخة). وكان الشيخ عبد الغني وقتئذٍ قد ناهز الرابعة والستين، وما زال يقطن في بيت والديه في سوق العنبرانيين. وفي تلك الفترة بالتحديد تولى الشيخ عبد الغني مهمة التدريس في المدرسة السلمية في الصالحية (حيث ضريح الشيخ محيي الدين ابن العربي)، وبدأ بعدها بكتابة شرحه الكبير على تفسير البيضاوي. وخلال هذه الفترة أيضاً ترك الشيخ عبد الغني بيت والديه قرب الجامع الأموي

التي رسمتها له الدراسات التقليدية. وتسعى دراستي هذه، كسابقها عنه، إلى
المشاركة في تقصي ملامح شخصيته الخفية التي تعكس السياق الاجتماعي والفكري
للعصر الذي عاش وكتب ودرس فيه، فهو، بالرغم من صوفيته، علم اجتماعي مهم،
ولأفكاره وتعاليمه بلاشك أبعاداً أوسع بكثير من مجالات الصوفية والتصوف.
يلقي كتاب وسائل التحقيق ورسائل التوفيق الضوء على جوانب مهمة من حركة
التبادل والتواصل الفكري بين علماء المسلمين، العرب والعثمانيين، المنتشرين في
أرجاء الدولة العثمانية، ضمن مجال جغرافي واسع ممتد من المدينة المنورة
في الحجاز جنوباً إلى مدينة سُنْبُرُ على الحدود الهنغارية شمالاً، ومن القاهرة
غرباً إلى وان في تركيا شرقاً. ويحتوي الكتاب على اثنتين وسبعين رسالة،
أرسلها واستلمها الشيخ عبد الغني بين عامي ١٦٧٥م و١٧٠٣م. أما
مراسلي عبد الغني فهم أصدقاء وزملاء، من صوفية، وعلماء دين،
وأعيان، ورجال حكم، وذوي الشأن من أصحاب المراتب العالية،
بالإضافة إلى أفراد لا يعرفهم، يقطنون جميعهم في مدن وقرى خارج
مدينة دمشق. وقد جمع عبد الغني الرسائل وعَوَّنَهَا بنفسه، وذكر
العنوان في القائمة التي أوردها في مذكرات رحلته الكبرى إلى الشام
ومصر والحجاز، الحقيقة والحجاز. وأورد الشيخ عبد الغني العنوان ضمن
كتابات في فن الحقيقة الإلهية، ولو أن مواضع الرسائل متنوعة وليست

عامّة، فقد خلقت حيناً اجتماعياً جديداً للتصوف، وجواً فكرياً يشجع على المشاركة العامة لمختلف طبقات المجتمع، بدلاً من الخصوصية والسرية والتخبوية الدارجة وقتئذٍ في الطرق الصوفية. ومن خلال هذا التوجه الجري، سعى إلى توظيف الرأي العام للجمهور لمواجهة العداوة المتزايدة للصوفية في ذلك الوقت، ليس فقط في دمشق وإنما في العديد من المدن العثمانية. ولقد شهدت هذه المجالس الغير مسبوقة إقبالاً كبيراً من كافة طبقات المجتمع، وأثارت الكثير من القلق والتوتر في الأوساط الدمشقية.

يُعد الشيخ عبد الغني آخر أفراد الأسرة البارزين، فقد اختفى الحضور العلمي للعائلة تدريجياً مع الانفتاح الواسع على فكر الحداثة الغربي وظهور الفكر الإصلاحى في القرن التاسع عشر، حيث قطعت نخبة مفكري ما يسمى «اليقظة العربية» الصلات الفكرية مع مفكري الحقبة السابقة، باعتبارها فترة ظلام وتخلف. ولا نكاد نجد للشيخ عبد الغني اليوم حضوراً يذكر في الذاكرة الجمعية للعرب والمسلمين. فالذي كُتب عنه ما زال قليلاً، مقارنةً مع إنتاجه الضخم، كما أن معظم أعماله ما زالت مدفونة ضمن مخطوطات موزعة في مكاتب مختلفة في أنحاء العالم. وقد بدأت بعض الدراسات الجديدة التي ظهرت مؤخراً بالتركيز على دوره الفكري المتميز وبالكشف عن جوانب مهمة من شخصيته، إلا أن هويته الصوفية ما زالت خلف الصورة الشائعة، المحدودة الملامح والأحادية اللون،

جانب آخر، قدّم عبد الغني من خلال شخصيته أيضاً نموذجاً حديثاً للصوفي المتنور، الذي يعتمد على النص والجهد الشخصي، بدلاً من الشيخ والخدمة، للتصحيح العرفاني الذاتي، وللوصول للمعرفة الذوقية والروحية. ف«الطريقة» في تجربته التصوفية لم تعد بالضرورة تجربة مؤسسية تقليدية لها شيخها ومنهجها، وإنما تجربة شخصية بحته لها طقوسها الفردية القادرة على إيصال السالك للحقيقة المنشودة. ومن خلال تجربته الشخصية، لم يرَ الشيخ عبد الغني تعارضاً بين المتعة والترف الديني وبين الزهد والتصحيح الروحي. فنرى انشغاله في النزعات الترفيهية والشعر الغزلي الحسي، كما هو مصور في ديوان نمرّة بابل المكرس للمتعة الدنيوية مثلاً، يقابله خلوات وتأمّلات روحانية سامية، كما في ديوان الحقائق المكرس للإلهام الروحي. والديوانان سجلان لتجارب مترامنة، مهما بدت متناقضة، وليسا تصويراً لمراحل مختلفة من حياته.

سعى الشيخ عبد الغني من خلال أفكاره، وتعاليمه، وممارساته الحياتية، إلى توسيع الأفق العقلائي للفكر الديني الإسلامي، كما عزز من خلال فلسفته للدين مفهوم العدالة الاجتماعية والتعايش بين الأديان، موسعاً بذلك أفق التسامح في الدين الإسلامي. هذا بالإضافة إلى تفصيل فلسفة الوجود تدعم الفكر الديني وعلوم العقائد تستحقّ البحث والنظر في مقابلة اللاهوت الطبيعي الذي ظهر في أوروبا في تلك الحقبة. أما قراءاته الجريئة لنصوص صوفية مثيرة للجدل في مجالس

لمع نجم الشيخ عبد الغني في دمشق كشاعر وأديب في سن الخامسة والعشرين. وذاعت شهرته أولاً في إحدى الحلقات الترفيهية الحضرية التي اعتاد الدمشقيون عقدها في متزهات مدينتهم الجميلة، والتي شجعت على غرس وترسيخ النزعة الاجتماعية الدنيوية في المجتمع الدمشقي. كما أنه برز في الوقت نفسه كصوفي متميز في لقائه الأول مع شيخ الطريقة القادرية في مدينة حماة أثناء سفره إلى بلاد الروم. هذا الظهور الثنائي اللامع على ساحتي الأدب والتصوف يثير الفضول، خاصة وأن المصادر المتوفرة عنه لا تعطينا معلومات كافية عن مراحل تأهيله في كلا المجالين، كما أنها لا تقدم لنا تفسيرات شافية للتناقض أو الازدواجية في شخصية عبد الغني الذي يفرضه التميز في عالمي الجسد والروح. وإنما تقدمه لنا كشخصية فنية فريدة حازت على تاج وسيف القادرية، وعصا وخرقة القشبنديّة، دون خدمة وتأهيل في الطريقتين، كما أنتجت في نفس الوقت كتاباً حافلاً في علم البديع يتضمن مساهمات إبداعية خلاقة في مجالي الشعر والأدب.

هذا المزيج الفريد بين الروحانية الصوفية والحسية الشعرية هو ما يميّز الحيز الفكري الذي أوجده الشيخ عبد الغني، وعاشه، وشارك فيه الآخرين. ومن خلاله جسدت شخصيته نموذجاً جديداً للصورة «الولي»، كقطب معرفي تقاطع عنده وفيه أمور الدنيا والدين من جهة، والحقيقة والشريعة من جهة أخرى. ومن

وتلون شخصيته، يجد الباحثون صعوبة في تحديد هويته الفكرية دون اختزال لاساع وعمق أفاقه المعرفي.

وُلد الشيخ عبد الغني في دمشق في يوم الأحد، الرابع من ذي الحجة، سنة ١٠٥٠هـ، في دار والديه زينب الدويكي الكائنة في سوق القطنين في حي الميدان. ونشأ في بيت والده في سوق العنبرانيين تجاه الباب الجنوبي للجامع الأموي الكبير. ونبغ منذ صغره ليصبح واحداً من أهم وألمع علماء دمشق وأوسعهم تأثيراً. وينحدر الشيخ عبد الغني من عائلة عريقة في الفقه والدين، حظيت بمكانة مرموقة وسمعة طيبة في دمشق، تقديراً لمساهماتها المتميزة في مجالات العلم والدين. فقد أنجبت العديد من الفقهاء وعلماء الدين البارزين، إلا أنها لم تنجب من الصوفية اللامعين إلا الشيخ عبد الغني. ويفتخر النابلسيون بنسبهم لأصلين بارزين: بنو جماعة وبنو قدامة. ويتصل نسب النابلسيين عبر بني قدامة بنسب الصحابي الشهير، والخليفة الثاني، عمر بن الخطاب (ت ٦٤٤م). ولبني جماعة وبني قدامة ارتباط تاريخي بمدينة القدس، لذا عرفوا بـ«المقادسة». أما النسب النابلسي، نسبة إلى مدينة نابلس الفلسطينية، وهي مدينة تاريخية ذو أصل روماني تقع شمال القدس، فقد جاء من إقامة بعض أجداد العائلة في نابلس قبل حضورهم إلى دمشق، حيث عرفوا وقتها بـ«النابلسيين». وشاع هذا اللقب مع مرور الوقت، وطفى على لقب الجذر العائلي.

التحقيق ورسائل التوفيق، الذي يُحقّق ويُقدّم للمرة الأولى هنا، توثيقاً لهذه المكانة وتأكيّداً على سعة رقعتها. وتُظهر الرسائل مشاعر التقدير والمودة والاحترام التي كتبها له مراسليه من العلماء والأعيان وذوي الشأن، وتُبين «روابط الأخرى الإيمانية» التي ربطته بهم ودفعته للتواصل مع الأقران، من «أهل الإنصاف»، وإلى تقديم النصيحة والإعانة في أمور الدين، كونه، كما عرفه شيخ الإسلام فيض الله في رسالته، «قطب دائرة الصلاح، ومركز الهداية والفلاح.»

يُعتبر الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي واحداً من أهم مفكري الإسلام الذين تفاعلوا بانفتاح خلاق مع التحدّيات والتغيّرات التي واكبت فترة الحداثة المبكرة. وربما كان التجلي الأخير لنموذج العلامة الوسيطي، المتعدد المواهب، البارع بالعديد من العلوم العقلية والنقلية، الغزير الإنتاج (له ما يوفى على ٢٨٠ مؤلفاً)، الذي همّشته تحولات الحداثة، ونسخته منهاج العلم والتعليم الحديثة. ولا تقدم لنا المصادر التاريخية في القرنين اللاحقين لوفاته شخصيات إسلامية مماثلة، نسجت على منواله وأنتجت في نفس طيفه المعرفي الواسع. وقد عُرف الشيخ عبد الغني كصوفي، وفقه، ومفسر، ومحدّث، ومؤرّخ، ورحالة، وشاعر، وأديب، كتب بحسب تصنيفه الشخصي في سبعة فنون: فن الحقيقة الإلهية، وفن الحديث الشريف، وفن عقائد أهل السنة والجماعة، وفن علم الفقه الشريف، وفن التجويد، وفن التاريخ، وفن الأدب. وبسبب هذا التنوع الكبير في إنتاجه الفكري

الغظام، وأوليائه الكرام. بناءً على ذلك أصدرنا هذا اليراولدي إليكم. فمع وقوفكم عليه، ونظركم إليه، وشرفكم بتقبيل يديه، وعند وصوله لعند كائن من كان منكم، تكونون في خدمته وتعظيمه وإكرامه، وإكرام من يلوذ بجناحه من تلامذته وأتباعه، فوق ما هو المراد. وإذا توجه من عند أحدكم، فليرسل معه ناس من أتباعه يوصلوه إلى المنزل الذي يكون قاصده في أمن وأمان، من غير مخالفة ولا توان. وإن بلغنا عن أحد لم يتلقاه بالرحب والسعة، أو يحدث معه سوء أدب، أو يتعرض له في شئ لا يرضاه، أو يتعدى عليه في شئ يكدر خاطره، لا يلومن إلا نفسه، ونطلع من حقه بأشد العقوبة والعذاب. والحذر ثم الحذر من المخالفة والعناد، وتعلموا ذلك وتعمدوه، لأننا عرفناكم ذلك في ١٧ صفر

سنة ١١٠٥.*

يشير هذا المرسوم إلى أهمية الشيخ عبد الغني النابلسي العلمية والدينية الكبيرة، وإلى المكانة الرفيعة الذي حظي بها عند الحكام وذوي الشأن، وخاصة عند أولئك القاطنين خارج مدينة دمشق. وتُقدم لنا مراسلاته المجموعة في كتاب وسائل

* النابلسي، الحقيقة والمجاز، ٨٣-١٠٢:٢٨٢. لتقريب النص الوارد هنا قدر الإمكان إلى مسودة المؤلف، تم إسقاط معظم التغيرات التي ادخلها المحقق على النص المطبوع.

مقدمة

عندما عزم الشيخ عبد الغني النابلسي (١٦٤١-١٧٣١) مع أصحابه على مغادرة صيدا والتوجه جنوباً إلى الأراضي المقدسة، أثناء رحلتهم إلى الشام ومصر والحجاز، أرسل معهم محافظ صيدا، أحمد باشا، جماعة من أتباعه وعساكره، وحملهم رسالة توصية إلى حاكم عكا، وأصدر مرسوماً خطياً مرصعاً بختمه الكبير يخاطب به أهالي المناطق التي ستمر بها القافلة، قال فيه:

صدر المرسوم المطاع، الواجب القبول والإتباع، إلى كل واقف عليه، وناظر إليه، من ملتزمين مقاطعات، وصوباشية، ومشايخ قرايا، ورعايا أماكن إيالة صيدا، وإيالة لواء اللجون، ونابلس، إلى بيت المقدس بوجه العموم، وفقهم الله تعالى. وغير ذلك: نعرفكم أن ناقل هذا المثال قدوة العلماء العاملين، عمدة الفضلاء الصالحين، ينبوع عين الفضل واليقين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، العارف المحقق، والعلامة المدقق، فريد عصره، ووحيد دهره، حضرة مولانا الشيخ عبد الغني النابلسي، نفع الله المسلمين بعلومه، وأعاد علينا بركاته وصالح دعواته في الدنيا والآخرة، متوجهاً إلى الديار المقدسة، قاصداً زيارة ما فيها من مرآة أنبياء الله

مخطوط ١١١٣ برنستون

مخطوط ٦٠٧٨ ظاهرية

مخطوط ١٤١٠ فاتيكان / ٦١٥ أسد

وسائل التحقيق ووسائل التوفيق

الشيخ عبدالغني النابلسي

تحقيق وتقديم
سامر عكاش



دار

الناشر
دار إرفان للنشر في ليدن المحروسة وبوسطن

سنة

