



**El último de los sufíes-filósofos de al-Andalus:
Ibn Sabʿīn y su *Darāʾ al-faḍāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil***

Carlos Berbil Ceballos

Pablo Beneito Arias (Codirector, Departamento de Traducción e Interpretación,
Universidad de Murcia)

M^a Dolores Rodríguez Gómez (Codirectora y Tutora, Departamento de Estudios
Semíticos, Universidad de Granada)

Tesis doctoral
Programa de Doctorado en Lenguas, Textos y Contextos
Universidad de Granada
2020

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Carlos Berbil Ceballos
ISBN: 978-84-1117-252-3
URI: <http://hdl.handle.net/10481/73605>

El doctorando Carlos Berbil Ceballos y los codirectores de la tesis Pablo Beneito Arias y M^a Dolores Rodríguez Gómez garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los codirectores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Archena, 12 de septiembre de 2020.

Codirectores de la Tesis

Doctorando

Fdo.: Pablo Beneito Arias

Fdo.: Carlos Berbil Ceballos

Fdo.: M^a Dolores Rodríguez Gómez

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS	3
RESUMEN / ABSTRACT	5
PRESENTACIÓN / INTRODUCTION	9
PARTE I: ESTADO DE LA CUESTIÓN DETALLADO SOBRE IBN SAB'ĪN ...	22
1. Presentación de la literatura académica elaborada con respecto a Ibn Sab'īn	23
1.1. <i>Ibn Sab'īn en el marco de los estudios sobre el «sufismo filosófico» andalusí</i>	23
1.2. <i>Revisiones previas de la literatura académica sobre Ibn Sab'īn</i>	29
1.3. <i>Procedimiento de búsqueda de literatura académica</i>	33
1.4. <i>Presentación de los resultados</i>	38
2. Revisión y ampliación del corpus de Ibn Sab'īn	42
2.1. <i>Selección de enciclopedias y compilaciones de catálogos</i>	43
2.2. <i>Sumario de obras y, en su caso, localización en la BA y HATA</i>	46
2.3. <i>Resultados de la revisión y ampliación del corpus de Ibn Sab'īn</i>	79
PARTE II: «LA ESCALA DE LAS VIRTUDES Y LA ESCALA DE LAS MEDIACIONES» (DARĀ'Ī AL-FADĀ'IL WA-DARĀ'Ī AL-WASĀ'IL), DE IBN SAB'ĪN	83
3. Descripción del manuscrito y el contenido de la obra	84
3.1. <i>Descripción del manuscrito</i>	84
3.2. <i>La estructura y contenido de la obra</i>	92
3.2.1. <i>La presencia y los significados de la aritmosofía</i>	93
3.2.2. <i>El título: la doble escala de las virtudes trascendentes y las mediaciones proféticas</i>	94
3.2.3. <i>Las secciones introductorias</i>	97
3.2.4. <i>Los capítulos</i>	100
3.2.5. <i>Conclusiones</i>	109
CONCLUSIONES GENERALES / CLOSING REMARKS	113
BIBLIOGRAFÍA	117
ÍNDICE DE FIGURAS	133
EDICIÓN COMPLETA Y TRADUCCIÓN PARCIAL DE «LA ESCALA DE LAS VIRTUDES Y LA ESCALA DE LAS MEDIACIONES» (DARĀ'Ī AL-FADĀ'IL WA-DARĀ'Ī AL-WASĀ'IL), DE IBN SAB'ĪN	134
Criterios de edición	135
<i>Rasgos del copista</i>	136
<i>Nota sobre los pasajes traducidos</i>	137
Edición	138
Traducción parcial	391

AGRADECIMIENTOS

Durante la realización de esta investigación he vivido la fortuna, y también el desafío, de laborar en cinco lugares muy distintos: Murcia, Granada, Qom, El Cairo y Bonn. Por lo tanto muchas personas han colaborado de diversas maneras con este proyecto, ya sea de manera directa o indirecta, y a ellas me gustaría expresar mi gratitud en estas líneas.

Al Dr. Pablo Beneito por su mentoría académica e intelectual durante todos estos años, desde que en 2009, en tercero de carrera, me aconsejara buscar a Ibn Sabʿīn en el catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Egipto. A la Dra. M^a Dolores Rodríguez por su disponibilidad y cercanía y sus detalladas revisiones del material que le iba enviando.

La primera estancia de investigación, realizada en Qom, fue una gran oportunidad de contactar de manera intensa con un ambiente tradicional de gran reputación en el estudio del pensamiento islámico y en particular de su mística desde la perspectiva de la gnosis (*ʿirfān*). Agradezco al Sr. Raúl González Bórnez y al Dr. Seyyed Ali Musavi su labor de mediación para ponerme en contacto con el Al-Hikmah Institute, así como a los Sres. Morteza Maddahi y Ali Jam su asistencia administrativa una vez allí, y al Dr. Akbar Rashidi-nia su supervisión académica de la estancia.

La segunda estancia de investigación, en la Universidad al-Azhar en El Cairo, fue igualmente una extraordinaria oportunidad de contactar con un ambiente tradicional de estudio del pensamiento islámico, esta vez desde la perspectiva del sufismo (*taṣawwuf*). A la familia Khedr en general y al Dr. Tarek Khedr en particular agradezco su siempre calurosa acogida y su vital asistencia en innumerables situaciones siempre que he viajado a Egipto. Al Shayj Ahmad al-Tayyeb por comprender la dificultad de este proyecto y por facilitar el acceso a la Universidad al-Azhar. Al Dr. Muhammad Mahanna y el Dr. Abdeldaim Nusayr su asistencia con los trámites de la estancia, y al Dr. ʿArafa Abdelrahman al-Nadi su supervisión académica de la misma.

A las pocas semanas de acceder al Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Murcia como Profesor Asociado, me vi en la difícil tesitura de ser seleccionado para recibir una beca de investigación en el Alexander von Humboldt Kolleg for Islamic Intellectual History, proyecto asociado a la cátedra de la Prof. Judith Pfeiffer en la Universidad de Bonn. Agradezco por lo tanto al Prof. Juan Goberna su comprensión tras decidir que iría a Alemania a completar la tesis doctoral y al profesorado del Departamento por asumir mi carga docente en lo restante del cuatrimestre.

La llegada al Kolleg en Bonn supuso una auténtica revolución intelectual y metodológica que me llevó a replantear ciertos aspectos del proyecto. Muchos son los especialistas a los que he podido conocer en este tiempo, en un ambiente muy

internacional, por lo que solo puedo agradecer enormemente a la Prof. Judith Pfeiffer su apoyo desde mi llegada en abril de 2018.

Agradezco igualmente a Ghayde Ghraowi su asistencia para obtener imágenes del manuscrito editado; a Govert Westerveld su ayuda para obtener bibliografía de difícil acceso; a Josephine Gehlhar y Sami Arslan su asistencia para navegar por los catálogos de manuscritos en turco; a Pourya Salehi su ayuda para comprender pasajes en persa; al Sr. Hervé Deblock por compartir generosamente una copia fotográfica completa de un manuscrito de su colección privada; a Stephen Hirtenstein y Julian Cook por su colaboración con información para la revisión y actualización del corpus de Ibn Sabʿīn; a la Dra. Anwaar Mustafa por su ayuda para obtener copias de manuscritos de El Cairo y al servicio de Préstamo Interbibliotecario de la Universidad de Bonn por su excelente trabajo para conseguir bibliografía tanto dentro como fuera de Alemania.

Más allá del plano académico, todo este esfuerzo solo ha sido posible gracias a seres queridos cuyo apoyo ha sido fundamental. Gracias a mi madre, mi padre, a Sidi Said y a Isabel por estar siempre ahí, y a todas aquellas personas que han compartido conmigo una frase de aliento durante este proceso. Gracias en última instancia al Ser Creador por la oportunidad de vivir este aprendizaje.

RESUMEN

Ibn Sabʿīn (1217 Ricote, Murcia - 1271 La Meca) fue uno de los autores más prolíficos del periodo andalusí. Además, fue el último exponente nacido en al-Andalus de una relevante tradición de «sufismo filosófico» cuyo inicio se suele situar en Ibn Masarra (m. 931) y cuya culminación tuvo lugar con Ibn ʿArabī (m. 1240). Esta tradición se desarrolló por lo tanto durante siglos en dicho territorio y posteriormente migró y continuó su evolución en las tierras centrales del mundo islámico.

En rasgos generales, Ibn Sabʿīn fue un personaje que generó fuertes reacciones a lo largo de su vida, tanto positivas como negativas. Tal y como sucedió con otros representantes de la mencionada tradición del sufismo filosófico andalusí, sus obras y su figura fueron criticadas con mayor o menor fundamento y comprensión en épocas posteriores. A esto hay que añadir que el estilo literario de Ibn Sabʿīn ha sido históricamente juzgado como críptico y oscuro. Quizá por esta última razón un número considerable de sus obras permanecen sin editar, perdidas, o sin una identificación clara de autoría.

Durante el proceso de elaboración de esta tesis doctoral se ha podido establecer que se trata de la primera dedicada a Ibn Sabʿīn en lengua española. La hipótesis principal consiste en considerar que existe material inédito de Ibn Sabʿīn que puede aportar información nueva y relevante sobre su pensamiento, doctrina y experiencia espiritual, y que puede ayudar a despejar incógnitas sobre su rol y legado en la historia del pensamiento islámico. Adicionalmente se considera como hipótesis el hecho de que hasta el momento solo se han estudiado aspectos parciales del pensamiento y la obra de este autor, lo cual ha contribuido a forjar la imagen todavía confusa que se tiene del personaje.

Como consecuencia de lo anterior, se deduce que el objetivo principal del trabajo es buscar y examinar material inédito atribuido a Ibn Sabʿīn, para detectar si existen obras con información relevante para su edición, traducción y estudio, así como editar, traducir y estudiar material inédito de Ibn Sabʿīn, en caso de encontrarlo. Adicionalmente se toma como objetivo realizar una búsqueda extensa de la literatura académica escrita con respecto al autor, para poder valorar el conocimiento actual que se tiene sobre él, así como la progresión histórica de ese conocimiento.

El trabajo se ha desarrollado en tres áreas que se presentan brevemente a continuación. Las dos primeras constituyen un «estado de la cuestión» sobre el autor, al tratarse de una valoración global de la literatura académica escrita sobre él y de una revisión y ampliación del corpus de manuscritos que contiene obras suyas. De esta manera se muestra que los estudios e interpretaciones realizados hasta la fecha sobre el autor son bastante parciales y existen importantes posibilidades de mejora, así como abundante material inédito. La tercera área es la presentación de una obra hasta ahora inédita de Ibn Sabʿīn titulada *Darāʾ al-faḍāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil* («La escala de las virtudes y la

escala de las mediaciones»). Además de tratarse con gran probabilidad de la última obra escrita por el autor, en ella se revela su consideración de Ibn 'Arabī, una cuestión por la que los especialistas llevaban tiempo preguntándose. Así, entre otras claves, Ibn Sab'īn presenta de manera velada a Ibn 'Arabī con el número setenta, con las obvias implicaciones que esto tiene al significarse su nombre «Hijo de Setenta».

Palabras clave

Ibn Sab'īn, sufismo, sufismo filosófico, *Waḥdat al-Wuḥūd*, Unidad del Ser, *al-Waḥda al-Muṭlaqa*, Unidad Absoluta.

Materias UNESCO: 550510-1 (Filología Árabe)

ABSTRACT

Ibn Sabʿīn (1217 Ricote, Murcia - 1271 Mecca) was one of the most prolific Andalusī authors. He was also the last Andalusī-born representative of a relevant tradition of «Philosophical Sufism», the beginning of which is usually set on Ibn Masarra (d. 931) and which reached its peak with Ibn ʿArabī (d. 1240). This tradition developed during several centuries in al-Andalus and North Africa, and then migrated and continued its evolution later on in the central lands of the Islamic world.

In general, Ibn Sabʿīn generated strong reactions throughout his life, both positive and negative. As was the case with several representatives of the tradition of Andalusī «Philosophical Sufism», his works and his figure were heavily criticized over the years, not always from a reasonable or founded standpoint. Moreover, Ibn Sabʿīn's literary style has been generally considered cryptic and obscure. It is perhaps for this reason that a considerable amount of his works remain unpublished, lost or without a clear authorship identification.

During the study of academic literature written about Ibn Sabʿīn it has also been possible to conclude that this is the first PhD thesis dedicated to this author in Spanish. The main hypothesis consists in considering that there is unpublished material authored by Ibn Sabʿīn that can supply new and relevant information about his thought, doctrine and spiritual experience, as well as clarify aspects of his role and legacy in Islamic Intellectual History. We are additionally considering as a hypothesis the idea that until now only partial aspects of the thought and the works of this author have been explored, which has contributed to forge the still confusing image by which this historical figure is still known today.

As a result, the main goal of this thesis is to search for and examine unpublished works by Ibn Sabʿīn in order to detect if there are works that contain relevant information for its edition, translation and study. An additional goal is to perform an extensive search of academic literature written about the author in order to assess the current available knowledge about him as well as the historical progression of said knowledge.

Work has been developed in three areas which are now briefly introduced. The first two constitute a State of the Art about the author, and consist respectively in a global overview of the academic literature written about him and a revision and update of the manuscript corpus containing his works. This way it is shown that the studies and interpretations of the author performed until now are quite limited and there are important possibilities of improvement, as well as abundant unpublished works. The third area is the presentation of an unpublished work of Ibn Sabʿīn titled *Daraj al-Faḍāʾil wa-Darāy al-Wasāʾil* («The Scale of Virtues and the Scale of Mediations»). It is possibly the last work he wrote, and he reveals in it his consideration of Ibn ʿArabī, a matter that specialists had been wondering about for a long time. Among other clues,

Ibn Sabʿīn subtly introduces Ibn ʿArabī using the number seventy, which shows obvious implications, considering that Ibn Sabʿīn means «Son of Seventy».

Keywords

Ibn Sabʿīn, Sufism, Philosophical Sufism, *Waḥdat al-Wujūd*, Unity of Being, *al-Waḥda al-Muṭlaqa*, Absolute Unity.

UNESCO Field: 550510-1 (Arabic Philology)

PRESENTACIÓN

Este trabajo de investigación se enmarca dentro de la disciplina de los Estudios Árabes e Islámicos, y versa en concreto sobre una de las manifestaciones de la cultura islámica, como lo es su mística, generalmente conocida como «sufismo» (*taṣawwuf*). La presentación del sufismo como «mística islámica» es frecuente en los estudios sobre la temática, aunque ha sido criticada dado que la equivalencia entre los conceptos de «mística» y «sufismo» es limitada y se corre el riesgo de desnaturalizar el sufismo al presentarlo con un concepto muy empleado en contextos de cristianismo así como de orientalismo. A esto hay que añadir la dificultad de definir qué es el propio sufismo.¹ Sin embargo, lo cierto es que cualquier operación de traducción implica un sacrificio de parte del contexto original a cambio de poder conectarse de manera efectiva con el contexto receptor. Dado que este trabajo se centra en tareas de búsqueda, edición, traducción y estudio de manuscritos inéditos, y no en la discusión conceptual y terminológica, en estas páginas se emplea la palabra «mística» en un sentido general que se puede expresar como «experiencia de lo divino»² y se denomina como sufismo «una rama de la práctica y el pensamiento islámicos que hace hincapié en la experiencia directa de los objetos de la fe».³ De manera similar, se traduce por lo general la palabra «Allāh» por «Dios», excepto en los casos en los que conviene conservar específicamente «Allāh» por referirse a características lingüísticas de la palabra, por ejemplo.

¹ Numerosos especialistas han realizado reflexiones críticas sobre el tema, v. Knysh, «Definitions of Sufism as a Meeting Place of Eastern and Western ‘Creative Imaginations.’»; Cook, «Understanding Sufism: Contextualising the Content», 10-47; Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 1-31; Sviri, «Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism».

² DRAE «místico²», acepción 7, <https://dle.rae.es/m%C3%ADstico#PPd3X8Q>. Consultado el 20 de agosto de 2020.

³ Chittick, *Mundos imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*, 5.

Breve presentación de Ibn Sabʿīn

El tema específico de esta tesis doctoral es la figura de Ibn Sabʿīn (1217 Ricote, Murcia - 1271 La Meca).⁴ Resulta relevante el estudio de este personaje porque fue uno de los autores andalusíes más prolíficos,⁵ así como el último exponente nacido en al-Andalus de una relevante tradición de «sufismo filosófico» desarrollada durante siglos en dicho territorio⁶ que posteriormente migró y continuó su evolución en las tierras centrales del mundo islámico.⁷

En lo que respecta al contexto político en el que nació, la región de Murcia se encontraba a principios del s. XIII en una situación de gran inestabilidad política, durante la cual los almohades estaban perdiendo el control sobre el territorio andalusí tanto a causa del avance de los reinos cristianos como por las sublevaciones locales por parte de los propios andalusíes. El año 1228, tan solo unos diez años después de la fecha de nacimiento estimada para Ibn Sabʿīn, el líder Abū ʿAbd Allāh Ibn Hūd, según Ibn al-Jaṭīb descendiente de los Banū Hūd de Zaragoza,⁸ inició una sublevación contra el gobernador almohade de Murcia, Abū l-ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muʿmin, partiendo de la fortaleza de Ricote, lugar de nacimiento atribuido a Ibn Sabʿīn. Dicho alzamiento culminó con éxito el día 4 de agosto del mencionado año al proclamarse Ibn Hūd emir. Sin embargo, esta revolución resultó ser efímera en cuanto a sus logros, ya que el propio Ibn Hūd fue asesinado en Almería el año 1238, y el reino islámico de Murcia capituló ante la corona de Castilla en 1243. Más allá del ámbito de Murcia, el año 1231 era nombrado gobernador en Arjona Muḥammad ibn al-Aḥmar ibn Naṣr, iniciador de la dinastía nazarí, que se convertiría en la sustentadora del último Estado andalusí de la Península Ibérica hasta finales del s. XV.⁹

En rasgos generales, Ibn Sabʿīn fue un personaje que generó fuertes reacciones a lo largo de su vida, tanto positivas como negativas. Fue bien valorado por los dirigentes de Ceuta y La Meca, así como se le atribuye la compañía de cientos de discípulos, el más conocido de los cuales es seguramente Abū l-Ḥasan al-Šuštārī (m. 1269),¹⁰ pero encontró gran resistencia entre ciertos alfaquíes. Estos últimos encontraron en su discurso sobre la Unidad Absoluta (*al-Waḥda al-Muṭlaqa*) una herejía, y le provocaron numerosos problemas desde su salida de Ceuta hasta su establecimiento en La Meca, un

⁴ 614 - *Šawwāl* 669 h. No existe consenso entre las fuentes biográficas a la hora de definir las fechas de nacimiento y muerte de Ibn Sabʿīn. Patrizia Spallino ha resumido estas discrepancias (Spallino, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq», 507, 509-10). En este trabajo se siguen las fechas proporcionadas por la mayoría de biógrafos, de acuerdo al resumen de Spallino.

⁵ Considerando el número de obras escritas. Véase cap. 2, p. 80.

⁶ Debido a la estrecha relación que el norte de África tuvo con al-Andalus, es frecuente el uso del adjetivo compuesto «andalusí-magrebí» o «andalusí/magrebí» para referirse a fenómenos que tuvieron lugar en dicho marco geográfico. Sin embargo, con ánimo de mantener un lenguaje sencillo en este trabajo, se empleará generalmente solo el adjetivo «andalusí» para referirse a la tradición mística a la que Ibn Sabʿīn perteneció, tras el reconocimiento en esta nota de esta cuestión.

⁷ V. cap. 1.1, *Ibn Sabʿīn en el marco de los estudios sobre el «sufismo filosófico» andalusí*.

⁸ Molina López, «Murcia y el Levante Español en el marco histórico del siglo XIII», vol. III, p. 192.

⁹ Boloix Gallardo, *Ibn al-Aḥmar*. Molina López, vol. III, p. 207.

¹⁰ 668 h.

periodo de unos seis o siete años. Tal y como sucedió con otros representantes de la mencionada tradición del sufismo filosófico andalusí, sus obras y su figura fueron criticadas con mayor o menor fundamento y comprensión en épocas posteriores. Cabe destacar entre los críticos de Ibn Sabʿīn el particular caso de Ibn al-Jaṭīb (m. 1375),¹¹ cuyo interés y aprecio por el sufismo queda patente en su tratamiento del tema en sus obras, así como en su mención en la introducción de la *Iḥāṭa* de los sufíes como el «almizcle» del Reino de Granada,¹² si bien procuró reprobar las manifestaciones del sufismo que en aquel entorno se consideraban más radicales.¹³ De hecho, criticó al «grupo de al-Šawdī e Ibn Sabʿīn» (*al-ṭāʾifa al-šūdiyya wa-l-sabʿīniyya*) por proclamar la Unidad Absoluta y, sin embargo, «por capricho del destino, la orden de ejecución lanzada contra Ibn al-Jaṭīb por algunos cadíes granadinos al servicio de la corte de Muḥammad V se basó en la presunta impiedad cometida por Ibn al-Jaṭīb al adoptar supuestamente la doctrina de la unidad absoluta».¹⁴

A lo comentado hasta aquí hay que añadir que el estilo literario de Ibn Sabʿīn ha sido históricamente juzgado como críptico y oscuro.¹⁵ Quizá por esta última razón un número considerable de sus obras permanece sin editar, perdido, o sin una identificación clara de autoría. En palabras de Anna Akasoy: «Queda una significativa cantidad de obras de Ibn Sabʿīn, auténticas o apócrifas, que no han sido estudiadas».¹⁶ De hecho, ninguna de sus obras ha sido traducida al inglés, la principal lengua de comunicación académica, y tan solo una de ellas, *Las cuestiones sicilianas*, ha sido traducida al completo (al alemán, español, italiano y turco).¹⁷ Cabe resaltar además que esta obra no es particularmente representativa del pensamiento del autor, debido a su especificidad como respuesta a algunas de las preguntas filosóficas que el emperador del Sacro Imperio Romano Federico II (m. 1250) envió a distintos lugares del mundo islámico.¹⁸ Como resultado, es difícil obtener todavía conclusiones claras sobre la vida, pensamiento y doctrinas de este místico andalusí.

Varios especialistas han aportado descripciones biográficas de Ibn Sabʿīn en sus estudios. Entre estos cabe mencionar por ejemplo los publicados por Anna Akasoy y Patrizia Spallino,¹⁹ así como el artículo de Benjamin Cook donde critica la manera en que tradicionalmente se han enfatizado las facetas más polémicas de este personaje.²⁰

¹¹ 776 h.

¹² Boloix Gallardo, «Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El 'almizcle' de la escala social nazarí».

¹³ Puerta Vílchez, «El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb».

¹⁴ Puerta Vílchez, «Ibn Aḥla, Abū ʿAbd Allāh», 49. V. de Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo: aportaciones para su estudio*, 88-92.

¹⁵ Considérense las palabras que le dedicó Ibn ʿAbbād de Ronda, entre otros. Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn», 163.

¹⁶ Akasoy, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq», 31.

¹⁷ Akasoy, 34-35, n. 31.

¹⁸ Cruz Hernández, «Ibn Sabʿīn», 277; Akasoy ha dudado que la correspondencia de Ibn Sabʿīn con Federico II sea real, pero su propuesta ha sido criticada. Akasoy, «Reading the Prologue of Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions»; Mandalà, «Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sabʿīn come fonte storica. Política mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II».

¹⁹ Akasoy, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq»; Spallino, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq».

²⁰ Cook, «Ibn Sabʿīn and Islamic Orthodoxy: A Reassessment».

La recopilación de fuentes biográficas que han mencionado a Ibn Sabʿīn realizada por Mohamed Serghini en su tesis doctoral es también un valioso recurso.²¹

Con respecto a los estudios que se han realizado sobre su obra y pensamiento, la mencionada tesis doctoral presentada por Mohamed Serghini en 1984 continúa siendo la visión de conjunto más amplia sobre el personaje,²² aunque posteriormente varios especialistas han realizado contribuciones parciales a su estudio.²³

La recopilación más reciente y completa de la obra de Ibn Sabʿīn es el conjunto de sus entradas en el Proyecto *HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)*, publicado de forma digital en 2014,²⁴ así como el artículo de Anna Akasoy en la *Biblioteca de al-Andalus*, publicado en 2007. En este último se asocian 64 obras a Ibn Sabʿīn, entre obras de autoría confirmada, apócrifas y perdidas. El balance de obras disponibles frente a las perdidas se reparte a partes iguales, 32 en cada caso.²⁵

Presentación de la tesis

Ante este panorama, y de regreso a la cuestión de la temática y perspectiva de este trabajo de investigación, su punto de partida es el Trabajo de Fin de Máster que defendí en la Universidad de Granada el año 2015.²⁶ Al inicio de la elaboración de esta tesis doctoral se consideró que la tarea más relevante a abordar era la exploración de ese corpus de obras de Ibn Sabʿīn que todavía no había sido editado. En este sentido, el enfoque de esta tesis se enmarca en la establecida tradición filológica de edición, traducción y comentario de textos inéditos de relevancia histórica, con el fin de darlos a conocer e incorporarlos al campo de estudio en cuestión. Durante el proceso de estudio de la literatura académica escrita sobre el autor se ha podido establecer además que esta es efectivamente la primera tesis doctoral en lengua española dedicada a Ibn Sabʿīn,²⁷ así como el trabajo de investigación más extenso escrito en español sobre el tema desde el artículo que le dedicó el Prof. Darío Cabanelas (OFM) en 1955.²⁸

²¹ Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn», 154-74.

²² Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn».

²³ Cabe destacar los siguientes: Akasoy, «Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context»; Akasoy, «Ibn Sīnā and the Arab West: the Testimony of an Andalusian Sufi»; Cornell, «The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sabʿīn»; Cornell, «The Circle of Knowledge (al-Iḥāṭa): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sabʿīn»; Spallino, «Les questions siciliennes de Ibn Sabʿīn: nouvelles perspectives de recherche»; Urvoy, *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*, 129-68.

²⁴ http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/, consultado el 20 de agosto de 2020.

²⁵ Este balance de obras se ha actualizado en el capítulo 2 de esta tesis doctoral.

²⁶ Berbil Ceballos, «Edición, traducción e introducción al estudio de la obra *al-ʿAwāṣim qawāṭiʿ al-qawāṣim*, atribuida al pensador Ibn Sabʿīn de Murcia (S. XIII)». Valorado con Matrícula de Honor.

²⁷ La tesis doctoral presentada por Abdellah El Moussaoui Taïb en 2014 presenta importantes problemas que llevan a descartarla como trabajo de investigación original. V. cap. 1.2: *Revisiones previas de la literatura académica sobre Ibn Sabʿīn*.

²⁸ Cabanelas, «Federico II de Sicilia e Ibn Sabʿīn de Murcia. Las 'Cuestiones sicilianas'»; En verdad podría decirse que esta particularidad corresponde al citado Trabajo de Fin de Máster realizado en 2015. Cabe mencionar el trabajo publicado por Govert Westerveld en 2017, así como la traducción de *Las*

La hipótesis principal consiste en considerar que existe material inédito de Ibn Sabʿīn que puede aportar información nueva y relevante sobre su pensamiento, doctrina y experiencia espiritual, y que puede ayudar a despejar incógnitas sobre su rol y legado en la historia del pensamiento islámico. Adicionalmente se considera como hipótesis el hecho de que hasta el momento solo se han estudiado aspectos parciales del pensamiento y la obra de este autor, lo cual ha contribuido a forjar la imagen todavía confusa que se tiene del personaje.

Como consecuencia de lo anterior, se deduce que el objetivo principal del trabajo es buscar y examinar material inédito de Ibn Sabʿīn, para detectar si existen obras con información relevante para su edición, traducción y estudio, así como editar, traducir y estudiar material inédito relevante de Ibn Sabʿīn, en caso de encontrarlo. Adicionalmente se toma como objetivo realizar una búsqueda extensa de la literatura académica escrita con respecto al autor, para poder valorar el conocimiento actual que se tiene sobre él, así como la progresión histórica de ese conocimiento.

En un principio se valoró la posibilidad de profundizar en la interpretación de Ibn Sabʿīn como figura en el contexto histórico y social de su época. Una de las principales tareas a realizar en ese caso habría sido recopilar y estudiar las menciones del autor en las diversas fuentes bio-bibliográficas que lo han citado a lo largo de la historia, pero finalmente este estudio se descartó por varios motivos: por un lado, como ya se ha mencionado, los especialistas que han escrito biografías del autor ya han explorado dichas fuentes anteriormente, y Mohamed Serghini incluso realizó una primera recopilación y clasificación de esas menciones. Por otro lado, los limitados recursos aportados por la literatura académica previa escrita sobre el autor, la cantidad de manuscritos encontrados en los catálogos y la importancia y complejidad de la obra seleccionada para su estudio nos llevaron a concentrar el trabajo en dichas áreas para evitar una excesiva dispersión del esfuerzo investigador. Queda pues este estudio para un trabajo posterior.

Para verificar las hipótesis se ha dividido la tesis en dos partes. La primera es un «estado de la cuestión» detallado sobre el autor que responde directamente a los dos objetivos ya mencionados.

El capítulo 1 es una presentación global de la literatura académica escrita sobre Ibn Sabʿīn. Comienza con una recolección de las perspectivas que ofrecen una serie de publicaciones recientes sobre la tradición andalusí de «sufismo filosófico» de la cual Ibn Sabʿīn es el último exponente nacido allí. Tras esto se analizan las tres revisiones que se han realizado previamente sobre la literatura académica escrita sobre el autor. A

cuestiones sicilianas realizada por Luisa M^a Arvide en 2009, sin embargo estos trabajos se limitan a presentar en español cuestiones que ya se habían presentado anteriormente en otras lenguas europeas. Westerveld, *Ibn Sabʿīn del Valle de Ricote; el último lugar islámico en España*; Ibn Sabʿīn, *Las cuestiones sicilianas*.

continuación se presentan las fuentes de la búsqueda de literatura académica y se exponen los resultados y conclusiones de dicha investigación.

El capítulo 2 es una revisión y expansión del corpus de manuscritos que contienen obras de Ibn Sabʿīn. Esta investigación toma como punto de partida la *Biblioteca de al-Andalus* y la *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)*, que tal y como se ha mencionado proveen los listados más completos de obras de Ibn Sabʿīn, y de los autores andalusíes de manera general. A continuación se establecen las fuentes de la búsqueda de manuscritos, y finalmente se presentan los resultados en detalle.

Tras consultar diversos manuscritos de obras inéditas atribuidas al autor, se ha escogido entre ellos aquél que, según se ha considerado, contiene la obra que muestra un mayor interés para su estudio y divulgación, así como una alta probabilidad de autenticidad de autoría. Para esto se ha dado prioridad a la obra que contiene la información que puede enriquecer de mayor manera el corpus conocido del autor, y por lo tanto el conocimiento sobre su vida y obra. En concreto la obra seleccionada ha sido *Darāʾ al-fadāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil* («La escala de las virtudes y la escala de las mediaciones»). La fecha tardía de autoría de esta obra ha sido una de las características que más han favorecido su elección. La obra fue compuesta menos de tres años antes de la muerte del autor, cuando ya llevaba tiempo siendo un respetado maestro en La Meca, y muestra una gran extensión (131 folios conservados) y complejidad, mientras que su otra obra comparable, *Budd al-ʿarīf* («El objeto de adoración del gnóstico»), fue compuesta más de veinte años antes en Ceuta, su primer lugar de residencia estable como adulto. Por estas razones, era previsible que la obra ofreciese información novedosa y relevante sobre el autor y su doctrina.

Para el trabajo realizado en la segunda parte de la tesis, es decir, la descripción, edición completa y traducción parcial del manuscrito seleccionado, se han seguido los procedimientos habituales en este campo de estudios, mostrados en manuales como los escritos por J. Bak²⁹ y Y. al-Marʿasī,³⁰ así como el realizado por el grupo de investigación «Comparative Oriental Manuscript Studies».³¹ También ha resultado de utilidad el capítulo escrito por A. Madkour donde trata algunas peculiaridades de los textos místicos y describe con ejemplos los problemas que suelen presentar las ediciones de manuscritos de esta temática.³² El capítulo 3 de esta tesis doctoral describe por lo tanto el manuscrito que contiene la obra, así como el contenido y estructura de la misma. Finalmente se incluye, como se ha comentado, la edición completa de la obra, así como la traducción de pasajes seleccionados.

²⁹ Bak, *An Introduction to Editing Manuscripts for Medievalists*.

³⁰ Al-Marʿasī, *Tahqīq al-majtūʿāt*.

³¹ Bausi et al., *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*.

³² Madkour, «Critical Edition and publication of manuscripts on Sufism with special attention to al-Futūḥāt al-Makkiyyah».

El sistema de transliteración sigue las normas de la revista *MEAH: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam.³³ Para la transliteración del persa, dado que este idioma aparece solo en contadas ocasiones, se ha procurado hacer una transliteración lo más cercana posible a la del árabe.³⁴ El sistema de citas bibliográficas empleado es el Chicago Manual of Style 17th Edition. En este trabajo se citan por lo general los años del calendario gregoriano en el bloque principal de texto, con su equivalente de la hégira en nota al pie. Cuando resulta necesario o conveniente mostrar el año de la hégira en el bloque principal de texto, entonces es el equivalente gregoriano el que aparece en nota al pie.

³³ <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/about/submissions#authorGuidelines>

³⁴ Los cambios de la transliteración del persa con respecto a la del árabe son los siguientes: *kasra* se representa con «e», *ḍamma* con «o» y *ḳ* con «ḡ». El genitivo se translitera con «-e» / «-ye».

INTRODUCTION

This research belongs to the field of Arabic and Islamic Studies, and focuses in one of the aspects of Islamic culture, namely its mysticism, generally known as Sufism (*taṣawwuf*). It is frequent to introduce Sufism as «Islamic mysticism» in academic studies about the field, although this has been criticized since the equivalence between the terms «mysticism» and «Sufism» is rather limited. There is also the risk of denaturalizing Sufism when presenting it with a concept that has been widely used in Christian as well as Orientalist contexts. In addition to this, it is difficult to define what Sufism actually is.³⁵ Nevertheless, the fact still remains that any translation requires a partial sacrifice of the original context in order to connect effectively to the receiving context. Since the work presented here focuses in tasks regarding the search, edition, translation and study of unpublished manuscripts, and not conceptual and terminological discussions, the word «mysticism» is here used in a general sense as «the belief that direct knowledge of God, spiritual truth, or ultimate reality can be attained through subjective experience (such as intuition or insight)»,³⁶ and Sufism is considered «a strand of Islamic thought and practice that emphasizes direct experience of the objects of faith».³⁷

A brief introduction to Ibn Sabʿīn

The specific object of study of this PhD thesis is the Andalusī sufi and philosopher Ibn Sabʿīn (1217 Ricote, Murcia - 1271 Mecca).³⁸ It is relevant to study this historical figure because he was one of the most prolific Andalusī authors,³⁹ as well as the last Andalusī-born representative of a relevant tradition of «Philosophical Sufism» that developed during several centuries in said land,⁴⁰ a tradition that migrated later on and continued its evolution in the central lands of the Islamic world.⁴¹

Regarding the political context in which he was born, the region of Murcia suffered from great unrest at the beginning of the 13th Century. The Almohads were losing territory because of the advance of the Christian kingdoms as well as because of

³⁵ Numerous specialists have reflected critically about this matter: Knysh «Definitions of Sufism as a Meeting Place of Eastern and Western ‘Creative Imaginations’»; Cook, «Understanding Sufism: Contextualising the Content», 10-47; Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, 1-31; Sviri, «Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism».

³⁶ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mysticism>, accessed August 24, 2020.

³⁷ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*, 3.

³⁸ 614 - Ṣawwāl 669 H. There is no consensus among biographical sources when defining the dates of birth and decease of Ibn Sabʿīn. Patrizia Spallino has gathered these opinions. (Spallino, «Ibn Sabʿīn, ‘Abd al-Ḥaqq», 507, 509-10). We are following here the dates proposed by the majority of biographers, according to Spallino's account.

³⁹ According to the number of works produced. See Ch. 2, p. 73.

⁴⁰ Due to the close relationship that Northern Africa had with al-Andalus, it is frequent to use the composite adjective «Andalusī-Maghrebi» to refer to phenomena happening in said geographical space. Nevertheless, in order to keep language simple in this thesis, the adjective «Andalusī» is generally used to refer to the mystical tradition that Ibn Sabʿīn was a part of.

⁴¹ See Ch. 1.1, *Ibn Sabʿīn en el marco de los estudios sobre el «sufismo filosófico» andalusí*.

local uprisings in their own lands. Ibn Hūd, a leader descendant from the Banū Hūd of Zaragoza according to Ibn al-Ḥaṭīb,⁴² started an uprising against Abū l-‘Abbās ibn ‘Abd al-Mu‘min, the Almohad governor of Murcia. His revolt took place initially in Ricote, attributed birthplace of Ibn Sab‘īn, only ten years after his estimated birthdate, in 1228. He succeeded on August 4th, when he was proclaimed *amīr*. Nevertheless, this success turned out to be ephemeral when he was murdered in Almeria in 1238. The Kingdom of Castile then took control of the region in 1243. Not far from Murcia, Muḥammad ibn al-Aḥmar ibn Naṣr became Governor in Arjona in 1231. This signaled the beginning of the Nasrid dynasty, who sustained the last Andalusī state of the Iberian Peninsula until the end of the 15th Century.⁴³

In general, Ibn Sab‘īn generated strong reactions throughout his life, both positive and negative. The rulers of Ceuta and Mecca appreciated him, as well as it has been reported that hundreds of disciples followed him, among whom the best known is probably Abū l-Ḥasan al-Šuštārī (d. 1269).⁴⁴ Nevertheless, several jurists found his discourse about Absolute Unity (*al-Waḥda al-Muṭlaqa*) to be heretic, and they caused trouble for him from the time he left Ceuta until his arrival in Mecca, a period of six or seven years. As was the case with several representatives of the tradition of Andalusī «Philosophical Sufism», his works and his figure were heavily criticized over the years, not always from a reasonable or founded standpoint.

Among Ibn Sab‘īn's critics Ibn al-Ḥaṭīb's case is noticeable. He shows his interest for Sufism in several of his works, as well as he mentions that the Sufis are the «musk» of the Kingdom of Granada in the introduction of his *Iḥāta*.⁴⁵ However, he frowned upon the manifestations of Sufism that were considered more radical at the time.⁴⁶ In fact, he criticized «the group of al-Šawḍī and Ibn Sab‘īn» (*al-tā’ifa al-šūdiyya wa-l-sab‘īniyya*) because of their proclamation of Absolute Unity, but, paradoxically, the execution order that several judges from the court of Sultan Muḥammad V of Granada sent against him was based on his supposed adoption of the doctrine of that same doctrine.⁴⁷

Moreover, Ibn Sab‘īn's literary style has been generally considered cryptic and obscure.⁴⁸ It is perhaps for this reason that a considerable amount of his works remain unpublished, lost or without a clear authorship identification. As Anna Akasoy put it: «A significant part of Ibn Sab‘īn's works, authentic or apocryphal, has not been studied».⁴⁹ In fact, none of his works have been fully translated into English, the main

⁴² Molina López, «Murcia y el Levante Español en el marco histórico del siglo XIII», vol. III, p. 192.

⁴³ Boloix Gallardo, *Ibn al-Aḥmar*. Molina López, vol. III, p. 207.

⁴⁴ 668 H.

⁴⁵ Boloix Gallardo, «Ṭarīqas y sufies en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El «almizcle» de la escala social nazarí».

⁴⁶ Puerta Vílchez, «El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb».

⁴⁷ Puerta Vílchez, «Ibn Aḥla, Abū ‘Abd Allāh», 49; v. de Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo: aportaciones para su estudio*, 88-92.

⁴⁸ Among others, Ibn ‘Abbād of Ronda's statements are quite descriptive. See Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sab‘īn», 163.

⁴⁹ Akasoy, «Ibn Sab‘īn, ‘Abd al-Ḥaqq», 31.

language of academic communication, and only one of them, *The Sicilian Questions*, has been fully translated at all (into German, Spanish, Italian and Turkish).⁵⁰ It is also worth noting that this work is not particularly representative of the author's thought, due to its specific purpose being the answer to some of the philosophical questions that Holy Roman Emperor Frederick II sent to several parts of the Islamic world.⁵¹ As a result, it is still difficult to extract conclusions about the life, thought and doctrines of this Andalusī mystic.

Several specialists, like Anna Akasoy and Patrizia Spallino, have compiled biographies of Ibn Sabʿīn in their studies.⁵² Benjamin Cook has also written a relevant contribution where he criticizes the way that Ibn Sabʿīn's most conflictive features have been traditionally highlighted. Mohamed Serghini's compilation of biographical sources that have mentioned Ibn Sabʿīn is also a valuable resource.⁵³

Regarding previous studies about his thought and works, Mohamed Serghini's PhD thesis from 1984 still remains the widest attempt at studying this historical figure,⁵⁴ although several specialists have done partial contributions to the field afterwards.⁵⁵

The most recent and complete compilation of Ibn Sabʿīn's works is the set of entries dedicated to him in *HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)*, published digitally in 2014,⁵⁶ as well as Anna Akasoy's article in *Biblioteca de al-Andalus* from 2007. In the latter Ibn Sabʿīn's total work count is 64, considering authentic, apocryphal and lost works. The number of available works as opposed to the lost ones is 32 in each case.⁵⁷

⁵⁰ Akasoy, 34-35, n. 31.

⁵¹ Cruz Hernández, «Ibn Sabʿīn», 277; Akasoy has doubted that Ibn Sabʿīn's correspondence with Frederick II was real, but her proposal has been criticised. Akasoy, «Reading the Prologue of Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions»; Mandalà, «Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sabʿīn come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II».

⁵² Akasoy, «Ibn Sabʿīn, 'Abd al-Ḥaqq»; Spallino, «Ibn Sabʿīn, 'Abd al-Ḥaqq».

⁵³ Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn», 154-74.

⁵⁴ Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn».

⁵⁵ Among them: Akasoy, «Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context»; Akasoy, «Ibn Sīnā and the Arab West: the Testimony of an Andalusian Sufi»; Cornell, «The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sabʿīn»; Cornell, «The Circle of Knowledge (al-Iḥāṭa): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sabʿīn»; Spallino, «Les questions siciliennes de Ibn Sabʿīn: nouvelles perspectives de recherche»; Urvoy, *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*, 129-68.

⁵⁶ http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/, accessed August 20, 2020.

⁵⁷ These numbers have been updated in chapter 2 of this thesis.

Presentation of this PhD thesis

The starting point for this research is the MA thesis that I defended at the University of Granada in 2015.⁵⁸ At the beginning of the elaboration of this PhD Thesis we considered that the exploration of Ibn Sabʿīn's unpublished works was the most relevant task to engage with. In this sense, this thesis belongs to the established philological tradition of editing, translating and commenting historically relevant unpublished texts, in order to enrich the sources available for the field of study. During the study of academic literature written about Ibn Sabʿīn it has also been possible to conclude that this is the first PhD thesis dedicated to this author in Spanish,⁵⁹ as well as the most extensive research written in Spanish about the topic since the article that Prof. Dario Cabanelas (OFM) wrote in 1955.⁶⁰

The main hypothesis consists in considering that there is unpublished material authored by Ibn Sabʿīn that can supply new and relevant information about his thought, doctrine and spiritual experience, as well as clarify aspects of his role and legacy in Islamic Intellectual History. We are additionally considering as a hypothesis the idea that until now only partial aspects of the thought and the works of this author have been explored, which has contributed to forge the still confusing image by which this historical figure is still known today.

As a result, the main goal of this thesis is to search for and examine unpublished works by Ibn Sabʿīn in order to detect if there are works that contain relevant information for its edition, translation and study. An additional goal is to perform an extensive search of academic literature written about the author in order to assess the current available knowledge about him as well as the historical progression of said knowledge.

We considered at first the possibility of dedicating this work to the interpretation of Ibn Sabʿīn as a figure in his historical and social context. In that case, one of the main tasks would have been to gather and analyze the mentions of Ibn Sabʿīn in bio-bibliographical sources, but this was discarded for several reasons: On the one hand, the specialists that have written biographies of the author have already explored these sources, and Mohamed Serghini even compiled and classified several of these mentions. On the other hand, the limited resources made available by previous academic literature,

⁵⁸ Berbil Ceballos, «Edición, traducción e introducción al estudio de la obra *al-ʿAwāṣim qawāṭiʿ al-qawāṣim*, atribuida al pensador Ibn Sabʿīn de Murcia (S. XIII)». The thesis received Honors.

⁵⁹ The thesis defended by Abdellah El Moussaoui Taïb in 2014 shows important problems that render it invalid as an original research work. See Ch. 1.2: *Revisiones previas de la literatura académica sobre Ibn Sabʿīn*.

⁶⁰ Cabanelas, «Federico II de Sicilia e Ibn Sabʿīn de Murcia. Las 'Cuestiones sicilianas'»; It could be said actually that this feature corresponds to the mentioned MA thesis from 2015. A book published by Govert Westerveld in 2017 and the translation of *The Sicilian Questions* published by Luisa María Arvide in 2009 are worth noting. Nevertheless, they both just present in Spanish matters that had already been discussed in other European languages. Westerveld, *Ibn Sabʿīn del Valle de Ricote; el último lugar islámico en España*; Ibn Sabʿīn, *Las cuestiones sicilianas*.

the amount of unpublished manuscripts found in the catalogues and the importance and complexity of the work chosen for its study led us to focus in these areas in order to avoid an excessive dispersion of our efforts.

In order to verify the hypotheses this research has been divided in two parts. The first one is a detailed State of the Art about the author which responds to the goals that have been mentioned.

Chapter 1 is a global presentation of the academic literature written about Ibn Sabʿīn. It starts with a collection of perspectives that recent academic publications offer about the Andalusī tradition of «Philosophical Sufism» of which Ibn Sabʿīn is the last representative born there. After this, there is an analysis of the three previous literature reviews that have been performed about the author. It continues with the presentation of the sources for the search of academic literature, and finally the results and conclusions of this search are explained.

Chapter 2 is a revision and expansion of Ibn Sabʿīn's works' manuscript corpus. This research takes as a starting ground the *Biblioteca de al-Andalus* and the *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)*, which provide the most complete lists of Ibn Sabʿīn's works among many other authors. The sources for the manuscript search are then laid out, and the results are presented in detail.

After consulting diverse unpublished manuscripts, we chose the one that we considered contains the most interesting work in terms of content and authenticity. Its title is *Daraj al-Faḍāʿil wa-Daraj al-Wasāʿil* («The Scale of Virtues and the Scale of Mediations»). The work's late authoring date was one of the features that most favored its selection. It was composed less than three years before the death of the author, when he had for long been a respected master in Mecca, and it is quite long (131 preserved folios) and complex, while his other comparable work, *Budd al-ʿĀrif* («The Gnostic's Object of Worship») was composed more than twenty years before in Ceuta, his first stable place of residence as an adult. For these reasons, we found that it was likely that this work offered new and relevant information about the author and his doctrines.

The usual procedures in the field have been followed in the second part of the thesis, comprising the description, full edition and partial translation of the selected manuscript. Among the relevant sources we can mention the manuals written by J. Bak⁶¹ and Y. al-Marʿašlī,⁶² as well as the one put together by the research group «Comparative Oriental Manuscript Studies».⁶³ A. Madkour's chapter dealing with the peculiarities of mystical texts and their edition has also been useful.⁶⁴ Therefore, chapter

⁶¹ Bak, *An Introduction to Editing Manuscripts for Medievalists*.

⁶² Al-Marʿašlī, *Tahqīq al-Makhṭūṭāt*.

⁶³ Bausi et al., *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*.

⁶⁴ Madkour, «Critical Edition and publication of manuscripts on Sufism with special attention to al-Futūḥāt al-Makkiyyah».

3 describes the manuscript that contains the work, as well as the latter's content and structure. Finally the full edition and partial translation of the work can be found.

Transliteration follows the rules of the journal *MEAH: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam.⁶⁵ Since Persian language only appears occasionally, we have kept its transliteration as close as possible to that of Arabic.⁶⁶ This work follows the Chicago Manual of Style 17th Edition for bibliographic citation. The years of the Gregorian calendar are generally cited in the main text block, with their equivalent of the Hijri calendar in a footnote. When it is necessary or convenient to cite a year of the Hijri calendar in the main text block, then its equivalent in the Gregorian calendar goes in a footnote.

⁶⁵ <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/about/submissions#authorGuidelines>

⁶⁶ The changes regarding Persian language transliteration are the following: *kasra* is «e», *ḍamma* is «o» and *ḳ* is «ġ». Genitive is transliterated with «-e» / «-ye».

PARTE I: ESTADO DE LA CUESTIÓN DETALLADO SOBRE IBN SAB'ĪN

1. Presentación de la literatura académica elaborada con respecto a Ibn Sabʿīn

1.1. *Ibn Sabʿīn en el marco de los estudios sobre el «sufismo filosófico» andalusí*

En la última década se ha realizado un progreso notable en el conocimiento del sufismo andalusí y su contexto social y cultural. Según algunas propuestas, la mística del islam adquirió en estas tierras ciertas peculiaridades que los especialistas todavía están explorando. De hecho, aún no existe un consenso a la hora de nombrar dichos rasgos distintivos, si es que los hubiera. En las próximas páginas se resumirán las aportaciones y opiniones de algunos de los especialistas que se han dedicado a este tema recientemente. En 2011 Anna Akasoy puso de manifiesto la mencionada incertidumbre de la manera siguiente: «Desde el S. XIII, muchos lectores de Ibn ʿArabī y otros sufíes de Occidente de su generación, así como de la posterior, han destacado un elemento que se ha descrito de maneras tan diversas como 'filosófico', 'especulativo', 'intelectual' o 'teórico'». ⁶⁷ Es decir, parece que esta falta de consenso a la hora de calificar la obra de varios sufíes andalusíes ya existía desde época medieval. La misma autora concluye que «es imposible describir un conjunto coherente de ideas o métodos que caractericen el sufismo filosófico». ⁶⁸ Akasoy sugiere que la propia noción de un «sufismo filosófico» puede ser resultado de la tradición crítica que suscitó este fenómeno en las tierras centrales del islam, encarnada en figuras como Quṭb al-Dīn al-Qaṣṣālānī (m. 1287), ⁶⁹ Ibn Taymiyya (m. 1328), ⁷⁰ al-Dahabī (m. 1348) ⁷¹ o Ibn Jaldūn (m. 1406). ⁷² El término «sufismo filosófico» no deja de ser por lo tanto una etiqueta útil dada su concisión para designar este fenómeno al que nos estamos refiriendo, pero debe ser utilizado con su necesaria contextualización para evitar imprecisiones. Akasoy incluso llega a concluir que «sabemos quiénes fueron los 'sufíes filósofos', pero no sabemos qué ideas 'filosófico-místicas' pueden haber compartido», ⁷³ y por lo tanto es necesario conocer mejor los textos de los autores concernidos para «obtener una imagen más completa y poner las cosas en perspectiva». ⁷⁴

En 2016, Mohammed Rustom aportó su propia visión de este «sufismo filosófico»:

Analyzing the teachings of the school of Ibn ʿArabi in a unified perspective, it becomes clear that their emphasis upon mythic formulations is largely a means by which they can present well-known philosophical concepts in an accessible and concrete fashion. [...] In fact, through an engagement with both mysticism

⁶⁷ Akasoy, «What is Philosophical Sufism?», 229. Traducción propia.

⁶⁸ Akasoy, 248.

⁶⁹ 686 h.

⁷⁰ 728 h.

⁷¹ 748 h.

⁷² 808 h. Akasoy, 230.

⁷³ Akasoy, «Andalusi exceptionalism: the example of «Philosophical Sufism» and the significance of 1212», 116.

⁷⁴ Akasoy, «What is Philosophical Sufism?», 249.

and philosophy, Ibn ‘Arabi- and his followers would also like to suggest that philosophical language is, in so many ways, itself a symbolic representation of religious or mystical truths. Nevertheless, their perspective forms a unique hybrid of both philosophy and mysticism in a particular technical language, largely informed by the view that, from one vantage point, philosophy and mysticism are two sides of the same coin.⁷⁵

Esta particular tradición mística también es conocida como la escuela de la «Unidad del Ser» (*Waḥdat al-Wuḥūd*), término que se ha relacionado particularmente con Ibn ‘Arabī (m. 1240),⁷⁶ probablemente por ser la figura de esta tradición que mayor impacto tuvo en el conjunto de la historia intelectual del islam, a pesar de que él mismo no usa el término. En palabras de William Chittick:

In fact, *waḥdat al-wuḥūd* was more an emblem than a doctrine, and if Ibn al-‘Arabī was considered its founder, this simply indicates that his writings mark Ṣūfism’s massive entry into the theoretical discussions of *wuḥūd* that before him had been the almost exclusive preserve of the philosophers and the *mutakallimūn*.⁷⁷

El mismo autor considera que Ibn Sab‘īn fue quien primero utilizó el término para designar una posición particular.⁷⁸ Sin embargo, Ibn Sab‘īn alterna el uso de esta expresión con otras como «solo Dios» (*Allāh faqat*), Unidad Absoluta (*al-Waḥda al-Muṭlaqa*) o Ser Absoluto (*al-Wuḥūd al-Muṭlaq*). Esto refuerza la consideración de Chittick del término *Waḥdat al-Wuḥūd* más como un «emblema» que como una doctrina propiamente dicha. De hecho, el mismo Chittick coincide con Akasoy en apuntar a la importancia que tuvieron los críticos posteriores como Ibn Taymiyya en la identificación de estos autores como pertenecientes a una o varias doctrinas relacionadas.⁷⁹

Conviene señalar, al hilo de esta cuestión, una importante diferencia entre las doctrinas de Ibn ‘Arabī e Ibn Sab‘īn. Como ya se ha mencionado, figuras como Ibn Taymiyya o Ibn Jaldūn ya encontraron en su momento una diferencia entre el enfoque metafísico de estos dos místicos. En su introducción a la *Epístola de la Unidad Absoluta* del seguidor de Ibn Sab‘īn Awḥad al-Dīn Balyānī (m. 1288),⁸⁰ cuya autoría había sido durante largo tiempo atribuida a Ibn ‘Arabī, Michel Chodkiewicz explicó esta diferencia en virtud de la cual místicos como Ibn al-Fārīd, (m. 1235)⁸¹ Ibn Barraḡān (m. 1141),⁸²

⁷⁵ Rustom, «Philosophical sufism», 409.

⁷⁶ 638 h.

⁷⁷ Chittick, «Waḥdat al-Shuhūd».

⁷⁸ «What might be considered the earliest instances in which the term *waḥdat al-wuḥūd* designates a distinct position are found in the writings of Ibn al-‘Arabī’s fellow-Murcian Ibn Sab‘īn». Chittick.

⁷⁹ «Despite these usages of the term *waḥdat al-wuḥūd*, it is rarely found in the early texts, and apparently it does not become an issue until Ibn Taymiyya, who mentions it in the titles of two treatises and attacks it violently, claiming that it asserts the identity of God and creation and that it is nothing but the well-known heresies *ḥulūl* ('incarnationism') and *ittiḥād* ('unificationism')». Chittick.

⁸⁰ 686 h.

⁸¹ 632 h.

Ibn Qasī (m. 1151),⁸³ al-Būnī (m. 1225),⁸⁴ Ibn ‘Arabī e Ibn Sawdakīn (m. 1248)⁸⁵ pertenecen a la «gente de la teofanía» (*aṣḥāb al-taʿāllī*), mientras que otros como Ibn Dahhāq (Ibn al-Mar’a, m. 1214),⁸⁶ Ibn Sab‘īn y Abū l-Ḥasan al-Šuštārī (m. 1269)⁸⁷ pertenecen a la «gente de la Unidad Absoluta» (*aṣḥāb al-Waḥda al-Muṭlaqa*). A modo de resumen, Chodkiewicz concluye que «para Ibn ‘Arabī, Dios es el Ser de todo lo que es; para Ibn Sab‘īn, Dios es todo lo que es».⁸⁸ Quizá resultaría más claro concluir que para Ibn Sab‘īn «solo Dios es», como revela su frecuente expresión «solo Dios» (*Allāh faqat*). Sin embargo, parece conveniente no tomar esta diferenciación reductora como categoría decisiva, dado que la cuestión requiere mucha sutileza y ductilidad.

De hecho, resulta paradójico que fuesen personajes críticos con esta tradición quienes identificaron por primera vez diferencias doctrinales en su seno. Benjamin Cook recopila la opinión de varios especialistas que llegan a la conclusión de que los críticos de autores como Ibn ‘Arabī o Ibn Sab‘īn dieron frecuentemente muestras de no haber hecho el esfuerzo de comprender sus obras.⁸⁹ No obstante, lo cierto es que su animadversión o su lectura tendenciosa e incompleta no les impidieron hacer una aproximación sugerente al trasfondo metafísico de las doctrinas de estos autores.

De regreso a otros estudios recientes sobre la mística andalusí, otro autor a destacar es Michael Ebstein, quien en 2013 trazó la presencia de ideas del neoplatonismo —particularmente en su forma adquirida en las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasā’il Ijwān al-Šafā’*)— en las obras de Ibn Masarra (m. 931)⁹⁰ e Ibn ‘Arabī, a quienes considera respectivamente el inicio y la cumbre de la mística islámica andalusí. También argumenta que «bajo el régimen político y el auspicio religioso del imperio fatimí, el entorno ismailí en el norte de África funcionó como un canal a través del cual varias ideas y conceptos de las tradiciones neoplatónica, (neo)pitagórica, hermética y gnóstica llegaron a al-Andalus».⁹¹ Esto le permite formular rasgos distintivos de la mística andalusí/magrebí frente a la oriental «clásica»: mientras que esta última «se concentra principalmente en la dimensión psicológica/espiritual interior y la conducta ética», la primera «se puede describir como teosófica: se preocupa principalmente por la divinidad y su modo de acción en el universo, y trata de obtener conocimiento sobre cómo el universo fue creado (cosmogonía) y cómo opera (cosmología)».⁹²

⁸² 536 h.

⁸³ 546 h.

⁸⁴ 622 h.

⁸⁵ 646 h.

⁸⁶ 611 h.

⁸⁷ 668 h.

⁸⁸ Balyānī, *Épître sur l’Unicité Absolue*, 37. Traducción propia.

⁸⁹ Cook, «Ibn Sab‘īn and Islamic Orthodoxy: A Reassessment», 94-95.

⁹⁰ 319 h.

⁹¹ Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabi and the Ismā’īlī Tradition*, 233. Traducción propia.

⁹² Ebstein, 3.

En su reseña de la obra, Akasoy llama la atención sobre la diversidad terminológica propuesta por Ebstein. El autor, por ejemplo, evita emplear el término «sufismo» con respecto a Ibn ‘Arabī, y le denomina un «místico», dado que considera que el sufismo está marcado por las hermandades y el ascetismo, pero no necesariamente por la mística. Ebstein desarrolla sus criterios hasta ofrecer una tipología mística con cinco variedades: sufismo, misticismo chif-ismailí, misticismo filosófico (tipo al cual pertenecería Ibn Sab‘īn), neoplatonismo ismailí y misticismo sunní andalusí (al que correspondería Ibn ‘Arabī). Akasoy considera que no todos los tipos son convincentes de igual manera, pero al menos pueden actuar como base para futuros debates.⁹³

También conviene nombrar el estudio que Yousef Casewit publicó en 2017 sobre Ibn Barraġān.⁹⁴ Con respecto a dicho estudio, y en relación al tema que ocupa esta tesis doctoral, cabe destacar que varias afirmaciones que Casewit hace son compatibles también con la situación de Ibn Sab‘īn. Por ejemplo, en la introducción destaca, entre otras cuestiones, que la imagen que se ha presentado del autor hasta ahora ha sido muy parcial, debido a factores como el excesivo crédito que se le ha dado a los diccionarios biográficos o a una lectura incompleta de sus obras, buena parte de las cuales se encontraban inéditas hasta época reciente. Al igual que Ebstein, evita considerar a estos autores «sufíes», dado que ellos no se identificaban con esta categoría, sino que los denomina de manera general «místicos», o *mu‘tabirūn* («contemplativos» o «hermeneutas»), término que Casewit considera central en el pensamiento de Ibn Barraġān y otros místicos de su generación.⁹⁵ En palabras de Ebstein, en su reseña de la obra:

The main conclusions or claims of the author regarding Ibn Barraġān and his place in the overall history of medieval Islamic mysticism can be summarized as follows (see especially pp. 1–8, 307–14). First, the mystical tradition in al-Andalus, which began with Ibn Masarra in the early fourth/tenth century and culminated two centuries later with Ibn Qasī, Ibn Barraġān, and Ibn al-‘Arabī, was much more «indigenous» than hitherto recognized—not an offshoot of Eastern Sufism but a unique tradition that developed in its own right. Although Eastern Sufi teachings and writings along with Ash‘arī theology informed Andalusī mystics, their discourse is distinct. They espoused instead⁹⁶ «a symbiosis of Quranic teachings and Sunni Hadith with the Neoplatonizing treatises of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā’), the writings of Ibn Masarra, and, through indirect contact, Fatimi Isma‘īli cosmological doctrines circulating in the intellectual milieu of al-Andalus. As such, exponents of this symbiotic mystical discourse were more interested in cosmology, the science of letters, cyclical notions of time, and the principle of associative correspondence between

⁹³ Akasoy, «(Reseña) Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition by Michael Ebstein», 214.

⁹⁴ Casewit, *The Mystics of Al-Andalus: Ibn Barraġān and Islamic Thought in the Twelfth Century*.

⁹⁵ Casewit, 3.

⁹⁶ Ebstein, «(Reseña) The Mystics of al-Andalus, by Y. Casewit», 735.

heaven and earth than in Sufi wayfaring, ethics, and the psychology of the soul». ⁹⁷

En su reseña de la misma obra, Maribel Fierro también destaca que en los últimos años han aparecido ediciones de diversas obras de Ibn Masarra, Ibn Qasī e Ibn Barraġān, lo cual ha permitido que los estudios sobre estos personajes progresen. ⁹⁸ Asimismo, destaca la influencia política de estos místicos, y propone incluso hablar de «misticismo político» para dar relieve a esta dimensión de sus vidas. ⁹⁹

Ya en 2020, Casewit ha argumentado nuevamente sobre los orígenes de esta tradición mística andalusí. ¹⁰⁰ A su modo de ver, los sufíes de los ss. XII y XIII comenzaron a desarrollar una cosmología y ontología monista «en conversación así como en oposición con la teología *ašʿarī* tardía y la filosofía de Avicena». Pone como ejemplos a ʿAyn al-Qudāt Ḥamadānī (m. 1131) ¹⁰¹ y a Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 1111). ¹⁰² Esta cosmología sufí «sincrética y neoplatonizada» ya habría encontrado precedente en al-Andalus con Ibn Masarra, pero sería con Ibn Barraġān y sus contemporáneos con quien emergería como una «filosofía mística completa». De esta forma se explicaría la mencionada tendencia de estos místicos a explorar la Unidad divina con más interés por cuestiones cosmológicas que psicológicas. Más tarde esta tradición siguió evolucionando en las obras de una nueva generación de místicos, a la cabeza de los cuales estaría Ibn ʿArabī, así como otras figuras relevantes como ʿAlī al-Ḥarrālī (m. 1240), ¹⁰³ el propio Ibn Sabʿīn, ʿAffī al-Dīn al-Tilimsānī (m. 1291) ¹⁰⁴ y Abū l-Ḥasan al-Šuštārī. Un rasgo definitorio de esta generación sería la adopción del término «verificación» (*taḥqīq*) para nombrar la cumbre de la experiencia mística.

Como cierre de este apartado introductorio conviene extraer algunas conclusiones a partir de los resultados y opiniones expresados por los especialistas mencionados. Podría decirse que, a rasgos generales, en la evolución histórica de la mística islámica se aprecia a autores más tendentes a la ascética, particularmente desarrollada y codificada con el surgimiento de las comunidades u órdenes iniciáticas sufíes (*tarīqa*, pl. *ṭuruq*) a partir del s. XIII, y otros tendentes a aspectos más propiamente místicos. Dentro de esta última tendencia habría a su vez una vertiente más psicológica o interior, que estaría representada por el sufismo oriental entre los ss. IX y XI, también denominado «clásico», y otra más cosmológica que habría surgido como desarrollo y reacción a las *Rasāʾil Ijwān al-Šafāʾ*, la filosofía de Avicena y el pensamiento de al-Gazālī, entre otras fuentes. Esta última vertiente encontró particular

⁹⁷ Casewit, *The Mystics of Al-Andalus: Ibn Barraġān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, 2.

⁹⁸ Fierro, «(Reseña) The Mystics of al-Andalus, by Y. Casewit», 115.

⁹⁹ Fierro, 117.

¹⁰⁰ Casewit, «Shushtarī's Treatise on the Limits of Theology and Sufism: Discursive Knowledge (*ʿilm*), Direct Recognition (*maʿrifa*), and Mystical Realization (*taḥqīq*) in al-Risāla al-Quṣāriyya», 2-4. Traducción propia de las frases aquí citadas en español.

¹⁰¹ 525 h.

¹⁰² 505 h.

¹⁰³ 638 h.

¹⁰⁴ 690 h.

arraigo y desarrollo en al-Andalus a partir de Ibn Masarra. Su máxima expresión sería el pensamiento de Ibn ‘Arabī, y su último representante andalusí Ibn Sab‘īn. Posteriormente, con el gran influjo que Ibn ‘Arabī tuvo en la historia intelectual del islam, esta vertiente continuó evolucionando en el mundo islámico dando forma a lo que se ha denominado frecuentemente como la escuela de la «Unidad del Ser» (*Waḥdat al-Wuḥūd*).

No obstante lo expuesto hasta aquí, cabe recordar que esto es solamente una breve contextualización a través de la cual situar a Ibn Sab‘īn en el marco de una serie de estudios recientes sobre la mística andalusí. A pesar de las categorías propuestas por los estudios mencionados, también hay que añadir que lo más normal es que cada autor manifieste en mayor o menor medida cada una de las tres tendencias o dimensiones: la ascética, la psicológica y la cosmológica. Por ejemplo, Ibn Sab‘īn se dedica a cuestiones psicológicas o interiores como el alma, el intelecto o la moral, pero también entra en la cosmología de la ciencia de las letras, y en general toda su obra tiene como trasfondo la doctrina del Ser Absoluto. Asimismo la dimensión conductual o ascética también tiene su papel en Ibn Sab‘īn. Cabe poner como ejemplo el potente exhorto a sus discípulos atribuido a él por Ibn al-Jaṭīb:

Y, entre sus consejos, se dirige a sus alumnos y seguidores: «Que Dios os proteja, mantened la realización de las oraciones (*ṣalawāt*), luchad por dominar al alma animal en el alejamiento de los deseos, volved hacia Dios pidiendo perdón y arrepentíos, recurrid a los dones [que Dios os ha entregado] con moral honrosa, trabajad para obtener los grados sublimes, no descuidéis las acciones de la *Sunna*, lograd lo que concierne a las obras divinas [...], gustad el detalle de la esencia espiritual y su desfile honorífico, procurad el amor por afán de Dios entre vosotros, debéis conservar la rectitud en el sendero (*ṭarīqa*), anteponed la Ley Revelada (*Šarī‘a*) a la Verdad (*Ḥaqīqa*) y no distingáis entre ambas, pues ambas forman parte de los atributos semejantes, renegad de la verdad de este tiempo vuestro, y decidle a ella y a su gente ‘que Dios os maldiga’, pues es una verdad como el veneno de quien ha sido mordido por una serpiente, sus gentes son descuidadas con la definición de lo lícito y lo prohibido y menosprecian el mes de ayuno, el *Ḥayy*, ‘*Ašurā*’ y el estado sacro del peregrino, que Dios acabe con ellos donde quiera que resida su torpeza».

Y entre sus consejos, [dice]: «Y sabed que quien es cercano a mí de entre vosotros, es quien no contradice los principios de la gente de la *Sunna*, cumple con la obediencia al Señor del Poder y la Gracia, cree en la Resurrección, el Infierno y el Paraíso, prefiere la contemplación ante todo favor [de Dios], y sabe que la satisfacción va tras ella, más gloriosa que toda misericordia. Después pide la Esencia tras la cortesía con los atributos y las acciones, y se regocija con la visión [interior] durante el sueño, el *barzaj*¹⁰⁵ y los estados transitorios. Todo

¹⁰⁵ El plano de lo *imaginal*, descrito por numerosos místicos como el «ístm» que conecta el mundo sensorial con el espiritual.

aquel que diverge es necio, acusado de debilidad, y si fuera de entre vuestros hermanos, abandonadlo por Dios, no cuidéis de él, no le consintáis en nada, no le saludéis hasta que pida perdón a Dios el Grandioso en presencia de todos ellos y esté satisfecho de sí mismo, de su estado y de vosotros, salga de sus cualidades reprobables y deje la costumbre de su petición [a Dios] miserable. Yo, desde que di testimonio de Dios el Grandioso, me aparté de todo transgresor retrasado de mente y de lengua, y no hay relación entre mi morada y la suya en la vida terrena y en la espiritual (*al-ājira*), pues aquel cuyo pie resbala pide perdón a Dios y no burla su Eternidad, y los ejemplos de esto son numerosos».¹⁰⁶

En definitiva, si bien los estudios elaborados sobre Ibn Sabʿīn han sido relativamente numerosos, como se verá, los resultados que ofrecen todavía no han sido revisados desde una perspectiva global ni se han relacionado con los estudios sobre otros místicos andalusíes. Por lo tanto, la posición del autor en el marco del sufismo filosófico andalusí todavía está demostrada de una manera un tanto precaria. Se aprecia, así pues, que Ibn Sabʿīn sigue siendo todavía un personaje difícil de clasificar para los estudiosos del campo.

1.2. Revisiones previas de la literatura académica sobre Ibn Sabʿīn

Dado que en esta tesis se han concentrado los esfuerzos en la localización de obras inéditas de Ibn Sabʿīn y en la edición, traducción y estudio de una de ellas, no ha resultado posible realizar una revisión exhaustiva de la literatura académica escrita sobre el autor, que consta de más de cien referencias, como se verá. Sin embargo, varios especialistas han abordado previamente revisiones parciales de dicha literatura, por lo que resulta conveniente analizar sus contribuciones y situarlas en el conjunto de ésta, en una suerte de «revisión de revisiones».

Por orden cronológico, se trata de Mohamed Serghini (1984), Anna Akasoy (2005) y Benjamin Cook (2012). En el año 2014 Abdellah El Moussaoui Taïb aparentemente realizó otra revisión, pero tras examinarla se puede percibir que mucho de su contenido está extraído o reformulado a partir de la tesis de Serghini, sin un criterio de citación adecuado.¹⁰⁷

A día de hoy, la tesis doctoral presentada por Mohamed Serghini en 1984 en la Universidad París III sigue siendo la monografía de conjunto sobre Ibn Sabʿīn más

¹⁰⁶ Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa fī ʿajbār Garnāṭa*, vol. IV, pp. 35-37. Traducción propia.

¹⁰⁷ El Moussaoui Taïb, «El sufismo esotérico de Ibn Sabin (s. VII-XIII d.C.)». Llama la atención particularmente el hecho de que El Moussaoui revise exactamente los mismos autores que Serghini, o incluso menos, a pesar de que su tesis fue presentada casi treinta años después. En realidad, la tesis de El Moussaoui presenta este mismo problema en su conjunto. Los títulos de sus capítulos son idénticos a los de la tesis de Serghini, así como varios subapartados. Al examinar el contenido, es frecuente encontrar párrafos completos extraídos o reformulados sin ofrecer las citas que resultarían adecuadas para comprender su origen. De hecho, la tesis de Serghini ni siquiera está incluida en la bibliografía, con lo cual se trata de un claro caso de plagio.

extensa que se ha escrito.¹⁰⁸ El propio autor presenta su revisión de la literatura académica previa sobre Ibn Sabʿīn de manera clara, por lo que conviene traducir aquí algunos párrafos de su introducción.¹⁰⁹

Querría bosquejar aquí algunas líneas para recordar la problemática planteada por orientalistas y árabes con respecto a Ibn Sabʿīn. Esta problemática, así planteada, solo roza la esencia pura del enunciado sabʿīní, y no ha sido más que un preámbulo realizado con la intención de introducir a los lectores (sobre todo árabes) a este andalusí cuyo nombre no comenzó a figurar en la lista de filósofos musulmanes hasta los años cincuenta.

En lo que concierne a los orientalistas, me parece que cada uno de ellos ha visto a este místico de vocación filosófica desde una perspectiva encaminada a un solo aspecto de su pensamiento [...]. Ninguno de ellos ha intentado dar de él una visión de conjunto.

Hay que creer que tal visión era casi imposible de realizar, porque las obras sabʿīnīes completas no han visto todavía la luz.¹¹⁰

A continuación expone otras causas por las que, en su opinión, esa perspectiva global no se había podido alcanzar hasta ese momento. Resulta interesante destacar que, como se verá, las afirmaciones realizadas aquí por Serghini siguen ciertas tendencias de interpretación de Ibn Sabʿīn muy extendidas entre los especialistas, que han sido criticadas de forma general en las revisiones posteriores realizadas por Akasoy y Cook.

También hay que decir que, a causa de la ausencia de un sistema coherente en el pensamiento sabʿīní, toda búsqueda, a fin de esclarecer los rasgos filosóficos o místicos de este hombre, ha sido casi imposible, porque el escándalo que ha rodeado a dicho pensamiento, escándalo que le había llegado a tachar de hereje, ha jugado un gran papel en su alejamiento del uso público, cuando no en su eclipse. Esto fue debido a la clandestinidad en la que vivió Ibn Sabʿīn. Debido a su rechazo de los principios de la mística ortodoxa y su refutación de los fundamentos del pensamiento oficial, el sabʿīnismo fue borrado de los espacios de enseñanza públicos. Para salvaguardarlo, sus discípulos lo recogieron de una manera incoherente y fragmentaria, como es el caso del *Budd al-ʿārif*.¹¹¹

Serghini comenta ampliamente, a lo largo de 153 páginas, las investigaciones realizadas previamente sobre Ibn Sabʿīn por parte de especialistas tanto árabes como occidentales. Su selección parece exhaustiva, aunque el orden de presentación de los

¹⁰⁸ Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn».

¹⁰⁹ El Dr. Pablo Beneito me ha facilitado una traducción inédita de esta tesis realizada por Francisco García Albaladejo, lo cual ha supuesto un apoyo para la traducción de estos pasajes, además de la consulta del documento original.

¹¹⁰ Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn», 1.

¹¹¹ Serghini, 2.

autores resulta extraño: no responde a criterios cronológicos ni alfabéticos, ni se explica de manera alguna. Por otro lado, no revisa una tesis doctoral presentada por Ali Dahrouge el año anterior a la suya en la Universidad Paris I Pantheon-Sorbonne.¹¹² Esta omisión resulta especialmente llamativa porque hay dos capítulos de la tesis de Serghini (cap. II y III de la tercera parte, pp. 246-352) que tratan aspectos del pensamiento de Ibn Sabʿīn muy similares a los estudiados en la tesis de Dahrouge (el pensamiento filosófico, particularmente sobre el alma y la ética, y el pensamiento místico, formulado como «monismo existencial absoluto» (Serghini) / «unidad absoluta o unidad de la existencia» (Dahrouge)).

Con respecto al contenido de su revisión, generalmente comenta brevemente la aportación del autor en cuestión, y luego realiza correcciones más o menos extensas a sus estudios. Las aportaciones de Serghini resultan por lo tanto de un gran valor. Sus correcciones son muy detalladas y en ocasiones llegan a ser verdaderos debates sobre aspectos concretos de la vida o el pensamiento de Ibn Sabʿīn. Debido a esto, puede suceder que ciertos debates estén dispersos entre los epígrafes dedicados a distintos autores, cuando quizá hubiese sido más comprensible reunir las discusiones sobre temas específicos en epígrafes dedicados en sus capítulos correspondientes de la tesis. De esta forma, el capítulo de revisión de la literatura previa podría haber sido más breve y centrado. Por otra parte, no ofrece conclusiones a su revisión, es decir, no hay una valoración resumida y global de la literatura previa.

En su tesis doctoral publicada en 2005, Anna Akasoy dedica 15 páginas de la introducción a explorar la «tradición investigadora y el estado de la cuestión».¹¹³ De manera general, expone la contribución de buena parte de los autores que se habían dedicado previamente a estudiar a Ibn Sabʿīn y realiza breves observaciones críticas al respecto. Su atención se centra en lo relacionado con *Las cuestiones sicilianas* y también incluye a algunos historiadores alemanes que han estudiado la figura del emperador Federico II, lo cual es comprensible, dado que su tesis se centra en esa obra del místico andalusí, así como en sus fuentes y su contexto histórico. Es cierto que Akasoy también aborda las aportaciones de especialistas que no se han centrado únicamente en dicha obra, como Massignon, Lator, Kattoura y Cruz Hernández, pero hay otros autores relevantes a quienes solamente menciona, como Cornell, Chodkiewicz y Serghini. En sus conclusiones, vuelve a centrarse en *Las cuestiones sicilianas*. Resalta particularmente los problemas que dan paso a su investigación, como la falta de un estudio crítico de la obra, las fuentes que la mencionan y las circunstancias en las que se realizó. Duda especialmente de la autenticidad de la correspondencia entre Federico II e Ibn Sabʿīn. También menciona la frecuente «estilización» del autor como una «víctima de *mutakallimūn* o *fuqahāʾ* fanáticos, que descubrieron tras su pretendido misticismo un núcleo filosófico completamente contradictorio con su ortodoxia».¹¹⁴

¹¹² Dahrouge, «Le probleme de l'âme chez ibn Sabʿīn. Étude analytique du Budd al-ʿarif».

¹¹³ Akasoy, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit: Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn*, xiii-xxvii.

¹¹⁴ Akasoy, xxvii.

En 2007 se publicó el volumen de la *Biblioteca de al-Andalus* donde la misma autora contribuyó con la entrada sobre Ibn Sabʿīn.¹¹⁵ Aunque no se trata de una revisión de la literatura, dicha entrada incluye mención de las ediciones y traducciones que se habían realizado hasta el momento de obras del autor.

Cinco años más tarde, Benjamin Cook publicó un relevante artículo donde llama la atención sobre la fragilidad de las interpretaciones que se han realizado sobre Ibn Sabʿīn hasta el momento.¹¹⁶ Así, identifica diversas áreas de debate todavía vigentes con respecto a la vida y pensamiento del autor. Como punto de partida de su investigación plantea que «entre las diversas imágenes que los estudiosos contemporáneos dibujan de Ibn Sabʿīn [...] la mayoría pueden ser consideradas peyorativas», y que «prácticamente no se ha realizado ningún intento de examinarlo a la luz de doctrinas islámicas aceptadas». A partir de esta constatación, toma como objetivo «mostrar que algunas de las acusaciones contra Ibn Sabʿīn resultan de desenfatar la centralidad de la doctrina islámica en su obra».¹¹⁷

De manera general, el autor formula dos perspectivas de interpretación que, a su parecer,

«[...] contribuyen a mantener el estatus de Ibn Sabʿīn como un pensador controvertido. La primera perspectiva lo caracteriza como una persona que llevó una vida llena de controversia; esta perspectiva se mantiene al enfatizar y utilizar ciertas lecturas de la vida de Ibn Sabʿīn en lugar de otras menos controvertidas. La segunda consiste en que sus obras se consideran controvertidas y heterodoxas por el hecho de que abrazan doctrinas no islámicas por sí mismas».¹¹⁸

Vuelve a recalcar que intenta «mostrar que los paradigmas hermenéuticos que se aplican actualmente sobre Ibn Sabʿīn son problemáticos».¹¹⁹

Toma como áreas de análisis tres aspectos fundamentales de su figura: su vida, su pensamiento («su obra») y su muerte. Para cada uno de estos aspectos, aporta las perspectivas de un cierto número de estudios previos realizados sobre Ibn Sabʿīn. Su selección de literatura abarca buena parte de las publicaciones académicas relevantes sobre el autor de los veinte años previos, predominantemente en lengua inglesa, con algunas referencias en francés, así como de épocas anteriores. Sin embargo, no se trata de una selección exhaustiva, sino básica y orientada a apoyar los argumentos que defiende en su exposición. Igualmente, su selección de citas de esa literatura está enfocada a la argumentación, y no resume las aportaciones que han realizado esos estudios previos sobre el autor.

¹¹⁵ Akasoy, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq».

¹¹⁶ Cook, «Ibn Sabʿīn and Islamic Orthodoxy: A Reassessment». Traducción propia.

¹¹⁷ Cook, 94.

¹¹⁸ Cook, 96-97.

¹¹⁹ Cook, 97.

La parte más extensa de su revisión es la dedicada al pensamiento de Ibn Sabʿīn. El autor lo denomina «su obra», pero en realidad se centra en relativizar tres aspectos de su pensamiento: su modo de expresión, es decir, su lenguaje que incorpora elementos tanto de la filosofía como de la mística; su supuesto hermetismo, y su supuesto panteísmo.

La conclusión principal ofrecida por Cook tras su argumentación consiste en que «[...] dada su imagen controvertida, es necesario investigar una cuestión fundamental: hasta qué punto afirma el Corán y el Hadiz y es influenciado por ellos, y cómo esto se expresa en todas sus obras, ya que esto nos ayudaría a evaluar a esta intrigante figura y a abrir más vías de investigación con respecto a los fundamentos de su pensamiento».¹²⁰ Cook refuerza por lo tanto el interés de situar a Ibn Sabʿīn en el marco específico de las fuentes del islam. Igualmente, en los párrafos de conclusión del artículo reconoce las limitaciones de su acercamiento al decir que «Todavía queda mucho trabajo por hacer para obtener una comprensión más completa de Ibn Sabʿīn».¹²¹

Se puede apreciar, tras lo expuesto, que cada una de estas tres revisiones ha abordado la literatura académica previa desde distintas perspectivas, realizando aportaciones útiles al campo de estudio. Serghini revisó la literatura relevante en detalle, pero no ofreció conclusiones generales y además su trabajo tiene ya más de 35 años, tiempo durante el que han aparecido un gran número de estudios. Akasoy se centró en *Las cuestiones sicilianas* y Cook en el paradigma de conflicto y heterodoxia dominante en la tradición interpretativa del personaje. La presentación que se ofrece a continuación tratará, por lo tanto, de contribuir al campo de estudio con una perspectiva global y actualizada de la literatura académica publicada sobre Ibn Sabʿīn.

1.3. *Procedimiento de búsqueda de literatura académica*

Se ha procurado incorporar en la búsqueda de literatura académica específica sobre Ibn Sabʿīn el uso de bases de datos recomendado en las actividades formativas de la Escuela de Doctorado de Humanidades, Ciencias Sociales y Jurídicas, a pesar de que su utilidad en los estudios sobre mística islámica es todavía limitado y se ha tenido que complementar con otros recursos, como se verá.

Existen diversas bases de datos a nivel mundial que incorporan revistas y editoriales de contenido científico según diferentes criterios de calidad, ya sean cualitativos, como la revisión por pares,¹²² y/o cuantitativos, como los índices de citación.

¹²⁰ Cook, 109.

¹²¹ Cook, 109.

¹²² Un conocido ejemplo de criterios cualitativos son los utilizados por la base de datos Latindex: <https://www.latindex.org/latindex/meto2>

Con respecto a las bases de datos que incorporan información bibliométrica (citas), se han consultado las siguientes:

Web of Science: se trata de la principal base de datos a nivel mundial para estudios bibliométricos. La empresa Clarivate Analytics se encarga de su gestión en la actualidad.

Scopus: es la principal competencia de Web of Science. Su propietaria es la editorial Elsevier.

Google Académico: no es tan selectiva como las dos anteriores, es decir, da más resultados, pero los criterios de selección de las publicaciones indizadas no son tan estrictos. Además, a diferencia de lo que sucede en Web of Science y Scopus, el procesamiento de la información es automático, con lo cual es más probable que contenga errores.

La búsqueda en estas bases de datos, particularmente Web of Science y Scopus debido a su prestigio, permite encontrar las primeras referencias sobre un tema de estudio con ciertas garantías de la calidad científica de los resultados, aunque, como veremos, las publicaciones sobre mística islámica no están todavía muy integradas en este sistema, con lo cual no es tan fiable como para otras áreas.

Se describen a continuación brevemente los resultados obtenidos en cada base de datos, actualizados a febrero de 2019. La ecuación de búsqueda empleada fue [«Ibn Sabin» OR «Ibn Sab'in» OR «Ibn Sab'in»], y el campo de búsqueda fue el conjunto del título, el resumen y las palabras clave. Es decir, se buscó cualquier referencia que tratase sobre el autor, teniendo en cuenta las variantes de transliteración más extendidas.

Web of Science

La ecuación produjo siete resultados, los siguientes, ordenados por número de citas recibidas.

5 citas: Anna Ayşe Akasoy. «Ibn Sab'in's Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context». *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 29, n. 1 (2008): 115-46.

1 cita: Anna Akasoy. «Andalusi exceptionalism: the example of «Philosophical Sufism» and the significance of 1212». *Journal of Medieval Iberian Studies* 4, n. 1 (2012): 113-17.

1 cita: Anna Akasoy y Alexander Fidora. «Ibn Sabʿīn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited». En *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, editado por Anna Akasoy y Wim Raven, 433-58. Brill, 2008.

1 cita: Birgül Bozkurt. «Ibn Sabʿīn, His Life, Scholarship and Works / İbn Seb'in, Hayatı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri». *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/2 (2008): 347-380.

1 cita: Vincent Cornell. «The Circle of Knowledge (*al-Iḥāṭa*): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sabʿīn». En *Sufism and Theology*, editado por Ayman Shihadeh, 31-48. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.

1 cita: Yahya Michot. «From al-Ma'mūn to Ibn Sabʿīn via Avicenna: Ibn Taymīya's Historiography of Falsafa». En *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, editado por F. Opwis y D. Reisman, 83:453-75. Islamic Philosophy Theology and Science. Leiden: Brill, 2012.

Sin citas: Anna Akasoy. «The Muḥaqqiq as Mahdi? Ibn Sabʿīn and Mahdism Among Andalusian Mystics in the 12th/13th Centuries». En *Endzeiten: Eschatologie in Den Monotheistischen Weltreligionen*, editado por Wolfram Brandes y Felicitas Schmieder, 313-37. De Gruyter, 2008.

La búsqueda apunta a Anna Akasoy como referencia principal a la hora de abordar el estudio de Ibn Sabʿīn. Efectivamente, sus contribuciones sobre el tema fueron publicadas entre 2003 y 2010, y se trata de la investigadora que ha realizado un mayor número de ellas. El otro nombre a destacar es el de Vincent Cornell, uno de los pocos investigadores occidentales que han tratado de interpretar en época reciente *Budd al-ʿarīf* y *Kitāb al-Iḥāṭa*, dos obras donde Ibn Sabʿīn expone muchos aspectos de su cosmovisión. Yahya Michot solo menciona a Ibn Sabʿīn de pasada debido a las críticas que Ibn Taymiyya realiza sobre él, mientras que el artículo de Bozkurt está en turco, por lo que no resulta accesible para mí.

Scopus

La ecuación generó siete resultados, los siguientes, ordenados por número de citas recibidas.

7 citas: Anna Ayşe Akasoy. «Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context».

4 citas: Anna Akasoy y Alexander Fidora. «Ibn Sabʿīn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited».

2 citas: Vincent Cornell. «The Circle of Knowledge (*al-Iḥāṭa*): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sabʿīn».

1 cita: A. Christmann. «Reconciling Sufism with Theology: Abī l-Wafā al-Taftāzānī and the construct of ‘al-Taṣawwuf al-Islāmī’ in Modern Egypt». En *Sufism and Theology*, editado por A. Shihadeh, 177-198. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005.

Sin citas: R. C. Taylor. «Philosophy». En *The New Cambridge History of Islam: Volume 4: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, editado por R. Irwin, 532-563. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Los resultados vienen a reforzar las conclusiones extraídas de la búsqueda en Web of Science. El artículo de Christmann trata de un estudioso egipcio que escribió un importante ensayo en lengua árabe sobre Ibn Sabʿīn en 1973, mientras que el capítulo de Taylor forma parte de una muy breve historia general de la filosofía islámica, con lo que se trata de dos referencias que solo tocan de manera tangencial el tema que ocupa a esta tesis doctoral.

Una búsqueda con la misma ecuación, pero en todos los campos de búsqueda disponibles (no solo el título, resumen y palabras clave), arrojó los mismos 7 resultados en Web of Science, pero en Scopus fueron 46. Este tipo de búsqueda más amplia permite apreciar en qué tipo de contextos se cita al autor. Sin embargo, en este estudio no se profundizará en estas menciones secundarias, dado que la prioridad es comentar los trabajos que han abordado el estudio de Ibn Sabʿīn y sus obras como tarea principal.

A la luz de la escasez de los resultados obtenidos en las bases de datos que procesan manualmente la información bibliométrica (Web of Science y Scopus), se puede apreciar que gran parte de las editoriales y revistas donde se publican los estudios sobre mística islámica no cumplen todavía, a día de hoy, los estándares necesarios para ser indizadas en estas bases de datos.

Una dificultad adicional reside en el hecho de que las bases de datos de mayor prestigio suelen funcionar a través de complejos sistemas de licencia que no proveen un contenido homogéneo para todos los usuarios. Debido al elevado coste de dichas licencias, son las instituciones (universidades, centros de investigación, o la FECYT en el caso de España) quienes las adquieren, y el contenido accesible varía en función del acuerdo que haya logrado la institución con la empresa gestora de la base de datos. Es decir, una misma ecuación de búsqueda en una misma base de datos puede dar resultados diferentes si la búsqueda se realiza desde instituciones diferentes.

Google Académico

Se obtuvieron 761 resultados. Los criterios de búsqueda de esta base de datos no son tan detallados como los de Web of Science o Scopus, por lo que se entiende que este elevado número se debe entre otros factores al hecho de que la búsqueda de los términos de la ecuación se ha realizado en cualquier parte de las publicaciones encontradas, y no solamente en el título, resumen y palabras clave. Gracias a esta abundancia de resultados, esta búsqueda se convirtió en la referencia a partir de la cual ampliar la información obtenida en las bases de datos anteriores. Sin embargo, es necesario reconocer que los resultados de Google Académico suelen estar incompletos, así como repetidos debido al procesamiento automático, por lo que es necesario contrastar la información recabada aquí con la obtenida mediante otros recursos.

Otras fuentes de búsqueda de literatura académica

Además de las mencionadas hasta ahora, existen otras bases de datos que no recogen información bibliométrica pero sí seleccionan sus fuentes según otros criterios de calidad, como la revisión por pares, la entidad editora, los responsables editoriales, etc. Entre los recursos de este tipo que han proporcionado información útil cabe destacar Index Islamicus, JSTOR y Dialnet.

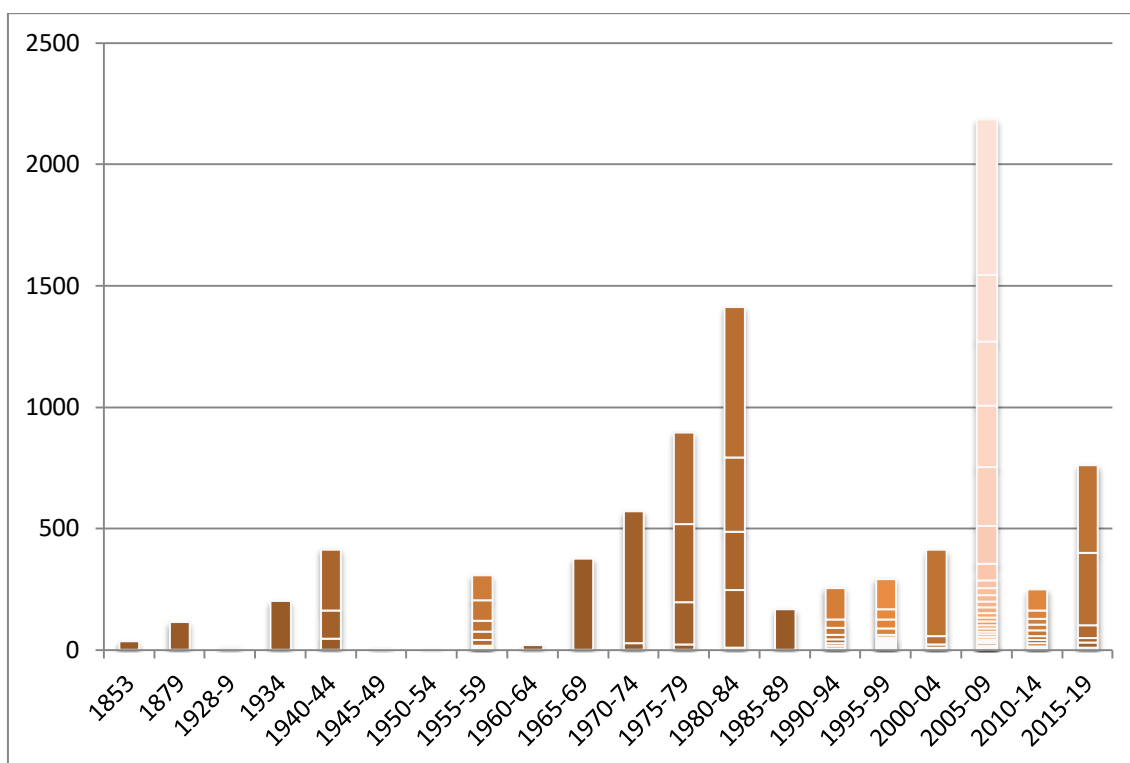
Otros dos recursos importantes de adquisición de bibliografía han sido la *Biblioteca de al-Andalus* y la *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)*, aunque ninguno de estos dos recursos aparece en las bases de datos mencionadas al buscar a Ibn Sab'īn.

Se ha realizado asimismo una búsqueda en lengua árabe del nombre «Ibn Sab'īn». Sin embargo, debido a la falta de difusión que sufren las publicaciones en lengua árabe en las bases de datos de contenido científico, los resultados de Google Académico se han complementado con una búsqueda estándar en Google.

Por último se han revisado las bibliografías de las publicaciones obtenidas para incorporar cualquier referencia relevante que no apareciese en las bases de datos consultadas. Al fin y al cabo, a pesar de que la indización de las publicaciones académicas es un fenómeno en expansión, todavía hay muchos trabajos relevantes que no se encuentran en bases de datos académicas y solo se pueden encontrar en las bibliografías de trabajos posteriores.

1.4. Presentación de los resultados (un total de 109 publicaciones)

Fig. 1: Resultados de la búsqueda de literatura académica sobre Ibn Sabʿīn



Este gráfico muestra el conjunto de las publicaciones que se han realizado tomando a Ibn Sabʿīn como objeto principal de investigación.¹²³ Las 109 referencias consideradas se han obtenido a partir de la búsqueda descrita en el apartado precedente.¹²⁴ Las variables mostradas son el número de páginas de cada publicación y

¹²³ Los resultados abarcan prácticamente toda la literatura académica que se ha escrito tomando el estudio de Ibn Sabʿīn como tarea principal en lenguas occidentales, así como numerosas obras en árabe, y en menor medida en turco y persa. Existen trabajos que han estudiado a Ibn Sabʿīn de manera parcial y no específicamente, pero resultan relevantes, como por ejemplo: Chittick, «Rūmī and Waḥdat al-Wujūd»; Balyānī, *Épître sur l'Unicité Absolue*. No se han incluido este tipo de trabajos en esta presentación por la necesidad de acotar los términos de la búsqueda de literatura.

¹²⁴ La mención completa de estas referencias se encuentra integrada en la bibliografía general de este trabajo. Por otro lado, al realizar este cálculo se han omitido algunas publicaciones encontradas, por diversos motivos explicados a continuación: Fuat Sezgin, Carl Ehrig-Eggert, Mazen Amawi, Eckhard Neubauer (col. y repr.). *Ibn Sabʿīn ʿAbdalḥaqq Ibn Ibrāhīm (d.c.668/1269) and his Philosophical Correspondence with the Emperor Frederick II: Texts and Studies*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999. Se trata de una reimpresión de textos publicados anteriormente.

ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Sabʿīn. *Rasāʾil Ibn Sabʿīn*. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2007. Esta edición no tiene valor académico: no indica a partir de qué mss. se ha realizado, ni contiene bibliografía.

N. Scott Johnson. 'El Océano y Las Perlas: Ibn Sabʿīn, Shushtari y La Doctrina de La Unidad Absoluta'. *Sufi*, n. 15 (2008): 4–13. Se trata de una traducción de un artículo del mismo autor publicado en 1995 en *Sufi*, n. 25 (1995), con el título 'Ibn Sabʿīn, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity'.

Abdellah El Moussaoui Taïb. 'El sufismo esotérico de Ibn Sabīn (s. VII-XIII d.C.)'. Universidad Complutense de Madrid, 2014. La tesis copia la estructura y adapta buena parte del contenido de la presentada por Mohamed Serghini en París en 1984 ('L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn').

las fechas (agrupadas en lustros). Cada segmento de cada columna representa una referencia. Se han ordenado desde abajo hacia arriba, de más breve a más extensa. De esta manera se puede apreciar de manera relativa el número de publicaciones en cada periodo, caracterizado por el color de la barra —cada vez más claro a medida que el número de publicaciones crece.

De manera global, se puede observar tres fases en la evolución de las publicaciones sobre Ibn Sabʿīn. En primer lugar se encuentra una fase de estudios esporádicos centrados en *Las cuestiones sicilianas* y *Budd al-ʿārif*, entre 1853 y 1944. En esta primera época se editó y se tradujo por primera vez (al turco) el texto completo de *Las cuestiones sicilianas*,¹²⁵ así como parcialmente al francés.¹²⁶ A continuación tiene lugar un periodo donde predominan las publicaciones extensas, de 1955 a 1989. A esta época pertenecen la edición de *Budd al-ʿārif*¹²⁷ y de las epístolas (*Rasāʿil*)¹²⁸ del autor, así como varias monografías y tesis doctorales en las que se comienza a explorar el pensamiento filosófico y místico del autor a partir de las obras citadas.¹²⁹ Finalmente, la gran mayoría de las publicaciones se concentra a partir de 1990, así como se amplía su tipología: artículos académicos, entradas en enciclopedias, nuevos textos editados, alguna monografía y nuevas traducciones de *Las cuestiones sicilianas*. Destaca particularmente el periodo 2005-2009, con un total de 30 publicaciones: se trata de la época en la que Anna Akasoy publicó su tesis doctoral con un renovado estudio de *Las cuestiones sicilianas*.¹³⁰ El artículo en lengua inglesa que resume los hallazgos de su tesis es el más citado sobre Ibn Sabʿīn, tal y como se ha mostrado previamente en la descripción de la búsqueda de literatura académica.¹³¹ El total de sus publicaciones derivadas o relacionadas con la tesis llega a un total de diez en dicho lustro.¹³² Su tesis provocó además en esos años un renovado interés por *Las cuestiones sicilianas* entre

ʿAbd al-Ḥaqq Ibn Sabʿīn. *Budd al-ʿārif*. Aḥmad Farīd al-Mazīdī (ed.). Beirut: Kitāb Nāṣirūn, 2018. Esta edición no tiene valor académico, pues no indica a partir de qué mss. se ha realizado.

¹²⁵ Ibn Sabʿīn, *Sicilya cevapları İbni Sebin'in Sicilya Kralı 2inci Fredrikin felsefi sorgularına verdiği cevapların tercemesidir*.

¹²⁶ Mehren, «Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabʿīn Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne, contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité».

¹²⁷ Ibn Sabʿīn, *Budd al-ʿārif*.

¹²⁸ Ibn Sabʿīn, *Rasāʿil Ibn Sabʿīn*.

¹²⁹ Al-Taftazānī, *Ibn Sabʿīn wa-falsafatu-hu al-ṣūfiyya*; Kattoura, «Das mystische und philosophische System des Ibn Sabʿīn»; Sulaymān, «Ibn Sabʿīn wa-minḥayū-hu fī l-taṣawwuf»; Šaraf, *Al-Waḥda al-muṭlaqa ʿind Ibn Sabʿīn*; ʿAbd al-Nāṣir, «Rasāʿil Ibn Sabʿīn: Dirāsa taḥlīliyya wa-fanniyya»; Dahrouge, «Le problème de l'âme chez Ibn Sabʿīn. Étude analytique du Budd al-ʿarif»; Serghini, «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sabʿīn»; Al-Zayn, *Ibn Sabʿīn*.

¹³⁰ Akasoy, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit: Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn*.

¹³¹ Akasoy, «Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context».

¹³² Ibn Sabʿīn, *Die Sizilianischen Fragen: Arabisch - Deutsch*; Akasoy, «Las Cuestiones Sicilianas de Ibn Sabʿīn. Filosofía y mística en la época almohade», 2005; Akasoy, «Ibn Sabʿīn, Maimónides y la emigración andalusí»; Akasoy, «Las Cuestiones Sicilianas de Ibn Sabʿīn. Filosofía y mística en la época almohade», 2007; Akasoy, «Reading the Prologue of Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions»; Akasoy, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq»; Akasoy, «The Muḥaqqiq as Mahdi? Ibn Sabʿīn and Mahdism Among Andalusian Mystics in the 12th/13th Centuries»; Akasoy and Fidora, «Ibn Sabʿīn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited».

varios especialistas, en forma de respuestas, reseñas y otras publicaciones sobre la obra.¹³³

A modo de referencia, estas 109 publicaciones suman un total de 8671 páginas.¹³⁴ Este dato nos permite expandir la valoración de las revisiones elaboradas previamente sobre esta literatura.

Por ejemplo, si sumamos el número de páginas de los estudios que ha revisado Serghini que coinciden con esta selección,¹³⁵ son 1951, un 22,5%. Esto es debido principalmente al hecho de que, como se ha mencionado, su tesis fue presentada hace casi cuarenta años. En el caso de Akasoy, la suma es de 1709 páginas, un 19,7%, lo cual probablemente encuentra su causa en el hecho de que la autora centró su investigación en *Las cuestiones sicilianas*. Finalmente, la suma de las referencias en las que Cook se basó para su revisión es de tan solo 270 páginas, el 3,1%. Esto se debe a la restringida selección de estudios de esta revisión, centrada en poner en relieve algunas áreas de debate abiertas en torno a la vida y pensamiento de Ibn Sabʿīn.

Cabe destacar particularmente que del total mencionado, 3106 páginas están escritas en lengua árabe, un 35,8%. De las tres revisiones analizadas aquí, tan solo la de Serghini evalúa alguna de las obras escritas en lengua árabe más allá de la que al-Taftazānī publicó en 1973, que sigue siendo la obra de referencia sobre Ibn Sabʿīn en esta lengua.¹³⁶ Tres de estos trabajos en árabe son tesis doctorales o de Máster egipcias sin publicar, lo cual, debido a las dificultades de acceso, podría explicar la falta de atención que han recibido.¹³⁷

De lo expuesto se deduce que aproximadamente dos terceras partes de la literatura académica centrada en Ibn Sabʿīn todavía no han sido revisadas,¹³⁸ especialmente las publicaciones en lengua árabe. Además, dado que la revisión de Serghini es de 1984, la de Akasoy está centrada en *Las cuestiones sicilianas* y la de Cook solo recoge extractos muy limitados, sería conveniente volver a revisar la

¹³³ Janssens, «A Remarkable Thirteenth-Century Compendium of Aristotelian Philosophy: Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions»; Mandalà, «Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sabʿīn come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II»; Spallino, «Les questions siciliennes de Ibn Sabʿīn: nouvelles perspectives de recherche»; Casewit, «The Objective of Metaphysics in Ibn Sabʿīn's Answer to the Sicilian Questions»; Ibn Sabʿīn, *Las cuestiones sicilianas*; Spallino, «Le langage philosophique de l'Empereur Frédéric II dans les Questions Siciliennes de Ibn Sabʿīn et l'Aiguillon des disciples de Jaʿqov Anatoli».

¹³⁴ Los números ofrecidos a continuación son aproximados, y solo se introducen en este estudio a modo de referencia global sobre el estado de conocimiento actual de la literatura académica escrita sobre Ibn Sabʿīn.

¹³⁵ Serghini ha incluido en su revisión algunos estudios que no se dedican específicamente a Ibn Sabʿīn, sino parcialmente, por esta razón no se han considerado en éste cálculo.

¹³⁶ Al-Taftazānī, *Ibn Sabʿīn wa-falsafatu-hu al-ṣūfiyya*.

¹³⁷ Sulaymān, «Ibn Sabʿīn wa-minhaʿu-hu fī l-taṣawwuf»; ʿAbd al-Nāṣir, «Rasāʾil Ibn Sabʿīn: Dirāsa taḥlīliyya wa-fanniyya»; al-Sayyid, «Al-Insān bayna Ibn ʿArabī wa-Ibn Sabʿīn».

¹³⁸ Serghini, Akasoy y Cook coinciden en revisar algunos estudios, por lo que la suma de sus porcentajes de revisión no equivale al total de la literatura revisada. Obviamente esta es una valoración puramente cuantitativa, que se ofrece a modo de orientación.

literatura posterior a 1984 que no se ha centrado específicamente en *Las cuestiones sicilianas*. En realidad, incluso la literatura anterior a 1984 necesita una revisión global, dado que Serghini analizó cada estudio por separado pero no ofreció conclusiones generales.

Teniendo en cuenta que, como se verá, todavía existe un número notable de obras inéditas de Ibn Sabʿīn ya resulten ser auténticas o apócrifas, así como el hecho de que su adscripción a los contextos intelectuales y sociales en los que vivió es aún un tanto precaria, llama la atención que ninguno de los investigadores que han trabajado sobre él en época reciente haya perseverado en la tarea. De hecho, la monografía de conjunto más extensa escrita sobre él es, como se ha comentado, la realizada por Serghini en 1984, es decir, una tesis doctoral sin publicar de casi 40 años de antigüedad. El hecho es que después de las contribuciones de ʿAbd al-Rahmān Badawī en los años cincuenta tan solo Anna Akasoy y Patrizia Spallino han publicado más de dos artículos de investigación sobre Ibn Sabʿīn, pero ambas se han concentrado en *Las cuestiones sicilianas*, obra que no es representativa del pensamiento del autor,¹³⁹ y además no han continuado su labor. Este hecho es probablemente revelador de la dificultad que entraña el estudio de los textos de este particular personaje, el último exponente andalusí del sufismo filosófico.

Como resultado de esta investigación, queda verificada una de las hipótesis de esta tesis doctoral, dado que se pueden apreciar de manera general las limitaciones de la literatura académica producida sobre Ibn Sabʿīn, así como queda claro que no hay hoy en día especialistas de referencia claros para el estudio de este autor.

¹³⁹ Cruz Hernández, «Ibn Sabʿīn», 277.

2. Revisión y ampliación del corpus de Ibn Sabʿīn

Dado que el objetivo principal de partida de esta tesis doctoral era encontrar una obra inédita de Ibn Sabʿīn de contenido relevante como para proceder a su edición, traducción y estudio, consideré que una parte fundamental del estado de la cuestión debía ser una búsqueda de manuscritos con la intención de revisar y ampliar su corpus. Cabe destacar que, antes de esta revisión, Ibn Sabʿīn ya era el undécimo autor andalusí con una mayor producción literaria teniendo en cuenta el número de obras producidas.¹⁴⁰

En este sentido hay que tener en cuenta que, tal y como ya se ha comentado, la última presentación exhaustiva de la obra de Ibn Sabʿīn fue publicada por Anna Akasoy en la *Biblioteca de al-Andalus* en 2007,¹⁴¹ así como *HATA* aportó ciertos detalles adicionales unos años después.¹⁴² Sin embargo, en plena era digital la información disponible sobre manuscritos crece año tras año.

Por esta razón, se ha realizado una selección de enciclopedias y compilaciones de catálogos, así como de catálogos de colecciones específicas, que se describen a continuación. No se ha tratado de una selección exhaustiva, dado que esta investigación en sí misma podría llegar a constituir una tesis doctoral completa, pero sí se han encontrado suficientes referencias como para poder obtener una ampliación significativa del corpus de Ibn Sabʿīn, y corregir o actualizar datos ya conocidos. Igualmente, no se ha procedido a la adquisición de copias de todos los manuscritos cuya referencia se ha encontrado, sino que la adquisición se detuvo en el momento en que se decidió que la obra a estudiar sería *Darāʾ al-faḍāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil* (La escala de las virtudes y la escala de las mediaciones). Por esta razón, se observará que el detalle con el que se presentan los manuscritos es variable: hay información que tan solo se ha extraído de los catálogos consultados, mientras que las copias de los mss. conseguidas anteriormente a la selección de *Darāʾ al-faḍāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil* fueron examinadas una por una, pues fueron las alternativas que finalmente no se seleccionaron. Entre estas alternativas cabe destacar *Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wayh al-ḥaqāʾiq / Al-Zāʾirya*, la obra de Ibn Sabʿīn de la cual se conserva un mayor número de manuscritos.

Dada la importancia de la *BA* y *HATA* para la elaboración de este capítulo, éste se entiende como una revisión y ampliación de aquellas, y por ello se citan siempre que proceda bajo los títulos de las obras de Ibn Sabʿīn, mientras que el resto de catálogos se citan en nota al pie. Cada vez que se encuentren las mencionadas referencias a *BA* y *HATA* bajo los títulos, esto quiere decir que a continuación se presenta una corrección

¹⁴⁰ *Biblioteca de al-Andalus*, vol. B, 120-21.

¹⁴¹ Akasoy, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq».

¹⁴² Debido a su estructura, *HATA* muestra el corpus de Ibn Sabʿīn separado por temáticas, en las siguientes localizaciones: cap. 5, n. 615; cap. 7, n. 1452; cap. 11, n. 115; cap. 12, n. 52; cap. 13, n. 59; cap. 15, n. 646.

y/o ampliación de la información contenida en ellas. Cuando no se aporta referencia a ellas es porque no mencionan ese título, es decir, se trata de nuevas aportaciones al corpus de Ibn Sabʿīn. También hay obras de Ibn Sabʿīn de las cuales no se ha encontrado información nueva, esas no se mencionan en este capítulo dado que se pueden consultar en *BA* y *HATA*. Por lo tanto, es necesario consultar este capítulo en conjunto con las entradas correspondientes de *BA* y *HATA* para obtener una visión de conjunto del corpus de Ibn Sabʿīn.

En este capítulo se presentan las obras del autor alfabéticamente, y a continuación se mencionan los manuscritos y/o microfilms disponibles de acuerdo a su catalogación, primero de manera sintética en una lista,¹⁴³ y luego en una explicación más detallada.

Todos los enlaces web han sido comprobados a fecha de 13 de septiembre de 2019. Los enlaces demasiado extensos se han acortado a través del servicio TinyUrl. Si se encuentra que un enlace ya no funciona, se recomienda el uso de un servicio como checkshorturl.com para recuperar el enlace original, ya que quizá parte de la ruta se pueda aprovechar para tratar de llegar al resultado de otra manera (realizando una búsqueda en el catálogo en cuestión, por ejemplo).

2.1. Selección de enciclopedias y compilaciones de catálogos

Se presenta a continuación una selección de las principales fuentes empleadas para la búsqueda de manuscritos que aborda esta sección. Su referencia completa se puede consultar en la sección «obras de referencia» de la bibliografía de este trabajo.

Se excluye de esta lista los catálogos de colecciones específicas, los cuales se citan allí donde resulta procedente a lo largo del estudio.

Bases de datos

Al-Bāḥiṭ al-ʿilmī: se trata de una base de datos manejada por una única persona, Mišraf al-Šuhrī, de Arabia Saudita. El total de registros supera los 350.000, aunque se puede observar que algunas colecciones conocidas no están completas.

Jizānat al-turāṭ: El Centro de Investigación y Estudios Islámicos del Rey Faysal (Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya) publica una base de datos que incorpora catálogos de manuscritos de todo el mundo y traduce de forma

¹⁴³ Se prescinde de la lista de resumen en casos en los que se está presentando un único manuscrito, o si la obra presentada es apócrifa. Se indica específicamente cuando los catálogos refieren un microfilm. Cuando no se especifica, por lo tanto, se está referenciando un manuscrito. En la bibliografía general de la tesis se vuelven a citar los mss. cuyas copias han sido adquiridas y examinadas.

homogénea sus datos al árabe. La versión que se puede encontrar en *al-Maktaba al-Šāmila* (n. 5678) fue incorporada en 2010, aunque podría ser anterior. Esta versión no cuenta con portada ni introducción, por lo que no se conoce la fecha exacta de edición. Resulta una base de datos un tanto opaca, porque no explica su metodología de composición, ni siquiera hay una lista de bibliografía.

Base de datos del Juma Almajid Center for Culture & Heritage: se trata de un centro cultural situado en Dubái, que almacena unos 15000 mss. originales y más de 300.000 copias digitales de mss. de otros lugares.

Al-Maktaba al-Šāmila es una gran colección (más de 10.000 títulos) en expansión constante de libros digitalizados en lengua árabe de temáticas relacionadas con el islam y su historia. El proyecto cuenta con un programa informático que actúa como base de datos a la cual los usuarios pueden añadir nuevo contenido.

Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı: esta base de datos pertenece al İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), un gran centro de investigación de Estudios Islámicos situado en Turquía, dedicado particularmente a la época otomana. La base de datos contiene aproximadamente 709.000 entradas, correspondientes a manuscritos y obras impresas localizadas en 122 bibliotecas del país.

Enciclopedias

Biblioteca de al-Andalus: desde su publicación, entre 2004 y 2013, se ha convertido en una referencia fundamental para el estudio de la vida intelectual en al-Andalus. Consta de un total de 7 volúmenes y 3 apéndices que contienen 2481 entradas redactadas por 166 especialistas.

HATA (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes): es un proyecto que toma como referencia las conocidas *Geschichte der Arabischen Literatur y Geschichte des Arabischen Schriftums*, de C. Brockelmann y F. Sezgin respectivamente, tomando como objetivo una descripción detallada del corpus de manuscritos disponible para los autores del periodo andalusí, así como la mención de las obras de las cuales fueron transmisores y de los repertorios biográficos donde se da noticia de ellos.

Recopilaciones de catálogos

Fehrestağān nosje-hā-ye jaṭṭī-e Īrān (FANKHA): se trata de una obra de gran tamaño, más de 45 volúmenes, en los que Moṣṭafā Derāyatī realiza una ampliación de su catálogo anterior, el *Fehrestwāre-ye dastnawašte-hā-ī Īrān (DENA)*. Se trata de una referencia fundamental para conocer el legado manuscrito de Irán, particularmente por su novedad: los primeros volúmenes se comenzaron a publicar en 2011.

Geschichte der Arabischen Literatur (GAL): la obra fundamental de Carl Brockelmann sigue siendo una referencia de inicio en este campo de estudios.

Mu'ýam al-tārīj al-turāī al-islāmī fī maktabāt al-'ālam: catálogo global de manuscritos de temática islámica publicado el año 2001, realizado por 'Alī Riḍà y Aḥmad Ṭūrān Karabulut.

2.2. Sumario de obras y, en su caso, localización en la BA y HATA

Al-Adwār fi ḥall al-awtār

Al- 'Awāšim qawāṭi' al-qawāšim

Asrār al-ḥikma al-mašriqiyya (apócrifa)

HATA cap. 5, n. 615.55

Budd al- 'ārif

BA, n. 1018/10. HATA cap. 5, n. 615.3

Miftāḥ «Budd al- 'ārif» / Al-Faṭḥ al-muštarak / Mulāḥazāt 'alā «Budd al- 'ārif»

BA, n. 1018/16, 41 y 42. HATA cap. 5, n. 615.10, 27 y 28

Casida

Correspondencia con Šadr al-Dīn al-Qūnawī, y pregunta.

Risāla fī Dā'ira li-Ibn Sab 'īn tu'raf bi-hā yihat al-Waḥda

Kitāb al-Darāy' / Al-Ḥurūf al-waḍ' iyya al-marbūṭa bi-l-ṣuwar al-falakiyya

BA, n. 1018/7, 12 y 24. HATA, cap. 5, n. 615.7; cap. 11, n. 115.1 y 115.3

(Kitāb) Darāy' al-fadā'il wa-darāy' al-wasā'il

BA, n. 1018/12. HATA, cap. 5, n. 615.7

Ḥizb al-ḥifẓ wa-l-ṣawn wa-sirr tasjīr 'ālam al-kawn

BA, n. 1018/22. HATA, cap. 5, n. 615.15

(Kitāb) fī 'Ilm al-ḥurūf

BA, n. 1018/59. HATA, cap. 5, n. 615.18

Bāb min «Jawāšš al-ḥurūf»

Al-Kalām 'alā l-masā'il al-šiqilliyya

BA, n. 1018/31. HATA, cap. 13, n. 59.1

Kanz al-mugramīn fī l-ḥurūf wa-l-awfāq

BA, n. 1018/35. HATA, cap. 5, num. 615.23

(Šarḥ) kanz al-mugramīn

Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an waḡh al-ḥaqā’iq / Al-Zā’irya
BA, n. 1018/14, 38 y 58; HATA, cap. 5, n. 615.9; cap. 11: n. 115.2 y 115.4

Al-Lum‘a al-Nūrāniyya

Maktūb min al-šayj Šadr al-Dīn ilà Ibn Sab‘īn

Al-Natā’iy li-qaḏā’ al-ḥawā’iy

Kitāb al-Qaṣr

Al-Rutba fī l-ḥisba

Šarḥ manzūma fī l-‘ulūm al-garība

Kitāb al-Sulūk fī ṭarīq al-qawm

Texto

Uno o más textos en prosa sobre *Manāfi‘ ‘Aḡība* (beneficios extraordinarios) y otros temas relacionados

Ÿawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr
BA, n. 1018/56. HATA, cap. 5, n. 615.53

Copias de trabajo del Dr. ‘Abd al-Raḥmān Badawī

Al-Adwār fi ḥall al-awtār («Los ciclos en la resolución de las tensiones musicales»)

Ibn Sabʿīn. *Al-Adwār fi ḥall al-awtār / Al-Adwār fi ʿilm al-mūsīqā*. Funūn Ŷamīla ʿArabī, 6, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

———. *Al-Adwār fi ḥall al-awtār*. Funūn Ŷamīla ʿArabī, 59, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

———. *Adwār al-mansūb*. Taymūriyya, 47, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

———. *al-Ajyār fī-mā jafiya min ḥall al-awtār*. Al-Ḥurūf wa-l-awfāq, 6422 / 5882, Masʿūd al-Sayyida Zaynab, El Cairo.

Ṣafī al-Dīn al-Urmawī. *Al-Adwār fi ʿilm al-mūsīqā*. 2-05638, Markaz al-Malik Fayṣal, Riad (microfilm?)

———. *Al-Adwār fi ʿilm al-mūsīqā*. ʿAyn Ṣād 755 Alif / 753 / 781, Ketābjāne-ye Enʿāman Āṭār wa-Mafājer Farhangī, Teherán (microfilm?)

Se conservan dos manuscritos de esta obra en Dār al-Kutub al-Miṣriyya (Biblioteca Nacional de Egipto):

Funūn Ŷamīla ʿArabī, 6. Cuenta con el título adicional *al-Adwār fi ʿilm al-mūsīqā*. Éste parece añadido a esta copia, ya que se encuentra en la primera línea, justo antes de *al-Adwār fi ḥall al-awtār*. 10 ff. Medidas: 350x250 mm. En el colofón del ms. se puede leer: «En la copia original se cita que es transmisión de una copia escrita por mano de ʿAbd Allāh al-Suhrawardī (ʿSuhrawadī) con fecha del 1 de *ḡumādā l-awwal*, año 727 [h.]¹⁴⁴ Esta copia fue completada el jueves 15 de *šaʿbān* de 1308 [h.],¹⁴⁵ por el cálamo de [...] Yūsuf al-ʿAfīfī al-Muwaqqit en el Santuario de Ḥusayn (*al-Mašhad al-ḡusaynī*), que Dios le perdone [...]».

Funūn Ŷamīla ʿArabī, 59. 43 ff. Medidas: 195x130 mm. Nota del catálogo: *mufakkak*. Creo que se refiere a que no está sujeto a la encuadernación. En el colofón del ms. se puede leer lo siguiente: «En la copia original se cita que es transmisión de una copia escrita por mano de ʿAbd Allāh al-Suhrawardī con fecha del 1 de *ḡumādā l-awwal*, año 727 [h.]. Esta copia fue completada el viernes 23 del sagrado mes de [*dū*] *l-ḡiḡyā* del año 1310 [h.]¹⁴⁶».

La investigadora Manuela Cortés ha explorado al menos uno de estos manuscritos, aunque no indica exactamente cual:

[...] el *Kitāb al-adwār fi ḥall al-awtār* (Tratado sobre los modos y su relación con las cuerdas), manuscrito citado por el arabista y musicólogo inglés H.G. Farmer en *Studies in oriental music*, indicando que se conservaba una copia en la biblioteca privada del mecenas egipcio Ahmad Taymur Bachá. Actualmente se encuentra en los fondos manuscritos del Museo Islámico de El Cairo, según

¹⁴⁴ 1326 e. c.

¹⁴⁵ 1890 e. c.

¹⁴⁶ 1892 e. c.

pude comprobar en una visita realizada a esta biblioteca, manuscrito cuyos contenidos reflejan datos similares a los recogidos en las obras del sistematista oriental Shafi^[147] al-Din al-Urmawi, en cuanto a la teoría musical centrada en el laúd de cinco cuerdas dobles y su relación con los modos, humores, elementos y los astros, con clara influencia de la *Teoría del Ethos*.

Ibn Saba'in también deja constancia de los sistemas de pulsación del laúd, además de desarrollar el sistema modal, las proporciones microtonales de los intervalos y la notación alfabético-numérica aplicada durante su época.¹⁴⁸

Ciertamente, H. G. Farmer dio referencia de una obra de Ibn Sab'in cuya única copia se encontraba en la biblioteca de Aḥmad Taymūr Bāšā, más tarde incluida en la Dār al-Kutub al-Miṣriyya.¹⁴⁹ Sin embargo, el título que Farmer da para esta obra es *Kitāb al-Adwār al-mansūb*. Igualmente, llega a la conclusión de que se trata efectivamente de la obra *Kitāb al-Adwār* de Ṣafī l-Dīn 'Abd al-Mu'min (al-Urmawī, m. 1294).¹⁵⁰ Sobre este personaje conviene remarcar que en el repertorio biográfico *al-Wāfi bi-l-Wafayāt*, en la entrada correspondiente a Ibn Sab'in, se transmite el siguiente testimonio suyo: «realicé el ḥayy' aproximadamente en el año 666 [h.],¹⁵¹ e investigué la filosofía con Ibn Sab'in [...]».¹⁵²

Jizānat al-turāt refiere al ms. n. 2-05638 del Markaz al-Malik Fayṣal (Centro del Rey Faysal) de Riad, con el título *al-Adwār fī 'ilm al-mūsīqā*, y Ṣafī al-Dīn al-Urmawī como autor.¹⁵³ No se dan más datos, así que no está claro si se trata de un ms. o solamente de un microfilm. Igualmente, en Ketābjāne-ye Enṣāman Āṭār wa-Mafājer Farhangī (Biblioteca de la Asociación del Patrimonio Histórico y Cultural) de Teherán se conserva un microfilm con el mismo título, atribuido también a al-Urmawī.¹⁵⁴ Por otro lado, *Jizānat al-turāt* refiere una obra titulada *Adwār al-mansūb* de Ibn Sab'in, situada en la colección Taymūriyya, incluida hoy en día en Dār al-Kutub al-Miṣriyya, con el número 47.¹⁵⁵

En 2008, 'Izz al-Dīn al-Munāṣara editó la obra *al-Adwār fī ḥall al-awtār*, tomando como autor a Ibn Sab'in, en uno de los capítulos de su obra *al-Samā' tugannī: qirā'a fī tārij al-mūsīqā al-'arabiyya*.

La base de datos *al-Bāḥiṭ al-'ilmī* refiere un ms. con el título *al-Ajyār fī-mā jafiya min ḥall al-awtār*, cuyo autor sería Ibn Sab'in, situado en la colección al-Ḥurūf

¹⁴⁷ El nombre correcto parece ser Ṣafī.

¹⁴⁸ Cortés García, «La música, los instrumentos y las danzas andalusíes y moriscas en las fuentes árabes y cristianas (ss. IX-XVII)», 154-55.

¹⁴⁹ Farmer, *A history of Arabian music*, 226. En esta obra Farmer da la referencia *Hilāl*, xxviii, 214. Farmer, «Ghosts'. An Excursus on Arabic Musical Bibliographies», 125.

¹⁵⁰ 693 h.

¹⁵¹ 1267 e. c.

¹⁵² Al-Ṣafādī, *Al-Wāfi bi l-Wafayāt (Vol. 18)*, 61.

¹⁵³ *Jizānat al-turāt*, n. 8473.

¹⁵⁴ <https://tinyurl.com/yyf8wptb>

¹⁵⁵ *Jizānat al-turāt*, n. 34810.

wa-l-awfāq de la biblioteca de la mezquita Sayyida Zaynab, en El Cairo, y da dos números de referencia: 6422 y 5882. El ms. tiene 13 folios.¹⁵⁶

Resulta interesante mencionar que en el ms. de la obra de Ibn Sabʿīn titulada *Kitāb Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wayḥ al-ḥaqāʾiq* situado en Leiden, el autor menciona que ha escrito una obra de temática relacionada titulada *al-Adwār li-wadʿ al-awṭār*, lo cual refiere, casi con toda probabilidad, a la que se está comentando aquí.¹⁵⁷

En conclusión, será necesario un estudio más directo de los materiales para poder discernir si la obra de al-Urmawī y la de Ibn Sabʿīn son de hecho la misma, y en caso de serlo, identificar la autoría con más precisión.

Al-ʿAwāšim qawāṭiʿ al-qawāšim («Las ciudadelas [del alma y las prácticas] que protegen de las desgracias»)

Ibn Sabʿīn. *Al-ʿAwāšim qawāṭiʿ al-qawāšim*. Taymūr Tašawwuf, 317, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

Se trata del ms. señalado en *GAL* con el título *ʿAwāšim al-qawāšim*, con Ibn Sabʿīn como autor.¹⁵⁸ *GAL* lo sitúa en la colección Taymūr Tašawwuf de Dār al-Kutub al-Miṣriyya con el número 318, pero el ms. lleva en realidad el número 317.¹⁵⁹ A esta obra dediqué mi Trabajo de Fin de Máster, presentado en la Universidad de Granada en 2015,¹⁶⁰ y su descripción se puede consultar en el artículo publicado a tal efecto.¹⁶¹

Asrār al-ḥikma al-mašriqiyya («Los secretos de la sabiduría oriental») (atribuida)

HATA cap. 5, n. 615.55

Esta obra es en verdad la titulada *Ḥāyy Ibn Yaqzān* (obra conocida con el título «El filósofo autodidacto») de Ibn Ṭufayl. Sin embargo, es notable la cantidad de mss. que se conservan de esta obra atribuidos a Ibn Sabʿīn con este título.

En Dār al-Kutub al-Miṣriyya se conserva el ms. *Ḥikma* Taymūr 19, de 33 ff. y un promedio de 25 líneas, del cual el *Maʿhad al-Majṭūṭāt al-ʿArabiyya* (Instituto de

¹⁵⁶ <https://tinyurl.com/y44qywhh>

¹⁵⁷ *Kitāb Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wayḥ al-ḥaqāʾiq* (ms. Leiden), f. 5a; Witkam, «Or. 14. 118: K. Lisān Al-Falak Al-Nāṭiq ʿan Waḡh Al-Ḥaqāʾiq», 199.

¹⁵⁸ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I, 465, n. 8.

¹⁵⁹ Ibn Sabʿīn, *Al-ʿAwāšim qawāṭiʿ al-qawāšim* (ms. El Cairo), f. 1a.

¹⁶⁰ Berbil Ceballos, «Edición, traducción e introducción al estudio de la obra *al-ʿAwāšim qawāṭiʿ al-qawāšim*, atribuida al pensador Ibn Sabʿīn de Murcia (S. XIII)».

¹⁶¹ Berbil, «Un resumen de las virtudes necesarias para el aspirante en la vía mística: *al-ʿAwāšim qawāṭiʿ al-qawāšim*, de Ibn Sabʿīn (Ricote, Murcia, s. XIII)».

Manuscritos Árabes) de El Cairo conserva un microfilm (al-Falsafa wa-l-mantiq, 22).¹⁶² Se conserva otro microfilm de este ms. en Riad, en Al-Maktaba al-Markaziyya, Ŷāmi'at al-Malik Sa'ūd (Universidad del Rey Saud), con el código MaŶāmi' 820/1, según indican *Jizānat al-turāt*¹⁶³ y *al-Bāḥiṭ al-ilmī*¹⁶⁴. También en Dār al-Kutub al-Miṣriyya se encuentra el ms. Ḥikma wa-falsafa 'arabī, 2, de 61 ff., un promedio de 15 líneas y medidas de 190x140 mm.

Ma'had al-Majṭūṭāt al-'Arabiyya de El Cairo conserva asimismo un microfilm con el código al-Falsafa wa-l-mantiq, 23, de 144 ff. y 11 líneas, copiado el año 880 h.¹⁶⁵

GAL menciona un ms. en la colección Landberg-Brill con el número 573,¹⁶⁶ probablemente conservado a día de hoy en Leiden. HATA aporta el número 533; presumiblemente se trata del mismo ms.

Karabulut apunta a otro ms. en la colección Max Meyerhof, con el número 71, de 120 ff., copiado en 1357 h.¹⁶⁷

La obra, atribuida igualmente a Ibn Sab'īn, aunque con el título *Mirqāt al-zulfā wa-l-maṣrab al-aṣfā*, se encuentra también en el ms. de las epístolas de Ibn Sab'īn editado por Badawī.¹⁶⁸

Budd al-ārīf wa-'aqīdat al-muḥaqqiq al-muqarrab al-kāšif wa-ṭarīq al-sālik al-mutabattil al-ākīf («El objeto de adoración del gnóstico y el credo de quien comprende la verdadera realidad, quien se acerca [a Dios], quien descubre [cosas ocultas], y el camino de quien viaja [en el sendero del conocimiento], quien se aparta [del mundo] y quien lleva una vida de retiro espiritual»).

BA, n. 1018/10. HATA cap. 5, n. 615.3

Ibn Sab'īn. *Budd al-ārīf wa-'aqīdat al-muḥaqqiq al-muqarrab al-kāšif wa-ṭarīq al-sālik al-mutabattil al-ākīf*. 1744, Bibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlín.

———. *Kitāb Budd al-ārīf*. 1273, Veliüddin Carullah, Biblioteca Süleymaniye, Estambul.

———. *Kitāb Budd al-ārīf*. 62, Ma'had al-Majṭūṭāt al-'Arabiyya, El Cairo. (Copia [microfilm?] de 1273, Veliüddin Carullah, Biblioteca Süleymaniye, Estambul).

¹⁶² <https://tinyurl.com/y2v9v2k6>

¹⁶³ *Jizānat al-turāt*, n. 57788.

¹⁶⁴ <https://tinyurl.com/y5u4zxxx>

¹⁶⁵ 1475 e. c. <https://tinyurl.com/y654n551>

¹⁶⁶ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*, S I 844; Landberg, *Catalogue des manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina, appartenant à la maison E. J. Brill*.

¹⁶⁷ 1938 e. c. *Mu'jam al-tārīḡ al-turāt al-islāmī fī maktabāt al-'ālam*, 1533, n. 2.

¹⁶⁸ *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 323-400.

———. *Ifṣā' al-ḥikma al-ilāhiyya*. 833, Bağdadlı Vehbi Efendi, Biblioteca Süleymaniye, Estambul.

———. *Ifṣā' al-ḥikma al-ilāhiyya*. 27, al-Falsafa wa-l-mantiq, Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya. (Copia [microfilm?]) de 833, Bağdadlı Vehbi Efendi, Biblioteca Süleymaniye, Estambul).

———. *Al-Maqālīd al-wuṣūdiyya*. 2062 / Hikma 27, Maktabat Dār al-Baladiyya, Alejandría.

———. *Al-Maqālīd al-wuṣūdiyya*. 499, al-Taṣawwuf wa-l-ādāb al-šar'īyya, Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya, El Cairo. (Microfilm de 2062, Maktabat Dār al-Baladiyya, Alejandría).

———. *Al-Maqālīd al-wuṣūdiyya*. Microfilm 204, Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya, El Cairo.

———. *Budd al-'ārif*. Kazajistán (sin localizar).

———. *al-Budd / al-Yadd*. Hurūf 221, Taymūriyya, Dār al-Kutub al-Miṣriyya.

Se conoce la existencia de cuatro manuscritos, y quizás un quinto, para esta obra. El ms. empleado por Georges Kattoura como base en su edición de la obra es el conservado en Berlín, Bibliothek Preussischer Kulturbesitz.¹⁶⁹ En *GAL* consta la referencia 1774, en lugar de 1744.¹⁷⁰ El ms. se encuentra en buen estado de conservación, tiene 128 ff., entre 28 y 34 líneas por página, y fue copiado el año 679 h.¹⁷¹ por Muḥammad ibn Muḥammad al-'Aṭṭār al-Sab'īnī. El catálogo *al-Bāḥiṭ al-'ilmī*¹⁷² añade que el ms. fue copiado en vida del autor, aunque esto parece improbable, si se considera la fecha de copia y la fecha de muerte de Ibn Sab'īn, año 669 h.¹⁷³ El catálogo también refiere que al final del ms. hay indicaciones de transmisión (*nuqūl*), así como de cotejo (*muqābala*), y una *nisba* del autor. Al inicio hay varias referencias de adquisición (*tamalluk*), una de ellas con nombre de Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭawāqī, con fecha de 1331/1913.

El segundo manuscrito, empleado por Kattoura como contraste para su edición, se encuentra en la colección Veliüddin Carullah, en la Biblioteca Süleymaniye de Estambul, con el n. 1273, aunque él da el 1237.¹⁷⁴ Kattoura refiere que el texto de este ms. se lee con claridad, dispone de 126 ff. y un promedio de 21 líneas. El copista de este ms. dice que tomó como original la copia realizada por Muḥammad ibn Muḥammad al-'Aṭṭār al-Sab'īnī, es decir, el mismo que realizó la que se conserva en Berlín. Esto explica el hecho de que sean prácticamente idénticas, hasta tal punto que los errores son iguales, con la diferencia de que a ésta le falta un folio (el 124b del ms. de Berlín). Por otro lado, Kattoura refiere que en ambas copias se dice que fueron contrastadas con otro manuscrito copiado por el propio «señor de los viajeros (*sayyid al-musāfirīn*) Abū

¹⁶⁹ Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, vol. 2, 331, n. 1744.

¹⁷⁰ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, G I 465.

¹⁷¹ 1280 e. c.

¹⁷² <https://tinyurl.com/y24h9g4l>

¹⁷³ 1271 e. c.

¹⁷⁴ Ibn Sab'īn, *Budd al-'ārif*, 6.

l-Ḥasan al-Šuštārī», el discípulo más reconocido de Ibn Sabʿīn.¹⁷⁵ Según *Jizānat al-turāṭ*, existe una copia de este manuscrito (probablemente un microfilm) en Maʿhad al-Majtūṭāt al-ʿArabiyya de El Cairo, con el número 62.¹⁷⁶

Otro manuscrito, del cual Kattoura no consiguió adquirir una copia, es el conservado con el título *Ifšāʾ al-ḥikma al-ilāhiyya* (La divulgación de la sabiduría divina), que efectivamente aparece en la portada del mismo, en la colección Baġdadlı Vehbi Efendi de la Biblioteca Süleymaniye de Estambul. Akasoy lo cita con la referencia 823, pero la correcta es 833, tal y como he podido comprobar en una copia digital del ms.¹⁷⁷ HATA recoge correctamente esta referencia. *Jizānat al-turāṭ* refiere que hay una copia (un microfilm, probablemente) de este ms. en El Cairo, Maʿhad al-Majtūṭāt al-ʿArabiyya, 27.¹⁷⁸ La base de datos del Instituto aporta el detalle de la colección en la que se encuentra el microfilm, al-Falsafa wa-l-manṭiq, aunque el título de la ficha presenta un error, *Inšāʾ* en lugar del correcto *Ifšāʾ*.¹⁷⁹ El ms. presenta 396 folios, y un promedio de 15 líneas. Las medidas de la encuadernación son 360x255 mm., mientras que el tamaño de cada página es de 260x176 mm. Cabe mencionar las abundantes anotaciones marginales que presentan los primeros folios del ms., particularmente el 1b. Una de estas anotaciones se inicia con las siguientes palabras: «Dijo el šayj Abū l-Ḥasan al-Šādīlī...», lo cual resulta interesante debido al más que probable contacto que tuvieron en Egipto los seguidores de ambos sufíes.¹⁸⁰

Akasoy identifica, aunque con dudas, un manuscrito de esta obra en Maktabat Dār al-Baladiyya, El Cairo, n° 2062, que lleva por título, erróneamente, «*al-Maqālīd al-wuṣūdiyya* de Ibn Sabʿīn», una obra que no es ni siquiera de Ibn Sabʿīn, sino de al-Šuštārī. Efectivamente, en la introducción de su edición de *Budd al-ʿārif*, Kattoura confirma que ha examinado un manuscrito con este título erróneo (no cita la referencia, pero deduzco que se trata de este mismo ms.), y le ha parecido que se trata de *Budd al-ʿārif*, si bien advierte que está muy incompleto, y además contiene abundantes errores y lagunas. Por otro lado, cita su localización en Alejandría, y no en El Cairo. En cualquier caso, añade que no ha podido encontrar el original, y solo ha podido consultar un microfilm, que se encuentra en el Maʿhad al-Majtūṭāt al-ʿArabiyya de El Cairo, con el n. 499.¹⁸¹

La información contenida en la base de datos *Jizānat al-turāṭ* puede ayudarnos a clarificar un poco más la situación con respecto a este manuscrito. En ésta se localiza en Maktabat Dār al-Baladīyya de Alejandría, aunque con la referencia Ḥikma 27. También se identifican tres microfilms en El Cairo, en Maʿhad al-Majtūṭāt al-ʿArabiyya, con las

¹⁷⁵ *Budd*, 6.

¹⁷⁶ *Jizānat al-turāṭ*, n. 34804.

¹⁷⁷ *Budd al-ʿārif* (ms. Estambul Baġdadlı Vehbi Efendi), f. 1a.

¹⁷⁸ *Jizānat al-turāṭ*, n. 97783.

¹⁷⁹ <https://tinyurl.com/y5wo6gvj>

¹⁸⁰ Cecere, «Des soufis sur les épaules des philosophes? Le Nid d'Ibn Sabʿīn à Alexandrie (XIIIe-XIVe siècles)».

¹⁸¹ *Budd al-ʿārif*, 6.

referencias 2062 dāl, 499¹⁸² y 204.¹⁸³ Por su parte, la base de datos del propio Ma‘had indica que el microfilm 499 está en la colección al-Taṣawwuf wa-l-ādāb al-šar‘iyya, está formado por 8 folios con un promedio de 17 líneas, y el ms. que contiene fue posiblemente producido en el S. VIII h.¹⁸⁴ El microfilm n. 204 tiene los mismos datos que el 499 excepto por el número de folios, 136.

Tal y como cita Akasoy, Šaraf menciona un manuscrito en una biblioteca de Kazajistán,¹⁸⁵ pero durante esta investigación no he conseguido acceder a información adicional a este respecto.

Finalmente, *Jizānat al-turāt* presenta una entrada para un ms. titulado *al-Yadd*, de Ibn Sab‘īn. Cabe suponer que se trata de un error de puntuación, y debería ser *al-Budd*. La localización aportada para este ms. es la Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Taymūriyya, ḥurūf 221.¹⁸⁶ Sin embargo, por un lado resulta extraño que un manuscrito de esta obra, y en dicha colección, haya pasado inadvertido a los investigadores que han trabajado el tema previamente, y por otro, la misma base de datos da la referencia 221 (sin «ḥurūf») en entradas de varias obras contenidas en el conocido ms. de las epístolas de Ibn Sab‘īn.¹⁸⁷

A la edición de Kattoura hay que añadir una más reciente de al-Mazīdī, aunque esta última no ofrece ninguna información sobre los manuscritos utilizados.¹⁸⁸

Miftāḥ «Budd al-‘ārif» («Clave de *El objeto de adoración del gnóstico*») / ***Al-Fatḥ al-muštarak*** («La revelación compartida») / ***Mulāḥazāt ‘alā «Budd al-‘ārif»*** («Observaciones sobre *El objeto de adoración del gnóstico*»)

BA, n. 1018/16, 41 y 42. HATA cap. 5, n. 615.10, 27 y 28

Ibn Sab‘īn. *Miftāḥ «Budd al-‘ārif»*, 64/1494, Emīniye, Bursa.

———. *Miftāḥ «Budd al-‘ārif»*, 1498, Emīniye, Bursa, ff. 182a-212a.

———. *Budd al-‘ārif*. 247663, Juma Almajid Center, Dubái (copia de 1498, Emīniye, Bursa).

———. *Rasā‘il Ibn Sab‘īn*. 149, Taṣawwuf Taymūr, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo, pp. 209-217.

———. *Al-Fatḥ al-muštarak*, 26/4205 (1043), Ketabjāne Mellī Malek, Teherán, ff. 97-102. Microfilm: fā’: 7-269.

¹⁸² *Jizānat al-turāt*, n. 34805.

¹⁸³ <https://tinyurl.com/y3lumeud>

¹⁸⁴ S. XIV e. c. <https://tinyurl.com/yyskw54b>

¹⁸⁵ Šaraf, *Falsafat al-taṣawwuf al-sab‘īnī*, 36.

¹⁸⁶ *Jizānat al-turāt*, n. 42356.

¹⁸⁷ *Rasā‘il Ibn Sab‘īn*. Biblioteca Nacional de Egipto, Taṣawwuf Taymūr 149.

¹⁸⁸ *Budd al-‘ārif*.

En *Dā'irat al-Ma'ārif* se indica que la obra fue compuesta al final de la vida del autor como explicación del *Budd al-'ārif*, aunque en realidad puede considerarse una obra independiente.¹⁸⁹

En principio, esta «clave» del *Budd al-'ārif* se conserva en un único ms., el 64/1494 de la colección Emīniye de Bursa, tal y como indica Akasoy. Bekir Karliğa editó esta obra en 1995, junto con un breve artículo en turco y en francés.¹⁹⁰ Conviene destacar que Karliğa da una referencia ligeramente distinta para el ms., de hecho podría tratarse de un ms. distinto: Bibliothèq̄ue Générale de la ville de Bursa, 1498, pp. 183-212.¹⁹¹

En su artículo ya apunta que el texto de este ms. coincide con el de uno de los contenidos en el ms. *Rasā'il Ibn Sab'īn* de El Cairo, editado por Badawī con el nombre *Mulāḥazāt 'alā «Budd al-'ārif»*.¹⁹² Karliğa toma el ms. de Bursa como base, y añade en notas al pie las diferencias con respecto al texto editado por Badawī, que son numerosas (un total de 202 notas, en una obra relativamente breve).

Por otro lado, Taftazānī encontró en *Šarḥ «Risālat al-'Ahd»* («Comentario de la *Epístola del Juramento*») al menos dos pasajes de esta obra, citados como provenientes de *al-Fatḥ al-muštarak*.¹⁹³ Llega por lo tanto a la conclusión de que esta *Miftāḥ «Budd al-'ārif»* se titula, efectivamente, *al-Fatḥ al-muštarak*. Karliğa sin embargo observa que estos pasajes citados por el comentarista que escribió *Šarḥ «Risālat al-'Ahd»* podrían pertenecer no solo a *al-Fatḥ al-muštarak*, sino también a otras obras de Ibn Sab'īn, y deja esta conclusión de Taftazānī en suspenso hasta explorar mejor el corpus de Ibn Sab'īn.¹⁹⁴

Curiosamente, Taftazānī opina que el ms. de Bursa está lleno de errores, mientras que Karliğa no está de acuerdo y, tal y como hemos mencionado, utiliza dicho ms. como base para su edición crítica. Lator también indica que el ms. de código 64/1494 contiene muchos errores.¹⁹⁵ Dado que Taftazānī se refiere a Lator cuando trata este ms., estos hechos refuerzan la posibilidad de que los ms. 64/1494 y 1498 sean diferentes.

En *Dār al-Kutub al-Miṣriyya* existe una copia del ms. de Bursa, sin embargo, el microfilm al que he podido tener acceso (ref. 47100) es de muy mala calidad y resulta ilegible. Los datos completos que se pueden leer en la ficha del microfilm son los

¹⁸⁹ Muḥtabā'ī, «Ibn Sab'īn», 663.

¹⁹⁰ Ibn Sab'īn, «Miftahü Büddü'l-arif».

¹⁹¹ Ibn Sab'īn, 340, n. 18.

¹⁹² *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 247-58. El ms. tiene el código Taşawwuf Taymūr 149 de la Biblioteca Nacional Egipcia.

¹⁹³ Al-Taftazānī, *Ibn Sab'īn wa-falsafatu-hu al-şūfiyya*, 106-7, n. 1.

¹⁹⁴ Ibn Sab'īn, «Miftahü Büddü'l-arif», 342.

¹⁹⁵ Lator, «Ibn Sabin de Murcia y su 'Budd al-'arif», 384, n. 5. Lator indica que recibió la copia del ms. de Henry Corbin, quien empleó el código 64/1494, tal y como Akasoy muestra en su artículo en la *BA*.

siguientes: Boursa [ilegible] 1498, Emniye 158, fol. 182a-218?b, Ibn Sab'in: Miftāḥ Budd al-ʿārif, 20 fol.??, 15x10 cm. El centro Juma Almajid dispone de otra copia de este ms., aunque no he comprobado su calidad.¹⁹⁶

El catálogo *FANKHA*,¹⁹⁷ así como la base de datos Agha Bozorg,¹⁹⁸ ofrecen información sobre un manuscrito situado en la Ketabjāne Mellī Malek (Biblioteca Nacional Malek) de Teherán que contiene la obra, titulada en este caso *al-Faḥ al-muštarak*. Se trata del ms. de referencia 26/4205, aunque también consta el número 1043. La obra en concreto se encuentra entre los ff. 97b y 102b, de un total de 119. El ms. cuenta con unas medidas de «21x15/2 cm.» (sic.), un promedio de 23 a 25 líneas, y cubierta de cuero, de cordero, en rojo. Fue copiado por Muḥammad ibn Abī l-Makārim al-Suyūṭī al-Šāfiʿī, quien, al parecer, fue «hijo de la hija del hijo del autor», es decir, bisnieto de Ibn Sabʿīn. La obra fue contrastada (*muqābala*) con un original en 1058 h.¹⁹⁹ El ms. se encontraba previamente en la biblioteca de Luṭf ʿAlī ibn Muḥammad Kāzīm. La ficha indica que esta obra (o quizá exactamente esta copia) también se encuentra en la colección Taymūriyya de Egipto (integrada en Dār al-Kutub al-Miṣriyya), por lo que quizás se trate de la copia que se ha indicado aquí previamente. Existe otro código que probablemente hace referencia a un microfilm: fāʿ: 7-269.

Casida

Dunlop indica que en el ms. Carullah 1279 de la Biblioteca Süleymaniyye se encuentra una casida de Ibn Sabʿīn, aunque no indica en qué folios.²⁰⁰ El ms. contiene supuestamente la antología poética (*dīwān*) de Ibn Baḥyā, aunque el propio Dunlop pone en duda que sea auténtico.

Correspondencia con Šadr al-Dīn al-Qūnawī, y pregunta

El catálogo *FANKHA* menciona una compilación (*ḡong*) cuyo autor sería Šadr al-Dīn al-Qūnawī (1211-1275).²⁰¹

La compilación incluye: «La gran contemplación» (*Mašhad ʿaẓīm*), con fecha de la noche del miércoles 3 de *ḡumādā l-tānī* del año 670 h.,²⁰² aparentemente escrita por el autor mismo. También incluye su correspondencia en árabe y persa con «su discípulo Ibn Sabʿīn» (Quṭb al-Dīn), Šams al-Dīn (escritor de un *Dīwān*), Šaraf al-Dīn Jaṭīrī, *šayj* Našīr al-Dīn al-Ṭūsī, y otras amistades. Asimismo incluye una carta de ʿAfīf al-Dīn [al-

¹⁹⁶ <http://tinyurl.com/yxbqho5u>, n. 247663.

¹⁹⁷ Derāyatī, *Fehrestagān nosje-hā-ye jaṭī-e Īrān (FANKHA)*, vol. 23, 618.

¹⁹⁸ <http://www.aghazozorg.ir/showbookdetail.aspx?bookid=141096#>

¹⁹⁹ 1648 e. c.

²⁰⁰ Dunlop y Ibn Sabʿīn, «The Dīwān attributed to Ibn Bājjah (Avempace)», 464.

²⁰¹ 607-673 h. Derāyatī, *Fehrestagān nosje-hā-ye jaṭī-e Īrān (FANKHA)*, vol. 10, 391-392.

²⁰² 1272 e. c.

Tilimsānī] para él, otra de Muḥyī l-Dīn Serāq, otra de šayḥ Taqī l-Dīn Ŷuzānī (en persa), dos cartas de Naṣīr al-Dīn [al-Ṭūsī] para él (en persa), una pregunta de Ibn Sabʿīn, un tratado de ʿArš Hamīn Qūnawī en persa, *al-ʿAlmāʿ bi-baʿd kulliyāt asrār al-samāʿ* del propio Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī en árabe, dos breves notas suyas sobre los niveles de desvelamiento y las observaciones de los caminantes (*sālikīn*), y un tratado en persa, aparentemente suyo, sobre el inicio y el fin del cosmos (*al-mabdaʿ wa-l-maʿād*).

Universidad de Teherán, n. de la copia: 307/2. Copia de origen: Museo de Konya, 637/119. Sin mención de copista ni fecha de copia, 15 líneas. Microfilm: 452-1.

Risāla fī Dāʿira li-Ibn Sabʿīn tuʿraf bi-hā yihat al-Waḥda («Epístola sobre un diagrama circular de Ibn Sabʿīn, con el cual se conoce el aspecto de la Unidad [de Dios]»)

La base de datos *al-Bāḥiṭ al-ʿilmī* da noticia de esta obra, atribuida a Ibn Sabʿīn tal y como se puede apreciar a partir de su título, aunque en la base de datos aparece como autor Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Masʿūd al-Wāṣiṭī (1259-1311),²⁰³ quien fue un conocido copista, nacido en Bagdad, que vivió en El Cairo y finalmente se instaló en Damasco, donde fue alumno de Ibn Taymiyya. Además, estuvo involucrado con distintos grupos sufíes, por ejemplo en su juventud fue *aḥmadī*, pero después cambió de orientación. Es probable, visto su perfil, que al-Wāṣiṭī sea el copista de la obra, aunque aparezca como autor en la ficha. El ms. se encuentra en la Biblioteca Nacional de Egipto, con el código Maʿyāmīʿ Taymūr 182.²⁰⁴

Kitāb al-Darāʾ / Al-Ḥurūf al-waḍʿiyya al-marbūṭa bi-l-ṣuwar al-falakiyya («El libro de los grados» / «Las letras posicionales en los aspectos astrológicos»)

BA, n. 1018/7, 12 y 24. HATA, cap. 5, n. 615.7; cap. 11, n. 115.1 y 115.3

Ibn Sabʿīn. *Kitāb al-Darāʾ*. Maʿmūʿat 202 maʿyāmīʿ mīm / Nūn ʿayn 8448, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo, ff. 14-33.

———. *Risāla fī Asrār al-kawākib wa-l-darāʾ*. 12/1, Maktabat al-Baladiyya, Alejandría.

———. *Al-Darāʾ*. Mulḥaq 62 / šīn maʿmūʿa, ff. 2-19, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

Esta obra, que trata sobre los signos del zodiaco, se conserva en un único ms. situado en la Biblioteca Nacional de Egipto, Maʿmūʿat 202 maʿyāmīʿ mīm, ff. 14-33. El

²⁰³ 657-710 h.

²⁰⁴ <https://tinyurl.com/y3s2suak>

ms. fue copiado el año 1092 h.,²⁰⁵ dispone de 47 ff. en total, 190x140 mm. de medida y 21 líneas de promedio.

El título *Kitāb al-Darāy* aparece en el folio 2a. Los primeros folios, hasta el 14, están ocupados por «*Jāfiyat*» *al-ḥakīm Aflāṭūn* («*La ocultación, de Platón el sabio*»), una obra que versa sobre magia.

El título *al-Ḥurūf al-waḍ'iyā al-marbūṭa bi-l-ṣuwar al-falakiyya* aparece entre el final del folio 14b y el principio del 15a, justo después del párrafo de apertura de la obra.

Esta obra de Ibn Sab'īn (a falta de confirmar su autoría) recorre los signos zodiacales con brevedad. Cada uno de ellos posee 30 grados —de ahí el título *al-Darāy*— con lo que el conjunto de los signos forma un círculo (30x12 = 360). También menciona letras, pero no todas para cada signo. Tras recorrer los signos zodiacales, inicia una sección titulada *Šārḥ al-darāy* (Explicación de los grados). Se mencionan letras, símbolos que equivalen a letras y signos zodiacales, de nuevo. También menciona grados por su número (ej.: «el grado 14»), pero los números no van en orden. Creo que los cuadros que aparecen al final de la obra (ff. 31b y 32a, Fig. 2) son un resumen de lo expuesto. En el folio 34a comienza una obra breve atribuida a al-Būnī, que también contiene cuadros (ff. 40a-b y 41a, figs. 3 y 4). A partir del folio 45 se puede apreciar un cambio en la caligrafía, y un cuadro en el f. 46a (fig. 5). El ms. termina con otro cuadro en el folio 47b (fig. 6).

Lator aporta supuestamente otro manuscrito de esta obra,²⁰⁶ pero resulta que su referencia (VII, 682) remite al *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubjānah al-jidīwiyya*, y allí se encuentra a su vez la referencia Ma'ymū'at 202 ma'yāmī' mīm,²⁰⁷ es decir, la del ms. que se está describiendo aquí. Por lo tanto, no se trata de un nuevo manuscrito.

Jizānat al-turāt da dos títulos para una misma obra de Ibn Sab'īn: *al-Darāy* y *Risāla fī Asrār al-kawākib wa-l-darāy*.²⁰⁸ Se da información de dos mss. para esta obra: uno de ellos es, efectivamente, el «VII, 682» de la colección Jidīwiyya de El Cairo. Se aporta incluso otro código de referencia para este mismo ms.: Nūn 'ayn 8448. El otro ms. es el 12/1 de la Maktabat al-Baladiyya de Alejandría. Este dato resulta muy interesante, porque Šaraf da un título más largo para esta obra, *Risāla fī Asrār al-kawākib wa-l-darāy wa-l-burūy wa-jawāšši-hā*, y la considera perdida.²⁰⁹

²⁰⁵ 1681 e. c.

²⁰⁶ Lator, «Ibn Sabin de Murcia y su 'Budd al-'arif», 383.

²⁰⁷ Dār al-Kutub al-Miṣriyya, *Fihrist al-kutub al-'arabiyya al-maḥfūza bi-l-kutubjānah al-jidīwiyya*, vol. 7, 682.

²⁰⁸ *Jizānat al-turāt*, n. 34807.

²⁰⁹ Šaraf, *Falsafat al-tašawwuf al-sab'īnī*, 40.

Akasoy contempla la posibilidad de que *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il* y *Kitāb al-Darāy* sean la misma obra. HATA también incorpora esta información. Sin embargo, a estas alturas, se puede descartar dicha hipótesis.

Karabulut da una referencia para una obra titulada simplemente *al-Darāy*, de Ibn Sab'īn, y ésta es: Mulḥaq 62 / šīn ma'yū'a, ff. 2-19, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.²¹⁰



Fig. 2: *Kitāb al-Darāy* (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), ff. 31b–32a

²¹⁰ Karabulut y Karabulut, *Mu'jam al-tārīḥ al-turāḥ al-islāmī fī maktabāt al-'ālam*, 1533, n. 6.

(Kitāb) Daraȳ al-faḍā'il wa-daraȳ al-wasā'il («La escala de las virtudes y la escala de las mediaciones»)

BA, n. 1018/12. HATA, cap. 5, n. 615.7

Nemoy 1134, Landberg MSS 12, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale University.²¹¹

V. capítulo 3: Descripción del manuscrito y el contenido de la obra.

Ḥizb al-ḥifẓ wa-l-ṣawn wa-sirr tasjīr 'ālam al-kawn («Oración de la memoria, la conservación y el secreto de la explotación del reino de lo existente»)

BA, n. 1018/22. HATA, cap. 5, n. 615.15

La obra se conserva en un único ms. o microfilm, en Al-Jizāna al-Ḥasaniyya, Marruecos. La base de datos *al-Bāḥiṭ al-'ilmī* aporta hasta cuatro números: 13035, 12289, 12286 y 2019.²¹² *Jizānat al-turāṭ* aporta otra referencia, con toda probabilidad un microfilm, en Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, Riad, colección Awrād wa-aḍkār, número 5-12758.²¹³

Akasoy recoge una obra con un título muy similar, *Ḥizb al-ḥifẓ wa-l-ṣawt* («Sección de la memoria y la voz»). Sin embargo, no cita ningún ms.

(Kitāb) fī 'Ilm al-ḥurūf («Sobre la ciencia de las letras»)

BA, n. 1018/59. HATA, cap. 5, n. 615.18

Ibn Sab'īn. *Kitāb fī 'Ilm al-ḥurūf*. B58, Biblioteca Ambrosiana, Milán, ff. 192a-206b.

———. *Risāla fī 'Ilm al-ḥurūf*. Microfilm 59/4, al-Ḥurūf wa-l-awfāq, Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya.

Según Akasoy, se trata de «una mezcla de alquimia e interpretaciones mágico-místicas del alfabeto árabe», sin título. La obra se conserva en el manuscrito de la Biblioteca Ambrosiana de referencia B58 sup., ff. 192a-206b, es decir, cubre un total de

²¹¹ <https://tinyurl.com/y6sdc6b>

²¹² <https://tinyurl.com/y4esjath>

²¹³ *Jizānat al-turāṭ*, n. 63782.

14 folios, y ocupa la quinta posición en una compilación (*maʿyṁūʿa*) de 420 folios procedente de Malta y de medidas 20x15 cm., según el catálogo.²¹⁴

HATA da como referencia para la obra CIII:E, en la misma biblioteca, y le da el título (*K.*) *fī ʿilm al-ḥurūf*. La fuente de la cual se obtiene esa referencia es la Revista del Instituto de Manuscritos Árabes de la Liga Árabe, la cual informa sobre la catalogación por parte del Dr. Salāḥ al-Dīn al-Munaʿyīd de 600 manuscritos de la denominada «colección nueva» o «colección yemení» de la Biblioteca Ambrosiana.²¹⁵ Entre estos, se destacan 43 títulos inéditos. El número 38 es *Maʿyṁūʿ fī ʿilm al-ḥurūf li-l-Gazālī wa-Ibn Sabʿīn*.²¹⁶ No se aportan más datos, pero es de imaginar que en todos los casos mencionados se está hablando del mismo ms.

El Maʿhad al-Majṭūʿāt al-ʿArabiyya de El Cairo contiene un microfilm de una obra titulada *Risāla fī ʿilm al-ḥurūf* de Ibn Sabʿīn, de 15 folios de extensión, situado en la colección al-Ḥurūf wa-l-awfāq con la referencia 59/4.²¹⁷ Dicha referencia deja ver que se trata de una obra dentro de un volumen colectivo, lo cual, sumado a la similitud de la extensión y la temática, podría querer decir que se trata de la misma obra. Dicho microfilm ofrece un promedio de 20 líneas, y el copista es Muḥammad ibn Muḥammad al-Balīsāwī. Cabe la posibilidad de que exista un error de puntuación en la *nisba* del copista, y se deba leer al-Balansāwī («el valenciano»).

Bāb min «Jawāṣṣ al-aḥruf» («Un capítulo de *Las propiedades operativas de las letras*»)

El catálogo *FANKHA* menciona esta compilación.²¹⁸ Temática: *ʿilm ḥurūf*, ciencia de las letras. Contiene, entre otras obras de diversos autores, un capítulo de la *Lam ʿa* (*Lam ʿat al-ḥurūf*) de al-Būnī, y *Bāb min «Jawāṣṣ al-aḥruf»* («Un capítulo de *Las propiedades operativas de las letras*») de Ibn Sabʿīn (ff. 124a-124b). Una de las obras de al-Būnī se llama *Ājir li-qaḍāʾ al-ḥāyā*, en un posible paralelo con *Al-Natāʾiy li-qaḍāʾ al-ḥawāʾiy*. Contiene también dos casidas en árabe, la segunda de ellas escrita el 14 de *ḡumādā l-ṭānī* de 1020 h.,²¹⁹ y un *duʿā* sobre el Nombre Supremo y los nombres de Dios de al-Būnī, así como *Taṣrīf Ism Allāh taʿālā* en tres partes.

Universidad de Teherán, núm. de la copia: 2/3741. No se cita origen de la copia. Caligrafía: *nasj*. No se cita nombre de copista. Fecha: año 1020 h. Papel: Sepāhānī. Encuadernación: Tīmāh opiáceo (*teryākī*). 84 folios (116a-199a), 17 líneas («7x16»). Medidas: 150x250 mm. Microfilm: 12-2735.

²¹⁴ <http://ambrosiana.comperio.it/opac/detail/view/ambro:catalog:65803>

<http://ambrosiana.comperio.it/opac/detail/view/ambro:catalog:65798>

²¹⁵ Al-Munaʿyīd, «Biʿtat Maʿhad al-Majṭūʿāt ilā l-Ambrūziyānā».

²¹⁶ Al-Munaʿyīd, 347.

²¹⁷ <https://tinyurl.com/y6hfpqcx>

²¹⁸ Derāyatī, *Fehrestagān nosje-hā-ye jaṭṭī-e Īrān* (*FANKHA*), vol. 10, 529, 534 n. 29.

²¹⁹ 1611 e. c.

Al-Kalām 'alā l-masā'il al-ṣiqilliyya («Discurso sobre las cuestiones sicilianas»)

BA, n. 1018/31. HATA, cap. 13, n. 59.1

Akasoy no aporta la referencia de este ms., sino que refiere al catálogo de la Bodleian Library del año 1787,²²⁰ con un leve error.²²¹ La referencia de este ms. de compilación (*maymū'a*) es Huntington 534.²²² En dicho ms., la obra de Ibn Sab'īn se encuentra en el quinto lugar, ff. 298b-346a. No se especifica la fecha de copia de esta obra, ni tampoco la de aquella que está en cuarto lugar. Las otras cuatro obras presentes en el ms. tienen fechas de copia que van desde 467 h.²²³ hasta 635.²²⁴

Resulta muy interesante constatar que el f. 297a contiene los siguientes títulos: *Kitāb Ṣiqilliyāt Ibn Sab'īn [...] wa-kitāb Ṣarḥ al-arba'īn li-l-ṣayj Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī [...]* (*Las [cuestiones] sicilianas de Ibn Sab'īn [...]* y el *Comentario de los cuarenta [hadices] del ṣayj Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī [...]*). Lamentablemente, la obra de al-Qūnawī no se encuentra en el ms., no obstante resulta provechoso aportar este nuevo caso de proximidad entre dos obras de ambos autores. Conviene resaltar que el f. 298, donde comienzan *Las cuestiones sicilianas*, es doble, sin embargo parece que se encuentra doblado y pegado con el f. 297, de forma que solo se puede ver su reverso.

Kanz al-mugramīn fī l-ḥurūf wa-l-awfāq («El tesoro de los enamorados en 'Letras y correspondencias'»)

BA, n. 1018/35. HATA, cap. 5, num. 615.23

Akasoy se equivoca cuando dice que Kattoura considera que *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il* es un comentario de esta obra, puesto que esta opinión de Kattoura se refiere a *Al-Durra al-muḍī'a wa-l-jāfiya al-šamsiyya* (ver *Lisān al-falak...*).²²⁵

No se ha encontrado ningún ms. de la obra. Tanto Akasoy como Kattoura extraen el título (*Kanz al-mugriqīn fī l-ḥurūf*, en el caso de Kattoura) del *Īdāḥ* de al-Bagdādī, donde se menciona (vol. I, p. 503).

²²⁰ Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium Catalogus, pars I*.

²²¹ La referencia correcta es I, 456, 5.

²²² https://www.fihrist.org.uk/catalog/manuscript_1020

²²³ 1074 e. c.

²²⁴ 1237 e. c.

²²⁵ Kattoura, «Das mystische und philosophische System des Ibn Sab'īn», 50.

(Šarḥ) Kanz al-mugramīn («Comentario de *El tesoro de los enamorados*»)

Esta obra se encuentra entre los ff. 15 y 81 del ms. 1593, MS Arab 204 de la Houghton Library de Harvard.²²⁶ No se distingue un colofón y el texto parece interrumpirse abruptamente, por lo que es posible que se trate de una copia incompleta. El contenido de la obra, así como del texto de los primeros quince folios, parece tratar la temática de la astrología / ciencia de las letras, de manera similar a *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq* y otras epístolas de Ibn Sab‘īn.

Cabe resaltar que «al-Ḥurūf wa-l-awfāq» es el título de una de las colecciones de manuscritos de Dār al-Kutub al-Miṣriyya. Por esta razón, es posible que el apéndice «*fī l-ḥurūf wa-l-awfāq*» («en 'letras y correspondencias'») que tanto Akasoy como Kattoura citan, no forme parte realmente del título, sino que sea un añadido que indique la ubicación donde el ms. se ha encontrado en algún momento. Esto también explicaría la razón por la que el comentario (Šarḥ) de esta obra conservada en Harvard no contiene dicha expresión en el título.

Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq («El lenguaje de los astros con respecto a la esencia de las realidades espirituales») / ***Al-Zā’irya*** («Adivinación»)

BA, n. 1018/14, 38 y 58; HATA, cap. 5, n. 615.9; cap. 11: n. 115.2 y 115.4

Ibn Sab‘īn. *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. Or. 14.118, Universidad de Leiden.

———. *Kitāb Lisān falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. 18, Majtūṭāt Al-Zakiyya ‘Arabī, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

———. *Kitāb Lisān falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. Colección privada Hervé Deblock.

———. *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. 109, 802, 1, Āsāfiyya, Hyderabad.

———. *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. 321.2 al-Ŷafr, 111.116354 maʾmū‘, 37629, 2 ta’ 6354. Maktabat al-Asad (al-Zāhiriyya), Damasco, ff. 57-116.

———. *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. 9467, 34189, 321 ‘ilm aḥkām al-nujūm, 325 asrār al-ḥurūf. Maktabat al-Asad (al-Zāhiriyya), Damasco.

———. *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*. Microfilm 235650, Juma Almajid Center, Dubái (copia de 9467, Maktabat al-Asad [al-Zāhiriyya], Damasco).

———. *Zayraʾya*. 4M-4, Biblioteca Islámica AECID, Madrid.

———. *Al-Zā’irya*. 471, 213 dāl, al-Jizāna al-Malikiyya/al-Ḥasaniyya, Rabat.

———. *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an wayḥ al-ḥaqā’iq*, Microfilm 787, Ma‘had al-Majtūṭāt al-‘Arabiyya, El Cairo. *Risāla fī ‘Ilm al-zā’irya*. Microfilms 787/1, 787/2. Ma‘had al-Majtūṭāt al-‘Arabiyya, El Cairo.

²²⁶ <https://tinyurl.com/y3og2asz>

———. *Al-Durra al-muḍī'a wa-l-jāfiya al-šamsiyya*. Microfilm 50, Ma'had al-Majtūḡāt al-'Arabiyya, El Cairo. 65 ff.

Comentarios:

Anónimo, *Comentario de al-Zā'irya*. 9495, Al-Jizāna al-Malikiyya/al-Hasaniyya, Rabat.

Ibn Sab'īn, *Šarḥ al-zā'irya al-mu'aẓẓama*. 2684, Dār al-Kutub al-Waṭaniyya. 10 ff.

———. *Šarḥ al-zā'irya al-mu'aẓẓama*. Microfilm 223774, Juma Almajid Center, Dubái (copia de 2684, Dār al-Kutub al-Waṭaniyya).

Anónimo, *Hāšiya 'alā zā'iryat Ibn Sab'īn*. 664, Dār al-Kutub al-Waṭaniyya, Túnez.

'Abd Allāh ibn Našīb al-Kāfi al-Tūnisī, *Al-Durr al-ṭamīn fī ḥall zā'iryat Ibn Sab'īn*. 243 mīm, Dār al-Kutub al-Waṭaniyya, Túnez.

Anónimo, *Šarḥ al-durra al-muḍī'a li-Ibn Sab'īn*. 132 (20 dāl), al-Jizāna al-'Ammā.

Anónimo, *Šarḥ al-durra al-muḍī'a li-Ibn Sab'īn*. Microfilm 582279 Juma Almajid Center, Dubái (copia de 132 [20 dāl], al-Jizāna al-'Ammā).

Esta obra de Ibn Sab'īn consiste básicamente en un conjunto de tablas numéricas codificadas mediante letras junto con una introducción que explica su uso. La obra se inserta dentro las llamadas «ciencias de las letras» (*ilm al-ḥurūf*, ó *ulūm al-ḥarfiyāt*, en este caso).

El manuscrito que se encuentra en mejor estado y que podemos tomar como base está localizado en Leiden con la referencia Or. 14.118, y ha sido descrito por Witkam²²⁷ (fig. 7). Este ms. consta de 60 ff. y una media de 27 líneas, está fechado el 17 de ramadán y el 27 de *dū l-ḥiyya* de 1301 h.,²²⁸ y el copista es Ḥasanayn Šams, quien también aparece con dicho rol en otro ms. de Leiden de temática similar (Or. 14.121). Las medidas son de 375x250 mm., con excepción de la introducción (245x160 mm.) y las tablas (290x190 mm.). El ms. se encuentra catalogado con el título *Lisān al-falak al-nāṭiq 'an waḡh al-ḥaqā'iq*. Witkam indica que las primeras veinte líneas parecen ser un añadido de un editor posterior. En dicho pasaje introductorio se cita una obra titulada *Al-Durra al-muḍī'a wa-l-jāfiya al-šamsiyya* («La perla brillante y la ocultación del sol»), atribuida a un «imam y gnóstico» (*li-l imām al-'ārif*) cuyo nombre no se revela en esta copia, mientras que en otras que se comentarán a continuación (Egipto, Deblock) se especifica como el célebre sexto imam de la tradición chií, Ŷa'far al-Šādiq, conocido referente de la alquimia y otras ciencias ocultas. En estas líneas iniciales también se alaba a un personaje nombrado como Ḥasan Efendī, aunque esta referencia solo se ha encontrado en esta copia (Leiden) y en Deblock. La línea 21 empieza con las palabras

²²⁷ Witkam, «Or. 14. 118: K. Lisān Al-Falak Al-Nāṭiq 'an Waḡh Al-Ḥaqā'iq».

²²⁸ 1884 e. c.

«Qāla [...] Ibn Sabʿīn: ...» («Dijo [...] Ibn Sabʿīn: ...»), y continúa efectivamente con las siguientes palabras:

[...] cuando estudié las ciencias del Ŷafr (*Ŷafrīyāt*, la alquimia de Ŷaʿfar al-Šādiq) y los productos de las operaciones con las letras (*ḥarfiyāt*), examiné *La ocultación* (*Jāfiya*) del imam Ŷaʿfar al-Šādiq, trabajé con sus secretos y recogí de entre sus frutos la posición de las riendas (*zimāmāt*) de la Gran Puerta, vi [que] el establecimiento [de dichas riendas] es la finalidad del conocimiento filosófico (*al-ʿilm al-falsafī*) en el ámbito del orden natural (*al-qānūn al-ṭabīʿī*) y el «desplazamiento normativo» (*al-tanaqqul al-ḥukmī*).

Se entiende por lo tanto que las primeras veinte líneas de las que habla Witkam son probablemente una explicación del editor o el copista sobre la obra de Ŷaʿfar al-Šādiq en la cual Ibn Sabʿīn se inspira.

Otro de los múltiples mss. que albergan esta obra se encuentra en Egipto, conservado en Dār al-Kutub al-Miṣriyya, colección Majtūṭāt Al-Zakiyya ʿArabī, num. 18, con el título *Kitāb Lisān falak al-nāṭiq ʿan waṣḥ al-ḥaqāʿiq* (fig. 8). Consta de 64 ff. Este ms. cuenta con una introducción de más de dos páginas de extensión que no se encuentra en el ms. de Leiden.

Otro ms. de la obra, también identificado con este título, fue encontrado en el portal de subastas Ebay, procedente de un vendedor de antigüedades situado en Líbano. Por fortuna, tuve la ocasión de contactar con su comprador, quien accedió al envío de fotografías del mismo, de forma que pudiese ser incorporado a la investigación. Este ms., que llamaremos «Deblock» (fig. 9) en agradecimiento a su actual dueño, consta de 46 ff. de 160x120 mm. de medida, se encuentra en perfecto estado de conservación, y fue copiado por Iskandar Efendī Būlus Ṭanīūs de Banī Suwayf en 1322 h. También aporta el equivalente del calendario gregoriano, año 1905, e incluso otro año, 1621, precedido de una letra *šm*, lo cual podría hacer pensar que se trata del calendario islámico solar, o *šamsī*. Sin embargo, el año islámico solar correspondiente al 1905 gregoriano (1322 hégira lunar) sería el 1284.

Akasoy da noticia de un ms. de la obra que se encuentra en la biblioteca «Āšāf de El Cairo» bajo el número 109, 802, 1. Parece que la ubicación que indica es errónea, pues Brockelmann efectivamente aporta el mismo título, número y nombre de colección,²²⁹ pero en su caso la abreviatura «Āšāf.» corresponde al catálogo de la colección Āšāfiyya de Hyderabad publicado entre 1914 y 1928.²³⁰

La base de datos *al-Bāḥiṭ al-ʿilmī* da noticia de un ms. con el mismo título en Maktabat al-Asad (al-Zāhiriyya), en Damasco. Se aportan hasta cuatro referencias:

²²⁹ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, S I 844.

²³⁰ *Fehrest-e-ye kotob-e-ye ʿarabī, fārsī wa urdū majzūna-ī Kutubkhāna-ī Āšāfiyya-ī Sarkār-ī ʿĀlī*.

321.2 al-Ŷafr, 111.116354 maŷmū', 37629 y 2 tā' 6354. Esta obra está compuesta por 60 folios, que se encuentran entre la posición 57 y la 116 de un manuscrito más amplio, que cuenta con 21 líneas de promedio, unas medidas de 235x180 mm., y está fechado en 1156 h.²³¹

En la misma biblioteca se encuentra otro registro con el mismo título, en concreto el número 9467. La base de datos *al-Bāḥiṭ al-ilmī* ofrece otras referencias adicionales para este ms.: 34189, 321 'ilm aḥkām al-nuŷūm y 325 asrār al-ḥurūf. También aporta que consta de 61 ff., 26 líneas y unas medidas de 300x195 mm.²³² El centro Juma Almajid cuenta con un microfilm de este ms., con el código 235650.²³³

Otro ms. se encuentra en Madrid, en la Biblioteca Islámica de la AECID, con el código 4M-4, bajo el título *Zayrayā* (fig. 10), que parece ser una modificación dialectal de la palabra *Zā'irŷā*, un modo de adivinación a través de tablas astrológicas. Dicho título aparece en un poema realizado en el primer folio del ms. El título *Lisān falak al-nāṭiq 'an waŷh al-ḥaqā'iq* no se cita, aparentemente, en este ms., aunque se puede constatar que el contenido es en su mayor parte idéntico al de los mss. que se acaban de describir. El primer folio nos ofrece más información sobre el ms., como el nombre del copista, al-Mujtār Ibn 'Umar al-Šarīf, quien realizó la copia en 1285 h.²³⁴ y la corrigió en 1289 h.,²³⁵ tras contrastarla con otras. Tomó como referencia la copia de «su hermano en Dios» Muṣṭafā ibn Jalīl, y se declara alumno del ṣayj Maḥmūd Qābildū l-Šarīf. En el inicio del folio 18b (p. 36) y el del 20a (p. 39) se ha introducido una carta para el ḥāŷŷ Muṣṭafā al-Magribī, escrita en la localidad de Ṭagr Rašīd el año 1119 h.,²³⁶ en la que se discuten ciertos aspectos esotéricos de la doctrina de Ibn Sab'īn.

El mismo copista, al-Mujtār Ibn 'Umar al-Šarīf, también editó un comentario anónimo a esta obra, preservado en al-Jizāna al-Malikiyya/al-Ḥasaniyya (Biblioteca Real) de Rabat, con el número 9495.²³⁷ El ms. contiene 70 ff. y se encuentra en buen estado de conservación.

Otro ms., también identificado como *al-Zā'irŷā*, se encuentra en al-Jizāna al-Malikiyya/al-Ḥasaniyya en Rabat, con el número 471, o también 213 dāl. Consta de 64 ff., y su texto inicial coincide con el del ms. de Madrid que se acaba de describir, salvo que contiene una casida adicional. Este ms. también tiene algunos folios de texto al final que el de Madrid no tiene, como si fuera una obra anexa. Georges Kattoura, en su tesis doctoral, considera que la obra conservada en este ms. no fue escrita por Ibn Sab'īn. Según él, en el folio 7 de este ms. su autor dice que ha tomado como base un conocimiento «de la gente de los siglos séptimo y octavo», es decir, fechas posteriores a

²³¹ 1743 e. c. <https://tinyurl.com/y5v9ratm>

²³² <https://tinyurl.com/y4zjltpl>

²³³ <http://tinyurl.com/y3fpgbwb>

²³⁴ 1868 e. c.

²³⁵ 1872 e. c.

²³⁶ 1707 e. c.

²³⁷ Jattābī, *Fahāris al-Jizāna al-Ḥasaniyya*, vol. 5, n. 534.

la vida de Ibn Sabʿīn.²³⁸ Sin embargo, tras un análisis minucioso de ese folio y los alrededores no he sido capaz de encontrar dicha mención, por lo que esta cuestión requiere mayor investigación.

En la colección al-Ḥurūf wa-l-awfāq del Maʿhad al-Majtūʿāt al-ʿArabiyya de El Cairo existen tres microfilms que parecen contener un solo ejemplar de la obra, identificados bajo variaciones de una misma referencia. El 787, bajo el título *Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan waḥd al-ḥaqāʾiq*, contiene 58 ff., un promedio de 31 líneas, y aparece fechado en el S. X/XVI.²³⁹ Tanto el 787/1 como el 787/2 llevan el título *Risāla fī ʿilm al-zāʾirya*, con el mismo siglo como fecha y mismo promedio de líneas. Ambos contienen un solo folio, que aparece numerado como el 59 y el 60 respectivamente.²⁴⁰

En la misma institución y colección se encuentra otro microfilm, con Ibn Sabʿīn como autor, con el número 50 y el título *Al-Durra al-muḍīʿa wa-l-jāfiya al-šamsiyya*, el cual, como hemos visto, corresponde a la obra en la cual Ibn Sabʿīn se inspiró. El ms. de origen de este microfilm cuenta con 65 ff., y 28 líneas.²⁴¹

Se conservan una serie de comentarios sobre la obra, de los cuales se da noticia a continuación.

El microfilm número 223774 del centro Juma Almajid se titula *Šarḥ al-zāʾirya al-muʿazzama* («Comentario de la adivinación enaltecida»). Contiene 10 folios y se atribuye al propio Ibn Sabʿīn. Proviene del ms. núm. 2684 de Dār al-Kutub al-Waṭaniyya (Biblioteca Nacional), aunque no se indica de qué país.²⁴²

La base de datos *Jizānat al-turāt* informa de la existencia de un comentario anónimo a la obra, con el título *Hāšiya ʿalā zāʾiryat Ibn Sabʿīn*. El ms. se encuentra en la Dār al-Kutub al-Waṭaniyya (Biblioteca Nacional) de Túnez, con el número 664.²⁴³

El proyecto HATA (cap. 11, n. 115.4) da noticia de otro comentario de la obra situado en la misma biblioteca, con la referencia 243 mīm, elaborado por ʿAbd Allāh ibn Našīb al-Kāfī al-Tūnisī con el título *Al-Durr al-ṭamīn fī ḥall zāʾiryat Ibn Sabʿīn*.

El centro Juma Almajid dispone de un microfilm de una obra anónima titulada *Šarḥ al-durra al-muḍīʿa li-Ibn Sabʿīn*, con el número 582279.²⁴⁴ El ms. tiene 151 páginas, y proviene de al-Jizāna al-ʿĀmma (Biblioteca General), aunque no se especifica de qué país, pero sí su número de referencia: 132 (20 dāl).

²³⁸ Kattoura, «Das mystische und philosophische System des Ibn Sabʿīn», 49-51.

²³⁹ <https://tinyurl.com/yxgetqsk>

²⁴⁰ <https://tinyurl.com/y6d3h7up>; <https://tinyurl.com/yyuwftft>

²⁴¹ <https://tinyurl.com/y2k3bflt>

²⁴² <https://tinyurl.com/y5bt9zo5>

²⁴³ *Jizānat al-turāt*, n. 94622.

²⁴⁴ <http://tinyurl.com/y2sqekqv>

El artículo titulado *Zā'irdja* en la *Encyclopaedia of Islam*, 2ª edición, aporta una visión de conjunto sobre la temática, aunque no se menciona la obra de Ibn Sab'īn.²⁴⁵ Por otro lado, el índice de obras de la *GAL* de Brockelmann nos permite localizar una serie de probables antecedentes a esta.

Por ejemplo, recoge una titulada *Lisān al-Falak*, situada en Rampur I, 682, 11.²⁴⁶ Su autor, 'Umar ibn Farrujān al-Ṭabarī, murió aproximadamente en el año 816,²⁴⁷ y fue sirviente de al-Ma'mūn y de Yaḥyà el barmaquí. Los otros títulos referenciados por Brockelmann para este autor son bastante esclarecedores: *al-Risāla fī Ahkām al-nuḡūm*, *al-Risāla fī Istijrāy al-ḍamā'ir bi-ṭarīq al-nuḡūm* y *Kitāb Hirmis fī taḥwīl sini l-mawālīd*. Parece claro por lo tanto que las temáticas sobre las que escribió este autor giran en torno a la astrología y el esoterismo.

Brockelmann también referencia otra obra titulada *Lisān al-Falak*, atribuida a Ibn Aḥmad ibn 'Īsà Qā'id al-Ŷuyūš al-Rimmiyawī al-Magribī, sin que se hayan encontrado aún más datos sobre el autor. El ms. se encuentra en Berlín, con el número 4231.²⁴⁸ También señala varios mss. de la obra *al-Zā'irya fī l-hīlāy wa-l-kadjudāh*, de Abū Sa'id 'Abd al-Ŷalīl al-Siḡazī, S. X h.²⁴⁹

Otro autor digno de mención es Šams al-Dīn al-Jazra'ī al-Sabtī, fallecido aprox. en 698/1299 y reconocido tanto por Brockelmann como por Fahd y Regourd en la *EI* como el fundador de la técnica de *zā'irya* más extendida.²⁵⁰ La Biblioteca Nacional de Francia alberga un ms. que contiene un compendio de obras de *zā'irya*, con el código «Arabe 2684».²⁵¹ Entre los folios 81 y 84 se encuentra un comentario atribuido a Ibn Sab'īn sobre la *zā'irya* de al-Sabtī. El título es *Šarḥ al-'amal bi-l-zā'irya al-sabtiyya*.

En conclusión, como se puede observar, esta es la obra de la cual se conserva un mayor número de manuscritos y comentarios. El estilo, la temática y la terminología empleada resultan compatibles con los de una obra de Ibn Sab'īn. De hecho, es posible que se trate de la obra que más recepción tuvo debido a su carácter práctico para la interpretación de diversas proporciones numéricas del cosmos. Se trata, de este modo, de una obra que muestra grandes posibilidades para un estudio más detallado.

²⁴⁵ Fahd y Regourd, «Zā'irdja».

²⁴⁶ Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, S I 959zu392.

²⁴⁷ 200 h.

²⁴⁸ Brockelmann, S II 1038, 13.

²⁴⁹ Brockelmann, S I 389.

²⁵⁰ Fahd y Regourd, «Zā'irdja».

²⁵¹ <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc30597v>



Fig. 7: *Lisān al-falak al-nāṭiq 'an wayh al-ḥaqā'iq*, ms. Leiden, ff. 1b–2a



Fig. 8: *Lisān al-falak al-nāṭiq 'an wayh al-ḥaqā'iq*, ms. El Cairo, Egipto, ff. 1b–2a

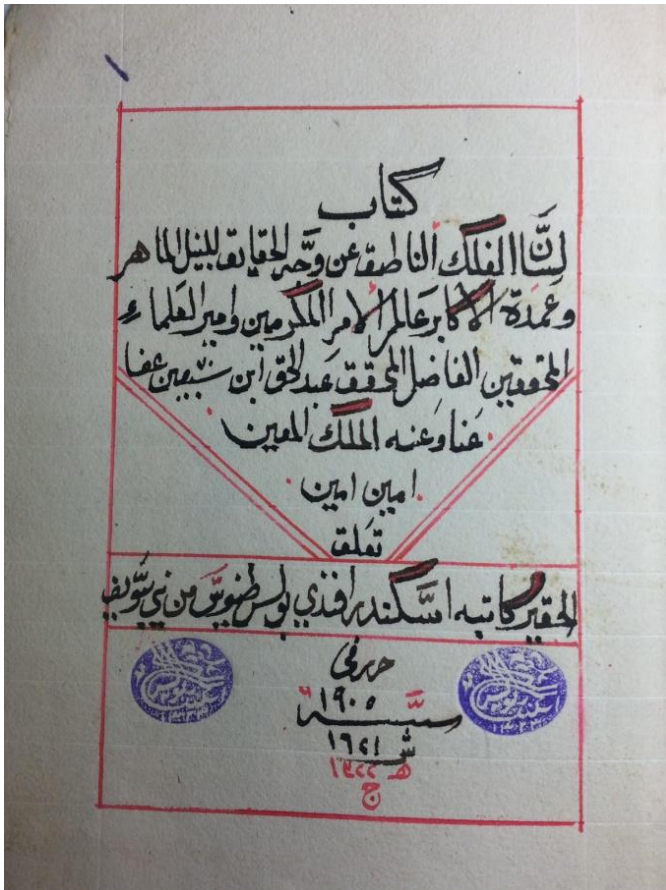


Fig. 9: *Lisān al-falak al-nāṭiq* 'an waḥḥ al-ḥaqā'iq, ms. Deblock, f. 1b

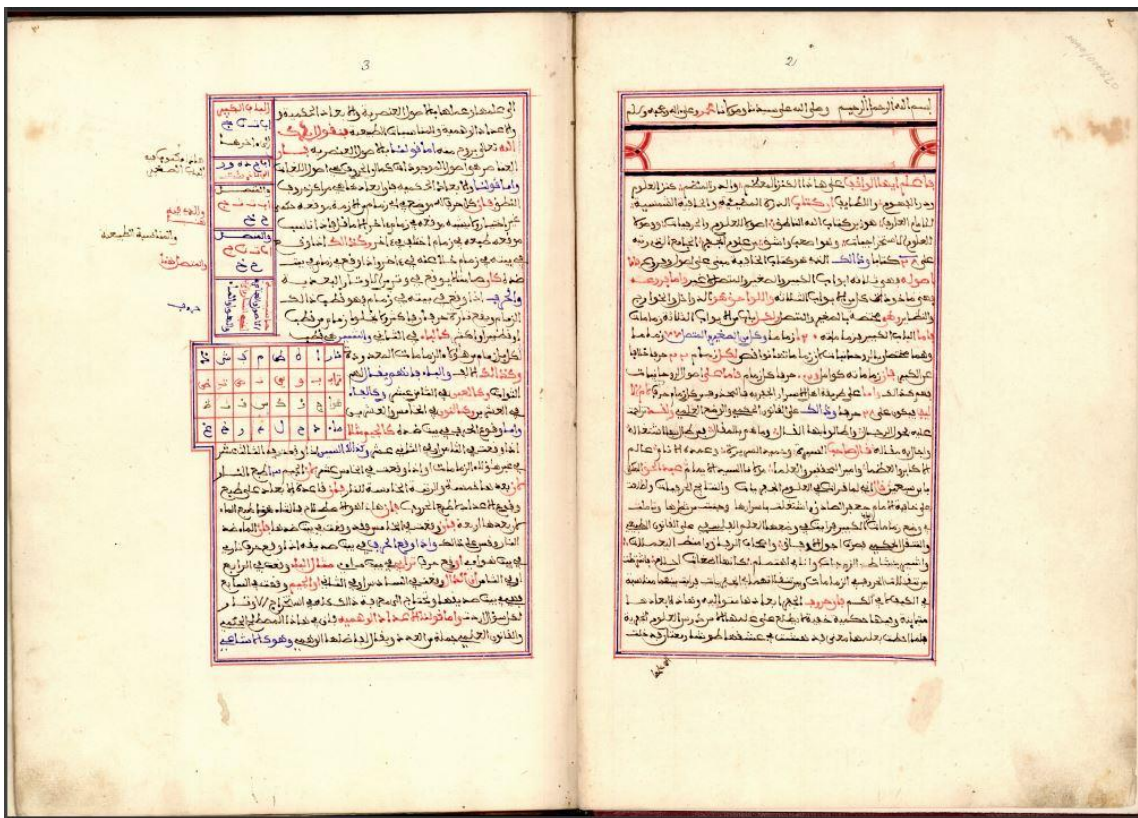


Fig. 10: *Zayra'ya* (Zā'irya), ms. Madrid, ff. 1b-2a

Al-Lum 'a al-Nūrāniyya («Los destellos luminosos»)

Derenbourg informa sobre los contenidos del ms. 944 de la colección de mss. árabes de El Escorial.²⁵² Entre los ff. 94b y 100a se encuentra un opúsculo de «el *šayj* Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq», quien a juicio de Derenbourg se trata muy probablemente de Ibn Sab'īn. Parece que la obra se corta de manera abrupta en el citado folio 100a. A continuación se inicia otra breve obra del mismo autor, titulada *Kitāb al-Laṭā'if*, dividida en diez párrafos. Esta obra, la que cierra el ms., solo se extiende durante un folio.

Conviene señalar que las otras dos obras del ms. son:

1. *Šams al-ma 'ārif* («El sol de los saberes») de al-Būnī, dividido en 25 *faṣl* (ff. 2a-51a).

2. *Al-Muntajab al-rafi' al-asnā fi l-taṣrīfāt bi-asmā' Allāh al-ḥusnā wa-l-ṣifāt al-'ulā* («Selección de las virtudes operativas de los más bellos nombres de Dios»), también de al-Būnī (ff. 51b-94a). El inicio de esta obra en este ms. es igual que en un ms. de Berlín con título parecido, también atribuido a al-Būnī.

Maktūb min al-šayj Ṣadr al-Dīn ilā Ibn Sab'īn («Escrito del *šayj* Ṣadr al-Dīn para Ibn Sab'īn»)

A través del catálogo del İSAM de Turquía, hemos podido tener acceso a un manuscrito que se conserva en la biblioteca Kastamonu Yek de Turquía, sin número de catalogación, aparentemente. En el catálogo aparece con el título *Fevâ'id*, aunque esta obra, de nuevo según el propio catálogo, correspondería solamente a los ff. 31b-53a. El ms. habría sido copiado en el año 704 h.,²⁵³ contiene un promedio de 36 líneas, y medidas de 215x145 / 245x165 mm.

El ms. es principalmente una recopilación (*ma'ymū'a*) de textos de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, con comentarios a obras de Ibn 'Arabī como *Fuṣūs al-ḥikam*, *Hilyat al-abdāl* o *Inšā' al-dawā'ir*. El principal interés de cara a este estudio es que se presenta un «escrito» (*maktūb*) del «*šayj* Ṣadr al-Dīn» para «Ibn Sab'īn». El catálogo dice que este escrito se encuentra en el folio 53b, y de hecho en el ms. alguien ha introducido una hoja de papel que indica dónde se supone que se encuentra, pero no es así. Donde se pretende introducir el escrito para Ibn Sab'īn se encuentra al parecer la obra marcada con un «9» en la tabla de contenidos, es decir, *al-Risāla fi Bayān al-a'dād wa-l-ḥurūf*, cuyo autor no se indica. En el folio 54a hay una tabla con información astrológica. El folio 54b está vacío. El 55a solo contiene el título *Inšā' al-dawā'ir al-iḥāṭiyya*, escrito

²⁵² Derenbourg, *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, vol. 2, 61-62.

²⁵³ 1305 e. c.

por una mano distinta de la del copista principal. Dicha obra, que cuenta con numerosos diagramas, comienza en el folio 55b.

En cualquier caso, resulta interesante que en un ms. conservado en Turquía se mencione correspondencia de al-Qūnawī hacia Ibn Sabʿīn, como sucede en al menos un ms. de Irán (ver «Texto» más abajo).

Al-Natāʾiy li-qaḍāʾ al-ḥawāʾiy («Los resultados para satisfacer las necesidades»)

Ibn Sabʿīn. *Al-Natāʾiy li-qaḍāʾ al-ḥawāʾiy*. 3405/1902 (5) / 5319 / 16838 / 325 asrār al-ḥurūf, Maktabat al-Awqāf, Alepo.

———. *Al-Natāʾiy li-qaḍāʾ al-ḥawāʾiy*. Maktabat al-Asad al-Waṭaniyya / al-Zāhiriyya, Damasco.

Esta obra se conserva en dos mss. La base de datos *Jizānat al-turāt*,²⁵⁴ así como *al-Bāḥiṭ al-ʿilmī*,²⁵⁵ informan de un ms. que se encuentra en Maktabat al-Awqāf, en Alepo, con los siguientes números: 3405/1902 (5), 5319, 16838, o 325 asrār al-ḥurūf. Este ms. consta de 13 ff., 22 líneas y unas medidas de 220x165 mm.

Otro ms. se encuentra en Maktabat al-Asad al-Waṭaniyya (también conocida como «al-Zāhiriyya»)²⁵⁶ Este ms. contiene tablas (*yādāwil*), y está revisado y cotejado (*muṣaḥḥaḥa wa-muqābala*). Leído por Muḥammad Nāyī ibn Muḥammad al-Kurdī, sirviente de la mezquita omeya de Alepo, en 1302 h.²⁵⁷ El catalogador tomó de la página del título el nombre del autor. Caligrafía *nasj*.

La obra fue editada en 1941 por ʿAlī Abū Ḥayy Allāh al-Marzūqī, como apéndice (pp. 105-133) de su libro titulado «*al-ʿYawāhir al-lammāʾa fī istiḥḍār mulūk al-ʿinn fī l-waqt wa-l-sāʿa*» wa-yālī-hi «*al-Natāʾiy li-qaḍāʾ al-ḥawāʾiy*». («*Las joyas brillantes sobre la invocación de los reyes de los genios en el tiempo y el momento*, seguida de *Los resultados para satisfacer las necesidades*»)²⁵⁸ Sin embargo, el autor no da ninguna información sobre el manuscrito de base utilizado para la edición.

Kitāb al-Qaṣr («Libro del castillo»)

Esta obra se conserva en un único ms. en la Universidad de Princeton, Rare Books and Special Collections - South East (MSS), Islamic Manuscripts, Garrett n.

²⁵⁴ *Jizānat al-turāt*, n. 50364.

²⁵⁵ <https://tinyurl.com/yxaxdw4t>

<https://tinyurl.com/y5pftlvr>

²⁵⁶ <https://tinyurl.com/yy4z42fp>. El enlace ya no se encuentra disponible.

²⁵⁷ 1885 e. c.

²⁵⁸ Ibn Sabʿīn, «*al-Natāʾiy fī qaḍāʾ al-ḥawāʾiy*», 105-33.

673Y, entre los ff. 27a y 48b.²⁵⁹ Cabe destacar que la temática de las obras del ms. gira en torno a las ciencias ocultas.

Al-Rutba fī l-ḥisba («El rango en la rendición de cuentas [ante Dios]»)

Se conserva un microfilm de esta obra en el Maḥad al-Majtūṭāt al-ʿArabiyya de El Cairo, con el código al-Siyāsa wa-l-iḥtimāʿ 25. El ms. contiene 153 ff. y fue copiado el año 987.²⁶⁰

Šarḥ manẓūma fī l-ʿulūm al-garība («Comentario de un poema sobre las ciencias extraordinarias»)

El catálogo *FANKHA* refiere que se conserva un ms. en Qom: Ġolpāyġānī, num. 7794/3-39/174.²⁶¹ El ms. contiene comentarios sobre «ciencias extraordinarias» u «ocultas» relacionadas con los números. Los autores incluidos son Abū l-ʿAbbās al-Sabtī, Imām Dawrī, Abū Madyan al-Tilimsānī, Ibn Sabʿīn, Ibn Hānī y ʿAbd al-Hādī Ṭawrī.

Kitāb al-Sulūk fī ṭarīq al-Qawm («Libro del proceder, acerca de la vía de la Gente [de Dios]»)

Según O. Yahya, esta obra está atribuida erróneamente a Ibn ʿArabī (*BA*, vol. 2, p. 309).

Se conserva en la Biblioteca Süleymaniye de Estambul, con la referencia Hekimoğlu 506, entre los folios 11b y 16a. La obra se encuentra en una recopilación (*maʿmūʿa*) de obras de Ibn ʿArabī.

Texto

El catálogo *FANKHA* menciona esta compilación (*yong*). Aparece como autor Muḥammad ibn ʿAlī Šaraf al-Dīn, S. X/XVI.²⁶²

Contiene palabras del Imām [Ŷaʿfar] al-Šādiq, palabras del *Amīr al-Muʿminīn* ʿAlī, un debate sobre *ʿIlm al-Kalām*, *Falsafa*, y *maḏhab al-taʿlīm*, dos textos de Gazālī y Šadr al-Dīn al-Qūnawī, un texto de Ibn Sabʿīn Magribī, un texto de al-Qūnawī sobre

²⁵⁹ <http://publ.princeton.edu/objects/wh246s20m>

²⁶⁰ 1579 e. c. <https://tinyurl.com/y6f53zyl>

²⁶¹ Derāyatī, *Fehrestagān nosje-hā-ye jaḥī-e Īrān (FANKHA)*, vol. 20, 812.

²⁶² Derāyatī, vol. 10, 397.

el *tafsīr* de la sura Fātiḥa y *Las preguntas del demonio a Dios*, en transmisión de *Manāzil al-Sā'irīn* (obra de 'Abd Allāh al-Anṣārī de Herāt —actual Afganistán, S. XI).²⁶³

Teherán, Ketābjāne-ye Mellī (Biblioteca Nacional), n. de la copia: 17/727 (no se cita origen). Idioma: persa. Caligrafía: *nasta'liq* defectuosa (*šekaste*). Copista: posiblemente (*muḥtamilan*) Muḥammad ibn Šayj 'Alī. Fecha: S. X h.²⁶⁴ Papel: gobierno de la localidad (*Dawlat ābādī*). Encuadernación: Tīmāh en negro, 9 pp. (316-325), 17 líneas («5/5x5/9»). Medidas: («9x5/10 cm»). Microfilm: 2-242.

Uno o más textos en prosa sobre *Manāfi* ' *Ayṭba* (beneficios extraordinarios) y otros temas relacionados

Universiteitsbibliotheek Leiden, Or. 25.654: 4

Se trata de la cuarta sección de una compilación (*maymū'a*) catalogada con el título «Volumen colectivo con textos en árabe».²⁶⁵ El ms. en cuestión cuenta con 129 folios, iluminación, diagramas y caligrafía magrebí escrita por múltiples manos. Contiene un total de siete secciones diferenciadas en el catálogo, la mayoría de las cuales trata sobre magia. Proviene del mercado de libros antiguos de Rabat, donde fue adquirido en marzo del año 2000.

Dicha cuarta sección ocupa los folios 44b-120b del ms. En el catálogo aparece como autor 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Alī b. Aḥmad al-Ḥanafī al-Biṣṭāmī (m. 1454,²⁶⁶ GAL II, pp. 231-232). Sin embargo, se menciona en numerosas ocasiones a Ibn Sab'īn, que vivió antes del nacimiento de este al-Biṣṭāmī, lo que ha llevado al catalogador del ms. a conjeturar que podría ser el autor de alguno de los textos. También añade que falta el final de la sección, así como posiblemente también el inicio, aunque los folios podrían estar desordenados.

Cabe destacar también la segunda sección del ms., titulada *Kitāb al-Jāfiya al-šamsiyya* («El libro de la ocultación solar»), que comprende los folios 17a-39b del ms. Aquí aparece como anónima, pero hay que recordar que uno de los títulos erróneos que ha recibido la «Adivinación» (*Zā'irya*) de Ibn Sab'īn ha sido precisamente *Al-Durra al-muḍī'a wa-l-jāfiya al-šamsiyya* («La perla brillante y la ocultación solar»).

²⁶³ S. V h.

²⁶⁴ S. XVI e. c.

²⁶⁵ <https://tinyurl.com/y4bwtz83>

²⁶⁶ 858 h.

Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr («Esencias del arcano que ilumina acerca de los fundamentos de la extensión y la superficie»)

BA, n. 1018/56. HATA, cap. 5, n. 615.53

Ibn Sabʿīn. *Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr*. 7127, Maktabat al-Asad (al-Zāhiriyya), Damasco.

———. *Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr*. Microfilm 228019, Juma Almajid Center, Dubái (copia de 7127, Maktabat al-Asad [al-Zāhiriyya], Damasco).

———. *Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr*. 261, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.

———. *Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr*. Microfilm 303767, Juma Almajid Center, Dubái (copia de 261, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo).

———. *Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr*. 5555, Ŷāmiʿat al-Malik Saʿūd (Ŷāmiʿat al-Riād), Riad.

———. *Ŷawāhir al-sirr al-munīr fī uṣūl al-baṣṭ wa-l-taksīr*. Microfilm 601207, Juma Almajid Center, Dubái (copia de 5555, Ŷāmiʿat al-Malik Saʿūd [Ŷāmiʿat al-Riād]), Riad.

Akasoy menciona esta obra como perdida. Sin embargo, Akkach refiere al ms. de la Biblioteca Zāhiriyya de Damasco n. 7127.²⁶⁷ En el Centro Juma Almajid existe un microfilm, con el código 228019.²⁶⁸ El ms. fue copiado en 1091 h.²⁶⁹ y consta de 262 ff.

En la base de datos del Centro Juma Almajid se dispone también de referencia a otro ms. de la obra, el microfilm tiene el código 303767, mientras que el ms. de origen es el número 261 de Dār al-Kutub al-Miṣriyya. Este ms. cuenta con 134 ff. Finalmente, la misma base de datos contiene una tercera referencia para la misma obra, en este caso procedente de Ŷāmiʿat al-Malik Saʿūd (Ŷāmiʿat al-Riād), con el número 5555. Este ms. tiene 19 ff., y el código del microfilm es 601207.

Copias de trabajo del Dr. ʿAbd al-Raḥmān Badawī

El Dr. Badawī fue uno de los principales eruditos árabes que estudiaron la obra de Ibn Sabʿīn, ya que editó un buen número de sus epístolas,²⁷⁰ así como publicó varios artículos sobre él.²⁷¹ En la base de datos *al-Bāḥiṭ al-ʿilmī* se han encontrado referencias a una colección titulada Majṭūʿāt Dr. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, con un total de 94

²⁶⁷ Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, 99.

²⁶⁸ <http://tinyurl.com/yyj4yggo>

²⁶⁹ 1680 e. c.

²⁷⁰ *Rasāʿil Ibn Sabʿīn*.

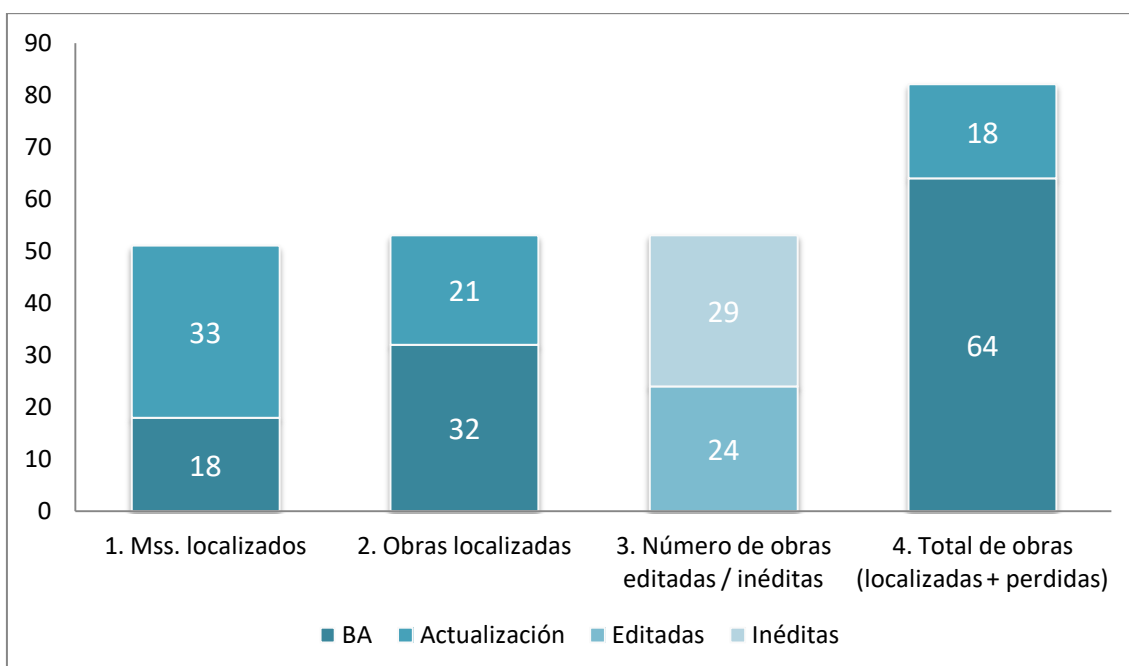
²⁷¹ Badawī, «Ibn Sabʿīn y la Oración Mental»; Ibn Sabʿīn, «Risālat al-Naṣīḥa aw al-nūriyya»; Ibn Sabʿīn, «ʿAhd Ibn Sabʿīn li-talāmīḍi-hi»; Badawī, «El panteísmo integral de Ibn Sabʿīn».

registros, entre los cuales 20 presentan como autor a Ibn Sabʿīn.²⁷² Se deduce, al hilo de los datos adicionales que da el catálogo, que se trata de copias de trabajo del ms. de Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Taṣawwuf Taymūr 149, a partir del cual el Dr. Badawī editó las epístolas de Ibn Sabʿīn, así como del manuscrito de *Budd al-ʿarīf* conservado en Berlín. Según el catálogo, estas copias de trabajo contienen en algunas ocasiones sus apuntes personales.

²⁷² Para observar los resultados, se debe introducir la búsqueda «Ibn Sabʿīn Badawī» (en caracteres árabes) y buscar, a partir de la cuarta página de resultados, los que muestran *Majṭūʿāt D. ʿAbd al-Raḥmān Badawī* en el campo *dār al-našr*.

2.3. Resultados de la revisión y ampliación del corpus de Ibn Sabʿīn

Fig. 11: Tabla de resultados de la actualización del corpus de Ibn Sabʿīn



Las columnas 1, 2 y 4 muestran en la parte inferior el número de resultados encontrados en el artículo de Akasoy en *Biblioteca de al-Andalus*, y en la parte superior los resultados añadidos por la actualización. Ambas partes de la columna 3 muestran resultados de la actualización.

El número de mss. localizados (columna 1) representa la cantidad de mss. localizados en los catálogos que contienen obras de Ibn Sabʿīn. Cabe destacar en este sentido que el número ha aumentado de 18 a 51, lo cual es una muestra de las posibilidades inexploradas que el estudio de su obra todavía contiene.

El número de obras localizadas (columna 2) no tiene en cuenta la cantidad de manuscritos en los que se conserva cada una. El número de obras editadas e inéditas (columna 3) se muestra para su contraste con el número total de obras localizadas (columna 2). Tan solo una de las obras de Ibn Sabʿīn se ha editado de manera crítica, a partir de dos mss.: *al-Faṭḥ al-muštarak / Miṭṭāḥ Budd al-ʿārif*.²⁷³

Se consideran perdidas las obras mencionadas por Ibn Sabʿīn u otros autores, pero de las cuales todavía no se ha localizado ningún ms. El número de la parte superior de la columna 4 tiene en cuenta el hecho de que durante esta investigación se han encontrado tres obras que Akasoy consideraba perdidas. Por esta razón, el total de obras añadidas por la actualización es 18 (columna 4), mientras que el número de obras localizadas es 21 (columna 2).

²⁷³ «Miṭṭāḥ Budd al-ʿārif».

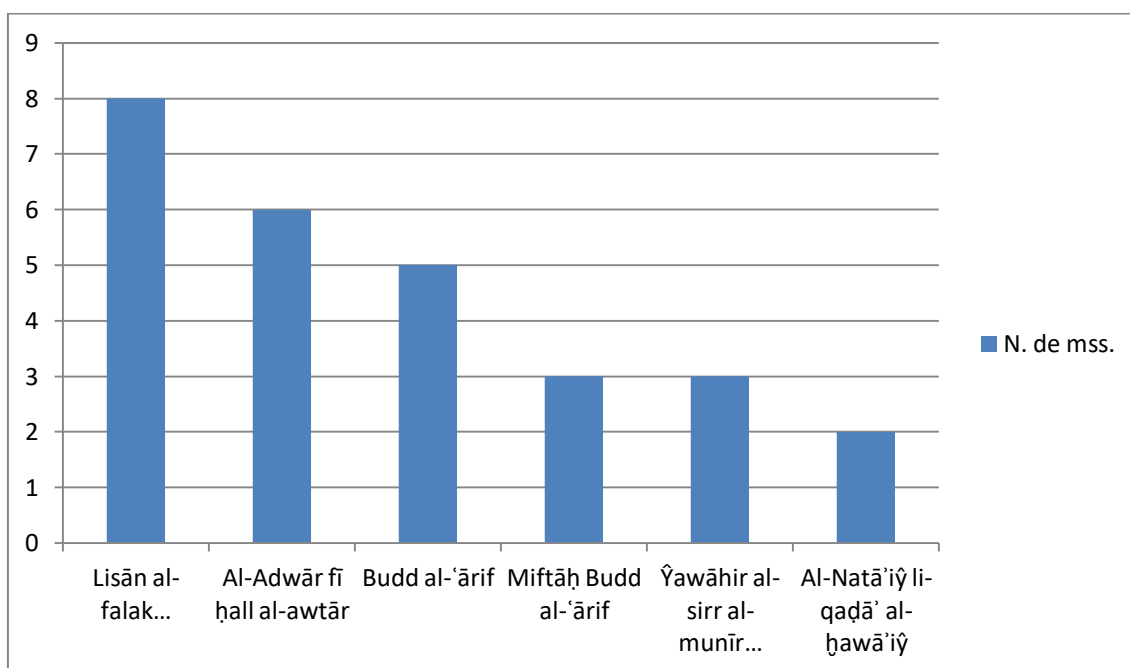
Conviene señalar que, tal y como ya se ha mencionado, antes de esta investigación Ibn Sab'īn ya era el undécimo autor andalusí con un mayor número de obras escritas.²⁷⁴ Tras esta actualización (columna 4, un total de 82 obras) pasaría a la sexta posición.

Al investigar el corpus de un autor, es frecuente encontrarse con obras que se presentan con títulos distintos, pero resultan apuntar a un mismo contenido. Por ejemplo, un cierto ms. puede contener más de un título para una obra (quizá escritos por diferentes manos), así como diferentes manuscritos pueden mostrar distintos títulos para un contenido que resulta ser idéntico o muy similar. El fenómeno contrario también sucede: diferentes títulos que se tenían asociados a una sola obra resultan corresponder realmente a obras distintas. Estas circunstancias se han considerado a la hora de calcular los números de la sección superior de las columnas 2, 3 y 4.

Es necesario mencionar que una parte significativa de la información aquí presentada proviene solamente de los catálogos de mss., es decir, que todavía no he podido examinar todos los mss. mencionados. Además, en los próximos años el número de catálogos y la información disponible en ellos seguramente crecerá, lo cual aumentará las posibilidades de encontrar más resultados relevantes. Por otro lado, algunas de las obras encontradas podrían resultar apócrifas. En resumen, es probable que los resultados mostrados aquí cambien a medida que progrese el estudio contrastado de los mss. En cualquier caso, encontrar literatura apócrifa atribuida a Ibn Sab'īn también abriría un campo de investigación relevante sobre la presencia de su nombre en las redes intelectuales de la época.

²⁷⁴ Lirola Delgado, *Biblioteca de al-Andalus*, Vol. B, 121.

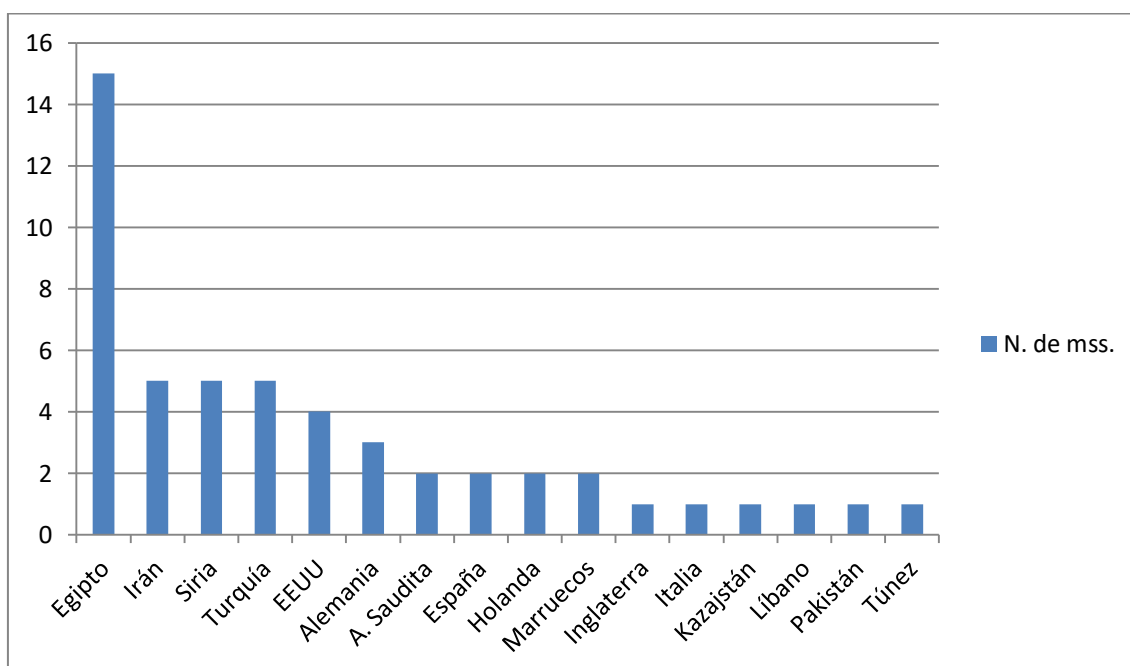
Fig. 12: Obras del autor conservadas en más de un manuscrito



Además de los resultados mostrados en el gráfico, se han encontrado cinco registros que probablemente son solamente microfilms de mss. ya contados, y siete mss. de una obra titulada *Asrār al-ḥikma al-mašriqiyya* atribuida a Ibn Sab‘īn que resulta ser en verdad *Ḥayy ibn Yaqzān* («El filósofo autodidacto») de Ibn Ṭufayl.

Conviene recordar que se han encontrado también cinco comentarios de la obra *Lisān al-falak al-nāṭiq ‘an waŷḥ al-ḥaqā’iq*.

Fig. 13: N° de mss. por país de conservación



Con respecto a los lugares de conservación de los mss., Egipto es el lugar donde se conservan y también donde se produjeron la mayoría de mss. de Ibn Sabʿīn. Podemos señalar como uno de los posibles motivos de este fenómeno el hecho de que el propio autor dejó allí a al-Šuštārī, su discípulo más reconocido, como cabeza visible de la *Ṭarīqa Sabʿīniyya* al partir hacia La Meca alrededor del año 1250 e. c.

A la luz de los resultados presentados, puede darse por verificada la hipótesis de partida de este trabajo según la cual se preveía la existencia de material inédito de Ibn Sabʿīn con potencial de aportar información nueva y relevante sobre el pensamiento, doctrina y experiencia espiritual del autor.

PARTE II: «LA ESCALA DE LAS VIRTUDES Y LA ESCALA DE LAS MEDIACIONES» (*DARĀY AL-FADĀ'IL WA-DARĀY AL-WASĀ'IL*), DE IBN SAB'ĪN

3. Descripción del manuscrito y el contenido de la obra

3.1. Descripción del manuscrito

La obra (*Kitāb*) *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il* se conserva en un único ms. en la Beinecke Rare Book & Manuscript Library de la Universidad Yale, con el código Nemoy 1134, Landberg MSS 12.²⁷⁵

Las cubiertas parecen estar fabricadas con cartón forrado de papel rojo. La cubierta frontal muestra un conjunto decorativo gofrado dominado por un elemento central con forma de almendra, mientras que en el perímetro se encuentran ornamentos con forma de hojas. Resulta notable el desgaste que se percibe en las cubiertas, probable testimonio de un uso frecuente del ms. (fig. 14).

La encuadernación es de tipo II,²⁷⁶ o encuadernación con solapa, con una doublure de papel jaspeado. No obstante, la hoja volante frontal, así como el cuerpo del ms., están completamente separados de la encuadernación. Los folios que componen el cuerpo del ms. tampoco están encuadernados entre sí (figs. 15 y 16). En el f. 71a se puede apreciar una palabra cortada en la esquina superior izquierda, lo cual evidencia que el papel ha sido recortado en algún momento (fig. 17).

El ms. solo contiene la obra señalada y su cuerpo consta de 131 ff. Sin embargo, no está completo, dado que se aprecia una discontinuidad textual entre el f. 130b y el 131a (fig. 18). En este último se aprecian marcas irregulares que podrían indicar que varios folios fueron arrancados de la encuadernación. Cabe destacar que este folio contiene el colofón del manuscrito, gracias al cual se conservan valiosos datos sobre su producción (fig. 19).

A lo mencionado anteriormente hay que añadir que el uso de reclamos al final de cada folio es irregular.²⁷⁷ Por lo tanto, existe la posibilidad de que haya folios ordenados incorrectamente en el manuscrito tal y como se encuentra preservado. Sin embargo, tan solo se ha detectado una incoherencia importante en la ordenación de la obra, concretamente en una *basma* de ubicación inusual, al final del f. 1b, que en nuestra edición ha sido trasladada al inicio de la primera parte de la obra (f. 2b).

Las medidas de los folios son de 260x180 mm., con un promedio de 21 líneas. La portada está ilustrada en azul, dorado y verde, y muestra signos de restauración (fig. 20). La caligrafía en todo el ms. está realizada por una sola mano, y es *naṣj* en negro y

²⁷⁵ <https://tinyurl.com/y6sdc6b>

²⁷⁶ Déroche, *Islamic Codicology*, 260.

²⁷⁷ Los siguientes folios no disponen de reclamo: 1b, 6b, 7b, 8b, 9b, 10b, 15b, 18b, 19b, 25b, 26b, 27b, 28b, 29b, 33b, 36b, 37b, 38b, 39b, 42b, 46b, 47b, 48b, 49b, 56b, 57b, 58b, 59b, 64b, 66b, 67b, 68b, 69b, 76b, 78b, 79b, 86b, 87b, 88b, 89b, 94b, 96b, 97b, 98b, 99b, 106b, 107b, 108b, 109b, 113b, 116b, 117b, 118b, 119b, 126b, 127b, 128b, 129b.

ocasionalmente en rojo (fig. 21). Los signos de vocalización son abundantes, así como sus errores.

El copista, Abū l-Barakāt al-Šūfī, recibió dictado de una persona presentada con grandes elogios, como «verificador» (*muḥaqqiq*) y «gnóstico» (*‘ārif*), cuyo nombre completo es «Zimām al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, hijo del fallecido maestro santo Mas‘ūd al-‘Aḡamī, de ascendencia persa, nacido en el Magreb». La copia fue completada el domingo 4 de *rabi‘ al-awwal* de 784 h.²⁷⁸ en la *Jāniqāt* al-Šalāḡhiyya de El Cairo, conocida como Sa‘īd al-Su‘adā’, la primera institución de su tipo establecida en Egipto, por parte de Šalāḡ al-Dīn al-Ayyūbī (Saladino) en 569 h.²⁷⁹, como lugar de residencia y educación de sufíes asociado al poder gobernante.²⁸⁰ Se añade que el ms. fue producido a partir de una copia que contenía anotaciones de mano del autor, y que había sido a su vez cotejada con otras tres copias. Testimonio de ello son las abundantes notas al margen que ofrecen correcciones, anotaciones o variantes de lectura (fig. 22).²⁸¹

A propósito de la mencionada *jāniqāh*, cabe destacar que el *šayj* que dirigió la institución durante unos pocos años a partir de 684 h.²⁸², Šams al-Dīn al-Aykī, mantuvo amistad con ‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī, yerno de Ibn Sab‘īn y discípulo suyo.²⁸³

Tal y como se ha mencionado, el ms. pertenece a la colección Landberg de la Biblioteca Beinecke de la Universidad Yale. El conde Carlo Landberg (1848-1924) fue un notable orientalista sueco que tuvo el puesto de «Cónsul General Sueco-Noruego» en Alejandría entre 1888 y 1893.²⁸⁴ Es probable que consiguiera éste, junto con otros manuscritos, durante dicha época. Posteriormente, el banquero y filántropo Morris Ketchum Jesup compró un grupo de manuscritos al Conde Landberg, y en 1900 donó un total de 835 a la Universidad Yale. Esta donación conformó la actual colección Landberg.²⁸⁵

²⁷⁸ 7 de junio de 1380 e. c.

²⁷⁹ 1173 e. c.

²⁸⁰ Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*, 21.

²⁸¹ La tipología de dichas notas al margen se presenta en el apartado dedicado a los criterios de edición en esta tesis doctoral.

²⁸² 1286 e. c.

²⁸³ Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, 66.

²⁸⁴ Kronholm, «The completion of the Editio Princeps of al-Ḥimyarī’s Šams al-‘Ulūm», 199-200.

²⁸⁵ Universidad Yale, «Near and Middle Eastern Books and Manuscripts».



Fig. 14: *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il*, cubierta frontal

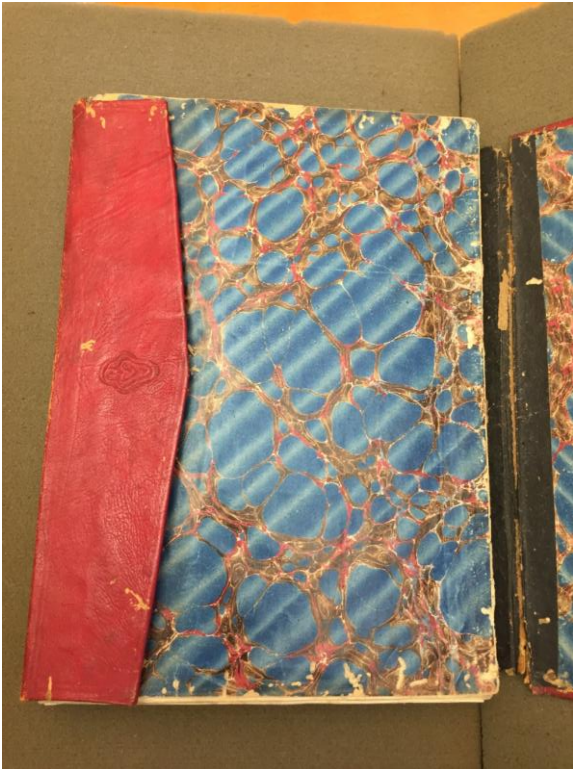


Fig. 15 y 16: *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il*, encuadernación

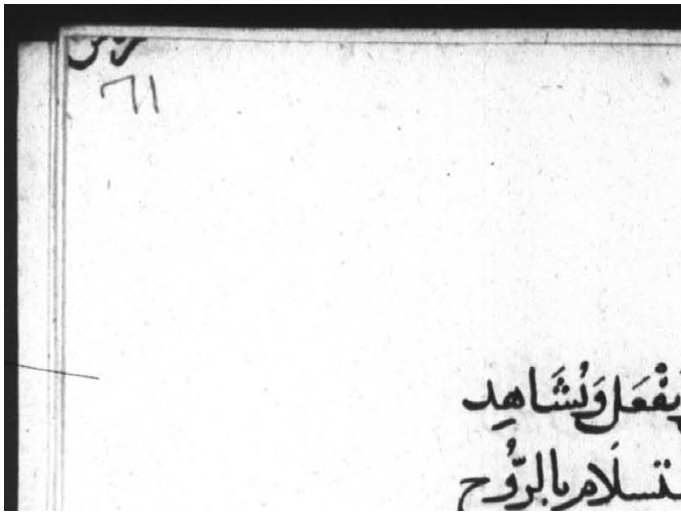


Fig. 17: *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il*, palabra cortada (f. 71a)



Fig. 18: *Darāy al-faḍā'il wa-darāy al-wasā'il*, ff. 130b y 131a

والمسودة رُسمت من لزم الجنس الأول
والحمد لله على نعمة فضله

بحر الدرر المبارك المجدد المرفع الصادر عن مدام الله
الكريم الفتح حبرة اوليايه وورثه انبيايه عليهم السلام
وهو درج الفضائل ودرج الوسائل نفع الله به المسلمين وكان
الفرغ من نسخه ومقابلته وتصحيحه جهد الطاقه بخول الله ونوره يوم الاحد
الرابع من شهر ربيع الاول عام اربعه وثمانين وسبعماية رزقنا الله بركته ويز
من ظهر فيه نوره ومولك ونفعنا مقاصد مولفه واسأله وما نبتة على
وخصه وارشد اليه وما افلده وجعلنا من قائلين انك بحاجي وكنته العبد
التقير الله تعالى ابو البركات الصوفي مهتة القايمه المحروسه خاتمة
الصلاحه للعروة بسعيد السعداء وكان المجلد من النسخ
الذي علمها خط المولف رضي الله عنه بعد بصحة وثبات نسخ
ستدي الشيخ العالم الفاضل العارز المحقق اللدوق
زمام الدين ابو عبد الله محمد بن الشيخ المقدس
المرحوم مسعود العجمي القارسي السب
المغربي المولد نفع الله المسلمين
بركته ويزه سلفه
امن امن امن
منه وكفه

وكان ناليف الدرر اللذوق في الحرم الشريف تجاه الكعبة المعظمة نفع الله به جميع المسلمين
والحمد لله العالين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما

Fig. 19: Daray' al-fadā'il wa-daray' al-wasā'il, colofón de la obra (f. 131a)



Fig. 20: *Daray al-fadā'il wa-daray al-wasā'il*, portada (f. 1a)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ

كِتَابُ الْفَضَائِلِ وَرَبِّحِ الْوَسَائِلِ

المشتمل على كليات الدلائل أفضل المسائل وأوصل الزبائيل جمع فيه من المنقول
والمعقول من العلوم وحصل فيه ما لم يحصل في صدور الصدور ومن معرفه المعلوم
وكذلك القول على كل الأسرار وجميع الخواص والذي لا يعرف في معتاد
خطاب رجال الاختصاص وعموم الفضائل حصلها ونجملها ومخصصها
ومفصلها قد نظرت إليه في الضمير عين الرضا من ذروة المبالغة وتحرك في رسومه
فلم البراعة وطبع البلاغة والحكمة البالغة وتقلد لتمام الأعيان والغاية التي
وراء مرامه وحضر الخير المحض إلى مدلوله لأن فضل الله تعالى إسوة أمامه
فلكه يدور على قلب قوله تعالى والهكم الله واحد لا إله إلا هو الرحمن
الرحيم وقوله تعالى لا إله إلا هو الذي معه ونظائرهما والمحمد لله على نعمه
وصلواته على نبي هدايته دعوة حق منوطة بكلماتها أطلعت من مضبط وجبها
ومطلع رسالة القائم بها الختم بدعوتهم المورخ بحجته صلى الله عليه وعلى آله وعترته
تعرض بالقصد الأول على الفاضل الذي لا يعقل عن طلب لازم غايتها ولا ينزل في ثواب
عناذير عايتها وبالقصد الثاني على الكافية اعني جميع من تشمله حقيقة الكلمة وتظهر
عليه أحكامها رياستها والموجب لأصلها تنبيه النفوس التريفة وصل الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته وأتباعه وسلم تسليما كثيرا
تمت الخطبة بحمد الله تعالى والسلام على سوله المصطفى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ

وَالهكم الله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Fig. 21: *Darāy al-fadā'il wa-darāy al-wasā'il*, muestra de caligrafía (f. 1b)

وَجَبْرٌ وَاللَّهُ بَدَلٌ مِنَ الظَّالِمِ أَي
وَاحِدٌ فَرْدٌ فِي الإِلَهِيَّةِ لِأَشْرِكِ
الوَحْدَانِيَّةِ بِبَعْضِ غَيْرِهِ وَأَثْبَانَهُ
فِيهَا عَقْلٌ وَشَرْعٌ إِلا مَوْضِعَيْنِ

فِيهَا

نَعُوتٌ

Fig. 22: Anotaciones al margen (f. 69b)

3.2. La estructura y contenido de la obra

Esta obra puede ser considerada, con gran probabilidad, la más madura de Ibn Sabʿīn, si se tiene en cuenta su extensión y complejidad estructural. Además, su fecha de composición, el mes de *dū l-qaʿda* del año 666 h.,²⁸⁶ tal y como se anuncia en el folio f. 115b, es anterior por solamente dos años y once meses al fallecimiento del autor en el mes de *šawwāl* del año 669 h.²⁸⁷ Para esta fecha, Ibn Sabʿīn ya llevaba tiempo siendo una figura reconocida y respetada en La Meca.

La obra se estructura como un comentario de la Unidad divina, y de la profecía de Muḥammad —los dos elementos fundamentales de la profesión de fe islámica (*šahāda*), a partir de dos aleyas seleccionadas del Corán —una completa y la otra solo de forma parcial. La Unidad y la profecía son tratadas en la obra como la «Primera Palabra» y la «Segunda Palabra» respectivamente. En el título se dice que la obra contiene o integra «las dos Palabras de las señales [divinas]» (*Kalimatā al-dalāʿil*), así como se indica que la temática de la obra es el conocimiento del «Nombre Supremo de Dios» (*Ism Allāh al-Aʿzam*). En la introducción de la obra ya se deja ver que el «monoteísmo primigenio» (*dīn al-ḥanīfiyya*) es una de sus referencias fundamentales, y efectivamente las menciones de profetas y sabios pre-islámicos abundan, aspecto ya conocido del pensamiento y doctrinas de Ibn Sabʿīn. En resumen, toda la obra se considera una compilación de señales, contenidos, significados, guías, modelos y/o demostraciones divinas, según la riqueza de alusiones a las que se presta la palabra *dalāʿil*.²⁸⁸

La obra muestra un marcado interés por cuestiones lingüísticas, tanto gramaticales como lexicográficas, que se entiende al considerar su carácter fundamentalmente hermenéutico: tal y como se ha mencionado, se trata de un comentario de dos aleyas. Este enfoque lingüístico se complementa con incursiones de tipo enciclopédico —la sección sobre confesiones y comunidades religiosas, así como los pasajes que recopilan o comentan extractos del Corán, hadices, proverbios de distintos sabios y profetas, etc. A esto hay que añadir una abundante presencia de alusiones numerológicas o aritmósóficas, cuestión que todavía ha sido escasamente estudiada en este autor. Debido a la presencia de estas temáticas, se aprecia un enfoque menos filosófico que el de otras obras mayores del autor, como *Las cuestiones sicilianas* o *Budd al-ʿārif*, pero lo que sí permanece es el trasfondo místico de la doctrina del Ser Absoluto.

²⁸⁶ 1268 e. c.

²⁸⁷ 1271 e. c.

²⁸⁸ La palabra *dalāʿil* puede ser plural tanto de *dalāla* como de *dalīl* y *dalīla*.

3.2.1. La presencia y los significados de la aritmosofía

Las letras árabes cuentan con una ordenación tradicional, conocida como *abýad*, que se remonta a las antiguas culturas semíticas. Eventualmente las letras, ordenadas de esta manera, fueron asociadas a valores numéricos y adquirieron usos similares a los que conocemos de los números romanos.²⁸⁹ Adicionalmente, esta codificación numérica de las letras se convirtió en una manera de encriptar números en el discurso escrito, por ejemplo para señalar la fecha de un evento relevante, y también se convirtió en una herramienta de adivinación.²⁹⁰ Este código permeó en ciertas doctrinas extendidas entre los sufíes, como la *'ilm al-simyā'* («ciencia de los signos») o de las letras (*'ilm al-ḥurūf*), la cual viene a considerar que los nombres de Dios son los atributos de su creación, y por lo tanto las letras con las que se formulan contienen también un gran poder creador. De esta forma los números que estas letras representan también son signos divinos y su conocimiento es una suerte de «aritmosofía».²⁹¹ Uno de los representantes más conocidos de estas doctrinas es el sufí argelino Abū l-'Abbās Aḥmad al-Būnī (m. 622 h.),²⁹² uno de los maestros atribuidos a Ibn Sab'īn según ciertas fuentes biográficas.²⁹³ De hecho, Ibn Sab'īn mostró particular interés por estos temas, tal y como se puede apreciar en el significado de su propio nombre, «Hijo de Setenta», aunque gran parte de las obras donde aplica estas herramientas todavía no han sido estudiadas, ni su autoría confirmada.

Al hilo de la mención del significado de «Ibn Sab'īn» cabe decir que el siete es el referente numérico más importante encontrado en la obra que aquí se describe. La simbología de este número, tal como se hereda en la tradición abrahámica, se remonta al menos a la cultura acadia, que ya consideraba el siete la culminación de un ciclo y practicaba el descanso del séptimo día, precedente del bíblico sábado hebreo del Génesis. Así, el árabe *sabt* (sábado) tiene el mismo origen que el número *sab'*, siete. Entre los temas asociados a este número se encuentran los días originarios de la creación, la semana creativa del Alma Universal, la estructura cósmica simbólica de siete planetas o esferas y la proporción de la escala cromática de siete colores o de la escala musical heptatónica. Igualmente corresponde a expresiones de magnificación como «setenta veces siete», así como a las vueltas rituales durante la circunambulación de la Ka'ba.²⁹⁴

A lo largo de la descripción de la estructura y contenido de la obra se incluirán comentarios sobre las correspondencias numéricas encontradas, que vienen a reforzar y enriquecer las referencias y alusiones realizadas por el autor en el discurso escrito.

²⁸⁹ Corriente, *Gramática árabe*, 49-50.

²⁹⁰ Weil y Colin, «Abdjad».

²⁹¹ Miftāḥ, *Les clés ontologiques et coraniques du livre des Fuṣūḥ Al-Hikam d'Ibn Arabi*; Miftāḥ, *Al-Mafāṭīḥ al-wuḥūdiyya wa-l-qur'āniyya li-kitāb Fuṣūḥ al-ḥikam li-Ibn 'Arabī*.

²⁹² 1225 e. c.

²⁹³ Spallino, «Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥaqq», 508. Ibn Sab'īn no pudo haberle conocido, dado que nació en 1217.

²⁹⁴ Schimmel, «Sab', Sab'a».

Salvo que se indique lo contrario, todas las sumas se realizan en el sistema *abʿyād* oriental, distinto de la versión que se extendió por el Occidente islámico, llamada por esta razón «occidental», que señala valores distintos en seis letras.²⁹⁵ Ambos sistemas tienen una variante mayor y otra menor. En el sistema mayor se cuenta el valor completo de las letras.²⁹⁶ En el sistema menor, una vez obtenido un resultado se suman las cifras que lo componen, de forma que se obtiene un número cada vez menor, hasta llegar a las unidades si es necesario. En este sistema también se puede aplicar la reducción a los propios valores de las letras, antes de sumar. Por ejemplo, el valor de setenta de la letra *ʿayn* se considera como siete.

3.2.2. El título: la doble escala de las virtudes trascendentes y las mediaciones proféticas

El enunciado completo del título de la obra es: «Tratado de la escala de las virtudes y la escala de las mediaciones, que comprende las dos Palabras de las señales [divinas], las cuestiones más excelsas y los mensajes mejor comunicados sobre el conocimiento del Nombre Supremo de Dios, el Inconmensurable, que otorga cuando por medio de él se le pide, y cuando se Le suplica por medio de él, responde».

El título nos introduce a la noción de camino, o más probablemente escala, con el uso de la palabra *darayʿ*. A continuación, el primer par de opuestos que se presenta son las «virtudes» y los «medios» o «mediaciones» (*faḍāʿil - wasāʿil*). Es el primero de varios pares de opuestos que se presentan en el título, que sirven como presentación de la riqueza y complejidad de alusiones que muestra el lenguaje de Ibn Sabʿīn.

En este primer caso cabe destacar que la raíz de la palabra «virtud» (*f-ḍ-l*) nos remite al concepto o imagen de «algo que sobra», un «excedente», así pues una virtud es un bien que trasciende un límite y se derrama, una excelencia. Además, este concepto nos acerca a la cosmovisión de las emanaciones a partir del Primer Intelecto, característica del neoplatonismo que Ibn Sabʿīn probablemente heredó de su lectura de las epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Ijwān al-Ṣafāʿ*).

El segundo término de este primer par de opuestos significa un «medio» (*wasīla*), que en este caso podemos entender más bien como una mediación, ya que se emplea en relación a Dios y al profeta Muḥammad. En conjunto, nos encontraríamos

²⁹⁵ Ibn ʿArabī, *The Seven Days of the Heart: Prayers for the Nights and Days of the Week*, 115-16. Los valores numéricos del sistema *abʿyād* son conocidos y se pueden consultar por ejemplo en la siguiente dirección web: <https://www.abjadcalc.com/table>.

²⁹⁶ A la hora de considerar qué letras sumar, hay que considerar que los signos ortográficos auxiliares (*ḥarakāt*) no cuentan. Ciertas palabras en árabe conservan rasgos arcaicos de ortografía, como por ejemplo *Allāh* o *ilāh*, en las que la cantidad vocálica larga que normalmente se representaría con una letra *alif* se representa en su lugar con un *alif* suscrito. Dicha vocal larga se puede contabilizar como una letra *alif*, o no contarla. La *tāʿ marbūʿa* generalmente se cuenta como *hāʿ*. Las letras duplicadas por *šadda* pueden contarse una vez (puesto que solo aparecen una vez en la escritura) o dos. Colin, «Ḥisāb al-Djummāl».

con una doble escala, con un primer nivel de excelencia o trascendencia, y otro de mediación.

Sin embargo, creo que Ibn Sabʿīn no está estableciendo una jerarquía en este caso, y creo que esta hipótesis se ve reforzada por el hecho de que repite la palabra *daray* para las virtudes y para las mediaciones. Además, en el discurso (*juṭba*) introductorio de la obra se refiere a la «esfera celeste» (*falak*) de esta escala, lo cual nos lleva a una geometría circular. Este símbolo es típico del autor: el exterior del círculo representa a Dios, el Ser Absoluto, y el interior el ámbito limitado de su creación.²⁹⁷ Además, en cifras rumíes²⁹⁸ el número setenta se escribía con un círculo, y esta es probablemente la razón por la que Ibn Sabʿīn también usaba el nombre Ibn Dāra («hijo del círculo»).²⁹⁹

Para aproximarnos a Ibn Sabʿīn conviene tener en cuenta que, como se acaba de comentar, en su cosmovisión Dios es el Ser Absoluto (*al-Wuṣūḍ al-Muṭlaq*), con lo cual cualquier elemento de la creación no es más que una señal sin entidad propia más que la del Creador. Cualquier jerarquía, al igual que cualquier multiplicidad, solo tiene un sentido auxiliar, para poder expresarse, para poder diferenciar las funciones y grados de los objetos de la creación.

El siguiente par presentado es el de «las dos Palabras de las señales [divinas] (*Kalimatā al-dalāʿil*)». Tal y como se ha mencionado, la Primera Palabra (*al-Kalima al-Ūlā*) hace referencia a la primera parte de la declaración de fe islámica, es decir, a la Unidad de Dios, mientras que la Segunda Palabra (*al-Kalima al-Tāniya*) se refiere a la profecía, y en concreto a su exponente por excelencia en el islam, el profeta Muḥammad.

A continuación encontramos las «más excelsas cuestiones» (*afḍal al-masāʿil*) y los «mensajes mejor comunicados» (*awṣal al-rasāʿil*). El adjetivo «más excelso» nos remite de nuevo a las virtudes (misma raíz, *f-ḍ-l*) como un bien excelente o sobresaliente, mientras que la raíz *w-ṣ-l* nos indica un concepto de unión o conexión. En principio, «las cuestiones» serían filosóficas, pero, como veremos, su raíz léxica (*s-ʿ-l*) también remite en este caso directamente a las solicitudes a Dios, y no solamente al pensamiento especulativo. Los «mensajes» parecen remitir a la profecía.

El siguiente fragmento del título nos indica el tema central de la obra, que no es otro que el Nombre Supremo de Dios. Es conveniente observar un nuevo par de palabras relacionadas, en este caso referidas a Dios (*al-ʿAzīm*, el Inconmensurable), y a su Nombre Supremo (*Aẓam*). Se entiende que el Nombre Supremo es una mediación, mientras que «Dios el Inconmensurable» trasciende los límites.

²⁹⁷ Al-Taftazānī y Leaman, 'Ibn Sabʿīn', 347.

²⁹⁸ Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, 232.

²⁹⁹ Akasoy, «Ibn Sabʿīn, 'Abd al-Ḥaqq», 29.

El título se cierra con dos expresiones referidas al Nombre Supremo. «Otorga cuando por medio de él se le pide [a Dios] (*su'ila bi-hi*), y cuando se le suplica por medio de él (*du'iya bi-hi*), [Dios] responde». Es significativo encontrar de nuevo aquí la raíz (*s-ʿ-l*), esta vez en un contexto de pregunta y respuesta directa de Dios. Además, la palabra *du'iya* nos habla de una súplica que en la cultura islámica tiene ciertas fórmulas heredadas de la tradición profética, mientras que la pregunta es totalmente libre y queda al arbitrio del intelecto del individuo.

También es de destacar la repetición y expansión del título al inicio del discurso introductorio (*juṭba*) de la obra, con la adición de un nuevo par de palabras que ayudan a perfilar todavía más las alusiones expuestas hasta ahora. En concreto se trata de «las ciencias transmitidas y las racionales» (*al-manqūl wa-l-ma'qūl min al-'ulūm*) que han sido compiladas en esta escala. Por lo tanto, tras diversas alusiones se hace ahora específica la referencia al intelecto, con su doble vertiente, como hemos visto, de pregunta racional, así como de conexión directa con Dios (el Primer Intelecto), así como se vuelve a incidir en el ámbito de la mediación profética a través de estas «ciencias transmitidas» por la revelación.

En el párrafo dedicado a la autoría de la obra, justo tras el título, también se citan estos dos ámbitos de lo «racional» y lo «transmitido» en relación a las virtudes que Ibn Sabʿīn es capaz de discernir en tanto que verificador —el grado más alto de la gnosis según su consideración («el verificador que distingue de manera equitativa las extensas virtudes racionales y las transmitidas»).

Vemos, por lo tanto, y a modo de conclusión provisional, varios pares de opuestos relacionados de forma lineal, a la vez que de forma plural entre sí, creando un juego de alusiones polivalente que no cesará de multiplicarse a lo largo de la obra. Es decir: un término de cada par de opuestos señala la relación directa con lo trascendente, y el otro la mediación (*faḍā'il - wasā'il; al-kalima al-'ulà - al-kalima al-tāniya; masā'il - rasā'il, Allāh al-'Azīm - al-Ism al-A'zam; su'ila - du'iya; ma'qūl - manqūl*). Sin embargo, esta temática se puede apreciar relacionando los términos de otras maneras: por ejemplo se puede entender que el seguimiento del modelo profético permite acceder directamente a las virtudes trascendentes (*faḍā'il - aḥḍal - rasā'il*), o que el intelecto, con su capacidad para formular preguntas o cuestiones, es un medio para «acercarse» a Dios (*wasā'il - awṣal - masā'il*). Es importante notar que el ámbito intelectual se presenta en su doble vertiente de conexión directa entre el intelecto humano y el Primer Intelecto, así como de mediación en su vertiente racional especulativa, específicamente humana.

Con respecto a las correspondencias numerológicas, es de destacar que el valor numérico de la primera parte del título, *Darāy al-faḍā'il*, es igual a treinta y cuatro, y por lo tanto a siete.³⁰⁰ El valor de la segunda parte, *wa-darāy al-wasā'il*, es treinta y

³⁰⁰ [4+2+3] + [1+3+8+8+1+1+3] = 9+25 = 34 // 3+4 = 7.

seis.³⁰¹ Si se suma el título completo el resultado es pues setenta, en correspondencia directa con el nombre del autor. Incluso si sumamos la palabra *Kitāb* del principio del título el resultado vuelve a ser siete.³⁰² Este hecho de por sí ya deja ver que la aritmosofía va a ser una herramienta fundamental para comprender las alusiones que permean la obra.

A continuación, cuando sumamos en la portada de la obra, tan cuidadosamente ilustrada, los términos de la expresión *maʿrifat Ism Allāh al-ʿAzīm al-Aʿzam* («el conocimiento del Nombre Supremo de Dios el Inconmensurable») nos encontramos con que el total suma noventa y nueve,³⁰³ número tradicional con el que se hace referencia a los nombres de Dios en la cultura islámica. De este modo, se podría querer decir que el conocimiento del Nombre Supremo de Dios es equivalente al conocimiento de todos sus nombres o atributos.³⁰⁴ Vemos en todo caso que tanto el nombre *al-ʿAzīm* como *al-Aʿzam* tienen un valor de veinticinco y por lo tanto siete, mientras la expresión *Ism Allāh al-ʿAzīm al-Aʿzam* suma setenta y cuatro, y por lo tanto once.³⁰⁵ Como se verá, el once es un importante referente numérico encontrado en la obra, solo superado en la intensidad de sus correspondencias por el siete. Por ejemplo, el pronombre *Huwa* (Él), que puede entenderse como Nombre Supremo, tiene un valor de once.³⁰⁶

La portada de la obra todavía ofrece por lo menos otra correspondencia numérica significativa: si contamos cada elemento del nombre de Ibn Sabʿīn tal como aparece en el inicio del manuscrito, esto es, *Quṭb al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Ḥaqq [i]bn Ibr[ā]hīm [i]bn Muḥammad [i]bn Naṣr [i]bn Sabʿīn al-Gāfiqī*, el resultado es también siete.³⁰⁷

3.2.3. Las secciones introductorias

Lo que sigue tras la mención del título y la autoría es un discurso introductorio (*juṭba*), tal y como se ha comentado ya. En la primera parte de este discurso se amplía el título de la obra con más características de esta «escala», ya mencionadas aquí en el apartado precedente, mientras que en la segunda se citan las aleyas de referencia de la obra: «Y vuestro Dios es un Dios Único, no hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el

³⁰¹ $[6+4+2+3] + [1+3+6+6+1+1+3] = 15+21 = 36$.

³⁰² *Kitāb* $(2+4+1+2 = 9) // 9+7 = 16 // 1+6 = 7$.

³⁰³ *Maʿrifat* $(4+7+2+8+4 = 25)$ *Ism* $(1+6+4 = 11)$ *Allāh* $(1+3+3+1+5 = 13)$ *al-ʿAzīm* $(1+3+7+9+1+4 = 25)$ *al-Aʿzam* $(1+3+1+7+9+4 = 25) // 25+11+13+25+25 = 99$.

³⁰⁴ Por otro lado, si la *tāʿ marbūʿa* de *maʿrifat* se cuenta como *hāʿ* (5) en lugar de *tāʿ* (400 = 4 en sistema menor), omitiendo su estado de *idāfa* o de enlace, entonces el valor de la expresión es 100 = 1, la unidad, con lo cual se estaría expresando que ese conocimiento reside en la Unidad divina.

³⁰⁵ $11+13+25+25 = 74 // 7+4 = 11$. Si no se cuenta el *alif* suscrito de *Allāh*, la expresión suma $73 // 7+3 = 10 = 1$.

³⁰⁶ $5+6 = 11$.

³⁰⁷ *Quṭb al-Dīn* $([1+9+2] + [1+3+4+1+5] = 26)$ *Abū Muḥammad* $([1+2+6] + [4+8+4+4] = 29)$ *ʿAbd al-Ḥaqq* $([7+2+4] + [1+3+8+1] = 26)$ *[i]bn Ibr[ā]hīm* $([2+5] + [1+2+2+5+1+4] = 22)$ *[i]bn Muḥammad* $([2+5] + [4+8+4+4] = 27)$ *[i]bn Naṣr* $([2+5] + [5+9+2] = 22)$ *[i]bn Sabʿīn* $([2+5] + [6+2+7+1+5] = 28)$ *al-Gāfiqī* $([1+3] + [1+1+8+1+1] = 16) // 26+29+26+22+27+22+28+16 = 196 // 1+9+6 = 16 // 1+6 = 7$.

Misericordioso» (2:163), y «Muḥammad es el mensajero de Dios, y quienes están con él [...]» (48:29). El autor también considera las aleyas equivalentes a estas dos (*wanaẓā'iru-humā*). Asimismo en la segunda parte de esta *juṭba* se establecen los dos propósitos de la obra: «Expóngase como primer propósito al virtuoso (*fāḍil*) que no desatiende la petición que requiere la finalidad [del mensaje de Muḥammad] ni se pasea orgullosamente mostrando la obstinación de su custodia, quien reúne la Ley Revelada (*Šarī'a*) y la Realidad Esencial (*Ḥaqīqa*), y como segundo propósito a la gente (*al-kaffa*), quiero decir a todos aquellos a quienes la verdad de la Palabra abarca y en quienes se muestran los dictámenes de su autoridad. El motivo de su promulgación es despertar a las almas puras (*tanbīh al-nufūs al-zakiyya*)». Este doble propósito nos lleva a un escenario en el cual Ibn Sab'īn se encontraría en La Meca, después de llevar ya más de diez años establecido allí, y gozaría de un prestigio que le habría permitido tomar discípulos, como sería el caso del propio copista de la obra, anunciado más adelante, así como divulgar sus doctrinas de manera general.

Una referencia numérica destacable en este discurso introductorio se encuentra en la descripción del primer propósito: el virtuoso (*fāḍil*) suma veinte, al igual que el nombre Muḥammad.³⁰⁸ Por otro lado, la Ley Revelada (*Šarī'a*) suma nueve, y la Realidad Esencial (*Ḥaqīqa*) tiene un valor de siete.³⁰⁹ La suma de ambas vuelve a llevar al siete, por lo tanto. Entonces, el primer propósito de la obra sería ser mostrada al muḥammadí que reúne Ley Revelada y conocimiento de la Realidad Esencial en la propia Realidad Esencial.

Las secciones introductorias de la obra continúan con unos párrafos y un poema que giran en torno al monoteísmo primigenio (*dīn al-ḥanīfiyya*). En el texto aparecen conceptos como el propio Nombre Supremo de Dios (*al-Ism al-A'zam*), «cualquier naturaleza íntegra» (*kullu fiṭra salīma*), la felicidad absoluta (*al-sa'āda al-muṭlaqa*), la potencia discursiva (*quwwat al-nuṭq*), y la primera creación (*al-jalq al-awwal*) que, según un popular hadiz citado por el autor en su *Budd al-ārif*, es el Intelecto Primero.³¹⁰

El poema se puede leer a continuación:

He dado testimonio de que Dios es mi Señor y mi Creador,
y he renunciado a los ídolos y la asociación.

Sus huellas en toda cosa son testimonios
verídicos de los signos (*āyāt*), manifestaciones,

obras que muestra la visión directa (*al-'iyān*), y que
remiten a la obra del Sutil Creador.

³⁰⁸ *Fāḍil* (8+1+8+3 = 20), Muḥammad (4+8+4+4 = 20).

³⁰⁹ *Šarī'a* (3+2+1+7+5 = 18 // 1+8 = 9), *Ḥaqīqa* (8+1+1+1+5 = 16 // 1+6 = 7).

³¹⁰ Ibn Sab'īn, *Budd al-ārif*, 13.

En el alma (*nafs*) hay signos (*āyāt*), y en ellos señales (*dalā'il*),
afines [u] opuestas, separadas [o] en síntesis,

naturalezas diversas que Dios ha combinado
con sutileza, sin que tengan conocimiento de ello.

Si crees que la naturaleza obra [con] sabiduría [por sí misma]
te cuentas entre los que están perdidos en la ilusión de abundancia,

y si no distingues entre creación y Creador,
¡serán inmensas las pérdidas en tu vida interior!

De entrada el poema resulta destacable porque se trata del primer y único ejemplo conocido de poesía realizada por el autor y conservada en una de sus obras.³¹¹ Se puede observar cómo el poema presenta los rasgos básicos de la creencia en un solo Dios Creador, frente a los materialistas que consideran la naturaleza como un ente en sí mismo, así como frente a los panteístas que no distinguen entre Creador y creación, todo ello sin mencionar ningún término específicamente islámico. Cabe notar el número de versos del poema, siete, así como su rima, en letra *'ayn*, de valor setenta.

La última parte de la sección introductoria es la «exposición de los términos y sus implicaciones» (*taqrīr al-mufradāt wa-lawāḥiqu-hā*). Tal y como se ha mencionado, la aleya considerada la Primera Palabra es «Y vuestro Dios es un Dios Único. No hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso» (2:163), y representa la Unidad divina. Esta aleya se divide aquí en cuatro «términos» (*mufradāt*), que conforman un capítulo cada uno. Le sigue a esto una valoración de la aleya en su conjunto que clausura la primera parte de la obra. A continuación está el capítulo sobre la Segunda Palabra: «Muḥammad es el mensajero de Dios, [y quienes están con él]³¹² [...]» (48:29). Finalmente se anuncia una conclusión general del tratado. En total, sin contar los folios introductorios que se han comentado hasta ahora, suman siete capítulos.

No es pues sorprendente que el valor numérico total de las letras que conforman la Primera Palabra sea igual a siete.³¹³ Este cálculo se realiza contando las vocales largas de *ilāh* y *Raḥmān*, asimilables a la letra *alif*, una por cada uno de los cuatro segmentos de la aleya según la división que hace Ibn Sab'īn, en correspondencia con las

³¹¹ Ibn al-Jaṭīb y al-Maqqarī recogen algunos de sus versos, pero no coinciden con los que aquí se presentan. Akasoy, «Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥaqq», 36, n. 43.

³¹² En el f. 1b, durante la *juḥba*, el autor incluye las palabras «y quienes están con él», así como las incluye más veces durante la obra, junto con pasajes más extensos de la aleya, pero en este caso solo menciona «Muḥammad es el mensajero de Dios».

³¹³ *Wa-ilāhu-kum* (6+1+3+1+5+2+4 = 22) *ilāh^m* *wāḥid* (1+3+1+5+6+1+8+4 = 29) *lā ilāha illā Huwa* (3+1+1+3+1+5+1+3+1+5+6 = 30) *al-Raḥmān al-Raḥīm* (1+3+2+8+4+1+5+1+3+2+8+1+4) = 43 // 22+29+30+43 = 124 // 1+2+4 = 7. Los números «1» marcados en negrita son las vocales largas de *ilāh* y *Raḥmān*, asimilables a la letra *alif*.

cuatro palabras de *lā ilāha illā Allāh*. Las cuatro palabras de *lā ilāha illā Allāh* equivalen así a las cuatro partes de la aleya 2: 163, de modo que el comentario que de ella se hace en la obra es, en el fondo, un comentario de la primera parte de la *šahāda*: *wa-ilāhu-kum / lā // ilāh^m wāḥidun / ilāha // lā ilāha illā Huwa / illā // al-Raḥmān al-Raḥīm / Allāh*. Cabe destacar también que esta aleya tiene un total de once palabras, si contamos la partícula *wa-* inicial y el pronombre posesivo *-kum*.

Asimismo, el comentario de la Segunda Palabra es un comentario de la segunda parte de la *šahāda*. En efecto, el segundo pasaje central comentado en la obra es el comienzo de C. 48: 29: «Muhammad es el mensajero de Dios, y los que están con él...», deteniéndose ahí, con todas las implicaciones que ello tiene, puesto que da a entender que «los que están con él» participan de su mensaje. Este pasaje consta de siete palabras (de nuevo, contando la *wāw* y el posesivo *-hu*), y suma también siete.³¹⁴

Así, se da una correspondencia entre el valor numérico de los dos pasajes coránicos centrales comentados en la obra y el de las siete palabras de la *šahāda*.³¹⁵ Esto viene a confirmar que las dos «Palabras» comentadas en la obra se refieren a las dos partes de esta última.

A continuación se comenta brevemente cada uno de los capítulos de la obra.

3.2.4. Los capítulos

El primer capítulo³¹⁶ corresponde al término «Y vuestro Dios», y está dividido a su vez en dos partes de aproximadamente quince folios cada una. La primera consta de abundantes reflexiones lingüísticas relacionadas con la palabra *Allāh*: si se trata de una palabra derivada o no, y en caso afirmativo, sus posibles orígenes y palabras y expresiones derivadas, como *Allāhumma*, *Yā-llāh*, *ta'alluh*, *aliha*, *ista'laha*. A continuación realiza un trato semejante de la palabra *ism*, así como discute la relación entre el nombre y lo nombrado (*musammā*), para pasar a continuación a cuestiones como el cuerpo (*ḡism*), el mundo accidental (*al-'ālam ḥādīt*), la Unidad (*Waḥda*), y otras.

En esta primera parte del primer capítulo destaca la presencia, entre los ff. 4a y 6a, de diversos pasajes extraídos de un *tafsīr* del sufí Aḥmad ibn Ma'add al-Uqlīšī

³¹⁴ Muḥammad (4+8+4+4 = 20) *rasūl* (2+6+6+3 = 17) *Allāh* (1+3+3+5 = 12) *wa-* (6) *a(l)laḏīna* (1+3+7+1+5 = 17) *ma' -* (4+7 = 11) *hu* (5) // 20+17+12+6+17+11+5 = 88 // 8+8 = 16 // 1+6 = 7, sin contar en este caso la vocal larga del nombre *Allāh*.

³¹⁵ *Lā ilāha illā Allāh* = 31+36+32+66 = 165 // 1+6+5 = 12 // 1+2 = 3. *Muḥammad rasūl Allāh* = 92+296+66 = 454 // 4+5+4 = 13 // 1+3 = 4, con lo cual 3+4 = 7.

³¹⁶ Ff. 2b-34b.

(Denia 478 h. - La Meca 550 h.).³¹⁷ Con respecto a este autor cabe destacar que uno de sus maestros fue Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī. Tal y como Anna Akasoy ha estudiado, el *Kitāb al-hadā'iq* de este último autor fue la segunda fuente más importante de *Las cuestiones sicilianas* de Ibn Sab'īn en términos de cantidad, solo superada por *Falsafat Aristūṭālīs* de al-Fārābī.³¹⁸ Llama la atención por lo tanto que Ibn Sab'īn utilice un texto de este discípulo de al-Baṭalyawsī en una obra escrita más de veinte años después de *Las cuestiones sicilianas*. Podría tratarse de un indicio de que las fuentes que conoció en su juventud permanecieron con él durante toda su vida adulta.

En el f. 13b puede leerse una anotación al margen en la que el copista indica lo siguiente: «A esto se refería el *šayj* —¡que Dios esté satisfecho con él!— en el consejo (*wašiyya*) que legó a su hijo —Dios le tenga en su misericordia— al decir: 'Si el verificador contempla la Unidad del Ser (*Waḥdat al-Wuṣūḍ*) y convierte lo que con ella se refiere en su ocupación y su propósito (*allaḍī huwa bi-hi wa-la-hu*), [entonces] delega y le llega el auxilio de Dios y la victoria'. Esto resulta muy relevante, debido a que este consejo se conserva y ha sido editado por 'Abd al-Raḥmān Badawī.³¹⁹ Akasoy recoge en su artículo sobre Ibn Sab'īn de la *Biblioteca de al-Andalus* la posibilidad de que este texto sea un testamento o una serie de recomendaciones, pero lo considera una confusión.³²⁰ Sin embargo, la anotación presentada aquí parece reforzar la idea de que se trata de un consejo, particularmente para su hijo. Por otro lado, el hecho de que en *Dara' al-faḍā'il wa-dara' al-wasā'il* se cite este detalle hasta ahora desconocido sobre la biografía de Ibn Sab'īn parece indicar que el copista y su entorno estaban bastante familiarizados con la vida y obra del personaje, y quizá incluso conocían información que no se encuentra en sus obras ni en las noticias que se conservan en los repertorios biográficos.

La segunda parte de este capítulo está dedicada a las confesiones y comunidades religiosas (*al-niḥal wa-l-milal*).³²¹ Se trata de un resumen de la conocida obra de Tāy al-Dīn al-Šahrastānī sobre el tema,³²² a la que Ibn Sab'īn añade ciertos comentarios y secciones.³²³

Cabe señalar que Ibn Sab'īn comenta justo antes de iniciar esta sección que va a mencionar «los caminos del error contra Dios» (*ṭuruq al-galaṭ 'alā Allāh*).³²⁴ Asimismo alude, al igual que Šahrastānī, al hadiz que establece que los musulmanes serán

³¹⁷ 1085-1155 e. c. Al-Uqlīšī, *Tafsīr al-Fātiḥa: al-musammā tafsīr al-'ulūm wa-l-ma'ānī l-mustawda 'a fī l-sab' l-ma'ānī*, 11-12, 116-21. Ref. en la *Biblioteca de al-Andalus*: vol. 5, n. 1287. Ref. en HATA: I, 581.1.

³¹⁸ Akasoy, «Ibn Sab'īn's Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context», 130.

³¹⁹ Ibn Sab'īn, *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 298-307. El fragmento citado está en la p. 305.

³²⁰ Akasoy, «Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥaqq», 35, n. 32.

³²¹ Ff. 16a-33b.

³²² Al-Šahrastānī, *Livre des religions et des sectes*.

³²³ No era la primera vez que Ibn Sab'īn trataba este tema, puesto que ya lo había abordado en su *Risāla al-nūriyya*. Al-Taftazānī, *Ibn Sab'īn wa-falsafatu-hu al-šūfiyya*, 83.

³²⁴ F. 14b.

divididos en setenta y tres comunidades (*qismat al-firaq*),³²⁵ y solo una de ellas se salvará del fuego. Sin embargo, al final de la sección también declara que «ciertamente todas las confesiones y comunidades existen en Dios y por su causa» (*kull al-niḥal wa-l-milal fī-Llāh wa-li-ayli-hi*).³²⁶ Diferentes autores sufíes a lo largo de la historia han considerado que ese particular grupo que recibe la salvación es como un arca que contiene a todos los demás, o como el centro de una circunferencia en el cual todos los puntos de ésta pueden reunirse, dado que todos esos credos son en esencia expresiones de la Unidad última en Dios.

Al inicio de esta sección Ibn Sabʿīn hace una primera distinción entre los grupos espiritualmente realizados (*mutaḥaqiq*) y los que permanecen en la incertidumbre (*ṣāhib al-ṣubḥa*), así como pone en relieve a los musulmanes que pertenecen a la Comunidad Muḥammadí (*al-Milla al-Muḥammadiyya*). Este último es un término que, a mi entender, no designa a los musulmanes en general como seguidores de Muḥammad, como pudiera parecer. Ibn ʿArabī, por ejemplo, lo emplea como referencia a una estación integradora, la del musulmán que consigue elevarse por encima del nivel de la doctrina. Designa por lo tanto el islam de los gnósticos, quienes se asemejan al Profeta en tanto que síntesis de todos los discursos y permeables a todas las formas. Se trata de un entendimiento no exclusivo, sino universal, del legado de Muḥammad. Esto no significa que no presten importancia a cada doctrina en particular, sino que para ellos toda doctrina inspirada transmite la sabiduría divina con una forma y función diferentes.

Parece por lo tanto que para Ibn Sabʿīn, como para Ibn ʿArabī, la sabiduría de todas las religiones es expresión de la Sabiduría que proviene de Dios. Otro ejemplo de esta consideración se encuentra en la referencia que Ibn Sabʿīn hace de Hermes como el «Primer Maestro» (*al-Muʿallim al-Awwal*), «aquel a quien se atribuye la Primera Profecía» (*ilay-hi tunsab al-Nubuwwa al-Ūlā*), y quien dio nombres a las constelaciones y cuerpos celestes.³²⁷ También dedica un apartado amplio a los sabios griegos, donde cabe destacar que menciona a Aristóteles como el «Sabio Universal» (*al-Ḥakīm al-Muṭlaq*),³²⁸ y a un cierto grupo, «los ascetas» (*al-nassāk*), como «los sufíes de los griegos» (*ṣūfiyya al-yūnāniyīn*).³²⁹

Asimismo hay un apartado en el que Ibn Sabʿīn menciona a varios «filósofos del islam» (*falāsifat al-islām*), andalusíes todos ellos.³³⁰ En este apartado Ibn Sabʿīn comienza relacionando islam con sabiduría (*ḥikma*) y verificación (*taḥqīq*), cualidades que «solo pueden ser obtenidas por quien se sostiene sobre la naturaleza diferencial adquirida y la otra (*man qāmat bi-hi al-fiṭra al-muktasaba wa-l-ujrā*)». Por contraste, esa otra naturaleza debería ser la no-adquirida, es decir, la innata. Por lo tanto, el autor estaría diciendo aquí que la verificación y de este modo el islam requieren el

³²⁵ F. 15b.

³²⁶ F. 33b.

³²⁷ Ff. 26a-b.

³²⁸ Ff. 30b y 32b.

³²⁹ F. 28b.

³³⁰ Ff. 31b-32a.

reconocimiento de la naturaleza innata, que no tiene forma definida, así como de la adquirida, que sería la forma cultural y religiosa específica que cada ser humano desarrolla. Éste es un vínculo más con la doctrina de la *Milla Muḥammadiyya* y con Ibn ‘Arabī.

A continuación se encuentra un pasaje clave de la obra, ya que diversos indicios apuntan a que Ibn Sab‘īn se refiere con gran reverencia a Ibn ‘Arabī, aunque de manera velada. Este hecho es de gran importancia porque a día de hoy no se conoce otra mención por parte de Ibn Sab‘īn de este autor clave de la mística medieval, a pesar de que son conocidas sus críticas a otras grandes autoridades espirituales e intelectuales del islam, como al-Fārābī, Avicena, al-Gazālī o Averroes.³³¹

En concreto son tres referencias las que emplea con respecto a Ibn ‘Arabī: su nombre y dos apelativos que se cuentan entre los principales con que la tradición ha caracterizado al predecesor murciano de Ibn Sab‘īn. Estos últimos son el «Maestro Máximo» (*al-Šayj al-Akbar*) y el «Sello» (*Jātam*) de la Santidad (*Walāya*) muhammadí, también denominado «Sello de los Santos» (*Jātam al-Awliyā’*). De hecho, estos dos «títulos» pueden relacionarse con las referencias dadas por Ibn Sab‘īn tanto de manera explícita como a través de alusiones numéricas.

Siguiendo el orden en el que Ibn Sab‘īn da estas referencias, en primer lugar dice con respecto a este personaje que «el fin (*nihāya*) es una metonimia con la cual se le denomina (*kināya ‘an-hu*)». Uno de los significados de «sello» es el de fin o culminación, *nihāya*. Dado que Ibn ‘Arabī utilizó la expresión «el Sello de los Santos» (*Jātam al-Awliyā’*) para referirse «con probabilidad a sí mismo»,³³² la referencia es muy factible. Además, el valor numérico de la suma de *nihāya* y *kināya* coincide con el de *Jātam al-Awliyā’* o *Jātam* y *Walāya*.³³³

A continuación menciona el nombre Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, sin dar su *šuhra*, el nombre por el cual se le conoce generalmente. La genealogía de Ibn ‘Arabī que al-Ḍahabī cita en su *Tārīj al-islām* contiene la secuencia de nombres «Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Alī».³³⁴ Cabe recordar que las genealogías generalmente se citan de manera selectiva, dada su excesiva extensión completa, con lo cual no es extraño que Ibn Sab‘īn haya omitido aquí el «ibn Aḥmad» que aparece en la genealogía de al-Ḍahabī, especialmente si se tiene en cuenta la carga simbólica de escoger los nombres Muḥammad y ‘Alī para nombrar a esta personalidad que Ibn Sab‘īn introduce con gran reverencia. Las correspondencias numéricas

³³¹ Massignon, «Ibn Sab‘īn et la critique psychologique dans l’histoire de la philosophie musulmane».

³³² Izutsu, *Sufismo y taoísmo: vol. I, Ibn ‘Arabī*, 300-301; V. también Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī*.

³³³ *Nihāya* (50+5+1+10+5 = 71 // 7+1 = 8), *kināya* (20+50+1+10+5 = 86 // 8+6 = 14 // 1+4 = 5). Así, *nihāya* + *kināya* = 8+5 = 13. Por otro lado, *Jātam* (600+1+400+40 = 1041 // 1+4+1 = 6), *al-Awliyā’* (1+30+1+6+30+10+1 = 79 // 7+9 = 16 // 1+6 = 7), *Walāya* (6+30+1+10+5 = 52 // 5+2 = 7). Así, *Jātam* + *al-Awliyā’* = 6+7 = 13, y *Jātam* + *Walāya* = 6+7 = 13.

³³⁴ Al-Busnawī, *Qurraṭ ‘ayn al-šuhūd wa-mir’āt ‘arā’is ma‘ānī l-gayb wa-l-wuḥūd*, 5.

encontradas vienen a reforzar esta hipótesis, dado que tanto el pronombre *huwa* (con el que se introduce a este personaje), como los nombres Muḥammad, ‘Alī, y el nombre completo Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī comparten el valor numérico de once, número que corresponde con el valor de Ibn Sab‘īn o del apelativo *al-nūr al-muḥammadiyya* («la luz muḥammadí»).³³⁵ Una observación detenida de estos cálculos permite apreciar más correspondencias, ya que en *abýad* oriental menor el valor de once de Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, así como el de Ibn Sab‘īn, se obtiene a partir de veintinueve, el número de letras del alifato si se cuenta como tal el signo *lām-alif*, considerado otra letra adicional en sí mismo por tradición profética recogida en el hadiz. Además, el mismo nombre Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, esta vez en *abýad* oriental mayor, obtiene su valor de once a partir de quinientos sesenta, año de nacimiento de Ibn ‘Arabī. No resultaría extraño que los allegados a Ibn ‘Arabī conocieran su fecha de nacimiento. Ibn Sab‘īn residió en La Meca después de él y, entre otros indicios de proximidad a su entorno, se carteó con Ṣadr al-Dīn Qūnawī, hijo adoptivo (*rabīb*) de Ibn ‘Arabī y eminente difusor de su obra.³³⁶

Por último señala que a este personaje se le nombra «con la palabra 'setenta' por cuanto el carisma visionario y la elocuencia son visibles en él, ya que [esto] se remonta a una cantidad que los árabes utilizaban para expresar la exageración de la abundancia (*al-mubālaga li-l-takīr*). De hecho, se decía: 'es como siete personas'. Luego [esto] cambió, y se decía: 'este tiene el rango de setenta hombres', tal y como lo recordaron el maestro Ibn Ÿum‘a, Ibn Ḥayyān y otros». Este último pasaje es importante porque remite tanto a Ibn ‘Arabī como a Ibn Sab‘īn, y los vincula. El hecho de que Ibn Sab‘īn asocie a este personaje con el número setenta y mencione la tradición semítica de emplear este número como símbolo de abundancia y exageración se puede tomar como referencia a la expresión «Maestro Máximo» (*al-Šayj al-Akbar*) con la que Ibn ‘Arabī era conocido entre sus seguidores y admiradores. En verdad, la referencia queda clara cuando se calcula el valor numérico de *al-Šayj al-Akbar*, que resulta ser siete,³³⁷ así como la del propio nombre «[I]bn ‘Arabī», de igual valor.³³⁸ La conclusión a la que esto nos lleva es importante dado que si el número setenta representa a Ibn ‘Arabī, entonces el nombre «Ibn Sab‘īn» («Hijo de Setenta») se convierte en una autopromoción de filiación espiritual. Además, cabe recordar que Ibn ‘Arabī aparece en la cadena iniciática propuesta por Abū l-Ḥasan al-Šuštārī, el conocido discípulo de Ibn Sab‘īn, en su casida *Nūniyya*.³³⁹ Por otro lado, el nombre con el cual se cita a Ibn ‘Arabī,

³³⁵ *Huwa* (6 + 5 = 11), Muḥammad (40+8+40+4 = 92 // 9+2 = 11), [i]bn (2+50 = 52 // 5+2 = 7), ‘Alī (70+30+10 = 110 = 11), Muḥammad [i]bn ‘Alī [i]bn Muḥammad [i]bn ‘Alī (92+52+110+52+92+52+110 = 560 // 5+6 = 11). En *abýad* oriental menor: Muḥammad [i]bn ‘Alī [i]bn Muḥammad [i]bn ‘Alī (2+7+2+7+2+7+2 = 29 // 2+9 = 11), Ibn Sab‘īn ([1+2+5] + [6+2+7+1+5] = 8+21 = 29 // 2+9 = 11), *al-nūr al-muḥammadiyya* ([1+3+5+6+2] + [1+3+4+8+4+4+1+5] = 17+30 = 47 = 11).

³³⁶ V. cap. 2 de esta tesis doctoral: «Correspondencia con Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, y pregunta», y *Maktūb min al-šayj Ṣadr al-Dīn ilā Ibn Sab‘īn*.

³³⁷ (1+30+300+10+600) + (1+30+1+20+2+200) = 1195 // 1+1+9+5 = 16 // 1+6 = 7.

³³⁸ (2+50) + (70+200+2+10) = 304 // 3+4 = 7.

³³⁹ Al-Šuštārī, *Dīwān Abī l-Ḥasan al-Šuštārī*, 71-76. Esta casida también es conocida por sus palabras iniciales *Arā ṭālib^{am} min-nā*. En ella, al-Šuštārī expone una notable combinación de autoridades filosóficas y místicas: Hermes, Sócrates, Platón, Aristóteles, Dū l-Qarnayn, al-Ḥallāy, al-Šiblī, al-Niffārī, Qaḍīb al-

Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, consta de siete palabras. Como explica Ibn Sab‘īn en su comentario, siete y setenta son simbólicamente equivalentes en cuanto a expresión de la magnificación. Como ya se ha comentado, esta parece ser una explicación decisiva del apelativo de Ibn Sab‘īn que hasta ahora no se había desentrañado. Conviene destacar que el hecho de que el propio autor mencione y comente expresiones numéricas en el texto que se está estudiando propicia la exploración *abʿad* y su consideración como texto cifrado.

A continuación, Ibn Sab‘īn menciona a once filósofos andalusíes, que seguirían a Ibn ‘Arabī «en la palabra, [pero] no en el rango» (*yalī-hu fī l-kalima lā fī l-martaba*), los cuales parecen estar en orden cronológico, siendo el último de ellos Averroes, quien por fecha de vida enlazaría directamente con Ibn ‘Arabī. Al igual que Muḥammad, como Sello de la Profecía, antecede espiritualmente a todos los profetas del ciclo histórico, cabe considerar que en el texto, veladamente, se sugiera que Ibn ‘Arabī, en tanto que Sello de la Santidad muhammadí, antecede espiritualmente a los pensadores y verificadores anteriores, con lo cual habría sido también una suerte de Sello de la *falsafa* occidental. Entonces habría que preguntarse qué función se atribuye Ibn Sab‘īn a sí mismo en cuanto Hijo de Setenta, es decir, en cuanto hijo espiritual de Ibn ‘Arabī, con relación a él.

Tras esta lista Ibn Sab‘īn cita y valora una serie de filósofos de Oriente (*falāsifat al-Mašriq*), al igual que ya hizo en su obra anterior *Budd al-‘arīf*, aunque parece que sus opiniones son más moderadas en este caso.

De nuevo, las alusiones numéricas pueden aportarnos más contenido del que se aprecia a simple vista. Se cita a once³⁴⁰ pensadores occidentales que preceden a Ibn ‘Arabī hasta su tiempo, cifra que se corresponde, como se acaba de ver, con el valor del nombre dado para Ibn ‘Arabī. A continuación se cita a dieciocho sabios orientales, en grupos de tres, cuatro, tres, cinco y tres sucesivamente. No obstante, si a los sabios orientales –filósofos y sufíes– sumamos a Avicena y a Aristóteles (mencionados en el mismo pasaje sin que se les adscriba a uno de los grupos numerados), el resultado viene a sumar veinte orientales, en correspondencia con el nombre Muḥammad³⁴¹. Así habría once sabios occidentales por Ibn ‘Arabī y veinte orientales por Muḥammad. En cierto sentido, el Polo (Ibn ‘Arabī) sería el epítome de Occidente, por su función de Sello de la Santidad muhammadí, y sería el número doce (equivalente a tres) de esa lista, mientras que Muḥammad sería la síntesis del Oriente, y haría el número veintiuno (también equivalente a tres) de la lista oriental. Esto daría un total de treinta y tres personajes. Si

Bān, al-Šawḍī, al-Suhrawardī, Ibn Qasī, Ibn Masarra, Ibn Sīnā, al-Ṭūsī (=al-Gazālī), Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd, Šu‘ayb (=Abū Madyan), al-Ṭā‘ī (=Ibn ‘Arabī), Ibn al-Fāriḍ, Ibn al-Harrālī y al-Gāfiqī (=Ibn Sab‘īn).

³⁴⁰ Cita a doce autores, pero parece que se refiere a Ibn Masarra dos veces, con lo cual serían once. Primero cita siete autores, el último de los cuales es Ibn Masarra, y luego cita a cinco, el primero de los cuales es *al-yabalī* (*laqab* o sobrenombre de Ibn Masarra).

³⁴¹ En sistema *abʿad* oriental menor, es decir, reduciendo a unidades el valor de cada letra antes de sumar: $mīm + ḥā' + mīm + dāl = 4+8+4+4 = 20$.

finalmente sumamos al propio Ibn Sabʿīn a la lista tenemos entonces treinta y cuatro sabios, número equivalente a siete, en correspondencia con todos los siete comentados pero especialmente, cabría pensar, con las referencias a Ibn ʿArabī e Ibn Sabʿīn. De este modo, cabe entender que Ibn Sabʿīn se presenta como el que concilia, completa y unifica las tradiciones de Oriente y Occidente desde Aristóteles hasta él mismo.

Conviene señalar finalmente una correspondencia más que se observa a lo largo del párrafo sobre los «filósofos del islam», que se da al analizar las condiciones que se presentan como necesarias para realizar la sabiduría (*ḥikma*) y la verificación (*tahqīq*) del islam. Se trata de siete cualidades en total: *al-fiṭra*, *fiṭna*, *bayyina*, *quwwa ḥāfiẓa*, *istiʿdād*, *al-nihāya* y [*kalimat*] *al-sabʿīn*. Si se cuentan dos tipos de *fiṭra* (puesto que se habla de la adquirida «y la otra»), entonces se podría contar *quwwa ḥāfiẓa* e *istiʿdād* como una sola cualidad, dado que se formulan juntas. Pues bien, si se cuentan los elementos así sin tener en cuenta los artículos determinados, es decir, *fiṭra* x 2, *fiṭna*, *bayyina*, *quwwa ḥāfiẓa-istiʿdād*, *nihāya* y (*kalimat al-*)*sabʿīn*, resulta que estas siete condiciones o cualidades suman siete.³⁴² Si contamos solo una *fiṭra* el resultado sería uno,³⁴³ la Unidad, *Aḥad*, lo cual corresponde al valor de *al-Mil(l)a al-Muḥa(m)maḍi(y)ya*,³⁴⁴ que como vía integradora equivale a uno.

En la conclusión de esta sección sobre las confesiones y comunidades religiosas, Ibn Sabʿīn especifica que las ha citado por el segundo propósito, el cual, si recordamos, es para la gente en general, así como en exaltación del monoteísmo primigenio (*dīn al-ḥanīfiyya*). Es aquí donde asevera también, como se ha mencionado ya, que «todas las confesiones y comunidades existen en Dios y por su causa». Dice además justo a continuación «sea como fuere durante todos los días del mundo y lo aparente ante todo ser vivo racional, [pues] es por eso por lo que hemos determinado los antecedentes de las siete virtudes». Así, «los días del mundo» podrían ser una referencia a los siete días de la creación, y «las siete virtudes» podrían corresponder a las siete condiciones mencionadas para realizar la sabiduría y la verificación del islam, así como podrían corresponder también al título de la obra: «La escala de las virtudes...». En general, podemos observar el sentido que tiene toda esta sección sobre las confesiones y comunidades al considerar las palabras que definen el término de referencia del capítulo —«Y vuestro Dios»—, puesto que el autor recoge aquí una descripción de las diversas creencias de una multitud de comunidades religiosas, y las sitúa en el marco general de una sola divinidad.

³⁴² *Fiṭra* (8+9+2+5 = 24), *fiṭna* (8+9+5+5 = 27), *bayyina* (2+1+5+5 = 13), *quwwa ḥāfiẓa-istiʿdād* ([1+6+5] + [8+1+8+9+5]) + (1+6+4+7+4+1+4) = 43+27), *nihāya* (5+5+1+1+5 = 17), *sabʿīn* (6+2+7+1+5 = 21). (24x2)+27+13+(43+27)+17+21 = 196 // 1+9+6 = 16 // 1+6 = 7. Resulta llamativo que el valor numérico 196 de estas siete cualidades coincida con el valor del nombre de Ibn Sabʿīn tal y como se cita en la portada, cuyo cálculo ya se ha presentado en la nota 308, p. 89.

³⁴³ 24+27+13+43+27+17+21 = 172 // 1+7+2 = 10 = 1.

³⁴⁴ (1+3+4+3+5) + (1+3+4+8+4+4+1+5) = 16 + 30 = 46 // 4+6 = 10 = 1.

El segundo capítulo se centra en el término formado por las palabras «es un solo Dios», y es el más breve de la obra.³⁴⁵ En él, Ibn Sabʿīn se centra en la discusión acerca de las palabras *Aḥad* y *Wāḥid*, y su matiz de diferencia entre la Unicidad y la Unidad.

El tercer capítulo toma como referencia el término «No hay divinidad salvo Él», y es el más extenso de la obra.³⁴⁶ Aquí el autor dedica bastante espacio a citar y analizar tanto aleyas como hadices que tratan la Unidad de Dios (*Tawḥīd*), así como en otra sección explica los usos de diversas partículas gramaticales, prestando particular atención a las que expresan excepción (*istiṭnāʿ*), como las partículas *illā* y *lā*, que precisamente marcan la exclusividad de Dios en las palabras del término que se comenta.

El cuarto capítulo³⁴⁷ trata los nombres de Dios «el Compasivo, el Misericordioso», y por lo tanto se dedica a un estudio de la Misericordia divina (*Raḥma*), empleando una metodología similar a la de los dos primeros capítulos de la obra, empezando por el origen de la palabra, y apoyándose después en aleyas y hadices. Aquí cabe destacar, en el f. 103b, la mención de la obra *al-Iḥāṭa* («El conocimiento completo») de Ibn Sabʿīn, lo cual es un signo que refuerza la autenticidad de la autoría.

El quinto capítulo³⁴⁸ de la obra trata el conjunto de la aleya de referencia de toda la primera parte, denominada, como se ha mencionado ya, la Primera Palabra. Es interesante en primer lugar por el detalle que el autor ofrece con respecto a las características numéricas de la aleya en cuestión, así como de la sura que la contiene. Tras esto, pasa a tratar otras cuestiones como las propiedades fonéticas de las letras del alifato, así como recoge ciertos temas tratados a lo largo de los capítulos anteriores. Finalmente ofrece una conclusión general del comentario a esta Primera Palabra.

En el f. 115b el propio autor menciona «este tiempo nuestro, año seiscientos sesenta y seis». Este año de la hégira equivale al 1268 e. c.,³⁴⁹ lo cual muy probablemente convierte a esta obra en la más tardía de cuantas se conocen del autor, si se tiene en cuenta que murió en el mes de *ṣawwāl* de 669 h./1271 e. c. Por otro lado, en el f. 114b dice haber llegado hasta ese punto de la obra el día 26 de *dū l-qaʿda*, mientras que en el f. 119b, en la conclusión al comentario de la Primera Palabra, dice haberlo completado el día 27 del mismo mes, «frente a la exaltada Kaʿba, el día de su *iḥrām* según las costumbres de la *yāḥiliyya* [...]».³⁵⁰ Esto nos proporciona una información curiosamente específica sobre el progreso realizado por el autor y su escriba en el

³⁴⁵ Ff. 34b-41a.

³⁴⁶ Ff. 41a-92b.

³⁴⁷ Ff. 92b-105a.

³⁴⁸ Ff. 105a-120a.

³⁴⁹ Dado que en otro folio se menciona el mes de *dū l-qaʿda*, la correspondencia es con el año 1268 e. c.

³⁵⁰ «Durante un cierto periodo la tela (*kiswa*) negra [de la Kaʿba] se sustituía por una blanca entre el día 25 (o 28) de *dū l-qaʿda* y el final de la peregrinación». Wensinck y Jomier, «Kaʿba». Traducción propia. Es probable que se llamara *iḥrām* a este ritual por asociación con el estado sacro de los peregrinos que se dirigen a La Meca y la vestimenta blanca que llevan.

intervalo de un día. Por otro lado cabe destacar que el valor numérico de la palabra Ka'ba es siete.³⁵¹

Resultan muy llamativos los pasajes que se encuentran en el f. 119a-b donde Ibn Sab'īn hace un repaso autobiográfico: en principio, es la primera vez que se descubre información de estas características en sus obras. Estos párrafos están llenos de expresiones muy abstractas y difíciles de comprender, pero se puede apreciar que el autor describe su crecimiento espiritual, mientras menciona periodos y experiencias de su vida como su juventud, su adquisición de conocimientos de poesía, la oposición de ciertos «hombres de la administración» (*riyāl al-dawā'ir*), sus viajes, su llegada a La Meca y su amistad con los nobles del lugar. Incluso da su opinión, aparentemente, sobre el estupor o el asombro (*'aḡab*) que provocaban en los gobernantes (*mulūk*) sus estados espirituales. Quizá el aspecto más enigmático de estos pasajes autobiográficos es la conjunción que emplea a su inicio: *lawlā* («si no fuese por» / «si no hubiese sido por»). El párrafo inmediatamente anterior está dedicado a los requisitos que debería tener alguien que pretenda estudiar el Corán (*yata'arraḍ ilay-hi*).

Con respecto al escriba, su nombre se presenta con grandes alabanzas en el f. 120a: Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Raḥmān al-Gāzī al-Qusanṭīnī. Este hombre fue un conocido escriba y alfaquí experto en genealogías, posiblemente oriundo de Constantina, Argelia.³⁵² Su mención en la obra refuerza y expande nuestro conocimiento sobre hechos conocidos de la vida de Ibn Sab'īn. Por ejemplo, se sabe que Ibn Sab'īn escribió en nombre del gobernador de La Meca, Abū Numayy, una carta de reconocimiento para el primer califa ḥafṣí de Túnez, Muḥammad I al-Mustanṣir bi-Llāh. De hecho, «algunos autores sugieren que [Ibn Sab'īn] actuaba casi como un representante político de la comunidad de magrebíes en La Meca, comunidad que prosperaba bajo su influencia».³⁵³ En este contexto, el hecho de que el escriba de la obra que se comenta aquí se convirtiese posteriormente en escriba personal del gobernador ḥafṣí de Bujía y Constantina no hace sino reforzar los hechos comentados. Además, Bujía fue uno de los lugares de residencia de Ibn Sab'īn, durante un breve periodo en 1248-9,³⁵⁴ y fue allí donde conoció a su futuro discípulo Abū l-Ḥasan al-Šuṣṭarī.³⁵⁵

³⁵¹ $2+7+2+5 = 16 // 1+6 = 7$.

³⁵² Ibn al-Aḥmar escribió sobre él: «El alfaquí y escriba dotado del más refinado cálamo, escriba del ilustre al-Muntajab li-Dīn Allāh Yaḥyā ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā ibn 'Abd al-Wāḥid ibn Abī Ḥafṣ 'el Almohade' (*al-Muwahḥid*), soberano de Bujía (*Biḡāya*). Fue escriba de [diversas] personalidades en tres naciones, y maestro de las genealogías de los recientes y los antiguos». Yaḥyā ibn Ibrāhīm fue gobernador de Bujía y Constantina entre 683/1284 y 700/1301. Nuwayḥid, *Mu'ṣam a'lām al-Āzā'ir: min ṣadr al-islām ḥattā l-'aṣr al-ḥādir*, 262; Ibn al-Qāḍī, *Durrat al-ḥiyāl fī asmā' al-riyāl*, vol. 3, p. 338. Es posible que la *nisba* «al-Qusanṭīnī» dada a este escriba no responda a su lugar de nacimiento, sino al lugar donde alcanzó renombre.

³⁵³ Akasoy, «Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥaqq», 30.

³⁵⁴ 646 h.

³⁵⁵ Akasoy, 30.

El sexto capítulo de la obra³⁵⁶ está centrado en la Segunda Palabra: «Muḥammad es el mensajero de Dios, y quienes están con él [...]» (Al-Faḥ, 29). Estas palabras corresponden con la segunda parte de la *ṣahāda*, lo relacionado con la profecía y, más específicamente, con el profeta Muḥammad. En concreto aborda su genealogía, el significado de su nombre, enumera a sus íntimos y seguidores (*al-ṣaḥāba wa-l-tābiʿīn*), las menciones que profetas y sabios anteriores realizaron de su llegada, sus menciones en el Corán, y otras cuestiones entre las que destaca un amplio apartado sobre sus milagros, y la inimitabilidad y milagros del Corán.

Desafortunadamente, como se ha comentado ya, el manuscrito se interrumpe durante esta sección, y pasa directamente al colofón. Por lo tanto, no tenemos acceso al séptimo capítulo de la obra, que es anunciado en su inicio, en el «establecimiento de los términos y sus implicaciones», como una conclusión (*najtum al-qawl*) «con un consejo elocuente, referencias prescriptivas y un exhorto sobre doctrina (*ʿilmī*) y práctica (*ʿamalī*)». Es decir, nos falta la conclusión general de la obra.

Con respecto al colofón, cabe destacar la mención explícita por parte del copista del hecho de que la obra fue realizada «frente a la venerada (*muʿazzama*) Kaʿba», expresión aparentemente extraída de la propia obra (f. 119b).

3.2.5. Conclusiones

Finalmente, conviene establecer ciertas conclusiones a partir de las referencias y alusiones que se han observado a lo largo de la obra. Se habrá podido apreciar que la extensión de los comentarios dedicados a los distintos capítulos es muy desigual. Esta diferencia es debida a la riqueza de contenido de la obra, cuyo estudio exhaustivo escapaba a las posibilidades de este trabajo. Debido a ello se decidió centrar el comentario en los aspectos más sobresalientes y novedosos encontrados.

Nótese que los datos de este estudio relativos a Ibn ʿArabī y el sistema alfanumérico *abʿyad* han sido el resultado de un trabajo conjunto con el Prof. Pablo Beneito. Con ello consideramos demostrado el uso consciente y metódico del mencionado sistema en esta obra, de manera nunca abiertamente revelada, pues la aritmosofía constituye, al igual que en la obra de Ibn ʿArabī, un trasfondo esotérico de carácter alusivo reservado a los iniciados en la ciencia hermenéutica de los números. Resulta claro asimismo que las personas encargadas de la producción del manuscrito conocían la aritmosofía del *abʿyad*, vista la exactitud con la que reprodujeron ciertos nombres y pasajes alusivos de la obra, tal y como se ha expuesto.

La obra se presenta como una doble escala (*darāʾ*), que consta de virtudes (*faḍāʾil*) y de mediaciones (*wasāʾil*). Al analizar la expresión completa del título ya se

³⁵⁶ 120a-130b.

ha visto que las virtudes nos llevan a un ámbito de excelencia, trascendencia o en definitiva divinidad, mientras que las mediaciones lo son en tanto que vinculan con esa divinidad. Pues bien, ya se ha comentado a lo largo de este capítulo que los referentes numéricos más importantes de la obra son el siete, símbolo de culminación y perfección, y el once, asimilable al dos, símbolo por lo tanto del mundo de la creación y la mediación en tanto que mundo de la dualidad, así como de la segunda parte de la *šahāda*, dedicada a la profecía de Muḥammad.

Así se encuentra un grado de profundidad adicional en la manera en que Ibn Sabʿīn plasma sus doctrinas en la obra. Cabe recordar que en la cosmovisión del autor solamente se concibe el Ser Absoluto (*al-Wuḥūd al-Muṭlaq*), con lo cual efectivamente cualquier elemento del mundo manifiesto no tiene entidad más que como mediación creativa. Es posible por lo tanto recorrer las correspondencias numéricas de la obra desde esta perspectiva global. Por ejemplo, «La escala de las virtudes» (*Darāʾ al-faḍāʾil*), que refiere a la trascendencia divina, como se ha comentado, tiene efectivamente un valor de siete. El título completo de la obra, que incluye ambas escalas, la de las virtudes trascendentes y la de las mediaciones proféticas, también tiene un valor de siete. El primer propósito de la obra, expuesto en su discurso introductorio (*juṭba*), es ser expuesta al virtuoso (*fāḍil*) que reúne entre la Ley Revelada (*Šarīʿa*) y la Realidad Esencial (*Ḥaqīqa*). De hecho, el valor del término Realidad Esencial es siete, así como el valor de la suma de la Ley Revelada y la Realidad Esencial. Encontramos por lo tanto que tanto en el título de la obra como en la formulación de su primer propósito se propone una integración esencial del ámbito de la mediación en el de la trascendencia. Conviene recordar asimismo que la *šahāda*, con sus dos partes que refieren a la divinidad y la profecía, está compuesta por siete palabras y su valor numérico total también es de siete.

Estos dos ámbitos, solo aparentemente diferenciados, de la trascendencia y la mediación están por lo tanto esencialmente vinculados y sus referencias se entrecruzan. Siete es el valor del nombre completo de Ibn Sabʿīn tal y como aparece en la portada de la obra, pero once es el valor de «Ibn Sabʿīn». La aleya 2:163, que constituye la Primera Palabra comentada en la obra y que representa el ámbito de la trascendencia o la divinidad, tiene un total de once palabras, mientras que su valor numérico es siete. La Segunda Palabra, formulada como una selección muy particular de la aleya 48:29, refiere al ámbito de la mediación al enunciar que «Muḥammad es el mensajero de Dios, y quienes están con él [...]», mientras que está compuesta por siete palabras cuyo valor numérico total suma siete. Ibn ʿArabī es presentado como aquel a quien se denomina con la palabra «setenta», y por lo tanto siete. Además, su conocido apelativo «Maestro Máximo» (*al-Šayj al-Akbar*) también tiene este valor, así como el nombre «[I]bn ʿArabī». El nombre con el que se le presenta, Muḥammad [i]bn ʿAlī [i]bn Muḥammad [i]bn ʿAlī, está compuesto por siete palabras cuyo valor numérico es once, y los nombres Muḥammad y ʿAlī tienen cada uno el mismo valor. De regreso al título de la obra, en ella se anuncia que trata del conocimiento del «Nombre Supremo de Dios, el Inconmensurable». El valor de esta expresión es once, así como el valor del pronombre

«Él» (*Huwa*). Efectivamente un nombre no deja de ser una mediación, pero el valor de cada uno de los dos adjetivos empleados para describir al Nombre Supremo y a Dios respectivamente, es decir, «el Supremo» (*al-A'ẓam*) y «el Inconmensurable» (*al-'Aẓīm*), es siete.

Cabe destacar que la obra se presenta también como un símbolo de culminación. Así, tal y como ya se ha comentado, el valor del título es de siete. Además la obra tiene siete capítulos, contiene un solo poema del autor de siete versos rimado en *'ayn* (valor setenta), y en ella se anuncian siete virtudes necesarias para realizar la verificación y la sabiduría con las que el islam se define. También se anuncia que la obra fue compuesta frente a la Ka'ba, palabra igualmente de valor siete.

Se puede observar por lo tanto que Ibn Sab'īn presenta la multiplicidad en el marco de la Unidad, y que el Corán es el fundamento escriturario de su cosmovisión. De esta manera se entiende su manera de presentar la diversidad de las creencias en su sección sobre confesiones y comunidades religiosas: efectivamente todas ellas «existen en Dios y por su causa», es decir, cada una de ellas tiene o ha tenido una función, presumiblemente en tanto que mediaciones de sus respectivas comunidades con el Ser Único, mientras que la «Comunidad Muḥammadī» representaría la realización más elevada de esa mediación, en la forma del islam como tradición unificadora del conocimiento del Ser. Desde esta perspectiva se puede apreciar a Ibn Sab'īn como un autor específicamente comprometido con las fuentes del islam y coherente con los ambientes intelectuales y religiosos en los que vivió, lo que a nuestro modo de ver relativiza en gran medida las acusaciones heréticas vertidas contra él por diversos biógrafos y pensadores en épocas posteriores.

Finalmente, conviene hacer una propuesta sobre cómo podríamos entender la relación de Ibn Sab'īn con Ibn 'Arabī a la luz de los descubrimientos presentados. A muchos, conscientes de las diferencias que pueden apreciarse en los estilos y modos de pensamiento de Ibn Sab'īn e Ibn 'Arabī, puede sorprender esta filiación akbarí de Ibn Sab'īn, que al situar a Ibn 'Arabī en el centro mismo de la tradición iniciática del islam como supremo representante parecería declararse discípulo suyo. Sabemos que Ibn Sab'īn, quien en diversos pasajes de sus obras se muestra crítico con grandes figuras del pensamiento islámico, como al-Fārābī, Avicena, al-Gazālī y Averroes, afirmando así el valor de su propio magisterio espiritual, nunca sin embargo hace crítica alguna de Ibn 'Arabī. De hecho, tampoco cita sus textos, ni remite explícitamente a sus pensamientos, ni emplea y desarrolla su terminología como hacen los autores de reconocida tradición akbarí. Sabido es que la obra de Ibn Sab'īn, tanto por su estilo, como por sus referentes o su metafísica, se diferencia netamente de la de Ibn 'Arabī. Se entiende pues que Ibn Sab'īn, afirmando el carácter axial de Ibn 'Arabī, se considera no discípulo y seguidor de su coterráneo, sino continuador de su función espiritual como referente magistral de la tradición. Su obra se presenta así como formulación nueva, enseñanza creativa e independiente, aunque esencialmente vinculada a la inspiración y la intención de la enseñanza de Ibn 'Arabī. Como puede apreciarse en las vidas de Abū l-Ḥasan al-Šuštārī

o 'Afif al-Dīn al-Tilimsānī, célebres poetas seguidores de Ibn Sab'īn, su contacto con maestros transmisores de la impronta de Ibn 'Arabī no cambió su adscripción a la singularidad de la enseñanza sab'īnī, reflejada en sus respectivos escritos. Parece adecuado hablar, como se viene haciendo, de una «escuela» akbarī del teofanismo y una «escuela» sab'īnī de la Unidad Absoluta. No obstante, aunque Ibn Sab'īn y sus seguidores afirmen la especificidad de su discurso y esa modalidad de concepción de la gnosis que caracteriza su pensamiento, todos ellos parecen reconocer su vinculación esencial a la intención y la inspiración de Ibn 'Arabī, como se refleja, de modo patente, en el hecho de que al-Šuštārī lo mencione en su cadena de iniciación. En este sentido diferenciador hay que entender la «filiación» akbarī de Ibn Sab'īn.

CONCLUSIONES GENERALES

Una vez concluidas las secciones argumentativas de este trabajo, y antes de pasar a la edición y pasajes traducidos de la obra presentada, conviene hacer una breve reflexión final sobre los resultados obtenidos en la investigación.

Tal y como se ha expuesto en la introducción de la tesis, el proceso de verificación de las hipótesis ha llevado a la división del trabajo en dos partes. La primera ha sido un «estado de la cuestión» detallado sobre Ibn Sabʿīn. Este estado de la cuestión se ha dividido a su vez en dos capítulos que responden directamente a las hipótesis y objetivos planteados en la introducción, ligados a las limitaciones de la literatura académica elaborada previamente sobre el autor, así como a la existencia de material inédito relevante para su estudio. La segunda parte de la tesis surgió como desarrollo del objetivo de encontrar y estudiar material inédito relevante del autor, y consiste en la descripción, edición completa y traducción parcial de la obra seleccionada, *Darāʾ al-faḍāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil* («La escala de las virtudes y la escala de las mediaciones»). Como se ha podido apreciar, cada capítulo de esta tesis tiene un objetivo y una metodología particulares, y por esta razón se ha considerado adecuado incluir al final de cada uno de ellos las conclusiones derivadas de su exposición, mientras que aquí se ofrece una reflexión final de carácter general.

En el primer capítulo se ha situado a Ibn Sabʿīn como el último representante nacido en al-Andalus de la tradición del sufismo filosófico, en su vertiente particularmente centrada en la doctrina de la Unidad Absoluta. Además, Ibn Sabʿīn no solo fue heredero de esta tradición, sino que se consideró, a la vista de las alusiones presentes en la obra que se ha estudiado aquí, uno de los polos de la misma, con lo cual reinterpretó esta tradición desde su propia singularidad creativa, lo que le llevó a convertirse en uno de los autores andalusíes más prolíficos. Asimismo tuvo un importante impacto en los lugares donde vivió, y enseñó o influyó a discípulos que también fueron figuras relevantes del sufismo de su época, como Abū l-Ḥasan al-Šuštārī o ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsānī. A pesar de que su reconocimiento e influencia no son comparables con los de Ibn ʿArabī, lo cierto es que Ibn Sabʿīn es probablemente el representante más reconocible de la doctrina de la Unidad Absoluta, que a su vez es una de las variedades más reconocibles dentro de la escuela mística de la Unidad del Ser (*Waḥdat al-Wuḥūd*) que permeó en gran medida el mundo islámico a partir de la influencia de Ibn ʿArabī. Estas constataciones nos han permitido situar un marco en el cual comprender la relevancia del estudio de este personaje histórico y abordar a continuación la revisión de la literatura académica escrita sobre él.

Como se ha podido comprobar, existe una relativa abundancia de literatura académica dedicada al autor, con más de cien referencias específicas más varias decenas de obras de dedicación parcial, pero se trata de una producción que solo ha sido revisada y valorada de manera muy acotada, y por lo tanto el saber acumulativo del que se dispone sobre este autor es todavía muy limitado. Sigue siendo necesaria una revisión

global a la vez que profunda de esta literatura para poder establecer con claridad lo que se conoce sobre Ibn Sabʿīn hasta el momento. Dado que el punto de partida de esta tesis doctoral era la búsqueda de obras inéditas relevantes del autor, no se ha conseguido realizar una revisión completa de la literatura académica previa, tarea que probablemente emprenderemos en la fase posdoctoral, pero al menos se ha conseguido presentarla de manera global así como apuntar sus limitaciones más notables.

Con respecto a las limitaciones de la literatura académica previa, se trata de una cuestión que ya se intuía en las primeras fases de la investigación. Por esta razón se decidió poner el enfoque en la búsqueda de material inédito del autor por delante del análisis de material ya editado o la discusión conceptual sobre su doctrina, cuestiones que a todas luces han provocado quebraderos de cabeza a todos los investigadores que se han dedicado previamente a esta figura hasta el punto de no continuar su estudio. En definitiva, se consideró que el estudio de nuevo material del autor tenía más potencial de aportar resultados relevantes que el análisis y discusión detallado de las contribuciones realizadas previamente por otros especialistas. Ciertamente no se ha pretendido de esta manera minusvalorar las aportaciones previas, que se han tenido en cuenta y se han incorporado en la medida de lo posible, sino que ha sido una cuestión de prioridades que era necesario establecer para no dispersar excesivamente el esfuerzo investigador, lo que explica también por qué no se han estudiado en esta tesis doctoral las fuentes bio-bibliográficas que han tratado al autor, como ya se ha mencionado.

Efectivamente, creemos que el mero hallazgo en la obra aquí presentada de la denominación de Ibn ʿArabī con el número setenta por parte de Ibn Sabʿīn, por poner un ejemplo, resulta una prueba de relación más potente y sencilla que las conclusiones que hubiésemos podido extraer tomando como base el corpus previamente editado del autor. Sin embargo, cabe recordar que estas decisiones metodológicas se han tomado en el contexto de la elaboración de una tesis doctoral, concebida como la iniciación de la carrera investigadora, y por lo tanto en fases posteriores con toda seguridad se profundizará más en la discusión conceptual de las doctrinas de Ibn Sabʿīn, así como se incorporarán en mayor medida los hallazgos y criterios propuestos por otros investigadores. Al fin y al cabo, todo parece indicar que una monografía de conjunto actualizada sobre el autor tendría una gran utilidad para este campo de estudio.

CLOSING REMARKS

Now that the argumentative sections of this work have been concluded, and before moving on to the edition and translated passages of the presented work, it is convenient to elaborate a brief reflection about the results obtained through this research.

The hypothesis verification process has led to the division of the thesis in two parts, as was explained in the introduction. The first has been a detailed State of the Art about Ibn Sabʿīn. This State of the Art has been divided in two chapters that respond to the hypotheses stated in the introduction, which are linked to the limitations of previous academic literature written about the author and the existence of relevant unpublished materials for their study. The second part of the thesis came up as a development of the goal to find relevant unpublished works by the author, and it consists of the description, full edition and partial translation of the selected work, *Daraj al-Faḍāʿil wa-Daraj al-Wasāʿil* («The Scale of Virtues and the Scale of Mediations»). Each chapter of this thesis has therefore its particular goal and methodology, and for this reason we found that including partial conclusions at the end of every one of them was the most convenient thing to do, while here we will present a general, final reflection about the research performed.

The first chapter has situated Ibn Sabʿīn as the last Andalusī-born representative of the tradition of Philosophical Sufism, particularly focused on the doctrine of Absolute Unity. Furthermore, he not only inherited this tradition, but he also considered himself one of its poles, so he reinterpreted it from his own creative singularity, which led him to become one of the most prolific Andalusī authors. He also had significant impact in the places where he lived, and he taught or influenced disciples who also became relevant mystics of their time, like Abū l-Ḥasan al-Šuštārī or ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsānī. Although his recognition and influence are not comparable to those of Ibn ʿArabī, Ibn Sabʿīn is still arguably the most recognizable representative of the doctrine of Absolute Unity, which is in turn one of the most recognizable variants within the mystical school of the Unity of Being (*Waḥdat al-Wujūd*), the latter permeating the Islamic world to a great extent starting with Ibn ʿArabī's influence. These facts have allowed us to set up a framework in which to understand the relevance of studying this historical figure and then to approach the review of the literature written about him.

As has been shown, there is a relative abundance of academic literature written about Ibn Sabʿīn, with over 100 specific references plus several dozens of works partially dedicated to him, but this academic production has only been revised from specific perspectives and therefore the available cumulative knowledge about the author is still very limited. It is still necessary to revise this literature in depth as well as globally in order to clearly establish what is known about Ibn Sabʿīn. Due to the fact that the starting point of this thesis was the search of relevant unpublished works by the author, we have still not managed to offer a complete literature review —a task that we

will probably undertake during the postdoctoral period, but we have at least managed to introduce this literature from a global perspective as well as to show its most remarkable limitations.

Regarding said limitations, they were a matter that we suspected from the starting stages of the research. For this reason we decided to focus on the search of unpublished works by the author rather than on the analysis of previously published materials or the theoretical discussion about his doctrine. These matters, after all, have troubled researchers who have previously studied the author to the point of not continuing their studies about him. All in all, we considered that the study of new works by the author had a greater potential to provide relevant results than the detailed analysis and discussion of the contributions carried out previously by other specialists. Our intention has certainly not been to undervalue said contributions, since they have been taken into account and incorporated as much as possible. It has rather been a matter of priorities that we needed to establish in order to focus our efforts. This also explains why this thesis does not study the bio-bibliographical sources that have mentioned the author, as has been already mentioned.

Indeed we believe that the mere discovery, among others, in the work presented here that one of the meanings of «Sabʿīn» refers to Ibn ʿArabī is a simpler and more solid proof of relationship than the conclusions that we could have extracted from the study of the previously edited works of the author. Nevertheless, we took these methodological decisions in the context of the elaboration of this PhD thesis, which is by definition the beginning of a research career, and therefore in the following stages we expect to join the theoretical discussion about Ibn Sabʿīn's doctrines, as well as we will incorporate to a greater extent the findings and conclusions to which other researchers have arrived. After all, it seems that an updated overview monograph about the author would be of great utility for this field of study.

BIBLIOGRAFÍA

Manuscritos³⁵⁷

- Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq. *Al-Adwār fi ḥall al-awtār / Al-Adwār fi ʿilm al-mūsīqà. Funūn ʿArabī*, 6, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.
- . *Al-Adwār fi ḥall al-awtār. Funūn ʿArabī*, 59, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.
- . *Al-ʿAwāšim qawāṭiʿ al-qawāšim*. Taymūr Taṣawwuf, 317, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.
- . *Kitāb Budd al-ʿarīf*. 1273, Veliüddin Carullah, Biblioteca Süleymaniye, Estambul.
- . *Kitāb al-Darāʾ*. Maʿmūʿat 202 maʿāmīʿ mīm, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo, ff. 14-33.
- . *Kitāb Darāʾ al-faḍāʾil wa-darāʾ al-wasāʾil*. Nemoy 1134, Landberg MSS 12, Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale University.
- . *Ifšāʾ al-ḥikma al-ilāhiyya (Budd al-ʿarīf)*. 833, Bağdadlı Vehbi Efendi, Biblioteca Süleymaniye, Estambul.
- . *Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan waʾyḥ al-ḥaqāʾiq*. Or. 14.118, Universidad de Leiden.
- . *Kitāb Lisān falak al-nāṭiq ʿan waʾyḥ al-ḥaqāʾiq*. 18, Majtūṭāt Al-Zakiyya ʿArabī, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, El Cairo.
- . *Kitāb Lisān falak al-nāṭiq ʿan waʾyḥ al-ḥaqāʾiq*. Colección privada Hervé Deblock.
- . *Miftāḥ Budd al-ʿarīf*, 1498, Emīniye, Bursa, ff. 182a-212a.
- . *Kitāb al-Qaṣr*. 673Y Garrett, Rare Books and Special Collections - South East (MSS), Islamic Manuscripts, Universidad de Princeton.
- . *Rasāʾil Ibn Sabʿīn*. 149, Taṣawwuf Taymūr, Egyptian National Library (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), El Cairo.
- . *Šarḥ Kanz al-muḡramīn*. 1593, MS Arab 204, Houghton Library, Universidad de Harvard, ff. 15-81.
- . *Kitāb al-Sulūk fi ṭarīq al-qawm*. Hekimoğlu 506, Biblioteca Süleymaniye, Estambul, ff. 11v-16r.
- . *Zayraʾa*. 4M-4, Biblioteca Islámica AECID, Madrid.
- . *Al-Zāʾirya*. 471, 213 dāl, al-Jizāna al-Malikiyya/al-Ḥasaniyya, Rabat.

Maʿmūʿa / ʿYong. 3741, Universidad de Teherán.

Šadr al-Dīn al-Qūnawī. *ʿYong* («compilación»). 307/2, Universidad de Teherán. Copia de origen: Museo de Konya, 637/119. Microfilm: 452-1.

³⁵⁷ Se refieren aquí los mss. cuyas copias han sido adquiridas y examinadas.

- . «al-Natā'iy fī qaḍā' al-ḥawā'iy». En «*al-Īawāhir al-lammā'a fī istiḥdār mulūk al-yinn fī l-waqt wa-l-sā'a*» wa-yalīhi «*Natā'iy fī qaḍā' al-ḥawā'iy*» li-l Imām 'Abd al-Ḥaqq Ibn Sab'īn, editado por 'Alī Abū Ḥayy Allāh al-Marzūqī, 105-33. Beirut: Al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, 1992.
- . *Rasā'il Ibn Sab'īn*. Editado por 'Abd al-Raḥmān Badawī. El Cairo: Al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama; Al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Ta'līf wa-l-Anbā' wa-l-Naṣr, 1965.
- . «Risālat al-Naṣīḥa aw al-Nūriyya». Editado por 'Abd al-Raḥmān Badawī. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 4, n.º 1 (1956): 1-45.
- . *Sicilya cevapları İbni Sebin'in Sicilya Kralı 2inci Fredrikin felsefi sorgularına verdiği cevapların tercemesidir*. Traducido por Şerefeddin Yaltkaya. Estambul, 1934.
- Al-Şafādī, Salāḥ al-Dīn Jalīl ibn Aybak. *Al-Wāfi bi-l-Wafayāt (Vol. 18)*. Editado por Ayman Fu'ād Sayyid. Stuttgart: Wiesbaden Steiner, 1988.
- al-Šahrastānī, Tāy al-Dīn Abū l-Faḥ. *Livre des religions et des sectes*. Traducido por Daniel Gimaret, Guy Monnot, y Jean Jolivet. Louvain: Peeters-UNESCO, 1986-1993. 2 vols.
- al-Šuštārī, Abū l-Ḥasan. *Dīwān Abī l-Ḥasan al-Šuštārī*. Editado por Muḥammad al-'Adlūnī y Sa'īd Abū l-Fuyūd. Beirut: Dār Al-Ṭaqāfa, 2008.
- al-Uqlīšī, Aḥmad ibn Ma'add. *Tafsīr al-fātiḥa, al-musammā «Tafsīr al-'ulūm wa-l-ma'ānī l-mustawda'a fī l-sab' l-maṭānī»*. Editado por Aḥmad Muḥammad al-Ūndī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010.

Obras de referencia

Enciclopedias y catálogos de manuscritos

- Ahlwardt, W. *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlín, 1887.
- Biblioteca de al-Andalus*. Dirigido por Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (vols. 1-3). Editado por Jorge Lirola Delgado (vols. 4-7, A y B). Realizado por Jorge Lirola Delgado, Abdenour Padillo Saoud y Jaafar Al Alouni (vol. C). Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2017.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur*. 5 vols. Leiden, Nueva York: Brill, 1898-1949.

Dār al-Kutub al-Miṣriyya. *Fihrist al-kutub al-‘arabiyya al-mahfūza bi-l-kutubjānah al-jidwiyya*. El Cairo: Al-Maṭba‘a al-‘Uṭmāniyya, 1891.

Derenbourg, Hartwig. *Les manuscrits arabes de l’Escorial, vol. 2*. París: Ernest Lérout, 1903.

Derāyatī, Moṣṭafa. *Fehrestagān nosje-hā-ye jaṭṭī-e Īrān (FANKHA)*. 45 vols. Teherán: Sāzmān-e Asnād wa-Ketābjāne-ye Mellī-e Ŷomhūrī-e Eslāmī-e Īrān, 2011-2014.

Fehrest-e-ye kotob-e-ye ‘arabī, fārsī wa urdū majzūna-ī Kotobkhāna-ī Āṣafiyya-ī Sarkār-ī ‘Ālī. Hyderabad: Kotobkhāna-ī Āṣafiyya-ī Sarkār-ī ‘Ālī, 1914.

HATA (*Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes*). Dirigido por Maribel Fierro. CSIC. <http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/>. 2014-

İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM). *Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı* Accedido 24 de julio de 2020. <http://ktp.isam.org.tr/>

Jaṭṭābī, Muḥammad al-‘Arabī. *Fahāris al-Jizāna al-Ḥasaniyya, vol. 5*. Rabat, 1985.

Juma Almajid Center for Culture & Heritage. Dubái. Accedido 24 de julio de 2020. <http://www.almajidcenter.org/page.php?pid=our-center>

Karabulut, ‘Alī Riḍā, y Aḥmad Ṭūrān Karabulut. *Mu‘yam al-tārīj al-turāt al-islāmī fī maktabāt al-‘ālam*. Kayseri (Turquía): Dār al-‘Aqaba, 2001.

Landberg, C. *Catalogue des manuscrits arabes provenant d’une bibliothèque privée à El-Medina, appartenant à la maison E. J. Brill*. Leiden: Brill, 1883.

Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūt wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya (Centro de Investigación y Estudios Islámicos del Rey Faysal). *Jizānat al-turāt*. Riad. Accedido 24 de julio de 2020. <https://shamela.ws/index.php/book/5678>

Al-Šuhrī, Mišraf. *Al-Bāḥiṭ al-‘ilmī*. Accedido 24 de julio de 2020. <http://k-tb.com/manuscripts/library>

Uri, J. *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium Catalogus, pars I*. Oxford: Clarendon Press, 1787.

Otras obras de referencia

‘Abd al-Bāqī, Fu‘ād Muḥammad. *Al-Mu‘yam al-mufahras li-alfāz al-Qur‘ān al-karīm*. El Cairo, Dār al-Ḥadīṭ, 2001.

- Al-‘A‘yam, Rafiq. *Mawsū‘a muṣṭalahāt al-taṣawwuf al-islāmī*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāširūn, 1999.
- Bak, János M. *An Introduction to Editing Manuscripts for Medievalists*. Digital Commons at Utah State University, 2012.
- Bausi, Alessandro, Pier Giorgio Borbone, Françoise Briquel-Chatonnet, Paola Buzi, Jost Gippert, Caroline Macé, Marilena Maniaci, Zisis Melissakis, Laura E. Parodi, y Witold Witakowski, eds. *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*. Hamburg: Tredition, 2015.
- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- . *The Sufī Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- El Corán*. Traducido por Juan Vernet. Barcelona: Herder, 2002.
- Le Coran*. Traducido por Maurice Gloton. París: Albouraq, 2014.
- Corriente, Federico. *Gramática árabe*. Barcelona: Herder, 2002.
- Corriente, Federico e Ignacio Ferrando. *Diccionario árabe-español. Tomo I, árabe-español*. Barcelona: Herder: 2005.
- Déroche, François. *Islamic Codicology*. Editado por Muhammad Isa Waley. Traducido por Deke Dusinberre y David Radzinowicz. Londres: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2015.
- Dozy, Reinhart P. A. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 vols., Beirut: Libraire du Liban, 1991. 1ª ed.: Leiden: Brill, 1881.
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Gloton, Maurice. *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*. París: Albouraq, 2002.
- Hakim, Souad. *Al-Mu‘yam al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Beirut: Dandara, 1981.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘arab*. Editado por Amīn Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb y Muḥammad al-Ṣādiq al-‘Abīdī. 18 vols. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1999.

Kazimirsky, Albert de Biberstein. *Dictionnaire arabe français*. 2 vols. París: Maisonneuve, 1860.

Lane, Edward. *An Arabic English Lexicon*. 8 vols. Londres: William & Norgate, 1863.

Al-Mar‘ašlī, Yūsuf. *Tahqīq al-majtū‘āt*. Beirut: Dār al-Bašā’ir al-Islāmiyya, 2010.

Perego, Marcello. *Le parole del Sufismo. Dizionario della spiritualità islamica*. Milán: Mimesis, 1998.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es>. Consultado el 3 de septiembre de 2020.

Al-Ŷurŷānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Kitāb al-ta‘rīfāt*. Traducido por Maurice Gloton. Teherán: Presses Universitaires d’Iran, 1994.

Bibliografía general

‘Abd al-Nāšir, ‘Abd al-Zāhir Aḥmad. «Rasā’il Ibn Sab‘īn: Dirāsa taḥlīliyya wa-fanniyya». Tesis de Máster, Universidad de al-Minyā, 1982.

Abū Rīda, Muḥammad ‘Abd al-Hādī. «Bayna l-imbirātūr Frīdrīk al-tānī wa-Ibn Sab‘īn. Taḥlīl li-aŷwibat al-faylasūf al-muslim ‘alā as’ilat al-imbirātūr al-mustanīr. Ra’y Aristū fī qidam al-‘ālam». *Alifbā* 16 (1994): 1-17.

Al-‘Adlūnī al-Idrīsī, Muḥammad. *Falsafat al-Waḥda fī tašawwuf Ibn Sab‘īn*. Casablanca: Dār Al-Ṭaqāfa, 1998.

———. *Al-tašawwuf fī falsafat Ibn Sab‘īn*. Casablanca: Dar Al-Ṭaqāfa, 2006.

Akasoy, Anna. «(Reseña) Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition by Michael Ebsstein». *Journal of Islamic Studies* 26, n.º 2 (2015): 212-14.

———. «Andalusi exceptionalism: the example of 'Philosophical Sufism' and the significance of 1212». *Journal of Medieval Iberian Studies* 4, n.º 1 (2012): 113-17.

———. «Ibn Sab‘īn, Maimónides y la emigración andalusí». En *Maimónides y el pensamiento medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides : actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, 113-20. Córdoba: Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 2007.

———. «Ibn Sab‘īn, ‘Abd al-Ḥaqq». En *Biblioteca de al-Andalus: Vol. 5, de Ibn Sa‘āda a Ibn Wuhayb*, editado por Jorge Lirola Delgado (dir. y ed.), 29-38. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007.

———. «Ibn Sab‘īn’s Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context». *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Arabes* 29, n.º 1 (2008): 115-46.

- . «Ibn Sīnā and the Arab West: the Testimony of an Andalusian Sufi». *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010): 287-312.
- . «Las Cuestiones Sicilianas de Ibn Sabʿīn. Filosofía y mística en la época almohade». En *Las artes y las ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterráneas*, coordinado por Maribel Parra y Alfonso Robles, 153-63. Murcia: Ayuntamiento de Murcia, 2007.
- . «Las Cuestiones Sicilianas de Ibn Sabʿīn. Filosofía y mística en la época Almohade». *Aljamía* 17 (2005): 92-95.
- . «Las respuestas de Ibn Sabin a las 'Cuestiones Sicilianas' de Federico II y el oeste del Mediterráneo en la primera mitad del siglo XIII». *Aljamía* 15 (2003): 72-76.
- . *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit: Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn*. Leiden: Brill, 2005.
- . «Reading the Prologue of Ibn Sabʿīn's Sicilian Questions». *Schede medievali* 45 (2007): 15-24.
- . «The Muḥaqqiq as Mahdi? Ibn Sabʿīn and Mahdism Among Andalusian Mystics in the 12th/13th Centuries». En *Endzeiten: Eschatologie in Den Monotheistischen Weltreligionen*, editado por Wolfram Brandes y Felicitas Schmieder, 313-37. De Gruyter, 2008.
- . «What is Philosophical Sufism?» En *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, editado por Peter Adamson, 229-49. Londres: Warburg Institute, 2011.
- Akasoy, Anna, y Alexander Fidora. «Ibn Sabʿīn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited». En *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, editado por Anna Akasoy y Wim Raven, 433-58. Brill, 2008.
- Akkach, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Amari, Michele. «Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II». *Journal Asiatique (Paris)* 5ème, n.º série 1 (1853): 240-74.
- Badawi, 'Abdurrahman. «El panteísmo integral de Ibn Sabʿīn». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 6 (1958): 103-8.
- . «Ibn Sabʿīn y la Oración Mental». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 4, n.º 1 (1956): 131-35.
- . «Testamento de Ibn Sabʿīn a sus discípulos». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 5 (1957): 249-53.
- Baloglou, Christos P. «(Reseña) Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit by A. Akasoy». *Journal of Oriental and African Studies* 15 (2006): 335-36.

- Beneito, Pablo. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005.
- Berbil, Carlos. «Edición, traducción e introducción al estudio de la obra *al- 'Awāšim qawāṭi' al-qawāšim*, atribuida al pensador Ibn Sab'īn de Murcia (S. XIII)». Trabajo de Fin de Máster, Universidad de Granada, 2015.
- . «Journeying from the apparent to Absolute Being: Ibn Sab'īn and his predecessors». *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 58 (2015): 31-40.
- . «Un resumen de las virtudes necesarias para el aspirante en la vía mística: *al- 'Awāšim qawāṭi' al-qawāšim*, de Ibn Sab'īn (Ricote, Murcia, s. XIII)». *Mirabilia / MedTrans* 4, n.º 2 Special Edition (2016): 32-48.
- Boloix Gallardo, Bárbara. *Ibn al-Aḥmar: vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*. Granada: Universidad de Granada, 2017.
- . «Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El 'almizcle' de la escala social nazarí». En *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, editado por María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira, y Bárbara Boloix Gallardo, 119-40. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- Bozkurt, Birgül. «İbn Seb'in'in Hayati Eserleri ve Felsefi Görüşleri». Tesis doctoral, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Bozkurt, Ömer. «İbn Seb'in'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshâbihî». *Milel ve Nihal* 10, n.º 1 (2013): 187-210.
- Bulajdar, Nawwāl. «Al-Taşawwuf wa-ṭawābit al-bu'd al-ajlāqī fī l-falsafa l-islāmiyya 'Ibn Sab'īn anmūḍayā'». *Maḡallat al-dirāsāt al-ṭaqāfiyya wa-l-lugawiyya wa-l-fanniyya* 1 (2018): 147-66.
- Al-Busnawī, 'Abd Allāh. *Qurrat 'ayn al-šuhūd wa-mir'āt 'arā'is ma'ānī l-gayb wa-l-wuḡūd*. Editado por Aḥmad Farīd Al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010.
- Cabanelas, Dario (OFM). «Federico II de Sicilia e Ibn Sab'in de Murcia. Las 'Cuestiones sicilianas'». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 4 (1955): 31-64.
- . «(Reseña) Serefettin Yaltkaya: 'Ibn Sab'īn. Correspondance philosophique avec l'empereur Frédéric II de Hohenstanfen'». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 3 (1954): 136.
- Çağrıçı, Mustafa. «Büddü'l-Ârif». En *İslâm Ansiklopedisi*, 6:481-82. Estambul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.

- Carmona González, Alfonso. «De nuevo sobre Ibn Sabʿīn». En *IV Congreso Internacional Valle de Ricote*, 8:159-63. Ricote, 2007.
- Casewit, Yousef. «Shushtarī's Treatise on the Limits of Theology and Sufism: Discursive Knowledge (*'ilm*), Direct Recognition (*ma'rifa*), and Mystical Realization (*taḥqīq*) in *al-Risāla al-Quṣāriyya*». *Religions* 11, n.º 5-226 (2020).
- . *The Mystics of Al-Andalus: Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- . «The Objective of Metaphysics in Ibn Sabʿīn's Answer to the Sicilian Questions». *Iqbal Review/Iqbaliyat: Journal of the Iqbal Academy Pakistan* 49, n.º 2 (2008): 99-120.
- Cecere, Giuseppe. «Des soufis sur les épaules des philosophes? Le Nid d'Ibn Sabʿīn à Alexandrie (XIIIe-XIVe siècles)». En *Alexandrie la divine*, editado por G. Dorival, Ch. Mela, y F. Möri, 854-58. Génova: Bacconière, 2014.
- Chittick, William C. *Mundos imaginales: Ibn al-ʿArabī y la diversidad de las creencias*. Traducido por Ana Serrano y Pablo Beneito. Madrid: Mandala Ediciones, 2003.
- . «Rumi and Waḥdat al-Wujūd». En *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, editado por Amin Banani, Richard Hovannisian, y Georges Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . «Waḥdat al-Shuhūd». *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Editado por Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Van Donzel, y Wolfhart Heinrichs, 2012. Accedido 24 de julio de 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7819
- Chodkiewicz, Michel. «(Reseña) Le Questioni Siciliane by Ibn Sabʿīn; Patrizia Spallino». *Studia Islamica*, n.º 96 (2003): 135-37.
- . *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ʿArabī*. Traducido por Liadain Sherrard. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Colin, Georges Séraphin. «Ḥisāb al-Djummāl». *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Editado por Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Van Donzel, y Wolfhart Heinrichs, 2012. Accedido 24 de julio de 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2895
- Cook, Benjamin G. «Ibn Sabʿīn and Islamic Orthodoxy: A Reassessment». *Journal of Islamic Philosophy* 8 (2012): 96-109.
- . «Understanding Sufism: Contextualising the Content». Tesis doctoral, University of Tasmania, 2014.
- Corbin, Henry. «Ibn Sabʿīn». En *History of Islamic Philosophy*, 263-65. Londres: Kegan Paul International, The Institute of Ismaili Studies, 1993 (1ª ed. 1974).

- Cornell, Vincent. «The Circle of Knowledge (*al-Iḥāṭa*): Soul, Intellect, and the Oneness of Existence in the Doctrine of Ibn Sabʿīn». En *Sufism and Theology*, editado por Ayman Shihadeh, 31-48. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007.
- . «The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermetism of Ibn Sabʿīn». *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* XXII (1997): 41-79.
- Cortés García, Manuela. «La música, los instrumentos y las danzas andalusíes y moriscas en las fuentes árabes y cristianas (ss. IX-XVII)». *Cuadernos del CEMYR* 25 (2017): 147-90.
- Cruz Hernández, Miguel. «Ibn Sabʿīn». En *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 275-81. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Dahrouge, Ali. «Le probleme de l'âme chez Ibn Sabʿīn. Étude analytique du Budd Al-ʿarif». Tesis doctoral, Université Paris I Pantheon-Sorbonne., 1983.
- Dunlop, Douglas Morton, «The Dīwān attributed to Ibn Bājjah (Avempace)». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14, n.º 3 (1952): 463-77.
- Dust Qarīn, Fatemeh. «Ibn Sabʿīn on the Ladder of 'Unity of Being' or 'Absolute Unity of Being'». *Journal of Religious Studies* 4, n.º 8 (2011): 23-36.
- Ebstein, Michael. «(Reseña) The Mystics of al-Andalus, by Y. Casewit». *Journal of the American Oriental Society* 139, n.º 3 (2019): 733-36.
- . *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-ʿArabi and the Ismāʿīlī Tradition*. Leiden, Boston: Brill, 2013.
- El Moussaoui Taïb, Abdellah. «El sufismo esotérico de Ibn Sabīn (s. VII-XIII d.C.)». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- Erdoğan, Ömer Faruk. «Sicilya-Endülüs İlişkisi Üzerinden İbn Sebʿīn'de Meşşâî Felsefenin İzleri». En *İlahiyat'ta Akademik Araştırmalar*, 9-60. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston, Londres: Shambhala, 1997.
- Fahd, Toufic, y Anne Regourd. «Zāʾirdja». En *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Editado por P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, y W. P. Heinrichs, 2012. Accedido 24 de julio de 2020. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/zairdja-COM_1376?s.num=0&s.q=Shams+al-Din+al-Khazradji+al-Sabti+al-za%27irdja

- Farmer, Henry George. *A History of Arabian Music*. Londres: Luzac & Co., 1929.
- . «'Ghosts'. An Excursus on Arabic Musical Bibliographies». *Isis* 36, n. 2 (1946): 123-30.
- Faure, Adolphe. «Ibn Sab'īn». En *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, 921-22. Leiden: Brill, 2006.
- Fernandes, Leonor. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlín: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Fierro, Maribel. «(Reseña) The Mystics of al-Andalus, by Y. Casewit». *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 62 (2017): 115-18.
- González Palencia, Ángel. «Ibn Sab'īn». En *Historia de la literatura arábigo-española*, 259-61. Barcelona: Labor, 1945.
- Ḥanafī, Ḥasan. «Rūḥ al-Andalus wa-nahḍat al-garb al-ḥadīṭ, qirā'a fī l-Masā'il al-Ṣiqilliyya li-Ibn Sab'īn». En *Humūm al-Fikr wa-l-Waṭan*, 1:145-63. El Cairo, 1992.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh University Press, 2015.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufismo y taoísmo: vol. I, Ibn 'Arabī*. Traducido por Anne-Hélène Suárez Girard. Madrid: Siruela, 2004.
- Janssens, Jules. «A Remarkable Thirteenth-Century Compendium of Aristotelian Philosophy: Ibn Sab'īn's Sicilian Questions». *Bulletin de Philosophie Médiévale* 49 (2007): 51-66.
- Johnson, N. Scott. «Ibn Sab'īn, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity». *Sufi* 25 (1995): 24-31.
- Kattoura, Georges. «Das mystische und philosophische System des Ibn Sab'īn». Tesis doctoral, Universidad de Tübingen, 1977.
- Knysh, Alexander. «Definitions of Sufism as a Meeting Place of Eastern and Western 'Creative Imaginations'». En *Sufism East and West: Reorientation and Dynamism of Mystical Islam in the Modern World*, editado por Jamal Malik y Saeed Zarrabi-zadeh, 53-75. Leiden, Boston: Brill, 2019.

- Kronholm, Tryggve. «The completion of the Editio Princeps of al-Ḥimyarī's Šams al-'Ulūm». En *Miscelanea Arabica et Islamica: dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC*, editado por Frederick de Jong, 198-208. Lovaina: Peeters, 1993.
- Kutluer, İlhan. «Ibn Seb'în». En *İslâm Ansiklopedisi*, 20:306-12. Estambul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Lator, Esteban. «Die Logik des Ibn Sab'în von Murcia». Tesis doctoral, Universidad de Munich (impresa en Roma), 1942.
- . «Ibn Sabin de Murcia y su 'Budd al-'arif'». *Al-Andalus* 9, n.º 2 (1944): 371-417.
- . «(Reseña) Ibn Sab'în, Š. Yaltkaya (ed.) Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen». *Al-Andalus* 13, n.º 1 (1948): 230-32.
- Madkour, Abdelhamid Abdelmoneim. «Critical Edition and publication of manuscripts on Sufism with special attention to al-Futūḥāt al-Makkiyyah». En *Editing Islamic manuscripts on social sciences and humanities*, 93-153. Londres: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2017.
- Mandalà, Giuseppe. «Il Prologo delle Risposte alle questioni siciliane di Ibn Sab'în come fonte storica. Politica mediterranea e cultura arabo-islamica nell'età di Federico II». *Schede Medievali: Rassegna dell'Officina di Studi Medievali* 45 (2007): 25-94.
- Maškūr, Sāmī Šahīd. «Al-Falsafa l-ajlāqiyya 'ind Ibn Sab'în». *Ma'yallat Ma'în* 2 (2012): 1-34.
- Massignon, Louis. «Ibn Sab'în et la 'conspiration ḥallāgienne' en Andalousie et en Orient au XIIIe siècle». En *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal. Tom. II*, 661-81. Paris: Maisonneuve et Larose, 1962.
- . «Ibn Sab'în et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane». En *Mémorial Henri Basset*, II:123-30. Paris, 1928.
- Al-Mazīdī, Aḥmad Farīd. *Mawsū'a muṣṭalaḥāt 'Abd al-Ḥaqq Ibn Sab'în al-Andalusī*. Beirut: Kitāb Nāširūn, 2018.
- Mehren, August Ferdinand. «Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne, contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité». *Journal Asiatique (Paris) 7ème*, n.º série 14 (1879): 341-454.

- Miftah, Abd al-Baqi. *Les clés ontologiques et coraniques du livre des Fuṣūḥ Al-Hikam d'Ibn Arabi*. Traducido por D. Tournepiche. La Bégude-de-Mazenc: Arma Artis, 2011.
- Miftāḥ, 'Abd al-Bāqī. *Al-Mafātīḥ al-wuḥūdiyya wa-l-qur'āniyya li-kitāb Fuṣūḥ al-ḥikam li-Ibn 'Arabī*. Beirut: Al-Burāq, 2004.
- Molina López, Emilio. «Murcia y el Levante Español en el marco histórico del siglo XIII». En *Historia de la Región Murciana*. Murcia: Mediterráneo, 1980.
- al-Munaḥḥid, Ṣalāḥ al-Dīn. «Bi'tat Ma'had al-Majtūṭāt ilà l-Ambrūziyānā». *Maḥallat Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya* 3 (1957): 345-48.
- Muḥtabā'ī, Faḥ Allāh. «Ibn Sab'īn». En *Dā'irat al-Ma'ārif Bozorg Eslāmī*, editado por Kāzim Mūsawī-Buḥnūrdī, 3:657-64. Teherán: Markaz Dā'irat al-Ma'ārif Bozorg Eslāmī, 1995.
- Nuwayḥid, 'Ādil. *Mu'āyam a'lām al-Īzā'ir: min ṣadr al-islām ḥattā l-'aṣr al-ḥādir*. 2^a ed. Beirut: Mu'assasat Nuwaihīd al-Ṭaqāfiyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama wa-l-Naṣr, 1980.
- Puerta Vílchez, José Miguel. «El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb». En *Actas del Ier Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*, editado por Juan Alonso Sánchez Martínez y Mustafa Akalay Nasser, 45-74. Granada: Fundación Ibn al-Jaṭīb de Estudios y Cooperación Cultural, 2007.
- . «Ibn Aḥla, Abū 'Abd Allāh». En *Biblioteca de al-Andalus, Vol. 2: De Ibn Aḍḥā a Ibn Buṣrā*, editado por Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez, 48-52. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009.
- Rustom, Mohammed. «Philosophical sufism». En *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, 399-411. Londres; Nueva York: Routledge, 2016.
- Santiago Simón, Emilio de. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo: aportaciones para su estudio*. Granada: Excma. Diputación Provincial, Instituto Provincial de Estudios y Promoción Cultural, Departamento de Historia del Islam de la Universidad, 1983.
- Šaraf, Muḥammad Yāsir. *Falsafat al-taṣawwuf al-sab'īnī*. Damasco: Wizārat al-Ṭaqāfa, 1990.
- . «Al-Kalima 'ind Ibn Sab'īn». *Revista Siriana* 10 (1983): 167-76.
- . *Al-Waḥda al-muṭlaqa 'ind Ibn Sab'īn*. Beirut, Bagdad: Al-Markaz al-'Arabī li-l-Ṭibā'a wa-l-Naṣr; Wizārat al-Ṭaqāfa wa-l-I'lām, Dār al-Rašīd li-l-Naṣr; al-Dār al-Waṭaniyya li-l-Tawzī' wa-l-I'lām, 1981.

- al-Sayyid, 'Abd al-Razzāq Muḥammad 'Abd al-Raḥmān. «Al-Insān bayna Ibn 'Arabī wa-Ibn Sab'īn». Tesis doctoral, Universidad de El Cairo, 2015.
- Schimmel, Annemarie. «Sab', Sab'a». *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Editado por P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, y W. P. Heinrichs, 2012. Accedido 24 de julio de 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6363
- Serghini, Mohamed. «L'exposé critique de la pensée musulmane à travers Ibn Sab'īn». Tesis doctoral, Paris 3, 1984.
- . «Monorreligionismo y su significación unicitaria divina en los dos místicos murcianos, Ibn 'Arabí e Ibn Sab'īn». En *Los dos horizontes: textos sobre Ibn al-'Arabi*, 385-96. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1992.
- Sezgin, Fuat, Carl Ehrig-Eggert, Mazen Amawi, y Eckhard Neubauer, (col. y repr.) *Ibn Sab'īn 'Abdalḥaqq ibn Ibrāhīm (d.c.668/1269) and his philosophical correspondence with the Emperor Frederick II: texts and studies*. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999.
- Spallino, Patrizia. «Ibn Sab'īn, 'Abd al-Ḥaqq». En *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, editado por Henrik Lagerlund, 507-14. Heidelberg: Springer Netherlands, 2011.
- . «Il problema del fine della metafisica nelle Questioni Siciliane di Ibn Sab'īn». En *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica medievale. Forme e modi di trasmissione, a cura di Valvo A.* 211-20. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1997.
- . «Le Categorie aristoteliche nella problematica dell'unità secondo Ibn Sab'īn». En *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: filologia, storia, dottrina: atti del Seminario nazionale di studio, Napoli-Sorrento, 29-31 ottobre 1998*, 167-77. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2000.
- . «Le langage philosophique de l'Empereur Frédéric II dans les Questions Siciliennes de Ibn Sab'īn et l'Aiguillon des disciples de Ja'aqov Anatoli». En *Le plurilinguisme au Moyen Age: Orient-Occident: de Babel à la langue Une*, 133-45. París: L'Harmattan, 2009.
- . «Les questions siciliennes de Ibn Sab'īn: nouvelles perspectives de recherche». *Schede Medievali: Rassegna dell'Officina di Studi Medievali* 45 (2007): 95-102.
- . «Al-Masā'il aṣ-Ṣiqilliyya». *Annali Istituto Universitario Orientale, Napoli: Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi* 56, n.º 1 (1996): 52-62.
- . «Nota sulla nisbah di Ibn Sab'īn». *Alifbâ* 16 (1994): 83-94.
- Sulaymān, Aḥmad Muḥammad Maḥmūd. «Ibn Sab'īn wa-minḥa'yu-hu fī l-taṣawwuf». Tesis doctoral, Universidad al-Azhar, 1977.

- Sviri, Sara. «Sufism: Reconsidering Terms, Definitions and Processes in the Formative Period of Islamic Mysticism». En *Les maîtres soufis et leurs disciples: IIIe-Ve siècles de l'hégire (IXe-XIe s.). Enseignement, formation et transmission*. Beirut, Damasco: Presses de l'Ifpo, 2012.
- al-Taftazānī, Abū l-Wafā. *Ibn Sab'īn wa-falsafatu-hu al-šūfiyya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973.
- . «Ibn Sab'īn wa-Ḥakīm al-Išrāq». En *Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī: šayj al-išrāq fī l-ḡikrā al-mi'awiyya al-tāmina li-wafātihi, 587 H.--1190 CE.*, editado por Ibrāhīm Maḍkūr, 291-318. El Cairo: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1974.
- al-Taftazānī, Abū l-Wafā, y Oliver Leaman. «Ibn Sab'īn». En *History of Islamic Philosophy*, editado por Oliver Leaman y Seyyed Hossein Nasr, 346-49. Londres; Nueva York: Routledge, 1996.
- Al-ʿUbaydī, Ḥasan Maḡīd. «Manṭiq al-Waḥda al-Muṭlaqa fī falsafat Ibn Sab'īn». *Al-Mawrid: maḡalla turāṭiyya faṣliyya muḥakkama, taṣdiruha Wizārat al-I'lām* 26, n.º 2 (1998): 32-38.
- Ūblūhū, Muḡammad. «Ibn Sab'īn wa-l-taḡruba l-šūfiyya». *Al-Manāhil* 71-72 (2004): 277-313.
- . «Al-Mawt fī falsafat Ibn Sab'īn». *Al-Manāhil* 85 (2008): 229-42.
- Universidad Yale. «Near and Middle Eastern Books and Manuscripts». Accedido 26 de mayo de 2020. <https://beinecke.library.yale.edu/collections/curatorial-areas/near-and-middle-eastern-books-and-manuscripts>.
- Urvoy, Dominique (dir.). *La Philosophie Andalousse: Auteurs et Oeuvres*. Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines, 2006.
- Urvoy, Marie-Thérèse. *Essai de critique littéraire dans le nouveau monde arabo-islamique*. París: Cerf, 2011.
- Urvoy, Dominique, y Marie-Thérèse Urvoy. «Ibn Sab'īn». En *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, editado por Jean Servier, 635-36. París: Presses Universitaires de France, 1998.
- . «Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'īn et la question de la spécificité de sa pensée». *Studia Islamica* 44 (1 de enero de 1976): 99-121.
- . «Un penseur de frontière en Islam: Ibn Sab'īn». *Bulletin de littérature ecclésiastique* 98, n.º 1 (1997): 31-55.

- Weil, Gustav, y Georges Séraphin Colin. «Abdjad». *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Editado por Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Van Donzel, y Wolfhart Heinrichs, 2012. Accedido 24 de julio de 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0140.
- Wensinck, A. J., y J. Jomier. «Ka‘ba». *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Editado por Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri Van Donzel, y Wolfhart Heinrichs, 2012. Accedido 24 de julio de 2020. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0401.
- Westerveld, Govert. *Ibn Sab‘īn del Valle de Ricote; el último lugar islámico en España*. Murcia: Lulu.com, 2017.
- Witkam, Jan Just. «Or. 14. 118: K. Lisān Al-Falak Al-Nāṭiq ‘an Wağh Al-Ḥaqā’iq». En *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, Fascicule 2.*, 199-204. Leiden: Brill, Leiden University Press, 1984.
- Woerther, Frédérique. «(Reseña) Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit, by A. Akasoy». *Bulletin d'Études Orientales* 56 (2005): 357-58.
- Ŷāsīm, Ŷāsīm Laṭīf. «Al-Taṣawwuf fī l-Andalus manḥay Ibn Sab‘īn». *Maḡallat al-dirāsāt al-tārīḡiyya wa-l-ḥadāriyya* 1, n.º 2 (2009): 1-16.
- al-Zayn, Samīḡ ‘Āṭif. *Ibn Sab‘īn*. Beirut: al-Šārīka al-‘Ālamiyya li-l-Kitāb, 1988.
- . «Ibn Sab‘īn». En *Al-Šūfiyya fī nazar al-islām*, 493-527. Beirut: Al-Šārīka al-‘Ālamiyya li-l-Kitāb, 1993.

ÍNDICE DE FIGURAS

Fig. 1: Resultados de la búsqueda de literatura académica sobre Ibn Sabʿīn.....	38
Fig. 2: <i>Kitāb al-Darāy</i> (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), ff. 31b–32a	59
Fig. 3: <i>Kitāb al-Darāy</i> (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), f. 40a	60
Fig. 4: <i>Kitāb al-Darāy</i> (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), ff. 40b–41a	60
Fig. 5: <i>Kitāb al-Darāy</i> (Dār al-Kutub al-Miṣriyya, imagen cortada en el microfilm), f. 46a.....	61
Fig. 6: <i>Kitāb al-Darāy</i> (Dār al-Kutub al-Miṣriyya), f. 47b	61
Fig. 7: <i>Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wayh al-ḥaqāʾiq</i> , ms. Leiden, ff. 1b–2a	71
Fig. 8: <i>Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wayh al-ḥaqāʾiq</i> , ms. El Cairo, Egipto, ff. 1b–2a	71
Fig. 9: <i>Lisān al-falak al-nāṭiq ʿan wayh al-ḥaqāʾiq</i> , ms. Deblock, f. 1b	72
Fig. 10: <i>Zayrayā (Zāʾirya)</i> , ms. Madrid, ff. 1b–2a	72
Fig. 11: Tabla de resultados de la actualización del corpus de Ibn Sabʿīn	79
Fig. 12: Obras del autor conservadas en más de un manuscrito	81
Fig. 13: N° de mss. por país de conservación	82
Fig. 14: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , cubierta frontal	86
Fig. 15 y 16: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , encuadernación	86
Fig. 17: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , palabra cortada (f. 71a)	87
Fig. 18: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , ff. 130b y 131a	87
Fig. 19: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , colofón de la obra (f. 131a)	88
Fig. 20: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , portada (f. 1a)	89
Fig. 21: <i>Darāy al-faḍāʾil wa-darāy al-wasāʾil</i> , muestra de caligrafía (f. 1b)	90
Fig. 22: Anotaciones al margen (f. 69b)	91

EDICIÓN COMPLETA Y TRADUCCIÓN PARCIAL DE «LA ESCALA DE LAS VIRTUDES Y LA ESCALA DE LAS MEDIACIONES» (*DARĀY AL-FADĀ'IL WA-DARĀY AL-WASĀ'IL*), DE IBN SAB'ĪN

Criterios de edición

Tal y como se ha avanzado en la introducción de la tesis, para la elaboración de esta edición se han tomado como referencia las publicaciones de A. Madkour,³⁵⁸ J. Bak³⁵⁹ y Y. al-Mar‘aşlī,³⁶⁰ así como el manual realizado por el grupo de investigación «Comparative Oriental Manuscript Studies».³⁶¹

Dado que se trata de un ms. único, y por lo tanto no se ha podido cotejar con otros, se han incluido notas de tipo contrastivo para enriquecer la edición crítica. Se indica, por ejemplo, la restitución de puntos diacríticos de las letras, así como de vocales cuando podría haber ambigüedad en la lectura, salvo en los casos de *hamza*, *šadda*, y los puntos de la letra *yā’*, o en general en casos evidentes, que se restituyen sin indicación en nota. Se omiten, sin indicación en nota igualmente, las vocales y signos auxiliares que están presentes en el ms. pero son erróneos o no aportan claridad a la lectura. Las restituciones y correcciones que van acompañadas de su referente en el manuscrito en nota llevan la palabra *jaṭṭ*. En el caso de encontrar una anotación al margen sin una marca particular en el manuscrito, se indica en nota con la palabra *hāmiš*. Las distintas marcas de las anotaciones al margen se explican en la próxima sección, «Rasgos del copista».

El texto árabe de las notas de la edición solo lleva punto final cuando se trata de oraciones completas.

Los folios del ms. van señalados entre corchetes, dentro del texto.

Las secciones, apartados y epígrafes del ms. se han situado en diferentes párrafos para favorecer una mayor claridad de lectura. Con este mismo objetivo, la numeración de las secciones se indica entre paréntesis.

Se referencian las aleyas coránicas citadas por el autor, excepto en los casos en los que las aleyas citadas se encuentran en un gran número de suras y el autor no especifica a cual se refiere. Cuando una aleya aparece múltiples veces en párrafos cercanos, solo se referencia la primera vez. Cuando el autor trata distintas secciones de una misma aleya en varios párrafos, la aleya se referencia solo la primera vez que es citada.

³⁵⁸ Madkour, «Critical Edition and publication of manuscripts on Sufism with special attention to al-Futūḥāt al-Makkiyyah».

³⁵⁹ Bak, *An Introduction to Editing Manuscripts for Medievalists*.

³⁶⁰ Al-Mar‘aşlī, *Taḥqīq al-majtū‘āt*.

³⁶¹ Bausi et al., *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*.

Rasgos del copista

El copista utiliza con frecuencia un trazo más grueso para enfatizar el inicio de secciones, epígrafes, oraciones o incluso elementos de una enumeración. Sin embargo, en ocasiones también utiliza dicho trazo durante porciones de texto considerables. Dado que el uso de esta herramienta por parte del copista no responde a un patrón regular, se han incluido en la edición las consideraciones que aporta con respecto a la segmentación de los contenidos, por ejemplo a la hora de crear párrafos, pero no se ha reproducido en el formato del texto.

Es de notar que casi no hay texto tachado. En el f. 29a hay un pequeño tachón en una palabra escrita justo sobre el renglón.

A nivel ortográfico, cabe destacar los siguientes rasgos: en ocasiones el copista no pone los puntos sobre la *tā' marbūṭa*, por ejemplo en los casos de *nāyya*, *hālika* y *bayyina*. Generalmente utiliza *yā'* por *hamza* en los plurales fractos. *Alif* aparece en muchos casos con *madda* cuando va seguido de *hamza* (v. '*ulamā'*' en la línea 7 del f. 16a). En ocasiones aparecen letras o palabras repetidas en el texto.

Con respecto a los errores de gramática, son bastante frecuentes los errores de concordancia con respecto al género de la tercera persona del singular. Esta cuestión se encuentra particularmente en los puntos diacríticos de la letra inicial de los verbos en imperfectivo, en los determinantes posesivos y en los relativos *alladī* y *allatī*. También es frecuente el uso incorrecto de las *ḥarakāt*. Ocasionalmente se aprecia la adición innecesaria de *alif* o *alif maqṣūra* al final de algunas palabras, o su aparición en lugar de *tā' marbūṭa*. En general es frecuente que las palabras que empiezan con la grafía *–* no tengan los puntos dispuestos de manera correcta, o que no los tengan.

El ms. muestra distintos tipos de marcas sobre los lugares donde se insertan las correcciones al margen. Cabe recordar que en el colofón se informa de que esta copia fue elaborada a partir del contraste de tres copias anteriores. Frecuentemente se trata de una línea horizontal. Otras veces las marcas se parecen más a un número «٧» o una letra *ḥā'*. Cuando son evidentes, he integrado estas correcciones en el texto sin indicarlo en nota. En cualquier caso, no siempre que hay una corrección al margen se encuentra esta marca sobre el texto principal. En algunos casos esto es porque la corrección se debe incluir en el borde del renglón, pero de nuevo, no siempre.

Las anotaciones o correcciones al margen cuentan con su propia tipología de marcado, aunque sospecho que sus usos se entremezclan.

Un número «٧» o una letra *ḥā'* indica una segunda versión o posibilidad, probablemente por contraste entre los tres mss. de origen mencionados en el colofón.

La palabra *ṣahḥ* indica una corrección. Generalmente es texto que se añade donde aparece una marca horizontal en el cuerpo principal, tal y como se ha descrito, aunque a veces hay que sustituir.

Ṭurr o *Ṭurra*, indica una anotación al margen, es decir, no es necesario insertarlas en el cuerpo principal del texto.

Bayān aclara o corrige una palabra que puede parecer confusa en el texto (v. *al-lawn*, f. 8b; *li-l-mumtalī*, f. 94a).

Buliga indica que se ha revisado el texto hasta ese punto (v. f. 14a, 23a, etc.).

Nota sobre los pasajes traducidos

Las dificultades propias de la lectura y comprensión de los textos de Ibn Sabʿīn, así como el hecho de que la obra se conserve a día de hoy solamente en un único manuscrito, han propiciado que el trabajo de traducción se limite a pasajes considerados particularmente relevantes que se incluyen como acompañamiento a la edición a modo de propuesta inicial de interpretación de diversos contenidos de la obra.

La segmentación en párrafos en los pasajes traducidos corresponde a la segmentación propuesta en la edición. No obstante, los corchetes a principio o final de párrafo ([...]) indican respectivamente tanto texto sin traducir en el mismo párrafo como en párrafos anteriores o posteriores. Se incluyen en cualquier caso entre corchetes los números de folio para poder contrastar el texto en la edición.

Sumario de la edición

141	كتاب درج الفضائل ودرج الوسائل
141	[الخطبة]
142	[مقدمة]
142	[في الاسم الأعظم ودين الحنيفية]
143	[شعر]
143	تقرير المفردات ولواحقها
145	[القول على الكلمة الأولى]: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾
145	[القول على المفرد الأول وهو قوله ﴿وَاللَّهُمَّ﴾]
145	[الكلام على اسم "الله"]
149	[الاشتقاق الوصفي]
150	[الاشتقاق الحكمي]
151	[اشتقاق أخرى]
154	[الكلام على الاسم والمسمى]
164	[الكلام على الوحدة]
167	[الكلام على الواجب لذاته]
169	[مقدمة الكلام على النحل والملل]
169	بدأ الكلام على النحل والملل
198	خاتمة منوطة بهذا المفرد الأول
199	[القول على المفرد الثاني وهو قوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾]
199	[الكلام على كلمتي "أحد" و"واحد"]
207	خاتمة [القول على المفرد الثاني]
210	[القول على المفرد الثالث وهو قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾]
214	[أحاديث حول المفرد الثالث]
217	[آيات قرآنية حول المفرد الثالث]
223	[آيات قرآنية حول خلق السموات والأرض]
225	[الكلام على شهادة الله]
233	الكلام على شأنها ونزولها
242	[الكلام على الاشتراطات]

242.....	[الكلام على حرف "لا"]
250.....	[الكلام على الاستثناء]
261.....	[الكلام على المتكلم، الفقيه، الصوفي، الحكيم والمحقق]
269.....	[الكلام على دلالة التمانع واستحالة وجود إلهين]
287.....	[الكلام على الأنبياء]
288.....	[الكلام على النبي محمد]
290.....	[من أدعية النبي محمد]
294.....	[الكلام على حكماء اليونان]
295.....	[الكلام على الصحابة]
298.....	خاتمة [المفرد الثالث]
302.....	القول على المفرد الرابع وهو قوله ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾
302.....	[الكلام على الرحمة]
304.....	[الكلام على اشتقاق كلمة الرحمة]
307.....	[عدة مسائل حول الرحمة]
325.....	خاتمة [المفرد الرابع]
326.....	[اعتبار الآية بكمالها في مصطلح واحد ونظام واحد]
327.....	والكلام عليها من حيث هي مجموعة تقسيمه على مسائل
349.....	وقد فرغنا من الكلام على الآية الجامعة المانعة،
351.....	خاتمة الكلمة الأولى]
353.....	القول على الكلمة الثانية والآيات الناطقة بذاتها
353.....	[استهلال: كلمتا السعادة]
353.....	[في أكرم الأسماء على الله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...﴾]
354.....	[مادة الحمد]
355.....	[الاسم المعظم: في نسب محمد والصحابة والتابعين والأولياء ﴿... وَالَّذِينَ مَعَهُ...﴾]
359.....	[ذكر النبي محمد عند الأنبياء والمتقدمين]
362.....	[ذكره في القرآن]
364.....	[فصل المسائل]
368.....	[مسألة في إعجازه ومعجزاته]

- 368..... [في أنواع الإعجاز]
- 370..... [دلائل معجزاته]
- 373..... [الوسيلة: ولاية، نبوة، رسالة]
- 374..... [ونختم القول بوصية بالغة وبكلمات حكمية ومخاطبة علمية ثم عملية]

[1أ] كتاب درج الفضائل ودرج الوسائل

المشتمل على كلمتي الدلائل
أفضل المسائل وأوصل الرسائل
في معرفة اسم الله العظيم الأعظم
الذي إذا سُئِلَ به أعطى وإذا
دُعِيَ به أجاب.

تأليف السيد الإمام الصدر الأوحى العالم العلامة الحافظ النسابة المحقق المنصف بمفصل الفضائل المعقولة والمنقولة سيدنا قطب الدين ابو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الغافقي قدس الله روحه¹ ونور ضريحه وأسكنه فسيح جنته وحوله في صنوف الملائكة ورضي عنه ونفع به بمنة بركته² إنه سميع مجيب.³

[1ب] [الخطبة]

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وعلى آله.

درج الفضائل ودرج الوسائل المشتمل على كلمتي الدلائل أفضل المسائل وأوصل الرسائل. جمع فيه من المنقول والمعقول من العلوم وحُصِّل فيه ما لم يحصل في صدور الصدور من معرفة المعلوم. وكذلك القول على كل الأسرار وجميع الخواص والذي لا يُعرف في معتاد خطاب رجال⁴ الاختصاص وعموم الفضائل حصَّلها ومجملها ومخصَّصها ومُهمَّلها. قد نظرتُ إليه في الضمير عين الرضا من ذروة المبالغة، وتحركت في رسومه قلم البراعة وطبع البلاغة والحكمة البالغة، ونقل تقدم أمام الأغياء والغاية التي وراء مرامه، وحصر الخير المحض إلى⁵ مدلوله لأن فضل الله تعالى أسوة إمامه.

فلكه يدور على قطب قوله تعالى ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾⁶ وقوله تعالى

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾⁷ ونظائرهما. والحمد لله على نعمه وصلواته على نبي هدايته دعوة حق منوطة بكلمتها، أطلعت من مهبط وحيها ومطلع رسالة القائم بها المختتم بدعوته المؤرخ بهجرته صلى الله عليه وعلى آله وعترته. تعرّض بالقصد الأول على الفاضل الذي لا يغفل عن طلب لازم غايتها ولا يرفل في أثواب عناد رعايتها يجمع بين الشريعة والحقيقة،⁸ وبالقصد الثاني على الكافة أعني جميع من تشمله حقيقة الكلمة وتظهر عليهم⁹ أحكام رئاستها والموجب لإصدارها تنبيه النفوس الزكية. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأزواجه وذريته وأتباعه وسلم تسليما كثيرا. تمت الخطبة بحمد الله تعالى والسلام على رسوله المصطفى.¹⁰

[2] [مقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

[في الاسم الأعظم ودين الحنيفية]¹¹

أحبّ ما إلى الله أن يوحد ويعرف وأقرب الذوات إليه ذات العارف التقي وأحقّهم برحمته هذه أعني المنوطة باسم ذاته هذا من كان على بيّنة من ذلك كلّه وجاهد في الله وبذل نفسه بإزاء مجده وجدّه تعالى ولأجل مدلول هذه الآيات وما يلزم من إقامة كلمة رئاستها بحيث تكون عالية مستولية قبضة راحة اليد رئاس السيف وأناملها صدر القلم. وفي ذلك نزل القرآن العظيم وبُعِثت النبوة وأقرت¹² الإمامة ورُفعت علامة العلم¹³ وفي تعظيم هذا الاسم الأعظم الذي هو بمثابة الاسم العلم ظهر دين الحنيفية ﴿عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾¹⁴ ثم ظهر للأبصار والبصائر أوضح من نار على علم. ومن حيث لواحقه في النطق والمعتقد كُتبت كبيرة الزلل وصغيرة اللمم ونشأت قاصمة¹⁵ الخذلان وعاصمة الطريق الأمم ولو لا ملاحظة رعايتها لم تُذكر¹⁶ في الكتب المنزلة كلمة الوعد والوعيد ولم يُخلق مضاف مدلولها للنوعين من العبيد.

وبالجملة كل فطرة سليمة قبل الطرّ في القاطع تشهد بها جمعا وكل الذوات وإن بعدت عن التعقل تجدها وتنفع لها طبعها. وإنما قلنا هذا لأنها هي المشعور بها غريزة وتعقلا وشرعا والسعادة المطلقة منوطة بها وأسبابها صاد عنها وشجرة رضوان الله وفضله الذي ﴿يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾¹⁷ تتولد منها كيف السبيل ليت

شعري إلى إظهار نوع المعالم العالية الآلية وبثّ الأمور التي لا من جنس ما يكتسب بل هي من قبيل ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾¹⁸ منصرفة إلى البراءة الأصلية.

وبالجملة لا يمكن لمن حُكمت عليه حقيقة قوة النطق أن يجحد من هو به وله من حيث هو كذلك. فلو تُرك المولود على الخلق الأوّل كان على بينة من أمره لأن لسان شاهد الحال نطق في الجهاد بذلك.

[2ب] [شعر]

وإني للأوثان والشرك خالع	شَهِدْتُ بِأَنَّ اللَّهَ رَبِّي وَخَالِقِي
صوادق بالآيات وهي صوادع	وَأَثَارِهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ شَوَاهِدِ
تدل على صنع اللطيف الصنائع	صِنَائِعُ يَبْدِيهَا الْعِيَانُ وَإِنَّمَا
أوالف أضدادٌ فرادى جوامع	وَفِي النَّفْسِ آيَاتٌ وَفِيهَا دَلَائِلُ
بلطف وما تدري بذاك الطبائع	طَبَائِعُ شَتَّى أَلْفٌ ¹⁹ اللَّهُ بَيْنَهَا
فأنت سواءٌ والهوام الروائع	فَإِنْ قُلْتَ أَنَّ الطَّبْعَ صَانِعُ حِكْمَةٍ
فقد عَظُمَتْ في الدين منك الفجائع.	وَإِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي صَنِيعًا وَصَانِعًا ²⁰

تقرير المفردات ولواحقها

الأول منها قوله تعالى ﴿وَاللَّهُمُّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ الكلمة فقط لأن الآية بكماها أعني قوله ﴿وَاللَّهُمُّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ لا إله إلا هو الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ²¹ قسّمناها إلى أربع مفردات. قوله ﴿وَاللَّهُمُّ﴾ هو المفرد الأول وقوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ هو المفرد الثاني وقوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ هو المفرد الثالث وقوله ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ هو المفرد الرابع. ثم يعود الكلام إلى اعتبار المجموع أعني الآية بكماها في مصطلح واحد

ونظام واحد بعد الكلام على أجزائها. ثم نتكلم على قوله ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾
الآية ونظائرها ونختتم القول بوصفية بالغة وبكلمات حكمية ومخاطبة علمية ثم عملية.

وهذا الدرج يدور فلكه على قطب الشهادتين وغرضنا في الكلام على كل مفرد من كل الجهات أعني
لواحق الكلمة الأولى والكلمة الثانية.

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد ذي الخلق العظيم
[القول على الكلمة الأولى]: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾²²

[القول على المفرد الأول وهو قوله ﴿وَاللَّهُمَّ﴾]

فنبداً باللغة فنقول قوله تعالى ﴿وَاللَّهُمَّ﴾ من حيث اللغة ينصرف إلى قوله تعالى ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ﴾²³ يعني الذي نلجأ إليه ونستغيث به. وسُميت أصنام المشركين آلهة لأنهم كانوا يلحون إليها فقال الله عز وجل: ﴿أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ﴾²⁴ أي "أيوؤه إلى غيره" وقوله ﴿وَيَذَرَكُ [أ] وَالْهَتَكَ﴾²⁵ أي وعبادتك ومن قرأ ﴿وَالْهَتَكَ﴾ أراد وأصنامك. وقالوا للشمس إلهة لأنهم عبدوها، قال الشاعر: "واعجَلْنَا الآلهة أن تُؤبَا". وقال ابو الهيثم في قول ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾²⁶ أي "لا معبود إلا الله"، والتأله التعبد، وفي حديث وهيب: "إذا وقع العبد في ألهانية الرب لم يجد أحدا يأخذ بقلبه"، وقد يقال هي فعلائية من الإله،²⁷ يقال تأله بين الإلهية والألهانية.

[الكلام على اسم "الله"]

وقولهم: "اللهم" ومعناه "يا الله" لما حُذفت منه الياء التي تكون للنداء، زيدت الميم وشُدّدت. وقد يقال معناه "يا الله أمنا بمغفرتك" أي اعتمدنا، فعوّضت الهمزة لام ووُصلت الميم بالهاء لكثرة الاستعمال.

وأيضاً الدليل على أن الميم ليست عَوْضاً من ياء بأنهم يجمعون بينها فيقولون "يا الله" وأنشد الكسائي: "وما عليك أن تقولي كلما سبّحت أو هلّلت يا اللهم"²⁸ وقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾²⁹ إي معبود فيهما. والذي يُعتبر من القول أن الله أصله الإله كما تقول "الناس أصله الأناس" فحذفت الهمزة وعوّض منها حرف التعريف. وإنما قلنا هذا لأننا نقول في النداء "يا الله" بالقطع كما تقول "يا إله" وهذا على نحو ما ذكر. يقال بإزاء المعبود على أي قصد حصّل لأن الإله من أسماء الأجناس كالرجل³⁰ غير أن الأول الحق المعبود حقيقة هو الذي تحرّره البحوث وتقيده الصنائع العلمية

بالجملة. وإليه ترجع شهادة الاستحقاق بلسان المعقول والمنقول وإذا كان ذلك كذلك فهو يُطلق على الله بوجه أكمل ونوع أوصل.

شاهد الأول: معاذ الإله أن يكون كظبيّة.

شاهد الثاني: إن المنايا يُطلَعَنَّ على الأناس الأُمَيَّتَنَا.³¹

وبالجملة غلب هذا الاسم على المعبود كما أن البيت اسم لكل بيت، ثم غلب³² على البيت العتيق. وأما الله بحذف الهمزة فهو الأزلي الذي استحق ذلك من عباده. وهو بالجملة أعني هذا الاسم مختص بالمعبود الحق ولم يُطلق [3ب] قط على غيره وَسَمِعَ ذلك من كل المشركين. ومن هذا الاسم اشتق تأله وأله واستأله والأظهر أنه اسم لا صفة لأنك تصفه ولا تصف به.

وأيضاً كل الأسماء تنقسم إلى ما يرجع إلى الصفة وإلى ما يرجع إلى الموصوف وهذا من أسما الذات المنوطة بالموصوف إذ لا يمكن أن تكون كلها تدل على الصفة لا على الموصوف.

ثم هو من الأسماء الممنوعة التي لا يتسمى بها إلا هو وهو من التي يتعلق بها ولا يتخلق، بل هو الأول في ذلك والذي ينصرف إليه كل الأسماء وبمثل هذا قيل فيه أنه هو الاسم الأعظم. وجملة الأمر في هذا الاسم جملة محامل، ومهما لم يكن مشتقاً كان دليلاً على غير الذات، من غير أن تُعتبر معه صفة من الصفات، كقولنا "الموجود والشيء والحق والأزل والواجب الوجود الأول"، والذي حملنا على القول بأنه بمثابة الاسم العَلَمَ ذلك.

وبهذا جاز أن يقال "لم يزل كان إلهاً" ويصدق عليه كل الذي ذُكر قبل هذا. ولما كان هذا الاسم أخص أسمائه لم يُسمَّ به غيره، حتى إن من المحققين من قال: "إنه لم يتغير قط مدلوله ولا عبارته لأمر ثلاثة: نَصْبته وشكله وكونه من الحروف المتحابة والخاصية التي فيه" أعني التي يسلّطها صاحب السر على كل شيء. وقد قيل أنه على شكله هذا في كل كتاب وفي كل دور بل في اللوح الكبير المنوط بالماهية على أنه المطلوب في دور العلوم العالية.

وقد رُكِّب من الفعل والصفة والذات عند طائفة، وقد قيل هو إنه جُمع من العوالم الثلاثة وفاعلها، وهو المشار إليه في مجموع أصابع الكف إذا جُمع بعضها إلى بعض، لأنه كان التصريف القائم بإدريس عليه السلام من قبل.³³

وقد خرج بنا الكلام عن الغرض الأول فنرجع فنقول لما كان هذا الاسم، وهو الخاص بالله فقط وأنه له لا لغيره.

قال الله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾³⁴ أي من تسمى باسم الله، وقد يدل ذلك على نفي الشبيه، أعني قوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ وبهذا قيل أنه هو [أ4] الاسم الأعظم، لأن الذات وما يحيل عليها من الصفات تنصرف إلى مدلوله.

فقولنا: "الله اسم دال على عين الذات وليس باسم مشتق من صفة في ذاته تعالى كالعلم من العلم، ولا هو أيضا كأسماء الأفعال من الخالق، فكل اسم من أسماء الصفات والأفعال فهو مشتق، وكل اسم دال على غير الذات، وثبت لها من غير أن ينصرف إلى صفة فهو غير مشتق سواء كان اسم سلب أو اسم إيجاب".³⁵

والله عند من رآه غير مشتق، وهو إثبات لألوهيته والألوهية تعالى كونه قائما بذاته واجبا بنفسه، والألف واللام على هذا من نفس الكلمة، كالميم من محمد والزاي من زيد وإلاه³⁶ اسم آخر على حاله ليس هو أصلا لله. وقد ذهب إلى هذا جماعة من الصحابة والتابعين والأئمة، وسبيل من جعل له الاشتقاق إذا أراد التخلص من شرك الشبهه بشاهد الشعر وأمثال العرب والكتاب والسنة وقد جاء ذلك كله.

ثم نقول إن الله جل جلاله أوجب أحكاما عامة وخاصة في خلقه واستحق أوصافا لنفسه، فتسمى بالله نظرا إلى حكم من تلك الأحكام وإلى صفة من تلك الصفات، كما يُسمى خالقا من الخلق، وعالما من العلم، ولم يزل عالما خالقا وإن كان وصف العلم له واجبا، ووصف الخلق تقديرا. لكننا مهما رددنا الخلق إلى القدرة كانت قدره له واجبة. وسمينا الله قادرا في الأزل، وسميناه في الأزل خالقا على تقدير تضمّن

الخلق في القدرة. والقادر مشتق من القدرة والقدرة قديمة، والخالق مشتق من الخلق والخلق محدث، ولكن بقدرة على الخلق سميناه خالقا في الأزل. هذا على مذهب من جعل صفات الفعل كلها متضمنة في القدرة. ومن نظرها في وقت ظهورها من القدرة جعل أسماء³⁷ الأفعال محدثة كحدوث الأفعال.

وبالجمله أما أن يكون مشتقا من [4ب] صفة تستحقها ذاته من نفسها لنفسها فأما من³⁸ حُكم جاز على عباده خاص أو عام. وكلامنا هذا من حيث المتكلم والقائم على أصول علوم اللسان، لا على الوجه المختار عندنا. فقد أهملنا لأجل الضعفاء كلام المحققين في ذلك والصوفية من قبلهم والكلام على ما يجب في ذلك، غير أن هذا هو الجاري والمألوف والمشار إليه عند الجمهور. فإن قيل كيف يُعتبر الألف واللام فيه، قلنا يظهر أنهما للتعريف بدليل أنه لا يجوز إدخال الألف واللام عليهما، إذ لو كانا أصلا لجاز دخول التعريف عليهما. وقد قيل أنهما أُدخلتا بدلا من الهمزة المحذوفة في "إله"، وقد يقال أدخلتا للتفخيم والتعظيم، هذا هو الكلام في الله.³⁹

فإن قيل هل يمكن من إطلاق القول غير الذي ذهبُ إليه قبل، أعني كونه غير مشتق وكونه كذلك، قلنا: الأصل ما قرناه قبل، وإن القول الراجح والمرجوح يمكن إطلاقه في ذلك من القاصدين.

وغير ذلك لا يقال لأن المفهوم الاعتراض على القولين ينصرف إلى أن نقول⁴⁰: "الخصم لا يجوز أن يكون اسماً علماً لأنه يجري مجرى التلقيب، ولا أن يكون مشتقا من الإلهة وهي العبادة لأنه لو كان لجاز أن نسمي الأصنام التي عبدوها آلهة". وكلا الاعتراضين غير صحيح: أما الأول فإنما يكون بمعنى التعريف والتسمية دون التلقيب، ولا خلاف في جواز التسمية. وأما الثاني فإنه أيضا غير صحيح لأن العرب كانت تسمي الأصنام آلهة حيث عبدوها، وإن كان ذلك غير جائز⁴¹. وقد حكى الله تعالى عنهم في قوله ﴿وَيَذَرُكَ وَالْهَتَاكَ﴾⁴² وقوله ﴿مَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁴³.

والكلام في وجود التسمية، لا في الجواز على أن هذا السؤال ساقط من الأصل، لأن الاشتقاق لا يوجب أن يكون مُطَرِّدا في كل المواضع، لأنه ليس بعلة فيطلب طردها، بل هو اقتطاع فرع من أصل يدور [5أ] في تصاريفه الأصل. ومعناه أن ينتظم في الصيغتين فصاعدا معنى واحد. وصيغة هذا الاسم وصيغة

قولهم "أله" إذا تجرّد من أحواله ذلة وعلية ينتظمها معنى التحير والدهشة. وذلك أن الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش العقول والفكر، ولذلك كثُر الضلال واستولت لواحقه على الأفيدة⁴⁴.

ومما ينبغى أن يتبع الاشتقاق الوصفي ثم الحكمي.

[الاشتقاق الوصفي]

فنبداً بالوصفي وشاهدة، فنقول: فإن يكن الله مشتق من لاه إذا علا وارتفع وصح في عرف اللسان، فينزل على علو الرفعة والشرف والجلالة، وقد سمى نفسه الأعلى والعلي والمتعالى،⁴⁵

شاهدة: تزوّجنا من الدعاء أرضاً وأعجلنا الإلهة أن تغيبا،

لأنك تقول "أله، يليه" أي ارتفع. وقد يكون الله أيضاً مشتقاً من "لاه" إذا احتجب. فإن صح هذا الاشتقاق فيكون ذلك مما يرجع إلى التنزيه أو إلى من جهل ما يجب له، ويرجع ذلك لحجب جعلها بينه وبين خلقه في الدنيا. وذلك ينصرف إلى كونه لا تُطلق عليه المطالب التسعة وإنما تُطلق عليه منها "من" و"هل" فقط.

شاهده: لاه ربي عني الخلائق طراً خالق الخلق لا يرى ويرانا.

معناه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁴⁶.

شاهده: لاهتُ فما برزت يوماً لجازتها ياليتها خرجت حتى رأيناها.

فسبحان المرتفع عن الأوهام، المحتجب عن الأفهام، الظاهر بالأعلام، الذي تحيرت في صفاته الأحلام، وسكنت في عبادته الأجسام، وطربت إليه قلوب الأنام.

وإذا كان بمعنى الاستتار فيضطرّ إلى أن تكون الهاء فيه بدلا من الحاء، كان أصله "لاح"، أي يظهر لكل عقل وعقل، فيكون بوجه ما من أسماء الأضداد. ويرجع ذلك لكونه منع المدرك⁴⁷، وكما قال تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁴⁸ الآية. فإن ذلك للبصائر أو ذلك [5ب] يمنع من الحصر والحيز ويجرّ إلى المفارقة والتنزيه كما تقدّم.

ولأجل هذا رجّحنا أنه غير مشتق، وهذا الذي حمل بعض الفقهاء على أن يقول: "لا يجوز أن يقال أنه من الأسماء المشتقة، لأنه يدل على الحدوث وإنه بعد المشتق منه". وهذا القائل إن أراد بذلك اسم الله الأعظم إنه غير مشتق، فله ذلك وقوله نحو الصواب. وإن أراد كل لفظ مشتق في القرآن فقد خالف الإجماع.

وقد يكون "الله" مشتقا من قولهم "أله بالمكان" إذا ثبت وسكن، وإذا صح هذا الاشتقاق وكان هذا وصفا ثابتا لذاته من أجل وجوب قديمها واستحالة عدمها. وإنما لا تقال على اللواحق الطارئة، ولا تظهر عليها، ولا تتغير، ولا تلحقه مقولة الكيف بالجملة. والقول عليه كالقول على الحركة الدورية، إنها ساكنة بمعنى ثابتة على نوع واحد لا يتبدل، ونحن ذكرنا هذا على ضرب المثال لا أنه على ما هو عليه.

شاهدة: ألهنا بدار لا تبين رسومها كأن بقاياها وشام على اليد.

وقد أتينا على لواحق الاشتقاق الوصفي.

[الاشتقاق الحكمي]

فترجع للاشتقاق الحكمي فنقول: قولهم "أله، ياله، إلهها" إذا تحيّر، ومن المتحقق عندنا أن العقول تتحيّر في عظمته لأنها قاصرة عن معرفة ما يجب له. وإنما عجزها يكون من حيث التبع والتصفح، ومن لازم الماهية والهوية وارتباط المقيد بها وبها كذلك عند كل كائن، فيكون الوجود المشخص عنها، لا أنها تفارقه ولا أنها كالشيء المشارك.

وجملة الأمر من عرف الله بدلائل من مصنوعاته ووصل إلى معرفة ذاته فقد تحيّر من تأمل التعجّب، وأيضا أي من تكلم في المعالم العالية وعواملها الألية يعلم أن العجز عن غاية معرفته.

وقد يقال: "أَلِهَ الْعَبْدُ اللَّهَ يَأْلَهُهُ الْإِلَهَةُ" بمعنى عبده، والعبادة لا تكون من جميع عبادته ولأجل ذلك قلنا أنها من الأوصاف الخاصة. والتأله على هذا الاشتقاق هو التعبد، وهذا مما يُحمّد والذي يُذم هو التكبر. [6أ] وقد تقدّم الكلام على هذا، وإنما ذكرنا هذا لأجل تناسب الألفاظ الموضوعه في ذلك وترتيبها. والأصل "وَهَتْ" فتبدّل الألف من الواو وكما قالوا: "شاح وأشاح".

شاهدة: وتبدأ تيه⁴⁹ تأله العين وسطها مخففة هو ماء غبراء سَمَلِق،⁵⁰ فتعين ألف تاله وسطها متى تراها عين المبارز تدمع⁵¹، ويبد أقفر تأله⁵² العين وسطها ترى بينها البيض الحسان ترايكا.⁵³

[اشتقاقات أخرى]

وهذه ثلاث اشتقاقات في المعنى الحُكْمِي كما كانت ثلاثة في المعنى الوصفي. وقد يلحق بهذا النوع قولنا مأخوذ من "وَلِهَ" وهو الطرب في السرور وضده، وفي النعمة وضدها، وهذا أيضا من نعوت الخواص وخصالهم، إذ لا يصح الفرح بالقرب منه إلا لعارف، ولا الحزن على البعد منه إلا لحاذق أو لعالم أو متوجه، أو لمن وقف على حقيقة الأمر بنفسه. هذا وإن كان بعض النبهاء يقيده، وأكثر أهل اللسان أبطلوه، فهو مما يقال. وقد تحرّر بأن يقال أبدلت الواو همزة.

شاهدة: وَهَتْ نَفْسِي الطُّرُوبَ إِلَيْكُمْ ولها حال دون طعم الطعام.

و"أله" بمعنى المألوه، كالكتاب بمعنى المكتوب، وقد يشتق من قولهم "أله" بمعنى فزع. فإذا كان ذلك كذلك فيكون رجوعه إلى الله بالتولّه، ويحمّل على الثواب الاله⁵⁴ أيضا.

شاهدة: ألهمت إليكم في بلايا⁵⁵ تنوبني فألفيتكم فيها كرائم مُحتذا.
والعرب تقول: "واه" و"أه" و"واه"، أي "والله" نحواً من الله وإيم الله ويم الله.

شاهدة: اقبل بسل⁵⁶ جاء من عند الله نجرّد جرد الحية المغلّة.
ويقال "لهى ابوك ولاه" أي لله.

شاهدة: لاه ابن عمك لا أفضلت من نسب مني ولا أنت ديانى فتخروني.
وقيل "لاها" بالسريانية تعرب.

شاهدة: كحلقة من أي رياح يسمعه لاه الكبار.

[6ب] وقد قيل "لاه" بلسان أخنوخ الحق ووجد في صحف أدريس وصحف إبراهيم وألواح موسى، ونزلت ورقة مع مائدة عيسى فيها الله الرب، وهو الذي لا بد منه وبه يجب التمسك، وإليه يرجع الأمر كله. ثم وجد بعد ذلك ه له - هذه الحروف، وقيل أنه الألف المطلقة، واللام المطلقة، والهاء المطلقة، أي كل شيء يدل عليه وكل شيء تقيّد مادتها مما يرجع إلى الله، فهو ذلك، وكأنها عبادة الله وذكره بالكلمات. وهكذا تعرف الحروف المتحابية، أعني التي في أوائل السور، فكأنك تستحضرها وتقول عند النطق بها أي شيء يصلح منها من الدلالة وتفيد من المدلول. فقد نطقت به وأنت تضمّر ذلك كله.

وحكى أحمد بن رزق الله المحقق أنه ظفر لمحقق في بادية لبنان فتذاكر معه، فقال له ذلك، فقال: "أنت على بينة منه، هو ذلك فتمسك به فإنه سر السلف، وهو السر الذي وُقر في صدر ابي بكر". ولأجل ذلك كان يقول: "وجدت في سري استمداد كلمات الله، ونطق بها لساني في الحال". وهذا والله اعلم هو السر الذي وقر في صدره.

وقد يقال هو من قولهم "الله" عند التعجب والنكت القارعة، وذلك في لغة الرسم المعول عليه. وقد يقال أنه من قولهم "اه"، وقد يقال أنه من قولهم "اه"، ثم من قولهم "له"، ثم من قولهم "هو"، ثم من قولهم "أنت". ثم جمع ذلك ولخص الغرض المحصل، فكان الاسم بعد حذف ما يسوغ حذفه وترتيب الشكل

الموضوع بحُكم الألوهية. فقد يُنقل الأمر إلى حروف الدور، وتكون كلمة عندها لازم الأغراض الحاصلة للمتوجهين.

بالجملة وعلى أي وجه قُدِّر، أمر هذا الاسم وحصول مدلول كلمته إلى غرض يخص أو يعم سواء كانت هذه الكلمة مشتقة أو غير مشتقة، فهي من أسماؤه العظيمة. لها خواص لا توجد لغيرها من الأسماء، منها أن الله جل جلاله وتقدست أسماؤه. عجز جميع أهل الضلال المدعين لربوبيته [7أ] عن التحاسر عن التسمي بهذه التسمية، وغيرهم من الذين يقولون بالآلهة، وعليهم حُمل بعض الوجوه قوله تعالى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾⁵⁷، وقد تقدّم الكلام على مثل هذا.

وأيضاً كل الأسماء لا بد أن تحصرها نسبة فعل أو نسبة صفة، وهذا مما يخص الذات فقط، دون نظر إلى صفة تشتق منها. ولذلك يقول العليم أن أسماء الله⁵⁸ الحسنى تنصرف إليه لأنك لا تقول: "الله من أسماء العليم". وقد قال الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾⁵⁹.

وأيضاً تَصَرَّفُوا وزادوا ميماً عليه فقالوا "اللَّهُمَّ"، فكانت هذه الكلمة بزيادة الميم فيها جامعة بجميع أسماء الله، ولما حصلوا على ذلك ووافقهم اللسان قالوا "اللَّهُمَّ هو مجمع الدعاء"، وهذا يُحْمَل على شمول هذا الاسم.

وقد قال ابو رجاء العطاردي: "الله عز وجل في قولك 'اللَّهُمَّ' فيها تسعة وتسعون اسماً من أسماء الله عز وجل". ثم هذا الاسم لا تُحَصِّر خواصه، وقوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ فيه إشارة إلى مطلق التعظيم.

وأيضاً هو الأول في لغة اليونانيين، ووجد بالبرانية وإشراهيه⁶⁰ و"انوخا" بالسريانية، و"أردع" في الألواح والمشاهد في الزبور⁶¹.

وقد سئل جعفر الصادق بمحضر جابر بن حيان عن هذا الاسم فبادر جابر إلى النطق بجواب السائل، فقال له: "لا اشتقاق له يا هذا أصله الإله فزيدت فيه اللام تعظيماً، فقيل 'أله'، ثم حذفوا الهمزة المتخللة،

وأدغموا اللام التي للتعظم في التي تليها، وقيل أصله فزيدت اللام تعظيماً، وقد قيل من التأله وهو التعبد، وأنشدو:

سبّحن واسترجعن من تأله لله در الغايات المدة⁶².

فلما فرغ قال له جعفر: "استغفر الله من الإقدام على اسم الله الأعظم هو الذي ينتزل على ذاته، وهو هكذا في كل لوح وصحيفة وكتاب منزل، ولا يعلم في لغة⁶³ لسان، فإن كان فهو على جهة الإنفاق. واعلم يا جابر بن حيان أن السر إلا المعنى في تصريفه ومعرفة دورانه وسكونه في الضمائر، وبه كانت الأجسام الفلكية والطبيعية [7ب] وعندها وفيها ثم هو يشرح الغاية. ولما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حصل على فضل الدرجة الرفيعة، بهذا أخبرني أبي محمد عن أبيه الحسن عن أبيه علي عن جده. وقد قيل هو على ترتيب في نَظْم شكل به يصح، وبوقت يكون فيه ذلك، وعلى نوع يحدث في الداعي بنعت صدق وإخلاص كل الذي علم به من فضله، فاعلم ذلك".

[الكلام على الاسم والمسمى]

وهذا الاسم هو الذي بدأ به وبه تعلقت نسبة التعظيم، وإليه أسندت الإضافة، فقد أضاف سبحانه الاسم إلى الله تعالى، فقال: "بسم الله". فإن جعلت الاسم غير المسمى، يكون التقدير بالله والاسم صله، وعلى مذهب من رأى أن الاسم هو التسمية يكون الاسم هو العبارة الدالة على المسمى، ووجب إكرامها وإعظامها من حيث كانت دالة على كريم عظيم، كما وجب إكرام المصحف والمسجد لكون المصحف يدل الحروف التي تكررت فيه على كلام الله تعالى، ولكون المسجد يُتلى فيه ذكر الله. وكما إن ذات الله عظيمة، فكذلك الاسم الدال عليها عظيم، واللسان الناطق بذلك الاسم عند الله كريم، والصحيفة التي رُسمت بذلك الاسم كريمة. ولا خلاف في هذا كله إلا في كون الاسم غير المسمى، وهذا تشترك فيه صناعة اللسان مع علم الكلام، وكل اللواحق.

ثم أهل الملة قد سمع منهم في ذلك معارضات وتقديرات، ولذلك كان من قبلهم يقول: "التسمية تنصرف الى لفظ المسمى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى لفظه لأنه مدلول". ذلك والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم عندهم. وكل هذا المدلول يدور في مطلقها وتُؤب دلالة عن اختها، وترد الصفة والمراد بها الوصف، كما يرد الاسم والمراد به التسمية، خلافا المعتزلة لأنهم ذهبوا إلى التسوية بين الاسم والتسمية والوصف والصفة. يحمل على ما قررناه عن أهل السنة إلى أن يلحق بالقديم، ويقال عليه قبل الكون، ويصدق ذلك على ذاته. وما قالت المعتزلة يحمل على منع ذلك في الأول، فلا حقيقة للاسم والصفة عندهم في الأزل، وكل ذلك عُلِمَ على مذهب [8] أهل الحق وفي كتاب الله، أي تدل على ذلك، أعني كون الاسم يفارق التسمية.

ومنها قوله تعالى ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾⁶⁴ وقوله ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاءُكُمْ﴾⁶⁵ وهذه الدلالة. ثم هذه العبارة ترجع إلى المسمى بالتسمية، لأن اللفظ لا يتعلق به ذلك. ولا تعارضنا كثرة أسماء الله الحسنى، لأنها تطلق بترادف على ذات واحدة، ثم ذلك يُجعل بإزاء نوع أسمائه واعتبر ذلك بأسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال وأسماء التنزية. وهذه يلحقها العدد ولا يتكثر المسمى لأن الأفعال متعددة، وصفات ذاته كذلك، وما دل على الصفات النفسية كذلك. وقد أطلق القوم كل اسم بخاصيته، فقالوا منها ما يقال أنه هو وهو كل ما دلت التسمية على وجوده، ومنها ما يقال أنه غيره وهو كل ما دلت التسمية فيه على فعل كالمخلوق، ومنها ما لا يقال أنه هو ولا يقال أنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر.

ثم أهل السنة انقسموا أيضا في ذلك على أنحاء، فمنهم من يقول في كل اسم معنى كل اسم، لأجل الغاية الموضوعية لها واتحادها فيها، وكونها ترجع إليها نسبة واحدة. ومنهم من قال بالأول وهو مذهب أبي الحسن وجماعة منهم الجويني، وثلاثة معه وقبله وبعده. ومنهم من قال كل اسم هو المسمى بعينه، وصار إلى أن الرب إذا سُمي خالقا فالخالق هو الاسم وهو الرب، وليس الخالق اسما للمخلوق، ولا الخلق اسما للمخلوق. وطُرد ذلك في جميع الأقسام. ثم هذه الأسماء أيضا موقوفة عند قوم راجعة إلى كتاب الله وسنة رسوله، فسُمي الله بما ذُكر به ذاته، أو بما ذكره به نبيه صلى الله عليه وسلم، وبما يتلقى من موارد السمع فقط.

وقال قوم يسمى بكل اسم لا يطعن في تنزيهه، وقال قوم المضممر منها والمظهر والمبهم وينظر بقريته وبما يدل عليه [8ب] وبها يجب فيه وعنده، لا يحضر في جهة واحدة من الحكم ويرسل في الدعاء والنداء، لأن ذلك قد تبين بنفسه، وما دل عليه الدليل لا يقطع إلى جهة ولا يحضر في النقل فقط.

ومنهم من قال بتصفح الاشتقاق وما يدل عليه، ثم ينظر في الذي يجب لله وينظر في أسماء الأعلام ثم في الذي حصلته التلاوة، ويجمع بين دليل العقل ودليل السمع واللغة ويطلق الاسم والمسمى بحسب ذلك. وقد يقال الاسم هو المسمى بالنظر إلى المدلول، وهو غيره بالنظر إلى شكل الكلمة وحروفها وتركيبها والغرض الذي يطلق عليها، وهذا يتبين في التثنية والجمع. وقد يتجدد الاسم على المسمى ويعتبر بالزيادة والنقصان وبنوع المصطلح، وكل هذه لا يمكن في المسمى ما يصح منها. قال صلى الله عليه وسلم: "اسم الله على لسان كل مسلم" ولا خلاف أنه ليس المراد به الذات وفي هذا القدر كفاية.

وبالجملة قال الله تعالى: ﴿اعبدوا الله﴾ وهو ما أمر إلا بعبادة المسمى وللقائل أن يقول عند ذلك: "إن الذي غاب عن العيان إنما يُعرف بالإشارة". فيكون بالتسمية وهنا لم يكن للتعريف بالإشارة فيكون بالتسمية ولأجل هذا جازت العبادة عن المسمى بالاسم وليس الخلاف في جواز العبادة وإنما هو في الحقيقة.

وأيضاً إن الاسم إذا كان هو المسمى ويكون مسماه من الأعراض الداخلة تحت اللون فكيف يصح ذلك إذا عرضه تعاند عرض، وإن كان جوهرًا فهو خلافه.

وبالجملة تارة يكون المسمى تحت مفهوم الغير والخلاف والمثل وتارة يعاند الاسم معاندة الأحوال ولا يكون هو هو بالجملة، لأن الدليل غير المدلول.

وأيضاً الاسم غير المسمى لأننا أجمعنا جميعاً على أن الله تعالى أسامي كثيرة. قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁶⁶، ولو كانت الأسامي هي الذوات [9أ] لاستحال وأدى إلى المحال لأنه يقتضي أن تكون آلهة، ويدل عليه أن أسماء الذات لو كانت هي الذوات كانت أسماء الأفعال من الأفعال وذلك ممنوع وكذلك هذا.

وأيضاً يقال للمذكورين: "هل لله اسم"، فلا بد أن يقولوا "نعم" فيقال لهم: "هل لله مسمى"، فلا بد من إنكار ذلك وإنما له، بالجملة فقد فرقوا بينهما. أرايت لو كُتِبَ في كَف رجل اسم الله وقال له الكاتب: "هل تعبد هذا أم لا" فيكتب الثاني بجنبه اسم الله مرة أخرى ثم يقول له: "أيها تعبد". وهذه إشارة أنها اسمان ولا يجوز أن يقال هما إلهان.

وأيضاً لو قال رجل لإمرأته: "اسمك طالق" ونوى به الطلاق وقع، وهذا يدل على أن اسمها ذاتها. الجواب عن هذا إنما يقع إذا نوى بالاسم ذاتها فيقع الاحتمال، كما لو قال "بضعك طالق" يقع لا لأنها بضعها ولكن لأنه قد يعبر به عن المسمى فذلك جائز وإن أراد الحقيقة فيها غير أن.⁶⁷

وجملة الأمر إذا عُلِمَ ما هو بالذات وما هو بالعرض وما هو بالقصد الأول وما هو بالقصد الثاني وما يقال بالنسبة والإضافة وما هو على جهة المجاز بجهة وجهة وما هو لأجل غاية مطلوبة فقط، ثم نظر في الذوات وفي الكليات وفي الأمور التي داخل الذهن وخارجه وما يتعلق به الخيال وما هو في التصور وما يحس ثم الوجود والوجدانيات وما يتطرق إليه الوهم ويدل عليه الدليل ويدركه الحواس الخمس، عرف كل ذلك والخلاف عندي في مثل هذا من قبل الوسواس لشدة ظهوره.

وقد يلزم بنوع جدلي وبنوع سفسطة⁶⁸ وتقف على لازم الخطابة ويقرب من التمثيل ويبعد عن البرهان لأن البرهان إذا تمثّل بهذا المعلول الذي وقع فيه النزاع حصره إلى نوع واحد ورفع الواحد كلها⁶⁹، لأنه هو الشاهد لنفسه، المتفق من جميع جهاته. نظر المتكلم السني إلى اللواحق وتعلقها وعرف أن التعلق هو ارتباط صفة تزايد على المحل [9ب] وجعل الأسماء بإزائها والصفات وجعلها زائدة واعتبرها من المتعلقات.

وتوهم المعتزلي الطعن في الخواص الأزلية وما يجب للباري ومنع الزيادة والعدد ونظم الارتباط المحمول على الذات بحيث يقع التغير في الواحد فقال هو ذلك من صفة نفسه.

وظهر للصوفي الترادف وأن الذات هي الأولى التي ترجع إليها متفرقات الدلائل، فقال: "في كل صفة معنى كل صفة وفي كل اسم معنى كل اسم".

وتصفح الحكيم الوحدة المحضة وحصرها إلى ذات لا يمكن أن تُحصَر في أنواع أجناس الواحد الأربعة إلا بنوع النسبة، ولا يدركها حكم الحدود ولا الرسوم، وإن كان الوصف يتناول المفهوم بنوع من ذلك وعنده إن العاقل والمعقول والعقل غير زائد في الإطلاق بل بجهة فقط، فقال عالم وهو علم بما هو كذلك.

ومنع المحقق دور المقال واستفتح الدوران على غير غاية وجودية وعرف أن المعلوم لا يختلف بالمضاف الذي يقال بإزاء اللواحق وعرف أن التحقيق بطرد ما يقال بإزاء الأوهام وأنه يُقبل كل شيء يرجع إليه الوجود.

فيقال الاسم فغاياته والمسمى عند العلم لا في الموضوع أية للاسم حد عند الفضلاء لأنه لفظ يقع فيه الاشتراك. والقصد من الحد تمييز المحدود عما يشاركه ومن أقرب حد حُد به أنه كل لفظ دل على معنى مفرد في نفسه. وقد يقال كل لفظ دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان محصّل دلالة الوضع.

واشتقاقه عند البصريين من "سما، يسموا" إذا علا، فالمحذوف لامه المحذوف يرجع إلى موضع اللام في جميع تصاريفه نحو "سميت" و"أسميت" و"سمى" و"اسمي" و"اسم"، لأن الهمزة فيه عوض من المحذوف، وقد أُلّف من عاداتهم أن يعوضوا في غير موضع الحذف.

وقال الكوفيون هو من السمة، والمحذوف فاؤه وهو خطأ في الاشتقاق وفيه الخلاف وهو صحيح في المعنى وإنما سُمي هذا اللفظ اسماً من معنى العلو لوجهين أحدهما إنه سما على صاحبيه في الأخبار كما تقدم، والثاني إنه [10أ] ينوه بالمسمى لأن الشيء قبل التسمية خفي عن الذهن فهو كالشيء المنخفض فإذا سُمي ارتفع للأذهان كارتفاع المبصر للعين، ثم له جملة خصائص أهملنا ذكرها لكون الغرض المطلوب عندنا في هذا التقييد لا يتعرض إلى ذلك.

ولما تقدّم الكلام على الاسم الأعظم الذي ظهرت رفعتة من حيث المدلول، لأن أسماء الله تعالى كلها عظيمة. فلا يقال فيها غير ذلك، إلا أن من الأسماء ما يقال بإزاء معلومات، وتُشعر بعين الذي يدل عليه غيره، قيل فيه بحسب ذلك، ويضاف إليه صدق الداعي وإخلاصه والموافقة الأولى وأن يكون من قبيل الخواص. ولو لا توقف النفس عن بذل ما هو من قبيل الشأن العزيز، قلنا فيه ما عندنا. وقد انتقلنا إلى غير الذي أردناه بعد قولنا ولما تقدم نرجع.

فنقول ينبغي أن نتكلم على المسمى من حيث هو موصوف. ثم هو المسمى المشار إلى جهة عظيمة، ثم هو الذي ينصرف إلى الذات، وهي التي تقف عندها التتبع والتصفح وعليها تحمل الصفات.

فنقول الذات تقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع وهو شخص الجوهر. ويقال أيضا بنوع آخر على كل ما يُعرف من هذا المشار إليه جوهره وهي كليات الجواهر. وقد يقال أيضا على المشار إليه الذي هو في موضوع شخص العرض، وعلى ما عرف ماهيته وهي المقولات التسع وأنواعها أو ما يخص متعلقات الحواس الخمس وما يلحقه الذهن عند المتكلم أعني الذي يجمعها قولك المثل والغير والخلاف والجوهر والجسم.

ثم نرجع فنقول هذه الكلمة أو هذه اللفظة الدالة على الذات إنما تقال⁷⁰ باستحقاق وبالقصد الأول، وبتقديم على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا هو موضوع لشيء. وذات الشيء إذا أطلقت مضافة يراد بها في المصطلح ماهية الشيء أو جزء ماهيته. وأما ما بذاته فهو يقال على أنحاء منها شخص الجوهر، وعلى ما عرف منه ما هو، وعلى كل ما يقال عليه الجواهر [10ب] بإطلاق، فيحصر غير المتحيز ويصدق على ما يقال عليه الموصوف. وقد تحققنا أن الصفة أعم من العرض، والموصوف كذلك مع الجوهر، والذات تقال على الجميع.

وقد يقال ما بالذات في مقابل ما هو بالعرض كما قُدّر في القضايا الحملية، وهو ينقسم قسمين: الأول أن يكون المحمول في جوهر الموضوع والثاني أن يكون الموضوع في جوهر المحمول. مثال الأول النطق في الإنسان، مثال الثاني الزوايا المتساوية لقائمتين.

فيطلق أيضا ما بالذات في المحمولات التي تخص أو توجد في موضوعاتها وجودا أوليا، مثل وجود اللون السطح والحياة في النفس، فإن اللون إنما يوجد للجسم بتوسط السطح، وحياة البدن بتوسط النفس. وهذا أحد ما يدل عليه اسم المحمول في القضايا البرهانية، هذا وإن كان المتكلم ينكر ذلك علينا، فنحن في هذا التمثيل إنما قصدنا التعليم بالشيء المنوط بالعرض.

وقد يقال ما بذاته للوجود الذي ليس له سبب متقدم عليه، لا فاعل ولا صوري ولا مادي ولا غائي وهو الحق. وقصدنا يدور فلكه على هذا، وعليه كانت المصادرة لأنه المطلوب. والذي حملنا على ذلك تحرير الغرض ليحصل بذلك المعلوم صورة في النفس، ويجمع إليه كل الذي تقدم في الاسم والمسمى. هذا وإن كانت هذه اللفظة قد أنكرها جماعة قبح إطلاقها على الحق عز وجل لما فيها من مفهوم التأنيث، أعني قولنا الذات.

وأیضا لم تُسمع من العرب، ولم يُطلق على الباري كما أطلقها الصناعة المرسومة بالكلام، ولا ورد بها نص يخبر بذلك. وقد أنكر ذلك ابن برهان الأسدي⁷¹ وجماعه، وعلى أي وجه نطق بها وكيف كانت في الكتابة أعني ذات.

والذات باللام، ودون ذلك فهو مؤنث ومذكره ذو. وكيف يطلق على الاسم الأعظم وهو الله وليس من لفظ الذات في شيء ولا تستعمل إلا مضافة إلى شيء. فأما بالألف واللام فلا إذا لغرض بوضعه⁷² ينافي ذلك. وأيضا لم يرد به شيء من استعمالهم، قال الله عز وجل: ﴿أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ﴾⁷³ وقال: ﴿وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾⁷⁴ [11أ] و من هو بهذا المجد يستحيل في حقه أن يكون مريدا .

الجواب هو المكمل وهو الواضع وموضع إظهار النعم. لا يقال فيه طلب الكمال، إنما الذي يقال أراد أن يعرف أو أراد أن يثبت نعمته أو يظهر ملكه فاعلم ذلك.

وأیضا علمه تعلّق بوقوعه، وما تعلّق به علمه يقع إذ لا يجوز خلاف المعلوم. فانظر في القضية بغير النظر الأول والإرادة التي لما يكشفه العلم. ولأجل ذلك لا نقصد إلى ممكن لم يتعلق العلم القديم بوقوعه، كدخول الكافر الجنة، وهو القادر الذي لا يلزمه أن يفعل من حيث هو، بل ذلك يتبع الإرادة. وقد لا

يفعل ويصح منه ذلك، ويصح منه بطلان العلة، وإن العالم فعله قبل أن يصاحبه، ذلك في القدم لأن لسان الحكمة ينطق في ذلك بأمور ثلاثة: أولها أما أن يفعل من حيث هو فلا يفعل ذلك في وقت من الأوقات أو يؤثر تارة ولا يؤثر أخرى، أو يستحيل ذلك عليه من حيث هو هو. وبالأول يلزم قدم العالم، وبالتالي إذا قدر الاستفتاح يلزم مذهبنا، وبالتالي يتوقف الأمر بين المعطل ومن يقول بالتخصيص .

وأيضاً القادر لا يقدر عند المشائين إلا على متعلقة فقط، ولا يفعل غير واحد. ثم يثبتون ذلك على الأسباب والوسائط. وأنواع الفعل عندهم خمسة يطول شرحها في هذا التقييد.

وصفاته تعالى لا تخرج عن لازم ما يجب له بعد التصفح لخواص القديم، وما يفيد تامل فعله، وما يخص الواجب لذاته. ثم تنزل على المصادر والأحكام التي توجب للمعاني.

ونحن نعانى قول رئيس المشائين حيث التزم في صفاته أنها لا تخرج عن أمرين: أما ان تكون سلبية وأما إضافية. وأنه تعالى مع كونه يعلم ذاته ويعلم كماله واحتياج العالم إليه. ثم الملائكة والملوك به وله ولا تقوم اللذة به لأجل ذلك. ومن قال بذلك فقد نسب إليه أحوال الواصلين، لأن اللذة تمتنع في حقه لأجل مدلول حدها، وإنما هي معرفته بعظمته وجلاله. وقد تقدّر ذلك كله على جهة الميل والانفعال، وكل ذلك لا يصح في حقه عز وجل، [11ب] ولا الغبطة التي تعلل بالتميم والتكميل والسلامة من الطر والقاطع. وهو عز وجل يسمى وإن كان فوق كل اسم تسمى به. ولو لا الاقتداء بالمعصوم والمصحف توقف عند ذلك العارف، لأن الاسم إنما يوضع للمعلوم ويدل على السابق في العلم. ولأجل ذلك نجد بعض الأسماء تنزل على لازم الحد. ومن يتعذر على العلماء معرفة ذاته لا يقدر فيه على اسم يدل عليه، لكنه يلتزم لذلك بعض الوجوه ولو يكون ذلك بمعنى المعجوز عنه.

فيقول "يا من عجز عن تسميته لأجل تعدد معرفته". والمحقق له في ذلك مزية التقدم وهو على بينة تنبيه من الأمور العزيزة التي لا تسمع في معتاد خطاب. وكل هذه الصفات تقدمه على المعنى الكلي منه لا على المعول على كثيرين، ولا على الفصل المميز، لأنه عز وجل لا تُحصر لواحق أسماؤه. ويقدر أن يقول الإضافية منها تدل ولا يتبع الغاية، والسلبية تمنع على العموم ولا توقف فيه، والحقيقية متعذرة إلا من

حيثها⁷⁵ مقترنة. وكذلك إذا ركب فيقال سلبية مع إضافية أو مع حقيقية، أو إضافية مع حقيقية وسلبية مع إضافية ومع حقيقية.

وحذاق الملة على هذه، وأفلاطون من القدماء، ووجد في زمان لقمان الحكيم. وحكيم الرواق يقول "لا تتغير صفاته ولا يقال فيها أن الحقيقية منها محصلة لنا".

وعنايته تعالى تنصرف إلى ظهور فضله وفيض أنواره. ويكون ذلك بالتجوهر أو بشرح الصدر، أو في المعنى الكلي إذا جمع خصال⁷⁶ الكمال في المعتدل، أو في التعبد، أو في الموضوع الذي لأجله تعرّض قواعد الطلب. وتقوم بالنفس قوة التعجب، لأن ذلك من تأمل الموجودات، والعلم بذلك كناية⁷⁷ عن الوجود والفعل. وإنه من حيث علم ذلك كان الكون والكمال والمكمل، فإن المتعلقة تضبط الغايات وتحرر⁷⁸ الماهيات.

وأيضاً العلم بوجود الشيء وعدمه لا يقف إلا عند تعلقه. والفعل والانفعال، والتقدم والتأخر، والفاعل والمفعول لا يدخل⁷⁹ تحت العلم والمعلوم لما قلناه.

وأيضاً [12أ] صدور الأشياء عنه تعالى لا يقال بالاقتران، ولا هو بضابط النظير، و⁸⁰ لا بالنظر إلى خواصه، فيكون قضية تحمل إلى مقدمة من قبيلها. بل ذلك يرجع إلى صفة بها يكون ذلك، لأن الذات لا يلحقها لاحق الصفات، ولا تعلق الذوات بأحكام اللواحق، فلا يقال: "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد". فيلزم كل الذي ذكرناه فاعلم.

ونحن نجمع أول هذه الطريقة بآخرها في شكل قياس، ويتبع في ذلك ضروب الأشكال، وعند آخرها في عقب الإنتاجات، فقررّ الدليل المفروض.

فنقول كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فبعض الموجودات محدث. وهذا يرجع إلى قسمة الموجود على قسمين: المؤلف وغير المؤلف.

غيره: بعض الموجودات مؤلف، ولا مؤلف واحد أزلي، فلا كل موجود أزلي. غيره: كل جسم منقسم، ولا مفارق واحد منقسم، فلا جسم واحد مفارق منه. غيره: الأزلي واحد مؤلف، وكل جسم مؤلف، فلا أزلي واحد جسم. غيره: بعض الموجودات ينقسم، ولا مفارق واحد ينقسم، فبعض الموجودات ليس بمفارق. غيره: لا كل موجود مؤلف، وكل جسم مؤلف، فلا كل موجود جسم. غيره: كل جوهر محدث، وكل جوهر لا ينفك عن الأعراض، فبعض الموجودات لا ينفك عن الأعراض. غيره: كل حادث مضطر، ولا حادث واحد مستقل، فلا كل حادث مستقل. غيره: بعض المحدث مفارق، وكل محدث مضطر، فبعض المفارق مضطر. غيره: كل مضطر متغير، وبعض المضطر ليس بجسم ولا في جسم، فبعض المضطر ليس بجسم ولا في جسم. غيره: كل قاهر مستولي، ولا كل قاهر غالب بإطلاق، فلا كل مستولي غالب بإطلاق⁸¹. غيره: بعض المفارق ملك، ولا مفارق واحد نكتة، فبعض الملك المفارق ليس بنكتة. غيره: إن كان التغيير يوجب الحدوث فهو دليل عليه، ومعلوم أنه يوجب الحدوث، [12ب] فهو دليل عليه.

ثم نرجع فنقول إن كان العالم عن فاعل مختار لا عن علة، فهو عن واحد منزه عن الجواهر. والأعراض معلوم أنه عن فاعل مختار لا عن علة، فهو عن واحد منزه عن الجواهر والأعراض.

وقد قلنا من قبل ذلك إن كان العالم حادثاً فله محدث ومعلوم. إن العالم حادث فله محدث.

غيره: هذا الفاعل الذي استند العالم إليه أما أن يكون أكثر من واحد أو يكون الواحد الذي يطلبه الدليل في مقابلة الفعل، لكنه الواحد الذي يطلبه الدليل في مقابلة الفعل، فيبطل أن يكون أكثر من واحد.

بيان ذلك قولنا "العالم حادث ضمن الفاعل المحدث". ثم أما أن⁸² إلى عين نهاية ولا قائل به، أو ينحصر في عدد خاص ولا سبيل إلى ذلك⁸³ الحصر. والقول الأول قد استند إلى فاعل وهو المطلوب، فهو ينزل على الواحد الذي يطلبه القياس.

تبين في الأول القهر والعجز ولاحق الذاتين. وتبين في الثاني التقدم والتأخر وحقيقة الذاتين. وتبين في الثالث النقص والكمال وما يقال في الذاتين. وتبين في الرابع التنزيه وضده وخواص الذاتين هذا الأول.

وتبين في الأول من الثاني أحقر الموجودات وأعطفها وما يلزم من الذاتين. وتبين في الثاني الحشوي لا يعبد الله وإن البغض كناية عن مشاره ومرتبة المحقق وقدر الحق. وتبين في الثالث قسمة الجوهر إلى الروحاني والجسماني وصورة المنوطة بالذاتين. وتبين في الرابع القسمة العالية والمنحطة.

وتبين في الأول من الثالث فساد إطلاق النصارى والمجسمة الأسماء التي لا تقيد ومكانهم من الإنسانية وحظهم⁸⁴ من التصور. وتبين في الثاني الاستقلال والاستيلاء والقهر والملكة لله وحده وضعف الذوات كلها دون وجهه. وتبين في الثالث أن الراجح الذي لا أكمل منه تحت كلمة الممكن وما يجب للراجح على الراجح بوجه أفضل. وتبين في الرابع تداخل الكون للكل ورجوع الملك إلى ضده من حيث الأول وأن الكل بالحق الذي قامت به السموات والأرض. وتبين في [13أ] الخامس أن ما من قاهر إلا وفوقه قاهر وما من غالب إلا وفوقه⁸⁵ غالب وما من عليم إلا وفوقه عليم وما من حكيم إلا وفوقه حكيم وفوق الكل العزيز الحكيم ثم العليم الخبير. وتبين في السادس طهارة الجوهر النوراني وضده والقياس الرابع عن المادة والصورة بنوع آخر والخامس كذلك.

كل هذه الأدلة ثم الأسئلة والغايات التي حُررت دون معنى المحقق وسلوكه، والذي يحض عليه أيضا هو الحق. ولا علم مما يعلل ويحمل ويركب ويحلل وينال المطلوب، بنوع آخر لا علم للحكم به. وكذلك القول على المتكلم والصوفي وما بينهما ممن كان له الرأي المتبين. والعقل الرصين تلاحظه الوجوه اللاصقة بالضمير التي توجد، حتى في العدد، وتطلق على كل معلوم بأوصل من الماهية، لأن الماهية تقال⁸⁶ بمتقدم على متأخر وممكن كان عنه وموضوعه ومحموله، أو يكون كذلك.

[الكلام على الوحدة]

ثم نقول الوحدة التي يمكن أن تلحق تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير وهي وحدة الحق، ويعرف وحدة الإحاطة بكل شيء، ووحدة الحكم على كل شيء. والتي تصدر عنها الأحاد بما هي لوجود عند موجود في عموم الموجودات والكثرة بها. ثم وحدة مستفادة وهي وحدة المخلوقات، ثم هي مستعارة

الموضوع والمحمول وهي وهمية. ثم ينظر في وحدة يمكن أن يقال أنها قبل الدَّهر، وأخرى معه، وثالثه بعده وقبل الزمان، والتي تسع الزمان. فالأولى بعد الأولى كناية عن أمر الله، والثانية تخصّ العقل الذي أبدعه الله قبل كل مبدع، والثالثة تخصّ النفس، والرابعة الجواهر الجسمانية.

وإن شئت قلت وحدة بالذات ووحدة بالعرض. فالتى بالذات هي التي للباري تعالى، ومنها تصدر الوجدانيات⁸⁷ في العدد والمعدود. والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد وليس داخلا في العدد، وإلى ما هو مبدأ العدد وهو داخل في العدد. واعتبر ذلك بالمفارج الذي⁸⁸ لا يدخل في العدد والمعدود، والذي هو غيره وهو ذلك كالجزء. فإن كلمة الإثنين تركبت من واحدین، وكذلك العدد تركب من الأحاد لا محاله وحيثما⁸⁹ يرتقي العدد إلى أكثر تنزل [13ب] نسبة الوحدة الى أقل وإلى ما يدخل فيه⁹⁰ ومعدود لم يجل قط عن وحدة ملازمة، فإن الإثنين أعنى مدلولها والثلاثة في كونها إثنين وثلاثة واحدة. وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط واحدة، أما في الجنس وأما في النوع أو في الشخص، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق. فلم تنفك الوحدة من الموجودات قط، وهذه وحدة مستفادة من وحدة الحق عز وجل، لأنها تلزم الكل سواء كانت الذوات متكثرة أو غير ذلك. وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وما بعد منها، فقد كماله أو يعدم وما بعد من الكثرة فهو أشرف.⁹¹

ثم نرجع فنقول الواحد المشار إليه، والموجود المحض، والضمير الذي لا يتلاعب بالممكن، والتقدير الذي يكون في غير هذه الوحدة، إذا عرف عوض به ثم يعتاد ويحمل على المفارق فيك ولا حصة.

وأنت فقد قلنا لك لا مطلب يطلق عليه إلا "من" و"هل". وقد شهد لك الوجوب والوحدة وعرفت أن ذلك كله كناية عن ذات لا يقال هي الحياة السارية في الموجودات، ولا المحيط المطلق، بل هي عين المرام كله. وكل هذه لها وعند عزتها، وبهذا إنجاز⁹² هذا المعلوم.

ونحن فقد منعنا أن نكون في الوهم، كمعلوم التعاليم، ولا في الخيال والمحسوس. وعرفنا ذوات الجواهر العالية، فقد جاءنا ﴿نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁹³ صحبه معرفة ذات.⁹⁴

فقول هو لازم إحاطة حاضرة ووحدة محضة، فلا يلتفت إلى قاطع المثل والغير والخلاف في ذاته بما هي في الاستحقاق ينطق لسانها فاعلم.

هذه طرق السعادة قد تمهدت ولا يسأل السالك عنها ولا عن لواحق الفضائل الإلهية، إلا إن ظهر له بعد الكلام على الوحدة والواحد أن ذات الله هي المشار إليها في الجميع، لا على الوجه الذي حرر. ولا أيضا يظفر بالسلامة إن قال ذات المبدع الأول، ولا يقال هي ذات الله، ولا هي غيرها عند هذه النسب، وتمر بحسب الدرجات وطبقات الأفلاك الموضوعة للنفوس والعقول. [14أ] ثم يكون ذلك كذلك في النفوس الجزئية، ويضرب في ذلك مثالا بالمرأة المنعكسة التي تسامت في الأول المدرك الأول، ثم التي تكون عن المرأة الأخرى، ثم التي ثمر على الشبه الشكل المسري⁹⁵، غير أن زاويته حادة وكأنها امرأة ترجع إلى أخرى ثم تقف عند الثالثة. وكلامنا مع حكيم حاله في المراقي والدرجات هذه الحال.

والصوفي⁹⁶ هو إن حصر الأمر إلى الوجود المطلق، ثم إلى الواحد المعول عليه ذلك، ثم إلى الإحاطة الحاصرة، ثم يرفع كل مضاف يُفرض بالحملة ويجد الكلام، وهذه الضوابط في ضميره عند ذلك. ثم يقول "أنا الحق" فإن قالها بالصرفة ولا يفرض دور الحصة والنصيب. ولا يقول هذا كله لازم الشأن العزيز، فقد نزل إلى الوهم ومقام الصم. وإن دار على النفس في ملاحظته فقد سقط في مهواة الاتحاد. وإن عارضه التمثيل صرفه إلى الفيض، وإن جاءه من حيث يجده ولا يفصل، يقول بالحلول وأعوذ بالله من القواطع. ولما كان المتكلم دون الصوفي وضوابطه العقلية، لا يقال في وقت دون وقت، ولا ينتقل عنها مثل الصوفي، كان على بينة من السلامة وإن كان مرجوح الطريقة. والصوفي أحق منه بالمجد الإلهي، فاحذر تمويهات الأوهام.

والذي عندي أن الوجه الأول الثلاثي يحصر الوجود إلى ذات إذا حذف إضافة نطق ضميره عنها وأطلق الأنية. والوجه الثاني يقول البيان عن المعلوم ضرب من الجهل فيحد ولا يعدم. والثالث يقول نكتة القضية المفردة جامعة للقديم والحادث. والرابع يقول حصته الوجود في الكل كاملة وإن عجزت في المحذوف. والخامس يقول لا عقل عندنا ولا علم وإنما هو الخبر الصادق. والسادس يقول ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾⁹⁷ إذا استجاب أمره فعل وإن لم يُستجب عجز. والسابع يضمحل الموضوع عنده والمحمول لأنه كناية عن دور الإقرار وينفذ الكائنات عند الحاجة إليها. [14ب] والثامن هو المحل الذي يندفع عنه

عموم النعوت. والتاسع تاركٌ له ويمر أمره إلى عوالم لا يمكنه أن تحصر وجودها. فإذا وصل تعلق بحبل الله ويعرج إلى معارج العز والتقديس. فإذا وصل سافر إلى الذات بوسيلة السفر، فكل سفره مثل عالمنا هذا. ومعرفة الله تظهر بحسب العوالم، لأن لكل عالم منه غاية ما. ثم يصدق الله، فإذا قُضيت منه يجد الأزل في غير معلومه، ولا يطلقه لأنه وهم المقارنة. وبعد هذا يتجهز إلى ما يشير إليه المحقق، ولا يمكنه أن يكلم إلى الله وهو الدور، لأن ذاته عن ذلك.

فأول شيء تحتاج أن تعرف تعلّم الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء، الذي يسمونه فاعلاً، وهل هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً. ثم إنه إذا حصل الشيء من شيء آخر وجوده بعد ما لم يكن، ثم يستقل ولا حاجة له به. ثم تعرف أن الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في جملة أمور ذاته وهيئات متمكنة من ذاته، وهيئات كمالية لمضافيه لذاته. ثم تتفقد الفطرة، فإن وُجدت تنفعل إلى الأمور الروحانية وتفرح بأحوال المفارقات، ومتى قام بها ذلك غشيتها غاش سابق لا يُعرف سببه، وأصابها وجد مبرّح مع لذة مفرحة، يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش فقد نجح سعيه.

والرجل هو الذي يريد الحق الإلهي لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ويعيده له فقط، لأنه مستحق للعبادة. وأيضاً هي نسبة شريفة إليه، والنفوس تنقطع عن الله بالأغراض والأقيسة الفاسدة. ثم الذي أحضك عليه أن تحصل⁹⁸ الطرق إلى الله في ضميرك، فنقول السلامة مع العقل السليم إذا صرف إلى الوحي والقياس المستقيم. والرجال رجال الكتاب والسنة وهم ثلاثة: علماء أهل البيت وجماعة التقوى والمحقق الفاضل.

[الكلام على الواجب لذاته]

وها أنا أذكر طرق الغلط على الله وأذكر رجاله [15أ] وأتكلم على القواطع، وقبل ذلك تقدم القول على الواجب لذاته، كيف هو واجب من جميع جهاته، فنقول الواجب لذاته يكون واجباً في ذاته وفي صفات ذاته على وجه لا يحتاج إلى غيره لا في ذاته ولا في صفاته، بل تكون له ذات يقتضى ما لها من الصفات،

سواء كانت تلك الصفات سلبية أو ثبوتية. وهذه الحجة يذكرونها لامتناع التغير على ذات الله تعالى واستحالة قيام الحوادث بذاته وانعدام صفاته بعد وجودها.

وبالجمله فهي تدل على أنه لا يقبل التغير أصلا في الذات والصفات، وتقريرها⁹⁹ أن تقول كل صفة يعقل ثبوتها لواجب الوجود، فأما أن تكتفي بتحققها ذات الواجب الوجود أو لا تكتفي. فإن كانت ذاته كافية وجب حصول تلك الصفة له دائما بدوام ذاته، وإذا كان كذلك استحال التجرد والتغير عليه في صفاته. وإن لم تكن ذاته كافية فلا يخلوا ما إن كانت كافية في سلبها عن ذاته أو لا تكون. فإن كانت ذاته كافية في سلبها وجب دوام سلبها بدوام ذاته، وإذا كان كذلك استحال عليه التجرد والتغير في الصفات. وإن لم تكن ذاته كافية في ثبوت وجود الصفة، ولا هي أيضا كافية في سلبها، يكون ثبوت الصفة له ولا ثبوتها متوقف على ثبوت شيء آخر ولا ثبوته، لكن ذاته سبحانه وتعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة ولا ثبوتها، وكلاهما يتوقف على ثبوت ذلك التغير ولا ثبوته. فإذا كان ذاته تكون متوقفة على ذلك التغير فيلزم أن تكون ذاته في نفسها ممكنة الوجود، فالواجب لذاته ممكن لذاته. هذا خلف وإذا بطل هذا القسم الثالث تعين أما الأول وأما الثاني وأما ما كان، فلزم أن لا يكون قابلا للتغيرات أصلا وهو للطلوب.

وهذا هو المعنى بقولهم واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته وصفاته. وبعبارة أخرى كل متلازمين، فلا بد وأن يكون لأحدهما إلى الآخر حاجة، أو يكونا مستنديين إلى ثالث. وإلا لكان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وعن كل ما يفتقر إليه الآخر. وإذا ثبت هذا فنقول ثبوت الصفة ولا ثبوت الصفة من لوازم [15ب] ذات الباري تعالى، فلا بد وأن يكون لأحدهما إلى الآخر حاجة أو لا يكونا مستنديين إلى ثالث. فإن استند أحدهما إلى الآخر فيكون ذلك الحكم هو المستند إلى الذات، وإنما يكون كذلك أن لو كانت تلك الذات كافية في وقوع تلك الصفة أو لا وقوعها. وإذا كانت الذات كافية امتنع وقوع التغير، وأما أن لم يستند الواحد منهما إلى الآخر. وكل واحد منهما ممتنع الانفكاك عن الآخر، لزم أن يكون كل واحد منهما ممكنا فيكون ذات واجب الوجود ممكنا وهو محال.

[مقدمة الكلام على النحل والملل]

واعلم أن على هذه الحجة إشكالات تركناها لأنها مهمة وعليها ينبنى فضل الله وفضل مجده وعظمة ذاته. وإذا كنتَ على بينة من أمره عرفتَ أن الغلط يدخل من فساد الأقيسة والأفهام القاصرة والعادة المموهة والمدبر الخاسر.

ثم الذي يعاند في كمال الله، والذي تطلق عليه كلمة الكفر، أما أن يكون قد غلط على الذات والصفات بالجملة. وهذا هو الدهري ومن بالصين على ذلك وطائفة من السمنية، وسيأتي ذكر كل واحد من لواحق النحل والملل. والطبيعي يفرق من الدهري في ذلك، لأنه رفع عن ظهره وجود الذات والصفات. وأما أن يكون قد غلط في الصفات فقط، أو يكون قد غلط في الذات بحيث يثبت الصفة ويجهل ما يجب لها بحكم الذات، أو يكون قد جمع مذهبه بين القول المهمل، ويكون التقليد قد استولى على طبعه. والسعداء هم الذين لا يخرج عن طريقهم البينة الثقلية والعقلية والخلقية. ثم هم تارة بما يخص الوحي، وذلك في الأمور التي يعجز عنها العقل والصنائع والعلوم المكتسبة عنها، وأخرى بالفعل فقط، وثالثة بالعلم المكتسب، ورابعة بالأحوال، وخامسة بما ينسب إلى فضل الله وحكمته.

وقد سمعت من الشارع صلى الله عليه وسلّم قسمة الفرق، وأنه عين خير الله في جهة فقط، لأن الحق لا يقال على أكثر من نوعه.

وأهل العلم من لدن آدم ومن حيث هو الباعث والمواجيد لا يخلوا أمرهم من دين يتتبع أو رأي يفعل بحسبه، أو إهمال ذلك بالكلية. فظهر لأجل ذلك أهل النحل والملل وأهل الأراء والأهواء.

[16أ] بدأ الكلام على النحل والملل

ثم الملل على قسمين: المتحقق وصاحب الشبهة. فمن ذلك المسلمون القائلون بالملة المحمدية وشرعه وكتابه، وأنه هو الذي أوتي جوامع الكلم، وبه ختم الأمر. أهل لا إله إلا الله محمد رسول الله، وهم أهل

القبلة والصلاة والصيام والحج والجهاد والحلال والحرام، وهم الذين قسمهم المختار عليه فضل الصلاة والسلام إلى الناجية والهالكة. وانقسموا إلى من ينظر في المعقول والمنقول، وإلى من هو على أحدهما، وإلى الغافل والمتغافل.

فنبداً بأهل النظر فنقول: من جمع بين الحكمة والمصطلح الذي عليه علماء أهل الكلام بوجه أفضل، ثم كان على بينة من أمر الله ورسوله، ويقوم على أمور الدين ولواحقه وأسبابه القريبة والبعيدة، ويحد¹⁰⁰ الغايات التي لأجلها كان ذلك. ثم هو على بينة من كل علم وقع في أيام العالم، ثم على بينة من علوم الذوات العالية. ثم يجد¹⁰¹ الوجود ويشعر بغير المتعارف، وله فطرة ثم فطرة ثم فطرة غير التي حصرها الموضوع الطبيعي. وكل الأسرار والخواص والفضائل المطلقة تحت ملكته. هذا هو المحقق وهو المشار إليه والوارث الكامل وهو عند الله المحبوب.

ومنهم المتكلمون في التوحيد والعدل، وإثبات الصفات للباري ونفيها، والتميز بين صفات الذات وصفات الأفعال، وبين ما يجب من ذلك لله سبحانه وتعالى وما يجوز وما يستحيل في حقه. والمتكلمون في القدر خيره وشره من الله تعالى ومن العباد. وفي قدرة البشر، وهل هي صالحة للإيجاد أو غير صالحة. وفي الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام والتحسين والتقبيح من لاحق الشرع، والعقل وإثبات النبوات والمعجزات، والإمامة المحصلة بالنص والاجتهاد والاختيار.

فمن ذلك المعتزلة القائلون بالعدل والتوحيد، وأن المعارف كلها عقلية حصولاً ووجوباً قبل الشرع وبعده. وأكثرهم على أن الإمامة [16ب] بالاختيار، وهم الواصلية الحسينية أصحاب أبي حذيفة وأصل بن عطاء الغزال تلميذ الحسن البصري، ويقال لهم أيضاً الحسينية نسبة إلى الحسن. وإن وأصل ابن عطاء أخذ العلم من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وخالفه في الإمامة. واعتزله يدور على أربعة قواعد: الأولى القول بنفي الصفات. الثانية القول بالقدر. الثالثة القول بالمنزلة بين المنزلتين. والرابعة قوله في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين، أحدهما مخطئ لا بعينه وكان في زمن عبد الملك بن هشام.

ومنهم الهدلية أصحاب ابي هذيل حسين ابن هذيل العلاف شيخ المعتزلة. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، وطالع كتب الفلاسفة ووافقهم ١٧٠٠٠ كثير، وامتاز عن أصحابه بعشر مسائل. الأولى: أن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرته وقدرته ذاته وحي بحياة وحياته ذاته. والثانية: كونه أثبت لله إرادات لا محل لها يكون الباربي تعالى مريدا بها. والثالثة: قال في كلام الله تعالى أن بعضه لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالأمر والنهي. والرابعة: قوله في القدر مثل ما قال أصحابه إلا أنه خالفهم في أمور الآخرة لأنه فيها على مذهب الجبرية. والخامسة: قوله أن حركات أهل الآخرة في المنزلتين تنقطع وأنهم يصرون إلى سكون دائم ينحصرون إليه اللواحق. والسادسة: قوله في الاستطاعة أنها عرض الأعراض نحو السلامة والصحة وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح. والسابعة: قوله في الفكر قبل ورود السمع بحب عليه أن يعرف الله. والثامنة: قوله في الآجال والأرزاق أن الرجل إن لم يُقتل مات في ذلك الوقت ولا يزداد في العمر ولا ينقص بخلاف الأرزاق عنده. والتاسعة: ما ذكره الكعبي عنه أن ارادة الله سبحانه غير المراد المسألة إلى آخرها. [والعاشرة] كونه يقول الحجة لا تقوم [17] فيما غاب إلا بخبر عشرين المسألة إلى آخرها.

ومنهم النظامية أصحاب إبراهيم بن بشار النظام زعيم المعتزلة. طالع العلوم وكشف عن بعض الكتب الحكمية، وهو من السفهاء. وبعضهم يقول أنه خالف قومه وامتاز باثنتي عشرة مسألة: الأولى: يقول أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وأنها غير مقدرة لله تعالى. المسألة الثانية: قوله أن الله لا إرادة له. المسألة الثالثة: أن أفعال العباد كلها حركات فحسب. المسألة الرابعة: إن النفس والروح هو الإنسان والبدن آلة فقط. المسألة الخامسة: إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من الله وهو فعله. المسألة السادسة: إنكار الجوهر الفرد وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة إلى آخر المسألة. المسألة السابعة: يقول أن الجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت المسألة إلى آخرها. المسألة الثامنة: إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه المسألة إلى آخرها. المسألة التاسعة: قوله في إعجاز القرآن أنه من حيث الأخبار عن الغيب فقط المسألة إلى آخرها. المسألة العاشرة: إنكاره الإجماع أن يكون حجة المسألة إلى آخرها. المسألة الحادية عشر: مسألة الوقوع في السلف المسألة إلى آخرها. الثانية عشر: إيجابه على الفكر معرفة الله تعالى قبل ورود الشرع المسألة. ويقال أن له ثلاثة عشر وهو كلامه في الوعد والوعيد، ولا يفسق قاتلا ولا سارقا.

ومنهم الحابطية أصحاب أحمد بن حائط، والحوشية أصحاب فضل بن عمر والهندي، هما من أصحاب النظام. كان لهم¹⁰² البحث في الحكمة والكلام، وظهرت عليهما ثلاث بدع امتازا بها عن أصحابهما: الغلو في المسيح وموافقتها للنصارى وأن بعض الأحكام الإلهية قامت به. البدعة الثانية كونها يقولان بالتناسخ. البدعة الثالثة كونها يقولان في الرؤية أنها للعقل الأول.

ومنهم البشرية أصحاب بشر بن المعتمر من كبارهم وخالفهم في ست مسائل: أولها في اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع يجوز أن يحصل متولده المسألة [17ب] إلى آخرها. الثانية: كونه صرف الاستطاعة إلى سلامة البنية والجوارح المسألة. المسألة الثالثة: كونه يقول لو عذب الله تعالى الطفل الصغير كان طالما وهو يقدر على ذلك المسألة. المسألة الرابعة: كونه يقول إرادة الله من جملة أفعاله ثم هي تنقسم إلى صفة فعل وصفة ذات المسألة. المسألة الخامسة: كونه يقول باللطف المحزون وأن الله لم يخلقه لأن ذلك يوجب عليه الثوب المسألة. المسألة السادسة: يقول أن التوبة الأولى متوقفة على الثانية وأنها لا تنفع إلا بعدم الوقوع في الذي رفع عنه فإن رجع لم تنفعه الأولى المسئلة.

ومنهم المعمرية أصحاب معمر بن عباد، وهم أعظم القدرية. ثم إنه بالغ حتى رفع الصفات والقدر، بالجملة وانفرد عن أصحابه بمسائل. الأولى: يقول أن الله لم يخلق غير الأجسام والأعراض تابعة لها مولدة منها المسألة إلى آخرها. المسألة الثانية: قوله أن الأعراض لا تتناهى في كل نوع المسألة. المسألة الثالثة: يقول أن الإرادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه إلى آخر المسألة. المسألة الرابعة: يقول أن الله ليس بقديم لأن ذلك أخذ من قدم يقدم فهو قديم.

ومنهم المرارية أصحاب عيسى بن صبيح الملقب بالمزدار تلميذ بشر بن المعتمد. أخذ منه العلم وتزهد ويسمى راهب المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل. الأولى: قوله أن الله قادر على أن يكذب ويظلم وبالعكس ولا يطعن ذلك في ربوبيته. الثانية: يقول بالتولد مثل شيخه بل ناد¹⁰³ عليه لأنه جوز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل لتولد. الثالثة: قوله أن القرآن مما يقدر عليه وأن بلاغته وفصاحته لا تعجز الناس وهو أصل المعتزلة في خلق القرآن.

ومنهم الثامية أصحاب ثامة بن أشرس النميري، وكان قد جمع بين النقائص. لا دين يعرف منه ولا خلاعة نفس خافية عن الكافة. ثم هو مع هذا كله يجلد الفاسق في النار، إذا مات على فسقه من غير توبة. وفي حال حياته منزلة بين منزلتين وانفرد عن أصحابه بمسائل. الأولى: كونه يقول أن الأفعال المتولدة لا فاعل [18أ] لها. المسألة الثانية: قوله أن الكفار بالجملة على أنحاءهم مع البهائم يصيرون في القيامة ترابا المسألة. المسئلة الثالثة: قوله الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح. المسألة الرابعة: قوله أن العقل هو الذي يحسن ويقبح وإيجاب المعرفة قبل ورود الشرع المسألة. المسألة الخامسة: قوله لا فعل للإنسان إلا الإرادة وما عداها فهو حدث المسألة إلى آخرها.

ومنهم الهشامية أصحاب هشام بن عمر القرظي، وهو الذي يبالغ في القدر، وهو على مذهب ديوجانس الحكيم. ولا نسب إلى الله فعلا من الأفعال حتى أنه أنكر أن الله هو الذي يؤلف بين قلوب المؤمنين. ويعاند التلاوة، ومذهبه هذا أن الله لا يجب الإيمان للمؤمنين. وينكر¹⁰⁴ دلالة الأعراس على الله تعالى، والإمامة عنده لا تنعقد في زمان الفتنة واختلاف الناس، وأن الجنة والنار لستا مخلوقتين.

ومنهم الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ. وتميّز عن أصحابه بخمس مسائل. الأولى: قوله أن المعارف كلها ضرورية وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وإنما هي طبيعية وليس للعباد كسب سوى الإرادة المسألة. المسألة الثانية: قوله أن العباد لا يخلدون في النار بل يصيرون في طبيعتها المسألة. المسألة الثالثة: قوله أن القرآن المنزل من قبيل الأجساد ويمكن أن يتقل مرة رجلا وأخرى مرة حيوانا المسألة. المسألة الرابعة: قوله أن الله يريد بمعنى أنه لا يغلط ولا يصح في حقه السهو فقط. المسألة الخامسة: قوله أن الله لا يريد المعاصي وأنه لا يرى المسألة.

ومنهم الخياطية أصحاب أبي الحسن بن أبي عمرو الخياط شيخ أبي القاسم ابن محمد الكعبي، وهما من معتزلة بغداد. وهما على مذهب واحد، غير أن الخياط يجعل العدم شيئا والشيء ما يُعلم ويُجبر عنه، والجوهر هو جوهر في العدم، المسائل المعروفة عنده. وتلميذه الكعبي انفرد عنه بمسائل، منها أن إرادة الله ليست صفة قديمة بذاته، ولا هو مرید لذاته، ولا إرادته حادثة في محل ولا في محل، وإنما ذلك رجع إلى العلم فقط، والسمع والبصر يرجع إلى ذلك أيضا. ومنها أنه ينكر الرؤية، ويقول إذا قلنا أنه يرى للرويات إنما ذلك يرجع إلى علمه بها، ويميزها قبل أن توجد.

ومنهم الجبائية والهاشمية¹⁰⁵ [18ب] أصحاب ابن عيسى محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه ابي هشام عبد السلام، وهما من معتزلة البصرة. وانفردا عن أصحابهما بمسائل، وكل واحد منهما انفرد عن صاحبه بمسائل، والتي انفردا بهما عن أصحابهما جملة. فمنها إرادات لا في محل للباري تعالى لها موصوفاتها. ومنها أن كلامه عز وجل يخلقه في محل وحقيقة الكلام عندهما الأصوات المقطعة والله هو المتكلم بهذا الكلام المسألة. ومنها أن الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح وغير ذلك من المسائل. ومما تخالفا فيه أن الاب يقول أن الله سبحانه عالم لذاته، لا يقتضي كونه عالما صفة هي علم، أو حال يوجب لكونه عالما. والولد يقول هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، وإنما تعلم الصفات على الذات لا بانفرادها. وأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، وهي على رأي بندقليس أول أمره، ثم إنه رجع عن ذلك وغير ذلك من المسائل، يطول شرحها تركناها طلبا للاختصار.

وأكثر المعتزلة بل كلهم يعاند كلام أهل البصرة في النبوات والإمامة، لأن من قدمائهم وأئمتهم من يُنسب إلى الروافض والخوارج. ويميل إلى ذلك الجبائي وولده يوافق أهل السنة في الإمامة، وغيرهما من المعتزلة. منهم من يوافق أهل البيت ومنهم من يتوقف. ومنهم من يجرم القول بالعناد لهم ويصحح المسائل ويقرر طريق البحث.

ومنهم أبو الحسن البصري فإنه يبين أدلة الشيوخ واعترض عليهم لأجلها، وأبطل جملة من كلامهم، وزيف أكثر أدلتهم. وانفرد عنهم بجملة مسائل، منها نفي الحال، ونفي المعدوم، ونفي الأكوان أعراضا والألوان أيضا. ومنها قوله أن الموجودات تتمايز بأعيانها وذلك من توابع نفي الحال. ومنها رده الصفات كلها إلى كون الباري تعالى عالما قادرا مدركا. وله بعض الميل إلى مذهب هشام [19أ] ابن عبد الحكم، وهو أن الأشياء لا تُعلم قبل كونها. والمذكور يميل إلى أعراض الحكماء، غير أنه يمزج كلامه بكلام المعتزلة، ثم بكلام الأشعرية، ثم بما يقارب من كلام الصوفية، وتمت عليهم طريقته وانحدعوا¹⁰⁶ له بالجملة.¹⁰⁷

ومنهم أعني من الفرق الجبرية. والجبر هو نفي الفعل وإن كان التعلق، ورفع فعل العبد بالجملة، وإضافة كل شيء يظهر عليه للرب تعالى، وبهم أصناف. فمنهم من لا ينسب للعبد فعلا أصلا ولا قدرة على ذلك، ولا يلتفت الكسب، ويقول أنه منزله بين منزلتين ولا حقيقة له. ومنهم من يقول بقدرة العبد، غير أنها غير مؤثرة بالجملة. ومنهم من يقول بتعلقها في إثبات حال المقدور في وقت التعلق فقط، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل، وجعل ذلك خروجاً من العهدة وسمى ذلك كسبا. فلا يدخل في لازم الخبر، غير أن المعتزلة تطلق على من لم تثبت للقدرة الحادثة أثرا في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً. وهذا يلزمهم أن يجعلوه بإزاء بعض أصحابهم، أعني الذي يقول بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها. ويسموه جبراً قياساً على ما حصل من التنظير، وذلك لكونه لم يثبت للقدرة الحادثة فعلاً. وقد نسب أكثر المعتزلة النجارية والضرارية إلى الجبر، ومثل ذلك نطقوا على الصفاتية والأشعرية، ثم إنهم نسبوه بعد ذلك إلى الحشوية والنجارية والضرارية منهم في بعض الأمر، فإن كانوا تعلقوا بحبل الجبر وقربهم من الصفاتية.

ومنهم الجهمية أصحاب أبي جهنم بن صفوان وهو من الحيزية الخالصة، ظهرت بدعته وقتل بمرو. والذي قتله عبد سالم بن أحوز المازني، وقتل عمه، وقتل ولده في آخر دولة بني أمية. وهو ممن وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم مسائل¹⁰⁸، منها قوله لا يجوز أن يوصف البارى بصفة يوصف بها خلقه المسألة. ومنها قوله اتباعه علوماً حادثة للبارى تعالى المسألة. ومنها قوله في القدرة الحادثة أن الإنسان [19ب] ليس بقدر على شيء ولا يوصف بالقدرة والاستطاعة المسألة. ومنها قوله في أهل الخلدتين وأن الحركات تنقطع المسألة. ومنها قوله من عرف ولم ينطق لم يكفر بذلك، لأن العلم لا يزول بالصمت، وهو مؤمن مع ذلك المسألة.

ومنهم الخيرية أصحاب الحسين بن محمد النجار. وأكثر معتزلة الري وجهاتها يقولون بقوله، ومع هذا يقولون بحدوث الكلام. والبارى تعالى عنده مريد لنفسه كما الله عالم لنفسه. وينقسمون إلى البرغوثية والزعفرانية وجاسمية. وانفرد محمد النجار عن المعتزلة بمسائل، منها أن كلام الله تعالى إذا قرأه القارئ فهو عرض وإذا كُتب فهو جسم، غير أن الزعفرانية تقول كلام الله غيره، وكلما هو غيره فهو مخلوق والمستدركة على ذلك.

ومنهم الضرارية أصحاب ضرار بن عمرو بن حفص، وانفرد كل واحد منهما بمذهب، واتفقا في بعض الأمر وهما على قاعدة مضحكة. والحق عز وجل عندهما هو العلم القادر، وعلى وجه يميزه من العجز والجهل فقط. ويتوهم كل واحد منهما أن الله ماهية لا يعلمها إلا هو، وأعجب من ذلك كونها ينسبان هذا المذهب إلى ابي حنيفة وإلى أكثر أصحابه.

القول على الصفاتية ظهر في السير وثبت في بعض الأخبار. وظهر في الموضوعات أن جماعة كثيرة من السلف الصالح كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة. ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوفا واحدا. وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولا يؤلون لأنهم يقولون هذه الصفات وردت بها الأخبار وذكرت في كتب الشرع. ولهذا أطلق عليهم هذا الاسم، والذي أطلق عليهم هذا الاسم المعتزلة، لأنهم في نقيضهم، غير أن المتابع القاصر منهم يلحقها بصفات المحدث. وانقسموا على فرقتين: فرقة التجأت للتأويل وأخرى لم تفعل ذلك. وأمرهم يطول ذكره. [20] والغرض أن تعرف أن ذلك إذا ثبت على موضوعه الأول يحمل على الجهل المطلق فاعلم ذلك. وهم إن كانوا يقولون أن الصفات زائدة على الذات. وهم يقولون بصفات حادثة في الذات كالوجه واليدين وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار.

القول على الأشعرية والكلابية، أصحاب ابي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تلميذ الجبائي تسعة أعوام. ثم أبصر في المنام أنه على هيئة غير محمودة، ثم ظهر له غير الذي كان عليه فأعرض عنه وانصرف إلى جهة عبد الله بن سعد الكلابي، ونسج على قوانينه في الصفات والقدر للفاعل المختار، وأهمل التحسين والتقبيح للعقل وما قيل في مسائل الصلاح والأصلح، وأن العقل لا يوجب المعارف قبل الشرع والعلوم، فإن حصلت بالعقل فلا تجب به ولا يجب البحث عنها إلا بالسمع. والله تعالى لا تجب عليه الأشياء بالعقل، والنبوات من الجائزات العقلية، والواجبات السمعية وشروطها جملة، منها أن يعجز الناس بما يتعاطونه ويكشف القناع. ولا يظهر على وجه النبي ما يدل على كذب ويتحدى بالمعجزة، ويكون متحقق العصمة إلى غير ذلك.

وجماعتهم تنصرف إلى الحرث بن أسد المحاسبي والقلاسي والكلابي وابي الحسن الأشعري. وبعدهم جماعة من الحدّاق، منهم القاضي الباقلاني المالكي وابن فورك والأسفراني وابو إسحق الشيرازي والغزالي والشهرستاني والفخر العازي وسبعة من المغاربة وكل رجال الرسالة ورجال الحلية وفضلا ما وراء النهر على ذلك، غير أن التحقيق يوافق منهم الثلاثة فقط.

القول على الحنابلة والداودية والسفيانية والمشبهة والكرامية والمضرية. فنقول الحنابلة أصحاب أحمد بن حنبل، والداودية أصحاب داود بن علي الإصفهاني، والسفيانية أصحاب سفيان، والكرامية أصحاب عبد الله بن كرام، [20ب] والمضرية أصحاب مضر بن علي الرقي. التزموا ظواهر الكتاب والسنة من غير تعرض إلى أويل¹⁰⁹، وأجروا ما ورد على ذلك وأمروا به. ومنهم من حافظ على منع التشبيه واحترز من ذلك، والأكثر على ذلك وأقروه. ووافقهم جماعة من المتأخرين على ذلك، مثل الحواري وكهمس وأحمد، ومذهبهم في السمع والعقل والنبوات والإمامة كمذهب الأشعرية. وأما الكرامية فهم مجسّمة، وهم جماعة الإسحاقية الوحيدة¹¹⁰ والهيضمية العابدة البرنية الدرزية، وابن الهيضم أقواهم في نفي التشبيه. ووافقوا المعتزلة في العقل والسمع وأن المعارف تجب بالعقل، وخالفوهم في كثير من مسائلهم، منها مسألة التحسين والتقيح. ومن أهل الحديث من أضربوا عن المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة، وأضربوا عن المتابعة، وهجروا كل من تكلم في ذلك بالجملة. وانصرفوا إلى ما كان عليه الأول، ومنهم من قال بالعكس ومال إلى الظواهر. حتى من المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية. وقد قرّنا مذاهب المجسّمة في المسائل التي رسمنا برسم الرد على حشوية الحرم والبلد الأمين.

القول على الخوارج لا أجهل منهم، بل هم القاسطون المارقون، خرجوا على عليّ كرم الله وجهه، وانفصلوا عنه بالجملة وتبرؤوا منه. ومنهم من صحبه. ومنهم من كان معه في الزمان لا في المكان، وهم جماعة عبد الله ابن المعلم وعتّاب بن الأعور وعبد الله بن وهب وزيد بن عاصم وحرقوش بن زهير.¹¹¹ ومنهم من وافقهم من بعدهم البخلي وهو ذو الثدية. ومنهم اقتتلوا. ومنهم من تابعهم من بعدهم، وهم العشرة الذين انقلبوا¹¹² والرجلان منهم سجستان ورجلان نعمان ورجلان بالجزيرة ورجلان بكرمان. ويجمعهم القول بالخروج على الإمام إذا خالف، والتبرّي عن الحسين والوقوف في علي وعثمان رضي الله عنها.

القول على المحكمة الأولى، الذين خرجوا على علي رضي الله عنه يوم صفين. وأشدهم خروجاً عليه الأشعث بن قيس ومسعود التميمي وزيد الطائي، حملوه على القتال والتحاكم في كتاب الله، والتحكيم إلى من حكم بكتاب الله.¹¹³ [21أ] ثم تبرّوا منه بالتحكيم الذي ولّوه، وقالوا لا حكم إلا لله ولا حكم الرجال. وانجازوا عنه إلى جزورا ثم النهروان، وكلهم خرجوا من صبيضي¹¹⁴، ذلك الرجل الملعون ذي الحويصرة التميمي. وقتلهم علي عليه السلام بالنهروان. ومنهم ذو الثدية، كما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم، "وإذا أدركتهم فاقتلهم قبل تمردهم". ومنهم الأزارقة أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق، وخرج بالبصرة واستولى عليها وعلى الأهواز وفارس وكرمان في أيام ابن الزبير. والأمراء الذين خرجوا معه عطية بن المسوّد وعبد الله بن حازم، واخوه عثمان والزيبر وابو عمرو العنبري والمازني وهلال اليشكري وصالح العبدي وعبد ربه الصغير. كل هؤلاء على التبري من عثمان وعلي والظعن عليها. ومنهم النجدان القادرية¹¹⁵ أصحاب نجده بن عامر الحنفي الذي خرج باليامة وانحاز إليه ابو بريك وعطية بن الأسود، وسموه أمير المؤمنين، ونهض عطية إلى سجستان، وأظهر مذهبه بمرو، وأتباعه يقال لهم العطوية. ومنهم البيهشية¹¹⁶ أصحاب بيهش الهيضم بن خالد، وكان الحجاج بن يوسف يطلبه فهرب إلى المدينة فظفر به عثمان بن حسان. وكان يسامره إلى أن ورد كتاب الوليد بن هشام، فأمر بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه. ومنهم العجاردة أصحاب عبد الملك بن عجرود وابو النجدات، والبنهتية يتفقون في بعض المسائل. ومنهم الصلتية أصحاب عمرو بن الصلت والصلت بن ابي الصلت، الميمونية أصحاب ميمون بن عمران، الحمزية¹¹⁷ أصحاب حمزة بن أدري، وافقوا المعتزلة في القدر وفي غيره، الأطراف وهم أصحاب الأطراف في ما لم يعرفوه من الشريعة، الخلفية أصحاب خلف بن عمران الخارجي. ومنهم حراج كرمان الخازمية أصحاب خازم بن عاصم، الأشعبية¹¹⁸ أصحاب شعب بن محمد وكان مع ميمون من جملة العجاردة. ومنهم الثعالبية أصحاب ثعلبة بن عامر مع عبد الكريم [21ب] ابن عجرود يدا واحدة، إلى أن وقع النزاع بينهما في أمر إذا الطفل، فتراها كل واحد منها عن الآخر، وهم جماعة، منهم الأخنسية أصحاب أحنس نرقيس المعتزلي وكان يبالي في القبيح ويذم السلف. ومنهم المعبدية أصحاب معبد بن عبد الرحمان الأنصاري الخارجي المعتزلي الذي عارض نهج البلاغة وأظهر مذهبه. ومنهم الرشيدية أصحاب رشيد بن الطوسي الحيري الذي ترجم هيكل ابو شروان وكان ممن يجسّم وهم العيشرية. ومنهم الشيبانية أصحاب شيبان ابن سلمة الخارجي الذي ظهر في دولة ابي مسلمة من المعتزلة وعارض الكرماء لواحق نصر بن سيار. ومنهم المعلوماتية والمجهولية كانوا في الأصل خارجية، إلا أن المعلوماتية قالت من لم يعرف الحق عز وجل بما يجب وبأسماؤه وصفاته كلها فهو على غير

دين، وربما يقول على غير مذهب، وربما يقول فهو جاهل إلا أن يعلم ذلك. ومنهم الإباضية أصحاب أي¹¹⁹ عبد الله بن أباض الخارجي في أيام مروان، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية فقاتله فقتله¹²⁰، وعبد الله بن أباض كان يوافق في مذهبه وأفعاله وهم أصناف. ومنهم الحفصية وهم أصحاب حفص ابن المقدم الخارجي الوعيدي، وكان يقول بالمثل المعلقة وبعض حكمه المطلية وخوارج المغرب بحيل طرابلس من لواحقه. ومنهم اليزيدية أصحاب يزيد بن أمية الذي يبالغ في الإباضية ويعظمهم وكل المحكمة الأولى وخرج عن غيرهم من خوارج. ومنهم الحارثية أصحاب الحارث بن محمد الإباضي خالف الإباضية في قوله بالقدر على مذهب المعتزلة. ومنهم الصفيرية أصحاب زياد ابن الأصفر خالفوا الأزارقة والنجدات والإباضية في أمورهم [وهم] بالزيادة.¹²¹

القول على المرحية¹²² وهم القائلون بإرجاء¹²³ العمل على لازم النية والاعتقاد، وإرجاء المسلم لا يضر مع الإيمان كما لا ينفع مع ضده، وهم [22أ] جماعة وعلى أصناف. فمنهم مرحية القدرية ومرحية الجبرية ومرحية الخوارج ومرحية الصالحية، وكل هؤلاء على أن الإمامة بالاختيار. ومن ذلك أصحاب النمير النميرية اليونسية، فمنهم العبيدية أصحاب عبد الملتهم الساحر، ثم الغسانية أصحاب غسان بن أبان الكوفي الكافر بنبوّة عيسى، الصالحية أصحاب صالح بن عمرو بن صالح وابي شمس عيلان بن ابي عيلان الحوراني، وقيل الدمشقي ومحمد بن سنيت¹²⁴ الذي بين القدر والإرجاء. ثم خرجوا عن ذلك إلى مذهب اليهود، ثم أسلموا بعد ذلك ورجعوا أشعرية. ثم اليونانية أصحاب يونان الموج، ثم الخارجي المعتزلي فكان يقال له جامع النقائص هاجر الخصائص. ثم التومية أصحاب ابي معاذ التومي الفيلسوف بوجه أنقص، كان يعظم فيثاغورس.

رجال المرحية، بالجملة الحسن بن محمد بن علي ابن ابي طالب وقيل لم يصح عنه، وسعيد بن جبير ولم يصح عنه، وطلق ابن حبيب وعمرو بن مرة ومخارب بن دثار ومقابل بن سليمان وعمرو بن ذر وحامد بن ابي سليمان، وابو حنيفة ولم يصح ذلك عنه وإنما نُقل، وابو يوسف ومحمد بن الحسن ويزيد بن جعفر. كل من ذكر من أئمة الحديث ولهم السبق والفضل. ولم يكفروا أصحاب الكبائر بكبيرة، ولم يحكموا بخلوهم في النار، خلافا للخوارج والقدرية. وهذا عليه جماعة أهل السنة إلا أن أهل الإرجاء يمتنعون منه ويحضون على الطاعة والخوف. والرجاء طريقة كل مكلف وهو يقف بينها.

القول على الشيعة، وهم الذين يقولون بإمامة علي بن ابي طالب عليه وسلم، ولعن من يتعرض إلى شيء من سيرته بالذم، وإن ذلك علم بالنص. ويسوقون الإمامة إلى أولاده دون غيرهم، وهم على أصناف. الكيسية أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام [22ب] وقرأ على السيد محمد بن الحنفية رضي الله عنه لو علمه العلوم السنية وأودعه الأسرار اللطيفة وأرشده إلى التأويلات ولواحقه اختلفوا. ثم المختارية أصحاب المختار بن عبيد وكان من الخوارج وتاب عن ذلك وانتقل إلى مذهب زيد بن علي رضي الله عنه ثم صار كيسانيا وأظهر موالاه محمد بن الحنفية. ثم الهاشمية أصحاب ابي هاشم بن محمد بن الحنفية ويزعم بانتقال الإمامة إليه من ابيه ثم خالف على لواحق مذهبه. ثم البنانية أصحاب بنان بن سمعان ادعى انتقال الإمامة إليه من ابي هاشم ونزع إلى مذهب الحلول ومذهب المشبهة. ثم الرزامية أصحاب رزام بن سابق سائق الإمامة من علي إلى ابنه محمد ثم إلى ابنه ابي هاشم ثم إلى علي بن عبد الله بن عباس بالوهية ثم إلى محمد ابن علي، وأوصى محمد إلى ابي عبد الله السفاح صاحب ابي مسلم الطالم المتردد في المذاهب ثم الجاهل بحقوق أهل بيته. ثم الزيدية أصحاب زيد بن علي بن الحسين رضي الله عنهم العاملون بإمامته وإمامة من كان فيه ست خصال¹²⁵: العلم والزهد والشجاعة ظاهرا وأن يكون من أولاد فاطمة عليها السلام حسنيا كان¹²⁶ أو حسينيا، ومنهم من زاد صباحة الوجه أولا يكون فيه آفة، وأصولهم أصول المعتزلة في جميع المسائل إلا في مسألة الإمامة، وكان زيد بن علي رضي الله عنه تلميذ واصل بن عطاء وعليه قرأ العلوم المعقول وعلوم المنقول وعلى بن صالح. ثم الجارودية من المعتزلة ومن الزيدية أصحاب الجارود قالوا بإمامة علي رضي الله عنه بالوصف لا بالنص، ثم ساقوا الإمامة إلى زيد بن علي ثم إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين. ثم السليمانية¹²⁷ أصحاب سليمان جرير جوزا إمامة المفضول مع وجود قيام الأفضل. ثم الصاحية أصحاب الحسن بن صالح بن حي. ومنهم البترية أصحاب ابي الأبتير وهما متفقان في المذهب [23أ] و قولهم في الإمامة كقول السليمانية إلا أنهم توقفوا في أمر عثمان في لازم الأمرين. ومنهم الإمامية القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بالنص والتعيين وسوق الإمامة¹²⁸ نصا إلى ولديه الحسن والحسين رضي الله عنهما، لا إمامة في الآخرين إلا الحسن والحسين، ثم يسوق الإمامة في أولاد الحسين منه إلى علي زين العابدين ومنه إلى محمد بن علي ومنه إلى ابيه جعفر الصادق واختلفوا في أولاده بعده اختلافا كثيرا وأكثرهم قائلون بالوقف والرجعة. ومنهم الباقرية الواقعة الجعفرية أصحاب ابي جعفر محمد بن علي بن الباقر وابنه جعفر الصادق رضي الله عنهما وبالأولاد إلى محمد بن الحسن الحجة ولم يخلف موسى بن جعفر الأعلى. ثم الناوسية أصحاب ناوس الأبهري وهم يقولون أن جعفر الصادق رجع ولم يمت بعد. ثم الأبطحية أصحاب عبد الله بن الأبطح

وهو¹²⁹ إسماعيل من ابيه وأمه أمهما فاطمة العامرية وكان أمين أولاد الصادق قالوا بانتقال الإمامة من الصادق إلى محمد بن جعفر وهو الذي جهّز والده بعد موته وغسّله وصلى عليه إلا أنه مات ولم يعقب. ثم الإسماعيلية الواقفة قالوا بإمامة إسماعيل بن جعفر وأنه لم يمت وأنه القائم المنتظر. ثم الموسوية قالوا بإمامة موسى بن جعفر نصا عليه بالاسم، إذ قال الصادق رضي الله عنه: "بالعكم قائمكم" إلا وهو سُمّي¹³⁰ صاحب التورية، وأجمع عليه جماعة من الشيعة، منهم عمرو بن زرارة وعمار المشاطي ومحمد بن عبد الله، وبعضهم يعظم إسماعيل، ويقول هذا أحق منه والمقدم الكامل موسى الكاظم بن جعفر، وساقوا الإمامة بعده إلى ولد علي الرضى ومشهده بطوس، ثم إلى محمد ولده التقي، وهو في مقابر قريش، ثم بعده على ولده ومشهده يُعم، وبعده ولده الحسن العسكري، وبعده ابنه محمد القائم المنتظر الذي بسر من رأي وهو الثاني عشر، هذا هو طريق الإثنى عشرية. واختلفوا في الحسن العسكري وفي اخيه جعفر وفي المنتظر، ومسائل خلافهم تبلغ إلى عشرة أو تزيد. ثم العالية وهم الذين غلوا في علي [23ب] رضي الله عنه والأئمة بعده حتى شبّهوا واحدا منهم بالخالق عز وجل وشبّهوا الخالق بالمخلوق وفي هؤلاء عرف الحلول والتناسخ والقول بالبداء. ثم السبائية أصحاب عبد الله بن سبا الذي قال شفاها للإمام علي بن ابي طالب رضي الله عنه: "أنت إله¹³¹" وكان من اليهود وأسلم وكان يقول في يوشع مثل ما يقول في علي رضي الله عنه. ثم الكاملية أصحاب كامل وكان الفر¹³² جميع أصحابه، وكان يكفر من ترك تبعه علي ويقول بتناسخ الأنوار الإلهية في الأئمة. ثم الغليانية أصحاب الغليان دراع الأسدي وقال قوم الدوني، وكان يفصّل عليا على خير البشر وزعم أنه هو الذي بعثه. ثم المغيرة أصحاب المؤمن بن شعبة العجلي مولى خالد ابن عبد الله طلب الإمامة لنفسه بعد محمد بن علي بن الحسن وقال بالتشبيه الفاحش. ثم المنصورية أصحاب ابي منصور العجلي انتسب إلى الباقر وكان يقول بالغلو في علي رضي الله عنه وهو من المشبهة. ثم الخطّابية أصحاب ابي الخطّاب محمد بن ثور وقيل محمد بن ابي زيد بن الأجدع وعزى نفسه إلى الصادق ومذهبه الغلو فيه وهو أيضا من المشبهة. ثم الكيالية أصحاب أحمد بن الكيال من دعاه واحد من أهل البيت ثم دعا الناس إلى نفسه وله جملة تصانيف بالفارسية واختيارات مضحكة. ثم الهاشمية أصحاب الهاشميين هشام ابن الحكم صاحب المقالة في التشبيه والرد على الخبرية وعلى المنزّهة وهشام ابن سالم. ثم النعمانية أصحاب النعمان محمد وهو جعفر الملقب بشيطان الطاق وافق محمد بن النعمان هشام بن الحكم في أن الله لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده الإرادة والإرادة حادثة في ذاته وهو بذلك من أعظم من ينتسب إليه الكفر بالالزام قاتله الله. ثم النصيرية والإسحاقية من جملة غلاه

الشيعة، ولهم جماعة ينصرون مذهبهم ويتولون عن أصحاب مقالاتهم، وبينهم خلاف [24أ] في توزيع الحظ الإلهي الأسماء¹³³ الإلهية على الأئمة من أهل البيت.

القول على رجال الشيعة ومن صنف¹³⁴ الكتب من المتأخرين. منهم الزيدية ومن رجالهم ابو خالد الواسطي ومنصور الأسود ووكيع بن الجراح ويحيى بن آدم وعبد الله ابن موسى وعلي بن صالح والفضل بن حكيم وابو حنيفة وخرج محمد بن عجلان مع محمد الإمام وخرج إبراهيم بن عباد وزيد بن هارون والعلاء بن راشد وهشام بن بشر وعوام بن حوشب وسالم بن سعيد مع داود والإمام وابن الإمامية وسائر أصناف الشيعة سالم بن ابي حامد وسالم بن ابي حفصة وسلمة بن هشام ابن ابي باجة¹³⁵ وحبیب بن ثابت ابو المقدام والأعمش وجابر الجعفي وابو عبد الله النجدي المغربي.

ومن مؤلفي كتبهم هشام بن المعلم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمان وشكال والفضل بن هادان والحسين بن إسكاف ومحمد بن عبد الرحمان وأحمد بن يحيى الراوندي وابو جعفر الطوسي.

وأما الإسماعيلية فقد قلنا أنها امتازت عن الموسوية والإثنا عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر رضي الله عنه.¹³⁶

القول على أهل الفروع من فقهاء الملة. أعني المتكلمين في أحكام الشريعة والمسائل الاختيارية من الحلال والحرام والوجوب والندب والخطر والإباحة، المبنية على غليات الظنون بالأقيسة الصحيحة وأركان موضوعات الاجتهاد الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهم فريقان: أصحاب الحديث وهم أهل الحجاز، وأصحاب الراي وهم أهل العراق.

الإمام العالم رحمه الله ورضي عنه ملك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وسفيان بن سعيد الثوري وابو حنيفة وأحمد بن حنبل وداود بن علي الإصبهاني. [24ب] ومن أصحاب ملك الإمام الزاهد الورع أبو عبد الله القاسم بن القاسم وأشهب وابن الماجشون وابن عبد الحكم ويحيى بن يحيى، وجماعة أضربنا عن ذكرهم. ومن أصحاب الشافعي ابو إبراهيم والربيع بن سليمان ويحيى المعرفي والبويطي ويحيى بن عبد الحكم وأحمد ابن محمد وابو ثور بن إبراهيم وغيرهم. ومن أصحاب ابي حنيفة محمد بن الحسن وابو

ثور القاضي وابو يوسف وزفر بن هذيل والحسن بن زياد بن سماعة وعافية القاضي والحسن بن زياد اللؤلؤي وابو مطيع البلخي رحمهم الله.

ومن ذلك الخارجون عن الملة الحنيفية والشريعة الإسلامية، ممن يقول بالشرائع من أهل الكتاب أو ممن له شبهة كتاب. اليهود لعنهم الله القائلون بنبوة موسى ابن عمران عليه السلام دون عيسى ومحمد صلى الله عليهما، وكل الأنبياء اختلفوا فيهم على أنحاء، أعني من كان قبل المختار عليه السلام وعيسى. فمنهم من يجعلونه من قبيل السيميا وإبراهيم يطلقون عليه ذلك، ولا يجوزون النسخ في الشرائع ويقولون بالتشبيه الفاحش. ومنهم الحبرية والقدرية، وهم يتخاصمون تخصمهم في الإسلام ويقولون بإمامة يوشع بن نون بالوصية والنص، ويختلفون بعده في أولاده وأولاد هارون عليه السلام. ثم العنانية أصحاب عنان بن داود رأس الجالونية ثم العيسوية أي عيسى يعقوب الإصفهاني. ثم البوذية أصحاب بودعان الهمذاني. ثم السامرية القائلون بنبوة موسى وهارون ويوشع دون غيرهم من بني إسرائيل.

ومن ذلك النصارى أخزاهم الله، القائلون بنبوة عيسى عليه السلام واجتماع اللاهوت والناسوت الثلاثة: الوجود والعلم والحياة. وأن الباري تعالى عن قولهم واحد بالجواهر ثلاثة بالأقنومية، ويكنونها بالعلم أو بالابن والاب وروح القدس. وفرقهم المعتبرة ثلاثة: الملكانية أصحاب ملكا الرومي القائلون بحلول جزء من اللاهوت في الناسوت، ثم النسطورية أصحاب [25أ] نسطور الحكيم القائلون بإشراق نور الإله على هوية عيسى بن مريم كإشراق الشمس في الكوة¹³⁷ والنقش في الشمع، ثم العقوبية أصحاب يعقوب بن عال القائلون بالهية عيسى عليه السلام.

القول على المجوس القائلين بالأصلين بالنور والظلمة، يزدان واهرمن، وبنوة إبراهيم عليه السلام، المتكلمون في المزاج والخلص إلى المبدأ والمعاد وهم ثمانية. الكنومرتية أصحاب كنومرت المقدّم الأول الذي يقال له آدم عليه السلام. ثم الزروانية أصحاب زروان الكبير. ثم الزرداستية أصحاب زرداست بن نورست الحكيم. ثم الثنوية أصحاب الإثنين الأزليين. ثم المانوية أصحاب ماني بن ماني الحكيم. ثم المزدكية أصحاب مزدك الخارجي. تم البيضاوية أصحاب بيضان القائلون بالأصلين القديمين. ثم الفرقونية القائلون بالأصلين وبخروج الشر وصاحبه على ابنه، وأنه مولد من فكرة فكرها في نفسه وعند خروجه بأمر الله، عجز الله عنه تعالى الله¹³⁸ عن قولهم وأصلح الندمان بينهما، وهم للملائكة¹³⁹ إلى مدة

من الزمان وهذه أشنع مضحكاتهم قاتلهم الله. ثم الكينونية والصائمية وأصحاب التناسخ. ومنهم أهل الأهواء والنحل¹⁴⁰ الذين لا يقولون بالشرائع والأحكام والأنبياء والكتب المنزلة، بل يعتقدون أنهم من جملة الحكماء يدعون أحكاما مصلحية فقط، وينسبون أمورهم للعقول والنفوس العلوية، وأنها تفيض عليهم الفضائل الإلهية وتحضهم على رعاية الأصلح. والتناسخ عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام. الروحاني ينتقل إلى مثله وقد لا يكون ذلك وعلى قدر الطاعة يكون المحل أفضل.

القول على الصابية وهم [25ب] القائلون بالهياكل والأرباب السماوية والأصنام الأرضية، متوسطين إلى رب الأرباب، المنكرون للرسالات في الصور البشرية، وهم أصناف. وبينهم وبين الحنفاء مناظرات، وربما وقعت بينهم الحروب المهلكة على ذلك. وتولدت حكمة ملطية من مذاهبهم، وقيل من نص على تنبيه فلوطيس الحكيم، وقبل من ترجمة هياكل إدريس. ومنهم أصحاب الروحانيات التي هي مديرات الكواكب والأفلاك، ثم أصحاب الهياكل التي هي سيارات وهم عبدة الكواكب، ثم أصحاب الأشخاص التي عملت على صور الكواكب الطوالع، فمنها ما هو على العالية ومنها على السيارة المختارة¹⁴¹ لأجل الحاجات، وهم أهل الصنام. ثم ومنهم من قسم العقول والنفوس والخير إلى نور وظلمة، فقال النور جوهره مفارق فاضل كريم الأوصاف حسن المنظر، وهو العقل والنفوس حيزة شريفة ذكرته ظاهرة مطمئنة نافعة عالمة الفعل منها لكبير¹⁴² والصلاح والسرور وحفظ النظام والترتيب الخير جهة فوق. وأكثرهم على أنه يرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بحيث الظلمة. وبالجملة أجناسها خمسة: أربعة منها أبدان والخامسة روحها. فالأبدان النار والريح والنور والماء، وروحها النسيم وهي تتحرك في هذه الأبدان والصفات حية خيره¹⁴³. وقد يقال في هذه قسمة النور إلى الجوهر والنفوس والعقل المحمود والخير وضده والأجناس. وقسم الظلمة الجوهر جوهرها والفساد¹⁴⁴ قبيح ناقص، ثم¹⁴⁵ خبيث متبين¹⁴⁶ قبيح المنظر، النفس نفسها شريرة سفية ظلمة جاهلة الفعل فعلها الشر والإفساد والإقدام ومجاوزة الحد الخير جهة تحت، والأكثر على أنها منحطة من جانب الجنوب، الصفات حية شريرة.

القول على الحنفاء وهم [26أ] القائلون بأن الروحانيات منها ما وجودها بالقوة ومنها ما وجودها بالفعل، وما هو بالقوة يحتاج إلى من يوجد بالفعل. ويقولون بملة إبراهيم وبنوته وأنه منهم. ومذهبهم انتقال الفاضل من فضيلة إلى أخرى حتى يبلغ إلى فضيلة ما بعدها إلا الدرجة الرفيعة التي لا يزداد فيها

ولا ينقص منها. وهم جماعة الكاظمة أصحاب كاظم بن تارح، وكان يقول أن الحق في الجمع بين شريعة إدريس وشريعة نوح وشريعة إبراهيم. ومنهم البيدانية أصحاب بيدان الأصفر وكان يعتقد نبوة من يفهم عالم الروح وأن النبوة من أسرار الربوبية. ومنهم القنطارية أصحاب قنطار بن أرفخشد وكان يقول بنبوة نوح وكان يقرأ من لوح¹⁴⁷ وكان عنده مما ترجمه ولده يافث.

وبين الحنفاء والصابية مراجعات ومناظرات وجملة بحوث منها هذه المسألة: قالت الصابية الروحانيات صور مجردة عن المادة جعل الله لها أشخاصا طبيعية، وملكة يتعلق بها تصرفا وتدبيراً، لا ممزجة ولا مخالطة فيها، وأشخاصها نورانية وهياكل كذلك إلى آخر المسألة. أجابت الحنفاء فقالوا هذا الذي ذكرتموه وهو كون الروحانيات موجودة بالقول، غير مسلم على الإطلاق لأن من الروحانيات ما وجوده بالقوة ومنها ما وجوده بالفعل. وما وجوده بالقوة يحتاج إلى من يخرج به إلى الفعل فإن النفس لها استعداد القبول من العقل عندكم والعقل له إعداد عندكم لكل شيء ويقبض على كل شيء، أحدهما بالقوة والآخر بالفعل وهذا لضرورة الترتب في الموجودات المشار إليها.

القول على هرمس هو العظيم المحمود أثاره المتبوع، المعلم الأول الذي يقصد بالصلاة عليه، وهو من كبار الأنبياء وإليه تُنسب النبوة الأولى والحكمة. وهو الذي وضع أسامي البروج [26ب] والكواكب السيارة ورتبها في بيوتها، وأثبت لها الشرف والونال والأوج والحضيض والمناظرة بالتثليث والتسديس والتربيع، والمقابلة والمقارنة والرجوع والاستقامة. وبين تعديل الكواكب وتقويمها ولم يظفر بكلامه في الأحكام. وكل الأحكام تنسب إلى غيره لأن أحكامه مقبضة¹⁴⁸ من الذوات المجردة. هذا وإن كانت طريقة العرب واليهود غير هذه ولا يرقبون الاتصالات، وإنما الذي هم لسبيله من الكواكب الغالية هو من جملة الخواص لا من جهة طبائعها.

ومن كلام هرمس قال أول ما يجب على الفاضل بذاته الفاضلة المجردة المحمودة تعظيم الله ويشكره على معرفته. وقال أفضل ما في الإنسان طبع الخير والعقل، وأجدر الأشياء أن لا يندم عليه صاحبه العمل الصالح، وأفضل ما يحتاج إليه في تدبير الأمور الثبوت والاجتهاد، وأظلم الظلمات الجهل وأوبق الأشياء الحرص. وقال أفضل البر سلامة الصدق في الغضب والجود في العشرة والعزة والعفو عند القدرة.

القول على أصحاب الهياكل منهم الأشخاص وهم من فرق الصابة ونحن فقد أدركنا كلامهم في المناظرات والروحانيون منهم يقولون لا بد للإنسان من متوسط ولا بد للمتوسط من أن يرى فيتوجه إليه. ومنهم من جعل الشمس إله كل إله، وأصحاب الأشخاص يقولون لا بد من متوسط يشفع. والروحانيات وإن كانت هي الوسائل فنحن لم نبصرها بالأبصار ولا خاطبناها بالألسن، فلا يكون القريب إليها، والحال هذه إلا بالذات والهياكل إلى آخر مسائلهم. والحرابة منهم قالوا المعبود واحد وكثير. أما واحد ففي الذات والأول والأصل والأزل، وأما الكثير فإنه يكثر بالأشخاص في رأي العين وهي المدبرات السبع والأرضية [27أ] الجرية والعالمة الفاضلة.

القول على الفلاسفة، هذه الكلمة مدلولها محبة الحكمة فإن "فيلو" محب وسوفيا "حكمة". والحكمة قولية وفعلية وعلم الحكماء ينحصر إلى أربعة أنواع: الطبيعي والمدني والرياضي والإلهي. والمجموع ينصرف إلى علم وعلم كيف وعلم كم، فالعلم الذي يطلب فيه ماهية الأشياء هو الإلهي، والذي يطلب فيه كيفات الأشياء هو الطبيعي، والذي تطلب به كميات الأشياء هو الرياضي، سواء كانت الكميات مجردة عن المادة أو كانت مخالطة كالقول على العقول، والنفوس المنوطة بالأفلاك لأجل الحركة الكثيرة من حيث الموضوع وواحدة بالنسبة إلى حقيقتها. ووضع بعد ذلك أرسطو صنعة المنطق وهذه الصناعة وإن كانت بالقوة في كلام القدماء فلم يظهر فضيلتها مثل ظهورها في ترتيبه. والموضوع في العلم المنطقي هو المعاني التي في ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم، ومسائل البحث عن أحوال تلك المعاني ثم من حيث هي ذلك وبما يقال أنها آلة للعلوم لا من العلوم. والموضوع في العلم الإلهي الوجود المطلق ومسائله البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود. والموضوع في العلم الطبيعي هو الجسم ومسائله البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم. والموضوع في العلم الرياضي هو الأبعاد والمقادير وبالجملة الحكمية من حيث أنها كمية.

والحكمة القولية هي التي يجدها الإنسان بالعقل الأول وما يخص الحد والرسم وما يلزم عن ذلك مثل صورة البرهان ولازم الاستقراء والحكمة الفعلية كل الذي يفعله الحكيم لغاية كماله.

ولما كانت السعادة من حيث أنها المطلوبة لذاتها وإنما يكدر الإنسان لنيلها والوصول إليها وهي لا تُنال إلا بالحكمة فالحكمة تطلب أداء¹⁴⁹ أما ليعمل بها أو ليعلم فقط ولهذا انقسمت الحكمة إلى قسمين

علمي وعملي ومنهم من يقدم العملي على العلمي ومنهم بالعكس والقسم العملي هو الخير والقسم العلمي هو علم الحق ثم هذا الاسم يطلق على جماعة من الهند وهم الطسيون والبراهمة وترتيبهم.

السُّلم الأول ولهم رياضة [27ب] شديدة ولا يقولون بالنبوة أصلا وتطلق أيضا على العرب بوجه أنقص وحكمتهم راجعة إلى إنكارهم وإلى ملاحظة طبيعية، ويقولون بالنبوات وهم أضعف الناس في العلوم. ومنهم حكماء الروم وهم على طبقات، ومنهم أساطين الحكمة وهم أقدمهم والمتأخرون وهم المشاؤون وأصحاب الرواق وأصحاب أرسطوا وفلاسفة الإسلام. فمنهم مغاربة وهم على بينة من نص كلام الحكيم وغيره، والتفاسير الأولى المحصلة من الاتباع، ثم حكمة العجم وإن كانوا قبل الإسلام لم يُسمع عنهم أنهم على ذلك بل كانوا على علم من لواحق الوحي وأكثر علومهم متلقاة مستفادة من النبوة فمنها أعنى من علومهم النبوة الأولى ومنها ما حصل لهم من¹⁵⁰ الملة القائمة بالحق ملة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وها أنا أذكر حكماء الروم لأنهم على بينة منها وغيرهم كالعيال لهم. فنقول للحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة أهل ملطية واضطراخيا وقونية ومائثا وهذه أسماءهم طاليس¹⁵¹ الملطي وأنكساغورس وأنكسالس وأنبادقلس وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون. ومنهم جماعة دون هؤلاء مثل فلوطرخس¹⁵² وأبقراط وديمقراطس والشعراء والنسك، وكل كلامهم يحمل إلى تدبير الإنسان في أسباب سعادته والوصول إلى رب الأرباب بالتجوهر، وأكثر كلامهم يدور على أقطاب¹⁵³ وحدانية الله عز وجل وإحاطة علمه بالكائنات وما هي المبادئ الأولى ولم هي والمعاد ما هو ومتى هو وكيف السعادة وكم الذوات المفارقة وغير ذلك.

ثم نرجع فنقول ما كان عليه كل واحد منهم وبعد الفراغ من ذكرهم أذكر حكماء الملة. فنقول رأي تاليس وهو أول من تفلسف بالرقعة ثم انتقل إلى ملطية وكان من أهل مصر وبها تذكر الحكمة ويحمل أمره إلى النبوة. قال أن للعالم مبدعا غير أن العقول لا تدرك صفته من حيث هويته وإنما يدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته¹⁵⁴.

مقام انكشاغورس وهو من أهل ملطية ورأيه في توحيد الله تعالى على ملة إبراهيم عليه [28] السلام. وهو ينزه الله تعالى ويقول أن مبدأ الموجودات متشابه الأجزاء ومن لطفها لا يدركها الحس المسألة.

مقام انكسيهالس وهو من الملطين وهو من عبادهم يعرف صاحب الخير قال الباري تعالى هو أزلي لا أول له ولا آخر له هو مبدأ الاشياء وهو الواجب في وجوده ولا هوية تشبهه إذ كل هوية هو مبدعها وكان يؤمن بالنبوة ولا يقول بكسبها.¹⁵⁵

مقام أنبادقليس وهو من عظمائهم لطيف الأعراض ودقيق النظر ووافق زمان داود عليه السلام وأخذ عنه العلم واختلف إلى لقمان الحكيم وكذلك وكان يقول بدور التوحيد ويصرف اللواحق على الذوات ويقول لم تزل هويته وهو العلم المحض ثم الحق والعدل والجود والخير المحض والإرادة وكل هذه ترجع إلى مسمى لا يقال هي هو ولا هو غيرها ويطلق الصفة على نحو ما يطلقها الأشعري ومرة يطلقها على مذهب المعتزلي وثالثة على مذهب رجاله.¹⁵⁶

مقام¹⁵⁷ فيثاغورس هو التوحيد المحض والطريق إلى الواحد بخلاف البلخييين¹⁵⁸ وأهل ملطية وطائفة الصابة هو ابن منسارحص من أهل مانيا وقتل من معبيس وأدرك زمان سليمان عليه السلام وأخذ عنه العلم وكان يزعم أنه مشاهد العالم العلوي بحسه ويدرك الذوات المنوطة به بعقله وكان يزعم أنه بلغ إلى الغاية بواحد الدور والتأمل في الواحد صحبة العدد ثم يثبت المراتب ويهمل العدد ثم يهمل المراتب ويبقى¹⁵⁹ الواحد.

مقام سقراط بن سقريقوس من أهل قونية وقيل من الإثينية وكان من تلاميذ فيثاغورس وحماس وأرسلاوس ولم يلتفت من الحكمة غير الإلهية وكان يقول العلم الإلهي هو علم العلوم وبه يحصل كل علم وبالغ في الزهد ورياضة النفس وكان من مذهبه أن الصور المجردة هي المدبرة قبل الجواهر المفارقة وعتب ذلك عليه الحكيم ونبه أنه يغلط في الأمور الكاذبة وفي الصادقة [28ب] منها وكان يقول الباري تعالى لم تزل هويته فقط وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف عجزنا العقل والنطق ولا حقيقة تقدم عندنا منه يطلق الاسم عليه من متقدم علم به وإنما نحن نعلم أنه هو الواحد الحق الواجب الوجود. ثم قال ونحن نشعر به مع ذلك لأن من مذهبه أن الممكن لا يصح وجوده إلا بالله لكن ليس ذلك من حيث يفعل فقط

بل ذلك بما هو الحق لأن الوجود المحض لا يفعل غيره، ومن هنا قال بالعدم غيره ومن هنا ظهر توحيد الصوفية، وقالوا ما سوى الله تعالى في حيز العدم.

مقام أفلاطون الإلهي وهو من الأساطين عرف بالتوحيد وهو شيخ أرسطوا ووالد الأئمة منهم ووافق دولة اردشير ابن دارا في سنة ستة عشر من ملكه. كان تلميذ سقراط ولما مات سقراط قعد على كرسي حكمته. وحكوا عنه تلاميذ أرسطوا وطياقر وقرطوس أنه قال أن للعالم مبدعا محدثا خالقا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود إلا الأمثال عند الباري تعالى، وربما يعبر عنه بالهولي. نبّه عليه تلميذه أرسطوا في الطبيعيات والإلهيات وذلك مما يحمل إلى العتب عليه، وله اعتراضات عليه ليست يسيرة، وله النواميس والطبقات والسياسة المدنية والسطورات والكتب الإلهية.

القول على حكماء الأصول من القدماء لهم القول بالسيماهم ولهم أسرار الخواص والحيل والكيمياء والأسماء الفعالة والحروف ولهم جملة علوم توافق علوم الهنود ولهم علوم لا توافق علوم¹⁶⁰ اليونانيين. ومنهم الشعراء الذين يستدلون به وهو غير موزون وإنما هو التمثيل والخطابة الشعرية وهو الكتاب الثامن في المنطق من نوع ما هم بسبيله. ومنهم النساك وعبادتهم عقلية لا شرعية وإنما هو التشبه بالباري تعالى على قدر الطاقة وتهذبت النفس عن الأخلاق [29] المذمومة وسياسة المدينة الفاضلة التي هي المحبة الإنسانية. ويوجد لهم جملة مسائل في الإبداع والمبدع حضرة المبادئ وهم بالجملة صوفية اليونانيين .

مقام فلوطرخيس التوحيد والخير وتعظيم النبوة ومع هذا يقول صاحب تاريخ اليونانيين أنه أول من تكلم في الحكم وأول من نسبت إليه بمصر ثم أنه سافر إلى ملطية وفلسفته¹⁶¹ أخذها من أقلام البيت الأخضر بمصر ثم من التي في البرابي لأنها من لواحق النبوة الأولى وهو من الاساطين وكان يقول الباري تعالى لم يزل بالأزلية التي هي أزلية الأزليات وهو مبدع فقط وكل مبدع ظهرت صورته في حد الإبداع فقد كانت عنده صورته أي معلومة له والمعلومات عنده بلا نهاية المسألة إلى آخرها.

مقام كسفوفالس ملاحظة ما ينزل من الأزل على كل ذات روحانية والعقول في ذلك والنفوس حتى
الخبرية سواء وربما يقول أن المبدع الأول أنية أزلية دائمة ديمومة القدم ولا يدرك بصفة منطقية ولا عقلية
مبدع كل صفة ونعت منطقي وعقلي فإذا كان هذا هكذا فقولنا أن صورة ما في هذا العالم لم تكن عنده أو
كانت أو كيف أبدع ولم أبدع محال.

مقام زنبون الأكبر بن نانس من أهل فلسطين جمع الوجود وكلية الأمر إلى الله وأن الأشياء موجودة في
علمه قبل السكون وكان يقول أن المبدع في علمه إبداع كل جوهر¹⁶² وأن علمه غير متناه والصور التي
فيه من أجل الإبداع غير متناهية وكذلك صورة الدثور غير متناهية المسألة إلى آخرها.

رأي ديمقراطيس الحكيم ولواحقه وهو الذي كان يقول بشرع سليمان وكان بعده ينزه الله ويقول
بحدوث الصورة مثل أفلاطون وكان يقول الأخلاط وتزيد الاسطقسات أوائل الموجودات وينكر¹⁶³ أن
يكون المبدع الأول هو العنصر فقط ولا العقل فقط، وصاحبه هو فليوحوش وخالفه في المبدع الأول
وكان يقول بقول الحكماء فيه.

رأي فلاسفة أقادمية فإنهم كانوا يقولون أن كل مركب سجل [29ب] ولا يجوز أن يكون المركب من
جوهرين متفقين في جميع الجهات وإلا فليس بمركب وإذا كان هكذا فلا محاله أنه إذا انحل المركب وجد
كل جوهر قد اتصل بالأصل الذي كان منه فما كان منها ببسيطا روحانيا لحق يعالمة الروحاني البسيط
وذلك غير داش وما كان منها غليظا غير مفارق لحق يعالمة وكل شيء يرجع والحال هذه إلى أصله إلى أن
يصل إلى اللطف من كل لطيف فإذا لم يبق من اللطافة شيء إنحاز إلى اللطيف الأول المسألة إلى آخرها.

رأي هرقل الحكيم وكان يقول أول الأوائل هو النور الحق ولا يلحق بالعقل لأن العقل أبدع من ذلك
النور بعينه وهو الأول الحق بل هو الله المعلوم الذي يتعلق بكل شيء فينا وهو مبدع الكل وهذا اسم الله
باليونانية وله جملة مسائل.

رأى مقارس¹⁶⁴ وهو الذي أراد قبل الحكيم أن يتكلم في المنطق وخالف الحكماء في المبادئ والأول المبدع وهو العقل الكلي وزعم أن المبادئ من نوعين فقط الخلاء والنور والصور فوق المكان والخلاء هو المكان الفارغ المسئلة إلى آخرها.¹⁶⁵

رأى سولون الشاعر وزعم صاحب التاريخ أنه من الأنبياء ويزعمون أنه دانيال وكذبوا في ذلك وكان كثير الحكم وكبير الحكماء وكان يقول: "من تزود من الخير فقد أصاب لأنه من تزود من الخير وهو مقبل أفضل من الذي يتزود وهو مدبر يريد بذلك الثبات والشباب وكان يقول أمور الدنيا حق وقضاء فمن أسلف فليقض ومن قضا فقد وفا وقيل له ما هو الكرم قال: "النزاهة عن المساوي".

حكم أميرس الشاعر وكان من أقدمهم وأعرفهم بعلوم السيمياء وجملة فضائله كون الحكيم يقول برأيه في كثير من المسائل وشيخه أفلاطون ومن كلامه لا خير في كثرة الرسا¹⁶⁶ وقال: "إني لأعجب من الناس إذا كان يمكنهم الاقتداء بالله ويدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم". ولما رأى يضاد الموجودات دون فلك القمر قال: "يا ليت هلك اليضاد وتعب هذا العالم ومن شعره فينبغي للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية لأن الأدب للإنسان دخر لا [30] ينسب إلى غير ذلك".

اختيار أبقرات وحكمه هو واضع الطب بل هو الطبيعي وهو الذي هاجر من بلده إلى فيو طيس¹⁶⁷ لأجل سر جلسه وكونه كان يتهم بالصناعة ومن حكمه قال: "استهينوا بالموت فإن مرارته في خوفه"، وقيل له أي العيش خير مال الأمن وكان يقول الحيطان والبروج لا تحفظ البلدان وإنما يحفظها رأي الرجال والحكماء وكان يقوم على أنواع العلوم الحكمية الأعلى التعاليم بالجملة وكان لا يأخذ الأجرة على الطب.

رأى ديمقراطيس وكان في زمان بهميرين¹⁶⁸ اسفندنان وكان يعاصر ابقرات¹⁶⁹ قبل أفلاطون وله في الكون والفساد مقالة معتبرة عند الحكماء وكان الحكيم بن حجة على شيخه وكان يقول الجمال الظاهر يقدر عليه الصور بالأصباغ والجمال الحقي لا يشبهه إلا من قام به بالحقيقة ومن رأيه أن يتوقف الطالب عن العلوم حتى يطهر نفسه.

رأي أوقليدس هو أول مخترع للرياضيات وقيل كان من قبله جماعة منهم بروس واختلف في ارشميدس فقيل هو بعده وقيل هو قبله وبلساس أفضل منه وله في ذلك مقالة وفي السيمياء كذلك وكان يقول كل أمر يصرفه إلى مسألة¹⁷⁰ وكانت النفس الناطقة هي المقدرة له فهو داخل تحت الأفعال الإنسانية.

رأي بطليموس وكان من الفضلاء وكان كثير التعبد وهو الذي تكلم في الهيئة وأخرج علم الهندسة من القوة إلى الفعل وكان يقول علوم النجوم منك ومنها وعلم الفلك في الحس والخيال والنفس معا وكان يقول ما أحسن بالإنسان أن يصبر عما يشتهي وأفضل من ذلك أن لا تشتهي إلا ما ينبغي.

حكم أهل المطالب وهم جماعة منهم خورسيس وزينون ونشراس الأصفر ومن كلامهم الأول هو واحد محض فهو الذي أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم أبدع الجميع عنهما بتوسطهما وفي بدوهما أبدعها جوهرين لا يجوز عليهما الدثور المسألة إلى آخرها وكانوا يقولون بالتطهير والتهديب وممن خالفهم في الرأي وهو بعدهم في الزمان أرسطاطاليس وأتباعه¹⁷¹ [30ب] الإسكندر الكامل والإسكندر الرومي والشيخ اليوناني وديوجانس الكلبي وغيرهم.

رأي الحكيم أرسطاطاليس نرسقوماخس¹⁷² من أهل اسطاخرس¹⁷³ وهو المعلم المتبوع والمقدم المعروف صاحب المرتبة ثم الحكيم المطلق ولد في أول سنة من ملك أردشير وأدرك الحكمة وعمره دون العشرين أعنى مبادئها والمصطلح وسموه المعلم الأول وهو واضع التعاليم المنطقية وهو الذي أخرجها من القوة إلى الفعل وحكمه تشبه حكم واضع النحو والعروض وله في العلوم الطبيعية ثمانية كتب وفيما بعد الطبيعة وفي الإلهيات جملة وله كتاب الأخلاق ووضع في التعاليم جملة كتب ثم إنه رأى في نفسه فيها دون أرشميدش فأهملها وله سر العالم في كتاب التفاحة وله كلام في الصناعة وله كتاب الأحجار وهو زعيم المشائين وأمره في الحكمة المتقدمة يشبه نبوة نبينا مع سائر الأنبياء نسخ¹⁷⁴ المتقدم وختم الأمر بمحمد صلى الله عليه وسلم وكل فلاسفة الإسلام على مذهبه رأيه في الحكمة وأكثر اليونانيين على ذلك لأنه أفضل المتقدمين والمتأخرين.

حكم الإسكندر الرومي وهو المشار إليه في القرآن على¹⁷⁵ رأي الأكثر وعندني غير ذلك فيه. وهو ابن فليقوس الملك ومولده في السنة الثالثة عشرين ملك دار الملك الأكبر سلمه والده إلى أرسطوا بمدينة

ابناس¹⁷⁶ وأقام عنده خمس سنين وقيل سبعة وقيل دون ذلك ومن حكمته أن معلمه سأله فقال له وهو في المكتب إن جعل لك الأمر يوماً أين تجعلني فقال حيث تضعك طاعتك في ذلك الوقت وقيل له إنك تعظم معلمك أكثر من والدك فقال ذلك لكون أبي سبب حياتي الطبيعية وهذا سبب حياتي الباقية وقعد فلم يسأله أحد في إمام دهره فقال لأصحابه والله ما أعد هذا اليوم من أيام عمري وفتح¹⁷⁷ إلى بعض الربع المعمور ولم يسلك ما وراء أرض الترك ووقف عند حدود الصين وكذلك الهند واتصل بأرض رومة في أول أمره ووقف في أول قسطنطينية وكل العجم والعراق والشرق إلى أرض الروم والروس¹⁷⁸ [31] وأول بلاد الكرخ إلى قريب من يلغان¹⁷⁹ فقط وكان لا يتصرف إلا بكتب الحكيم أرسطوا وإشاراته.

حكم الشيخ الناسك اليوناني صاحب الرموز والأمثال قال ربما تعالت الجواهر الروحانية العالية العقلية لاختلاف صدورها من النور الأول عز وجل ولذلك صارت ذات مراتب شت فمناها ما هو أول في الرتبة ومنها ما هو ثان واختلفت الأشياء بالمراتب والفضول لا بالمواضع والأفلاك وكذلك الخواص تختلف بأماكنها وقال أن الفاعل الأول أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة ولا يقدر اخدان¹⁸⁰ ينال علة كونها ولم كاتب¹⁸¹ على الحال التي هي الآن عليه إلى غير ذلك من المسائل وما لها كبير منفعة وكذلك الحكمة المتقدمة وإنما الترمنا¹⁸² ذكر مذاهبهم وحصر الذوات الخارجة في العالم والحائذة عن طريق الحق بالجملة.

حكم باورسطيس وهو من لواحق أرسطوا وقصد البهنسا إلى بعض بني إسرائيل وعلمه من علوم التوراة وأهمل امتناده¹⁸³ لأجله بعد ما كان أرسطوا قد استخلفه على كرسي الحكمة بعده وله التفاسير الكثيرة والشروح المعتمدة وإليه كان المعول بعد الحكيم والفلسفة كانت تعرف به بعده وكان يعرف الموسيقا وعلوم الهيئة وكان يزعم أنه حصل على أكثر من الذي حصل عليه شيخه وكان يقول الإلهية لا تتحرك يريد التغيير وأهمل سننه.

رأي رقليس القائل بقدوم العالم والطاعن على الحكيم وقائله وقيل أنه قتله. رأي تاسطيوس وهو أفضل الشارحين لكلام الحكيم وهو على رأي شيخه. رأي الإسكندر الأفرودوسي وكان من كبار الحكماء قال

أن بالصناعة تنقل الطبيعة وأن الطبيعة لا تنقل الصناعة وقال الطبيعة لطف وقوة وأن أفعالها تتوق في البراعة واللطف كل أعجوبة تتلطف فيها بصناعة من الصناعات.

رأي فرغوبوس¹⁸⁴ وهو صاحب المدخل وعلى رأي الحكيم غير أنه يكذب الحكمة في أمور يذكرها عن شيخه [31ب] أفلاطون ويزعم أن من الأصول الثلاثة التي هي الهولي والصورة والعدم كانت الموجودات المشخصة وأن كل جسم أما ساكن وأما متحرك والطبيعة الأولى وما بعد الطبيعة هو الجوهر الثاني والفاعل البسيط فعله كذلك والصادر عنه أيضا كذلك وكل موجود فعله مثل طبيعته وفعل الله تعالى مثل ذاته فعل واحد بسيط وما في أفعاله الثواني بفعلها بالمتوسط ولذلك تكون مركبة وكل ما كان موجودا فله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته ولما كان الله هو الموجود الذي جمع الأشياء كلها من نوع فعله استقل بالفعل.

القول على فلاسفة الإسلام المشار إليه بالدين والحكمة والتحقيق، الذي لا يناله إلا من قامت به الفطرة المكتسبة والأخرى، وكان على بينة من دين الله وفضائل الأنبياء، وله فطنة يكاد أن تعلم من غير نظر، ثم له قوة حافظه واستعداد لا يكاد أن يتقدمه غيره وهو كذلك، وتكون النهاية كناية عنه أعني ما يقال بإزائها من الأوصاف. وهو محمد بن علي بن محمد بن علي، وهو الذي أطلقت عليه كلمة السبعين لما ظهر عليه من البراعة والبلاغة، فنسب إلى عدد كانت العرب تطلقه بإزاء المبالغة للتكثير، وقيل هذا هو سبع الإنسان فغير وقيل هذا يقوم مقام سبعين رجلا ذكره الأستاذ بن جمعة وابن حيان وغيره وهو في سير رجال بيته أعني لواحقه. ويليه في الكلمة لا في المرتبة محمد ابن مسعدة السرقسطي ثم محمد بن طاهر الطرطوسي ثم القادمي يحيى بن عمران القرطبي ثم طفيل¹⁸⁵ بن عاصم ثم كليب بن همام البياسي ثم الحسن بن حرب الداني ثم ابن مسرة وإن كان ذلك بوجه أنقص وكلامنا ينصرف إلى الجبلي¹⁸⁶ ثم مسلمة المجريطي صاحب مرتبة الحكيم والرسائل ثم أبو بكر بن الصائغ¹⁸⁷ ثم أبو بكر بن طفيل ثم أبو الوليد رشد وجماعة المقصر منهم يلحق بمرتبة المطفف من فلاسفة المشرق [32أ] هو الذي نقلت طريقته عند المحققين وكل الصيد في جوف الفرا.

فلاسفة المشرق أبو الفرج المفسر وأبو سليمان السحري وأبو سليمان محمد بن معشر المقدسي، هؤلاء الثلاثة لم تكن عندهم من أنواع الحكمة إلا ثلاثة فقط. ويعقوب بن إسحاق الكندي وحنين بن إسحاق

ويحيى النحوي وابو بكر بن ثابت بن قرة الحراني، هؤلاء الأربعة تسلطوا على العلوم القديمة من حيث خدمة الألفاظ والكلمات المنوطة بالتفسير ولم يبلغ أحدا منهم إلى الدرجة المطلوبة. وأبو عامر يوسف بن محمد النيسابوري وابو زيد أحمد بن سهل البلخي وابو محارب الحسن بن محمد القمي، هؤلاء الثلاثة أحكموا العلوم الطبيعية ويفردوا في الإلهيات ولم يكن لهم في الرياضيات كلمة وكان منطقتهم نحو الصواب بالنسبة إلى علومهم. وأحمد بن الطيب السرخي ومحمد بن طلحة النسفي وابو حامد أحمد بن محمد الإسفرائي وعيسى بن علي بن عيسى المعروف بالوزير وابو علي أحمد بن محمد بن مشكويه، هؤلاء الخمسة كانت لهم كلمة في علم الكلام ثم في الحكمة بنوع أنقص، وأكثرهم كان ينصر مذهب المعتزلة. وابو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي وابو زكريا يحيى بن عدى الصميري وابو الحسن العامري، هؤلاء الثلاثة أفضل ممن ذكر قبل من فلاسفة المشرق إلا في الإلهيات. وابو علي الحسن بن عبد الله بن سينا وهو نحو الصواب في الإلهيات لأنه المحكّم لذلك على ما يجب وفي الطبيعيات دون ذلك ولا ينسب إليه من الرياضيات إلا ما يثبت المشارك بالحصّة، وقد غلط في المصطلح وتصور بما لا يمكن في المبادئ وزاد ونقص وضر العجم لأنهم نسجوا على منواله وعولوا عليه¹⁸⁸، وأهملوا نص كلام الحكيم والشروحات المعتمدة، والذي له في المنطق لا يختاره الحاذق المدرك ويقنع قومه فقط، غير أنه فهم من تحقيق الصوفية ومن أغراض الحكماء ومن لازم الحكمة ما يحمده فيه بالجملة ولله دره إن كان على بيته من المواجهيد ولا يجعل ذلك نوع سياسة.

وبالجملة كل من ذكرناه سلك على طريق أرسطو ولم يعول على غيره بالجملة. وأيضا [32ب] هو الحكيم المطلق وهو الجاهل الأول بالنسبة للمحقق ثم هو الفاضل الثاني المتوسط والحاذق الثالث إذا عوّل عليه في كتاب الماولوجيا ومن ذكر هوية وله في نوعه إلا ما يخص الكلام في المبدأ الأول وفي رتبة المحرك الأول، فمنهم من يختار عليه مذهب أفلاطون والأقدمين. وكل التعاليم المتبوع فيها الرجال الخمسة، بروس، وأرشميدش، وأوقليدس في الهندسة منها، وبطليموس، وبليناس، والخواص أيضا ولواحق الطبيعيات كالطب والحيل، والموضوعات بالجملة فمن غيره حصلت وعلم الاستنزال والصناعة المطلوبة وعلم ما هناك من القوى الثواني والثالث منه ومن غيره وعلى الجملة هو المختار في العلوم الثلاثة وهو المرجوح في الرابع وفي اللواحق إلا أن ذلك عن قصور بل ذلك عن إضرابه عنه وإنما هو عنده بالملكة.

القول على أراء العرب أعني من يقول بالحكمة العزيزية والأنوار العلوية والأحكام السماوية. وبالجملة علومهم أربعة قبل الإسلام وقبل عيسى بن مريم في زمان عدنان علم الرؤية¹⁸⁹ وعلم الأنساب وعلم الأنواء وعلم الكهانة. ومنهم المعطلة على مذهب البعبوع الصيني. ومنهم من اتخذ الأصنام. ومنهم من عبد الكواكب. ومنهم من كان على الملتين. ومنهم من كان يقول على متابعة إسماعيل وإبراهيم. ومنهم من كان يعبد البيت والحجر والركن فقط. والمحصلة منهم من كان يعبد الله بأداب النفس. ومنهم من كان ينتظر المصطفى وينتظر طلوع نجومه. ومنهم من كان يعظم المشاعر والمناسك. ومنهم المنكرون للنبوات والشرائع بالجملة ويؤمن بالذات القديمة ويجعل إليها الوسائط. ومنهم من كان يقول الملائكة بنات الله. ومنهم من ينكر المعاد والحساب بعد الاعتراف بأن الشرائع نطقت بذلك [ومنهم] من كان يقول بالتناسخ.

والعرب [33] بالجملة توافق الهنود والروم والفرس والدعوة بينهم على حد السواء وممن قال بالنوع الأول فضاله بن هشام وجماعة وممن قال بالثاني عرفه بن عاصم التميمي وجماعه وممن قال بالثالث وبيعه بن المغيرة وجماعه. وممن كان يوحد ويؤمن بالحساب قس بن ساعدة وجماعه ومنهم عامر بن الضرب العدواني. وممن كان يؤمن بالخالق ونبوة آدم من تغلب لاحق قضاعه، ومنهم زهير بن ابي سالم وومنهم عيلان بن شهاب. ومن العرب من يقول بالرجعة على غير معتبر، ومنهم من كان يقول لولده أو لأقرب الناس إليه اجعل راحلتي صحبتي في قبري حتى نحشر عليها، فإن لم تفعل حشرت على رجلي. ومنهم من كان يقول الولد رطوبة الميت وهي دوتيه¹⁹⁰ على شكل إلهام. وقد نقل جماعة من المؤرخين منهم محمد بن السائب الكلبي أن العرب كانت تحرم في الجاهلية أشياء نزل القرآن بتحريمها، فمن ذلك المحرمات المنوطة بذوى المحارم والمناسك أكثرها.

القول على الهنود وهم القائلون بالأصنام الموضوعة قبل آدم عليه السلام على زعمهم، ولهم بعض حكم عقلية وأحكام وحدود مصلحية وضعها الشلم أعظم حكائهم والمهندم قبله والبراهمة قبل ذلك أيضا، ثم الصولي بعد الكل وأمرهم في الذي يخص العلم يخالف علوم أهل الشمال، ولهم الميل الشديد إلى الخواص وتصرفهم بالقوة الوهمية وغير ذلك. ومنهم البراهمة أصحاب بن هام أول من أنكر النبوة في الصور البشرية. ومنهم البردة الزهاد والعباد رجال الرماد وغيرهم وهم يهجرون اللذات الطبيعية بالجملة. ومنهم أصحاب الفطرة والصوم بعد الرياضة التامة. ومنهم أصحاب التناسخ وهم على أقسام

فمنهم من يجعل ذلك في كل الحيوان. ومنهم من يحفظ السبب في ذلك. ومنهم من يطلقه في الصور الحيوانية والنباتية. ومنهم أصحاب [33ب] الروحانيات النهادرية الناسوية الباهرية الكابلية، وهؤلاء هم أهل الحيل المحصلة من الأوهام. ومنهم الطبسين أهل الرياضة الفاعلة حتى أنّ منهم من يجاهد القوه النفسانية إلى أن يسلمها على الجسم الطبيعي فتتحرك جسمه ويصعد في الهواء على قدر قوته تلك.

القول على عبدة الكواكب القائلين بالصور والمثل المعلقة وكواكب الاسطرلابات السبعة والجامعة بين المنازل والبروج والصور وكواكب الفلك حتى النجوم الخفية ثم المنوطة بالقطين ثم المحيطة بالمنطقة ثم الحركات والجوزهر أيضا عند الطلب بالأدوار والأيام أيضا كذلك والمقابلة والقرآن والمتوهم من التسديس والتربيع والتثليث كل هذه عبت. ومنهم المهاكالية البدسهنية الدهيكية¹⁹¹ الجهلكية الاكنواطرية.

هذه النحل والملل أعزكم الله قد ذكرناها بالقصد الثاني وكان الغرض الحامل إليها نشأ من ملاحظة استحقاق الوجود لله ووجوب الحمد والتعظيم. ثم أردفنا على ذلك في الذهن تعظيم الملة الخيفية فظهر لنا التنبيه على ذلك، ينفع لكي يُعلم فضل الله ونعمة الإسلام ولازم السلامة، وأن الفرق كلها وكل النحل والملل في الله ولأجله، كان ما كان في أيام العالم، وما ظهر على كل حي عاقل، والفضائل السبعة فرضنا أسبابها لأجل ذلك، لأن هذا الاسم المقول على المسمى رب البرية أعني لا بد فيه من كل لواحق الاجتهاد وما يخص¹⁹² الطاقة والذي فوقها. وعلى كل حال تحتاج أن تعلم أن الغايات ثلاثة غاية العلم وغاية العمل وغاية الحظ¹⁹³ الإلهي الذي لا يقال بإزاء تصرف العبد ولازم قوته. والعاقل إذا طلب السعادة بحسب هذه الغايات فلا بد له من هذا الاسم ومعرفة مسماه والسلوك على ما ذكر يعلم أن الخلاف والاتفاق لأجل ذلك صدر من العقلاء في الدوار الصادرة عن النظام القديم.¹⁹⁴

[34] خاتمة منوطة بهذا المفرد الأول

الذي تكلمنا عليه وعلى ما يخص الاسم والمسمى والجميع بوجه أفضل .

ابتداءً كلام يشبه فصل الخطاب من هجم على ما يحده داخل ذهنه وعزم على الإضراب عن التي لا من جنس ما يكسب وحزب نظام التطور وحمله إلى انموذج النوم والانفعالات التي يجدها أعني التي تفعل في جسمه بالعدل ثم لاحظ الوجود فقط وخطف ما هناك بأمل ناله واستدعى حظه من همته ووهمه عند ذلك فقد غلب على القوة المفكرة يجد الذي جُرد ويظهر له كل الذي وُعد به وهذه نكتة تخص طائفة من طوائف الحق وطرائقهم مصطلحهم ثم يتأمل .

فنقول الممكن لا يفرض على العقل السليم لأن أحد الجانبيين منه نفس العدم والثاني لازم المجاز لأن الواجب الوجود ما فعل ما فعل على زعم العالم الأعلى رأي المحقق إلا بالوجود لا فيه ولا أنه هو الحق والشيء إذا كان كذلك كان أشبه الأشياء بالقضية الكاذبة التي يصدق عليها اسم الشيء من جهة والعدم من أخرى ويصح قول من قال ذلك من حيث التعلق أعني أن المعدوم من جملة الأشياء ولم يحصل من هذا كله إلا يخص الوجود ولم يصح لذات غير واحدة ولم يعلم من عناصر العلوم الثلاثة إلا الواجب فقط لأن الممكن قد بطل والممتنع لا يتصور في الضمير والذي يثبت ببرهان "أن" وهو الاستدلال بالممكن على الواجب قد عرف في العالم الأول، وقلنا أنها طريقة مرجوحة لأننا نقول أن كل جملة من حيث أنها جملة سواء كانت متناهية أو لم تكن متناهية وإذا كانت مركبة من ممكنات فلا يخلوا ما إن كانت واجبة بذاتها أو ممكنة بذاتها فإن كانت واجبة الوجود بذاتها فكل واحد منها من الوجود يكون واجب الوجود¹⁹⁵ بتقدم ممكنات الوجود بهذا غير مستقيم وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود¹⁹⁶. فأما أن يكون المفيد خارجا عنها أو داخلا فإن كان داخلا فيها فيكون واحدا منها واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف فتعين أن المفيد يجب [34ب] أن يكون خارجا عنها وذلك هو المطلوب وعليه كانت المصادرة.

القول على المفرد الثاني وهو قوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾

هذا المفرد قد اندرج الكلام فيه في المتقدم من الكلام والآن فنحن نذكر ما هو أيسر. فنقول الإله قد تقرر وتبين بمدلوله وما يجب وما ينبغي والمطلوب الأعظم بوجه أفضل لأن المسألة المتقدمة ترجع إليه.¹⁹⁷

[الكلام على كلمتي "أحد" و"واحد"]

الأحد بمعنى الواحد لغة يقال: "جاؤوا أحاداً أحاداً" و"استأجل الرجل انفراداً"، والوحدة الانفراد، وهذا واحد قومه إذا لم يكن فيهم مثله.

قال يا واحد العرب الذي ما في الأنام له نظير، ولقيت القوم موحد أي واحداً واحداً، ولقيت فلاناً وحده ولا يضاف إلا في قولهم نسيح وحده، وعيبر وحدة وحشيش¹⁹⁸ وحده ورحيل وحده. والواحد المفرد قال:

والله لومت ما ضرني وما أنا إن عشت في واحدة.

فإنه يقول: "ما أنا إن عشت في حالة واحدة تدوم فإنه لا بد لكل شيء من انقضاء". ويقال: "هذا رجل لا واحد له"، كما يقال: "نسيح وحده". وجاء في التلاوة ﴿إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ﴾¹⁹⁹ أي أعظكم بخصلة واحدة، وبموعظة واحدة وهي هذه: ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ﴾²⁰⁰. وقيل أعظكم بأن توحدوا الله. وقوله تعالى ﴿كَسْتَنْ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾²⁰¹ ولم يقل كواحدة لأن أحداً نفي عام المذكر والمؤنث والجماعة.

ومن صفاته عز وجل الواحد الأحد والفرق بينهما الأحد بُني لنفي ما يذكر معه من العدد، والواحد اسم لمفتتح العدد وتقول: "ما أتاني منهم أحد"، و"جأني منهم واحد"، والواحد²⁰² مبني على قطع النظير²⁰³ وعون المثل والوحيد مشتق من الوحدة والانفراد عن الأصحاب.

قال الله عز وجل: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾²⁰⁴ واحيدا [35أ] واحيدا²⁰⁵ من صفات المخلوق ومن خلقه وحده لا مال له ولا ولد ثم جعلت له مالا وبنين. وفي حديث بلال إنه رأى أمية بن خلف يقول "يوم بدر يأحدوها" قال أبو عبيد يقول: "هل أحد رأى مثل هذا".

والأحد المنفرد بصفاته الذي لا مثل له ولا شبيه. فإن قيل لم قلت أحد قال أحد على وجه النكرة ولم يقل الأحد قيل عنه جوابان أحدهما أنه حذف لام التغيير في اللفظ وهو ثابت في المعنى أي ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾²⁰⁶، والثاني ليس بنكرة وإنما هو بيان وترجمة وهذا قول المبرّد وينبغي أن نبين هذا ومعناه أنه لم يذكره على طريق النعت وإنما²⁰⁷ ذكره على أنه خبر الابتداء لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾²⁰⁸ وإنما انت نذير والله غالب على أمره، والله مخرج ما كنتم تكتمون.

وأما قوله تعالى "هو" فقد يظهر أنه كناية عن ذكر الله المعنى الذي سألتم نسبه هو "الله واحد" مرفوع على معنى هو أحد المعنى هو واحد، وقد قرئت بتنوين مكسور لسكونه وسكون في الله وهو أجود القراءات، وقرئت بترك التنوين الساكنين أيضا، ومن اختار التخفيف كقراءة من قرأ عزير بن الله وقرئت بسكون الدال على نية الوقف وهو أضعف الوجوه.

وأما الواحد والأحد في قوله "الله أحد" فهما على وجهين: أحدهما أن معناهما واحد، وقيل أنها في قراءة ابن مسعود "قل هو الله الواحد الصمد" والثاني أنها مختلفان، والفرق بينهما أن الأحد لا يدخل في العدد والواحد يدخل في العدد لأنك تجعل الواحد ثانيا ولا تجعل الأحد ثانيا، والوجه الثاني أن الأحد²⁰⁹ يستوعب جنسه والواحد لا يستوعب جنسه، لأنك لو قلت "فلان لا يقاومه واحد" جاز أن يقاومه إثنان، ولو قلت فلان لا يقاومه أحد²¹⁰ لم يجز أن يقاومه واحد ولا إثنان ولا أكثر من ذلك، فصار الأحد أبلغ من الواحد.

ويقال الواحد للفصل والأحد للغاية، وقيل: "واحد بصفاته وأحد بذاته"، وقيل الواحد يدل على أزلّيته لأن الواحد [35ب] أول الأعداد والأحد يدل على بينوته من خلقه، والأحد بني لنفي ما يُذكر معه من العدد، كما تقدم ذكره، والواحد اسم لمفتتح العدد. وأحد يصلح للجحد وواحد للإثبات، تقول "رأيت

واحدًا" و"ما رأيت أحداً". وأصل أحد "وحد" فأبدلت الواو همزة، كما يقال جارية أناة ووناة واسما ووسمى وقال النابغة في الوحد:

كان رحلي وقد زال النهار بنا يوم الجليل على مستأنس وحدي

وقال ابن عطاء في قوله -عز وجل: ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾²¹¹ هو المنفرد المتوحد بعلم الغيب والحقيبات.

والواحد بالجملة من اجتمع إليه الوجود والملك وعموم الأشياء وخصوصها لا يمكن عقلا أن تُفقد عنده شيء وحيث كان الوجود فهو عنده.

وقوله "إله واحد" بمعنى "لا نظير له ولا شبيه له ولا مثل له" فإنه واحد في استحقاق العبد وفي كون العبادة ينصرف إليه بالاستحقاق، وله الوصف الخاص بالإلهية وإنه ليس بذي أجزاء وأبعاض، ولأنه من كان متحيزا لم يكن واحدا على الحقيقة، وإنه واحد في الوجود لم يزل منفردا بالقدم، وقد نفهم منه تفريع الكفار على أن جعل بإزاء هذا الاسم، أعني إلا له أكثر من واحد، وذلك من نوع البهتان والممتنع الذي تعدد وجوده مثل ما نقول الثلاثة خمسة من حيث هي كذلك، فجاءه التوبيخ على جهة الاختبار وكأنه نبههم على ممتنع قد علقته به أعراض كاذبة وظنون مضمحلة، فإن الخطاب إذا كانت نصبة مدلولة، تعاند الواجب والمخاطب يقصر بها، فقد قيل له "يا هذا الغالط" في الضرورة الذي أنت به من قبيل شنيع القول، فاعلم ذلك.

والقول المرجوح هو أن يقال الواحد هو الذي لا ينقسم ولا يصح انقسامه لأن بعض ذلك يصح أو كله على الجوهر الفرد. وأضعف من ذلك قولنا [36] "الواحد هو الشيء" وإن أردنا بذلك الشيء المطلق فلا يعتد به عندنا وإذا اشترك المفهوم لم يستقم الغرض بالجملة، فإن الحقائق لا تقال بجهتين. إذا كانت مقولة على ماهية لا يفهم منها غير ما هي به، ولا أجزاءها أيضا، وإنما قلنا هذا لأن الشيء قد يفهم منه غير الذي يفهم من الواحد الذي لا ينقسم، وقولنا في الله أنه الواحد الذي لا ينقسم، وهو القائم بنفسه، وإن صح هذا الإطلاق عليه فما هو القول الدال على كماله بوجه أفضل.

وأيضاً قد يصدق ذلك على الجوهر الفرد وعلى ما هو أظهر في المجد، وذلك مما يخص الذوات المجردة. وهذه بالجملة كلمة من لا يعلم مواضع العلوم ولا المطالب العالية ولا مواقع البحوث الصادقة المنوطة بالشأن العزيز. فمن علم أن الدائم الذي لا يتناهى في ذاته بمعنى نفي الجهة والحيشية عنه ولا يتناهى في وجوده على نفي الأولية عنه، فإنه أزلي أبدي صمدي، وكذلك صفات ذاته لا تتناهى في ذاتها ووجودها ومتعلقاتها.

ومعنى قولنا "لا تتناهى في الوجود" إشارة إلى أزليتها ووجود بقائها وأنها متعلقة بها لا يتناهى، كالمعلومات والمقدورات والمحيزات، والمدركات متناهية والإدراك لا يتعلق بالمعدوم، والجوهر متناه في الوجود والذات، لأنه لا يشغل إلا حيزاً له حكم النهاية وهو حادث له منتج ويجوز عدمه، والغرض متناه في الذات من حيث الحكم على معنى أنه لا ينسب على محلين ومتناه في الوجود لأنه لا يبقى زمانين ويتناهى في تعلّقه فإنه لا يتعلق بأكثر من واحد، وإذا كان ذلك كذلك وصح كل الذى قرّره، فكيف يطلق عليه الشيء فقط أعني قولنا "الواحد".

ولا أيضاً يطلق عليه "الذي لا ينقسم" فقط، فإن ذلك لا يميزه عن غيره الذي يصدق عليه ذلك. وينبغي أن تلحق هذه الحدود بمصطلح المجسمة، لأنهم أثبتوا للقديم الحد والنهاية بل منهم من أثبت له النهايات [36ب] من ست جهات، ومنهم من أثبتها من جهه واحدة وهي جهة تحت، ومنهم من لا يطلق عليه النهاية. واختلفوا في لفظ الحدود فمنهم من أثبت الحد ومنهم من منع ذلك، ومن أثبت النهاية من جهة واحدة فقد أثبتتها من جميع الجهات، والنهاية والانقطاع من الجهة الواحدة يقدر في العظمة.

والنصارى ينسجون على هذا المنوال لأنهم يجعلون الله تعالى جوهرًا مع كونهم ينزهونه عن خصائص الجواهر الجسمانية والتحيز وجواز التأليف وقبول الأعراض والحد والنهاية، وعند استفهام ينصرف أمرهم إلى الجهل ثم إلى المصطلح الفاسد والتسمية الممنوعة. وأيضاً القديم عندهم متى حصل مذهبهم هو واحد من جهة، غير واحد من أخرى، لأنه ذلك بالجواهر وثلاثة بالأقنومية أعنى الوجود والحياة والعلم والعلم والحياة عندهم ليسا بوصفين زائدين على الموصوف موجودين بل هما صفتان للجوهر، والحاصل منها ينصرف إلى مفهوم الأحوال والصفات النفسانية عند من أثبتها من أئمة المسلمين، فإن سوادية اللون ولونية صفتان نفسانيتان للعرض، ومما يدل على أن الأقاليم ليست في تقدير المعانى عندهم

التي توجب الوجود منها ولو كان الوجود صفة زائدة على الوجود للزم أن يكون للوجود وجود أيضا إلى ما لا يتناهى.

ثم أن النصارى إنما يعبرون عن الأقانيم بالاب والابن وروح القدس، ويعنون بالاب الوجود وبالابن المسيح والكلمة، وربما يسمون الكلمة علما والعلم كلمة، ويعيرون عن الحياة بالروح ولا يريدون بالكلمة الكلام، لأن الكلام عندهم من صفات الفعل، ولا يسمون العلم قبل تذييعه بالمسيح واتحاده²¹² ابنا بل المسيح عندهم مع ما تذرعه به ابن ووجوده. الرد عليهم ينقسم²¹³ إلى أقسام.

فمنها إثبات الصفات بالوجوه التي أثبتت على المعتزلة، ومنها أن تقول لهم: "خصصتم الأقانيم بالثلاثة وهلا جعلتموها أربعة، وتجعلون القدرة منها فليس إخراج قدره من الأقانيم [37] بأولى من إخراج العلم منها، وإن أجزئت الحياة عن القدرة فهلا أخرجت عن العلم". فإن قالوا أن الحي قد يخلوا عن العلم ولا يخلوا عن القدرة قلنا: "المرنص المدنف والمعتني²¹⁴ علمه يتصور خلوهما عن القدرة مع بقاء الحياة".

ثم إنهم وافقونا على أن القدرة تزيد على الحياة شاهدا وإن منع بعض الجهال أن القدرة لا تزيد على الحياة شاهدا كان ذلك سببا إلى نفي الأعراض، فإننا نرى الحي منّا يقدر تارة ويعجز أخرى كما يعلم تارة ويجهل أخرى، وليس نفي القدرة أولى من نفي الحياة، ثم العجب ممن يجعل القدرة غير الحياة ولم يجعل وجود الجواهر غيره الجواهر وعين غير الوجود، فإن من حكم الخاصية للشيء إن تلزمه وللا²¹⁵ تتعداه، وهذا متحقق في الوجود والحياة والعلم، وأما قدره فإنها تتعلق بعين الجوهر، وهذا يناقض لقولهم أن الوجود غيره القدرة، وكل الذي ينتحلونه من القول يبطل العلم، فإنه يتعدى إلى القديم ويتعلق بغيره كالقدرة وقد اتخذ بنا سوت²¹⁶ المسيح على زعمهم.

ثم نقول حاجة الخالق إلى قدره انسر²¹⁷ من حاجته إلى العلم ثم إن جاز أن يُجعل وجود الجوهر من الأقانيم جاز أن يُجعل بقاء العرض من الأقانيم. وبالجملة مذهبهم يحكم عليهم بالجهل المحض بلسان التأمل، لأنهم لا علم لهم بالضوابط العلمية والارتباطات العقلية والتعلقات والسبب وما يخص الجوهر، ويعرف من الأعراض بالجملة، والمتكلم أهلهم. والصوفي يقول لازم الاتحاد ودارت أفلاك مذهبهم على

قطبه، وتوهموا الحلول في غير محل وظنوا أن الفيض يمكن من المفارق على مثل ذلك. والحكيم لا يُدخل مخاطبتهم في المخاطبات الخمس الجملة بل يزعم أن النكتة التي تدور عليها أذهانهم لا تجعل بالنفس الناطقة الخاصة بالثري فكيف بالفاضل التقوي. والله عندهم كإنسان قديم بوجه أنقص وذات جُهل منها جوهرها المفارق للمادة وهذه المسألة. ومسألة اليهود عندهم على حد سواء إذ لا علم لهم بالقوانين العلمية ومن جملة نقائصهم، بل السبب القرب في كفرهم [37ب] جهلهم بالاسم المشترك²¹⁸ لأن اليهود جزموا على القول بالتشبيه لأنهم وجدوا التوراة مملوءة من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا والنزول على طور سينا انتقالا، والاستواء على العرش استقرارا وجواز الرؤية في المقابلة، ولم يعلموا لازم الاسم المشترك. غلطوا ثم كفروا لأجل ذلك. واختلاف النصارى يعود إلى أمر دين أحدهما كيفية نزوله واتصاله إلى أمه وتجسد الكلمة، والثاني كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة وقد خرج بنا الكلام إلى غير مدلول القصد الأول.

فترجع فنقول قوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ فرد في الإلهية، لا شريك له فيها، ولا يصح أن يسمى غيره إلهًا، والحاصل من هذه الكلمة تقرير الوحدانية بنفي غيره وإثباته، فمن منع فعل الإنسان وأنكر له حتى التعلق، فقد وحده توحيد الأفعال عند الصوفية، ومن جعله كالميت فقد وحده توحيد الصفات عندهم، ومن قال الكل في نعت العدم فقد وحده توحيد الذات، ومن جمع الأمرد إليه على أنه به وله فقد جاز على الوجه الثاني، ومن رفع الغير وأرسل الدور وقال بالسكينة فقد جاز إلى الثالث، ومن أفرد القضية واعتقد الاتصال ولم يجد غير أنه يتطور فقد جاز أكثر من ذلك من وجوه التصوف.

وعلم التوحيد هو العلم بالله بأن الله واحد، وقد قلنا أن الواحد يطلق على ثمانية أقسام واحد بالنوع، وواحد بالجنس، وواحد بالعرض، وواحد بالإضافة، وواحد بالموضوع، وواحد بالاتصال، وواحد بالارتباط، وواحد حقيقي. ونحن فما كلامنا إلا في هذا الحقيقي فقط، وهو الذي لا كثرة فيه البتة لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة الواحدة الغير القابلة الانقسام لا فعلا ولا توهمًا ولا فرضًا. وينبغي بل يجب أن نشعر في الكلام على الواحد على الوجه الصناعي وبه يصح القصد ويستقيم لازم المرام.

فنقول الواحد بنوع من [38أ] أنواع مقاصد²¹⁹ السر²²⁰ والتقسيم واسم الواحد ينصرف إلى أربعة أجناس: الواحد بالاتصال والواحد بأنه كل وتام، والأول البسيط، والواحد الكلي المقول بتقديم وتأخير

على جميع ما عدّد. فما توهم أنه على نسبة واحدة سبق إليه الفهم وهو الكم المتصل وما يوجد فيه التركيب ثم إنه يتأخر مرتبة عن مرتبة بتقدم أخرى تحدث في الذهن نسبة تنحل إلى مدلول الكم المنفصل، وهذا بعد فهم الانفصال المطلق، وعلى لازم النظائر تنبني أحكام العقل في المتوهمات والمدركات المخيلة بعد الانتزاع.

وأما التصور الأول فإنه جامع الأمرين بالجملة وإليه يعود الأمر لأنه عند كل معلوم بنفسه، وعند نهاية كل محصل بسبب. وأسبابه الحدود والأقيسة والموضوع والمدركات التي تقال خارج الذهن وداخله فمتى حكم على الواحد لم يحصل إلا بالسبب لأنه هو فقط، ولا تقال الماهية والهوية لأنه هذا العدد ليس إلا الوهم المضاف إلى ما يتقدم فيه هو أو يتأخر لذلك، لأن المراتب متى حصل فيها الواحد ثم ترك في المرتبة وانتقل عنه إلى الأخرى قيل اثنان، وكذلك القول على الأعداد المطلقة التي تمر بالتضعيف إلى غير نهاية.

فإذا نظر إلى وجود العدد لم تحصل إلا الواحد المنتقل في الذهن على مرتبة وهمية فليس إلا الواحد المضاف، والمضاف إليه فقط، ولما كان العالم لا يقال إلا على نسبة وعلى ما يدل عليه وعلى النسب الموضوع له في الذهن كان الذي يسند إليه هو الواحد الأول وفعله بحسب الأكوان هو ذلك، والقول عليه مع كل مفعول وعند كل فرقه، كالتقول على الواحد ومراتب العدد فاعلم. فمن أظهر ما في الوجود هو الواحد لأنه هو الذي يتحقق وبه يتحقق كل ماهية، فإذا الواحد يقال على نوعين: الذي لا يمكن أن يوجد حقائق الذوات إلا به من حيث الحدود والبراهين، وهذا هو في الذهن ولا وجود له في القوام ولا يشار إليه بقيام [38ب] الصفات به ولا هو كالتعاليم أيضا أعني مدركاتها.

والواحد الذي تنحصر إليه الموجودات بما هي له وبه وتجمع إلى استحقاقه ويقال عليها لأجله أنها مضطرة حادثة وهو ذات ووجود وشيء وأمر وحق، ثم هو المقوم والمتمم للأشياء بل هو الذي لا يقال العوالم إلا به فما أجهل الحشوي لأنه يجعله هذا المشار إليه ومن أعلمه أن²²¹ العوالم قد انحصرت بل هي جملة، وإن لم يكن فتكون ممكنة ولا يثبت مع هذا قول من قطع في وجه المطلق التصريف، وإذا قلنا أنها جملة فلا حصر، وإذا قلنا أنها تتحيز فلا جهة، وإذا قلنا أن الأول يدفع غير مدلوله غير الواحد والذات المتوحدة فلا كثرة، ولما كانت الذوات في طرف الحصر والأشياء المبدعة في قيد التقلب، والعالم هو

المجموع والدليل على قوة غير شائعة فيه، أعني في العالم ثم المنقسمة التي لا يقال فيها ذلك، ثم تكون تلك بعد دلالة العالم يدل على مطلوب بها هو السبب، والذي لا بد منه وهو القياس والفاعل.

سلمنا أنه على جهة معنى ما يستند عليه، وتوهمنا أن ذلك لا يقف على ذات فقط، بل يطلب غايته وهذه تقال بإزاء إثنيين أو ثلاثة. الجواب عن هذه المتوهما²²² المفروضة أن الواحد يلزم حتى في فرض الذاتين كما يلزم في حقيقة العدد، ثم أنه لل²²³ يجب بعد ذلك، ثم أنه لا يجب أن الوجوب نفي الانفراد وإنما قلنا هذا غير معلول ولا يقال بإزائه الممانع، أعني لازم التمييز فإنه يستدعي جملة قواطع تمنع الكمال، أما من حيث الجهة فلا خلاف في منعه وأما في توقّف العقل إلا بمعونته فلا خلاف في فساده وأما في المشابهة غير أنه لا يتناول من صفة نفسه تدبير الموجودات فلا خلاف في إبطاله وأما في ظهوره في وقت دون وقت، فلا يمكن النطق به فكيف الاعتقاد، وأما المساوات في العقل والاتحاد فلا يقال والعقل على ما يعرف لأن المفعول لا ينقسم من حيث [39] الفاعل وإنما انقسامه من حيث ما يلزم عنه، ومن قال بالعلة فلا يسبق إلى فهمه مثل هذا إلا أن يفرض المحال بإزائه من وقته.

وبالجملة هذا الفعل قد نسيناه إلى فاعله وقد قلنا يرفع انقسام أسبابه والفاعل إلى أكثر من واحد لتعذر من ذلك فما الذي يقال في ذات تقدّر ولا أين لها. ونحن قدمنا حدث العالم لأجل الدلالة وقد دلت الأفعال على فاعلها ومن يدل عليه لا ينبغي أن يذكر ولا أن يفرض ولا أيضا يفهم وذلك لأمرين، الأول اقترانه بفعله الذي دل عليه، والثاني أن الذي يتميز وبنحار²²⁴ تلزمه النقائص الذي لا يصح بها وجود الأزلي الواجب، حتى أن ذلك يلحق في الذي دللنا عليه، وحينئذ يلزم الانفعال ولا يظهر بهذه النعوت، أعني صفات الجلال والكمال، وإذا كان ذلك كذلك فيلزمه أن لا يفعل وإذا لم يفعل فلا²²⁵ عالم مع وجوده وظهوره، وهذا خلف ولازم شنيع القول، والطعن في الضروريات إنه لا تمنع في أن يقال قولنا في الله أنه الواحد ذلك يرجع إلى نفي الإثنيين بل ذلك يرجع إلى جملة أحكام فمنها هذا ومنها أنه لا فعل لغيره في الموجود لأنه هو الذي ينفيه بإبقائه ليلا يطعن بوهم الطبع في توحيد الأفعال ولا أنه ينقسم لأن ذلك لا يقال على المفارق ولذلك الوحدة التي تقال بإزاء عدم التغير وإزاء اللواحق الجسمانية وإزاء الملازمة في التغير وإزاء وحدة الوجود وأن الكل على جهة المجاز وهو الواحد بمثل هذا.

وقوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾²⁶ يحتمل كل هذه بالقصد الثاني وبالقصد الأول يحمل على منع العادة لغيره بملاحظة أعراض العرب في المكان الذي نزل فيه هذا الخطاب، وفي ذلك الزمان، وعلى منع انقسام المعبود، لأن العرب كانت تعبد جملة من الأصنام ثم جملة من الكواكب ثم جملة من الهياكل، يجمع القوة الفلكية بالطبيعية فمنع القول من ذلك بإسناده إلى برهان الدلالة، وحال هذا الخطاب يدل على أن الذي هم بسبيله [39ب] من قبيل الممتنع، ثم ذلك يضر ولا ينفع، ثم إنه قد جاء وقت الحق وبطل الأول ثم الأخبار عن الحق المحصل في أوعية القلوب بالفطرة الأولى ثم ما يجب أن تعقل ثم الذي لا يمكن غيره عقلا وشرعا ثم الذي يجب القتال على التزام ضده.

خاتمة [القول على المفرد الثاني]

كنا قد قلنا أن الواحد ينحصر إلى أربعة أجناس: الواحد بالاتصال والواحد بأنه كل وتام، والأول البسيط والواحد الكلي المقول بتقديم وتأخير، ومن قبل ذلك عدّناه إلى ثمانية أقسام وانتهينا إلى الحقيقي وجمعنا الأغراض إليه لأنه لأكثره فيه البتة ولا تقع فيه الشر له، ولا يلحقه ما لم يعلم من خواصه لأنه لا يمكن منه ولا فيه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل بخلاف الواحد بالاتصال فإن أكثره فيه بالقوة، واعتبر ذلك بالخط الواحد وبالسطح الواحد الجسم الواحد البسط كالهواء والماء، بخلاف الواحد بالاتباط²⁶ إذ هو الذي فيه كثرة بالفعل لتركبه من أجزاء مختلفة غير متشابهة، ولكن حصل الإيجاد بسبب ارتباط هذه الأجزاء المختلفة ببعضها ببعض كالحیوان الواحد مثلا، فإنه مركّب من أشياء مختلفة الحقيقة، كالجلد واللحم والعظم وأشباهاها وكالدار الواحدة مثلا فإنها مركبة من الجدار والسقف واللبن والخشب وغيرها، فالكثرة حاصلة فيها بالفعل لا بالقوة فقط، بخلاف السطح والخط الواحد إذ لأكثره فيه بالفعل البتة بل بالقوة، وهنا الكثرة حاصلة بالفعل إذ هذه الأجزاء غير متشابهة لكن الارتباط الذي بين هذه الأجزاء أوجب فيها الاتحاد، فيقال هذا حيوان واحد ودار واحدة كما يقال خط واحد وسطح واحد، لكن بين المرتبتين فرق وبخلاف الواحد بالجنس وهو قولك "الإنسان والفرس واحد" لكونهما من جنس واحد وهو حيوان وبخلاف الواحد بالنوع كقولنا: "خالد وبكر واحد" لكونهما من نوع واحد وهو الإنسان.

وبخلاف الواحد بالعرض كقولنا "الحبر والقار واحد" أي في السوادية، [40أ] والسواد عرض لهما وبخلاف الواحد بالإضافة فكقولنا: "نسبة الملك إلى المملكة" و"نسبة النفس إلى البدن واحد" و"نسبة الشيء إلى نفس الإنسان" و"نسبة الطبيب إلى بدن واحد" نسبة واحدة فيقال: "الملك والنفس واحد"، أي في هذه النسبة، وبخلاف الواحد بالموضوع، كقولنا "الورد وربي يخته²²⁷ واحده" أي محلها واحد وموضعها واحد.

والله تعالى وجل واحد بالمعنى الأول دون ما عداه من الأقسام، وهو الحقيقي فلا يخرج عن محيط لازمه ولا يصح وجود غيره.

تتممه الواحد الحق هو الذات والشيء والأمر والأول والواجب والوجود المطلق. جميع هذه تقال بترادف على الأول الذي نحن في لواحق مدلول اسمه نتصرف²²⁸ على قدر الطاقة. وإذا حقق الأمر دل على أن لا واحد ولا حق ولا ذات ولا أمر ولا أزل ولا واجب ولا وجود والحال هذه إلا له عز وجل أعني إذا طلب الثبوت والاستقلال ورفع التغير والعزة المطلقة والذي لا سبب لوجوده ولا وجود لشيء إلا به.

ثم نقول الواحد المحض والإفراد المطلق لا يطلق على غير ذات الله لأن غير الوجود المطلق لا اسم له. والوجود على قسمين: الذي تقدمه وقدمه لا بغاية، وهو وجود الله وهو الممكن المضاف إلى الأول وليس بشيء بالنظر إليه، ولا هو في وقت يستحق ذلك على نعت لازم الوجود بل هو له فقط، أعني الذي قدمه بغاية وهو بالذي قدمه لا بغاية.

ولا وجود حقيقي على نحو ما حرر إلا المطلق بل هو الحق الذي يصدق عليه ذلك وحده لا بل هو عين المعلوم وكل شيء سواه بالوجود منه لا فيه ولا ذلك إليه، وإذا كان ذلك فلا يحمل مدلوله على ذاتين، ولا ينطق به بإزاء فاعلين، لأن ذلك يحمل إلى المحال من ثلاثة أوجه: الأول منها بيان البين، والثاني معاندة المراتب العقلية، والثالث حجب لازم البرهان وعزل حاكم العقل [40ب] من كل تعلقاته، وهذا خلف.

وإنما قلنا هذا لأن دلالة التمانع وقول "لا إله إلا الله" لم يعقل نظمها غير نفي ما لم يصح وجوده وإثبات من لم يزل ووحده الحق ثلاثة بثبوت المراتب العقلية، لأن الأزل لا يقال إلا على ذات لا تصح أن تكون إلا كذلك، وكل الأدلة شاهدة بعد الجحود الأول والعناد الوهمي والمقدّر بكلمة الجدل قضية سائقة إلى أفراد الحق بما ذكر ووصفه بما نسبناه إليه، وبذلك عرف شاهدها وحاكمها وهو العقل، ومن توقّف في مدلول كلامنا ينظر في المسألة بعد تصفّح ما يجب للذات التي عليها هذه المصادرة، لأن نكتة الأزل لم يعرف فيها غير وجوده وهذه نكتة لا يطعن في القول بها من يؤمن بالله وشرعية الإسلام، فكل وجود جاء بعد الاستفتاح، أعني المقيد بالجملة، فقد ظهر بهذا أن ما بعده ظهر به وهو على جهة المجاز ومن حيث الاستعارة، ولا ضابط له في صفات النفوس، فلا يعتبر بالخواص، ولا بالفصول، ولا يقال هو على نعت ينسب إلى جملة تحتل الانقطاع بين مشتركين فالذي لم يتقدم القوة في وجوده على الفعل هو الوجود الحقيقي وغيره يحمل إلى ما دل عليه طبعه.

فانظر إلى الله في الملك وحده ثم إلى الغاية ثم في الوجود ثم في الدور ثم في دعوة الإلزام ثم في انتزاع واجباته من أوعية الأوهام، وغير ذلك لا يمكن أن يقال "لا إله إلا الله"، لأن البيان عن المعلوم مما يستحيل لذاته، بل يقال "لا وجود إلا الله ولا حق إلا الله، ولا فاعل إلا الله، ولا ملجأ إلا إليه"، وغير ذلك مما يفيد التضمن والإلزام والضوابط الشاهدة له، لا بل الأصح هو أن يقال "الله الحق، الله الكل، الله المعجون عنه"، أو يقال بوجه أفضل "سبحان الله الكبير المتعال" فإن الكلمة جاءت بدلالاتها لأجل أمرين بعد أمور ثلاثة: الأمر الأول عناد الوهم للفطرة، والثاني الجهل بالعلوم وأول الثلاثة الأمور رفع ما وقع بالقصد الثاني والثاني²²⁹ [41] تدبير الغالط والثالث قول الحق بعد حجوده وإن غايته المباهنة والمكابرة.

[القول على المفرد الثالث وهو قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾]

القول على المفرد الثالث الخاص بكلمة الحق العالية المستولية المنوطة بالمجد العالي والجد الأعلى ومعارض العزة وضوابط العظمة فسبحان من يطلق عليه ويعود لازمها إليه رب البرية.

هذه الكلمة عليها مدار الأمر والآية منصرفة إلى لازمها من حيث العباد ودعوة الحق وشرط الطلب وإقامة قوانين المسألة، لأن الدين عند الله الإسلام وهي أول دعامة فيه وأي علم وأي عمل وأي فضل نظفر به²³⁰ داخل الذهن مما يخص المعقولات وخارجه مما يخص المحسوسات والمعقولات، ثم لا تشترط فيه الكلمة ولا تسمع فهو من مضافه²³¹ وكذلك القول على البانية.

ومما يحتاج إليه المكلف العاقل ثم الباحث عن سعادته، العلم بهذه اللواحق التي لا توجد عند العقل بإطلاق والعلم بإطلاق وهو أن الله لا يقبل علم العالم، ولا ينفعه ذلك مع كونه يصح من العالم، ولا يدخل في تعلقه هذا الذي يقدره إذا لم تستحضر في نفسه مدلول الشهادتين، وإنه متى لم يقل بدعوة صلي الله عليه وسلم ولا يذكره ولا يعتقده ولا يضيفه إلى هذه الشهادة الأولى، فقد بطل مرامه بخلاف ما كان الأمر عليه عنده القدماء وجميع من يقول بالبحث الصناعي والحكمة، فاعتبر ثم انظر في مجد هذا الشخص [41ب] الذي يقصر العالم عن سعادته، مع وجود علمه في هذه وملكته الكاملة لأنه من شروط الصحة، أعني القول به ممن غلط على نفسه وزعم أنه يصل إلى الله بمجرد العلم ومجرد التوحيد وبعموم الفضائل المطلقة وخصوصها وإن كانت من جميع الجهات كل هذه تتأخر عن لازم الفضل ما لم يعاهد على ذلك، وتصح الشهادة وكل كلمة منها على نحو واحد من الصورة المقومة للدعوى الخنيفية، وإن كان السيد لا يقاس بالعبد لكنه قرّبه به في هذا الحكم.

ولا تلتفت إلى طاعن على هذه القواعد التي قرّرناها، هذا إن كان ممن سمع الدعوة وجاءه النذير، وإن كان لم يعلم مدلول ما جاء به المختار ثم علم بالعلوم التي تدل على الحق تعالى ويسلك إليه رغبة في القرب منه، فلا تثريب عليه والحال هذه ثم إن سمع بالدعوة علق به كل الذي ذكر.

والحمد لله على نعمة الإسلام المنوطة بمزية هذا الداعي، ثم القائم به صلى الله عليه وسلم وينبغي أن تلحق هذه النكتة بفضائله عليه السلام.

ولما عاندت الأوهام وذواتها مدلول هذه الكلمة وأهملت أحكام البصائر وعقل عن تتبّع مواقع الأدلة ودار التصور على قطب الرعونة بمجرّد الظنون الكاذبة والعوائد المهلكة، وأهملت الحدود والقضايا من ذلك لأجل غاية مطلوبه، نزعت النفوس السر إلى مواد انتزعتها ونزعت إلى لواحق المؤلف واشتغلت بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وذم الجهل وحض على استعمال الأسباب المخلصة من دواعيه ونّبّه على العقل وما يلزم عنه ويبحث فيه لأجل سعادة الإنسان، وأمر بالقتال والجهاد لأجله، فلا سعادة إذن وهذه الكلمة مهملة من جهة التقليد والاجتهاد، ولا أيضا يقبل العلم دونها، لأنها عند كل دليل بل هي فيه محصّلة بالقوة وبالفعل عند القصد المعين.

فمن قال "لا إله إلا الله" سلك على طريق السلامة بوجه أنقص، أعنى إذا لم يتقرر على قواعد البرهان، وإن قال ما يتحققه²³² فقد كان في طريقه وعلى سلوكه بوجه أكمل. فالنوع الأول يجوز من القتل [42] والسبي والتهلك وإن كان وقته، ويضيق عن متابعة النظر بحيث يموت عند ذلك، فلا خلاف في إسلامه وسلامته عند أهل السنة إن سلم من النفاق. وإن كان وقته يسع فيه النظر ثم لا يفعل ويموت على كلمة التقليد ومع السلامة من النفاق، فهو لا يخلد. وإن جمعنا إلى تقليده المعصية المتصلة بيوم عبوره وأهل السنة وعلى هذا وغيرهم يمنع والثالث يروم المنزلة بين المنزلتين، غير أنه على معصية وعقوبته أوصل في المبالغة، وقد يرحمه ربه، وقد يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم، وقد يكون ذلك قبل دخول النار وبعد ذلك، وكلامنا مع جماعة السنة.

وينبغي أن نشرع في قسمة التحليل ونبدأ من المسألة البسيطة إلى لواحق المركبة.

فنقول انقسم الناس لأجل هذه الكلمة إلى مهمل ومطلوب فالمهمل المعتوه وملحق به من لم تبلغه الدعوة، والأصم والأبكم ومن لم يبلغ بالسن، والعادة على خلاف في ذلك لأن الكلمة تتميز على الأعمال، لأنها متعلقة ومن يدخل تحتها هذا القياس.

ثم الذي يطلب وهو ضد الأول ينقسم إلى مؤمن وكافر. الكافر في النار شرعا ويمكن منه التبدل، والمؤمن على قسمين: الطائع والمعاصي. فالطائع في الجنة شرعا ويمكن منه التبدل، وكلامنا في هذه الدار، والمعاصي على قسمين: فاعل الصغيرة وفاعل الكبيرة. ففاعل الصغيرة في الجنة شرعا والخلاف فيه مع وجود الأضرار ويمكن منه التغير. وفاعل الكبيرة قسمين: المصر أو غير المصر. فغير المصر في الجنة شرعا ويمكن منه الرجوع، والمصر على قسمين: القائل بتحليل المعاصي والذي يمنع من ذلك. فالأول في النار شرعا ويمكن منه إكساب أسباب السلامة، ولا سبيل إليها بعد الموت، والحال هذه. والثاني ينفصل أمره إلى أحكام ثلاثة: رحمة الله قبل دخول النار لقوله "وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم"، أي في حال ظلمهم،²³³ وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل دخول النار للحديث، إذ ذلك بعد دخول النار بإجماع أهل السنة خلافا للمعتزلة والفرق الثلاث [42ب] بينهم في ذلك وفي ملاحظة الأحكام المذكورة، فحيث المواضع وتنزيل الشفاعة ومواطنها.

وأما الخروج من النار بعد الشفاعة، فمما تجوزه العقول ولا تعارضه دعوة العلوم ولا تصدّه كلمة الإجماع ولا تمنعه أحكام الأقيسة، ومع هذا فقد قال الله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾²³⁴، ومن المتفق عليه أن ذرة الخير لا تبصر قبل النار، لأن دار الرحيم إذا سلكها المضطر لا ينقل إلى ضدها، فما بقي إلا أنه يدخل النار ويخرج لما قلناه قبل، وكلامنا في الذي يستحق النار ولمدلول الآية لأن خبر الله حق ولا بد من نيل الذرتين غير أن ذرة الشر يمكن أن تهمل بالقصد الذي ذكرناه وذرة الخير لا بد منها.

والحمد لله على فضله فمن كان نحو الصواب وعين الهداية يشهده يعلم أن "لا إله إلا الله" لازمة للعبيد من حيث النطق بها والاعتقاد والوفا المنوط بفعل "قلنا"، والاعتراف بها نطقا والوفا بها فعلا.

بيان الأول أن يهمل كل فاعل سواء ولا يلتفت إلى غير الذي خلقه وسواء، ثم يكون في كل أحواله كأنه يراه، ولا يجعل لغيره قدرة ولا ذاتا يتعدى عنها ما ينسب أو يحسب، ولا يضرّ وينفع غير إلا له المعبود الواحد، الذي تدور وحدته على ذاته وصفاته بحيث لا يقاس بغيره في شيء، ثم يصرف لازم التوحيد إلى وحدة صمدية محضة تقال بإزاء ذاته ويطلق على ما أفادته وأرادته.

وبيان الثاني أن يقول "لا إله إلا الله" بحيث يسمع ويجهر بها بالقول ثم تصرف في عموم الأحكام، ثم يدوم على ذلك ويعمل بحسبه وتستحضر مفهومها داخل الذهن عند كل دعوة، ومع كل نفس وفي كل عمل تتقدمه النية وغير ذلك، وما هو سبيله من نوع الدعوة الحنيفية، إلا أن ذلك على نعت ما يفهم من مطلق الدليل وما يجره البرهان من ذلك بإزاء دعوة المختار.

وبيان الثالث أن يكون كل أفعاله منوطة بالتوكل [43] ثم تزيد فضيلته، فتكون منوطة بالتسليم ثم تزيد بالتفويض، ثم تزيد فتكون منوطة بالرضى، ثم تزيد فتكون منوطة بالملكة، وهنا يصح الوصول وحاصل المجموع نفي النظير والمثل عنه في الذات والصفات والأفعال بالجملة، ثم يتبع ذلك كونها واجبة ولا تصح السعادة إلا بها ومعرفة مدلول النفي والإثبات، ولأنها يبلغ²³⁵ ظهر بها صادق القول، والعصمة منوطة به في كل أفعاله المحصلة في شمول الأحكام الشرعية، والوقوف على ما يجب للمشهود له بالوحدانية عن علم لا يمكن بحصوله إلا بإزاحة الشك بحيث يعلم أن الذي هو عليه هو الحق فقط، ثم لا يؤخذ من اليد ولو اجتمع عليه كل حاذق وفاضل يقوم على المخاطبات الخمس، ثم تتحقق أن الذي يقول غير ذلك فقد ضل وجهل، ولا يهمل صفة من صفاته إلا يخلصها صدره و²³⁶ ويفرد الدلالة له عز وجل، ويقوم الصلاة ويؤتي الزكاة ويصوم رمضان ويحج البيت ويجاهد ويحب الله ورسوله، وكل قابل بالشبهاتين²³⁷ وينصح أهل مكة وبذلك يصح إسلامه.

فإن كان في ذلك بحيث يظهر عليه الاستسلام إلى الله تعالى بمجموعة والاستسلام إلى الداعي إليه عليه السلام، فلا يفعل إلا بما جاء به واستسلام إلى الأكوان الجارية عليه، أعنى الامتحانات وقمع النفس اللوامة والأماره والسوالة بالصبر والرضا والاستسلام إلى عباد الله بالصحبة الطاهرة الخالصة والبر والرعاية، والاستسلام إلى حديث النفس بحيث لا يقع عنده غير الأصلاح، والاستسلام إلى لواحق العقول وما يحصل في عقب الأحوال والاتصال بالأدب، والاستسلام عند بلوغ الغاية بالرجوع إلى المقام الأول، ولا يهمل ما حصّلته سيره الأسوة صلى الله عليه وسلم، والاستسلام إلى الضمير بحيث تغلب خاطر الترجمان على سائر الخواطر.

[أحاديث حول المفرد الثالث]

وهذا هو الإسلام، ثم هذا هو المسلم، ويتحقق [43ب] لا يخلد في النار وصدرة لم يفقدها عند وداعة مفارقة هذه الدار ومفارقة الروح للبدن. فإن الحديث الصحيح حصل ذلك، قال صلى الله عليه وسلم "من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة" يرفع إلى عثمان رضي الله عنه. وقوله عليه السلام "بني الإسلام على خمس على أن يوحد الله" الحديث المروي عن عبد الله بن عمرو حديث معاذ، قوله "فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله فإذا عرفوه" الحديث، وسؤال جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد دخل عليه في صورة مسترشد، فقال "يا محمد أخبرني عن الإسلام"، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله" الحديث إلى آخره.

وهذه مسئلة تحتل البحث لأنه سأله عن الإسلام فأجاب عن متعلقه العرفي، وذلك لأن العرب لا تفهم لغتها فعرف المسؤول أن السائل سأله عن العرفي فأعطاه على قدر جوابه الموافق لغرضه ولو قال له هو الانقياد لم يجبه والحال هذه.

وقوله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ويؤمنوا بي وبما جئت به" الحديث وهو حديث أبي هريرة، وعنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار".

وعن سفيان بن عبد الله الثقفي قال "قلت برسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدا بعدك" قال "قل أمنت بالله ثم استقم". وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "الإيمان بضع وسبعون باباً أدناها إمطة الأذى عن الطريق وأرفعها قول لا إله إلا الله" خرجه الترمذي.

وقوله صلى الله عليه وسلم "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه" خرجه البخاري عن أنس عن أبي هريرة، قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله تجاوز لا متى عما حديث به أنفسها» الحديث. وعنه [44أ] قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" الحديث. وعنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "اجتنبوا السبع الموبقات" قيل "يا رسول

الله وما هنّ"، قال "الشرك بالله" الحديث. البخاري عن أنس ابن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم "قال يخرج من النار قوم بعد ما مسحهم منها" الحديث. وذلك بالكلمة الآن الأعمال فقدوها والذنوب أهملت أمره وغير ذلك لا يعرف. الترمذي عن أنس قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي وهذه الشفاعة لا تصح بغير الكلمة وتصح في الكبائر مع وجودها لأن فقد الكلمة لا تنفع فيه الشفاعة ولا تصح، فاعلم أن كبيرة²³⁸ الكفر لا شبهها كبيرة». " وعنه قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الرسالة والنبوة فقد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبي» قال «فشق ذلك على الناس» فقال: «لكن المبشرات» قالوا برسول الله «وما المبشرات» قال: «رؤيا المسلم وهي جزأ من أجزاء النبوة واشترط فيه الصحة»".

وزعمت الصوفية أن الذي يكون ذاكر الله تصدق رؤياه وقال أهل الخواص "من كان صادقاً الحديث كانت رؤياه صادقة والنبوة الأولى والثانية تصدق ذلك.

ابو داود عن ابي الدرداء قال "وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من سلك طريقاً يلتمس فيه يطلب علماً سلك به طريقاً من طرق الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم»" الحديث. والعلم إنما يحتاج إلى الكلمة إلى معرفة مدلولها والذات التي لا شبهة فيها ثم الثانية، وبذلك تصح الحقيقة والشريعة لأن الحقيقة كناية عن معرفة الله والشريعة كناية عن معرفة ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم. وعن ابي هريرة قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من تعلم علماً ما يتغنى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من الدنيا لم يجد عرب الجنة يوم القيامة»" يعنى ربحها.

[44ب] والإخلاص من خواص الكلمة وشروطها.

مسلم عن ابي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمر بكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم" وهذا لا يقال في الغلط على الأكوان وأحكام الجواهر والأعراض، وما يقال على المقدمات والأقيسة والحدود بل ذلك في الذي يخص في الذابين فقط.

ابو داوود عن معاوية بن ابي سفيان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "ألا أن من كان قبلكم من أهل الكتاب تفرقوا على ثنتين وسبعين فرقة وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاثة وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة، وإنه سيخرج في أمتي قوم تجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله وهذه نكتة ترجع إلى الكفر الذي يقال بإزاء الإلزام، والثاني والغلط الموضوع على الشرائع.

وعن ابي ملك الأشعري قال "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكون، أو أن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلاله»، وهذه قضية منصرفة إلى المعتقدات والاعتقاد هو سكون النفس على معنى ما لا يجوز أن تنفك عنه مما يخص الله ورسوله، لأن بينات²³⁹ الطرق تقال على ذلك أعني ما يخل بالقواعد.

وأمّ القواعد "لا إله إلا الله".

البخاري عن عبد الله بن عمرو بن العاصي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً، وإنما ينتزعه منكم يقبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون²⁴⁰ برائهم فيضلون ويضلون". وهذا الحديث يرجع إلى المعلوم وهو الله وما يلزم من معرفته والتنبيه على قطع أضداد أسبابها.

مسلم عن [45أ] عن المغيرة بن شعبة قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «إن كذبا عليّ ليس ككذب علي أحد فمن كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار»".

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل أمرى ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت بجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فجرته إلى ما هاجر إليه".

وكل هذه أدوات تتناول بها الكلمة ولازمها، وهي كلها تشبها أسباب البعيدة والقريبة والشروط والدواعي، فمنها ما هو كالتقص ومنها بالمفهوم، ومنها بالمآل ومنها بالإنذار ومنها بالسبب والتقسيم. يا هذا هذه الكلمة والتي تقال معها تشبه الصورة المقومة وسائر الدعائم تشبه المتممة، وقد يقال أنها هي المقومة والمتممة بالمشاركة، وقد يقال ماهية الدين قامت من جزئين "لا إله إلا الله محمد رسول الله" وما بقي من اللواحق، وقد يقال "ماهية الدين قامت من خمسة أجزاء"، أعني الدعائم إلا أن السلامة المحصلة بالكلمتين. وقد يقال "ذلك شرط الكلمتين"، وقد يقال بالتقدم والترجيح في ذلك.

وبالجملية فهي خبرة عمل حتى من الصلاة المحصل لفظه في الحديث. قال صلى الله عليه وسلم "أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلته أنا والنبيون من قتلى" ²⁴¹ «لا إله إلا الله»، وكلامنا في أعمال القلوب وفيما ذكر عنهما قبل الأمن جعلها من أجزاء الصلاة وسلم في إسلام من صام ولم تسمع منه الكلمة".

[آيات قرآنية حول المفرد الثالث]

ونحن فقد ذكرنا في تعظيمها بعض ما حصلته السنة وبقي علينا ذكر تكرارها في الكتاب ومواضعها، والمدلول منها بحسب المواضع.

فنقول جاء في محكم التنزيل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ ²⁴² في موضع واحد فقط في سورة الأنبياء في قصة يونس، وحاصله ذكر الله وهو يشهد لأن ذلك مفهوم الإشارة [45ب] المنوطة بالمشار عند النطق وكأنه لما لم يحصل على شيء من الأسباب المنجية وظهر العجز المطلق وحصل في موضع لا يحصر معه فيه إلا من بخلق أكوانه هناك، وهو عند كل نفس من المشار إليه ذكره بكلمة لا تقال على المعنى العام في الدلالة، بل ذلك بإزاء المشهود له في الذهن عند الحاجة إليها، وكأنه ذكر المعهود.

وجاء ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ ²⁴³ في ثلاث سور فقط، وكرّر ثلاث مرات ليس إلا في النحل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾، وفي طه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾، وفي الأنبياء ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.

حاصل الكلمة الأولى الإله المتحقق الذي يقدر²⁴⁴ على الملك وحده من الأكوان ثم الاطلاع مع وجود الاقتدار بحيث أنه لا يتعذر عليه الفعل متى شاء ويقدر ويمنع القدرة، ولا يقدر عليه. بالجملة ينبغي بل يجب أن يجذر، والتقوى كناية عن العلم والعمل، لأن الإنسان لو جاز على غابه الأسد ولا يعلمه، هلك لأن صورته مجهولة فمتى أبصرها لا يفرّ منها بالجملة، ويكون ذلك سبب هلاكه، ومن علم به ولم يعمل بحسب ذلك وطلب موضعاً، يخلصه منه فلا سلامة له منه ومن جهل أمره من جهة، وعمل على الفرار بغير حزم ولا عزم يعصمه من التوقع، فهو أيضاً تارة وتارة، فقد ظهر لك أين السلامة وضدها، وأين هي من الممكن العسير ومن الممكن السير، وهو ضمير لقوله ﴿أَنَا﴾، لأنه نبّهه على أنّيته لكي يشعر بها داخل ذهنه، والأنية هنا هي الهوية لأن ما سواه أنّيته غير هويته والحق سبحانه له هوية وليست له أنية، لا يحتاج إلى غيره ولا يكون كماله وخواصه في وقت ما بالقوة ولا يحتاج إلى ما وجوده بالفعل يخرج ما عنده بالقوة إذا لفعل متقدم على القوة في جلال الله.

وحاصل بيان الثاني الاصطفاء والخصوصية والظفر بالمزية والإعلام بما يجب له عند العارف، وكيف يطلبه بما يصح عنده، [46] والانعاء إليه فكأنه يقول "إذا صح جلالي ما وقر في صدرك" فتوجّه إلي من كل الجهات واضرب عن غيري بإطلاق.

وبيان حاصل الثالث الإلزام والإخبار بالواقع التحقق والظن في المضاف المتوهم والانصراف إلى النافع المطلع ثم المخوف المعاقب.

وأما ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فجاء في الكتاب المعجز الناسخ المتكلم في ثلاثين موضعاً في البقرة هذه الآية التي نحن نعمل على مفهوم لواحقها ومدلولها، وهو قوله جل وعلا ﴿وَالْإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، وفيها أيضاً ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾²⁴⁵، وفي آل عمران ﴿إِنَّمَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾²⁴⁶، وفيها أيضاً ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾²⁴⁷ إلى قوله ﴿الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾²⁴⁸. وفي النساء ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾²⁴⁹.

مدلول الآية الأولى في البقرة هذا التقييد الذي نحن بسبيله ينبو عنه، والثانية نعوت التنزيه، زائدة على مفهوم التوحيد والإفراد ومتابعة ما يجب له، والتعرض إلى خواص الذات والصفات والأفعال، ولأجل هذا هي سيدة أي القرآن فاعلم. وغير هذا لا يمكن الكلام فيه فاعلم.

وبيان الأول من آل عمران مجاورة القول الصحيح البيان، الذي تجري مجرى القسم ويلازم المجد العالي عقب الاستفتاح، لأن ذلك يحمل وإلى عزة الاسم الذي به يبدأ وإليه يصمد وعليه يعول.

وبيان الثاني من سورة آل عمران تحديد القصد وإثبات دعوة الحق عند الغالط والمتغالط، وحصر الذوات التي يصح منها ذلك، وانتساب العالمية والعلم إلى المعارف للمادة فقط وبلسان الحال في الجهاد، والإشارة إلى فضيلة العلم ومجد العالم، ثم التأكيد الذي يخص على القرر من المطلوب الذي يطلب المطالب العالية بكونه جرد التوحيد، ولو لا خوف الأكتثار بالغت في تحرير المسائل بوجه أفضل.

وبيان ما جاء في سورة النساء: إعلام [46ب] المضطر بمن هو به وله هنا وهناك، والوصية لعله يجذر، والتنبيه لعله يعمل لأجل ذلك اليوم ويسعد.

وفي الأنعام ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾²⁵⁰ الآية. وأصلها جمع الأكوان إلى من له ذلك من صفة نفسه وتقدير المخلوق، وعلى ما يجده من نفسه. وفيها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ وحاصلها من جمع هممة إلى الله اكتفى. وأيضا فيها التنبيه على الاشتغال ما لهم والإضراب عن غيره من تتحقق أن القناعة منه عين الحرمان.

وفي الأعراف ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾²⁵¹ وحاصلها من ذلك كذلك هو المعبود، يريد الحياة التي هي ضد الموت، والموت الذي يقال بإزائها، لا التي يقال بحسب الاسم المشترك، وهذه نكتة تخلص من توهم اعتراض افيريدون، يعني بمرود²⁵² خادم الضحاك للخليل في ذلك.

وفي التوبة ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ﴾²⁵³، وحاصلها إطلاق القول بكمال الأدب العلمي ووصف الواحد بالخواص التي لا يداخله²⁵⁴ عند تصورهما لازم الأعيان والشوائب الطبيعية، والوقوف عند ما يجب له

بعد النطق بذلك، واشتغال الضمير بتصور المدلول. وفيها ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾²⁵⁵، وحاصلها التثبت على الشجيرة الأولى والمعهود من الفطرة، ومن سنة الله في الأنبياء والوقوف مع الحق وإن كان أمة واحدة في ذلك واشتعار²⁵⁶ النفس أن العلوم إذا حصّله صدر العالم، لا يشككه فيه ولا شيء عن لازم قصده، وأنه لأجل الله عز وجل لا لشيء آخر.

وفي هود ﴿وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾²⁵⁷ إضافة الفضل الثاني إلى الأول وملازمة الدعوة في القصدين في العمل المنوط بكلمة الحق والعلم قبلها.

وفي الرعد ﴿قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾²⁵⁸ جمع الكون إلى ما غاب عن عالمه إلى ما يعلم من فضله وعزته ووحدته.

وفي طه ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾²⁵⁹ تقرير الطالب بحيث يحمل الطلب على نوع الأدب، ويتوقف عن كل [47] ما يعطيه العقل ويوقف القصد إلى وقت التخصيص وزيادة تعظيم حاشية الشرط المنوط بالعلم. وفيها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ الآية، وحاصلها الاغتباط بمعبود لا تفوت معه الأنفاس، وكونه يحيط بها والإعلام بالجزئيات المحصّلة والكليات المفصلة، وأنه على بينة من كل مخلوق خلقه.

وفي المؤمنين ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾²⁶⁰، وحاصلها حصر الملك وبيان العظمة وجمع معظم العالم إلى قهره وتصريفه.

وفي النمل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾²⁶¹ نسب المكان المحيط للعالم الذي عنه تبدأ المفردات والكليات كيف قدّرت من حيث الذوات المجردة وغير ذلك من اللواحق، فإن الرب لا يخصصه فعله وإن العرش الذي عظم بالذات القائمة به الخادمة لجلال الله، ثم الثانية والثالثة التي لا تتحيز هو فعل الله، وبإزائه ما هو أعظم منه، ثم المرجوح لهذا العبد الذي هو لله من كل الجهات، لا يقال أنه فيه ولا عليه ولا عنده ولا حوله، فكيف العلي الأعلى.

وفي القصص ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾²⁶². وحاصلها هو الذي يفتقر إليه، وهو المغني والمنعم الذي يتعين شكره. وفيها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾²⁶³، وحاصلها أن الوجود المطلق له وأن غيره لا يحسب بذلك وأن كل وجود سوى الله على جهة الاستعارة من حيث هو الوجود المشخص، كان قبل ذلك في العدم، وذلك كان تحت كلية الممكن العام، فهو إلى العدم بالنظر وبما سره²⁶⁴ من الله هو الوجود المفتقر إليه، الذي لا يقال إلا على قدر لا ينسب ولا يحسب إلا من نوع المعدوم لذاته، وإن الساعة لا بد منها، وإن الأمر يرجع إلى ما كان عليه، أعني الكلي، وإن القيامة الصغرى أيضا حاضرة في الجميع بما هي كذلك في الكل، فمن الناس من يجعل ذلك دائما، كالحال في الخلق السموات والأرض في ستة أيام، وإن ذلك لم يزل لأن أيام الجمعة ترجع إلى ستة أيام ويوم الايتدا²⁶⁵ غير يوم [47ب] الإبقاء، وفي كل يوم هو في شأن، ويرجع ذلك إلى حال العالم في كل وقت، لا أن ذلك أوله هذا بقوله بعضهم.²⁶⁶

وفي فاطر ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾²⁶⁷ بما قبلها، وحاصلها بيان مبادئ الأرزاق وترتب المخلوقات التي سترها الله بالأسباب، والامتتان على كل عبد مضطر مكلف ووقوفه على حاشتي النقيض بمقصوده، لأنه في الطلب بلسانه وبشائه.

وفي الزمر ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَنَّى تُصْرَفُونَ﴾²⁶⁸ وحاصلها الأمر بالنظر على جهة التعجب في الذي يلزم من أسباب الأحكام الإلهية وملاحظة الرجوع إلى الفكر والرؤية في ملكوته وتحصيل صورة مانعة للشك في النفس، بما يمكن إزاحة القواطع عن مبدأ علمي.

وفي غافر ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾²⁶⁹ بما قبلها، وحاصلها استقصاء صفاته وأسمائه الحسنی، والتخلق بها لأنه ذكر ما يصح من العباد، غير أنه يريد بيان الاحتمال، وأنه العزيز الذي لا يلحق، وأن أسماؤه منها ما يتخلق به، ومنها ما يتعلق، ومنها ما يصح فيها ذلك على جهة الضد ونعت العكس. وفيها ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾²⁷⁰ وحاصلها بحسب موضعها الإقدام على الجهاد في سبيله والمبالغة في إيلاف المآل والروح لأجل مجده وجده تعالى، وهذا يعطيه الاستقراء المنوط بالضمير، لا المحصل في الشكل الأول بحسب الضرب الأول منها. وفيها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادَعُوهُ مَخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

الحمد لله رب العالمين ﴿﴾، وحاصلها طلب معرفته بوجه أفضل وقصد أوصل ونوع اكمل ومحاسبة النفس.

وفي حم الدخان ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾²⁷¹ وحاصلها بحسب موضعها هذا تكذيب من يطعن في ذلك أو نظن²⁷² مثل هذه النعوت في غيره عز وجل، أو يتعلق بغير من هذه صفته ونعته وإخبار كل مبطل بضلالته الحائده عن الفائدة مع وجود العذاب على ذلك.

وفي الحشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾²⁷³ وحاصلها أنه هو الصاحب في السفر والخليفة في الأهل فإنه هو الفاعل [48] لأنه هو العالم، ولا يمكن أن يعلم في ملكه ممكنا لا يفعله لأن ذلك يتعذر والحال هذه. وفيها ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾²⁷⁴ الآية وحاصلها إعلام الكافة بمدلول الأسماء، أعني حصر أجناسها الأربعة: أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال وأسماء التنزيه²⁷⁵. والتعظيم كل هذه إذا استحضر مدلول هذه الكلمات في النفس وظفر بها.

وفي التغابن ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾²⁷⁶ وحاصلها إقامة الحق وظهوره على أهله وأنه لا يختار لعباده وخواصه إلا الأصلح، والإخبار عن خلقهم وإعلام العقلاء من عرف الله حق معرفته، فوض أموره إلى جده تعالى ومقر إحصانه بالكلية، وأن كل فضيلة لا يتصف بها إلا العالم، وأن ذلك من خلق المؤمن.

وفي المزمل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾²⁷⁷ وحاصلها تنبيه المختار على نعت هويته على جهة اليأس له، والأمر بما يجب لله عليه وأنه عبده الخاص الذي يخصه عليه، فيحمل من هذا أنه العبد المصطفى.

كل هذه الكلمات تعاند الشرك وتقاوم الاستدلال بما فيها من النور وتنبه الفطر وتشوق القلوب وتقرّر الطالب وتخصّه على النظر وتحمله على ذلك.

والآية التي نحن حولها جامعة، وإليها ينصرف المدلول المحصل من كل ذلك، فقد جاء الأمر فيه على جهة الإخبار وعلى جهة الاستدلال وعلى جهة التعظيم وعلى جهة التشويق.

وقد جمع المطلوب في شهادته وإعلامه وأحكامه في آية ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾²⁷⁸، ثم أقسم في الصلوات بمثل ذلك فقال عند قسمه بمخلوقاته ﴿إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ﴾²⁷⁹.

فانظر أيها المسترشد المستدل في نظم سور القرآن وفي ترتيب آياته ومفهومه بالجملة، ثم اجمع كل كلمة إلى أختها، تجد الحقائق على جهة غير الجهة التي تعرّف من الأسلوب الأول. وقد انتقلنا إلى غير الآية المطلوبة عندنا وإن كان ذلك يحمل إلى غايتها، ولازم قصدنا بذلك كله.

فنعود إلى قوله ﴿وَالْإِلَهُكُمْ﴾ [48ب] *إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ* من الآية المذكورة، وهو المفرد الثالث، فنقول لما تحققنا أنه أراد بقوله لازم أمرين: أحدهما أن الرب المعبود هو إله جميع الخلائق فقط، وهو واحد لا كما ذهب إليه من تعبد الوثن والأنصاب والهياكل والأصنام من العرب وغيرهم، وأن الكل إله ومن سواهم، والثاني أن الإله وإن كان إلها لجميع الخلق، فهو واحد لا ثاني له ولا شريك ولا مثل، ثم تكمل ذلك بقوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، ثم وصف نفسه فقال ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ترغيبا في عبادته وحثا على طاعته.

[آيات قرآنية حول خلق السموات والأرض]

ثم دلّم²⁸⁰ على ما ذكر فهم من وحدانيته وقدرته بقوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²⁸¹، وآية السموات ارتفاعها على غير عمد تحتها، ولا علائق من فوقها، ثم ما فيها من الشمس والقمر والنجوم السائرة، وحوادث الجو والأثار العلوية ونوازل أكوان السماء والعالم، وآية الأرض في برها وبحرها وأنهارها ومعادتها وشجرها وسهلها وحبيلها وعمارها، واختلاف ألوانهم وألوانهم وأديانهم وسيرهم، وآية الليل والنهار اختلافهما وإدبار أحدهما وإقبال الآخر، فيقبل الليل من حيث لا يعلم، ويدبر النهار إلى حيث لا يعلم، ويدبر الليل من حيث لا يعلم، ويقبل النهار من حيث لا يعلم، فقذا²⁸² اختلافهما.

ثم قال ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ﴾، والفلك السفن الواحد والجميع بلفظ الواحد، وقد يذكر ويؤنث، والآية فيها من وجهين: استقلالها بحملها والثاني بلوغها إلى مقصدها.

ثم قال ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا﴾، يعني المطر المنزل منها يأتي غياثا عند الحاجة وينقطع عند الانتفاع به والاستغناء عنه، وذلك من آياته.

ثم قال ﴿فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وإحيائها بذلك يكون من وجهين: أحدهما يجري أنهارها وعيونها، والثاني ما ينبت به من أشجارها وزروعها، وهذان سبب حياة الخلق من ناطق وغير ناطق.

ثم قال ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾، يعني جميع الحيوان الذي²⁸³ أنشأه فيها سمّاه [49أ] دابةً لديبيه عليها، والآية فيها مع ظهور اقتدائه على إنشائها من ثلاثة أوجه: أحدها بيان خلقها، والثاني اختلاف معانيها، والثالث إلهامها وجوه مصالحها.

ثم قال ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ﴾ والآية فيها من وجهين: أحدهما اختلاف هبوها في انتقال الشمال جنوبا والصباد²⁸⁴ نورا ثم لا يعلم لانتقالها سببا ولا جهة، والثاني ما جعله في اختلافها من إنعام وانتقام. وقد روى سعيد بن جبير²⁸⁵ عن شريح قال "ما هاجت ريح قط إلا لسقم صحيح أو شفاء مريض".

﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ المذلل²⁸⁶ والآية فيها من ثلاثة أوجه: أحدها ابتداء نشأته وأنها تلازمه، والثاني ثبوته بين السماء والأرض من غير عمد ولا علائق، والثالث تسخيره وإرساله حيث يشاؤه الله عز وجل.

وهذه الآية قد جمعت من أناته الدالة على وحدانيته وقدرته لذوي العقول مرشدا، وإلى الحق قائدا، ولم يقتصر الحق تعالى على مجرد الإخبار بالاختبار حتى قرنه بالنظر والاعتبار.

ثم أخبر أن مع هذه الآيات الظاهرة لذوي العقول من يتخذ من دون الله أندادا والأنداد الأمثال، وأحدها ندو، المراد به الأصنام التي كانوا يعبدونها بعد ما ينحتونها كعبادة الله مع عجزها عن قدرة أنية في آياته الدالة على وحدانيته.

ثم قال ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾²⁸⁷ مع قدرته، ثم قال ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾، يعني من حب أهل الأديان لأوثانهم، ومعناه أن المخلصين منهم هم المحبون.

وبالجمله قوله ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ دل على الاتحاد في الوجود الذات والصفات واستحالة المثل والاتحاد في الوجود منفردا بالقدم فانظم وَصَفَهُ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ وَاحِدٌ هَذِهِ الْمَعَانِي.

وقوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ بيان توحيده في أفعاله وأمر لنا بالاستدلال ردا على من نفي حجج العقول.

[الكلام على شهادة الله]

ونريد أن نبين فضل هذه الكلمة وحكمها وتحريرها وتقريرها ونجمع المجد المطلق إليها وطرق أدلتها بالعقل، [49ب] وما تجده الفطرة وتحصّله الأقيسة والكتاب والسنة.

فنبداً بشهادة الله ثم نقسمه على وحدانيته، ثم نتبع ذلك بمثل ما اشترطناه بحول الله وقوته.²⁸⁸ فنقول قوله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾²⁸⁹ واتصالها بقوله ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾²⁹⁰ أي هذا هو لازم الدين، وبمثل هذا يُعرف دين الله وإليه يعود الحق المنسوب إليه، تشبه الآية التي جمعنا إليها هذه الكلمات أعني قوله ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ واتصالها بقوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إلى آخر الاستدلال مثل ﴿الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ لأن لاحق الدعوى تضمّن الأول وبالمجموع تقوم الماهية وإلى المبدأ والغاية تنحل أجزاء الماهية.

فأما قوله عز وجل ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ فيحمله العلم إلى جملة مقاصد ومحامل والتحقيق إلى غير ذلك بوجه أفضل، وبالجملة يحمل إلى قوله أو إلى إخباره أو قضائه وعلمه وتبينه وأقسامه شهادة الآيات، وقيل حقيقة الشهادة المنصرفة إلى مجده ووجهه تعالى ووحدانيته. فنقول في ذلك "قال الله" أو "أخبر الله" أو "قضا الله" أو "علم الله" أو "بين الله" أو "أقام الله شهادة الآيات" أو "شهد لنفسه بالوحدانية"، أو نقول "الشهادة من الله أنه لا إله إلا هو" تحتل أمرين: أحدهما الإخبار بذلك تأكيدا للخبر الشاهد أو كإخبار الشاهد بإشهاده، والثاني أنه المحدث من أفعاله المشاهدة بها قامت مقام الشهادة بأن لا إله إلا هو".

فأما شهادة الملائكة وأولي العلم، فهي باعترافهم بها شاهدوه من دلائل وحدانيته قائما بالقسط، أي العدل، وقوله ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، فذلك يرجع إلى الطاعة ها هنا، لأن الطاعة لله هي الإسلام، وفي أصل الإسلام قولان: أحدهما أنه مأخوذ من السلام وهي السلامة لأنه مود إلى السلامة، والثاني أن أصله التسليم لأمر الله تعالى بالعمل لطاعته، ومعنى ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾²⁹¹ انقدت [50] لأمره في إخلاص التوحيد لله.

وقوله ﴿أَسْلِمَ﴾²⁹² هو الأمر بالإسلام على صورة الاستقامة، والحاصل من هذه الشهادة الدلالة على وحدانيته، والإعلام بما هو الأمر عليه عند الذوات الثلاثة: ذات القديم الأزلي الذي لا يعرف حقيقة ذاته إلا هو، وذات الملك الذي يعلم من حيث هو على مجد الله الذي سبقه التجوهر ولا يتكلف العلم الصناعي بعد الفطرة الأولى، وذات العالم الذي هو كذلك.

وجمع تعالى الأدلة بأفعاله التي لا تضاف إلى غيره لأن الأغراض وإن تُعرض إلى خلقها بعض الملة²⁹³ فلا يقول "افعل جوهر نفسي ولا جوهر موجود مشخص".

وكذلك القول على ما يخصّ الوحي ويظهر فيه من الآيات الناطقة التي تتحمل الإعجاز. ونحن فما قصدنا بشرح هذه الآية أنه شهد الله بالتوحيد إلا لكونها معجزة وفي مجموع هو الحامل لها وإلى أسلوبه ترجع وهو القرآن.

وأيضاً قول الله ﴿هُوَ الْحَقُّ﴾ وهو على نوع من أنواع الاستدلال الذي ينصره الإعجاز فهو كلام عالم عن حق صحبه، ذلك بنوع أفضل من عموم المستدل عليه في كل طريق من طرق الأدلة، وأردنا نقيس الآية بأختها بوجه يرجع إلى مجد الدين تلازمه.

واعتبر ذلك بآية الكرسي والآيات المذكورة قبل هذا ومواضعها وسورة الإخلاص، وجملة الأمر كل هذه الأدلة المنوطة بهذه الآيات تشهد²⁹⁴ شهادة الشاهد في البيان والكشف، وكذلك شهادة الملائكة وأولي العلم، ولا يمكن في العالم غير هذه الذوات الثلاثة، إلا ما كان من شهادة الاستحقاق وما تعطيه الدليل في كل حادث مثل قوله ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾²⁹⁵.

والله²⁹⁶ في كل تحريكة وتسكينة أبدا شاهد وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد.²⁹⁷

وأصل هذه الشهادة الإخبار عن المشاهدة أو ما يقوم مقام المشاهدة وقرأ [50ب] ابو نبيك "شهداء الله" أي "هم شهداء الله"، وقرأ المهلب "شهداء الله على المدح والحال"، وقرأ ابن عباس "أنه" لأن الشهادة قول وقرأ "إن لا إله إلا هو". وقتادة يقول "شهد" بمعنى "حكم"، والفضل علم واعلم، وابو عبيدة قضى والزجاج علم أو بين²⁹⁸ وعلم.

وأيضاً ابن كيسان شهد بإظهار صنعه وابو حنيفة يقول فيها بالقسط وأولوا العلم الأنبياء، قال به علي بن ابي²⁹⁹ طالب وابن عباس وعبد الله بن عمر، والسدي يقول "العلماء"، ومقاتل يقول "علماء أهل الكتاب أو كل موجود" فأيا حال من "شهد الله" أو من "لا إله إلا هو"، لأن المعنى يثبت الألوهية له، وهو من قولهم "قام بالأمر" أي يكفل به أو من الثبات، أي يجزي الأمر على الاستقامة.

وقرأ عبد الله القائم وقد يقال في قوله ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾³⁰⁰ إشارة إلى العدل فيما يقسم من الأرزاق ولازم أسبابها والآجال ولأوقات تعلقاتها، وإنه³⁰¹ الحاكم الذي لا يجاوز الحد ويعدل ولا يظلم عباده لما يخصه من الاستحقاق والقهر المطلق، ويثبت ويعاقب وبما يأمر به عباده من إنصاف بعضهم من بعض، والرجوع إليه كل هذه يضمنها قوله ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ وانتصابه على أنه حال مؤكدة منه، كقوله ﴿وَهُوَ

الْحَقُّ مُصَدِّقًا³⁰²، وقد يقال غير ذلك، ويعترض على جواز إفراده بنصب الحال دون المعطوفين عليه، ولو قلت «جأني زيد وعمر وله راكبا» لم يجز.

الجواب وإنما جاز ذلك لعدم الالتباس، كما جاز في قوله ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾³⁰³ أن تنصب نافلة حالاً عن يعقوب. وأيضاً لو قلت "جأني بكر وزينب راكبا" جاز لتمييزه بالذكر أن يكون ذلك على المدح.

فإن قال القائل الذي يتصب³⁰⁴ على المدح يكون معرفه كقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ الحميد إنا معشر الأنبياء لا نورث³⁰⁵ [51أ] أنا³⁰⁶ بني نهمش لا ندعى³⁰⁷ لا ب فيقال "قد جاء نكره كما جاء معرفه" وشاهد ذلك قول الهذلي وقد استشهد به المبرد وسيبويه والخليل بن أحمد من قبلهما، ونادى إلى نسوة عطّل وشعثا مراضيع مثل السعالي، وقد قال بعضهم وهو الأخفس الكبير "إنها صفة للمعنى"، كأنه قيل "لا إله قائم بالقسط إلا هو"، ولا يبعد ذلك بحسب ما يعطيه الصناعة، وأيمنة النحاة ينوعون³⁰⁸ الكلام في الفضل بين الصفة والموصوف. فقد قال المعري وكان قد سُئل عن إعراب هذه الكلمة، فقال "من جعلها حالاً من فاعل، يلزمه بالاستقراء أن يجعلها حالاً عن³⁰⁹ هو في "لا إله إلا هو"، ويجعلها مؤكدة والحال المؤكدة لاستدعى أن تكون في الجملة التي هي زائدة في فائدتها عامل فيها. وأخذ ذلك من قول الفراء لأنه سمعت من جوابه للرشيد وأبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري أخذ ذلك منهما، وجعله على نوع العرض على نفسه فاعلم ذلك.

وكذلك قوله "فإن قلت «هل دخل قيامه بالقسط في جملة شهادة الله وملائكته وأولى العلم كما دخلت الوجدانية»، قلنا نعم، إذا جعلت حالاً من هو أو نصبا على المدح منه أو صفة للمنفى كأنه قيل «شهد الله والملائكة وأولوا العلم أنه لا إله إلا هو وأنه قائم بالقسط»، وقرأ عبد الله «القائم بالقسط» على أنه يدل من هو أو خبر مبتدأ محذوف، وقرأ أبو حنيفة «قائماً بالقسط»، هذه الكلمات مسموعة من وسائل أبي علي وأبو علي، حصّل ذلك من مناظرة الدار.

والعزيز الحكيم، هنا صفتان جمع إليهما حاصل التعظيم المتقدم، لأن العزيز هو الغالب، والعرب تقول "من عزيز" أي من غلب سلب، وقيل "أخذ من اعتر السعر"³¹⁰ إذا ارتفع. والحكيم هو الذي يضع

الشيء في محله، ويقول ما ينبغي على ما ينبغي كما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، ويحكم طرق الإلتقان والأشياء [51ب] المقومة، ويمنع من القاطعة، ولا يسع في العقل أن يعلل ما يجده من أفعاله ولا يعدل عن العدل في أفعاله، والحكمة تطلق على الحياء وحكمة الله لا تدخل تحت مدلول حلمه العبيد، لأن حكمته ترجع إلى قهره وإحاطة ملكه وعلمه وقدرته على الجميع، فإنه إليه يرجع الأمر كله.

وذكر العلماء بعده وبعد الملائكة والعلم بجمع الملك وغير الملك، وإنما ذلك جاء ليعلم أن علوم الملائكة غير علومنا.

وأيضاً ذكر من يعلم وهو كذلك أعني من هو كذلك من صفة نفسه أو يكون ذلك لما يعلم من تنبيه العهد في المعروف عندنا، لأن ذلك يغير ما عند الملائكة.

وأيضاً³¹¹ يعلم الله من يعلم غيرهما بعده، فذكرهما لأجل قيام المعرفة بهما وعلم التوحيد، ولأجل العلماء هم الطريق إليه أيضاً.

وأيضاً قد يريد بذلك تقرير الجهال لأن توحيده من لوازم العلم والعالم هو الذي يسئل عن ذلك، والجاهل لا ينسب إليه الحكم على القديم بشيء من جهله بطرق البحث والاستدلال فكأنه قال "إذا كان من يعلم" وهذه القضية منوطة به ومنسوبة إليه، قد شهد بذلك فلا يلتفت إلى سفيه³¹² لا يعرف بذلك.

وأيضاً قد قال ذلك والقصد الأول الالتجاء إلى العلماء ليتعرف بطريقهم والقصد إليهم والأخذ عنهم، وقرأ "أله" بالفتح، و"إن الذين" بالكسر على أن القول واقع على أنه شهد الله على أنه أربابه³¹³ ﴿وَإِن الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ والظاهر أنها جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى، وجاء هذا التوكيد في موضع الفصل بين الدالتين، لأن قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ توحيد، وقوله ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ تعديد، ووصف منع التعدي فكأنه أراد أن نعلم أن الدين هو الحق من كل الجهات، ومعرفة ما يجب كما يجب على ما يجب، وأن يتحقق [52أ] أسباب الفضل³¹⁴ الإلهي، وأن يعبد الله على نوع التحقيق والقيام بواجباته، وأن يعلم ما يجبله ويستحيل في حقه، وأن تكون الفضائل كلها من لواحقه، أعني الدين. وقرأ الكسائي "أن الدين" أي "وشهد أن الدين"، وقرأ الفراء أي "شهد أن الدين إنه لا إله إلا هو"، يعني الدين ارتضاه

هو الإسلام الذي بُني على خمس، أو الدين الطاعة، والإسلام الاستسلام لما يقتضي ولما بحرى³¹⁵ وأسلم دخل في السلم نحو أصبح.

وقرأ عبد الله أن الدين عند الله الحنيفية المسلمة لا اليهودية ولا النصرانية، وقال الكلبي "نزلت جوابا لخبري³¹⁶ الشام سألًا عن أعظم شهادة في كتاب الله، وعند سماع ذلك على الوجه المطلوب عندهما صح إيمانها"، وقد قال صلى الله عليه وسلم "من قرأ هذه الآية عند منامه خلق الله تعالى منها سبعين الف خلق، ستغفرون له إلى يوم القيامة، ومن قال بعد أنا أشهد بها شهد الله به واستودع إليه هذه الشهادة وهي أي عند الله وديعة يقول الله عز وجل يوم القيامة "إن لعبيدي عندي عهدا وأنا أحق من وفاء بالعهد، ادخلوا عبيدي الجنة".

ومن قرأ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ بفتح الهمزة صلح أن يكون ذلك بدلا من القسط، وقد يكون بدلا من أن الأول يريد³¹⁷ شهد الله ان³¹⁸.

وقد قلنا في قوله ﴿قَاتِلًا بِالْقِسْطِ﴾ حال من هو مؤكده، ومن فتح "إن الدين" وهي قراءة الكسائي جعلها كما قلنا بدلا من الأولى في قوله ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ﴾ وهو بدل الشيء من الشيء، وهو هو ويجوز أن يكون البدل بدل الاشتمال على تقدير الاشتمال الثاني على الأول، لأن الإسلام يشتمل على شرائع وعلى أحكام جملة وفوائد كثيرة، منها التنزيه والتوحيد وعدم النظر، والعلم المتقدم ذكره بمنزلة زيد ثوبه، ويجوز أن يكون في موضع خفض بدلا من القسط بدل الشيء من الشيء وهو هو.

وقرأ أبي ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وهي تعضد قراءة من فتح الأولى وكسر الثانية، وقرأ ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ بالنصب على أنه حال من المذكور [52ب] من قبله وبالرفع على "هم شهداء الله" وقد أشرنا إلى ذلك قبل هذا، وعطف الملائكة وأولوا العلم على الضمير في شهداء، وجاز لوقوع الفاعل بينهما وذكر الشهادة في الآية على لازم التأكيد، لأنه كررها لأن الأولى يقتضي الدلالة على التوحيد، وإنه ذلك فقط، لا أنه غيره ولا ذات غير ذاته، ثم ذكر الثانية لأجل نعوت الجلال والكمال، والعظمة والعزة جامعة لذلك، والحكمة لعموم الأفعال ولسوق الضمير كل مدلول الأسماء الحسنی والمجد العالی.

ونحن فقد أكثرنا في هذه الآية وقدمنا مسألة على أخرى وقرأنا الكلام وأتينا به على غير نظام، وكذلك ينبغي في تقرير المفردات، والآن فلا بد فيه³¹⁹ من جمع ذلك إلى مقالة محصلة على جهة التقرير وحفظ النظام الذي يرد الكلام بحسب المراتب فاعلم.³²⁰

فنتقول "شهد الله" فيه ثلاثة أقاويل: أحدها بمعنى "رضي الله أنه لا إله إلا هو" حكما منه على عباده، لا أن ذلك مما يراد أو يفعل، لأن الواجب لا يفعل ولا الممتنع، وإنما الإرادة تخصص ما كشفه العلم في الأزل ويأتي إليه وكذلك القدرة، ولذلك قلنا أن الإرادة تتعلق ببعض المعلومات، وهو الممكن المشخص لأن العام قد لا يخرج إلى الفعل من القوة، ما منه على تقدير الكلي لأنه³²¹ سلب إحدى الضرورتين، وما هو على حاشيتي النقيض، هو الأول وهو الذي خصصناه³²² في قصدنا والثاني بين الله، والثالث من الشهادة العروفة، ومعنى تلك الشهادة الإخبار بذلك تأكيدا للخبر بالشهادة، كإخبار الشاهد بما شهد لأنه أوكد الخبرين، والثاني لأنه أظهر من أفعاله المشاهدة ما أقام الشهادة بأن لا إله إلا هو.

فأما شهادة الملائكة وأولى العلم، فمن اعتبر أنهم بما شاهدوه من دلائل وحدانيته غير أن الملائكة تشهد الملكوت واختراع الجواهر والأعراض وأكوان العالم العلوي والسفلي بوجه أفضل، والعالم يتصل به ذلك بعد البحث عنه يعقله وبأسباب البراهين [53أ] قائما بالقسط أي بالعدل منهم، وذلك أخذ من قولهم قد قام الأمير بهذا الأمر إذا تكفل به فيكون القيام بمعنى الكفاية، وكذلك ها هنا معناه أنه يجبر التدبير على الاستقامة، والعدل في جميع الأمور، والثاني لأن القيام بمعنى الثبات والدوام هذا، كما يقال بالتدبير يجزيه على الاستقامة والعدل في جميع الأمور.

وقد قيل "ما الشهادة" قلنا "الإخبار عن الشيء عن مشاهدة أو ما يقوم مقام المشاهدة من الدلالات الواضحة". وقد يقال "شهد الله أي أعلم الله" الخواص بمقام القرب حقيقة التوحيد وبالذلائل أيضا للعلماء. وقد يقال "شهد الله" بتدبيره العجيب وصنعه المتقن وأموره المحكمة عند خلقه أنه لا إله إلا هو، وهذا مما تجده الضمائر فقد قيل لبعض الأعراب "ما الدليل على الصانع" فقال: "البعرة تدل على البعير، وأثار القدم تدل على المسير فهيكلك علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة، أما لا بد لأن على الصانع الخبير".

وقال ابن عباس: "خلق الله الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة، وخلق الأرزاق قبل الأرواح بأربعة آلاف سنة، فشهد نفسه لنفسه قبل أن خلق الخلق حين كان، ولم يكن سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر، فقال "شهد الله أنه لا إله إلا هو".

فظهر أن شهادة الله تعالى والحال هذه الإخبار والإعلام ومعنى شهادة الملائكة وشهادة أولي العلم الإقرار والاستسلام كقوله تعالى ﴿قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا﴾³²³، أي أقررنا. فالشهادتان متفقتان لفظاً وإن كانتا مختلفتين معنى لقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾³²⁴. وصلاة الله عليه بمعنى الرحمة، وصلاة الملائكة الاستغفار، وصلاة المؤمنين هي الدعاء، وأولوا العلم يقال هم الأنبياء، ويقال علماء المهاجرين والأنصار، وقيل علماء أهل الكتاب كما تقدّم، وقد يراد من عنده علم من الكتاب وهي التقرير المودع في رسائل لواحق الحبل وملاحظة الضمائر حال السكينة [53ب] فاعلم.

وقال عبد الله بن سلام ذلك كقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾³²⁵ الآية. والأظهر أن ذلك ينقسم من حيث التحقيق، والقول الدال بالحقبة لمن ذكر، والقول الدال لكل علماء الملة وغيرهم من علماء الملل ورجال الحكمة قبل وقتنا هذا ودولتنا هذه، فقرن الله عز وجل شهادة العلماء بشهادته، لأن العلم صفته العليا ونعمته العظمى، والعلماء أعلام الإسلام والسابقون إلى دار السلام، وسُرح الأمكنة وحجج الأزمنة.³²⁶

وفضائل هذه الآية نقلت في غير كتاب من كتب الحديث بأسانيد مختلفة عن عمار بن المختار عن أبيه عن أبي غالب القطان، قال: "أتيت الكوفة في حارة فنزلت قريبا من الأعمش، وكتب اختلف إلى فراعيته ذات ليلة، فقام من الليل تهجك³²⁷ فقرأ بهذه الآية: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، فقرأها ثم قال: «فأنا أشهد بما شهد الله به واستودع الله هذه الشهادة، وهي لي عنده وديعة أن الدين عند الله الإسلام». قالها مرارا ثم قلت: «لقد سمع فيها شيئا»، فصلّيت معه وودّعته، ثم قلت: «أية سمعتك ترددها فما بلغك فيها». فقال: «والله لا أحدثك بها إلى سنة فكتبت على بابها ذلك اليوم وأقمت سنة، فلما مضت السنة» فقلت: «يا أبا محمد، قد مضت السنة»، فقال: «حدّثني أبو وائل عن عبد الله قال: "قال رسول الله صلى

الله عليه وسلم 'يجاء بصاحبها يوم القيامة' فيقول الله تعالى: ﴿إِن لَّعَبْدِي عِنْدِي عَهْدًا وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ وَفَاءٍ بِالْعَهْدِ ادْخُلُوا عِبْدِي الْجَنَّةَ﴾³²⁸ .

وعن يزيد الرقاشي عن أنس بن مالك قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قرأ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ عند منامه، خلق الله تعالى منها سبعين ألف خلق»" الحديث وقد تقدّم. وعن الزبير بن العوام قال: "قلت لأدنون هذه العشية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي عشية عرفة حتى اسمع ما يقول فجلست ناقتي بين ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وناقة رجل [54أ] كان إلى جانبه فسمعتة يقول ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ الآية، فما زال يرددتها حتى رجع".

وقال سعيد بن جبير: "كان حول الكعبة ثلاثة مائة وستون ضماً فلما نزلت هذه الآية، أعني ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ خرّت ساجدات.

الكلام على شأنها ونزولها

قال الكلبي: "قدم أخبار³²⁸ من الشام على النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أبصر المدينة قال أحدهما لصاحبه «ما أشبه هذه المدينة بصفة مدينة النبي الذي يخرج في آخر الزمان»، فلما دخلا على النبي صلى الله عليه وسلم عرفاه بالصفة والنعته فقالا له: «أنت محمد؟»، قال: «نعم». قالوا: «وأنت أحمد؟». قال: «نعم أنا محمد وأحمد». قال أحدهما: «إنا نسئلك عن شيء، فإن أنت أخبرتنا به أمنا بك وصدّقناك». فقال: «سلا» قالوا: «أخبرنا عن أعظم شهادة في كتاب الله تعالى». قال: «قال الله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ الآية فأسلم الرجلان».

وقد قلنا أن فتح الهمزة هي القراءة الأولى، وأن الكسائي قرأ بالفتح "إن الدين"، والباقون بالكسرة، وهو على قول الكسائي محمول على الأول، ولو كان كذلك لكان "أولوا" و"إنه لا إله إلا هو" و"إن الدين"، إلا أنه أضمر فيه "شهد" مرة أخرى أي "وشهد أن الدين" ولو كان محمولا على هذا لكان كأنه قال "شهد الله أنه لا إله إلا هو" و"شهد أن الدين عند الله الإسلام"، فعلى هذا يخرج وجهه ولكن الكلام إذا

استغنى فيه عن الأضمار لإبصار فيه إلى الأضمار، وتحمل هذه القراءة على أن معناه "شهد الله أنه لا إله إلا هو"، "إن الدين عند الله الإسلام"، وفي هذا بُعدٌ وتقدير زيادة يستغني الكلام عنها³²⁹ بعد القول يحمل على الابتداء. وقرأ بعضهم "شهد الله أنه لا إله إلا هو" لأن الشهادة قول وما يحيى³³⁰.

قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾³³¹، وأحسنها فتح الأولى وكسر الثانية، لأن الشهادة تقع على الأولى والثانية تكون على الاستثنا. وقوله ﴿قَائِمًا﴾ نصب على الحال من اسم الله عز وجل على تقدير شهد الله "قائمًا بالقسط"، وقد تكون على الحال من هو تقديره "لا إله إلا هو قائمًا بالقسط". روي عن ابن نبيك وابي الشعثا: [54ب] "شهد الله بالمد على الجمع أي هم شهداء الله". وعن المهلب: "شهد الله بالنصب على المدح أو على الحال والقراءة المعروفة «أولى»، لأن قوله «والملائكة» لا يحسن عطفهم على ما تقدم.

وقوله ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ ونظيره قوله ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾³³². وفي الإسلام قولان وقد تقدم شرحهما، وقولك "أسلم" أي "دخل في السلم"، كما يقال "انحط وأرفع"، والتسليم من السلام لأنه تأدية الشيء على السلامة من الفساد والنقصان. والإسلام تأدية الطاعات على السلامة من الأذغان³³³.

وعظّم الله العلماء لكون قريهم منه وحصر الشهادة في ذوات ثلاثة، وفي هذه الآية الدلالة التنبيه على فضيلة العلم. قال صلى الله عليه وسلم: "ساعة من عالم يتكفي على فراشه ينظر في علم خير من عبادة العابد سبعين عاما". وعن أنس بن مالك قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «تعلموا العلم فإن تعلمه حسنه ومدار سته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وتذكيره لأهله قرابة، لأن العلم معالم الحلال والحرام، ومنار سبيله الجنة والنار والأنيس في الوحشة والصاحب في الغربة، والمحدث في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والسلاح على الأعداء، والقرب عند القرباء، ويرفع الله به قوما فيجعلهم في الخير قادة تقتدي بهم وينتهي إلى رأيهم ويقتص آثارهم، وتؤثر أعمالهم وتقتدي أفعالهم فترغب الملائكة في خلعتهم وبأجنتها تمسحهم في صلواتهم ويستغفر لهم كل رطب ويابس، حتى حيتان البحر وهو أم البر وسباع الأرض وإتعامها والسماء ونجومها، إلا وأن العلم حياة القلب من العمى ونور الأبصار من الظلم، وقوة الأبدان من الضعف، يبلغ العبد منازل الأحرار ويجلس المملوك

مجالس الملوك الذكر فيه يعدل بالصيام ومدار سته بالقيام، وبه يعرف الحلال والحرام، وبه توصل الأرحام، العلم إمام العمل والعمل تابعه العلم، يلهمه السعداء ويجرمه الأشقياء".

هذه الآية أعني ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ لا يتوهم المتوهم [55أ] أنها فقط تخصها شهادة الله بل كل أنه ذكرت لزم فيها هذه الشهادة، فكل آية دلت على وحدانيته فقد حصل في أولها "شهد الله"، أو في بعض نظمها والله أعلم.

وأيضاً فإن قيل: "لم تقل ذلك" بإزاء كل آية قلنا ذلك لأجل التكرار على أن موضع كل آية يمنع ذلك. فتكون الشهادة راجعة إلى المعقول لأنها لازمة لكل كلمات التوحيد، ومواضع الآيات تفيد جملة فوائد غير هذه، من حيث المفهوم والإرادة التي تحمل إلى الفضل المنوط بالبلاغة والفصاحة والحكم.

فإن قيل: "هذه الشهادة على من تعرض وإلى من تنتهي"، قلنا: "كلمة الحق مطلقة ناطقة، مطلقة في كل زمان"، ثم هذه تقال على أنحاء، فمنها أنه بين ذلك للمنكر، وقرّر ذلك عند المؤمن وأراد تنبيه العاقل.

وأيضاً لما كانت قضية يعطيها البحث ويثبتها القياس ويظفر بها المستدل عقب استدلاله، وعرفت بين العلماء جاء على ما تقدّم بها هو الحق المقرّر.

وأيضاً يقال لما علم الله أن العلماء على بينة من ذلك، تكلم على جهة التأكيد وانتصاراً للعلماء، وخصّ الكافة على تفهّم مدلولها، لأن المستمع إذا قال أن هذه قضية علمية، قد فرغ منها ولا بد أن يفهم هذا الاشتراط ويبلغ فيه الغاية، فهو إذا فعل ذلك وقف على الحق، وإن أضرّب عن ذلك فقد داخله الطلب أو عرض له التقليد الجزمي، أو يكون ذلك مما يشوقه وغير ذلك.

وفي دخول جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم وسؤاله له صحة المراتب الثلاثة.

وأيضاً قد يقال: "هذه الشهادة لازمة للمخلوقات من حيث أن الحادث يطلب محدثه"، فتكون هذه منصرفه إلى فعل الله، ويمكن ذلك في نظم³³⁴ الأسلوب ويحمد أيضاً. وأيضاً قد تقدم في ذلك جملة أعنى على كم تقال.

وأيضاً هذه الشهادة ترجع إلى العقل وتحمل عليه، وهو القاضي ولأجل ذلك صرفها إلى العلماء وهم الشهود فتكون شهادة صاحب حق³³⁵ عُصَب في حقوقه المتحققة، وهو يعرف منه الصدق قرنهما بمن يعلم وإلى من [55ب] يجدها ويظهرها.

ولا ينبغي أن تعلم أن هذه الشهادة من العلماء في عقب الدليل والاستدلال، ولا حظ للجاهل فيها إذ لا يشهد من لا يعلم، غير أنه يصح منه إن حملها.

وأيضاً هذه الشهادة إذا تركت الضمائر معها دون الدليل وجدتها عندها، لأن الإنسان يجد ذلك من عند نفسه لافتقاراً إلى الشاهد من كل جهاته. ويدل على ذلك قوله في الآية الأولى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية. والقرآن كله واحد المفهوم والضمير، والعقل إذا طلب مدلولها بالحدود دون الأقيسة وجدها حاصلة، وإذا قرنها بالأقيسة ظهر ما هو أفضل من الأول، وأي شهادة ظهرت بالأدلة والطبيعة والفكر والرؤية ترجع إلى شهادة الله المذكورة لأنها عنه وله وبه، فكأنه هو الشاهد وحده، وشهادة الملائكة والعلماء تنصرف إلى حلاله وفعله، فهو الشاهد مرة بصفة ذاته أخرى³³⁶ ومرة بصفة فعله، وذكرهم لأنهم الذين يجدون ذلك، والوجود ينطق بذلك، وشهادة الوجود بلسان الأحوال وكلمة التوحيد طريقة أخرى أفضل من هذه.

وقد يقال هذه الشهادة تنصرف إلى المخاطب الذي يخاطب نفسه بلسان العظمة، كالحال في خطابه لنفسه من النفختين إذ يقول: "لمن الملك اليوم"، ثم يقول لله الواحد القهار هذا، وإن كان هذا هو خطابه في كل زمان، فرد وإنما ذلك جاء لأجل الجبابة وما يتقدم قبل لواحق المسألة والجواب والجزاء يوم العرض.

وأيضاً هذه الشهادة ترجع إلى الوجود المطلق، لأن الحقيقة تقول لا موجود إلا الله، فإن "لا إله إلا الله" مدلول ما زرعه أيدي الأوهام في الضمائر، ومن يكون هو المشار إليه في لازم الماهية فلا يشهد إلا لنفسه،

لأن غيره لا يعرفه ولا يمكنه ذلك، لأنه يمنع ذلك بأمرين: أحدهما العجز والثاني العدم المنوط بذاته من حيث هو كذلك، ومن عرف طبيعة الممكن بجذ³³⁷ ذلك من كل الجهات، وقد حرّر هذا القول وسلم في لازم هذه الدهوى³³⁸. رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله: "أصدق [56] كلمة قالها شاعر: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»".

وأيضاً أي حق علم، وأي قول يحمل إليه، وأي حكمة تقال بإزائه، وأي فعل وعلم ودلالة بالجملة، فإنما هي راجعة إلى الله لأنه الفاعل لكل شيء يفعل، وهو الحاكم لكل شيء، وهو العالم بكل شيء، ولا بد من حصر هذه المعالم وهذه الشهادات من ذاته وصفاته وأفعاله.

وأيضاً قوله ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ إذا لحظت لحديث النفس وما تكنه ضمائر الخواص بجدها كذلك، وشهادة الملائكة لعلمهم بالملكوت، وأنه له فقط لأنهم يشاهدون التصريف الإلهي عن وحده الحق، وشهادة العلماء بما حصّله الدليل.

وأيضاً لما كان الحق من أسمائه الممنوعة التي لا يتسمى بها إلا هو، وجب لازم هذه عند توهم الشك في مثل ذلك.

وأيضاً قولنا "غير الله" صفة فعلية متى ذكر ذلك للصوفي، ومقاله هو الوجه الثالث، يقول: "ما يصدق الوجود إلا إذا لم يذكر الغير"، فهو الواحد بذلك، ولا شهادة وجودية غير شهادته، وشهادة الملائكة لا تصدق إلا من حيث أنها صادقت الحق، وكذلك شهادة العلماء.

وإنما قلنا ذلك لأنه تعالى يخلق الشاهد ويجعل عنده الشهادة ويجعل الشرط في ذلك قبل وجودها، فيرجع إليه من كل الجهات الوجود وغيره فاعلم.

فإن قيل "إذا قلنا في الوجدانيات أنها لا تفتقر إلى البيان" فكيف الشهادة على وجودها والله هو الحق المطلق الوجود، فكيف يصح ذلك منه، فهذا يعترض من وجوه أحدها أن البيان عن المعلوم ضرب من الجهل، والثاني أن المعلوم يستحيل أن يعلم، ومن يقدر أن يخلق العلم في نفس الذات بالوجدانية لا

حاجة له لإثباتها بطريق الشهادة. الجواب عن الأول ذلك، لأن العزيز الحكيم لا يلتزم عادة المخلوق ولا يطلق عليه لازمها.

وأيضاً شهادته بمعنى تعظيمه، ومن هو العظيم ولا يمكن غيره يعلمه بذلك عن نفسه [56ب] ما يخصه، ثم تعلم من يحبه بما جعل عنده من الملائكة والعلماء، وكونه ختم الآية بالعزيز الحكيم ضمن فيها الجواب، ثم إنه أراد بذلك تصديق العلماء وتكذيب أصدادهم، ولا يقال في معين يذكر للغالط عقل عنه، وذلك من حيث الغالط لا من حيث المشبه، لأنه بين البين وأعلم بالمعلوم على أنه يخصه مع حصوله في النفس. 339

فإن قيل "كونه"، يقول "شهد" بمعنى "قضا"، وصفات الأنفس لا يصح فيها ذلك، ولا يمكن وحدته من هذا القبيل. قلنا: ذلك من حيث فرض القول به لأنه يرجع إلى ذاته وخواصها لأن الإرادة لا تتعلق بالواجب.

فإن قيل قوله ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ لا ينفع مع الجهل لأنها قول بغير دليل والمستدل لا يتنفع بمثل ذلك والشرع يطلب من المكلف أن يعرف ذلك بالعقل، وهذه على غير نظام الطلب، قلنا: قال ذلك لأمر. منها كونه قال ما يعرف بأيسر تأمل لتكون حجته بالغة، إذ هي من عزيز صحبة ما تجده الغرائز ويدل عليه الدليل. ومنها أنه قرنها في السعيد مع قدرة، وفي الشقي بصد ذلك. ومنها تعريفه الأحكام على ما يريده لا على ما يراد منه، ثم لا يسئل عما يفعل. ومنها كونه خاطب خواصه.

فإن قيل هلك³⁴⁰ ذلك تطلق على كل عالم بعلم ما، والوجود شهد بخلافه. قلنا: الإشارة للعلماء بالله، أو عالم حاذق كامل الخصال، أو ذلك يرجع الطر القاطع في الشقي والتخصيص في السعيد، أو ذلك للعلماء بالكتب المنزلة ولواحق الوحي، لأن الملائكة تحمل عليهم بالقول المطلق، بخلاف العلماء لأنها لو كانت في العلماء على نحو ما هي في الملائكة لكان كل عالم في الجنة من حيث هو كذلك ولا قابل به، وبهذا يقال بتقبيد لأن الإجماع يعارض وما يخص الممكن العاجز.

فإن قيل: "ما فائدة قوله في عقب هذه الشهادة على التوحيد العزيز الحكيم". قلنا: لكونها ضمنّت خمسة أدلة ودسّ فيها بتدييره ما هو أكثر وأعلى [57أ] درجة في المفهوم بالقوة، وبينه الأول منها حكمه بها، وهو الخصم والمحكوم عليه، لا فعل له وتلحقه العقوبة والحال هذه ومن عز حكم، والثاني من شهد له العقول وجواهر النفوس، وما يتولد منها بأمره، ثم يفعله فقد حكم بالحق في عبيده، وأظهر حكمته في جميع الأضداد في ملكه وثبتت عزته بكونه لا يمتنع ولا يذم، ولا يختار الأصلح عليه، ولا بد منه حتى في الاعتراض عليه، والثالث لما أقام الحق وقام به، ونطق بمدلوله عدل ومن عدل عن حقيقة واستحقاق فقد حكم، ومن كان كذلك فقد عز لأنه على بينة من استقلاله، وفقد التطير والعجز عن تصوره ومقاومته.

وقد خرج بتطبع³⁴¹ الشوق إلى نوع الفضائل حتى انصرفنا عن حكاية التركيب، فنرجع فنقول: "أيها المكلف قدر مجده وجدّه تعالى، وقد تقرّر في ذهنك ووقر في صدرك أن مدلول هذه الكلمة تحرّر من النقل والعقل والغرائز والكلام القديم، والذوات الفاضلة، وكل المفردات مندرجة في علم الله وفي شهادته وفي قسمه أيضا". وذلك أنه عز وجل نصب الأدلة وألهم إلى تركيب أركانها،³⁴² وشهد مع ذلك واستشهد، ثم أقسم فقال: ﴿وَالصّٰفٰتِ صَفًا فَالزّٰجِرٰتِ زَجْرًا فَالتّٰلِيٰتِ ذِكْرًا إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾³⁴³، وهو والله اعلم. جواب قولهم: "اجعل الآلهة إلها واحدا"، إن هذا الشيء عجاب، والشهادة هناك تنصرف إلى حاصل هذا القسم والآية التي نحن نقصدها، وعلى مدلولها مدار ما نحن لسبيله، فيها الإخبار فقط فالأولى على ما هو الوجود عليه، والثانية وصفها نعمة الله على ذواتها، والثالث أكدت مجده ووحدته، لأن هذه كلها وردت على جهة التعظيم لله، لا أن ذلك لأجل غيره، لأن الإيمان الذي تطلب لا بد فيه من فعل الله، فما بقي في الكلام بذلك إلا تعظيمه.

[57ب] وقد قال صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل أنه قال: "كنت كنزا لم أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني"، غير أنه يلزم منه تكذيب من قال بخلاف ذلك.

فإن قيل: "إذا لم يتعلق الإيمان بالذات فكيف يصح التصديق بالصفات والخواص"، قلنا هذا يقال بحسب قوم لا خلّاق لهم، وكلام الله هو لمن يؤمن به. سلمنا أنه للكافة، فالجواب به من ثلاثة أوجه:

أولها حصول ذلك عقب نظم القياس، وهو لازم الدليل وقد عرف، قيل أن يسمع هذه الشهادة فجاء الكلام على المعهود، والثاني الإعجاز الذي يرجع دقيقه إلى شبه دلالة التمايع الموضوعة على توحيده إذا قرّر الفعل بين الفاعلين. الثالث أن الأكثر يقول بوجود الله، والمنكر هو الأقل، وقد يستدل بقول الأكثر هذا مع ما يظهر في العالم من الآيات ويعمل من الاستدلال.

وإذ قد ذكرنا هذا القسم فينبغي أن نشرح³⁴⁴ إلى موضع جوابه، لأن على قدر تعظيم الملك والملك يقع القول به على قصد أفضل.

فنقول: في الصفات ثلاثة أقاويل، أحدها أنهم الملائكة، وهو قول ابن مسعود وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة، والثاني أنهم عباد السماء، وهو قول الضحاك، ورواه عن ابن عباس جماعة، والثالث أنهم جماعة المؤمنين إذا قاموا في صفوفهم للصلاة والقتال، حكاه النقاش لقوله تعالى ﴿صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُوضٌ﴾³⁴⁵، ويحتمل أنها صفوف المجاهدين في قتال المشركين. فأما من قال أنها الملائكة، ففي تشبيهها بذلك ثلاثة أوجه: أحدها لأنها صفوف في السماء، وهو قول مسروق وقتادة، والثاني لأنها تصفّ أجنحتها في الهوى واقفة فيه حتى يأمرها الله عز وجل بما يريد، حكاه ابن عيسى، والثالث صفوفهم في صلاتهم عند ربهم، وهو قول الحسن. والصفات جمع صافة والصفة للمبالغة كعلامة، وهم الملائكة تصف في السماء، قال الله تعالى ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ﴾³⁴⁶، وقيل هي الطير، [58] لقوله تعالى ﴿وَالطَّيْرُ صَافَاتٍ﴾³⁴⁷، والصف ترتب الجمع على خط، كالصف في الصلاة والحرب.

﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا﴾ فيها ثلاثة أقوال: أحدها أنها الملائكة، وهو قول ابن مسعود ومسروق وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد، والثاني أنها آيات القرآن، وهو قول الربيع وقتاده، والثالث الأوامر والنواهي من جهة الله تعالى لعباده، حكاه النقاش. فأما من قال أنها الملائكة فلأنها تزجر السحاب، وهو قول السدي والثاني لأنها تزجر عن معاصي الله تعالى، وهو قول بن مسعود والحسن ومجاهد وسعيد ابن حسين والسدي، قال قطرب "أقسم بثلاثة أصناف من الملائكة". والثالث في ما يُتلى في القرآن من أخبار الأمم السالفة، وهو قول قتادة.³⁴⁸ والتاليات الأنبياء تتلوا الذكر على قومهم، وهذا قول ابن عباس، وقيل "هم جماعة قرء القرآن"، وقيل: "هو قسم بالله سبحانه على تقدير ورب الصفات أن إلهكم لواحد"، كل هذا قسم أن الله واحد.

﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ﴾ فيه ثلاثة أوجه: أحدها خالق السموات والأرض وما بينهما، وهو قول محمد بن إسحق، والثاني مالك السموات والأرض وما بينهما، والثالث مدبر السموات والأرض.

﴿وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾، قال قتاده: "مشارك الشمس في الشتاء والصيف"، وهما قولان: أحدهما ما أنها ثلاثمائة وستون مشرقا والمغرب كذلك، يطلع الشمس كل يوم من مشرق وتغرب في مغرب، وهو قول السدّي، والثاني أنها مائة وثمانون مشرقا، ثم ترجع في فلك المطالع حتى تعود إلى أولها، حكاه يحيى بن سلام.

والذي يظهر من ذلك أنها تقال بحسب الميل وحركاتها في فلك البروج، وما يقال بحسب الدرجات، لأن الشمس لها ثلاث حركات: حركة في فلكها، وحركة في فلك البروج، وحركة في الفلك الحامل، أعني الأطلس الذي يتحرك في اليوم واللييلة دورة واحدة، وهي الحركة اليومية، وسُمي الدنيا إشارة إلى الفلك المكوّب، لأنها³⁴⁹ [58ب] تقال بما ظهر فيها، وهي المخصوصة، فالدنيا والحامل هي الثانية لأنه لا عبارة فيها تظهر فاعلم.

فإن قيل هذا القسم إن ذكر من حيث الكافر لا ينفع لأنه على غير نظام الاستدلال، فإن قيل بإزاء المقلد فهو لا يعلم كيف ذلك كله، فإن قيل من حيث العالم فذلك من قبيل تحصيل الحاصل والبيان عن المعلوم. الجواب ينفع ويكون حجة بيان الدعوى، ما شهد الله إلا ان يبلغ شهادته للضائر السعيدة بفعله المنوط برضوانه، فينقل الكافر ويعلم المقلد ويكثر من طرق العلم للعالم، ولا يقا تل أسرع الحاسبين وأحكم الحاكمين وأصدق الشهود بمثل هذه الاعتراضات لأمر. منها أنه يبلغها، أعني شهادته، بفعله أو يخلق إدراك لا يعلل بالنظر ولا يغيره، ومنها أن العقول إذا صرفت بالحدود والقضايا والنظام الصحيح الذي يجمع على ما يجب، جاءت إلى هذا على الوجه المطلوب. فإذا كانت هذه الشهادة كالقوة في العقول، فلا يلتفت إلى لازم الأوهام.

[الكلام على الاشتراطات]

وقد أتينا على الاشتراطات التي كنا رتبناها في المقالة، فما بقي علينا إلا القياس، وما تقوم مقامه بالاستقراء. نحن الحمد لله نتكلم بالنوعين، والحال هذه. وذلك بعد فراغنا من الآيتين، لأن الأولى تتحقق في آية "شهد الله" بالشهادة، وفي آية القسم بالقسم، والعقل مع كل واحدة والعلم أيضا.

[الكلام على حرف "لا"]

فنبداً بتمهيد الأسباب النافعة في ذلك بل اللازمة، فنقول حرف "لا" هو حرف نفي، وربما كان صلة في الكلام، و"لا إله إلا الله" قد تقدّم الكلام على مادته اللغوية والمعقولة والمصطلحة بالجملة، والآن فنحن نبين مدلولها لأجل الموضوع بحيث يستحضر القصد في موضع الدليل، ويكون عند المنطوق به لتلك، ينصرف إلى الأول فيتبدد الخاطر وينقسم وتتوزع النكتة وهي قضيه وقتية.

فنقول: إن فرعون كان يعبد ولا يعبد، يقال يعبد عبادة والتأله التعبد وبذلك سمي إلا له، وكان ابن عباس رضي الله عنه يقرأ ﴿وَيَذَرِكْ وَالْهَتَكْ﴾³⁵⁰، أي "وعبادتك"، وكان يقول [59] أن فرعون كان يعبد ولا يعبد، والإلهة الشمس، وأله يأله تحيّر، ثم اعتبر اسم الله بمثل ذلك، فربدت فيه اللام تعظيماً، فقليل الإله، ثم حذفوا الهمزة المتحللة وأدغموا اللام التي للتعظيم في التي تليها، وقد يقال كان أصله "أله" كما تقدّم، فزيدت اللام تعظيماً، وأكثر أهل اللغة على أنه من التأله، وهو التعبد، فالله هو المقصود بالعبادة، وحذاق النحاة على أنه بمثابة الإسم العلم والاشتقاق له، ومدلول هذا الاسم هو المتقدم.

ونحن نذكرها هنا ما فيه كفاية بعد الكلام على "لا"³⁵¹، فنقول "لا" لها أقسام ستة: أحدها أن تدخل على الاسم لتنفي عنه الخبر، وهذا الباب يختصّ وتقيّه³⁵² الأقسام، تذكر في مواضعها.³⁵³

واعلم أن أقسامها³⁵⁴ هذه عاملة في الاسم على الجملة، لأنها أشبهت أن الثقيلة من أوجه، أحدها أنها تدخل على مبتدأ وخبر، كما ان ان³⁵⁵ كذلك، والثاني أن لها صدر الكلام الجملي كما ان ان³⁵⁶ لذلك،

والثالث أنها لتوكيد النفي، كما ان ان³⁵⁷ كذلك في الإثبات، والرابع أنها نقيضة إن وهم يحملون الشيء على نقيضه كما يحملونه على نظيره وسترى ذلك مستقصا في موضعه. وقال بعضهم "هي محمولة على أن الحقيقية من وجهين"، أحدهما أنها على حرفين مثلها، والثاني أن الحقيقية تعمل وتلغى، كما أن كذلك، ومع هذا تعمل النصب في الاسم عند الجميع كما عملت "أن".

وإنما عمله بثلاثة شرائط: أحدهما أن تلى الاسم من غير فصل، والثاني أن تكون تلك النكرة جنسا، وإنما عملت بهذه الشرائط لأنها اختصت بهذه الأشياء، وكل مختص يجب أن يعمل وعملت³⁵⁸ النصب لما ذكر، لا من مشابهتها "إن"، واختلفوا في الاسم النكرة المنفي، بلا نفي عاما إذا لم تكن مضافة ولا مشبهة بالمضاف، هل هي مبنية أو معرّبة، فمذهب أكثر البصريين أنها مبنية.

وقال الزجاج والسيرافي وأهل الكوفة هي معربة واحتج الألون³⁵⁹ على بناء بها من أوجه: [59ب] أحدها أن بين "لا" وبين النكرة حرفا مقدرا وهو "من"، والاسم إذا تضمّن معنى الحرف بنى³⁶⁰، وإنما وجب تقدير من ها هنا لأنها جواب من قال "هل من رجل"، وإنما دخلت من ها هنا لتدلّ على الجنس، وذلك أنك إذا قلت "هل رجل في الدار" و"لا رجل في الدار" بالرفع، والتنوين يتناول رجلا واحدا، حتى لو كان هناك رجلان أو أكثر لم يلزم الاستفهام، والنفي متناول لهما، فإذا أدخلت من يتناوله الجنس كله، وكذلك إذا قلت "ما جاءني من رجل" لم يجوز أن يكون "جاءك واحدا وأكثر"، وإن حذف جاز أن يكون "جاءك رجلان أو أكثر"، وإذا قلنا ذلك صار الاسم متضمّنا معنى من المقيدة ومعنى الجنس. والوجه الثاني أن "لا" لما لم تعمل إلا إذا لاصقت الاسم وكانت من بينهما من صارتا³⁶¹ كالاسم المركب في باب العدد كخمسة عشر، والمركّب ينبنى لتضمّنه معنى الحرف. والثالث أن لها في هذا الباب خالفت بقية حروف النفي من وجهين: أحدهما أنها جواب لما ليس بإيجاب، بل لما هو استفهام، وبقية حروف النفي يجاب بها عن الواجب، والثاني أنها مختصة بالنكرة العامة التي هي جنس، وليس شيء من حروف النفي مختصا بضرب من الأسماء.

واحتج من قال الاسم هنا معرب من أربعة أوجه: أحدها أن المعطوف عليه معرب كقولك "لا رجل وغلاما عندك"، والواو نائبة عن "لا"، والثاني أن خبرها معرب وعملها في الاسمين واحد، والثالث أن "لا" علامة، ولو حصل إلينا لحصل بعامل، والبناء لا يحصل بعامل، لأن العامل غير المعمول، والبناء

سبب التركيب وجود المركب كشيء واحد، والرابع أن الاسم لو كان مبنيًا لبُني على حركة غير الفتح، لأن "لا" تعمل النصب فإذا عرض البناء أوجبت أن تكون حركة غير حركة الإعراب، كما في قبل وبعد.

والجواب أن المعطوف عليه بني لتضمّنه معنى الحرف وإنما يكون ذلك [60أ] مع "لا" نفسها، والواو تنوب عن "لا" في هذا المعنى، بل تنوب عنها في العطف فقط، ولهذا يسوغ إظهار "لا" مع الواو، وأما عملها مع الخبر ففيه اختلاف سنذكره على أن عملها فيه لا يوجب بناءه، لأن علة البناء وجدت في الاسم دون "لا" في الخبر، وفيه اختلاف ويدل عليه البناء، كان لأجل التركيب ونحن نجعل الاسمين المركبين بمنزلة اسم واحد، وهو مع هذا مخالف للقياس، فكيف تجعل ثلاثة أشياء بمنزلة شيء واحد، وأما البتة³⁶² فغير حادث بـ"لا" من حيث هي عاملة، بل حادث بالتركيب ويضمّنه³⁶³ معنى الحرف، كما أن تاء في النداء بعمل النصب في المعرب.

فإذا دخلت على المفرد بُني³⁶⁴ لأنها بل بشيء آخر، وأما جعل حركة المبني هنا الفتح ففيه أوجه: أحدها أن الفتح اختبر لطول الاسم بالتركيب كما اختبر خمسة عشر. والثاني أن النفي هنا لما خرج عن نظائره خرج البناء عن نظائره، والثالث أنهم لو بنوه على الكسر لكاتب مثل الحركة التي استحقها هذا الاسم في الأصل، إذ أصله لا من دخل في الدار، ولو بني على الضمّ لكانت حركته في حال عمومته، كالحركة في حال خصوصه، ففرّقوا بينها وعدلوا إلى الفتح، وتدلل على فساد مذهب من قال هو معرب أنه لو كان كذلك لنوّن كما ينوّن اسم إن.

فإن قيل إنما لم ينوّن لأن "لا" ضعفت، إذ كان فرع وذلك إن كان فرع في العمل عن الأفعال الحقيقية، وإن فرع على "كان"، ولا فرع على "إن"، فلما ضعفت خولف باسمها بقية المعربات. قيل أثر ضعفها قد ظهر شيء غير التنوين، فمن ذلك أنه لا يفصل بينها وبين اسمها بالخبر ولا بغيره، ولأن التنوين لا يحدث بالعامل حتى يحذف إذا ضعف العامل، وإنما هو تابع للحركة الإعراب.

فإن قيل إنما حذف التنوين لأن هذا الباب خالف بقية العوامل في اختصاصه ببعض الأسماء وعلى وجه مخصوص، فخولف به أيضا في التنوين.

واتفقوا على³⁶⁵ [ب60] أن النكرة المضافة كقولك "لا غلام رجل عندنا"، أو في المشابه للمضاف كقولك "لا خير من زيد عندنا" معرّب وإنما خالف هذا الاسم النكرة المفردة لثلاثة أوجه: أحدها أن المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد، وهما في اللفظ اسمان فلو ثبت الاسم الأول مع "لا" لكان عمله لعلّه التركيب، فتصير ثلاثها³⁶⁶ أشياء كشيء واحد. وأن الثاني المضاف إليه واقع موقع التنوين، وكما أن التنوين لا يكون بعد حركة البناء، كذلك المضاف إليه، والثالث أن المضاف عامل في المضاف إليه، وقد ألف من كل مبني إذا أضيف إلى مفرد أعرب.

فأما "لن" فثبتت مع الإضافة، لا يغالها في شبه الحذف، بخلاف باب "لا" والمشابه للمضاف من أجل طوله ما كان عاملا فيما بعده، وكان ما بعده من تمام معناه، كقولك "لا ضاربا زيدا عندنا ولا حسنا وجهه قائما ولا خيرا من زيد لنا ووجه" مشابته للمضاف من وجهين: أحدهما أنه عامل فيما بعده، كما يعمل المضاف في المضاف إليه، والثاني أن ما بعده مفتقر إليه كافتقار المضاف إليه، وعلى هذا إذا قلت "لا مرورا بزيدا"، وعلقت الباء بالمصدر نصبت ونوّنت، لأنه عامل في ما بعده، والخبر محذوف، وإن جعلت بزید الخبر لم تنوّن المصدر لأنه غير عامل. ها هنا وكذلك "لا أمر بالمعروف يوم الجمعة" إن أعملت أمرا نونته، وإن لم تعمله لم تنوّنه، ولا يكون يوم الجمعة خبرا، لأن ظروف الزمان لا يخبر بها عن الحيث والنفي على هذا التقدير خاص ببعض الأمرين.

وإن جعلت الباء الخبر، كان النفي عاما وموضع "لا"، واسمها رفع بالابتداء لوجهين: أحدهما أنها في حكم المركب على ما تقدّم، والمركب يجري مجرى المفرد في موضع الإعراب، والثاني أن الكلام قبل دخول "لا" جملة خبرية، كقولك "عندنا رجل"، فإذا دخلت "لا"، بقيت الخبرية على ما كانت، إلا أن الخبر منفي وكان مثبتا، وهذا مثل في قوله "ما عندنا رجل"، إلا أنك إذا أدخلت "لا"، أوليتها الاسم ولهذا إذا قدمت الخبر أو فصلت منها، رجعت إلى الابتداء، والخبر لفظا مثل قوله تعالى ﴿لا فيها غول﴾، وليس كان، وليت [أ61] ولعلّ تعيّن معنى الابتداء.

واختلفوا في خبر "لا"، فقال سيبويه هو مرفوع بالابتداء، كما ترفع قبل دخول "لا" وحبّته شيثان: أحدهما³⁶⁷ لما كان في موضع "لا" واسمها رفعا،³⁶⁸ كان الخبر مرفوعا على ذلك التقدير، والثاني أن "لا"

ضعيفة جدا، فلم تعمل في الاسمين بخلاف "كان" و"إن"، وقال الأخصس "هو مرفوع بـ«لا»"، لأنها اقتضت اسمين وعملت في أحدهما، فتعمل في الآخر مثل "كان"، وعلى هذا ترتب.

وقول الشاعر "لا لغو ولا تأثيم" فيها على قول سيبويه، فيها خبر عن الاسمين، وقول أبي الحسن هو خبر عن أحدهما، وخبر الآخر محذوف، وإذا وصفت اسم لا قبل الخبر ففيه ثلاثة أوجه: النصب بالتنوين حملا على موضع اسم "لا" كما جعل صفة المنادي المبني على موضعه، فنصب ولم نبن الصفة كما لم تبين صفة المنادي، والرفع بالتنوين حملا على موضع "لا"، واسمها أو موضعها رفع على ما تقدم والفتح بغير تنوين، وفي ذلك وجهان: أنها فتحة بناء، وإنما فعلوا ذلك لأن الصفة والموصوف كالشيء الواحد، ولهذا قد لزم في بعض المواضع، كما تلزم الصفة نحو قولهم: "يا أيها الرجل" وكقولهم "مر ربّ بخلف الأحمر" ولو لا ذكر الأحمر لم يعلم المراد خلف المعروف بالعلم، ولما جرى مجرى الشيء الواحد بنوهما³⁶⁹ قبل، كما بني "خمسة عشر" وكما بنوا "ابن أم" و"زيد بن عمر" وفيمن³⁷⁰ فتح الدال، ثم أدخلوا عليه حرف النداء فدخلت "لا" على اسم مركب مبني، ولا يجوز أن تكون "لا" دخلت عليهما وهما معربان، فبينا³⁷¹ معهما لأن ذلك يوجب، جعل ثلاثة أشياء كشيء واحد ولا نظير له. والوجه الثاني أن تجعل فتحة الصفة فتحة إعراب وحذفت التنوين لتشاكل لفظ الصفة لفظ الموصوف، كما أنهم جعلوا "كلا" و"كلتا" بلفظ التشبيه إذا أضيفت إلى المضمرة، لأنها في ذلك الموضع تتبع ما قبلها من المبني، وهذا على مذهب من جعل اسم لا معربا أظهر، فإن جاءت الصفة بعد الخبر حاز فيها الرفع والنصب بالتنوين على ما تقدم، ولم يجز البناء للفصل بينهما بالخبر.

وإذا عطفت على اسم "لا" ولم تكرر، كان لك في المعطوف [61ب] الرفع على موضع "لا" واسمها، كما ذكرنا في الصفة والنصب، والتنوين قياسا على الصفة أيضا، ولا يجوز بناؤه لأن لفظ "لا" غير موجود معه، ولا يجوز بناؤه بسبب "لا" المقدّمة، لأن ذلك يفضي إلى جعل أربعة أشياء كشيء واحد.

فإن عطفت عليه معرفة لم يجز فيها النصب، لأن "لا" لا تعمل في المعارف بل ترفعه على الموضع كقولك "لا غلام لك والعباس"، وكذلك إن ذكرت "لا" فقلت و"لا العباس"، ترفعه على الموضع. وإن كررت "لا" مع المعطوف، جاز فيها عدة أوجه: أحدها أن تبني الاسمين على أن تجعل "لا" الثانية غير مزيدة كالأولى، والواو عاطفة جملة على جملة.

والثاني أن تبني الأول على أصل الباب وتنصب الثاني وتنونه، وتجعل "لا" زائدة كما زيدت في قولك "ما لي دينار ولا درهم"، فإنها تزيده لتوكيد النفي.

والثالث أن تبني الأول على الأصل، وترفع الثاني على ثلاثة أوجه: أحدها أن "لا" زائدة، وتجعل المعطوف على الموضع، والثاني أن تجعل "لا" عاملة عمل "ليس"، فيكون اسمها مرفوعا وخبرها منصوبا، وقد أجازوا ذلك إذا كان الاسم نكرة وحمل "لا" على "ليس" قوي في القياس، لأنها نافية مثلها، وإذا جاز قياسها على "إن" في العمل مع أنها نقيضتها، فحملها على نظيرتها أولى. والثالث أن يلغى "لا" ويكون ما بعدها مبتدأ وخبراً على ما يوجهه القياس فيها.

الوجه الرابع أن ترفع الاسمين وتجعل "لا" الأولى على ما ذكرناه في الثانية من حملها على "ليس" أو إلغائها.

والخامس أن ترفع الأول على ما ذكرناه وتبني الثاني على أصل الباب، فإن كان اسم "لا" مثنى أو مجموعاً كان بالياء والنون، أما الياء فإنها تدل على النصب في المعرب، فجعلتها هنا دلالة على موضع المنصوب وعلى لفظ بالفتح الذي في الاسم، لا كما قالوا في المنادى "يا زيد" إن أقبل، واختلفوا هل هذا الاسم معرب أو مبني على ما كان عليه في الأفراد، فقال الخليل وسيبويه هو على ما كان عليه في العلة الموجبة للبناء قائمة ولا مانع منه، والمثنى يكون مبنيًا [62] كما في باب النداء، والنون ليست بدلا من الحركة والتنوين في كل موضع على ما في باب الثنية، وقال أبو العباس هما معربان لوجهين: أحدهما أنه ليس يثنى³⁷² من المركبات، يثنى فيه الاسم الثاني وجمع، والثاني أن المثنى في حكم المعطوف والعطف، يمنع من البناء، والذي ذكره غيره لازم، فإن المركب إذا سمي به صحت ثنية الاسم الثاني وجمعه كما لو سميت رجلا بحضر موت فإنك تقول في الثنية والجمع "يا حضر موتان" و"حضر موتون"، وأما جعل الثنية والجمع كالمعطوف فذلك في المعنى لا في اللفظ.

وإذا دخلت "لا" على المعرفة، لم تعمل فيها ولزم تكرارها، كقولك "لا زيد في الدار ولا عمر"، وإنما لم تعملها هنا لبطلان شبهها "إن"، وإنما لزم التكرار لأنه جواب من قال "أزيد في الدار أو عمر؟"، وفلو

قلت "لا" مقتصرًا عليهما، لم يطابق الجواب السؤال، وكذلك لو قلنا زيد لم لستوف³⁷³ جواب السؤال، فأما قولهم "لا" بذلك إن تفعل، فحاز من غير تكرار حملا على المعنى، والمعنى لا ينبغي لك.

فأما قولهم "لا ابا لك" فالعرب تستعملونها على ثلاثة أوجه: "لا اب لك" فحذف الألف وهو الأصل لأن "لا" لا تعمل في المعرفة واللام تقطع الاسم عن الإضافة فتبقى نكرة، وأب وأخ وبأبيهما تحذف لاماتها³⁷⁴ في الأفراد، والوجه الثاني "لا ابا لك" بإثبات الألف، وفي ذلك ثلاثة أوجه: أحدها أنه جاء على لغة من قال "أبا" في كل حال كالمقصور، والثاني أن الألف نشأت عن اتباع فتحة الباء، والثالث أن اللام في حكم الزائد من وجه، وكان الاب مضافا إلى الكاف ولام هذا الاسم يرجع في الإضافة وهي أصل من وجه، وكذلك "لا" لا تعمل في المعرفة، وقد عملتها هنا فوجب أن تكون اللام مبטلة للإضافة، وهذا كما قالوا "يابوس للحرب" و"يابوس للجهل"، ولا يجوز ذلك في غير اللام، لأنها القاطعة للإضافة في هذا المعنى، واللغة الثالثة "لا أباك"، تحذف اللام وهي أشدها وأبعدها عن القياس، والوجه فيها أنه حذف اللام وهو يزيد بها فهي في حكم الملفوظ قيل لروبه³⁷⁵ كيف أصبحت فقال "خير إن شاء الله"، أراد بخير ومثل ذلك قولهم "لا بدى لك" وهذا قميص لا كمي له بحذف النون هنا [62ب] وإثبات الياء على الوجه المتقدم.

فان فصلت بين اللام وبين الاسم الأول تثبت النون، لأن ذلك يمنع من الإضافة، وأما لك في قولك "لا أبا لك" ففيها ثلاثة أوجه: أحدها أن يجعلها الخبر والثاني يجعلها صفة الاسم في موضع نصب أو رفع ويتعلق بمحذوف، والثالث أن تجعلها للتبين والتقدير، أعني لك، والقول المحقق في "أبا لك" أن اللام في حكم الزائدة من وجه والاسم مضاف إلى الكاف، ولم يتعرف لأن المعنى لا مثل ابيك كما قالوا "لا هيثم الليلة" للمضي.³⁷⁶

فإن أدخلت همزة الاستفهام على "لا" لم تغير حكم "لا" في جميع ما ذكرناه إلا أن سيبويه يختار في الخبر النصب فيقول "ألا رجل أفضل منك" وإن قلت "ألا رجلا" على معنى التمني، أي "لا أحد"، وإن قلت "ألا رجل يكرمنا"، فهو على ما كان عليه قبل الهمزة في العطف، واختلفوا في موضع الاسم، فسبويه يرى أنه منصوب بما في "إلا" من معنى التمني ولم يغير اللفظ، كما إن قولك "رحمه الله" لفظ على شيء

ومعناه على شيء آخر، فعلى هذا القول لا يجوز رفع الصفة، كقولك "لا ماء باردا أشربه" وقال أبو العباس موضعه على ما كان عليه قبل الهمزة ورفع صفة جائز.

وأما "إلا" التي للتخصيص وكلمة واحدة وما بعدها، منصوب بفعل مضمر، وإن استثنت بعد "لا" رفعت المستثنى كقولك "لا إله إلا الله"، لأنه يدل من الموضع وقد بطل عمل "لا" بالإثبات، والتقدير "لا إله في الوجود إلا الله"، أي والله وحده.

وأما قولهم "جئت بلا شيء" أو "غضبت من لا شيء"، فلا حرف عند البصريين ولم يمنع تعدي العامل إلى ما بعدها، لأنها زيادة في اللفظ دون المعنى، وقال بعضهم هي اسم بمعنى غير وتجرب بالإضافة، وأما قولهم "لا خير لخير بعده النار ولا شر لشر بعده الجنة"، ففيه وجهان: أحدهما أن قوله يخبر خبر لا وبعده صفة الخبر، والباء بمعنى "في"، والثاني أن بعده صفة اسم "لا"، ويخبر خبر مقدم، والباء زائدة والتقدير "لا خير بعده النار" خبر وحرف "لا" هو حرف السلب، يرفع الكم والكيف إذا دخل على الكلمة أو على القضية التي ترتبت، فتكون خبر قياس قد حصلت مقدّمه داخله تحت الشكل، [63] وبذلك قيل أن المتناقض أعم تباين من المتضاد، أعني بحرف "لا" إذا دخل على الكلمة، لأن الضد ينفي من الكم والكيف يتبع الكم، فنقول "كل إنسان كاتب"، ضده "بعض الناس كاتب"، وهذه بقية من مادة القول، فإذا قلت "لا كل إنسان كاتب"، جئت بالأول وإذا قلت "لا إنسان واحد كاتب" جئت بالثاني ورفعت الكم والكيف، ذلك يصرف الحاذق في تنزيه الله.

ونحن فقد أتينا على ما ينبغي من الكلام على حرف "لا". فإن قيل ما الحاجة لهذه المقالة وبعضها تغني³⁷⁷ في المقصود وتُجمِله³⁷⁸، فكان الأفضل من حيث الصناعة أن تقتصر ثم يُذكر ما يخص المسألة فقط. الجواب ذلك لتعظيم الكلمة التي نحن نجد من لواحقها، فلا نذكر شيئاً من لواحقها إلا على قدر أفضل³⁷⁹، حتى يتبين فضلها وتكون المنافع العلمية لأجلها مذكورة في درجتها وذلك أفضل.³⁸⁰

والغرض أن تخدم بوجه أكمل وتأتي³⁸¹ على المنوطات بها وعلى الخاص بها، والحمد لله على نعمه وقد يزيد المسؤول في مسألة السائل إذا علم الفائدة في لازمها بالقوة، ولا يكون السؤال بنوع جدل، وإنما ذلك على جهة التبين والإرشاد، فاعلم ذلك.

وجملة الأمر لا تنصب النكرة بغير تنوين ما دامت تليها وتُبنى معها على الفتح، وشواهد لواحق كلياتها جملة تبلغ الى عشرة، وقيل أكثر من ذلك، واقتصر في تقديرها على قولهم. الأول³⁸² لا نسب اليوم ولا خلة اتسع الخرق على الرافع. الثاني³⁸³ وما هجرتك حتى قلت معلنه³⁸⁴ لا أتم لي إن كان ذاك ولا اب. الثالث³⁸⁵ فلا لغو ولا تأثيم فيها. رابعها ولا قاهر به أبدا مقيم. خامسها³⁸⁶ فلا أب وابنا مثل مروان وابنه إذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا.

مسألة: وحرف "لا" هو الذي يكون في القضايا المعدولة جراء من محمولها بخلاف المحصلة، وهي التي تقال في مقابلة الايجاب.

[الكلام على الاستثناء]

وأما الاستثناء [63ب] استفعال من تثنت عليه عطفة والتقت لأن المخرج لبعض الجملة منها عاطف عليها باقتطاع بعضها عن الحكم المذكور وحده، وإنه إخراج بعض من كل بلاء وما قام مقامها. وقيل هو إخراج ما لو لا إخرجه لدخل في الحكم المذكور، وأصل أدوات الاستثناء إلا لوجهين: أحدهما أنها حرف والموضوع لإفادة المعاني الحروف كالنفي والاستفهام والنداء، والثاني أنها تقع في جميع أبواب الاستثناء للاستثناء فقط، وغيرها يقع في أمكنة مخصوصة منها ويستعمل في أبواب آخر.

والمستثنى من موجب بـ"إلا" منصوب بالفعل المتقدم أو مما في معناه بواسطة "إلا" وروى عن الزجاج إن نصبه بـ"لا"، لأنها بمعنى "استثنى"، ولا علم له بمدلول ذلك، وقال الكوفيون "إلا" مركبة من "إن" و"لا" فإذا نصبت كانت بـ"إن" وإذا رفعت كانت بـ"لا"، وحجة الأولين أن الفعل هو الأصل في العمل، إلا أن الفعل ها هنا لا يصل إلى المستثنى بنفسه وبـ"إلا" وصل إليه فصار كوا³⁸⁷ ومع حروف الجر، ويدل عليه أن "غير" في الاستثناء منصوبة بالفعل من غير واسطة ما كانت متضمنة كالظرف، واتصل الفعل بها بنفسه و"ليس"، ثم "ما" يصح عمله فيها إلا الفعل.

وأما الزجاج فيبطل مذهبه من أوجه: أحدها ما ذكرناه من "غير" ولا يصح معها تقدير استثناء لأنه يصير زيد داخلا في حكم الأول وغيره مخرجا منه، وهذا معنى فاسد. والثاني أن أعمال الحروف بمعانيها "غير" مطّرد "إلا" ترى أن "ما" النافية وهمزة الاستفهام وغيرهما لا تعمل بمعانيها كذلك "إلا". والثالث أنه ليس تقدير "إلا" باستثناء أولى من تقديرها بتخلف أو امتنع ونحوهما مما ترفع، والرابع أن المستثنى يرفع في مواضع مع وجود "إلا" في الجميع، فلو قدرت باستثناء لما جاز إلا النصب، والخامس إنا إذا قدرنا استثناء صار الكلام جملتين [64أ] و تقديره على الجملة الواحدة أولى.

وأما مذهب الفراء فيبطل من ثلاثة أوجه: أحدها أن دعوى التركيب فيها خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل قاهر ولا دليل محال، والثاني أنه لو سلم ذلك لم يلزم بقاء حكم واحد من المفردين كما في "لولا". وكان وغيرهما لأن التركيب يحدث معنى لم يكن، وحدوثه يبطل العمل. والثالث أن النصب بـ"إن" فاسد الرفع ولو علمته لأفتقرت طلي³⁸⁸ خبر أيضا.

وبالبدل في النفي بعد الكلام أولى لأمرين: أحدهما أن العمل فيها واحد من اختلاف العمل، والثاني أنك إذا جعلته بدلا كان لازما في الجملة، كما أن المستثنى منه كذلك، وهو أولى من جعله فضله إذ كان الاستثناء لازما في المعنى، فيكون اللفظ كذلك. وإنما لم يجوز³⁸⁹ البدل في الموجب لفساد معناه وذلك أن "إلا" تخالف ما بعدها ما قبلها، وإذا قلت "قام القوم إلا زيد"، فزيد إن جعلته قائما في المعنى لم تكن "إلا"، وإن نفيت عنه القيام احتجت إلى تقدير فاعل، ولا يصح لأنه يصير "قام كل أحد" وهذا محال، ولا يجوز عند جمهور النحويين أن يكون المستثنى أكثر الجملة مثل "له عندي عشرة إلا ستة" لا وجه أحدها أن الاستثناء في الأصل دخل الكلام للاختصار والجهل بالعدد، كقولك "قام القوم إلا زيدا" فاستثناء زيد كان للجهل بعدد من قام منهم أو للإطالة فتعديدهم، ولا شبهة على أن قوله "أربعة أخصر" من قوله "عشرة إلا ستة"، فإن قلت "عشرة إلا أربعة" جاز أن ستة أخصر. قيل جاز للمعنى الآخر وهو الجهل، فإنه قد يعرف العدد القليل، ولا يعرف الكثير، وإذا عرف الكثير عرف القليل، هذا هو الأصل. والوجه الثاني، أن التعبير بالكل عن الأكثر جائز فدخل الاستثناء لرفع الاحتمال، وتعينه الأكثر وهو عكس التوكيد، لأنه يعينه للكل ويمنعه من حمله على الأكثر، كقولك "قام القوم إلا كلهم" وإنما يختار النصب دون البدل في غير الجنس، لأن البدل في حكم المبدل منه فيما ينسب إليه في أنه سقط الأول ويقوم الثاني [64ب] مقامه، فعند ذلك يصير أصلا في الجملة، وكونه من غير الجنس لا يلزم ذكره، لأن اللفظ الأول

يشتمل عليه حتى يخرج بالاستثناء، فتمحّض فضله في المعنى بجعل فضله في اللفظ، وفائدة استثناء غير الجنس ثلاثة أشياء: الإعلام بعموم الأشياء، وأن الثاني من أثار الأول وإثبات ما كان يحتمل نفيه.

وما قام مقام "إلا" من الأفعال "ليس"، ولا يكون وعدا وما بعد بعد هن³⁹⁰ منصوب وإنما دخلت هذه في الاستثناء لما فيها من معنى النفي وما بعد "ليس" و"لا" يكون خبرهما، كقولك "قام القوم ليس زيدا"، أي "ليس زيدا بعضهم"، والضمير هنا يوجد على كل حال لأنه ضمير بعض، ولا يكون اسمها مطهرا هنا للاختصار، ولتكون كـ"إلا" في أنه ليس بعدها سواء المنصوب، ولذلك لا يجوز العطف على المنصوب بها، ولا تقول "جاء القوم ليس زيدا ولا عمرا"، وأما "عدا" و"ما عدا" وما خلافا فعال كلها لأنها صلوات لـ"ما" ولا يكون الحذف صلة والفاعل فيها مضمّر، وموضع ما وصلتها حال، كقولك "قام القوم ما عدا زيدا"، أي عدوا زيدا، والمصدر هنا حال أي متجاوز زيدا.

وإنما يتعين النصب في المستثنى إذا تقدّم ولم يجز البدل، لأن البدل تابع للمبدّل منه، كالصفة والتوكيد كما لا يجوز تقديمها ليلا يضريرا³⁹¹ في موضع المتبوع، كذلك ها هنا فيجب أن يخرج الفضلات ليكون في لفظها دلالة على أنه ليس بأصل.

وإنما أعربت غير بإعراب الاسم الواقع بعد "إلا" لأنها اسم ملتزمها بالإضافة من حيث كانت اسما يجب أن يعرب ومن حيث أضيفت، ويجب أن يكون ما بعدها مجرورا ويجب أن يكون إعرابها إعراب الاسم المستثنى، لأنها اسم في خبر المستثنى ولم يحتج إلى حرف بعد "لا" بهامها وشبهها بالظروف، فيصل الفعل إليها بنفسه.

وأما "سوى" فهي ظرف في الأصل، فلا تستعمل في الاستثناء إلا منصوبة إذا وقعت بعد تمام الكلام ليتوفر عليها حكم الظروف، وقد جاءت غير ظرف قليلا.

وأما "حاشي" فمذهب أكثر البصريين أنها حرف جر وقد جاء [65أ] في الشعر، وقال المبرّد والكوفيون هي فعل لأشياء: أحدها تصرّفها نحو "حاشي" و"يحاشي"، وأصلها من حاشية الشيء، أي طرفه، فقولك "قام القوم حاشي زيدا"، أي "خارجا في ناحية عنهم"، والحروف لا تتصرف، والثاني أن الحرف يدخلها،

قالوا: "حاش لله وحاش لله"، والثالث أن حرف الجر يتعلق بها، كقولك "حاش لله وحاش لله"، وذلك من خصائص الأفعال. الجواب أما التصرف فليس على ما ذكر، وأما "حاشي" فمشتق من لفظ الحرف، كما قالوا "سألته حاجة"، فلو لا أي قال "لو لا" كذا لفعلت، وقالوا "هلل" أي قال "لا إله إلا الله"، و"بسم" أي قال "بسم الله"، وهو كثير، وأما الحذف فقد دخل الحروف، قالوا "في «ربه» «رب»" و"في «سوف» «س»"، و"في «لعل» «عل»" في أحد المذهبيين. وأما اللام في الله فزائدة، فلا يتعلق بشيء ويدل عليه قولك "جاء القوم حاشي زيد" بغير لام، ولم يقل أن اللام محذوفة.

وأما "خلا" فقد جر بها قوم، ونصب بها آخرون وجعلوها فعلا من "خلا، يخلوا"، وأما "عن" فمثل "خلا"، وأما "ما خلا" و"ما عدا"، ففعلان بما تقدّم في موضعه، وأجاز أبو علي في كتاب الشعر أن يكون "ما" فيها "عدا" زائدة، فتجرّ "ما" بعدها وتابعة الربعي على ذلك. ولا يجوز تقديم المستثنى على جميع الجملة، كقولك "إلا زيدا أُحرب³⁹² القوم"، لأن "إلا" بمنزله "واو" مع ما ذكرناه هناك، وهي شبه "لا" العاطفة، كقولك "قام القوم لا زيد"، وهذان لا يتقدّمان على العامل، فكذلك "إلا". فإن وقعت بين أجزاء الجملة جاز كقولك "الأكل شيء ما خلا الله باطل"، فإن تقدم على المفعول لم يحسن، كقولك "ما ضرب إلا زيدا قومك³⁹³ أصحابنا"، إن استثنيت من قومك جاز وإن استثنيت من أصحابنا لم يجز، والفرق أن الفاصل أصل في الجملة.

ولا يعمل ما بعد "إلا" فيما قبلها، كقولك "ما قومك زيد إلا صاربون"، لأن تقدّم الاسم الواقع بعد "إلا" عليها غير حائر، فكذلك معموله لما تقرّر أن المعمول لا يقع إلا حيث يقع العامل إذا كان تابعا له وفرعا عليه، فإن جاء ذلك في الشعر أضمر له [65ب] فعل من جنس المذكور، ويجوز أن تقع "إلا" صفة بمعنى "غير"، فتجري ما بعدها على ما قبلها، كقولك "له عندي مائة إلا درهم"، فترفع كما ترفع "غيرا" هنا إذا جعلتها وصفا فتلزم المائة بكما لها، وإن نصبت درهما لزمه تسعة وتسعون على أصل الباب، وكذلك إن قلت "غير درهم"، فنصبت "غيرا".

وإذا وقع استثناء بعد استثناء كان الأخير مستثنى من الذي قبله، فعلى هذا إذا قال له على "عشرة إلا تسعة" ثم على ذلك نقص واحدا، إلا إن قال "إلا واحدا لزمه خمسة دراهم"، ولك في تحقيق ذلك طريقان. أحدهما أن تأتي إلى آخر العدد فتسقطه من ثلاثة فتبقى إثنان فتسقطها من الأربعة فتبقى إثنان

فتسقطها من الخمسة، ثم على ذلك إلى العشرة فتبقى خمسه. والطريق الثاني أن تجمع العشرة والثمانية والستة والأربعة والإثنين وتسقط ما بين كل استثنائين ثم تجمع ذلك، فيكون ثلاثين وتجمع ما أسقطت فتكون خمسه وعشرين فتسقطها من الثلاثين فتبقى خمسة، وهذا يخرج من قول من أجاز الاستثناء الأكثر ومن لم يجزه، ففيه وجهان: أحدهما أن جميع الاستثناء باطل لأن الأول باطل لأنه أكثر فيبطل ما يتفرع عليه، والثاني أنه مبطل الأكثر إلى أن يصل إلى النصف فيصح ثم يتطرق في الباقي على هذا المساق، وهذا الاستثناء يدور في الصنائع الثلاثة، واللغة ناطقة به، أعني النحو والفقه والمنطق وحقيقة الاقتطاع الذي لا يأخذ المجموع ولا يستغرق الجملة، وذلك أن يستثنى من جملة استثناء منها، إذ لا يجوز استثناءها كلها لأن فيها نفي ما أثبت بإطلاق، فحيث يرجع إلى الأكثر أو إلى دون ذلك.

وقد ورد به الشرع في قصة نوح في قوله ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾³⁹⁴، وكقوله تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾³⁹⁵، وقوله ﴿إِنَّا مُنَجِّجُكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أُمَّرَأَتَكَ﴾³⁹⁶ فلو لم يكن داخلا في الجملة، ما احتاج إلى استثنائه من الفعل المأمور به بالجملة، وكقولك "جاءني القوم كلهم إلا زيد" فاستثنا زيد [66] منهم دليل واضح أنه داخل معهم في الجملة وخارج مما فعلوا، ويقول "ما أحد ضربني إلا زيد"، فكأنك توهمت أن جماعة من الناس وارتدت أن تنفي عن الجماعة الضرب إلا زيدا، وكقولك "والله ما ضربت زيدا"، تقديره كان إنسانا توهم ذلك، فقلت ذلك له وقلت "والله ما ضربت زيدا".

وقد يقع الاستثناء بوجه آخر كقول القائل "له علي ألف إردب إلا حنطة" فهذا تقديره من ذلك الجنس إلا الحب الذي هو حنطة، والاستثناء إنما يقع في غير الجنس متى توهم بوجه وحاله فيه بمعنى "وإلا لم بحر"³⁹⁷، كقوله "وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير" و"إلا العيس واليعافير قد تؤنس" وكأنه قال "ليس به من يؤنس من هذا النوع" أراد "هذه ليس فيها إنسان إلا هذا النوع"، والخطاب الخارج عن الاسم إيهام ويوافق لفظه معناه. قال الله جل ثناؤه ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾³⁹⁸، وقال ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾³⁹⁹. وقال عز وجل ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁴⁰⁰ فإننا أنه⁴⁰¹ يعلم جميع ما ذكر، وهذا ما لا يجوز الخصوص فيه ولا الاستثناء، فإن الاسم يقع⁴⁰² على جميع ما ذكر به

وعلى ما دونه، وهذا هو الخطاب الذي لا يتوجه إلا إلى عموم⁴⁰³ ما ظهر منه، إذ لا يجوز أن يخفى عن العالم العزيز ما منه بدأ.

والخطاب الذي يخرج عن الاسم المشترك ويريد بعض ما يلزم الاسم بالدلالة الموجبة له وما قام مقامها. قال الله عز وجل ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾، وقال ﴿إِنَّا مَنجُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾⁴⁰⁴، وقال ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾⁴⁰⁵، وقال عز وجل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ [66ب] وَحُتْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾⁴⁰⁶ به ثم أباح ذلك مع الاضطرار مع استثناء السمك، وما صيد من البحر.⁴⁰⁷

والخطاب الذي يأتي ابتداءه بالاسم المشترك ويعلم بسياق اللفظ أنه أراد به الخاص، قال الله عز وجل ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾⁴⁰⁸ الآية، فنبه بما يكون أن الاسم الذي وقع في الابتداء إنه وقع لبعض الناس دون بعض، وهو مشتق من التثنية، يقال "ثبيت الثوب" إذا وضعت⁴⁰⁹ إحدى طرفيه على الآخر، فسمى الاستثناء بذلك، لأن اللفظ العام يتناوله، ثم يعود ذكر الاستثناء عليه ثانياً فإنك إذا قلت "رأيت الناس"، تناول ذلك كل أحد من أحادهم، فإذا قلت "إلا زيدا فريد"، قد تناوله اللفظ الأول وتناوله لفظ الاستثناء ثانياً، فسمى استثناء لذلك، ومن شأن الاستثناء أن يكون غير المستثنى منه، فإن كان المستثنى منه ثباتاً كان الاستثناء نفيًا، وإن كان المستثنى منه نفيًا كان الاستثناء إثباتاً.

والاستثناء هو بمعنى التخصيص، لأن الاستثناء يبين ما لم يرد باللفظ، فهما في المعنى سواء ولكنهما يختلفان في شيء آخر وهو أن التخصيص يكون مقارناً للفظ ومقدماً عليه، ومتأخراً عنه على قول من يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب. والاستثناء لا يكون إلا مقارناً للفظ، لا يتأخر عنه فيجرب مجرى الشرط مع الجزاء، والخبر الابتداء وذلك لا يصح أن يكون متأخراً عن الخطاب، وهذا على جهة الأكثر، وقد نقل تأخيره ولا يعتد به، وقد تقدّم في سياق الكلام استثناء الأقل من الأكثر وبالعكس، والمثل من المثل أعني النصف، والأكثر على هذا. ونُقل عن بعض أهل اللغة أنه قال لا يجوز استثناء الأقل من الأكثر واستثناء الأكثر من الأقل⁴¹⁰ واللغة شاهدة بذلك، فقد قلنا أن حقيقته أن تكون من حيّز المستثنى

منه. 411.

ومما يقال إن الاستثناء والشرط إذا تعقبا جملة واحدة يعود إلى جميعها ولا يختص ببعضها، ويجذف الخلاف في مدلوله إذا خرج عن القصد الأول، وينصرف إلى المبهم وكذلك إذا كان بلفظ النفي مثل أن تقول من قذف [67أ] فحدّوه وردّوا شهادة وفسّقوه إلا أن يتوب، فهذا عندنا يرجع إلى أقرب المذكور بوجه، وقد يرجع إلى الكل وهذا هو الأظهر.

وإن كان الاستثناء بلفظ المشيئة مثل أن تقول "عبدني حرّ" و"امرأتي طالق" و"مالي صدقة إن شاء الله" فإن الاستثناء يعود إلى جميع الأحكام المذكورة، وكذلك الشرط والصفة إذا تعقبا أحكاما مذكورة فإنها يرجعان إلى جميعها أيضا، مثل أن تقول "عبدني حرّ" و"امرأتي طالق" و"مالي صدقة" إن دخلت الدار وكلمت زيدا، فيعود ذلك إلى جميع ما تقدّم بلا خلاف بيننا وبينهم، وإنما الخلاف في الفعل الأول، وذهب بعض أصحابنا وكل الأشعرية إلى أن ذلك على الوقف، يصلح أن يعود إلى الكل، وإنما قالوا ذلك بما يعطيه دليلهم المعروف، وهو أن الاستثناء إذا تعقبه جملا مذكورة فيصلح أن يعود إلى جميعها ويصلح أن يعود إلى بعضها.

وإنما أهل العراق فاحتجوا بثلاثة أشياء: أحدها هو أن الكلام إذا كان مستقلا بنفسه فإنه لا يحمل على غيره ولا يعلق، والاستثناء غير مستقل بنفسه واحتاج إلى أن يعلق بغيره ليقيد، فإنه إذا تعقب جملا مذكورة فإنه إذا رد إلى الأقرب منها وعلّق به، أفاد وصار مستقلا فاخص بذلك، ولم يجز جملة وردّه على غيره إلا به، لأنه كالواو لأن اللفظ إذا ورد عاما فإنه يحمل على عمومه، ولا يخص في بعض ما يتناوله عموم إلا بأمرين متفقين.⁴¹² كذلك الجمل المذكورة المسألة إلى آخرها، أعني المحصّلة في مدلولها من حيث الإلزام والواحق المندرجة فيها بالقوة.

وبالجملة الاستثناء يقال بإزاء التخصيص والتقييد والحصص المقدّر والقسمة المحصّلة في اللفظ، وإثبات جزء بالقوة في الكلي من حيث القصد الأول والإطلاق الأول والمطلق المعلق بغايته، ثم إخراج ذلك الجزء بلفظ مستدرک، وهو وإن كان يخرج عن نظم الكلمة فلا يخرج عن الماهية بالنظر إلى الوجود، وقد يقال غير ذلك، والشرط والاقطاع مما يلازمه عن القصد فقط. [67ب] وهذا الاستثناء يدخل الأقيسة الشرطية ويظهر المفهوم في الجملة، أعني موضع الحد الأوسط، ويبدله وصرف الأقيسة إلى دعوته

فحسب ضرورية⁴¹³ وما يسبق في ذلك من الأشكال، وتقدّم بعضها على بعض كالقول على الأول وضرورية⁴¹⁴ بالجملة لا يفارق الشرطي وإليه ينصرف وعليه مدار إنتاجه، أعني الثلاثة الأقسام، لأنه استثنائي واقتراضي وقياس الخلف، فالاستثنائي إن كانت الشرطية فيه متصلة فتسليم عين المقدم ينتج عين التالي وتسليم يقتضي اللازم ينتج نقيض المقدم والمقدم كناية عن القضية الأولى، والثاني كناية عن القضية الثانية، وهذا القياس أظهرت القسمة فيه أربعة مراتب ينتج منها إثنان ولا ينتج إثنان، فالمنتج ما ذكرناه وإن كانت الشرطية منفصلة حقيقة حصل منها نتائج أربعة، وبالجملة هذه الأقيسة الاقتراضية تهمل متابعتها في هذا الدرج. وأما قياس الخلف فمركب من قياسين، أحدهما اقتراضي والآخر استثنائي، يرفع منه نقيض التالي لإنتاج نقيض المقدم، وحاصله يرجع إلى إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، فقد ظهر لك مشاركة الاستثناء في الصنائع الثلاثة ودور انه فيها وأنه بالقوة في الأحكام وفي كلمات المصطلح الخاص بأصول الفقه.

ونحن فقد بعدنا عن الغرض الأول لكوننا بالغنا في الاستيعاب في مفردات المفرد الثالث هذا، وإن كنا قد جعلنا ذلك في كل مفرد تعظيما والاسم والمسمى.

فنشرع في الدليل وذلك بعد الكلام على حرف "لا" ولأنه عرفت به دلالة التمانع ونحن نعتمد على غيرها ونذكرها لأن جميع علماء السنة على لازمها اعتمدوا حفظهم الله، وبذلك ظهر لنا قصور من اقتصر عليها، وإن كان الأفضل بالموثّف الواضع أن ينزّه قلمه من التنكيت، كما ينزّه لسانه فلا بد لأجل مراعاة النطق بالحق والتنبيه عليه، والنفي في تحصيل الأسباب التي تبين وتحفظ النظام، أن ينبّه عليها ويذكر كما هو في حين التعظيم، وذلك مما يضر بحصره وينبه على مرتبته لأجل فضل الله وما هو على نوع أفضل، تنبه عليه ليعظم ويقال به في النوع كله. ونحن الحمد لله قلّ أن تنسب⁴¹⁵ [68أ] لنا في الذي نحن بسبيله بدّا أو يكون لنا في طريق الذم إعادة وإبداء.

وأیضا حرف "لو" يحسب في حروف الشرط وحروف الشرطية يضطر إليها في هذا الدليل، وغيره يحصل به ما هو أفضل، والحمد لله على قيام فضله بالضمير.

ومما ينبغي بعد حرف النفي، أعني "إلا" الذي يسبق، هو وما على "لم" و"لما" و"لن" و"إن"، والكلام على الاستثناء ثم الاعتماد على "إلا" في حروفه لكونه هو المحصّل في كلمة "لا إله إلا الله"، وهو السابق في الذهن على جميع الحروف التي تقال معه على الاقتطاع، مثل "حاشي" و"عدا" و"خلا" في بعض اللغات، وحروف التخصيص التي تميل إلى مدلوله لازم تصريفها وتقارن حروف الاستثناء في الاشتراك بذكر "لو" وما يقال بإزائها مثل "إن" و"أما" و"إذن"، التي تكون في الجواب والجزاء وما أشبه ذلك.

فنعول حرفا الشرط عليهما مدار هذا التلازم، وأما "ما" ففيها معنى الشرط لأن الفاء لامة لها إذا قلت "أما زيد فمنطلق" إذا كان ذلك بإزاء النظر، وهو قولك "مهما يصح شيء من ذلك فزيد منطلق أيضا".

وأما "إذن" فجواب وجزاء عقب معهود من القول أو ملائم من الفعل، وهو متى قال لك المشار إليه "أنا أتيك" فنقول "إذن أكرمك"، فهذا الكلام عينته على نفسك والتزمته بنفسك وأوجبه به وجعلت إكرامك له جزاء له على إثباته وإنما الضوابط الأصلية في تلازم الشرط بجوابه فذلك مما يخص "إن" و"لو".

وبالجمله كل حرف دخل على جملتين فعليتين، تجعل الأولى سبب للثانية وعدم ذلك من الحروف إلا "إن" و"لو"، فإن ذلك لهما وفي إذ ما⁴¹⁶ خلاف إلا "إن" يرتبط بها الشرط والمشروط في الاستقبال، ولو يرتبطان بها في الماضي على سبيل التقدير، كقولك في "إن أكرمتني أكرمتك" فمعناه الاستقبال فيها، وفي "لو" "لو أكرمتني أكرمتك" فمعناه الماضي على سبيل التقدير، لأنها إذا دلت على ارتباط كان معدوماً وأما الثاني فلأنه إذا كان الأول معدوماً فالأول فيها مرتبط بالثاني على سبيل⁴¹⁷ [68ب] تقدير، الأول وظاهرها الدلالة على أن الثاني منتف فليزوم منه انتفاء الأول ضرورة أن انتفاء المسبب يدل على انتفاء السبب، وظاهر كلام النحويين في قولهم حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره أنهم يعنون امتناع الجواب لامتناع الشرط، لأنهم يذكرون مع "لولا" فنقول حرف "لولا" حرف يدل على امتناع الشيء لوجود غيره، وهذا المنع هو الثاني باتفاق، ويقولون في "لو" هو حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، وما ذكرناه أولى لأن انتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب فجواز أن يكون ثم أسباب أخرى، وانتفاء المسبب يدل على انتفاء كل سبب، يصح أن يقال أنها يمتنع فيها الأول لامتناع الثاني لأن الثاني هو المسبب، فدل انتفاؤه على انتفاء السبب.

ألا ترى قوله تعالى لو كان فيهما ﴿إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁴¹⁸ فإنها تسبق الدلالة على انتفاء التعدد في الآلهة بامتناع الفساد على امتناع الآلهة، لأن امتناع الآلهة هو المقصود بالدلالة عليه ها هنا بامتناع الفساد لأن امتناع الفساد لامتناع الآلهة لأمرين: أحدهما أنه خلاف ما يفهم من سياق أمثال هذه الدلالة، والآخر أنه يلزم من انتفاء الآلهة انتفاء الفساد لجواز وقوع ذلك، وإن لم تكن تعدد في الآلهة لأن المراد بالفساد ها هنا خروج هذا النظام الموجود في السموات والأرض عن حالته التي هو جار عليها في العادة، وذلك جائز أن يفعله الله تعالى وإن أنفى تعدد الآلهة.

وإذا تحقق "أن" معناها في الظاهر على أن الثاني منتفٍ فيلزم منه نفي الأول وثبت أن معناها انتفاء الأول لانتفاء الثاني. وقد يأتي معنى "أن" الأول مرتبط بالثاني على سبيل التقدير كما تقدم، إلا أنه لا يكون الثاني منتفياً، وذلك مثل قوله في الحديث "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه"، وفي مثل قوله ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾⁴¹⁹ ألا ترى [69أ] أن الشرط ها هنا نفي الخوف والمشروط نفي العصيان، فسياق الكلام "أن" بين نفي الخوف ونفي العصيان ارتباط على سبيل التقدير، فلو قدر نفي العصيان منفيًا على ما تقدم فيها هو ظاهرها، لوجب ثبوت العصيان إذ نفي الشيء إثباته، فيكون قد أثبت له العصيان وهو نقيض المعنى الذي يشير إليه الحديث، لأنه سبق المدح فكيف يمدحه بالعصيان، وكذلك لأنه سبقت على أن بين ثبوت "لو" إن ما في الأرض من شجرة أقلام وكون البحر مدادا، وبين نفي النقاد عن كلماته ارتباط، فلو قدر نفي النقاد نفيًا على ما ذكرناه من ظاهر كلامهم في "لولا" أدى إلى أن تكون النقاد حاصلًا ونفي النفي إثبات له فيلزم منه خلاف ما علم أن سياق الآية على خلافه وخلاف المعقول، ولكن مثل ذلك إنما يأتي عند قيام القرآن الدالة على ثبوت الثاني، وذلك قد يكون من خارج وقد يكون معلوما من نفس سياق الكلام الذي تضمنه "لو"، فمثال الأول قوله "نعم العبد صهيب"، لأنه قد علم أن العصيان عن مثله منتفٍ، فإذا قال "لو لم يخف الله لم يعصه"، علم بهذه القرينة أنه لم يرد نفي ما وقع جوابًا، والثاني قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ﴾ الآية، ألا ترى أن ذكر أشجار الأرض وتعدد البحار على أنها أقلام ومدادها يفهم منه أن المراد نفي النقاد ولا حصر له فعلم من سياق الآية نفي النقاد ونفي الرابطة بين شرطها وجوابها على تقدير الرابطة، وكذلك إذا قلت لمن حال فأثبت عليه، "ولو لم تصلني لا ثنيت عليك"، ولو لم يمثل ذلك يعلم أنه لم يصل إلا نفي الثاني، وإنما قصد إلى الأول والثاني على سبيل الإثبات تقديرا، وقد

يقال أن تُنفى في الجميع مقدرا، ويكون قولك لمن أثبتت عليه لما جال، "ولو لم تصلني لا ثبتت عليك" إن الثناء المرتبط بنفي المجيء منتف والثناء الذي حصل ليس هو الثناء المرتبط بنفي الوصول، ولكن لما كانا جميعا ثناء توهم أنه يتعذر تقدير [69ب] وهذا وإن استفهام فيما وقع الجواب فيه بلفظ الإثبات، فإنه يعتبر فيما وقع الجواب فيه بلفظ النفي، وسببه أنه هنا إلا لمن أمان خاصان، فأمكن أن يقدر ما أثبتت غير ما انتفى، وأما في النفي فينفي كل ما يشمله لعموم النفي، فإذا قدر نفي النفي، لزم الإثبات فيتناقض المعنيان، المعنى المفهوم من القرينة وهو النفي مطلقا، والمعنى الذي يفهم من ظاهر جواز "لو"، فوجب أن يتمسك في النفي على ما تقدم من القرينة وسببه أن دلالة "لو" على انتفاء جواها دلالة ظهور، وما ذكرناه من القرائن مفيدة للعلم، فلذلك خرج بها عن ظاهرها في ما تقدم من الأمثلة.

وقد تقول في "لو" الغرض المطلوب وفي بيان حقيقة اندرجت الفائدة المطلوبة به فاعلم ذلك. وكذلك يفعل في غيره ولما يكلمنا على الاستثناء وحرف النفي، و"لو" الذي ينصرف إليه دلالة التمايز لكونه من حروف القياس الاقتراضي تبيين الكلام في المدلول وفي المسمى وتوحيده وبقي إعراب الكلمة، فإن لغتها قد ذكرت في هذا التقييد في موضعين وفي ثالث على جهة الاشتراك.

فنقول قولنا "الله لا إله إلا هو" ابتداء وخبر، وهو يدل من موضع "لا إله" وحقيقته أن الله مبتدأ. و"لا إله" في موضع ابتداء ثاني، وخبره محذوف أي "الله لا إله معبود إلا هو". و"إلا هو" من موضع "إله" والجملة خبر عن الله تعالى، وكذلك قولك "لا إله إلا الله". "لا إله" في موضع رفع بالابتداء، والخبر محذوف، و"إلا الله" بدل من موضع "لا إله" أو صفة على الموضع، وإن شئت جعلت "إلا الله" خبرا له ويجوز النصب على الاستثناء وكذلك تقول في قوله ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ابتداء وخبر و"إله" بدل من "إلهكم" أي "معبودكم واحد" كما يقول "عمرو شخص واحد" وإله واحد فرد في الإلهية، لا شريك له فيها ولا يصح أن يسمى غيره إلهها، "ولا إله إلا هو" تقدير الوجدانية بنفي غيره، وإثباته هو صحبة نعوت جلاله التي بها يتحقق الخواص التي لا نزاع فيها عقلا وشرعا إلا "هو" ضمير مرفوع لا ينصب، لأن الكلام لا يتم على "لا إله".

وحاصل [70أ] نظم الآية وما يفهم من مدلولها هو أنه هو الواحد الذي لا نظير له ولا شبه له ولا مثل، وأنه واحد في استحقاق العبد وأن تعبد وإن يوصف بالإلهية، وأنه ليس بذي احرا⁴²⁰ ولا إبغاض، لأن

من كان متجزيا لم يكن واحدا من طريق الحقيقة، وإنه واحد في الوجود لم ترك منفردا بالقدم، وقد تقرّر في حرف "لا" ما فيه هاية⁴²¹ وأنه حرف نفي، وربما يكون علة في الكلام ولو حرف ثمن وحرف شرط، غير أن "إن" الشرطية هي أم أدوات الشرط، وقد قلنا أنها تدل على امتناع شيء لامتناع غيره أو وقوعه لوقوعه. لو كان كذا لكان كذا، فإذا أُجري بها مجرى الأسماء شدّدت وقلت قد أكثرت من اللوات، وقد أتينا في الكلام على "إلا" التي للتخصيص، وإنها كلمة واحدة والتي للاستثناء وحصر الإيجاب إلى دلالاته بعد حرف السلب.⁴²²

فتصفح المقالة كلها وتتبع المفردات، واجمع الكل في الذهن ثم صرفها في المطلوب الأعظم، فإن استثنيت بعد "لا" رفعت المستثنى لقولك "لا إله إلا الله" لأنه بدل من الموضع وقد بطل عمل "لا" بالإثبات، والتقدير "لا إله إلا الله في الوجود" أي الله وحده إلا له، وكان ولا شيء معه غير الدليل والاستدلال ومعرفة المدلول والتنبيه على معرفته أو العجز عنه.

[الكلام على المتكلم، الفقيه، الصوفي، الحكيم والمحقق]

وقبل الكلام على صورة البرهان ونظم الأقيسة نشرع في الكشف عن الغرض،⁴²³ فنقول لو قيل لنا هذا الذي وُحِدَ وُزِهَ ونُسب الملك كله إليه وهو رب البرية الذي ظهر دينه المختار ﴿عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾⁴²⁴ ولا يمكن عقلا وشرعا غير ذلك فيه وفي صفاته، هل تعرف معرفة يقف الطلب عندها وتجد النفس سكية الكشف بحيث لا يتشوق إلى من يد بيان ويتلج الصدر بذلك كالحال في اليقين الذي هو إزاحة الشك.

قلنا يمنع من ذلك المتكلم والفقيه والصوفي والحكيم أيضا، بخلاف المحقق لأن المطالب التسعة تتأخر عن حقيقته إلا مطلب [70ب] "من" و"هل"، ومطلب "ما" يمنع في حقه، والبرهان لكونه يقوم من العلل والمبادئ والتركيب كذلك، لأن الحق لا علة له ولا مبدأ.

والذي يعرف هو هذا الذي أذكره بحسب مذاهبهم. أما الفقيه فيحرم عنده الكلام في ذات الله تعالى بالجملة للحديث، وكذلك المحدث والمتكلم اقتصر في ذلك على تحصيل إثبات وجوده ووحدانيته وإقامة البرهان على ما يجب له ويجوز عليه ويستحيل في حقه.

وبالجملة القدر المطلوب عنده من معرفة الله تعالى تحصيلها علوم خمسة، وقيل سبعة، إثبات حدث العالم وهو الأصل الأول، ثم إثبات الصانع في عقبه لأنه هو المقدم وهذا هو الأصل الثاني، ثم التوحيد وهذا هو الأصل الثالث، ثم إثبات الصفات وهذا هو الرابع، ثم إثبات التنزيه وهذا هو الخامس، ثم خصال الإيوان ومتعلقات الأحكام كلها ومعرفة النبوة، والوقوف عند أحكامها وتصديق كل شيء تحدثت به على وجه لا يخرج عن طريق العلم، وإنما يدل دلالة اتفاقية ولا يخالف المعقول أحكامها وطرق العلم تحصيل ذلك على أنحاءها، وانحصرت عندهم في عشرة باتفاق، ثم أربعة بعد ذلك على خلاف بينهم.

ومتى قيل للمتكلم أن هنا معرفة أظهر من هذه وطريقة راجحة على هذه، كفر المتكلم بذلك وقابله بالبيان المبين للاعتدال.

وأما الصوفي فلا يزيد على غرض المتكلم إلا ما تحصيله الأحوال وتبينه في الصدر المعارف اللدنية، وتنقل لواحق الحقيقة على المقامات الثلاثة، وكذلك يفعل في أمهاتها واعتماده على أمور ترد من غير اجتلاب ولا اكتساب، ويقول: "لا بد من إقرار اللسان بالشهادة ظاهراً، وانقياد الجسد لأحكام الإسلام والمسلمين على قدر الطاقة"، ثم يحقق ذلك وينخلق ويلزم ويحكم نفسه لمدلول كلام الشارع صلى الله عليه وسلم، ويجاهد نفسه على رفع النفاق الخفي والجلي⁴²⁵ [71] ويكون عند مدلول أو أمره صلى الله عليه وسلم، وبعد ذلك ينطق ويفعل ويشاهد غير الأول من نفسه ومن الملك ومن العادة، ويتصف بنعت الاستسلام بالروح والقلب والعقل إلى الذي فطره وفطر السموات والأرض، ويكون على بينة من حكم الكتاب والسنة، ويقف من عند تقيسه⁴²⁶ على فضل الله المودع في كتابه المندرج في شرعه، أعني الذي بالعلم الأول تكون بدايته وبالعلم الثاني تكون نهايته.

وتقرأ سيرته بلسان سريرته ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾⁴²⁷، وهذا هو المنوط بإسراد الإخلاص المحصل في الحنيفية بحيث يكون إسلامه طوعاً لا كرهاً على أن ذلك

عن تجوهر وتخلّق لا عن تكلف، ويطيع وينحل غاية قصده إلى قوله، وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها، وهو القصد الواقف على التوكل، ثم على التسليم، ثم على التفويض، ثم على الرضا، ويفوّض الجملة ومجموع اللواحق إلى الله، ثم يسלט كلمة الاستحقاق على طبيعة الإخلاص، ويجعل كل شيء ينسب في العالم إلى الأكوان وموضوعاتها بالجملة إلى الله سبحانه وتعالى، ويمنع أن يدخل على ذلك نكتة التقييد، ويطلق القول ويرجع إلى نفسه فيدخلها في الجملة، ثم يمتنع من مشاهدة أحكامه المطلقة ومن لازم متابعة الدور على نفسه في الجميع، فيشهد معنى "لا إله إلا الله"، التي تقال على نفي الشريك وعلى رفع السواء، ثم على رفع الوجود ثم أوهام التعلقات المضافة، ويمنع أن يدخل في الوجود غير مساه فقط، وحينئذ تكون كلمته حقيقة عنده.

ويسمع بوجه أفضل لسان حال طبيعة الخلق، ثم الإلهي، يقول "اشهدوا بأنا مسلمون"، ثم ينزل لازم هذا القول على إدراكه، ثم على مدركاته كلها فيقول بما يجد عن علم علمه عن حال إدراكه، عن فضل ناله عن من أسلم إليه، شهد الله وملائكته بما شهد.

وأعلم الله بما أنا بسبيله لمن ذكر وأعلم الله بما أنا بسبيله فيه، وبذلك يكون [71ب] من الذين قال الله فيهم ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾⁴²⁸، فلا يعرف عنده من الله إلا أمور خمسة: ملكه وما يخص فعله بالجملة، ثم ملكوته وما يخص وصفه، ثم جبروته وما يخص ذاته، فنقول إذا سئل العجز عن درك الإدراك إدراك، ويقف عند حده وإن بحث عنه وبحث فيه لأجله طبعه.

وتلميذه يقول "وصلنا إلى شيء أدق من الجوهر الفرد وأرق من الشعر"، وإن قلنا هكذا ففي النار، وبهذا يصح الوصول الذي قيل فيه "لو وصلوا ما رجعوا"، ثم يقول من علل ونطق بقصد تلازم التأله، فقد قال بالعلل القاطعة وأخلد إلى أرض الأوهام والشبه، وعرض له وهم الحلول والفيض والاتحاد، ونخاف عليه من المتابعة فإنها سابقة إلى التعطيل أو إلى دور المقال والإباحة والإسقاط، ونطائر المثل المعلقة، وأعوذ بالله من الحرمان.

فليس يعلم من الله ولا يعرف غير ذات تحدّها قوة العلوم في ذهن العالم على أنها إحاطة غير محصّلة في النفس، والنفس بل هي في العلم، ونقرع عند فتنتها إلى الوجود فقط.⁴²⁹ وهذه غاية ما يحده الصوفي على

أي حال كان، وعند المتكلم إن هذا هو المحصل المسموع في كتبهم وإليه تنحل حقائقهم كلها، وغير هذا لم تسمع من هذه الطبقة فاعلم ذلك. ورجال الرسالة والحكيم الترمذي والسلمي صاحب الحقائق، وجميع رجال الحلية وما ذكره أبو طالب المكي وأشار إليه الغزالي ومن كان في وقته، لا يخرج عن هذا فاعلم ذلك.

ثم إنه ظهر في مرآة فضل الله صورة جمعت نعوتها فوجدت على نوع ثم ذلك إلى تسع صور. ثم ظهر المحقق فقال "التصوف تسعة وجوه"، هذا الذي ذكر ووقف على حده وهو حد العلماء بالله بالقصد الأول والثاني، وهو الذي يقول من عرف الوجود المطلق، ثم جعله جامعا للمقيد على ثلاثة أحكام: القهر المطلق والحصر والثبوت في ذلك كله، وجعل له ذاتا لا يمكن أن تكون إلا كذلك وإنها واحدة بما [72] هي محيطة وموجودة في كل ماهية، ثم وحدتها لا تفارق طبيعة الولي، ومعارفها على ما يشهد من أفعالها المتوحدة وصفاتها السارية الممتدة، ولم تعرض إلى مرتبة في النظام المتعارف من الماهية والوجود لأنها تصرف الممكن.

فقد قال هذا: "المذكور بذات تمنع وهي عنده، وترفع وهي إليه، وتجذب وهي معه، ثم هو بها ولها"، ثم يقول: "الله هو هذا المشار إليه إلا أنه غير مادة ولا في مادة، ولا كذلك بوجه ما ولا بجهة وجهة، وإنما عند ذلك ترفع الأوهام، ثم بما يحصل بالاستغراق، ويقوم كنهه من نكتة سكينه غير منصرفه عنه بالجملة، فلو حللت الأشياء كلها إلى وجوده بنوع لا يشبه المساجد وجد هذا الذي ذكرناه". فمن جهلها قال "يعرف الله إلا الله"، ومن وجد هذا ثم نطق فيه لا بقوة الوجه الثالث بل بالعلم الذي تقدم تحقيق الوجه الأول بالمشاهدة عند التخلق، قال: "والحال هذه: أنا الحق وهو الباطل المتكلم بالوهم"، ومن وجد هذا الكمال ولازم هذه المعالم ولم يمكنه أن يخرج عن دور الإحاطة وانصرف إلى العالم الأول واقتطع من عوالمه والعلم الأول الذي حصله من الأقيسة، قال لما فاته الحصر وسبيل الترتي والحق وراء ذلك كله. 430

ثم نقول: "الله المنزه" لأنه من حيث فعله يقال على ألف ألف كلمة، تطلق عند ألف ألف عالم زمان النطق بها، وكل الملك المقدر والواقع تحت قضيتها الجامعة المانعة، فلا يقال هذا المشار إليه إلا من حيث المتكلم المتوحد، بل ذلك عند التأمل.

ثم يقول "الله هو ما أتت بسبيله عند الأفراد ورفع الكيف والكم ومدلول المطالب التسعة. وإذا ظفرت بوجود لا يذكره عند الحصر عين البصيرة، لأنها لا بد لها بعد عزل العقل، والعلم إن تحكم بما تجده ولا يمكنها لاحق الأول فيكون ذلك، فإذا انصرف وجده المستقل. ونحن نمسك عنان الاستخراج، ونقف عند حد الوجه الثاني، فإن أظهر الله بعدنا من يقول بذلك فله ذلك لكنه لا يجد المحصل من إفراده إلا إن كان من خواصنا، والله على ما نقول وكيل.⁴³¹

فإن صح تنفيذ ما في الخاطر⁴³² [72ب] والكلام على نوعه عزم عليه، فيظهر من ذلك كله، وعندنا ثلاثة أغراض: الأول يقتضي عموم الحقائق أن تظهر، ثم توزع على الأولاد، والثاني أن يجمعه إلى أمور وأحكام علمية وعملية والطلوع على الصنائع، والثالث أن تظهر على نوع ما علمت، والأمر في ذلك بيد الله، وقد فرغنا من المتكلم والصوفي.

فترجع إلى الحكيم وإلى طوره ومعالمه وعالمه لأجل ضرورة القسمة ولازم الدعوى، فنقول أما الحكيم إذا قيل له "هل تعرف الله" يقول "كل الذي تقدم في نوع علمه"، ثم يقول "قد قال المعلم الأعظم أي من زعم أنه يصل بجوهره إلى الحق، فقد جاوز المقدار بفهمه لأن البرهان له العلل والمبادئ، والحق لا علة له ولا مبدأ، ثم نمنع من وجود هذه الخطفة ويجعلها في قسط الفنتاسيا بين القوة الوهمية والخيالية، والمحرك نوع وهم علمي من بقايا العالم الطبيعي والعلم الطبيعي، ثم ذلك يجعله أيضا من الصور التي غلط فيها سقراط، وجعلها أنكشاغورث، وهجر كلام أفلاطون لأجلها أيضا في الإلهيات، وما من حكيم إلا وقد يمنع من ذلك، حتى عند التجوهر هذا، حتى أن أرسطو لما تكلم في وحدة الله وفي اتصال العقل بالإنسان قال: "ومن كان في العقل الفعال بالجوهر وفي الكلي بعلمه فقد بلغ، ثم إن كان يعلم بالفعل ويفعل به كذلك، فهو حيث يختار". ثم قال: "ومن أدرك ذات باريه وقف طلبه، لأنه بتمام جوهره ومقام غايته". ثم قال: "ومن تجوهر ووصل، فكان بعلمه حيث الكلي ولم يعارضه مطالب ما هو بالقوة لأجل ما هو بالفعل، فقد أدرك ما في قوة الإنسان، ولا يجد غير ذلك وإن دارت أفلاك طلبه لأنه الحد". ثم قال: "وعلى كم يقال الجوهر يعلم ويجعل على كم تطلق فضائل الوصول". ثم قال: "وبالجمله لا بتقدر عرفان الحق ولا يظفر به إلا من هو عن عنن عنايته بأمر من عنده ولا هو إلا كذلك، [73أ]

والله أحق بما يعجز عنه من كل ذات، بل هو الذي لا يروم معرفته عاقل". هذا ذكره في كتاب التفاحة، وهذا هو آخر الأمر منه وعلى هذا مات.

الجواب عن الأول أما عجز المتكلم، وكلامنا عليه هو من قوة التعظيم، أعني مقامه، فهو لأجل عجز طريقه وقصوره الموضوع ولو كان على بينة من مراتب الغايات علم، فإننا قلنا هذا من قال انقسم الوجود إلى قديم وقدمه بغاية، وإلى قديم وقدمه لا بغاية، والذي قدمه ينقسم إلى جوهر وعرض، ثم رسم الجوهر والعرض وقسم اللواحق فلو⁴³³ تصوّر لاحق هذه الملاحظة وما جامع هذه القسمة من نعمة الله ليشكر عليها والمطلوب الأعظم في قوله عند قسمته تلك، لأن كلمة النسب فصلت والأسباب حصّلت، والقضية بما يقابلها قد اتّصلت، فلا يقسم عند المناظرة والتنظير، وقد عرف ولا يلاحظ إلا محض الوجود، وقد يعرف فإذا لحظ الوجود وصرف الجوهر إليه لا توجد ذات غير واحدة، لأنها لو لم يظفر بها صرف الوجود إلى لا ذات، وهو محال قد عرفت.

والجواب عن الثاني وهو الغرض الذي حصّله الصوفي في كلامه، أما من حرّر وحدة الوجود وهو كذلك والحياة السارية في الموجودات وهو كذلك، ووقف بالجميع عند ذات وهو كذلك، ودفع العموم والخصوص إلى الأول وهو غير ذلك، وجذب البيئات إلى نفسه وهو مثل ذلك، ثم يروم أن يتكلم فيسبق إليه الحق، ولا يجد استطاعة على سنة العادة، ويمر طبعه إلى فطرة لا يعلمها إلا من يتحقق خطاب لسان قرائن الأحوال، وتطوّر الإلهيات وتقديس نفسه، ثم حصرها وأدخلها إلى الإحاطة.

ثم يقول: ⁴³⁴ "هذه ذاته" لأنها قد عرضت الضمير والحال، هذه والحصر، ودليله ينطق بذلك لأن الوهم الذي وقف في وجه المطلوب، إنما هو من الكيفية وما يحصل بالمطالب الأصلية، [73ب] فإذا كان في النوع من الكلام الذي لا يعرف فيه إلا ما ليس بجسم ولا في جسم، ثم من قبيله وبأمر لا من جنس ما يكتسب وينصرف إلى ذاته، فيجد الدليل نفس الجوهر، فيحكم بما هو حاكم على حقيقة لا تعرض بعد الدليل، وتكون الذات عنده المدرك الذي لسوق⁴³⁵ إليه الحصر والملك وتقرّر في المقوم والمتّم، وتشترط كما يشترط أجزاء الماهية، فإذا وقع للنفس عادة توهمها انتقلت بمثله إلى من تشهده.

فنقول هذا الذي لا يعرف ولا يقال هو هذا، ولا يجرّر من داخله ولا تناله الحدود، لأن لازم الواحد عكس إطلاقه على طبيعة مداره، فكان من ذكر يطلبه داخل المحيط والآن فقد انتقل الموضوع والمحمول في الحقائق إلى الرعاية.

والجواب عن الثالث من يقول أنه ليس بجسم ولا في جسم ثم تحصل كل قوة لا تنقسم ولا يكون شائعه في المنقسم بعد علمه بصد ذلك كله.

ثم يقول لا يصح لجوهر نفس أن يكون في جوهر مادي أو تكون غير جوهرها، لأن الروحاني بغير الذي يعلم. وإنما قلنا هذا لأن محل المعقولات ليس بجسم ولا في جسم إذا لجسم ينقسم بالقوة بالضرورة، وما لا ينقسم لا يجل المنقسم، والمعقول غير منقسم، فلا يجل المنقسم وانقسام الجسم لا بجهله أحد، وكون المعقول مما لا ينقسم مما يعلم أيضا ضروره في العالمين، أعني الطبيعة وما بعد الطبيعة، فإذا صح ذلك وتنزّها عن مطلوب المطالب التسعة، وعرفنا أن الكيفية تحكم في عالم يخصها ويبحث بها عن ذات جنسها، لأن الكيفية بالجمله هي التي يقال بها في الأشخاص كيف هي ويجاب بها في المسألة عن شخص شخص كيف هو، فهي مسلّطة على الهيئة.

ثم عرفنا أن العالم منا غير متحير ونحن نعرف ذواتنا فقد عرفنا من الحق بعض نعوته وهو التنن⁴³⁶ به وأبصرنا الوجود الذي عرفناه فجمعناه إلى وحدة واحد فقط لأن ذلك مما يصح منه وحمل على ذلك أيضا صدور الأشياء عنه.

[74أ] وتحققنا أن ما من ماهية إلا والواحد المطلق بقوامها ولا يمكن أن يوجد غير الواحد حتى في حقيقة العدد، فكل كثير أو قليل إنما وجوده بالواحد، وذلك الواحد يرجع إلى اسم الواحد الذي يعلم ويفعل.

ثم ينظر الوهم في المصطلح الأول ويتنك⁴³⁷ في الخبر فقط ويبقى العزيز، فقد عرفنا بعض نعوت الحق أيضا فما بقي إلا الوجود والعلم، فأول ذلك علمنا عند وجودنا لأن التصور الأول صدر وحمل وكان على ذلك وعن مبدأ وهو كناية عن ذلك، فهذا بعض نعوت القديم وهو أعظم البيئات قد عرف.

ثم تحققنا أن المحصل لا ينتقل ولا جاء عن حركة ولا معها ولا بعدها، وقلنا أن النظام القديم لا يغير المفردات، ووجدنا التقدم والتأخر على بينة الحصر إليه، فهو يعلم لأننا قد علمنا وهو العليم لذاته، ومن هذه تعرف سائر المفردات وتندرج الحياة وغيرها فيها، وهذه بعض نعوت القديم قد حصلت لأي شيء يبحث عنه بعد ذلك.

وإنما الذي أتعب العلماء طلبهم معرفته بنوع المقيس أو بالشعور به، وبها هو كالوجدانيات أو عن تصور مفروض لما يجب في ذلك، وهذه نشأة أخرى. فمن عرف نفسه وجعلها سلماً لمعراج النعوت المفارقة، ثم يخلع لازم الوجود ويلاحظ القدر المشترك ويجد الانفعال، يقطع بالعرفان ثم يرجع إلى ذاته ويترك الشبه والملاءمة في مطلق التعارف بالمفارق، ثم يطلق الوجود على ما هو لسبيله، ثم يرجع ولا يفرق وينسب النسبة، ويتطور في نوع من أنواع الاتحاد وها هو الذي غلط فيه النصارى، وإنما هو غوص السلب في بحر الإيجاب بطبيعة الاستحقاق لمن هو المقوم والتمم، ثم يرفض ذلك بمطلق الوجود ويعلم أن الرؤية التي وعد بها الشارع إنما هي المبالغة في العرفان، تشبيهاً بالمحسوس أو الإدراك⁴³⁸ [74ب] الذي يخلقه الحق فيطلع العبد على معلومات الله، ثم يكثر ذلك في جوهر ذاته، وهذه نكتة تعني عن مسألة الكلام والرؤية معا بهذه والدرجة الرفيعة، هي التي تكشف المعلوم الذي يقف المرام العلمي والتجوهر والمطالب عنده، وبذلك يهمل جهل الصابة والنصارى وكل غالط، ومن يجهل أن يطلع⁴³⁹ إلى الحقيقة بسلم جوهره، لأن بالنسبة الفاضلة يدرك جامعها، فمتى قدرت أن تجمع فوائد ذاتك وتلاحظ تحريرها عند توهم الممكن وإدراك الوجود، ثم يجعلها وينسب الغاية بحمد الله وحده، فإن كان ما يقوى ذلك من آية تحدث أو عادة تخرق في إرسال كماله، كان ذلك فيه بوجه أفضل.

ولما سمعت المجوس وأصحاب الهياكل والصابة والحنفاء من قبلهم كلام النبوة الأولى⁴⁴⁰ أنه من أراد أن يعرف ربه يستحضر صورة يجعل عندها قوته الأولى، ثم يهملها ويذكر الله فتوهموا أن الأمر على ظاهره في المحسوس واتخذوا الأصنام مع الجهل بالمفارق على ما هم بسبيله.

إنه هذه الصفات التي ذكرنا إنها عرفت، أو هذه الخواص التي أعلمنا بها لا يمكن جحودها، وقد نبهنا على الذات أنها تحصل بالجوهر المفارق الذي تصح المعرفة به لها لأنه مما يشبه الوجدانيات، والتجوهر

كناية عن جوهر مفارق حصل ما يلزم في الروح، وصرفت خواصه ثم بما فوّه فيدفع، ثم بما تحته فيصرف، ولا يعرف من المعرفة غير هذه الصفات محصلة، والذات بالذات، والذات لا تجهل فهي إذن على نحو ما حرر، وقد أتينا على الغرض الذي لأجله خلق السموات والأرض ولأجله بعث الله النبيين.

وحق الحق الذي لا يقال بتقديم وتأخير على أكثر من ذاته الذي وحدته لا يصح أن يذكر الوجود عند ذكرها غيره. لقد تكلمنا بما لم يتصفح في كتب الحكماء والكتب الخمسة، لأنه مما كان يعلم ويجمع القول فيه إلى وقته، ومن المتحقق عندنا أنها قضية من قبيل ما يخص الشروط، والله أعلم.

ومن كان [75أ] قبلنا كان يفرض في ذلك وجوها سبعة: أولها أن عرف الله جهل ما يجب له لأنه مما يعجز عنه، وإن جهل فلا معبود على ما يجب للعلم، وإن ذكر عنه ما يخص الإثبات ويحرر الوحدة ويقيم الحق والصفة فقط، فلا ينسب للعلماء لأنه نوع تقليدي. وإن قيل هو مما يخص الدار الآخرة، فقد عزل العقل لأن الأحكام العقلية لا تتوقف على دار بدل دار، ولا تنصرف عن لازمته. وإن قيل هذه من جنس ما يعلمه الملك، فقد جعل العلم والعقل في وقت ما ينقسم المدلول وبحسب عاقل وعالم لا بما هو كذلك. وإن قيل "هذا من الممتنع العقلي"، يقع الدخل في الأدلة التي توحدته وثبت⁴⁴¹ وجوده وصفاته لأن ذلك كله نوع معرفة، وإن قيل "العلم بالله منك ومنه"، نظرنا ذلك في كل عالم وطلبنا ذلك فينا وفي العلم وقد تحرك القلم إلى قواعد قررها لم يرسم مثلها في الأزل القلم الإلهي إلا في الزبور⁴⁴².

[الكلام على دلالة التمانع واستحالة وجود إلهين]

والآن نضع الأدلة على الكلمة المحصلة والشهادة المفصلة والآية المطلوبة فنقول: جامع مدلولها يحمل إلى دلالة التمانع واستحالة [أو] إبطال إلهين وامتناع ذلك، وإن فرض إلهين لا يتصور في الضمير، ويكذب دائما ولا يمكن أن يكون من مخلوقاته وما جمعه ملكه في السموات والأرض إله غير الله ولا ولد⁴⁴³، ولا يمكن منه ذلك والحال هذه. قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁴⁴⁴ فإن لو حرف يدل على امتناع وجود الشيء لامتناع وجود غيره، فالفساد إنما امتنع وجوده في الملك لامتناع وجود إلهين أو أكثر

من ذلك، لأنه لو كانا الإلهين يعلم بالضرورة أنهما غيران وإذا كان كذلك فقد تميّز كل واحد منهما وانحاز عن صاحبه بحيث يشار إليه في حيز غير حيز صاحبه، وإذا صح ذلك منه، فقد بطل القول به وبالتالي.

وإنما قلنا هذا لأن الخبر يجعله من جنس ما يُفعل فلا يُفعل والحال هذه، وقد دل العالم بحدوثه على محدث أحدثه، فينتقل الذهن إلى إله لا يصدق عليه هذا، فإنه [75ب] بمفارقتة للجسم يصح قدمه وتقدمه ووحدته وبمشابته يفتقر إلى فاعل يفعله.

فإن قيل يصح من إلهين منزّهين لا على ما قرّرت، فإن القسمة عقلية في وجودين، كل واحد منهما ليس بجسم ولا في جسم معناه بلسان الحكمة، لأن مذهب الحكيم بالجملة على أن الذوات المجردة صادرة عن السبب الأول، فهو الحق الواجب الوجود، ووجودها عن وجوده، وهي جملة والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهي مع هذا ممكنة ومتغيرة تحت الممكن العام، لأنها متشوقة إلى باريها، وتطلب صورة الكمال بقربها من الحق، ومثل هذا يثبت التعيين لأنها طالبة تمام ما يحصل لها، والكامل هو الذي لا يزداد فيه ولا ينقص، والأول الحق قد ثبت في علم ما بعد الطبيعة وعلم الوحدة وعلم الماولوجيا أنه الواحد الحقيقي ووحدته محضه، فإن كان هذا المفروض وجوده من قبيل الذوات المجردة، فهو على ما ذكر، وإن كان يشار إليه في حيز، فقد دخل تحت الهيولا الكل والمادة والصورة بعد ذلك وكل هذه مراتب بعد النفس، والله أرفع من الذوات التي تقيض على النفس، وإن أنت لا تدخل تحت الزمان والمكان أعني النفس.

ثم هذه الاعتراضات عند الحكيم من قبيل شنيع القول، والمتكلم به سقطت عندهم مكالمته. ونحن ذكرنا مذهب الحكيم في ذلك بالقصد الثاني لتبين بذلك فساد القول بالإلهين. وأما المتكلم فيمنع ذلك من وجوه، أولها إثبات إلهين توجب تخصيص القدرة، وذلك يقتضي تناهيهما، والقدرة المتناهية لا تصلح إلا للذات المتناهية، وذلك يحمل إلى الحدوث ويلزم أيضا به التخصيص في العلم، وذلك يقتضي الحدوث بيانه من دلالة التنازع، وقد جاءت في كتاب الله تعالى في موضعين وفي ثلاثة بالإلزام.

فقول لو كانا إثنين وقدر كل واحد منهما على المخالفة أو لا يقال ذلك ولا يقدر كل واحد منهما على مخالفة صاحبه، فإن كانا يقدران على ذلك وجب كون كل واحد [76أ] منها مقهورا ناقصا، وليس ذلك من صفة إلا له، وإن لم يكونا قادرين على ذلك، وجب تخصيص القدرة وتناهيهما، وإذا ثبت هذا فإن

الباري واحد في ذاته، أي لا ينقسم ولا تحيّر ولا ينضاف إلى مثل له، فيكون ثاني إثنين وهو أيضا واحد في صفاته، فإن علمه وقدرته وإرادته وكلامه وحياته واجبة له دون غيره، ولا يصح أن تعدم عنه ولا أن تقوم بغيره، وهو أيضا واحدا في مخلوقاته، أي لا خالق سواه، وهو أيضا واحد بمعنى أنه لا نظير له. 445

غيره: العالم إنما يحتاج إلى فاعل واحد، وكذلك القول على كل فاعل يدل عليه فعله بجرحه من العدم إلى الوجود، فمن قال غير هذا أو نسب الأمر إلى إلهين فقد التزم ألف ألف إله، كل واحد منهم يفعل، إذ لا 446 حجة تفصله وتخلصه من قول من يزعم بذلك، ومن كان كذلك ولم يجد فصلا بين مذهبه وبين الباطل فمذهبه كذلك، وبذلك يقول أن دلالة التنازع هي المشار إليها لأن القرآن نطق بها وطهر توحيد الله بها قرّنا، وحجّة الله أظهر. قال الله عز وجل ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ 447، ولا بد أن يكون الغالب واحدا وهو الذي يستحق الألوهية.

غيره: رب البرية واحد لأننا لو قدرنا إلهين لزم القول بأن ذلك يصح من أحدهما على نعت العباد والخلاف للأخر وغير ذلك بالموافقة أو بالاضطرار بحيث لا يمكن لأحدهما أن يفعل إلا بالثاني، فإن كان النوع المؤخر على أي حال قدر، نظرنا في جواز ذلك وتقديره، فإن صح قلنا غير الممتنع لا يلزم من فرضه محال، وإن لم يصح أهملناه بالجملة وأطلقنا عليه ما يطلق على الضروري الوجود.

سلمنا أن ذلك يصح وبذلك يلزم اجتماع الحركة والسكون في الجسم الواحد، وإن امتنع حصول موادهما فهو أيضا كذلك لأن التقدير كان بنوع إثبات إلهين، والعالم لا بد من القول بفاعل أظهره من العدم إلى الوجود، وأخرجه من القوة إلى الفعل، وقد ظهر أن الصانع من مراد كل واحد [76ب] منهما وجود مراد الأخر، وهذا يحمل إلى المحال، فما بقي إلا أن تقدّر أن مراد كل واحد منهما هو النافذ فقط. وبذلك أيضا يلزم المحال، لأن كل واحد منهما يقدر بإطلاق ويفعل إلى ما لا نهاية له، ولا يكون أحدهما أولى بالرجحان من الثاني أو الذي لا يحصل من أن يكون عاجزا، ثم تلك الصفة إن كانت وقعت للأول منها فهو أيضا من قبيل المحال وإن لم يكن هو أيضا كذلك، لأن التقدير الأول يقتضي صفة الأول ولو أنه بالجملة. وكل هذه المجاورة تمنع تقدير إلهين، وقد ظهر بهذا كله أن فرض الشريك من فعل المحال، وأن الأمر في ذلك انحصر إلى أن الأول لزوم العجز لأحدهما، وكذلك لا يذكر مع نعت الأول والثاني اجتماع

الضدين، وذلك أيضا من قبيل المخالف، والثالث تقدير ذلك كله بتقدير الموافقة، وذلك لا يفرض لأنه تدور عليه قواطع إثبات الصفات القديمة.

غيره: لو كان معه غيره، يشاركه في الملك ويدخله في الوجدانية، ويصح منه الذي يصح منه تعالى لم يخرج عن لازم أمرين: أحدهما الحد الذي يميزه ويدخله في حكم المحدثات ويلزم من ذلك فرض الاتصال والانفصال، وذلك يحمل إلى نعوت الحادث وينزه الله عن ذلك كله، والقول بمثل هذا يجر إلى المباهمة أو فساد التصور، لأنه يقرب من القول بانقلاب الحقائق فرب البرية واحد لا تشارك في ملكه، ولا ينازع في وحدانيته، والوقوف مع قوله تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِنَّهُمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِذَا فَارَهُبُونَ﴾⁴⁴⁸ فإنها إشارة إلى حق قد تقرّر في الضمائر متى ما ثبت معلومها الذي لا يحتاج إلى تقريره إلى كبير أمر بيّنه، وإلى باطل لا يفهم فرضه. والثاني أعنى من الأمرين هو جحود ما تجده النفس من حيث الوجدانيات وما يعلم بالضرورة ويحصله القياس ويتصل إليه بالحدود الأول ويعرف في القضية، وكل هذه إشارة إلى فعل ينقسم تعلّقه بفاعله وتقال على مضافير⁴⁴⁹ من حيث كذلك وتداخل أحكامه بمغاير لها فإن الارتباط قد منع والتعلق ارتباط ما ذكرناه فاعلم .

غيره: لما صح حدوث [77] العالم وعرفنا من عموم العالم حتى من القائل تقدمه أن المشار إليه بالنقائص ولو احققها وتقدير لازمها عليه لا يتوجه إليه بالمجد، ولا يعبد لأجل الفضل، وإن الذي يقال لأجل هذه الضوابط "لا إله إلا الذي دلت عليه الموجودات وشهدت بعزته المخلوقات ودلت على مجده وحدة الموجودات"، وإنه جل وتعالى هو الذي له الوجود على الإطلاق من غير تقييد ولا تخصيص بزمان أو مكان، ولا جهة ولا حد ولا جنس ولا صورة ولا شكل ولا مقدار ولا هيئة ولا حال ولا متغير ولا بعيد عن فعله، أول لا يتقيد بالقبلية، آخر لا ينحصر في البعدية، أحد لا ينحصر بالابنية، صمد لا يحصل بالكيفية، عزيز لا تحكم عليه المثلية، لا تحصره الحدود ولا تحده الأذهان، ولا تصوره الأوهام، ولا تنتزعه القوة الخيالية، ولا يلحقه الأفكار، ولا تناله لواحق العقول، لا يذكر بالتحيز والانتقال ولا يتغير بالزمان ولا يتصف بالجهل".

كل هذه صادقة على الفاعل الذي ارتبط به نظام العالم وافترق إليه ولم يخرج من القوة إلى الفعل، بل هو الواجب الوجود وإليه ينصرف مدلوله هذه الكلمات، فلو كان أكثر من واحد بطل كل الذي ذكر، وإذا

بطل ذلك لم تصح الألوهية، وحيث ترفع أحكام العقل، لأنه التزم افتقار العالم إلى فاعل أو يهمل العالم ولا ينسب إلى فاعل أو يلتزم الممتنع في وقت ما، وهذا كله من شنيع القول، فهو الواجب على ما ذكر بوجه أفضل.

غيره: من التحقق الوجود عندنا، والقول به لا يرده العاقل، فكيف العالم إن الفعل يطلب فاعله من صفة نفسه، وبذلك يفتقر إليه في وجوده ووقت حدوثه ليخرجه من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، وهو بذلك لا يفتقر إلا إلى فاعل واحد فقط يتعلق به لأجل اللزوم، فإذا تعلق به ولم يمكن أن تقع المشاركة لما قلناه، لم يبق لغيره تأثير فيه، فلو قدرنا فاعلين كان أكثر من ذلك، ثم لا نسلم من أن يفرض علينا التسلسل أو عدد كثير لا يصح تقديره وفرضه، وإذا كانت مسألتنا هذه، تدور على الممتنع ويلزم [77ب] عنها ذلك فلا يتعرض إليها العاقل.

سلمنا القول بالهين ونفرض المسألة في جوهر واحد أراد أحدهما أن يحركه، وأراد الآخر أن يسكنه فإذا اتفق ما أراد كل واحد منهما لزم من ذلك إجتماع الضدين أو القول بلازم التباين في المتناقض والضد وما ينسب من المتقابلات إذا حللت المسألة، وذلك كله في محل واحد. وهما الحركة والسكون، وهو محال وما يجر إلى المحال فهو ذلك بل هو السابق بالافتراض، فلم يسبق والحال هذه إلا أن يتفق مراد أحدهما ولا يتفق مراد الثاني، ويؤدي ذلك إلى المحال وإلى تعجين من لم يتفق مراده والعاجز ولا يكون إليها، فإنه لا يقدر على الاختراع ولا يدافع عن نفسه ولا يقدر على فعل يفعله، وإنما يستدل على الفاعل يفعله، فلو كان عاجزا عن فعله لم يكن على وجوده دليل ولم يجب وجوده والحال هذه، فدل ذلك على الأزلي منزل الكتاب العزيز الذي بعث الرسل، وإليه تتوجه الوجوه، وهو الذي فطر السموات والأرض.

وأیضا تظهر هذه الدلالة جملة إلیزمات تمنع غیر الله وتثبت رب البریة المعبود عندنا الذي لا یقال تقدير إلهین معه إلا على نوع وهمي لكون ذلك یمكن فی الكلام لا فی الوجود، ولا یصح فیة الاشتراط السابق الافتتاح، وأول الإلیزمات عدمه لأنه لا فعل یدل علیه، ولا یمكن أن یدل علیه لأن البرهان قام على واحد فقط، والإلیزام الثاني أنه متى قدر كان من جملة المخلوقات، والثالث إذا صح أن یقال ذلك وتسكن النفس إلیه، فقد باهتت أو طرا علیها نعت الاختلال، لأن الفطرة السلیمة تقف عند نقص الحقائق وجحودها، وعند قلبها وحصرها.

غيره: قد تقرّر في العقول ووقر في الصدور أن الأول هو كيف قرر بالشريك، وغيره لا يكون في حيز ولا يدخل تحت الانقسام، وليس بمؤلف بالجملة، إذ لو كان كذلك لكان جملة جامعة لأنواع الممتنعات عقلا فمنها ما يخصه لأنه لا يوصف بالغير والخلاف والمثل في ذاته وصفاته، أعني من حيث الذي [78أ] يقال في مقابلة ذاته وصفاته من خارج عن الماهية، ومنها التغير المعارض لذاته. فإن كان منه فهو على دور يخصه، وإن كان من غيره دخل هو في يشبه⁴⁵⁰ من يفعل وبطل التأمل في حقيقة إلا له، لأنه نزل عن ذلك بما لحقه، وعرض له، ونحن في طلبه لأن فعله دل عليه، والدليل المطلق الذي تحمله الجواهر والأعراض إلى المعقول، وهذا الفرض يرده إلى غير ذلك، وهذا خلف، ومنها أنه لو كان كذلك، أعنى مؤلفا، لكان كل بعض منه قائما بنفسه عالما حيّا قادرا، وذلك هو القول بإثبات إلهين بوجه أنقص، ثم إن ذلك إذا فرض يتبعه هذا الإلزام لأنه هو أيضا ينقسم⁴⁵¹ إلى المهيولي الأول ويمدّ إلى غير غاية، وإن تسلّم مذهب المتكلم اتصل بالجواهر الفرد، وبه تقرّ القسمة عنه، ويلزم عند ذلك أن تكون الجواهر الأفراد آلهة بما هي كذلك، وهذه قضية محصلة في أحكام العقل، لأن حكم العلم يختص بها قام به، وهذا يشبه الوصف الطردي في جملة المعاني الموجبة أحكامها لما قامت به، وما نحن لسبيله يبنّي على ذلك، ولو قدر مقدّر جزئين أو بعضين، وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال بأحدهما، فهو إله والزائد عليه قديم على هذا التقدير، لا المعروف المدعو له بالبراءة الأصلية والقول الدال بصورة البرهان من قبل أن يعرض هذا الوهم للضمائر الناقصة، ومنها أن يكون تحت الممكن العام بذاته وصفاته، لأن تفرق الاتصال يقدر عليه بالفرض، وقبول الزيادة على كميته، ومنها دخوله تحت الكم المتصل والمنفصل، وبالأول يلزم الاستناد والاتصال، وبالتالي يلزم الانفصال، وإذا كان ذلك كذلك فهو أما كالمرتكز أو كالمرتبط، أو كالحال أو كالملتحم أو كالمستند أو ما هو كذلك داخل الذهن، ويحمل عليه الكيفية لأجل الهيئة المحصلة بالإلزام، إذ هي تتبع الكم المشخص، وإذا امتنع في حقه ذلك كله فلا يقال على نوعين ولا بجهتين ولا يوحد، والمثل في قوة ذلك التوحيد كالحال في الفرد المشار إليه ولا [78ب] تمنع القسمة منه والمثل والنظير عنده، ولا يمنع إلا له المفروض معه والاستدلال عليه بذلك بأمر صناعي فقط، بل ذلك من جميع الجهات حتى من شمائل الموحد.

آية سلّمنا أنه لا يشبه الحوادث فعند ذلك أما يُمنع من تقدير إلهين وفي هذا كفاية، لأن تقديرهما يحمل إلى القول بهما أو يجر إليه ويطلب الدليل على ذلك.

فنعول يستحيل تقدير إلهين لأننا لو قدرنا إلهين وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الأخر إرادة تسكينه فتتصدى لنا وجوه مستحيلة كلها، وذلك أنا لو قدرنا نفوذ إرادتها ووقوع مراديتها لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد، والدلالة منصوبة على إيجاب الوقت والمحل، ويستحيل أيضا أن لا تنفذ إرادتها، لأن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون، ثم مسألة إثبات إلهين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد، ويستحيل أيضا نفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته.

غيره: قد بينا في غير موضع أن العالم يطلب فاعله وحال فعله وقبله، أما قبله فلائته لو لم يرد له لم يفعله، والإرادة أيضا لا تخصص إلا ما⁴⁵² كشفه العلم، وإذا كان ذلك كذلك على هذا النحو المقرر فلا يمكن أن يكون إلا ووحدته محضة مطلقة حقيقية، لا يصدق عليها من الأنواع الثمانية التي تقال على الواحد إلا النوع الثامن، بل هي في وحدتها منفردة وواحدتها لا يفعل إلا بذلك، لأن الواحد والذي قبل فيه يدل على عموم نعوت الكمال، فمن فرض إلهين فقد فرض ما لا يمكن عقلا ولا يصح فرضه، لأنه في الذي ظهر عليه كرجل يقول قدر ثلاثة لا أربعة بعدها ولا جاءت بعد الإثنين وينازع في المراتب العقلية ثم لا يمكن أن يكون القديم من قبيل الأجسام وبالتوحيد، يصح تنزيهه منها، ولا يكون من قبيل الجواهر، وبالتوحيد الذي ينسب إليه يصح تنزيهه منها، ولا يكون من قبيل الأعراض وبالتوحيد الذي فرضناه، يصح تنزيهه منها ولا يقال يفعل أو يعلم أو يجب⁴⁵³ إلا ووحدته الصمدية محصلة في هذا الاشتراط.

غيره: [79] المطلق الكمال الذي لا يمكن فرض وجوده في مدلول الكيفية، والتغيير بالجملة هو الذي ينسب إليه كل ناقص، أعني بالأول الذي لا يفتقر إلى غيره ووجوده واجب وفضله هو الذي يظهر للعقل والحس والوهم والدليل، وبالتالي كل مفتقر إلى غني تكمله ويحمل عنه المضار ويسوق إليه المنافع ويعصمه من الآلام ويرحمه بالذات، قد استندت إليه الأدلة ووقفت عنده العقول وتوجهت إليه وجوه الآمال فإن قدر أكثر من واحد دخل تحت مفهوم الثاني الذي ذكرناه قبل.

ودليلنا على أن الأول لا يكون إلا على نعت على ما رسمناه، لأنه لو منع لم يفعل في وقت ما عند مفارقة الداعي زمان منعه، وإن لم يمنع نظرنا، فإن كان ذلك مما يمكن فهو الأول، وإن لم يصح ذلك في حقه فكل شيء قدر فهو من قبيل الأوهام وهذا الذي أردنا أن نبين.

غيره: القرآن قد ثبت برهانه وإنه معجزة لا تعارض، فإنه تضمن الغيب وإنه كلام الله وهذا من أعظم دليل على وحدانية المتكلم به، لا من حيث إنه إنه ذلك، أعني الذي وصفناه يتضمن كلمة التوحيد وثبتها إلى واحد فقط، فقد نطق الملك بنفسه ويجدي نبيه بالمعجزة لأجل توحيده هو، وكان ذلك كله بينة تشهد ودعوة قاهرة لا تجحد، فلو كان هناك غيره ظهر بمثل ذلك أو شاركه أو منعه أو فعل في عقبه هو أو يكون قد عجز أو عقل أو أهمل، وبالجميع يبطل الفعل والفاعل وبإهماله يكون النقص بالقوة في الإثنيين، وهذا خلف ثم يلزم المحال بمتابعة هذا الغرض من وجوه: منها جواز الكذب على الله تعالى وعلى تنبيه وتوقف القضايا المعقولة على نوع يطعن في الضروريات، وفي لواحق البرهان ومادته وتحصل المعجزة التي تدل دلالة اتفاقية محتملة الصدق والكذب، وهذا لا يفرض وأعوذ بالله من هذا التصور والطعن في الضروريات وقوانين الأدلة.

غيره: كل شيء لا يدعوا إلا إلى الواحد وكل حكيم يقول بذلك وعلوم الحكماء في ذلك لا تُعرف إلا بصورة البرهان ولأجله وضعت علومهم الأربعة [79ب] وكل كافر، أعني عابد الوثن، لم يسمع منه أنه يتوجه بوثنه إلا إلى واحد يعبد صنمه لأجله، والمجوس ما يطعن في قواعد التوحيد فيما يخص الله، لأنه عندهم هو المتقدم ثم هو الفاعل، والغير الذي لا يذكره لا بحسب لأمرين: الأول لتأخره عنه والثاني لأنه من شنيع القول، أعني حكايته المفروضة بإزاء مجوسيته في الكلام على يزدان واهرمن.

أيه وهذا هو الربع المعمور، قد حصل هذه النسبه وهذا الانتساب فقط فمن أين يفرض، وفي أي دولة عرف وبماذا يتوجه إلى فرضه، أعني الشريك، وهذا الذي نطق بالتوحيد وآياته شاهدة له، وهذا الحكيم يخص علمه على ذلك، ولا يوجد بعد النبوة من يذكر بالعلم غيره، وهؤلاء الجهال ورجال النحل والملل قد عرف ما هم عليه ودليل الحصر قد حصّلناه في أكثر طرق العلم والقول به لم يسمع ولم يعقل، أعني الشريك وإنما ذلك من فضول الفطر الناقصة.

غيره: قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ فهل ذلك يحمل إلى كلمة القول المقبول أوله بعض تعلق بالدليل، أو هو بما بعد ذلك أعني قوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية، وهو مما حصّله الدليل ولا يتطرق إليه الوهم، فإن حكمنا بالأول منعنا الاستدلال، وإن قلنا بالثاني منعنا كونه معجزة حصل فيها الكلام المحرر من الصادق، وذلك صحة دليله وبرهانه القائم، لأنه عن عقل سليم ونظر صحيح، وما ظهر في الموجود وحصره الحكم الإلهي حكاية عن كل الفطر، وكل منكر فضل ربه فهو المعاند أو هو المعتوه وكأنه بعد قوله تعالى ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ألزم البيان بقوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية، كالعلم الذي بذكر الدليل المحصّل في القياس، ثم يقول "وإنما قلت هذا لأجل كذا وكذا" وكقوله بيان الثاني إذا قدر المفردات الموضوعية في القياس، فلا ينازع رب البرية، لأن الطبيعة التي برائتها تحبه وتجده عندها.

غيره: هذا الاسم، أعني قولنا "الله"، لم يُسمع بغيره في جهة من [80أ] الجهات، ولا في زمان من الأزمنة، والعقل قد أفردته ومنع القياس والحيز عنه، فهذه وحدة من جهة التنزيه، قد حصل لنا العلم بها، وكذلك القول على عموم صفاته وذاته إن لحضت⁴⁵⁴ صحبه غيرها، ثم لا يكون بغير الذي عرف منه هو، فلا يشاركه لأنه من جملة ما ظهر عنه، إذ هو من قبيل المحدثات، وإن كان مثله من حيث أنه لا ينقسم فقط، فذلك كناية عن الجوهر الفرد مع الجواهر الأفراد، دون الذي ذكر قبله وإن كان واجب الوجود، وكل صفة يحمل عليه صادقة على الأول الحق، أعني قولنا ذلك على جهة الافتراض، فحيث يطلب بما دل عليه، ثم يمنع بدلالته التمانع، أو يطلب بلا حق يشهد بذلك، أو يستدل أن ذلك يمكن أن يقال أو يقوم دليل على قديم ما لا فعل له، ولا صيغة تدل عليه أو يستدل أنه يفعل في وقت بعد هذا، فإن لم يظفر بلاحق يشهد له بالربوبية، فلا يفرض الكلام فيه ولا يصح القول به، لأن ذلك يطعن على من أثبت وجوده، فيلزم نفيه ولا بد منه هو، وقد ثبت أيضا ومن تأخرت عنه الأدلة فلا يذكر مع من أثبتته، والوجه الثالث كناية عن حادث توهم فيه أنه يكون إلها، ولا قائل به لامتناعه. والوجه الرابع يظهر بطلانه من ثلاثة أوجه: الأول فقد الذي يدل عليه، والثاني قيام التغير به لأن ذلك يقع بعد أن لم يكن، والثالث خروج ما بالقوة إلى الفعل لا يوصف القديم به، لأنه يتقدم عليها، أعني فعله.

غيره: لو كانت العزة المطلقة تقال بإزاء عزيزين، فقد كذب القول لكونها⁴⁵⁵ تقال بإراء عزيزين، فقد كذب القول بيان القول الذي قلناه، أظهره انقسام التعظيم أو توقف القصد أو صفة مرجوحة بجهة ما، ولا بد من ذلك.

غيره: إن كانت العزة المطلقة فلا يذكر بإزاء شريكين، فهي مطلقة بيانه ثبوت الملك واحتياج الممالك، ورفع الضد والمعارض لأنه لو كان غير ذلك بطل النظام ولم يزل على ما هو عليه، فهو الحق [80ب] بحسب مدلول الاشتراط، إن كان فضل الله منه وحده فهو ينسب إليه، ولكنه منه وحده، فهو ينسب إليه لكنه ليس هو له، فلا ينسب إليه هذا خلف، وإنما قلنا هذا لأن النعم التي تقيم صور الموجودات قد تعلقت بفاعلها المحصّل في التعلق، وذلك لا يداخل ولا يجحد ولا يعدم من العالم، إذ كان خالق العالم لا فضل له فلا يستحق اسم التعظيم، وعند ذلك يلزم القول بالطبع والتعطيل، أو ينقسم المعلوم كما هو غير واحد عقلا والدليل وما تعطيه البراهين غير هذا.

غيره: قول القائل "لا إله إلا الله" يدور بين ممتنعين، وقد تقدم الكلام في مثل ذلك أول الدرج. الممتنع الأول هو نفي النفي ورفع ما لا يمكن أن يكون فاعلا ولا مفعولا بالجملة، وهو العدم المطلق والسلب المحض، والممتنع الثاني تعريف المعروف وتحصيل الحاصل، وإثبات من لم يزل. وأما قلنا هذا لأن الشريك لله هو من قبيل المحال العقلي، وإثبات الثابت كذلك، والعدم تطلق على أنحاء، فمنه ما يعدمه الشيء في وقت دون وقت ووجوده بالقوة، مثل أضرار الصبي، وفتح الكلب عينيه في السابع، ومنه أن يعدم الشيء ما من شأن جنسه إن يوجد له كالحفاش، ومنه العدم الذي يقال مع المتقابلات، ومنه أن يعدم الشيء ما لا يمكن ذلك منه بخلقه الأول، كالبياض للقار، ومنه أن يعدم الشيء ما هو في قوته ثم هو من الممكن العسير، ومنه ما هو تحت الممكن اليسير واعتبر ذلك بطالب يرغب في رتبة المجتهد، وحجّام يطلب الخلافة، ومنه العدم الذي يقال بإزاء معدوم لم يكن ثم كان وثبت كالعالم، ومعدوم لم يكن ثم كان وانقرض كالحركة والسكون، ومعدوم لم يكن ولا هو كائن ولكنه يكون كالقيامه، ومعدوم هو في العادة موجود وفي ذاته ممكن كطلوع الشمس من مغربها، ومعدوم مثل ذلك، غير أنه لا [81أ] صورة له في النوع، كالكلي المقدّر، مثل من يقدر شمساً كثيرة وعالماً غير هذا، ومعدوم هو ممكن لنفسه ولا يمكن أن يقع بالنظر إلى علم الله وإرادته، كدخول الكافر الجنة، ومعدوم يمكن وقوعه من جهة ولا يمكن من أخرى، ومعدوم لا يمكن وقوعه عقلا وهو من الممكنات، كأبيض لا يمكن أن يكون على لون آخر في

علم الله تعالى والشريك لله لا يمكن عقلا، ولا يقال إلا بإطلاق ومن كل الجهات، لأن ذلك يرد القول بالواجب الوجود وبوجود العالم وبذات تعبد، وإنما قلنا هذا لأن الذات المشار إليها في الضمائر غير منقسمة فيها، والضمائر شهود عناصر العلوم الثلاثة، أعني الواجب والممكن والمحال.

فإن قيل هذه الكلمة التي لأجلها بعث الله الرسل وإليها الإشارة في الكتب كلها، ثم هي التي أنت تروم تعظيمها ثم تجعلها من قبيل الممتنع، قلنا إنما كان ذلك كالجواب بلسان حال من يقول "الحق للعاقل أو المتعاقل"، فلما ظهر في الوجود من يتوهم الشريك، اضطر إلى تنبيهه والرد عليه، فإن تعذر ذلك منه نظرنا إلى ذاته، فإن كانت داخلة تحت جنس الماهية قبلناه، وإن كانت لا قدر لها في النطق الداخلى، يحسب كالمعنوه⁴⁵⁶ أهملناه وعذرناه فهي كلمة حق كالحال في الذي يقول الوجود غير العدم، وهذا هو ذلك إذا أشار إلى معروف بذاته، وقد يقال ذلك بإزاء التعليم لأجل علة واقعة فيحدث لهم مثل النوع المراد بالقصد الثاني، وقد توجه في المختلطات ما يشبه ذلك. مثاله "بعض الناس كاتب" و"كل كاتب ناطق" فيرد الردف، أعني النتيجة على بيان معلوم بعينه كرّر في اللفظ لا في الوجود، وإن كان مما يطابق.

غيره: المعجزة من قبيل الأدلة، وحاصلها تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم. فنقول قد فرع النظر من صدقه مع التحدي⁴⁵⁷ [81ب] وصدق الدعوى ووقوع لازم الاضطرار، وإذا كان ذلك كذلك فقد انصرف إلى القول رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك ويحض على التوحيد ويأمر به.

غيره: ليلة الإسراء وكلامنا على هذا الصادق، وإن صحّت عنه أحاديث الرؤية فلم يبصر غير واحد ولم يخبر إلا عنه، ولم يكلم إلا له، ولم يبصر الملك إلا له، ولا يعرف في السماء أمرا لغير الله متى قدر هذا الشريك، وإنما نقدر ولا بد من فرض الغير والخلاف، وقد قلنا أن الغير يقال على وجوه مقابلة الوجوه التي يقال عليها "هو هو"، فمنه غير بالنوع ومنه غير بالجنس، ومنه غير بالمناسبة وغير بالموضوع، والخلاف يخالف الغير في أن الشيء يغير بذاته ويخالف بشيء فيه، وبذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء، والمثل قد يكون في موضوع الضد مع ما يقال بإزائه، وذلك بحسب الزمان والمكان، فإن كان مما يخالف فقد فسدت السموات والأرض، والقول بالواجب الوجود بما قررناه في الحد، وإن كان مما يغير فقد بطل القول بخواص القديم، وامتنع إطلاق القول بالإله على أي حال قدر، وإن كان مما

يماثل فقد جعل في الماهية غير الذي تنحل إليه وفي حقيقته الشيء ما لا هو منها، أو يتعرض إلى نقض الحقائق. 458.

غيره: الموجود يقال على أنحاء: أحدها على كل واحد من المقولات العشر، وهو من أنواع الأسماء التي يقال بترتيب وتناسب، لا التي تقال باشتراك محض ولا بتواطؤ. ويقال أيضا على الصادق وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن، ويقال أيضا على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، فإن كان في الأول أعني الشريك لله فقد فعل، وإن كان في الثاني فقد حصل في التوهم تارة وفي [82] الخيال أخرى، وفي الخبر ثالثة، وإن كان في الثالث فقد لحظ بها يجب وبذلك قلنا أن الواحد الذي يقال بإزاء الوجود الواجب لا يمكن أن تصدر عنه الأشياء وهو يشبهها، والقول بالشريك هو القول بحادث قرن بقديم، لأن التقدير من خواص الموضوعات اللاحقة داخل الذهن أو خارجه فاعلم ذلك.

غيره: ضائرنا متعلقة بمعرفة واحد قديم، وهي تطلب منه ثلاثة مطالب: السلامة من يلايه⁴⁵⁹ ونيل نعمته والجلود في ذلك، فإن كان هذا المفروض وجوده مما يصح فرضه، فلا يخلوا من أن الشعر به فيما بعد المعرفة في التخلق والذوق أو قبل ذلك بالنظر والتعلق أو يقال هذا له دوله⁴⁶⁰ بعد هذه، والمراتب الثلاثة قد امتنع فيها ذلك، وبطل القول به فيها، وذلك غير مختلف فيه لأنه من قبيل المعلوم نظرا، والمدرك ضرورة والمشروع به على أنه من أنواع الوجدانيات، والمسألة الرابعة طاعته في الأصل، لأن ذلك لا يطلق على من يقوم على خواص الأزل.

وأیضا بهذا بعث الله الرسل لأجل كلمة توحیده، والنص الضمير والمضمير والمبهم والمطهر من أسمائه، والمفهوم من كلامه والمقيس من يدل على ذلك فأین ما يفعل بهذا وأین لازم أسمائه، أعني الشريك المقدر.

غيره: نحن إذا قلنا بتوحيد الله تعالى فإن ذلك يرجع إلى ملاحظة الثبوت ونفي غيره، ولا ذلك عليه إلا بالذات. وقلنا أن الواحد يطلق ويراد به الذي لا يقبل القسمة أي لا [...] ⁴⁶¹ ولا تناله الحدود، وكل كلامنا يرجع إلى التنزيه وإفراده، فالنوع من ⁴⁶² الواحد الذي لا يداخله قول الاشتراك المميز بجهة فقط،

فلا يقال أنه ينقسم وإن قدرنا إلهين، فلا بد من هذه الخواص أن تقوم بكل واحد منهما وإلا دخل تحت الحوادث.

ثم نرجع فنقول "ما لا محل له فلا ضد له ولا ينقسم"، فالحق سبحانه لا محل له ولا ضد له ولا ينقسم، [82ب] فلا يقال على أكثر من واحد، وذلك لأننا قد التزمنا التنزيه، فإن كان ثالث ثلاثة أو رابع أربعة أو ثاني إثنين فإن العدد دخل تحت التركيب، والمركب ينقسم وما ينقسم فحمل إلى نوع المنقسم الموضوع خارج الذهن أو داخل الذهن. وقولنا هذا يمنع الند، وما سواه هو خالفه، وبيان ذلك أنه لو قدر شريكه في الملك لكان مثله في عموم الوجوه، أو يكون أرفع مقاما أو بالصور، وكل هذه من قبيل الممتنع، فالقول به كذلك، وإنما قلنا هذا لكونه مثله من كل وجه، إن كل إثنين هما متغايران فإن لم يكن يغير لم يكن إثنية معقولة، فإننا لا نعقل بتأذين⁴⁶³ إلا جوهرين أو جسمين أو في محل واحد في وقتين، فيكون أحدهما مفارقا للأخر ومباينا له ومغايرا له، أما في المحل وأما في الوقت. والشيطان تارة متغايران بتغيير الحد والحقيقة، كتغيير الحركة والسكون، فإنها وإن اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما إذ أحدهما مغاير للأخر بحقيقته، فإن استوى إثنان⁴⁶⁴ في الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما أما في المحل أو في الزمان، فإن فرض سودان مثلان في محل واحد في جوهر واحد في حالة واحدة، كان محالا إذ لا يعرف الإثنية ولو جاز أن يقال هما إثنان ولا مغايرة بينهما لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال له إنسانان بل خمسة، ولكنها مماثلة متساوية في الصفة والمكان وجميع الزمان والخواص واللوازم من غير فرقان. وذلك محال بالضرورة فإن كان يرى الله مساويا له في الحقيقة والصفات، استحال وجوده إذ ليس يغيره بمكان إذ لا مكان ولا زمان لأنهما قد ميان⁴⁶⁵ فإذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزم الوحدة، ومحال أن يقال بخلافه لكونه أرفع منه، فإن الأرفع هو إلا له، إذ "إلا له" عبارة عن أفضل الموجودات وأجلها، والأخر القدر ناقص ليس ماله، ونحن إذ في نمنع العدد في الإلهية و"إلا له" هو الذي يقال فيه بالقول المطلق أنه أرفع الموجودات وأجلها، فإن [83أ] كان أدنى منه كان محالا لأنه ناقص، ونحن نريد ب"إلا له" أعلى الموجودات فلا يكون "إلا له" إلا واحدا، وهو "إلا له" ولا يتصور بيان متساويان إلى صفة الجلال، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ونبطل العدد كما تقدم.

وإن قال قائل لكل إله في العالم فعل فعله وهم جملة كالحال في المثل المعلقة بإله الأرض غير إله السماء وإله عصر من العناصر غير إله العصر الآخر أو تكون آلهة في جملة عوالم غير عالمنا هذا، قلنا يلزم من

فرضه جملة مضحكات، منها تداخل المثليين وانقسام الوجود وتفكيك المتلازمين ونسبة أجزاء الماهية إلى جهات، وتغاير الفرض المقدر عن اقتران الأدلة الموضوعية بعضها مع بعض.

وأيضاً تختلف نسبة الفاعل والمفعول وتعود ضوابط الحصر إلى غير غاية، وتنفرد الأدلة في الجمع وتشارك من حيث انفردت في قضية واحدة فاعلم ذلك.

وأيضاً الكل يدخل تحت حقيقة الجوهر والعرض، وهذه الذوات المتباينة منصرفة إلى نوع من ذلك لأجل ما ذكر قبله والحال هذه.

غيره: العالم واحد لأن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست هي كثره العنصر، وأما ما هو بالهيئة الأولى فليس له عنصر لأنه تمام قائم بالفعل، لا يخالط القوة، فإذا المحرك⁴⁶⁶ الأول واحد بالكلمة والعدد، أي الاسم، فلا يقال على غيرين، أعني المستدل عليه بالعلة والذي يفعل ويفصل عن مفعوله، بل هو الفاعل المقوم ثم هو كذلك بعد ذلك، ولو قدر غيره جاز القوة واشتراطها، لأن مسمى النظام واحد لأنه عن عالم موضوع بذلك، ولا ترتب المعدودات عن أكثر منها، ولا بما يشابهها لأن ذلك لو كان لم يخرج إلى الفعل ولا قدر أيضاً والحال هذه.

غيره: القول بإله مع الله بحر⁴⁶⁷ إلى القول بالمثل والنظير بل هو ذلك بعينه، وذلك يحمل إلى تقدير آلهة لا نهاية لها، ثم ذلك لا يقف ودليل الحصر يتعذر فرضه، ما دام القول بالهين ويحدث في النفس أمران: الأول التسلسل وهو يحمل إلى المحال، والثاني الذي يمنع منه [83ب] لأجل وجود العالم وافتقاره إلى موحد وهو القول القديم، له جملة خواص تحرره من ذلك وتوحيده من أعظمها.

غيره: الله لا يفعل إلا بالإرادة، لا أنه تجب⁴⁶⁸ الأشياء عنه، أعني التي يقال بإزائه وهو لها علة، والدليل على بطلانه اختلاف الموضوعات وترتبت النظام الذي يحمل إلى القول بالإرادة وما حصلته المعجزة، ثم كان ذلك منها على ما تقدم عليه الاشتراط، وذلك يدل على تخصيص الجائزات والعلم بما قبل وقوعها، وتناول الإرادة مرادها على نحو ما كشفه العلم، ثم إجابة الدعوى في وقت⁴⁶⁹ دون وقت، والعلة ليس لها إلا القدر الأول، وعند المختلفات تظهر إرادة القديم لأنها عن غير نسبة داعية.

أية وإذا كان ذلك كذلك، انحل الأمر إلى ذات واحدة وصرف إلى نوع واحد فقط، لأن العلة تناقضها الإرادة والإرادة ومفهوم الفاعل المختار لا يقال في مقابلة علة فقط، بل بإزاء علل، إذا كان ذلك كذلك لم يحصل الكون، ولا كان الفعل ولا حصل التعلق على متعلق يذكر بما هو له، لأن الاتحاد قد رفع عن التوهم والتناسب الذي يقال بإزاء الفاعل، والمفعول كذلك.

غيره: لا يبعدان تقدّر غير الحق ولا يعتقد إلا أن ذلك لا برهان له، وقد تحققنا أن تقدير الإلهين كذلك، لأن الدليل بالتوحيد ما حصل، فما هو دليل من قال بمثل ذلك في إلهين، أعنى صحبة صورة البرهان، فما بقي إلا أن يقف النظر عند من قام الدليل على وجوده، ثم على توحيده. وأيضا كل من قدر ذلك إنما يسير إلى الاحتمال، وذلك أيضا في نوع من أنواع الأوهام.

غيره: لا يقال "الراحم هو القول بإلهين" لأن ذلك لا يمكن بين ذاتين الواحدة على الثانية مزيّة، والذي نحن بسبيله هو تقدير من لم يثبت، قد جعل بإزاء من لم يزل، وإذا كان ذلك كذلك ظهر لنا أن التقدير له لم يقل بأول الأمر على إثنين، يقدر رفع أحدهما ويكون هو السابق للأفهام، أعني القول بإلهين، كالحال في الواحد، وذلك يدل على أن المذكور الذي هو الحق [84] من فطر السموات والأرض، وهو الأحد الصمد.

غيره: نحن قد بيّنا القول بإلهين عن الصدور، والقول بالولد أشنع لأنه يحمل إلى الشرط بوجه أنقص، ويلزم الدخول مع الحوادث بما هو عن تركيب يهمل القدم والتقدّم والتنزيه، وأعوذ بالله من ذلك إذ لو كان ذلك كذلك لم يعرف بخواصه، لأنه قد اشتمل عليه دليل الحدوث، والدليل على تنزيهه يغني عن استئناف دليل غير الأول، وهو أيضا لا يشارك في الفعل، لأن حصّة الوجود بيده، وذلك ينبي⁴⁷⁰ عن ممكن يفتقر إلى واجب، لأن كل ذات لا بد في وجودها من سبب فاعل متقدم لا يقال أنها تفعل الأبعد إن تخلق أو يثبت بإبقاء من فعلها. وإذا كان ذلك كذلك جاءت آلهة بالجملة سواء كان ذلك فيها والكسب معها، والعرض لا يبقى زمانين أو ضد ذلك، لأن الوجود الذي هو من قبيل خروج الشيء من العدم إلى الوجود يرجع إلى قضية حدث العالم، لأن انقائ⁴⁷¹ كل موجود إنما هو عن وجوده فإذا فعل الوجود

المتصل بفعل العبد، بل هو فرعه، لا بل هو عين الكون كله، ومن خالف في ذلك فقد عاند الوجدانيات. 472

غيره: كل مثل يلزم منه ضدية التماثل وكل مثل منقسم ظهر من الصغرى ما يطعن في الخواص المقولة على القديم الأعلى، وعرف ذلك من الكبرى ضرورة كل مثل مركب، ولا مثل واحد قديم، أعني الذي يقال بإزاء النظير المتساوي، أعني الذي لا يجد العقل بينه وبين نظيره فرقا بيان الصغرى ما حصلته الفطرة والكبرى بايسر تأمل وصورة البرهان، قد قرّرت امتناع إلهين لأجل وجود المثليين والمرام هذا.

غيره: كل شريك يحسب في أنواع المقاومة منقسم للغاية ولا قديم واحد منقسم، فلا شريك واحد يحسب في أنواع المقاومة قديم. بيان الأول لما كان العدد يحمل إلى التركيب، والتركيب إلى القسمة ثم ينسب إلى من ليس بجسم ولا في جسم، لأن ذلك من نوع ما عرف بصورة البرهان وبيان البانية [84ب] حصر خواص القديم وإقامة وإجباته.

غيره: بعض الموجودات أزلي وكل أزلي لا يقبل التغيير، ولا يقال بنوع تقديم وتأخير ونسبة إلى شيء وما يقال بترجيح، ومساواة/مساواه ببعض الموجودات لا يقبل التغيير، ولا يقال بنوع تقديم وتأخير ونسبة إلى شيء، وما يقال بترجيح ومساواة، وإنما قلنا هذا لما ظهر افتقار العالم إلى فاعل لا بد أن يكون كذلك، فهو واحد من كل الجهات.

غيره: إذا قلنا "الله هو الفرد القائم بنفسه"، يفهم عنا جملة مسائل، منها أنه الموجود المستغني عن المحل، وهذا يطلق على الجوهر، وفيه نكتة ومنها أنه المستغني عن المحل والمخصص ولا نكتة والنكتة غير أن هذا الاقتران خطابي، ومنها أن يقال ذلك يرجع إلى كونه مستغنيا عن محل يخلّه أو جسم يقله أو شيء يمسكه، أو غير نستعين به، ولا تختلف أحكام صفاته، ولا يتغير أو صافه في نفسه بفعله وتركه. ومنها أنه الفاعل لما يريد، أعني القائم بنفسه بغير معيّن، ويكون ذلك من صفات المدح، ويكون في القديم بوجه أفضل، ولا يتهم النهاية والحصر في ذلك، ومنها أنه ينصرف إلى المتصّب، لأن ضده الفاعل فلا يكون على نوع ما ذكر قبل، بل ذلك يرجع إلى معنى فيه من قبيل الأكوان، فلا يطلق ذلك عليه. ومن قال بهذا يروم السلامة من النصارى، لأنهم أدخلوه في حقيقة الجوهر، أعني الحق الكبير المتعالى.

والذي ينبغي بل يجب أن يقال أنه غير معلل بما يحمل إلى جهة دون جهة، لأن ذلك يفهم على اختصاصه بجهة يصح عليه، لأجل ذلك تمنع المجازيات، وما ذاك إلا علمه الذي تعلق باستغنائه عن المحل وعن شيء بجملة⁴⁷³، وذلك يصرف الفهم عن معنى الاختصاص بالجهة صحبه الوهم.

وبالجملة كل هذه أدلة شعرية، وما تقييد⁴⁷⁴ الإقناع دون اليقين، فلا يُحمل⁴⁷⁵ من القول إلا الدال على المفارقة المطلقة، حتى من عوارض الألفاظ، لأن قولنا [85] القائم يداخله الاشتراك حتى في النسبة، ولا هو أيضا من قبيل ما يقال عليه فاعلم ذلك. ويجب أن تقول في مكان ذلك الواجب الوجود الذي ظهر بذاته وقام به ما سواه، ولا ينزل⁴⁷⁶ في المسألة إلى الشاهد الذي يعرض إليه البحث، إذ الاسم يحمل إلى الآخر بعد ذلك، فإنه هو العزيز عن ذلك كله فاعلم.

ولأجل ذلك جاء في كتاب الله ليضبط المحل المطلق ويحصره إلى واحد فقط، ولا يوجد على من يطلق هذا الاسم إلا عليه فقط، لأن كل ذات يفتقر إليه، وهو لا يفتقر إلى شيء، ولا يمكن ذلك فيه عقلا.

والعز يطلق على أنحاء، فمنها ما هو بمعنى الغلبة، يقال: "من عز بزاي⁴⁷⁷"، "من غلب سلب"، ويقال "عز، يعز" بضم العين من "يعز"، ويقال بمعنى نفاسة القدر، يقال⁴⁷⁸ "عز، يعز" بمعنى لا يعادله أحد، وقيل من ذلك قولهم "أرض عزازه" أي صلبه، ومن اعتر السعير إذا ارتفع، فقد عرفت بها صح عندك من عدم القسمة والقيام بالنفس والانفراد بوصف لا يمكن أن يصدق على الجوهر الفرد، وعرفت أن الجوهر الفرد بما قام به كناية عن العالم، وهذا الذي يقدر فرضه مع هذا الذي ميّزناه عن الحوادث لا يمكن أن يكون إلا مثله، وحينئذ يكون غير واحد من كل الجهات، لأن مثله لا يمنع من إطلاق القول عليه أنه كذلك، فإذا كان لذلك نظرا فإن سلمنا من الحيز في انجازه⁴⁷⁹ عن الرب من المذكور، نظرنا في المفارقة عن اتحادها، فإن سلمنا من إطلاق القول عليه بأنه من قبيل الممكنات، نظرنا في المساوات من كل الجهات، فإن سلمنا من الحكيم الذي يقول أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومن المتكلم الذي يقول أن فرض المثلية على الأزلي من نوع ما يمنع وجوده، ومن الصوفي الذي يقول الجبروت دل من صفة نفسه على ذات يعلم منها دور الوجود وهو بإطلاق لها لأن حقيقته واحدة من كل الجهات، ولا تقال واحدة إلا في الوجود هنا، لا كما يقال في واحد [85ب] لا ينقسم فقط ثم نظرنا في المقارنة، فإن قيل أنها يصح

فرضها على من لا غاية لعلمه ولا أول له، ولا يمكنه أن يوافق على أمر أعدمه وصفه أو غيره، أو كان بعد أن لم نكن نظرننا في الفارقة، فإن سلمنا من الإرادة القديمة التي لا أول لها فإن ذلك يمنع من الموافقة، لأن الموافق يوافق بعد تقدم الطلب أو الشيء المانع أو الطبع القاصر نظرننا في العالم، أعني هذا، المشار إليه ممن صدر هل منهما معا أو من أحدهما أو من سابق بوجه لم يقدر عليه الأخر، أو من سبق بمعنى المبادرة، أو من مسابقة إلى نوع قد أهمله غير الذي سبق إليه، فإن سلمنا من المحال نظرننا في تصوّر صفة قديمة وذات قديمة وعلم قديم وقدرة قديمة وإرادة قديمة، يستأنف فيها التعلق أو ما يلحق عنه، أو يقوم بارتباط صفة تزايد على المحل لا من نوع الأحوال، فإن سلمنا من إلزام المحال نظرننا في الإرادة القديمة التي لا تخصص إلا بتوقيف أو بتقييد أو بمعاندة يعرف فيها الاتفاق أو الأجناس، فإن سلمنا نظرننا في صفات قديمة تشبه الحادثة، لأنها على وجه يلزم منه التغير، فإن سلمنا من إعدامها في وقت دون وقت، نظرننا في وجود العالم هل يصح صحبة هذا الاضطرار والتقديم والتأخير والتبديل وما يقال على الحادث بما هو غير ذلك، وعلى القديم لا بما هو كذلك.

آية كل هذه المواقف لازمة لأنها تصدّ العقل أن يبعدها، ثم هي من غير البرهان وكلمة الحق وطبيعة الصورة، وكل علم لا يفتقر فيه إلى رؤية وفكر، بل ذلك في كل طرق العلم حتى الوجدانيات، وكل مسألة صرف النظر إليها صادقة، وكل تقدير نسبنا إليه السلامة لم يصدق، فقد ظهر لك أن الله إله واحد صمد فرد، والاعتماد في ذلك على ملاحظة النظام القديم ولواحقه وإضافته إلى ما لا يمكن.

وغرضنا أن نبين أن دلالة التمانع [86] من جملة الوجوه، ثم هي طريقة مرجوحة، والراجعة هي التي تنبني على الوجود ووحدة الوجود والموجودات وما يخص القديم من كل نعت. لا يمكن أن يُفرض منه نعت⁴⁸⁰ حادث، أو ما تدل عليه هذه الكلمة هي مدار أفلاك القرب من الله فكل النحل والملل وكلامنا مع من ينتسب إلى فضيلة⁴⁸¹ علمية⁴⁸² على تعظيمها، حتى من أشرك بالله فإنه يقدم محدها⁴⁸³ ثم يمنع في اللواحق، مثل مضحكات الثنوية والنصارى، هؤلاء يقدمون الفضل الإلهي ثم يغيرون ذلك بالحادث الوهمي، وهؤلاء يعظمون عيسى بحط الله معه فيحصل الشرك في ذلك بالقصد الثاني، والأول الحق على ما كان عليه، لأن ذلك لم يُقلّ عندهم قبل عيسى، فالقول حادث في حادث بطريقة محدثه، كل شيء تضمّن فيها يدل على الحدوث.

[الكلام على الأنبياء]

آية وأولاد آدم عليه الصلاه والسلام خمسة، وقيل أربعة، وقيل هابيل وقابيل فقط، وقيل شيث فقط، واضطربت أقوالهم في شت⁴⁸⁴ من جهة التقدير والوجد، وكان يعلمهم إياها وهي أم الأسماء التي علمها.

وإدريس كان له من الولد جملة، والقريب عنده منهم هو الذي كان يكثر من تكرارها.

ونوح أولاده خمسة دون الهالك، وقيل ثلاثة، وقيل أربعة، والذي ورثه كان المعلم لها لأن صحيفه الكلمة كانت في شرعه لا تكتب إلا بالذهب.

وأولاد إبراهيم ثلاثة، وقيل إثنان، وقيل سبعة، والمذكور اسماعيل وإسحاق، والذبيح إسماعيل كان يرددتها في الطواف ألف مرة في سبعة أسابيع.

وكان يونس يحظ عليها جماعة. وهارون كان يتكلم بها على كل لسان، حتى العربية. وموسى كانت في عصاه حجر عقيق في رأسها وعند موته أكثر منها وما تكلم قط إلا بعد أن يذكرها مائة مرة.

وقد قبل أن الأسماء الحسنى كناية عن تنويعها، فإذا كان في تمام المائة قال "لا إله إلا الله الحق المبين".

وفي اللوح الثالث لوح القدم والقدم والطرة [86ب] إن الله الذي لا علم لأحد بجلاله⁴⁸⁵ إلا الذي حصّله ملكه⁴⁸⁶ عند كلمتي "أنا الله" الذي لا إله غيري يعبد أنا الله الموصل بالتوحيد كنز عرفاني، فإن أردت القرب فقل عند كل نفس "لا إله إلا الله".

وكان يوسف من قبل يقول "من أراد الحق والمجد والنبوة يجعل كل كلامه «لا إله إلا الله»".

وداود متى كان في شدة كتب في كفه "لا إله إلا الله"، وسلط عليها الصديق والإخلاص وسرع له في المرام.

وولده سليمان كان في خاتمة من صدق في "لا إله إلا الله" صدقت فيه صفة الله، وقيل أن معجزته في كل شيء سخره أنه يقول عند كل كلمة "لا إله إلا الله"، كأنها عن الله ال⁴⁸⁷ معنا بالقادر، وهو المطلوب منه في هذا المكان وقاهر يريد الله.

ويوشع⁴⁸⁸ بن نون زعم قومه أنه قد فاته المرام من سياحة يومه، فقال "لا يغلب الله شيئاً، أنت الله لا إله إلا أنت". بهذه الكلمة تقف الشمس هذه فكان ذلك صحبة صدقه.⁴⁸⁹

ويونس كان يتنفس في بطن الحوت بها وسمع "صدقت صدقت صدقت"، غير أنك لم لم⁴⁹⁰ يستحضرها قبل ذلك، فقال في الحين "عقب القول قد استحضرتها" فقذف به اليم⁴⁹¹.

وعيسى كان يقول "من مات لا يفوت لمن لا يموت نامن يحمد عن وأحب⁴⁹² سبق له وتعبد بحق استحق له وشهد له بالوحدانية". أنت بالمرصاد ولا ترد كلمتك شيء "لا إله إلا الله"، ثم نغمض عينيه والقبر على حاله، ثم يفتحها⁴⁹³ بعد ذلك فيجده قد انشق عن صاحبه، وكان أسرع من حركة العين الذي كان عنده علم من الكتاب، وفي سيرته أنه كان يذكرها مثل أنفاسه ومرة أكثر ومرة دون ذلك.

[الكلام على النبي محمد]

والمختار أسوة الرسل صلوات الله عليه وعليهم قال: "الإيمان بضع سبعون شعبة أفضلها قول «لا إله إلا الله»، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق".

وقال: "أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة، وأفضل ما قلته إني⁴⁹⁴ والنبون⁴⁹⁵ من قتلى⁴⁹⁶ «لا إله إلا [87]» الله"، خرّجه ملك.

وقال صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا «لا إله إلا الله»، فمن قالها بلسانه فقد سلم من السيف والقتل، وكانت له حرمة الإسلام والمسلمين ظاهراً⁴⁹⁷".

وقال صلى الله عليه وسلم: "«سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» أحب إليّ مما طلعت عليه الشمس"، خرجه ابن أبي شبة.

وقال صلى الله عليه وسلم: "من قال «لا إله إلا الله» لم يضرّه معها خطية كما لو أشرك بالله تعالى لم ينفع معها حسنة، ومن لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة"، خرجه صاحب المنتخب.

وقال صلى الله عليه وسلم: "من وجد الله تعالى وكفر بما يعبد من دونه حرّم الله ماله ودمه وحسابه على الله"، خرجه ابن أبي شيبة.

وقال صلى الله عليه وسلم: "من كان آخر كلامه «لا إله إلا الله» دخل الجنة"، خرّجه ابو داود.

وقال عليه الصلاة والسلام: "من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمد عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان عليه من العمل"، خرجه البخاري.

وقال صلى الله عليه وسلم: "لا يحلّ دم أمر مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".

وقال صلى الله عليه وسلم: "يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله» وفي قلبه وزن شعيرة من خير. يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله» في قلبه وزن بره من خير. يخرج من النار من قال «لا إله إلا الله» وفي قلبه وزن ذرة من خير"، خرجه البخاري.

وقال "من ذكرني خاليا ذكرته خاليا، ومن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه"، خرجه البرار.

[من أدعية النبي محمد]

وكان دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم ربنا ورب كل شيء إنك أنت الرب وحدك لا شريك لك"، خرجه النسائي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم لك [87ب] الحمد أنت قيوم⁴⁹⁸ السموات والأرض" الحديث خرجه البخاري.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم: "رب السموات والأرض ورب العرش العظيم" الحديث خرجه مسلم.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم أقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معاصيك" الحديث.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم لك الحمد كله" خرجه النسائي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك"، خرجه البخاري.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم بديع السموات والأرض، ذا الجلال والإكرام والعزة التي لا ترام، أسألك يا الله يا رحمان بجلالتك"، الحديث خرجه الترمذي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك⁴⁹⁹ ناصيتي بيدك ماض في حكمك"، الحديث خرجه ابن أبي شيبة.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "رب اعنني ولا تعن عليّ وأنصرني ولا تنصر عليّ وأمكر لي ولا تمكر عليّ"، خرجه النسائي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أسألك الثبت في الإمرة والعزيمة على الرشد"، الحديث خرجه ابن أبي شيبة.

ومن دعائه: "اللهم إني أسألك من الخير كله عاجله وأجله ما علمت منه وما لم أعلم"، الحديث خرجه صاحب المتجرب.

ومن دعائه: "اللهم إني أسألك العافية في الدنيا والآخرة"، الحديث خرجه النسائي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم رب السموات السبع وما أظلت ورب الأرضين وما أقلت ورب الشياطين وما أضلت"، خرجه الترمذي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك"، الحديث.

ومن دعائه: "اللهم إني أسألك ضجة⁵⁰⁰ في إيمان وإيمان في حسن خلق"، الحديث خرجه مسلم.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمي إنك [88] أنت الغفور الرحيم".

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم من أمن بي وصدّقني وعلم أن⁵⁰¹ ما حئت به هو الحق من عندك"، الحديث خرجه ابن أبي شيبة.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أعوذ بك من الهرم وأعوذ بك من التردى ومن الغرق والحرق والهرم، لا إله إلا أنت⁵⁰² فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمي إنك أنت الغفور الرحيم".

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم من آمن بي وصدّقني وعلم ما حيت به هو الحق من عندك"، الحديث أخرجه ابن أبي شيبة.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من التردى ومن الغرق والحرق والهرم"، الحديث أخرجه أبو داود.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات"، أخرجه مالك في الموطأ.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم اغفر لنا وأرحمنا وارض عنا وتقبل منا وادخلنا الجنة ونجنا من النار واصلح لنا شأننا كله"، أخرجه أبو بكر بن أبي شيبة.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم ارحمني بترك المعاصي أبدا ما ابقيتني وارزقني حسن النظر فيما يرضيك عني وارحمي إن التكلف ما لا يعنيني"، أخرجه الترمذي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل، اللهم ازولنا⁵⁰³ الأرض وهون علينا السفر، اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر وكأبة المنقلب ومن سوء النظر في الأهل والمال"، أخرجه مالك في الموطأ.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم عند استقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعائك وحضور صلواتك أسألك أن تغفر لي"، أخرجه الترمذي.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم اسقنا غيثا مغيثا مريئا طيبا غدقا مرويا عاجلا غير راث نافعا غير ضار"، خرجه ابو بكر بن ابي شيبة.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم أحييني مسكينا وأمّتنى مسكينا واحشرنى في زمرة المساكين"، خرجه أبو بكر [88ب] ابن ابي شيبة.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم اغفر لي وارحمني وألحطني بالرفيق الأعلى"، خرجه مسلم.

ومن دعائه صلى الله عليه وسلم: "اللهم اجعل فناء أمتي في سبيلك بالطعن والطاعون"، خرجه ابو بكر بن ابي شيبة.

الحمد لله الذي يطعم لا يطعم من علينا فأهدانا وأطعمنا وسقانا وكل بلا حسن أبلانا⁵⁰⁴ الحمد له غير مودع ولا مكافاة ولا مكفور ولا مستغني عنه، والحمد لله الذي أطعم من الطعام وسقي من الشراب وكسي من العري وهدى من الضلالة، وبصر من العمى وفضل على كثير ممن خلق تفضيلا.

هذا دعاؤه صلى الله عليه وسلم، وكان يقدّم على دعائه صلى الله عليه وسلم قول "لا إله إلا الله" والاستعاذة، ويختتم بالحمد والشهادة.

فقد ظهر لك أن هذه الكلمة نور الله الذي يطلع على الأفتدة أو ناره⁵⁰⁵ أيضا. وقد ظهر لك أيضا أن العاقل الفاضل من كل ملة على ذلك. وأيضا أن الله تعالى لا حاجة له داعية إلى مخلوق، ولا متحرك إلا بإذنه وإنما هو يجب أن يبلغ الغاية في تعظيمه، ولا يصح ذلك إلا إن يفرد عز وجل فإنّ كل تعظيم تعقل فيه عن التوحيد يحمل إلى الإشراف ونعوت الخواص القديمة، وكل طبع سليم يجد ذلك.

[الكلام على حكماء اليونان]

وقد سئل عن توحيد الله فيثاغورس، فقال "من لم يجد ذلك بفطرته وحسّه المشترك وعقله النظري والثالث، فما دخل معنى في الإنسانية إلا بانتصاب القامة فقط".

وقيل لأفلاطون: "كيف توحد الله"، فقال: "أعوذ بالله من فقد مسله لا يظفر بالسعادة إن فقدت"، ثم قال: "لا كيفية لعله وإنما هي روح عاقل وعقل واصل ونفحات إليه وتطور فاضل وحديث نفس منصرفة إلى مدبرها، ومخاربة الطبيعة واتصال العقل بالإنسان، فإذا كان ذلك كذلك ثبت الجوهر الذي خرج من القوة إلى الفعل في كل شيء كان يعانده، وحصل في فعل لا يقال أن جوهر نفسه يغيره، ولا أيضا يخالفه ولا يباثله، فإذا كان ذلك كذلك حصر المفارق فوجد التوجه إلى من وجب، ثم حصر طرق الأول فوجب التوهم عند من هو أقرب للمعلول من علته القريبة له، ولم يمكنه أن يقول بالاشتراك لأنه عن [189] غاية رتبها الواحد، لأنه يحمل الوجود إلينا ولا يحمل إليه، فهو الواحد لأنه عندنا كذلك، ولا ينقسم بجهة من الجهات ولا يباثل، وذلك لأمر خمسة: فساد النظام والحاجة إليه والمفارق كله عن فضله وإحسانه وإطلاق الوجود ثم الذي يجب لا يعاند لأنه ماهية هي كذلك في العدد".

وكان سقراط يقول في دته: "سبحان من سلط العقل على كل شيء إلا على معرفة كنهه، ولا لذات مفارقه غيره ولغير المفارقة سبحان من وجب وجوده، سبحان من وجد القلوب في وحدانيته لأنه فيها كذلك، سبحان من لا يوجد العلم إلا بعد الجهل لأن توحيده في كل واحد وحده".

وكان أرسطو يقول: "الحق الأول هو الواحد بذلك ولا بد للعالم من الأول لأنه وجب فقط، ولا يجب أن تكون فيه الكثرة في الذات، وإنما كثرة الواجب الوجود بما يفيض عنه فهو كثر الفضائل الواحد بالذات".

وقال بعض المحققين ممن حاز على الصوفية: "واحد الوجود لا يوحد لأن ذلك يبعد عن طور جلاله، ومن يعود إليه عموم الملكات وخصوصها لا يقال فيه هو الواحد بل يقال هو فقط، لأن الواحد يأتي

عند مضاف الكثير أو يقال بإزائه، ومن هو الواحد بمعنى الحق الذي لا يصح الوجود إلا له وغيره له ذلك بالوهم".

وبالجمله أعظم الفضائل وأوحد الرسائل وأزكى المناقب العلم. قال صلى الله عليه وسلم: "إن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضي بما يطلب".

وفي حديث أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك به طريقا من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم، وإن العالم يستغفر له من في السموات والأرض، والحيتان في الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على الكواكب". والذي رواه أبو الدرداء مائة وتسعة وتسعون، حصل منها في الصحيحين ثلاثة عشر، المتفق عليها منها حديثان، وانفرد البخاري ثلاثة ومسلم بثمانية وأبو داود [89ب] من كبار الصحابة.

[الكلام على الصحابة]

وكلامنا يرجع إلى العلم، والعلم بالجمله هو فضل الله الذي ﴿يؤتیه من يشاء﴾ وبه كان التقدم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصحابة، والمزية منه كانت بالأعلم والأحفظ.

ومن حفظ القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة: عثمان وأبي ومعاذ وأبو الدرداء وزيد بن ثابت وأبو زند الأنصاري، والشك في أبي أيوب الأنصاري وأبي عبادة وتميم الداري.

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسره من أصحابه التفقه في كتاب الله عز وجل، وكان يعرف طبقاتهم في الحفظ والفهم والتحصيل، وكان يقيمهم على وظائف الدين على قدر مراتبهم وعلى قدر الذي يظهر له منهم بالجمله.

فأثبت في كتب الوحي جماعة تزيد على العشرة وقيل كتاب الوحي أحد عشر رجلا، منهم أبو بكر وعثمان وعلي وأبي زيد ومعاوية وحنظلة بن الربيع وخالد بن سعيد بن العاصي، وعبد الله⁵⁰⁶ بن مسعود والعلاء بن الحضرمي، وكان أكثرهم كتابة وملازمة زيد ومعاوية.

ومنهم من كان يفتي في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم: علي بن أبي طالب عليه السلام وأبو بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمان بن عوف وابن مسعود وعمار وأبي ومعاذ وسلمان وأبو موسى وأبو الدرداء وزيد رضي الله عنهم أجمعين.

ومنهم من كان يفتي بحضرته مثل الصديق والإمام علي بن أبي طالب وقيل عمر، ومنهم ومن كان يتكلم في الحقائق معه فقط صلى الله عليه وسلم وهو عليّ وعمه العباس وأبو بكر.

وكانت أحكام القرآن تنسب لعبد الله بن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت بعد علي والجماعة.

وورث هؤلاء جماعة ظهرهم النخعي والشعبي ثم انتهى إلى ابن إسحاق والأعمش، ثم إلى الثوري، وأخذ عن زيد جماعة تزيد على العشرة مثل عروة وأبي سلمة، وأخذ عن ابن مسعود جماعة منهم علقمة والأسود، ثم صار علم هؤلاء إلى أبي الزناد ومسكين بن الأشج ثم صار إلى الإمام ملك وأبن عباس، حمل عنه جماعة [90أ] منهم سعيد بن خبير وعطاء بن أبي رباح وعكرمه.

ثم وقفت الفتاوي في المدينة على سبعة: سعيد بن المسيّب والقاسم بن محمد وأبو بكر بن عبد الرحمان وخارجة بن زيد وعبد الله بن عبيد الله وعروة وسليمان بن يسار.

والمشار إليه في الصحابة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، علي وعمر وبن مسعود وأبي ومعاذ وزيد، هؤلاء طبقات الفقهاء والذين يعرفون بالفقه والرواية، والمشار إليهم ستة: أبو هريرة وأنس وجابر وابن عمر وأبو سعيد وعائشة.

والذين يشار إليهم بالتاريخ عبد الله ابن سلام وكعب الأخبار ووهب وطاووس وابن إسحاق والواقدي.

والمفسرون ستة: ابن عباس وسعيد بن خبير ومجاهد وقتادة والضحاك والسدي.

وطرق الأحاديث النبوية وخزانتها وأوعيتها ستة: الأعمش وملك بن أنس والأوزاعي والتنوري وشعبة ومسعر.

وحفاظ الملة جماعة: أحمد بن حنبل وابن معين وعلي بن المدني وأبو زرعة والبخاري ومسلم، وثلاثة بمصر وخمسة بالشام وتسعة بالمغرب.

وعلوم اللسان عرفت بتسعة: أولهم الخليل وآخرهم الفارسي، واللواحق جماعة والدرجة الثانية منهم سيبويه ثم الكسائي والفراء والأحفش الكبير والمبرد والأحفش الصغير ثم الأيلي.

وأول اللواحق ابن جنّي ثم الزمخشري، وآخرهم ابو علي السلوياني، والرجال الثلاثة ومن قبلهم ممن يحسب مع أول لاحق وآخر الطبقة الأولى جماعة من المغاربة، ومن قبل الخليل والفارسي العاري بن مرو وابن سيرين وابو الأسود الدول والحسن البصري في بعض الأمر بالمشاركة وعلماء الأصول وغيرهم مما حصلهم كلامنا في أول التقييد، وعموم علماء الملة في مثل ذلك كالحكمة.

والعلوم اللدنية المضافة إلى الصوفية، وهم خواص الملة لأنهم على الصورة المتممة بعد المقومة، لأن النبوة تنحصر مراتبها في ثلاثة: نعوت العلم والعمل وما بعدها، أعني علوم المواهب وكل شيء ينسب إلى فضل الله، [90ب] لا من جنس ما يكتسب وهم ثلاثة طبقات رجال الوجوه والمحقق فيهم من حيث ذلك، ثم المحقق بما وصل إليه، ثم الذي عنده علم من الكتاب وهو دونه، أعني المحقق في المرتبة.

خاتمة [المفرد الثالث]

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾⁵⁰⁷. تقرير آخر ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾⁵⁰⁸.

هذه والتي قبلها متى تُلينا تحمل⁵⁰⁹ المستدل على توحيد الله لأن من يفتقر ولا وجود له إلا بمن يوجده كيف يدبر أمر توحيده أو يقول قدر إلهين ومدلول هذه الآية تقرير النفوس على أمر لا نزاع فيه، والإنسانية سالمة ثم ذلك يقوم بمن قام به نعت الطرّ والقاطع.

تقرير آخر ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَّاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾⁵¹⁰، الحق ها هنا هو الله، ثم هو القرآن وهو النبي صلى الله عليه وسلم، والفساد يحصل من اتباع الهوى وذلك فيما تستهويه وفيما يعبدونه، وذلك بتدبيرها⁵¹¹ إذ هي كلها تدبير الحق.

وأيضاً هي جارية على الحكمة لا على الهوى ومن فيهنّ أي لفسدن ومن فيهنّ، وذلك إشارة إلى الملائكة والجنّ والإنس وما بينهما من خلق الله، وذلك لأنهم جعلوا الملائكة أرباباً فعبدوهم وهم مربوبون، وكذلك ما يعبدون من الأصنام بهوهم بل أتيناهم بذكرهم، أي بيان الحق لهم، وقد يقال أن ذلك يرجع إلى ما يلحقهم من نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم واتصالهم به فهم عن ذكرهم معرضون، أي عن بدهم وعن مفهومه ومدلوله، وقد يقال الفساد يعرض من بطلان الأدلة وامتناع ذلك وكون اليقين⁵¹² [91] لا يحصل بالمعلوم المتحقق، وبطل معنى العدل في العالم خرجاً أي أجراً فخرج⁵¹³ ربك خير يدل ذلك على رزق الله عز وجل في الآخرة الخرج من الرقاب والخرج من الأرض، وقد يقال الخراج ما لزمك أداؤه ما تبرّعت به.

تقرير آخر ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁵¹⁴.

حاصل ذلك كله أن الدليل يرفع الشك بحيث لا يؤخذ المعلوم من اليد وتصحح إزاحة التردد بالجملة، ودم من يتعرض إلى من له الملك والطعن في المتحقق، وإهمال حق من له الكمال، ثم يثبت به جمعه ملكه تعالى، وبما يبصر في السموات والأرض والآيات العلوية من الآيات كون الذوات العاقلة لكونها تعلم تطلب الكمال، ولا يكون ذلك بالمسألة، والمسألة لا تصح إلا بما يجبه⁵¹⁵ المسؤول، فصح التسبيح لأن بما يوجب له الكمال والتنزيه فاعلم.

ثم قرن ذلك بالحركة الكلية، أعني اليومية التي تحصر مساحة الليل والنهار، لأنها مبدأ الكائنات ثم ذم أهل الأرض، لأن النقائص فيها ظهرت ومن فوقها سمعت وبهم عرفت، لأن عالم السماء هو الخير المحض والعالم الحقيقي، ثم منع وجودين لا يمكن تقديره وذلك بإزاء بيان لا سأل فيه عاقل، وكأنه جمع فضله، والدليل إلى آخر القول وعطف على ما يجب له من الذكر، ومن أنه يستقل بملكه ويخلق الخير والشر، وذلك لقهرة المطلق وعزته التي لا تُتَّهَم ولا تتوهم⁵¹⁶ وأخبر أنه يفتقر إليه حتى في الرد على جلاله، والشك في وحدانيته والطعن على صفاته.

وبالجملة الحق يطلق على أنحاء: تارة يراد به ضد الباطل وأخرى قول بينه البرهان، وثالثة هو الذي به هو الشيء ما هو، ورابعة إثبات لشيء هو له [91ب] ونفي شيء عن شيء ليس هو له، وخامسة أنه هو الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته، وسادسها الحكيم، وسابعة ما يحق لزيد على عمرو، وثامنة الوحي، وتاسعة الموت وعاشرة السلام والحادية عشر النبي صلى الله عليه وسلم، والثانية عشر أنه من أسماء الله الممنوعة التي لا تسمى به غيره.

وقوله تعالى ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ﴾ أي المتبوع على الباطل المدفوع فيدمغه أي يقهره ويقمعه في أم رأسه دامغه.

والحق ها هنا هو القرآن والباطل الجهل وما يلحق عنه وما يقوله منه، والحق هنا قد يفهم أنها المواظ والباطل المعاصي وزاهق فيه وجهان، هالك وذاهب.

ولكم الويل مما تصفون الصاحبة والولد، ويقال ذلك بمعنى "تكذبون" من قوله ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾⁵¹⁷ ﴿وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾⁵¹⁸، فيه جملة أغراض أظهرها أربعة: الأول لا يملون، الثاني لا يعبؤون⁵¹⁹، الثالث لا يسكتون، الرابع لا ينقطعون، مأخوذ من البعير الخبير. وهو المنقطع بالإعاء، ويظهر أنه سهل عليهم التسييح لمرجع الطرف ومد النفس واتصال الآيه بها قبلها، إن من في السموات والأرض عبيد وبين العبودية وبين الولادة تناف لا يجتمعان، فكيف اجتمعا في ظنكم ولأن النبوة لا تكون إلا مع المجانسة وهذا يستحيل عليه، ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾⁵²⁰ أي يحيون الموتى، وقد يقال أراد "تخلقون". وقوله ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾⁵²¹ قد يشبه هذا.

وقوله ﴿كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁵²² أي في السموات والأرض آلهة إلا الله لفسدتا، فيه وجهان: أحدهما سوى الله، وقد يقال أن "إلا" ها هنا بمعنى الواو، تقديره لو كان فيهما آلهة والله لفسدتا أي هلكتا بالفساد، فعلى الوجه الأول يكون المقصود إبطال عبادة غيره عن أن يكون إلها بعجز عن قدره الله تعالى. وعلى الوجه الثاني يكون المقصود به إثبات وحدانية الله عن أن يكون له شريك نعارضه [92] في ملكه إلا الله بمعنى غير الله، والمعهود المفهوم إلا الله غير الله لفسدتا لأنه لا بد من تمنع بينهم وأحدهم، يكون مقهورا والمقهور لا يكون إلها لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ذلك من قضائه في خلقه، وهو يسأل الخلق عن عملهم والثاني لا يسأل عن فعله لأن فعله كله صواب ولا يسأل عن الصواب لم فعلت وهم يسألون عن أفعالهم، وفعل الله لا يجوز أن يكون فيه غير صواب، قال الله تعالى ﴿لَيْسَ أَلِ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾⁵²³ والثالث لا يحاسب عن أفعاله وهم يحاسبون على أفعالهم، وقد يقال لا يؤاخذ بأفعاله وهم يؤاخذون بأفعالهم.

وعلى هذه الآية مدار الأصولية⁵²⁴ في التوحيد، وإليها ينصرف استدلالهم، وهذه الدلالة خطابية لأنها تفيد الإقناع فقط. ولو كانت على أسلوب القرآن لكانت دلالة برهانية مجتمعة إلى صورة الحق بمجموعها، وإنما الدليل هو الذي لا يفرض بين نسبة اتفافية وأخرى ضرورية، وإنما يحتاج إليه المؤمن في

هذه الدلالة أن يعلم أن المراد بها لازم أمرين: الأول أن لا يكون مدبر السموات والأرض إلا واحداً، والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾. وإنما قلنا هذا لما يلزم في المدينة إذا كانت رئاستها منقسمة بين اثنين لانقسام أغراضهما في التدبير، والذي منع من الرفع على البديل كونه له بمنزلة أن في الكلام المضاف إلى الزعيم به إذا حرره، ومعه الموجب المنوط بدلالته، وذلك لا يصدق على البديل إذ لا ينوع إلا في الكلام غير الموجب، كقوله تعالى ﴿يَلْتَمِثْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ﴾⁵²⁵، وذلك لأن أعم العام المستغرق يصح نفيه ولا يصح إيجابه، والحاصل منه لو كان مولاهما ومدبر أمرهما أكثر من واحد غير الذي فطر السموات والأرض لكان الفساد الواقع، والفساد لم يقع فغير الواحد لم يكن، وتقديره ينصرف إلى أمر سابق في الذهن، وفيه أيضاً دلالة على حفظ النظام المقصود بالإرادة لا من حيث العلة والمعلول.

وقد فرغ الكلام على المفرد الثالث فنشرع في تقرير المفرد [92ب] الرابع وهو آخر الكلام المحصل في هذا الدرج، درج الفضائل ودرج الوسائل، فنبداً فنقول:

القول على المفرد الرابع وهو قوله ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾

[الكلام على الرحمة]

الرحمة جاءت في القرآن على سبعة عشر وجهاً، أولها الإسلام ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾⁵²⁶، والثانية الجنة قوله تعالى ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾⁵²⁷، والثالثة السعة، قوله ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾⁵²⁸، والرابعة المغفرة، قوله ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾⁵²⁹، والخامسة المطر، قوله ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾⁵³⁰، والسادسة القرآن، قوله ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ﴾⁵³¹، والسابعة الإيثار، قوله ﴿رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ﴾⁵³²، والثامنة العصمة، قوله ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾⁵³³، والتاسعة الرزق، قوله ﴿آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾⁵³⁴، والعاشر النعمة، قوله ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾⁵³⁵، والحادية عشر المنّة، ﴿ذَكَرَ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾⁵³⁶، والثانية عشر النصر، قوله ﴿أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾⁵³⁷، والثالثة عشر العافية، قوله ﴿أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ﴾⁵³⁸، والرابعة عشر النبوة، قوله ﴿يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾⁵³⁹، والخامسة عشر الرافة، قوله ﴿رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾⁵⁴⁰، والسادسة عشر خلق النبي صلى الله عليه وسلم، قوله ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رِءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾⁵⁴¹، والسابعة عشر الأمر والفصل، ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾⁵⁴².

وفي اللغة بمعنى الرقة والعطف تقول "رحم، يرحم" إذا رأف وتعطف، والرحم والمرحمة والرحمة بمعنى واحد، والرحم رحم الأثني، والرحم علاقة القرابة وشاه رحوم اشتبكت رحمها بعد النتاج، وقد رحمت أرحامه ورحمت رحمه.

ويقال أن اسم مكة أم رحم ولم رحم، ومن صفاته عز وجل الرحمان الرحيم، قال ابو عبيد هما اسمان [93] مشتقان من الرحمة، تقديرهما ندمان ونديم، وقال الحسن: "الرحمان اسم ممتنع لا يسمّى به غير الله، وقد يقال رجل رحيم، والرحمة في بني آدم وعند العرب رقة القلب ثم عطفه، ورحمة الله تعالى عطفه وإحسانه ورزقه، قال عكرمه في قوله تعالى ﴿ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ﴾⁵⁴³ أي رزق.

وقوله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁵⁴⁴ عطفاً وصنعاً، وقوله تعالى ﴿وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسَّتْهُمْ﴾⁵⁴⁵ أي حياء أو خصبا بعد مجاعة، وأراد الناس ها هنا الكافرين. وقوله تعالى ﴿وَلَيْتُنْ أَدَقْنَا

الإنسان مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ ﴿٥٤٦﴾ أي رزقا، وقوله تعالى ﴿وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾⁵⁴⁷ أي عطفًا، والرحم والرحمة العطف، والرحمة على الجمع الأرحام.

ومنه قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁵⁴⁸. من نصب⁵⁴⁹ أراد "واتقوا الأرحام أن تقطعوها".

وقول ذو القرنين "رحمة من ربي" أي أراد التمكين الذي قال "ما مكّني فيه ربي خير"، أراد التمكين الذي [قال] "أتاني الله حتى أحكمت السد رحمة من ربي".

ومن الناس من جعل الرحمان والرحيم بمعنى واحد، ومنهم من فرق بينهما، والرحمة عند بعضهم، أعني الأصولية، منصرفة إلى إرادة الله إنعاما على عباده، فيكون الاسمان من صفات الذات، ومنهم من جعل ذلك إلى نفس الإنعام فيعود الرحمان الرحيم إلى صفات الأفعال.

والرحمان بالجملة فعلان من رحم، كغضبان وسكران من غضب وسكر، وكذلك الرحيم فعيل منه كمريض وسقيم من مرض وسقم، وفي الرحمان من المبالغة التي في الرحمة، ولذلك قالوا "رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا"، ويقولون أن الزيادة في البناء الزيادة في المعنى وهو من الصفات الغالبة كالديبران والعيوق، ولم يستعمل هذا الاسم في غير الله، كما إن الله من الأسماء الغالبة ولا يلتفت إلى كذاب اليمامة، وإذا قلت "الله رحمان" كان بالحاء، يعرف ولذا قالت العرب "وما الرحمان"، والأصح أنه عربي، قال الشاعر:

فعاقدوا سلامة بن جنادل وما يشاء الرحمان يعقد ويطلق.

[93ب] وقد وصفوا غير الله به جهلا فقالوا:

سموت بالحمد بابن الأكرمين أمّا فانت خير الذي لا بد رحمان.

ويقال "الرحمان الرحيم" جمعا توكيدا ودلالة على كثرة النعمة، كما قال: "كم نعمة كانت لكم كم كم وكم.

[الكلام على اشتقاق كلمة الرحمة]

واشتقاقها من الرحمة، وهي النعمة على المحتاج، يقال: "رحم يرحم رحمه"، و"يرحمه" و"رحما"، فهو أرحم ورحيم ورحمان، وأمثله في الأقيسة ثلاثة: سلمان وحمدان وندمان، ويقال "رحمه الطبيب" إذا عالج، وإن أتعبه بالبطّ ومذهب القتبي⁵⁵⁰ الرحمان أبلغ لأنه عن بناء الفعل أعدل.⁵⁵¹

قال الأخفش: "بني فعلان للمبالغة كالغضبان للممتلي غضبا". قال سيبويه: "إنما قدم وحق إلا بلغ التأخير، لأنه الذي ينهض أمر المبالغة لاختصاصه كالعلم. قال: "تغلب الرحمان أمدح والرحيم ألطف". قال ابو عبيدة: "هما ذو الرحمة والرحم". قال مجاهد: "رحمان الدنيا رحيم الآخرة". قال القرطبي: "عكسه رحمان الآخرة ورحيم الدنيا". قال الضحاك: "لأهل السموات والأرض". قال المزني: "برحمة الدنيا والدين". قال المحاسبي: "يرحمه النفوس ويرحمه القلوب". قال يحيى ابن معاذ: "بمصالح المعاش والمعاد". قال جعفر الصادق: "خاص باللفظ بصفة عامة في الرزق، وعالم اللفظ بصفة خاصة في مغفرة المؤمن". قال ابن المبارك: "إن سئل أعطا وإن لم يسأل يغضب". وأنشد:

الله بغضب إن تركت سؤاله وبني ادم حين يسأل بغضب.

قال عكرمة: "يرحمه ويهانيه بيانه قوله رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن لله تعالى مائة رحمة»" الحديث. وقال الكلبي: "هما اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر، وهذه لفظة ركيكة.

وهذا الاسم أعني الرحمان اختلف الناس فيه، فمنهم من قال أنه عبراني عُرّب كالقسطاس رومي [94] عُرّب، والاستبرق فارسي عُرّب، ولذلك تعجبت قريش قبل ولأجل ذلك جمع بين الرحمان الرحيم

ليزول اللبس وهذا غير محصل، ولهذا يقول أن الرحمان قدّم على الرحيم لاشتراك حروفهما، وقد سمع هذا من العرب في النظم والنثر.

قال الشاعر:

ألا صرفت تلك الفتاة عجينها الأقطع الرحمان ربّي يمينها.

ولما كانت اسمين عربيين جمع بينهما للتأكيد وله نظائر كثيرة، منها قول القائل "وألقى قولها كذبا ومبينا" وهما بمعنى واحد.

وأصل الرحمة النعمة على المضطر عند العجز عن بلوغ الغرض ممّن لا تتعدّر عليه الفعل متى شاء ولما التزم ابو عبيدة أئها كالنديم والندمان وهما بمعنى واحد. والأخفش يوافقه غير أنه يقول أن لفظ الرحمان أبلغ في المبالغة من الرحيم لأنّ فعلاّن مبني على المبالغة كالسكران اسم للممتلي سكرًا. وقال ابن قتيبة: "الرحمان أبلغ في الصيغة لأنّ فعلاّن أبلغ من فعل". وسيبويه ينظر المال ولا يلاحظ الموضوع في ذلك.

فإن قال قائل كان الأفضل أن تقدم المرجوح القليل الحظ ليحصل المراد على نوع ما عند العرب كقولهم "يعطي العشرات والمنين⁵⁵²". الجواب لما كان الرحمان يجري مجرى الاسم العلم الذي لا يجوز أن يسمى به غير الله عز وجل، والرحيم صفة، قدم الاسم على الصفة كما يقال "زيد الكريم"، وهذا مذهب سيبويه.

والدليل على أن الرحمان أشد مبالغة من الرحيم أن بناء فعلاّن أبعد من الفعل، وما كان أكثر عدولا عن الفعل كان أبلغ وإنما أصل العدل للمبالغة كقولهم مكثار ومقدار. والدليل أيضا على أن الرحمان أكثر مبالغة من الرحيم لأنّ الرحمان لا يتعدى لفظه ولا معناه لأنه لا يجوز أن يسمى أحد بلفظه، ولا يوجد الرزق إلا من عنده، والرحيم يتعدى لفظه ومعناه، وبذلك سمي به بعض الناس.

والرحمان خاص في اللفظ من حيث أنه لا يجوز أن يسمى به غيره عام في المعنى من حيث أنه ينعم على المؤمنين والكافرين في الدنيا بالرزق والصحة والنعمة، والرحيم علم في اللفظ خاص في [94ب] المعنى، من حيث أنه يجوز أن يوصف به العباد، ولكن يختص بتلك الرحمة المؤمنون في المعاد. قال الله تعالى ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾⁵⁵³، وقال ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁵⁵⁴، وقد تقدّم الفرق بينهما.

والرحمان يجاري⁵⁵⁵ اسم الذات وقرن في القرآن باسم الله الأعظم، ولما نظر مقابل بن سليمان هذا المعنى قال: "الرحمان يجمع الخلق بأنواع النعم، ولا تتوقف نعمته على مؤمن ولا على كافر ولا على الحيوان الذي يعقل فقط، بل هي مطلقة والرحمة لا تمل الطاعة، وتلك الرحمة التي تختص الطاعة". وقال محمد بن كعب: "هو الذي يعطي من غير مسألة، والرحيم هو الذي يعطي بالمسألة". وقال ابن الأنباري: "هو الذي يعطي ولا يمنع، والرحيم يقدر رحمته على شروط وأسباب مثل دخول المؤمن الجنة بعد النار، وذلك لأجل قول "لا إله إلا الله" عند فراقه هذه الدار، وما أشبه ذلك.

وأيضاً الرحمة المحصّلة في اسمه الرحيم تتخلق بها ولذلك يقول "الرحمان ذو الرحمة والرحيم الراحم"، وقال قوم: "الرحمان الرحيم كناية عن قولك العالم الرحمة والخاص الرحمة".

وكان بعض الصحابة يقول: "الرحمان يدل النعماء، والرحيم يدفع البلوى"، فأما النعمة فلما أعطى وأما البلوى فلما كفا، والفرق أيضاً بين الرحيم والراحم، قال الأخصس هما بمعنى واحد. وابن الأنباري فرق بينهما فقال: "الرحيم من ندرت منه الرحمة، والراحم متى شاء، وقد يجب الرعي⁵⁵⁶". وقال الوراق: "يقال بترادف مع اسم الله، والرحيم يقال بترادف مع كل اسم رحيم من عباده، والرحيم بما هو دون ذلك"، ثم قال: "الرحمان بقبول التوبة، والرحيم بمزالح⁵⁵⁷ في الطلب". وقال الخليل بن أحمد: "الرحمان لمن أذنب ولم يثبت لقوله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾⁵⁵⁸ أي في حال ظلمهم، والرحيم لمن كان على بيته من ذنبه ثم تاب".

مسأله قد تقدّم في الرحمان الرحيم أنهما مشتقان من الرحمة، ورحمة الله لا تخلو من أن تكون صفة ذاتية أو صفة فعلية، فمن حملها إلى إرادته الخير واشتماله على عباده بما هو ربهم فتكون كناية على صفة ذات، بل ذلك لاحق الصفة لا أنه كالجنس. ومن جعلها نفس النعمة [95أ] وذات الفيض والبذل كانت صفة

فعلية، ومن خواص القديم الرحمة لأنه مفيض الخير، والخير دأبه، وهذه الرحمة واحدة من حيث عمومها، كما تقول في سائر صفات الذات، ثم هي بالنسبة إلى كل رحمة شبه الخبث⁵⁵⁹، وهي رحمة واحدة أزلية، كناية عن إرادته الإنعام على عبده، وكل ذلك عنده في النظام القديم قبل الموجودات، ثم أوجب ذلك على نحو ما أراد في أزله وتقدمت له سابقة صفات الذات، فإذا حصل الإنعام المحدث عن الوصف الذي لم يزل، كان صفة فعل الله عز وجل كأشخاص هذه الرحمة أو هذه الرحمة لتكثر في الوجود تابعة للإنعام وإحسانه، فمتى كثر منه ذلك كانت كثيرة، وبالعكس.

ويصدق ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح الحديث أن الله خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة: كل رحمة طباق ما بين السماء والأرض، فجعل منها في الأرض رحمة فيها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض، فإذا كان يوم القيامة أكملها بهذه الرحمة فهذه المائة رحمة هي الرحمت المخلوقة في الأرض، واحدة أظهرها في الدنيا بين عباده وتسع وتسعون في الآخرة. ثم تتصل هذه الرحمة الدنياوية بالرحمت الآخروية فتكون مائة على درجات الجنة، فإذا رحم بهذه الرحمت المخلوقات عباده في الآخرة كشف لهم الحجاب عن ذاته، حتى يشاهدون رحمته الذاتيه التي وسعت كل شيء رحمه ووسع علمه كل شيء.

وقد أخبر الله عن ملائكته الكرام وعرف بهم في غير موضع، وقال تعالى ﴿وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمًا﴾⁵⁶⁰، وقال تعالى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، فقد حصل أن رحمته تسع كل شيء، ولكن منعها من الكافر وهي لا تضيق عنهم وإنما ذلك لكفرهم به وغضبهم عليهم.

[عدة مسائل حول الرحمة]

مسألة: هل يقال "رحم الله من غضب الله عليه"، قلنا رحمة السعادة لا ينالها إلا إن فتح الباب بالتوبة. فإن قيل رحمت الله سبقت غضبه وبرحمته كان الخير كما أن بغضبه كان الشر، والخير هو المتقدم، فإذا لم تغلب ولم يحصل عليها من غضب الله [95ب] عليه بطل القصد وفرض المسألة. فالجواب إرادة الله تأتي إلى ما كشفه العلم ولا يخصص إلا هذا الممكن الذي في علم الله وعلم لم يتعلق في الأزل، كدخول الكافر

الجنة، وإرادته لا تخصص له السلامة، بل ذلك من قبيل المحال العقلي، لأن خلاف المعلوم لا يجوز على الله، وكلامنا على من مات كذلك، وأمره في الدنيا يخص طعامه وشرابه هو فيه، كالحال في البهائم، وقد يقابل بالإحسان المشترك إذا فعل الخير مع المؤمن، مثل تخفيف العذاب وغير ذلك.

مسألة: القول فيه يتطرق إلينا من طلب الدليل على أن الخير هو المتقدم. قلنا ذلك حصّله الحديث لقوله عن الله وقوله أن رحمته سبقت غضبه، والدليل الثاني قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله خلق العقل قبل كل مخلوق، وهو أعظم رحمة خلقها، ثم هو الشرط في كل رحمة تعلق برضوان الله وتكتب في ألقاب السعداء.

مسألة: كل ذات فاضلة، وكل نعت كامل، وكل خلق حسن، ونظام العالم والعرش وما حوله والجنان وعالم السموات كل ذلك من رحمته، وإلى رحمته ينحل، بل ذلك إلى الخير من كل الجهات والشر ولو أحقه في الدنيا بتقديم وتأخير وبزيادة ونقصان وفي النار بإطلاق، والرحمة للأول والشر للآخر والوعيد والنهي فعله، ثم النار من قسم الشر، فكل ذلك لاحق الغضب والأمر والوعد والجنة من قسم الخير، وكل ذلك من لواحق الرضا.

مسألة: يقال الرحمة بإزائه يشترط فيه الحياة، وكذلك الشر، وهذه الرحمة المقيدة والتي يشترط فيها العقل هي المشتركة والتي تقال بإطلاق يشترط فيها العلم، والمشار إليها من ذلك كله المنوط بالعلم والعمل، ثم من يعلم على قسمين: الملائكة وبنو آدم، ثم الراجح والمرجوح من كل واحد من الملائكة والأنس والجن، وعلى قدر قرر به من الله تكون حظه من رحمته. يا هذا الشر يقال على نحو ما يقال في الخير، إلا أنه على النقيض [96] والمقابل نسبه، فمن أراد الله أن يجمع له فيما ظهر وفيما بطن وفي الدنيا والآخرة ويسلم من غضب الله بالجملة فهو الذي يبعد بعد المتباينات من لواحق الشر والملائكة، يتطورون في رحمة الله وتنوع عليهم والأولياء والأنبياء والرسل والمؤمنون من كل ملة يضاعف لهم بعد الموت.

وبالجملة رحمة الله الحقيقية هي التي تنبعث عن رضوان الله ومحبته، وذلك لأمرين: أحدهما يعلل والأخر لا يعلل، فالذي يعلل هو المحصل من العلم والعمل النافع، والأخر الذي يقال بإزاء المراد المجذوب، وأهل اليمين لهم حقهم على قدر مراتبهم، وكذا القول على أهل الشمال، فقد جاء أن الله قال للجنة: "إنما

أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي"، وقال للنار: "إنما أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي"، فلاحظ للكافر في رحمة الله كما أنه لاحظ للأتبياء والأولياء والرسول في غضب الله. ثم هذه كلها جوامع نسب، لأن الأولياء وأنواع السعداء والأنبياء من قبلهم ألحقوا بالملائكة الذين خلقوا، هم ومقاماتهم من الرحمة في دار الرحمة وألحق الكفار بالشياطين، وكذلك كل من داخلهم بالنسبة، لأن الشياطين خلقوا من الغضب في دار الغضب، ومن وحد الله ولم يوافق في عبادته وخالف الأمر يصرف ما بين الرحمة والغضب. فإن لطف الله به قبل الموت بتوبة لحقنهم⁵⁶¹ رحمته، وإن كان الأمر لا على ما ذكر فأمرهم برفع إلى المشية المقيدة والمطلقة، ثم تمتع عنهم بل هي وافقة على حاشتي التقيض، فإذا جاءهم من الغضب قدر الذي ناسبهم وتفرغ مدته وكميته وصلوا الجنة ونالوا الرحمة المطلقة، فلا يقال في الذي تأخر في الزمان عن رحمته أنه حرمها، لأن ذلك يرجع إلى قسمة الزمان والغضب المعلق بشرطه، أعني الوقت لا إلى لازم الغضب، وإنما قلت أنهم ينالون الرحمة المطلقة مع أنهم من أهل النار، لأن دار الرحمة دخلوا لها صحبة الخلود، غير أن النصيب يترجح على مضاف يخصه مشاره فاعلم.

مسألة: كلامنا [96ب] ينصرف إلى مؤمن ختم عليه بالإيمان، ثم ذلك ينقسم إلى أقسام، أعني بالإيمان المذكور الذي ما⁵⁶² على دور الإصرار. القسم الأول رحمة الله والعصمة من النار، ثم ذلك ينقسم إلى من يونخ وذلك قدر شره وهو آخره، وإلى من يحاسب وذلك جراه وإلى من يتلي سريرته، وذلك تنكيه فقط، وإلى من يتوسط بين المنزلتين إلى وقت وإلى من يدخل النار، والقسم الثاني من يحمل عنه كل ذلك، لأن المراد الذي كان يذكر في الدنيا، أعني الذي يبلغ المقامات السنوية، دفعه من غير عمل ولا علم، وإنما هو فضل الله يكون مثله في الآخرة. قال الله تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾⁵⁶³، أي في حال ظلمهم. فإن قيل الآخرة انقطع فيها ستة الرفق لقوله صلى الله عليه وسلم الله "هو رحمان الدنيا ورحيم الآخرة". الجواب ذلك يرجع إلى الكفار فقط، وهذا قد مكنه شرطه من ذلك كله، وهو الإيمان، والخاتمة حاصله وما بقي، والحال هذه إلا أن ظهور رحمة الرحمان الرحيم بوجه أفضل في وقت الحاجة، بل ذلك هو اللاحق بحلاله، والحمد لله على فضل الله وملة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

مسألة: ومما يفهم من أن رحمته تغلب غضبه، كونها تقال على الكافة بوجه ما عقلي، أعني ما يلزم كل ذات حادثة، ومن ذلك أن المعذب في النار ولا خروج له وهو الكافر، لا يقال أن العذاب الذي قام به هو أقصى ما في قدرة الله، بل عنده أضعاف ذلك ولا يمكن عقلا، وقد بينا وجه ذلك فانظره، وفي هذا رحمة

بالنسبة والإضافة وكذلك عموم ما يتألم منه، لأن اللذة قليلها وكثيرها رحمة محصّلة في الحس، وظاهرة في العقل والبصر، وإذا كان ذلك كذلك فرحمة الله فاعلة في الجميع فاعلم ذلك. وبمثل هذا يقال في أسماء الله أنها عاملة في الدنيا والآخرة.

مسألة: الرحمة مرة تكون مما تخص الكيفية وهي المزاجية وما تدركه الحواس الخمس، ومنها فوق ذلك [97] وهو ما تدركه حاسة الألم واللذة، ومنها مدركات الأحوال.⁵⁶⁴

مسألة: الرحمة قد تكون تشبه الجنس مثل شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورحمة يرحم بها هو، ثم ذلك يقال على أنحاء: شفاعة الملك وشفاعة الأب وشفاعة القدوة، وكل مؤمن له ذلك. قال الله تعالى: "شفعت الملائكة وشفع الأنبياء وشفع المؤمنون" وبقي الرحمان الرحيم فيقبض قبضة أو قبضتين من النار، فيخرج منها قوما لم يعلموا الله حسنه قط، قد اسودّوا حتى صاروا حمما ثم يخرجهم برحمته من النار فيصبّ عليهم ماء الحياة، فينبتون كما تنبت الجنة في حميل السيل، ثم يدخلون الجنة بفضل الله ورحمته⁵⁶⁵ ويلبثون فيها حيث شاءوا فلا يبقى في النار موحد برحمة الله وفضله، وإلى هذا يشير ما ورد عن بعضهم أنه قال لتمور⁵⁶⁶ على جهنم حتى يتحقق أبوابها ليس فيها أحد أراد محل الموحدين منهم⁵⁶⁷ إذ لا سبيل للكافرين إلى رحمة الله تعالى.

وقد يقال أن الله استأثر بعلم لا علم لنا به وقد تقدّر فيه سلامة العموم فيها، ويكون ذلك قد علق بشرط العذاب أو بمفهوم كلام لم تحصل عليه عقولنا، أوله سنه غير هذه هناك.

فإن قيل أنت تحتج بالإجماع، الجواب إذا كان الأمر على ما هو عليه فقط فهو ذلك، وإن كان على نكتة يحيط الله بها فقط فلا يلزم الاعتراض، ثم القدر صالح والرحمة لا بد منها على نحو ما تقدّم.

مسألة: وفي الخبر أن الكفار إذا رأوا العصاة من الموحدين في النار يقولون "ما نفع هؤلاء إيمانهم"، فيغضب الله لهم فنخرجهم من النار فحيثئذ يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين.

وفي الخبر إذا كان يوم القيامة أخرج عز وجل كتابا من تحت العرش "إن رحمتي سبقت غضبي وأنا أرحم الراحمين فنخرج من النار مثلي أهل الجنة⁵⁶⁸". وقال صلى الله عليه وسلم: "يخرج الله تعالى مثل ربيعة ومضر وثلاث حفنات من حفنات ربي". وقال صلى الله عليه وسلم: "متجلي لنا ضاحكا يوم القيامة فيقول: «أبشروا معاشر المسلمين فإنه ليس منكم أحد إلا وقد جعلت مكانه في النار يهوديا أو نصرانيا»". [97ب] وقال صلى الله عليه وسلم: "يشفع الله تعالى آدم عليه السلام يوم القيامة من ذريته في مائة ألف ألف وعشرة آلاف ألف وما شفاعه آدم وجميع الأنبياء في شفاعه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، كنسبة فضلهم إلى فضله، فشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل شفاعه وجماعته فيهم أكبر جماعة.

وروت عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "فقدت النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فأتبعته فإذا هو في مشربة يصلى ورأيت على رأسه أنوارا ثلاثة، فلما قضى صلاته قال «من هذه؟» قلت له «أنا عائشة يا رسول الله»، قال «رأيت الأنوار الثلاثة» قلت «نعم يا رسول الله»، قال: «إنه أتاني آت⁵⁶⁹ من ربي يبشرنى أن الله تعالى يدخل الجنة من أمتي سبعين ألفا بغير حساب ولا عذاب، ثم أتاني في النور الثاني آت⁵⁷⁰ من ربي فبشرنى أن الله تعالى يدخل الجنة من أمتي مكان كل واحد منهم سبعين ألفا بغير حساب ولا عذاب، ثم أتاني في النور الثالث آت⁵⁷¹ من ربي فبشرنى أن الله تعالى يدخل الجنة من أمتي مكان كل واحد من السبعين ألفا المضاعفة سبعين ألفا بغير حساب ولا عذاب»، فقلت «يا رسول الله، لا تبلغ أمتك هذا» قال «يكمّلون من الأعراب من لا يصلي ولا يصوم»، أراد به عليه السلام الموحدون منهم". وهذا الحديث فيه جملة علوم تركناها، ويقصد إلى النكتة فيه فمنها حصر العدد، فكل من قدر عليه أنه يموت على غير توبة وثوب الإصرار ضاف عليه فهو فيهم، فقد عرفت كتبهم⁵⁷² بهذا وكونه يقول "تكمّل من الأعراب"، يرجع ذلك إلى أن أمته أكثرهم في الجنة لأن أقل إقليم في الربع المعمور فيه من أمته أضعاف ذلك ألف ألف مرة، أو يكون ذلك على ما قدر منهم أول الإسلام، وتكلم بما حصله في الحاضر، لا عن الوحي، والله أعلم. والنور الذي أبصرته عائشة يدل كلامها على أنه كان خارج الذهن لا داخله، والحمد لله.

وقال صلى الله عليه وسلم: "إن الله يقول للمؤمنين يوم القيامة «هل احيتم⁵⁷³ لقائي» فيقولون «نعم» [98أ] يا ربنا»، فيقول «لم» فيقولون «رجونا عفوك ومغفرتك» فيقول عز وجل «قد وجبت لكم مغفرتي». وقال صلى الله عليه وسلم: "ينادي منادى من تحت العرش «يا أمة محمد أما ما كان لي قبلكم

فقد وهبته لكم، وقد بقيت التباغات فتواهبوها وتدخلوا الجنة برحمتي". وقال صلى الله عليه وسلم: "يقول الله تعالى يوم القيامة «اخرجوا من النار من ذكرني يوما»، وجاء في مقام الحديث.

وروى عمرو بن حرير الأنصاري قال: "تغيّت عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا لا يخرج إلا لصلاة مكتوبة ثم يرجع، فلما كان في اليوم الرابع خرج إلينا فقلنا «يا رسول الله احتبست عنا حتى ظننا أنه قد حدث حادث»، قال «لم يحدث إلا خير أن ربي وعدني أن تدخل من أمتي الجنة سبعين ألفا لا حساب عليهم، وإنني سألت ربي في هذه الثلاثة الأيام المزيد فوجدت ربي واحدا ماجدا كريما، فأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا»، قلت «يا رسول الله وتبلغ أمتك هذا» قال «الكل العدد من الأعراب»

وفي الخبر أنه وقف صبي في بعض المغازي فيما يرى في يوم صائف شديد الحر فبصرته امرأة في خبا⁵⁷⁴ القوم فأقبلت يشتد حتى أخذت الصبي واقبل أصحابها خلفها وألصقته إلى بطنها ثم ألقت ظهرها على حر البطحاء وجعلته على بطنها تقيه الحر، وقالت "ابني ابني" فبكي الناس وتركوا ما هم فيه فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم وأخبروه الخبر فسرّ برحمتهم، ثم نشرهم فقال: "أعجبتم من رحمة هذه لابنها؟". قالوا: "نعم" قال: "فإن الله تبارك وتعالى أرحم بكم جميعا من هذه بابنها". فتفرق المسلمون على أفضل السرور وأعظم والشارة.

وفي السنن لابي داود أن رجلا أقبل عليه كساؤه وفي يده شيء قد التف عليه، فقال: "يا رسول إني لما رأيتك أقبلت فمررت بغیضة شجر فسمعت بها أصوات فراخ فأخذتهن في كسائي فجاءت أمهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن فوقع عليهن معهن فلقهن في نساءي⁵⁷⁵ فهن أولای⁵⁷⁶ معي"، فقال: "ضعهن هناك" فوضعتهن [98ب] فأبت أمهن إلا لزومهن، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتعجبون لرحمة أم الفراخ أفراخها" قالوا "نعم يا رسول الله"، فقال "والذي بعثني بالحق الله أرحم بعباده من أم الأفراخ بفراخها"، فأرجع حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمهن معهن فرجع بهن.

فرحمة الله تعالى دائرة على المؤمن، ورحمة الله لا بد منها لأنها هي اللازمة للعالم إذ الحق عز وجل ما أبدعه لأمر عرض له ولا لأمر يستريد له المنفعة بالجود، بل ذلك بفضلله. وإذا تأملت العالم، تجده كله ينحلّ إلى مفهوم رحمته، لأنه خلق والخروج من العدم إلى الوجود هو الخبر، لأن العدم هو الشر المحض، ثم خلق الإدراك وجعل له الألم واللذة، ثم الالهة⁵⁷⁷ التي بها تدرك، ثم ألزمه الاضطرار، ثم أنعم عليه حتى يجد اللذة لأنها باقترانها بالألم تصح، إذ هي استراحة من مؤلم، ولو تركه دون حياة وإدراك ولم يخلق الأسباب التي بها تصح الرحمة وتحصل فلاعتا⁵⁷⁸ لأحد من رحمة الله، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: "لا ينبغي أحدا منكم عمله"، قالوا "ولا أنت يا رسول الله" قال "ولا أنا إلا أن يتغمديني الله برحمته".

ثم هذه الرحمة تقال بحسب المراتب، وتوزع على قدر الاستحقاق والنسب، واعتبر ذلك ما لملك والنبى والرسول ثم الخليل ثم يخير البشر صلى الله عليه وسلم، ثم هذه الرحمة مرة تزد ولا سبب لها، وأخرى بإزاء سبب كالتوبة للمذنب، وكلها رحمة، غير أنها تختلف بالتعلق، والقول عليها كالقول على الحمد الذي يجب، غير النعمة. ثم الحمد في نفسه نعمة أيضا، غير أنها نعمة عند نعمه والنوع بعد حسبه.

ثم نقول: الرحمة تعظم بجهة وبجهة تكون مرجوحة، وتقال باشتراك وبها تطلق عليه الأسماء المشكلة⁵⁷⁹. بيان ذلك من كفر بالله وبالغ في قتال المسلمين، وقتل وكان على ضلالة مطلقة في الشر المتعدي، ثم إنه أسلم فيقال إنه جاءته من الله رحمة عظيمة وأخر لم يزل على طاعة الله وهو ينزل المقامات السننية، فرحمة الله المنوطة به عظيمة القدر.

فقد ظهر لك أنها تعظم من المحل ومن جهة الاضطرار وتختلف [199] بالنسبة والإضافة، هذه لكونها الجنس متائلة الجنس متصل الاستصحاب هو ضد الأول دفعة.

مسألة: لا أرحم من الله ولا أكرم منه، ولذلك تجد أنبياءه وأوليائه ورسله لا يسألون إلا هي حتى أن الذي يطلب أنواع العذاب ليزيد جزاءه ويعظم ثوابه لا يزهده في رحمة الله، لأنه يقول "المقام المحصل للمحب والمجاهد، ثم للموحد"، والذي مقامه مقام الرضا غير المبلى في البلاء والمنعم في النعمة، ومع هذا تعلم أن ذلك كله برحمته، فقد قالوا "هب لنا من لدنك رحمة وهي لنا من أمرنا رشدا"، وذلك أنها تدور وتدبر وتمتد ولا تقف، فأول الأمر حصول الخير ثم دوامه، ثم تموّه ثم تنويعه ثم حفظه على

المذكور، ثم يوجد منها متصلة ومنفصلة، وتعتبر برضوان الله ليس إلا، ولا يمكن أن تكون إلا كذلك، ثم منفصلة فقط، ثم مجتمعة بجهة وجهة، واعتبر ذلك كله بمن هو على خلق حسنة سيئة وهو حلیم في الغضب، ثم ذلك وهو كاظم غبطة، ثم هو يفعل الخير في غيره، ثم ذلك بما يحافظ عليه في نفسه ويحض عليه غيره، فرحم نفسه بقطع دواعي الهوى السابق إلى غضب الله، ورحم غيره بالرحمة التي عنده، فإن كان من أهل العلم نفع السائل وأرشد الغالط، فإن كان من الأغنياء رحم الفقراء وأطعمهم وسقاهم، وإن عرف عن مذنب ذكره، رحمه الله به ولازمه حتى ينقله.

وبالجملية كل باب من أبواب الرحمة يأتيه بابه، وكل باب من أبواب النقائص بنفيه ولا يعرف القساوة في قلبه، لأنها طريق الشيطان إلى جهنم. وانظر ذلك في فضائل رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال له خالقه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁵⁸⁰ ثم قال في آية أخرى ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ وما ذاك إلا بملازمة الرحمة وفعلها فيه واتصافه بها حتى في نعوته وسيرته وموضع إنسانيته ومحمولها صلى الله عليه وسلم.

مسألة: الذي يُحتاج إليه في هذه القضية هو أن تُعرف حقيقة التشبه بالله تعالى على قدر الطاقة، وأسماء الحسنی متى سلط مدلولها على نفسه العارف من ثلاث جهات: التعلق والتخلق والاستعمال، قال: "السعادة والرحمة الراجحة [99ب] أن يكون الفاضل يرحم عباد الله، فإذا كانت طبيعة ذاتية وصفة قائمة وتشبه بالله قرب منه يوم القيامة وقبله، لأن صفته تجرّه إلى كل فعل محمود، ولا يتأخر عنه فضل الله بالجملية".

وقد قيل أن الرحمة المطلقة هي المنوطة برؤية الحق، والتي تليها هي الخلود في الجنان والتي تليها عدد المنازل، والتي تليها ارتقائها، والتي تليها تمام الاستعداد، والتي تليها الخلق والخلق⁵⁸¹، والتي تليها أصحاب الحال في أنواع غرابيها⁵⁸² وهي ثمانية، لأن أبواب الجنة ثمانية. وقد يقال إذا جاهد الحواس الخمس ومنعها من المخطورات وصرفها في المندوبات وفعل كذلك في شهوة البطن والفرج ثم استقام في الأمور العقلية وأعطى العقل حقه من التدبير المعلوم وغيرها كان المرحوم بالراجحات التي تنقسم على عدد أبواب الجنة. وقد يقال إذا صح منه الأمر العلمي على ما يجب والعمل على ما يجب وختم له بالخير في ذلك، ثم كان في أرفع طور منها،⁵⁸³ ثم تناولته يد السعادة والتخصيص، ثم وفق له القرين الصالح،

ثم حفظ في شأنه، ثم وفق لفهم الأسرار ثم ضيق عليه في حب الشهوات وحمل طبعه الى التجريد ولم تقنع بمقام مرجوح كان على بينة من رحمة الله ودخل على أبواب الثمانية.

مسألة: هذه الرحمة عاملة في العالم وبها كان حفظ نظامه، لأن الله لو أخذ من ظلم نفسه من حينه هلك النوع، ولو غضب على العالم فيخزيه لأجل من كفر به ما كان يثبت نظامه ولا نوعه فاعلم ذلك. ولما عرف من متعلقاتها وصح من نفعها ومدخلتها للصفات الذاتية وأيضا أي تخصيص صدر من الأزل بخير، فذلك كناية عن رحمة الله لأنها سابقة لكل حكم والخير، هي له وهو لها حقيقة، قرنها الله باسمه العظيم وأثبتها في المصحف في أوائل السور، واستفتح كل كتاب وأثبتها في سورة الحمد والنمل للإعلام سيرة الخير في الخطاب وما عرف من النبوة بالجنس فاعلم ذلك.

مسألة: الله له الرحمة الذاتية وله الرحمة الفعلية، وبدأ بسم الله لأنه جامع الخواص الإلهية وينصرف إليه مدلول كل اسم، ثم بدأ بالرحمان الذي هو أفضل من الرحيم وهو مشتق من الرحمة ولا يرجع إليه مفهوم غيره من الأسماء.

ثم ذكر الرحيم بعد ذلك [100أ] فقد ظهر لك أن ذلك لفضل محضه فمنه أن الرحيم يقع فيه الاشتراك فذكر الاسم الذي يمنع منه والذي يجوز التخلق به، وقيل لما اختلفت الصيغتان قرنها تنزيها وتنبيها، وقيل جعلها بمثابة اسم واحد ليدل بذلك على أن "بسم الله الرحمان الرحيم" غير "الله تعالى"، لأن الرحيم قد يكون صفة للمخلوق كما تقدم، ولم ينقل عن العرب أنها كانت تسمى بالرحمان إلا ثلاثة، ومسيلمة يسمي بالرحمان ولما يسمى به قيل امتحن بداء الانفه⁵⁸⁴ وكان يكذب ويجهل التاريخ فكان لأجل ذلك يقع في شنيع القول وأطلق عليه الكذب قبل أن ينسب لنفسه النبوة، ولم تمت حتى أعلم بذلك في نومه وأعلم به هو من هو من قومه لعنه الله.

وبالجمله الرحمان للرحمة المطلقة العامة التي لا يمكن أن تقوم بحادث ولا يقدر عليها غير الله تبارك وتعالى، والرحيم بالأمرين. وقد يقال الرحمان أشد مبالغة، وهو مشتق من الرحمة الذاتية، لأنه إليها يرجع مدلوله، والإرادة كناية عنها، غير أن ذلك يرجع بعلة بالأحوال المقولة على أحكامها، لأننا لا نقول "كل إرادة رحمة" ونقول عكس ذلك. من جئت⁵⁸⁵ تنويع المرادات وقد يطلق بترادف معها وقد لا.

وأيضاً العالم ينقسم إلى قسمين: الفاضل من حيث جهات الذوات الفاضلة والمرجوح، فالرحمان يعود [إلى] ذلك والرحيم إلى الثاني، لأنه من الصفة الفعلية، وكل فضيلة تخص الباطن وتخص الأحوال والتجوهر، والمقام المعلل بالوصول إنما هو الرحمة المنوطة بمقام الخواص، والرحمان أول ذلك.

فالكافر له في الدنيا يصيب⁵⁸⁶ من الرحمة، إذ هو تحت نعم الله الظاهرة، ولا يكون له نصيب في الصفة الرحمانية، إذ هي مخصوصة بمعرفة كتبه، ولأجل ذلك يقول بعضهم أنه بصر⁵⁸⁷ كل موجود، ولأجل ذلك يقول بعضهم أنه أبصر كل موجود في الوجود في "بسم الله الرحمان الرحيم"، فيبدأ من واجب الوجود ويعود إليه، وكان نظره أولاً وآخره موقوفاً عليه.

ف"بسم الله الرحمان الرحيم" نحو من عشرين حرفاً، وقد كررها رسول الله صلى الله عليه وسلم [100ب] في حين قرأه نحو من عشرين مره، وكان له في تكريرها نظرة في عقب نظرة، فمن قولك "بسم الله" يقيم لك أن اسم الله هو عين المسمى، سواء كان اسم ذات أو صفة أو فعل، فاسم الذات هو غير الذات، واسم الصفة هو عين الصفة، واسم الفعل هو عين الفعل، وعلى ذلك نبه بقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ على ما ذهب إليه جماعة من محققي العلماء، ومن قولك الله ينفهم لك أن الألوهية مخصوصة لواحد واجب بذاته لم ينفصل ذاته عن صفاته ولا كان اسمه عن ذاته.

ومن قولك "الرحمان" ينفهم لك أن إرادة الله المعظمة المقدسة، وإظهار الخير والمجد والفضل في خلق العرش والكرسي والملائكة والجنة وجميع الذوات الفاضلة في العالم العلوي وما بعد ذلك إلى المنتهى.

ومن ذلك الرحيم ينفهم لك ظهور خفي الرحمة المضمّنة في الإرادة، فبرز كل موجود على وفق الإرادة السابقة، فإذا انتهى نظرك إلى ها هنا فقد عرفت الذوات المقدسة وأسماؤها واسم الخاص بها وإرادتها ورحمانيتها ورحميتها، ثم تعرج بعد ذلك راجعاً على المذاق⁵⁸⁸ التي قطعها فينفهم لك من صفة الرحيم كل موجود في الوجود من دورة العرش إلى قاعده الثري منغمساً في رحمة الله، فينظر إلى الجماد فيرى ظهوره بعد العدم رحمة، وذلك في جوهر يدرك عنه غيره، ثم تنظر المنافع التي أودع الله فيه لبني آدم وتنتقل إلى النبات والحيوان الذي لا يعقل، ثم ينظر الإنسان فيحده أما شقياً وأما سعيداً، فالكافر يجتمع

هو والمؤمن في الرحمة التي كان يعقل وفي كونه أخرج من العدم إلى الوجود، وهو في قسم الشقاوة مع هذا، والمؤمن الذي هو السعيد حكمت فيه الرحمة من جميع الجهات، والرحيم يقال مع النعمة، والرحمان على التخصيص، وينتقل من الرحيم إلى الرحمان فيبين له هذان الوصفان من⁵⁸⁹ نظر في تركيب المرام وتحليله، وإيهما مع مستحبان على المؤمن، وإن الرحمانية المتضمنة في الإرادة السابقة أوجبت الرحمية، ومن الرحمية ضعد المؤمن إلى الرحمانية وحجب عنها الكافر.

وآدم صورة الله برحمانيته ولذلك علم أسماء الله بها عنده من الله، [101أ] واسمه الرحمان وبتعليمه إياه قال الله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁵⁹⁰. وقال صلى الله عليه وسلم: "خلق الله آدم على صورة الرحمان"، أي على صورة مرحومة بالرحمة التي خصت بها الملائكة، وإن كل نسمة أخرجت من الجانب اليمين من آدم سحب عليها صفة الرحمانية،⁵⁹¹ ثم ذريت في الأجساد بالصفة الرحيمية، وذكرت بالمعنى المقدم فعلمته فانقلبت إليه في الأخرى، فكانت مجاورة لآدم ولسائر الأنبياء والملائكة، وكل نسمة أخرجت من الجانب الأيسر من آدم، فلم تنل من صفة الرحمانية ذرة، ولا تنالها في الدنيا ولا في الآخرة، فلذلك تكون بعد الموت محجوبة عن رحمة الله تعالى لم تنل رحمانية الله، ولما لم تنل ذلك لم يعلم ألوهيته ولا أسماؤه، إذ ذلك إنما يعلم رحمانيته أولاً وآخراً وباطناً.

والموحد المؤمن علم ذلك بما خص به أولاً وفي الخلق ثانياً بعد الذرة، وثالثاً عند ظهور الحب إذا انكشف الغطاء، وكان اللقاء وبكاملت⁵⁹² السعادة وارتفع الشقاء، فلما كان في "بسم الله الرحمان الرحيم" العلم المكنون والسر المخزون وما ذكرنا بألف ضعف ومائة ألف ضعف مما لم نذكر، كان لها الفضل الأعظم وورد في ذلك جملة فضائل، وكل عارف يقول بذلك.

مسألة: توهم بعض الناس في "بسم الله الرحمان الرحيم" أنها ليست آية من الحمد لقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾⁵⁹³ واستدل بذلك على بلاغة القرآن وفصاحته، وقال "الكلام الفصيح لا يتكرر الكلام فيه"، والقرآن نزل بأفصح لغة والعرب لا يكرر على غير بعد ولا شاهدة ولا حائل. والذي يظهر غير هذا، لأن العرب كانت إذا عظم عندها الممدوح، أكثرت من ذكره، قال الشاعر:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء نغص الموت ذا الغني والفقير.

وأيضاً الفرق والفصل بينهما غير خفي، أعني بين "بسم الله الرحمن الرحيم" وبين "الرحمان الرحيم" الثانية، وهو "الحمد لله رب العالمين"، وهذا يوجد كثيراً في كلام العرب، لأن تلك كلمة تقال عند استفتاح الخطاب، وهذه جاءت في موضع الملك وما للمالك، وذلك بإزاء حكمه [101ب] وحكمته ووصف عظمته، وأنه الخالق لأجناس المخلوقين، ثم هو الرحمان الرحيم بهم وهو الرحمان الرحيم بمعنى التقديم على رب العالمين وإن كان في الظاهر مؤخرًا.

وأيضاً لما ذكر الله نعتين عظيمين من نعوته، وهي الألوهية والربوبية، وفي ذكرهما إيجاد الهيئة والتعظيم والخوف في قلب السعيد، جعل بإزائها صفتين⁵⁹⁴ آخرين يؤخيان للعبد الأُنس وانسراح الصدر والبسط وهو الرحمان الرحيم.

وأيضاً رحمة الله تدور بين صفة ذاته وصفة فعله، هذه تنبى عن الإرادة وهذه ترجع إلى يقس الإنعام، فيكون الرحمان الرحيم في "بسم الله الرحمن الرحيم" صفتين ذاتين، وفي الحمد صفتين فعلتين، فكأنه قال أولاً "بسم الله الرحمن الرحيم" أي الذي له الرحمانية والرحيمية صفة ثابتة، ثم قال "الحمد لله رب العالمين الرحمان الرحيم" في إبداعهم وإظهار إحسانه عليهم.

مسألة: ذكر الرحمان الرحيم بعد قوله "بسم الله" لا بد منه، ولا يمكن عقلاً إلا أن يكون كذلك، وذلك من حيث ترتب الموجودات عن الله وما يعطيه دليل الحدوث وما يخص صفات القديم من حيث متعلقاتها بيان الذي أثبتناه من ثلاثة أوجه: الأول إخراج الوجود المشخص من العدم المحمول على الممكن العام وهذه رحمة الله الأولى، لأن العدم هو الشر المخصص، والوجود هو الخير المضاف. وقد تحققت الرحمة وكانت بجهتين من حيث العدم في الإرادة القديمة، إذ هي صفة ذاتية كذلك، والثانية كونها صفة فعلية زمان التخصيص وتأثير القدرة. والوجه الثاني الرحمة الشاملة على أهل السماء، بحيث لا تعين بها الطر والقاطع وفي الأرض بالإطلاق على عموم الحيوان، ثم الراجحة من يعقل ثم ذلك على درجات السعداء بالقصد الثاني، وجميع ما يعلم منها من حيث العقلية والحسية والظاهرة والباطنة، هذا وإن كان في الأرض مدلول غضب الله منها، أما تخفيف العذاب أو إيجاد الأقل دون الأكثر منه لأن القدرة صالحة للشديد المفرط، وذلك لا يمكن لأن صفات القديم لا تدرك بالحصر والنهاية. والوجه

الثالث كونها تكون بمعنى السبب، ثم بمعنى الشرط، ثم عن المطلوب والغاية عندها كل الجهات، واعتبر ذلك [102] بمن رحمه، ثم عمل بها علم، ثم دخل الجنة، ثم النية النافعة قبل الفعل، ثم الحاصلة دون اجتلاب واكتساب.

مسألة: قول "بسم الله الرحمن الرحيم" قد عُرف في خطاب الأنبياء، وهي أنه لا خلاف في ذلك، وقد قيل أنها أول ما نُزل، وهذا القول غير محصّل عند المحدثين وسورة النمل مكية فإن كاتب البسملة لم ينزل قبلها مع غيرها، فهي من النمل بعض آية مكية وإن كانت نزلت قبلها مع غيرها فهي آية مكية أيضا.

وقد ذكر الشعبي أن كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أولا "باسمك اللهم" فجرت بذلك ما شاء الله أن تجري، ثم نزلت ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾⁵⁹⁵ فكتب ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾⁵⁹⁶ فجرت بذلك ما شاء الله أن تجري، ثم نزلت أنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم فكتب بذلك.

وقال سعيد بن المسيّب: "لما أتى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قيصر فقرأه قال «إن هذا الكتاب لم أره بعد سليمان بن داود بسم الله الرحمن الرحيم»".⁵⁹⁷ وقال ابن حريج "لم يرد سليمان بن داود في كتابه على ما نص الله تعالى أنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم ﴿أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾⁵⁹⁸". وقال كعب "أول ما أنزل الله في التوراة «بسم الله الرحمن الرحيم الا تعلوا قل تعالوا اتلوا ما حرم بكم عليكم العشر»".

وقال الزهري: "قوله تعالى ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾⁵⁹⁹ قال «بسم الله الرحمن الرحيم» وهذا يعضده العقد الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين المشركين، وإن الله ألزم المسلمين لما في العقد الذي كان مكتوبا بين النبي صلى الله عليه وسلم والكفار، لأن هذه الآيات أنزلت في سورة الفتح حين امتنع الكفار أن يكتبوا «بسم الله الرحمن الرحيم»".

وروي عن عبد الله بن عباس عن عمر رضي الله عنه أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن "بسم الله الرحمن الرحيم" فقال: "هو اسم من أسماء الله وما بينه وبين اسم الله الأكبر إلا كما بين سواد العين وبياضها من القرب". خرجه ابو داود والهروي مسندا إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وخرج أيضا عن ابي هريرة، قال صحبت: "النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة سفر فقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم» فبكى حتى سقط فقرأها عشرين مرة، كل ذلك يبكي حتى يسقط، ثم قال [102ب] في آخر ذلك «لقد خاب من لم يرحمه الرحمن الرحيم» فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخبر عن «بسم الله الرحمن الرحيم» أنها قرينة من الاسم الأعظم المخزون المكنون الذي إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أعطى". وبمثل ذلك يستدل على أنها آية عظيمة وأنها تحتوي على علوم شتى، فلذلك كررها رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرين مرة مقتبسا من أنوارها، وقد أعلم أنها تستر ما بين الجن والإنس إذا تعودوا بها، وقد جاء ذلك في غير حديث.

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل كان رديفه وقد عثرت دابته فقال "تعس الشيطان"، فقال له: "لا تقل «تعس الشيطان» فإنك إذا قلت ذلك تعظم حتى يكون مثل البيت" فيقول "بقوتي ولكن قل «بسم الله» فإنك إذا قلت ذلك تصاغر حتى تكون كالذباب".

مسألة: الرحمة والنعمة والعفو والغفران والرضوان كل هذه بوجه ما تتبع المحبة، لأن المحبوب يرحم وينعم عليه يريد المحب، فإن أذنب عفا عنه وغفر له ورضي عنه أيضا، وإن جعلنا المحبة تقال مع الرحمة الفعلية، فالرحمة الذاتية تتقدم عليها، فإن الرحمة المحبة قد تطلق منوطة بأحكام الشرع، إلا إن قلنا أن المحبة قد تطلق كما تطلق الرحمة الذاتية، وتكون غير معللة في بعض المواضع، ويكون محبوب الله في اذله⁶⁰⁰ هو مرحومه⁶⁰¹ وهو السعيد الذي يظهر عليه علامة التخصيص، ويكون ذلك بإزاء طاعة الله في كل وقت من أوقات عمره،⁶⁰² بل يكون ذلك في نفس من أنفاسه عند الخاتمة، لأن الحكيم العليم لا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون ولا يفعل لعله.

وقد يقال: "المحبة والنعمة والعفو والغفران والرضوان والإحسان، ثم الخير ولواحقه"، كل هذا من لواحق الرحمة الذاتية، وتطلق بترادف مع الرحمة الفعلية لأن اسم الله الذي يخص ذاته وهو جامع الأسماء

إلى دلالاته قرنه بالرحمة المطلقة في دلالة الرحمان وبالمقيدة في دلالة الرحيم، فقال "بسم الله الرحمان الرحيم" لأن أول [103أ] شيء يسبق إلى الفهم بعد دليل الحدوث ومعرفة ما يجب للمحبوب. والسلامة من القول بالغلة والمعلول مفهوم الرحمة من عرف قدر خطاب، الفضائل تتحقق ذلك لأنك لا تقول فعل الممكن المشخص، وأخرجه من العدم إلى الوجود إلا إن قلت لسبب تستزيده بالوجود، وهذه كلمة تحمل الرحمة، بل هي كناية عنها أو إلزام ما يسخط الله عند إهمال هذا المفهوم.

وقد يقال: "النعمة وما ذكر بترادف جملة أسماء في القول وواحد بالمعنى"، وإنما قلنا هذا لأن دورانها على فضل الله المتعدي الذي ضده الحرمان والغضب والمقت.

وقد يقال: "لما رحم أنعم، ولما أنعم كان العفو للمذنب بإزاء الصغيرة والغفران للمذنب بإزاء الكبيرة، ورضي عنه بعد تمام نعمه ودوامها". وإنما قلنا هذا لأن الكلمات المذكورة تحت مدلول صفة الفعل والرحمة تحت لواحق الإرادة، بل هي عنها، وكل صفة في الأزل متقدمة يكون عنها بآخر، إذ كل الأفعال من بينات الإرادة التي تقال الرحمة الذاتيه معها بترادف.

وإن قلنا: "الرحمة إرادة خاصة حاصلها الإحسان" كان أفضل وأصدق لأن الإرادة وإن كانت متعلقة ببعض المعلومات ثم على من كفر وعلى من تخلّد في النار لمن ينظر في مطلق العذاب والأشد والأضعف منه والأقل والأكثر من أنواعه، والعفو والغفران بخلاف ذلك، والرضوان بوجه أفضل من ذلك كله، لأن رضوان الله يحصل لا عن قبح متقدم ولا لأجل مستحسن عن حكم، ولا عن عمل صالح كان ذلك لأجله، بل هي في الدنيا تتبع الأوامر وفي السماء والآخرة تتبع التخصيص والرحمة.

وقد يقال: "كرم الله ومواهبه ونعمه والرحمة تحت جنس واحد". وهو إرادة نوع الخير إذا الإرادة التي تقال بإزاء فضل الله الأول بل ذلك عن جامع في قضاة⁶⁰³ مشتركة مركبة [103ب] فاعلم أنها ذات جهات.

وقد يقال: "كل فضل تنحل⁶⁰⁴ مركب ماهيته إلى خير"، وذلك الخير من قبل رضوان الله، ثم يدخل الجنة في مدلوله والسلامة من النار والسعادة والحسن والاعتدال وما يجمل في النفس والجسم والعقل والعادة

ولواحق المحامد المطلقة، وكل ما يشمل اللذة الروحانية والقوانين الملكوّية والفضائل الإلهية، فهو عن رحمته التي لا يوجد فيها لاحق ضويل⁶⁰⁵ تضاف إلى الملائم، والموافق والمطلوب الأعظم بوجه أفضل، ومن قبيل ما يقوله جاهل اليونانيين في المثل المعلقة لما جهل المبادئ وأحكام فضل الله ويظام⁶⁰⁶ ملكه في العلم، وما كان على نعت الوجود فيه لا في تعلّقه فقط بل عن مميّز لا يقال⁶⁰⁷ ذلك في البصر لأنه ينحص الوجود، ليس إلا وكلامنا مع من يحكم كريم المعالم ويتحقق أن العبد عنده لواحق الحوادث وأن الوجود المقيد في علم الله وبصره على نحو لازم التعلق بنوع واحد، فنقول "لا ينتظر الله القيمة ولا يلزمنا أنها كانت"، فاعلم.

وتصفّح نكت الخواص وحكم الاختصاص وقدر من يعلم من حيث يفعل ولا يقال فيه هو الأشياء بوجه أكمل، ولا أنه هو الأشياء بوجه أنقص، ولا أن ذلك بجهة وجهة ما دام التأمل يلاحظ وجده الشرير العدم، بخلاف ما يقال في وحدة الوجود، كما ذكرنا في الإحاطة.⁶⁰⁸ فالوجود المشخص عند الله صفحة محيط الأكوان وسلام الله الذي يصدر من قرنحة الرحمة والرافة ورقة الطبع عن الجويني في تصوّره وعجزه عن مراتب التحقيق في مسألة التسلسل.

وقد يقال: "رحمة الله تنحل إلى ما يحمد تارة وإلى ما يقاد به أخرى وإلى ما يقال باشتراك". وقد يقال الشر والنهي والنار وما بينهما وما يشبه الجنس وهو ضد الرحمة، والسعادة والخير وغير ذلك مما يشبه الجنس، وذلك عن الرحمة.

مسألة: الرحمة إذا تخلق بها العبد تعرض إلى طبع التماثل بالعرفان العلي، واستحق رضوان الله لأن رحمته نعمته في المتخلق بوجه أفضل.

مسألة: لو لا رحمة الله لم تُعرف السعادة، لأن فضل الله لا يلزم بمجرد الإرادة والقدرة والعلم والإدراك والكمال، لأن ذلك لو كان كذلك كان كل مدرك معلوم نحو الصواب في لواحق فضل الله ولا قائل به، فما بقي إلا أن يضاف [104أ] إلى هذه الأوصاف.

غيرها: وهو معنى آخر من نوع كثرة القديم، وهو الذي يشبه الإكسير والملح للطعام، ونحن نصطليح على ذلك فلسميّه⁶⁰⁹ رحمة فاعلم ذلك، وإذا قلت هذا لا يتوجه إلى الله لا بعلمك ولا بعملك لأن كل ذلك قد كشفناك عن علته، ومن هذا القبيل ينتقل من تقلد المحقق إلى أن الله غيره هذه الصفات، لا أنها منوطة بها أو لاحقة لأجلها أو متقدمة عليها فاعلم ذلك.

إنه إذا قلنا "علم العالم علمه النافع من الأمور وأنواع العلوم ورحمة الله بذلك" هل هو الحق أم قولنا "رحمة الله بعلمه" ثم رحمة الرحمة الجزاء، فتكون بهذه هي المعللة بما فرض عليه، أو يسدي له وتلك لا بسبب تقدمها.

مسألة: سلم الرحمة يحمل إلى منازل النفحات الإلهية، وهذه النفحات تنقسم إلى أقسام، فمنها عقلية ومنها نفسانية، ومنها طبيعية، هذه تحصل صورة البرهان، وهذه تبلغ إلى الجوهر، وهذه تحكم الأحوال وتغلب على موضوعه ومحموله، واللذة في الجميع على أنحاء، منها الشعور بالموثوم، الشعور بالملائم الذي يستدعى بالروح الحيواني ويتحرك بالفطرة غير محرك عقلي عن فيض فعال عن واجب فيه يحركه إلى لازمه الذي كمن فيه أو هو بالقوة في النظام القديم، وهو الفضل الأول والمطلوب الأسنى، فإذا ظفر به يحصر السعادة في الضمير، وجمعه على ما هو به وله، ثم تنبعث عنه فطرة منوطة بما سمع هناك ويبصره لا من نوع ما يكتسب ويقوم به كيفية غير معللة، ولا داخله تحت مقولتها واستراحة من مؤلم على قدر ما قام بالطبع وبالذات من الموافق الملائم.

مسألة: ما من موجود إلا على بينة من حذف الإضافة وما من عالم إلا ويعلم أن الأفضل من الخير هو في أرفع الدرجات، وما من محقق إلا وقد وجد وحدة لا تُحصل⁶¹⁰ إلا بما هي عن المنوط بكل ماهية تتحقق منها الموجود الخاص ويحضر إلى العام، وإذا كان ذلك كذلك فجميع ما ذكر في الرحمة من قبيل ما يفوق جامع التوحيد، فقد قال بعضهم في مثل ذلك: [104ب]

وتحتجب البصاير والقلوب
لأن الشمس ليس لها غروب.

بذكر الله تكثر الذنوب
فترك الذكر أفضل كل شيء

وقال: "إذا حصل الواصل على مقام يكون المرحوم فيه هو الرحمة يدور التوحيد، ثم ذلك لا يثبت بل يرجع إلى الاسم الأول وهو "الله"، لأن الرحمة قيلت بإزاء المضاف".

مسألة: الرحمة متى فرقت وُعُدل بها عن المعروف الخاص وحدث في الجماد بما يمكن منه أن يقبل من أعراض الألم والعذاب، وإذا نظر إليها في النبات بما تترىه⁶¹¹ بالنفس النباتية كما إن الجماد تميز عن العدم بالوجود، ثم تنظر في الحيوان بما تميز به في وقت دون وقت، لأن كل حيوان تقدّر فيه وجود الألم إلا المهمل، ولا يخلوا من حاسة الذوق إلا المهمل، فالمهمل الطبيعي، أعني الناقص والكامل من الحيوان، فيه نفوس خمسة: النباتية والحيوانية والناطقة والحكمية والنبوية والملكية، كما ذكر أرسطو في كتاب الحيوان.

وبالجملة كل حيوان الرحمة قائمة به فاعلة فيه حافظة له راجعة إليه ضافة ينالها علمه لأنه متى أدرك ألم الجوع كانت رحمة الشبع مطلوبة منه، والإدراك الذي وجد به ذلك من قبيل هذه الرحمة لأن لها إدراك وتألّم تلذذ عنده دفع ذلك فاعلم.

وكذلك في البرد والحر والنوم واليقظة وما يؤكل وما يشرب وعموم ما لا بد منه في الحيوانية، ثم الحيوان العاقل يقال الرحمة معه على أنحاء وعموم وبخصوص وبنوع يتوسط ونوع تقف القسمة عنده، وبها هو كالجنس العالي، وبها يقال بنوعين: أنواع الأحوال المعللة واعتبر ذلك برحمة الله للعاقل، ثم برحمته للعالم، ثم للفاضل المتخلق، ثم لما ينحص الكامل الأول والثاني والثالث ثم بوصف لا ينحص فيه غير الحق المطلق، وهو الموحد إذا حذف الضمير من نفسه وصرف إلى وجود رده إلى مقره وأدرك وهمه وأقام دليل فضائله بوجوده فاعلم.

ومن عرف المسلم جعل عنده رحمة تخصه، ثم لحظ الولي جعل عنده رحمة تخصه، ثم أدرك القطب [105أ] جعل عنده رحمة تخصه، ثم الخليفة جعل عنده رحمة تخصه، ثم النبي جعل عنده رحمة تخصه، ثم الرسول جعل عنده رحمة تخصه، ثم أولو العزم جعل عندهم رحمة تخصهم، ثم الكلیم جعل عنده رحمة تخصه، ثم روح الله جعل عنده رحمة تخصه، ثم الخليل جعل عنده رحمة تخصه، ثم المختار المجذوب

بالمال جعل عنده رحمة تخصه، ثم تتبعها جعلها درجته الرفيعة، لأنها تنظر تحتها ولا تنظر فوقها كالجنس العالى.

والحمد لله على رحمة نعمه ونعمة رضوانه، والصلاة على أفضل بريته.

خاتمة [المفرد الرابع]

أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ينحل إلى رحمة لا نظير لها في الرحمات، وأيضا يرجع في تكميل كل رحمة وبذلك جعل رحمة للعالمين بمن في السماء بمعنى التذكرة، وبمن في الأرض بمعنى الحجّة والإمامة والهداية والرحمة تمدّها وسيلته.

وهذه المفردات الأربعة قد نحن⁶¹² الكلام عليها والذي نحن بسبيله في الآيه المذكورة يحمل على التقدير، وجامع الأمر هو اعتبار المجموع، والكلام على الغاية صحبة الماهية وما يخص كل فضيلة فيها من فرع منه ومتأخر وقف عنده وما هو بجهة.

[اعتبار الآية بكاملها في مصطلح واحد ونظام واحد]⁶¹³

وقد فرغنا من المفرد الرابع فنتصرف⁶¹⁴ إلى اعتبار المجموع وجمع المتفق ونظم الآية مجموعها إلى مدلوله قوله تعالى ﴿وَاللَّهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ آية من سورة البقرة وهي السورة الكبرى الجامعة فسطاط القرآن حروفها ثمانية وثلاثون بالمجموع ودون ذلك في المصطلح، ونقطها ثلاث وأشكال الضوابط ستة وعشرون، وكلماتها سبع وهمزاتها أربع، وسورتها المحيطة بها هي خمسة وعشرون ألفا وخمس مائة حرف، وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة، ومائتان وستة وثمانون آية في العدد الكوفي، وهي مدنية إلا آية واحدة منها وهي قوله ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾ فإنها نزلت يوم النحر في حجة الوداع، وأولها نزل في [105ب] سنة خمس في شهر ربيع الأول في الثالث منه، ومعظمها نزل ليلة الجمعة في بيت عائشة في شهر صفر في الثالث عشر منه في سنة ست، وآخرها نزل في المحرم من سنة ست إلى آخر مدة الوحي، وقيل قبله بثلاثة أشهر نزلت منها آية واحدة، وقد ذكرناها قبل هذا، أعني معظمها.

وسور القرآن بالجملة مائة وأربع عشر سورة عو⁶¹⁵ وآياته ستة آلاف ومائتان وإحدى عشرة آية ا ا ح
616.

وعدد الأسماء التي حصّلها من ذكر ملك وبني وبنات ومعادن وحيوان وأسماء السموات والأرض وم⁶¹⁷
أسماء رب البرية المظهرة والمبهمّة والمضمرة تسعون ألفا وتسعة آلاف وأربع مائة وثلاثة.

وعدد حروفه ثلاث مائة ألف وعشرون ألفا وخمس آلاف وثلاث مائة وخمسة وأربعون حرفا. الألف
منها إثنتان وتسعون وثمان مائة وثمانية وأربعون ألفا. الباء منها ثمانية وعشرون وأربع مائة وإثنى عشر
ألف حرف. والتاء منها أربع وأربع مائة وألفان حرفا. والثاء منها خمسون ومائة وثلاثة آلاف وحرفا.
والجيم منها إحدى وعشرون وثمان مائة وأربعة آلاف حرفا. والحاء منها ثلاثون ومائة وأربعة آلاف
حرفا. والهاء منها خمسة وخمس مائة وألفان حرفا. والذال منها ثمانية وتسعون وثمان مائة وخمسة آلاف
حرفا. والذال منها ثلاثة وثلاثون وثمان مائة وأربعة آلاف حرفا. والراء منها ستة وأربعون ومائتان
وإثنتان وأربعون ألف حرفا. والزاي منها ثمانون وثلاثة آلاف حرفا. والطاء منها أربعة وستون ومائتان

وألفان حرفا. والظاء إثنان وأربعون وثمان مائة حرفا. والعين سبعة عشر ومايتان وألفان حرفا. والغين سبعة عشر ومايتان وألفان حرفا. والفاء منها سبع عشرة وأربع ماية وثمانية آلاف حرفا. والقاف منها ثلاث عشرة وستمايه وست آلاف حرفا. والكاف منها ثمانية وعشرون ومايه وعشرة آلاف حرفا. [106أ] والميم منها خمسة وخمسون وستمايه وستة وعشرون ألف حرفا. واللام منها إثنان وعشرون وخمس ماية وثلاثة وثلاثون ألفا حرفا. والنون منها تسعون وماية وخمسة وأربعون ألفا. والصاد إثنان وثمانون وستمايه وألف حرف. والضاد سبعة وثلاثون وألفان حرفا. والسين ستة وتسعون وسبع مايه وخمس آلاف حرف. والشين خمس عشرة وماية وألفان حرفا. والواو منها ثمانون وخمس مائة وخمسة وعشرون ألفا. والهاء ستة وثلاثون ألفا غير محصل. واللام المركبة مع الألف نصف النظير. والياء تسعة وعشرون وثمان مايه وخمسة وعشرون ألفا.

وسورة البقرة يجتمع فيها من أدلة المحققين الخاصة بهم وبأسلوبهم مائة دليل وألف مسألة وهي فسطاط القرآن. قال صلى الله عليه وسلم: "السورة التي تذكر فيها البقره فسطاط القرآن فتعلموها فإن تعليمها بركة وتركها حيرة ولا تستطيعها البطلة". قيل: "وما البطلة يا رسول الله؟" قال: "السحرة".

وأما الآية التي نحن بسبيلها فكان سبب نزولها ما رواه الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس أن كفار قريش قالوا: "يا محمد صف لنا ربك وأنسب لنا ربك"، فأنزل الله تعالى سورة الإخلاص وهذه الآية. وفي رواية الضحاك عن ابن عباس قال: "كان للمشركين في الكعبة ثلاث مائة وستون صنما يعبدونها من دون الله، فبين الله لهم التوحيد في هذه الآية ودل عليها بعدها". وعن الضحاك قال: "لما نزلت هذه الآية عجب المشركون وقالوا: «إن محمدا يقول أن إلهكم لواحد» قلنا: «آتنا بآية إن كنت من الصادقين»، فأنزل الله تعالى الآية التي بعدها".

والكلام عليها من حيث هي مجموعة تقسيمه على مسائل.

مسألة: لا بد من إعادة إعرابها وذكر لغتها ربنا⁶¹⁸ مفهومها والتنبيه على الوقف التام ثم الكلام على الأسرار والخواص واللواحق.

فنعول [106ب] ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ ابتداء وخبر و"واحد" بدل من "إله"، أي "معبودكم معبود واحد"، كما نعول "عمرو شخص واحد". "لا إله إلا هو" في موضع ابتداء ثان وخبره محذوف، أي "الله لا إله معبود إلا هو"، و"إلا" هو بدل من موضع "لا إله إلا هو".

والجملة خبر عن الله تعالى وكذلك قول "لا إله إلا الله" في موضع رفع بالابتداء بالخبر محذوف و"إلا الله" بدل من موضع "لا إله" أو صفة على الموضع وإن شئت جعلت "إلا الله" خبر "إله" وبحور⁶¹⁹ النصب على الاستثناء، "الرحمان الرحيم" نعت لله أو خبر بعد خبر أو بدل من "هو" أو رفع على أضرار مبتدأ، ولغته قد قرّرت.

والمختار عندنا⁶²⁰ عدم الاشتقاق وإنه نهاية الاسم العلم وإن حمل إلى الاشتقاق⁶²¹ فذلك من "لاهت الشمس" إذا ارتفعت لعلّوه وعظّمته، أو من قوله "لاهت فما برزت"، لكونه لا يدخل تحت المحسوس، لأنه هو المنزه الذي ليس بجسم ولا في جسم، والواحد هو الذي لا يضاف ولا يضاف إليه الوجود إلا إن كان المالك وما سواه مملوك وملك، والرحمان هو المنعم والرحيم كذلك.

والوقف التام عند قوله "الرحمان الرحيم" وعدة المواقف في هذه السورة ثمانية وثلاثون وأربعمئة، والكافي دون ذلك والحسن مثل ذلك، والتام هو المطلوب وعدد المواقف منحصرة في سورة البقرة ثمانية وثلاثون وأربعمئة، والكافي ما ينقص فحسب، والحسن يحصر ما هو دون المثل وينسب.

وفي هذه الآية ثمان حروف لأن حروف المجهورة⁶²² تسع عشرة حرفاً: الهمزة والألف والعين والغين والقاف والجيم والتاء والضاد واللام الزاي والراء والطاء والذال والنون والطاء والذال والباء والميم. وسميت مجهورة لأن اتسع فيها الاعتماد فيها بطبعها، فمنع النفس أن يجري معها حتى ينقضي الاعتماد ويجري الصوت، إلا أن النون والميم قد يعرض لهما في الفم والخياشيم فيصير فيها غنة وذلك أنك لو أمسكت طرف أنفك اختل صوتها حتى تُبَدت الخياشيم.

وفي هذه الآية من الحروف المهموسة ما بقي من حروفها لأن ذلك [107] يشمل حروف المعجم، أعني ما بقي من المجهورة، وهو داخل تحت المهموسة، وإنما سميت بذلك لأن الهمس صوت خفي وهذه كذلك، لأن اعتمادها ضعف حتى جرى معه النفس. وفيها من الحروف الشديدة التي يجمعها أخذت طبقك ثلاثة: الكاف والذال والهمزة، وسميت شديدة لقوتها وامتناع مد الصوت معها، وهي ثمانية: الهمزة والقاف والكاف والجيم والطاء والتاء والذال والباء. وفيها من الرخوة والشديدة يصل إلى التوكيد فيها لشبهها بالحاء. وفيها من المنحرفة سمي بذلك الواحد فقط، وهو اللام وحدها، أعني من المنحرفة سمي بذلك لانحراف اللسان مع صوته من ناحيتي مستدق اللسان فوق ذلك وهذا خالف الشديدة والرخوة. وفيها من الحروف الشديدة التي يخرج منها الصوت، وهي النون والميم، سميت بذلك لغتها الخارجة من الأنف جميعا، وفيها الراء وهو المكرر، وسميت بذلك لتكرير صوتها وانحرافها إلى مخرج اللام. وفيها من الحروف اللثوية الواو واللثية ليست غير الواو والباء، سميت بذلك لأن مخرجها ليتسع هوى الصوت أشد من اتساع غيرهما، وفيها الهاوي وهو الألف، سميت بذلك لزيادة اتساع صوته على الواو والياء والمطبقة لا تعرف فيها وهي الصاد والضاد والطاء، سميت بذلك لشدة التصاق ظهر اللسان بها يلاقيه من إعلاء الحنك والمنفتحة ما عدا المنطبقة سميت بذلك لأن موضعها لا ينطبق مع غيره ولا ينحصر الصوت معها كانهصاره مع المنطبقة.⁶²³

مسألة: يتتبع بها في أخواتها، فيها يجتمع لكل حرف من الصفات. الهمزة حرف مجهور شديد. الهاء حرف مهموس رخو ضعيف خفي. العين حرف مجهور شديد مستقل مفتوح. الحاء حرف مهموس مستقل رخو منفتح. الغين حرف مجهور رخو مجهور رخو مستقل مفتوح. الجيم حرف مجهور شديد مستقل مفتوح ثقيل خفي. الصاد حرف مستطيل مجهور مستعل مطبق رخو. الضاد حرف مهموس رخو مستعلي [107ب] منطبق. السين حرف مهموس مستقل رخو منفتح. الزاي حرف مجهور مستقل رخو منفتح وهذه الثلاثة فيها صغير. الطاء⁶²⁴ حرف رخو مجهور مستعل مطبق. الذال⁶²⁵ حرف مجهور مستقل رخو منفتح. الطاء حرف مجهور شديد مستعل مطبق. الدال حرف شديد مستعل منفتح. التاء⁶²⁶ حرف مهموس شديد مستقل منفتح. الثاء حرف مهموس مستقل رخو منفتح.⁶²⁷ الراء حرف مكرر مجهور شديد مستقل منفتح. اللام حرف مجهور منحرف شديد مستقل منفتح موفق. النون حرف مجهور شديد مستقل منفتح ذو غنة. الفاء حرف مهموس رخو مستقل منفتح متفش، الباء⁶²⁸ حرف مجهور شديد مستقل. الميم حرف مجهور شديد مستقل مطبق. الواو حرف مجهور شديد منطبق لئ.

ومخارج الحروف بالجملة ست عشرة مخرجا: ثلاثة في الحلق فأقصاها وأقربها من الصدر مخرج الهمزة والألف والهاء، وأوسطها من الحلق مخرج العين والحاء، وأدناها من الفم مخرج الغين والحاء. والرابع أقصا اللسان وما فوقه من الحنك مخرج القاف. والخامس دون مخرج القاف وما يليه من الحنك مخرج الكاف. والسادس وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك مخرج الجيم، والشين، والياء. والسابع ما بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس الضاد فإن شئت أخرجتها من الجانب الأيسر وإن شئت من الأيمن. والثامن بين أول حافة اللسان وبين الأيمن إلى منتهى طرف اللسان وما يليها من الحنك الأعلى فوق الضاحك والناب والرابعة والثانية مخرج اللام. والتاسع النون وهي من طرف اللسان بينه وبين ما فوق الثنايا. والعاشر مخرج النون غير أنه دخل في ظهر اللسان قليلا لانحرافه إلى اللام مخرج الراء. والحادي عشر مما بين طرف اللسان وفوق الثنايا مخرج الطاء والتاء والذال. والثاني عشر مما بين طرف اللسان [108] وأطراف الثنايا مخرج الزاي والسين والصاد. والثالث عشر مما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا مخرج الظا والثا والذال. والرابع عشر من باطن الشفة السفلي وأطراف الثنايا العليا مخرج الفاء. والخامس عشر مما بين الشفتين الباء والميم والواو. والسادس عشر من الخياشيم مخرج النون الخفيفة.

واعلم أن مخرج كل حرف ما ينقطع الحرف عنده من الحلق والفم والشفتين، وإذا أردت أن تختبر ذلك فزد على الحرف الذي تريد معرفة مخرجه همزة الوصل مكسورة ثم انطق به ساكنا، فعند ذلك تجد حرس الحرف منقطعاً هناك، فتم مخرجه نحو "إغ" أو "إم" أو "إص" ومن هنا لم يكن للألف مخرج لأن صوتها لا ينقطع عند جزء مما ذكرنا، بل هي نفس مستطيل بحيث يمكن مدّه من غير حصر.

والحروف الأصول تسعة وعشرون حرفاً، وهي الهمزة، والألف، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والحاء، والقاف، والكاف، والضاد، والجيم، والشين، والطاء والراء، واللام، والميم، والنون، والصاد، والسين، والزاي⁶²⁹ والظاء والذال، والتاء، والطاء⁶³⁰، والذال، والتاء، والفاء، والميم، والباء، والواو، ولهم ستة أحرف حروف مستحسنة وإنما كانت فروعاً لقرونها من الأصول وامتزاجها بها، وهي النون الساكنة والألف المائلة وهمزة بين وبين، وألف التفتيح، والضاد المشبهة صوت الزاي، والشين المشبهة بصوت الجيم. ولها سبعة أحرف آخر مستفتحة، وهي الكاف التي تقرب من الجيم، والجيم التي تقرب

من الكاف، والجيم التي تقرب من الشين، والصاد الضعيفة التي بين الذال، والصاد التي تقرب من السين، والطاء التي تقرب من الثاء، والطاء التي تقرب⁶³¹ من التاء، والباء التي تعرض من الفاء، والله أعلم. ومخرج كل حرف منها من مخرج الصحيح وبين الحرف الذي يقاويه وللا تقاربها البتة.

مسألة: [108ب] والوقف ضد الابتداء، لأنه يكون عند انتهاء الكلمة ولما استحال الابتداء بالساكن استحسنا في حدة⁶³² ذلك، وهو الوقف عند الحركة وهو السكون.

وجملة مذهب العرب في الوقف سبعة: الإسكان والروم والإشمام والنقل والتشديد والإبدال من التنوين حرف العلة والحذف. وأجودها الإسكان في الرفع والجر والنصب في غير المنون لوجهين: أحدهما ما تقدّم من مضادة الوقف للابتداء، والثاني أن الوقف يكون للاستراحة فيناسب الإسكان لخفته.

وأما الاشتمام فهو أن يشم شفثيه إلى الضم دون الكسر والفتح، وهذا يدركه البصر دون السمع ويسمى إشماما عند قوم، وإنما فعلوه تنبيها على استحقاق الحركة، ولم يجز ذلك في الكسر لما يُفرض إليه من تشوية الخلقة، ولا في الفتح لتعذر ذلك.

وأما الروم فهو أن يضم شفثيه في الرفع بعض الضم ويكسر في الجر بعض الكسر فيضعف الصوت لهما، وهذا يدركه السمع ويسمى روما لأن الروم الإرادة، فكأنه أراد الحركة التامة ولم يأت بها وبقي على إرادتها دليل.

وأما النقل وهو أن تنقل الضمة في الرفع والكسرة في الجر إلى الساكن قبلها، بشرط أن لا يخرج النقل عن النظائر وأن يكون المنقول إليه صحيحا، مثاله "هذا بكر" بضم الكاف و"مررت ببكر" بكسرها.

وأما التشديد⁶³³ وهو أن تشدد حرف الإعراب إذا كان صحيحا قبله متحرك في الرفع والجر، وفي النصب إذا لم يكن منونا، كقولك "هذا خالد"، و"رأيت الرجل"، وإنما فعلوا ذلك اهتماما بالإعراب أيضا، وجعلوا الحرف الساكن عوضا من الحركة، كما جعلوا حرف المد في موضع الحركات.

وأما الأول فأكثر العرب يبدل منه في النصب الفاء ولا يبدل منه في الرفع والجر، وفي ذلك وجهان: أحدهما أن القياس يقتضي ترك البدل في الجميع لأن البدل هو الأصل، والثاني أن القياس⁶³⁴ هو الإبدال في الجميع ليتبين أن التنوين مستحق. وأما الإبدال في غير التنوين فمن الباء والألف والهمزة [109أ] والباء أما التاء فإذا كانت للتأنيث أبدلت في الوقف هاء في الأحوال الثلاث، لأنهم أرادوا أن يفصلوها عن تاء التأنيث، وإنما اختاروا الهاء لما ذكر قبل مثل صاربة. وأما الإبدال من الألف فقد جاء ذلك في حبل وأفعى، فمنهم من يقف على الألف وهو الأكثر ومنهم من يبدلها واوا قبلها الفتحة، ومنهم من يبدلها ياء قبلها الفتحة، ومنهم من يبدلها ألف فعلى همزة، فيقول حبل. وأما الهمزة فإن كان قبلها ألف مد نحو "كساء"، فالحكم فيها كسائر الحروف الصحاح، فتتحقق الهمزة في الوقف على ما يمكن فيها من المذاهب المذكورة وإن لم يكن قبلها ألف، فإن كان متحركا نحو "الخطاء" و"الكلاء" فالجيد همزها وفيها من المذاهب ما ذكرناه. وأما الياء فإذا سكن ما قبلها نحو "ظبي" و"رمي" و"عدي"، فالجيد إقرار الياء ومنهم من سد لها جيبا.

وأما الحذف ففي المنقوص نحو "قاص" و"عم" إذا نون وقف عليه رفعا أو جرا ففيه مذهبان: أحدهما حذف الياء وإسكان ما قبلها، كالصحيح فإنه يحذف منه التنوين والكسرة التي قبله، والثاني الياء لأنها حذفت في الأصل لسبب التنوين، ولا تنوين في الوقف فلا علة للحذف.

فإن قيل هذا يوجب أن يكون إثباتها أولى، قيل "لا"، لأن الوقف عارض والعارض لا يعتد به، فأما في النصب فتوقف بالألف المبدي له، لأن الياء ثبتت فيه وصلا، فإن لم يكن المنقوص معرفا بالألف واللام فالجيد الوقف عليه في الرفع والجر بالياء الآت بها يمكن أن تثبت في الوصل لعدم موجب الحذف، فلم تتغير في الوقف، ويجوز حذفها، وفيه وجهان: أحدهما الفرق بين الوصل والوقف ولا فارق إلا الياء،⁶³⁵ والثاني أنهم قدروا الاسم نكرة موقوفا عليه، ثم أدخلوا عليه الألف واللام فهو كذلك، فنفي على حاله. فأما في النصب [109ب] بالياء لا غير، لأنها تتحرك في الوصل بحذف وكفاية فرقا.

ومع هذا الوقف على ثلاثة أوجه: وقف حسن ووقف خفيف ووقف كافي، وهو قريب من التام، ووقف تام وإنما ذكرنا الخفيف لئلا⁶³⁶ يطيل القارئ السكون⁶³⁷ عليه، وأكثر ما يأتي ذلك في وسط الآية، والكافي ذكرناه لأن ما يتلوه ذكر ما قبله، ويكون ذلك على رأس الآية، والتام واضح على رأس الآية وتمام المعنى،

وفي الوقف الحسن ما يشبه التام، فمن أحب أن يقف على التام ولا يقف على الحسن جاز ذلك، وما كان يشبه التام من الوقف الحسن والكافي فأحسنه أن يقف عليه⁶³⁸.

ولا يقف على الابتداء دون خبره، ولا على المنعوت دون نعته، ولا على ما دون البذل وما قبله، ولا على الأمر والنهي والاستفهام والتمني والدعاء دون جوابها، ولا على حروف الشرط دون الجزاء، ولا على القسم دون جوابه، ولا على المستثني دون الاستثناء، ولا على ما دون كي ولام كي، ولتلك وأخواتها دون الجواب، ولا على ما دون لام الجحود حتى يوصل بها قبله.

ولا يوقف على "إذا" و"ماذا" و"حتى إذا" و"كلما" و"قلما" دون جوابها إلا إذا كان مكرراً بالواو في "إذا"، فتوقف على الجواب في آخره، فإذا كان في الوسط الكلام وصل بها قبله، وإذا كان مكرراً أوصل الكلام بما قبله أو تمت القصة ابتداءً منه، فإن كان في أوله واو إذ جاز الابتداء منه و"لز" و"لو" و"لين" و"لو" لا يقف على ما دون جوابها، وتوصل "إلا" و"لكن" بما قبلها من الكلام إلا إذا جاء "إلا" مكرراً أو تمت القصة قبله ابتداءً ويوصل "يوم" و"يومئذ" بما قبلها. فإن تكرر ذلك أو طال الكلام فيه أو تمت القصة جاز الابتداء منه، توصل "هذا" و"هذه" و"تلك" و"ذلك" و"كذلك" و"أولئك"، و"إن ذلك" و"إن في ذلك" بما قبله، فإن أعيد ابتداءً منه، تم يوصل بما قبله إذا كان من صفة ما قبله من الآية إلا إذا طال الكلام فيه أو كان مكرراً، أو تمت القصة، ثم يتدافى قصة أخرى مثل قوله جل ذكره: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾⁶³⁹، [110أ] ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا﴾⁶⁴⁰ وما أشبه ذلك.

وأما الجواب في "كلا" و"بلا"، يذكر في موضعه "إن شاء الله". وأما "بل" فإنه تحقيق ورد وإضراب يوصل بما قبله إلا في مواضع سنذكرها في مواضعها بعد، ويبتدأ بها بعد ذلك في أربع مواضع، وهو قوله تعالى في سورة سبأ ﴿الْحَقُّم بِهِ شُرَكَاءَ كَلَّا﴾⁶⁴¹ ثم يبتدأ ﴿بَلْ هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وفي المدثر منشؤه "كلا"، ويبتدئ ﴿بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ﴾⁶⁴² وفي المطففين قال ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ كَلَّا﴾⁶⁴³ ثم يبتدئ ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ وفي سورة الفجر يقول ﴿رَبِّي أَهَانَنِي كَلَّا﴾⁶⁴⁴ ثم يبتدئ ﴿بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ﴾ ويكون وقفه على هذا وقفاً خفيفاً، وإن وصله بما بعده جاز.

وأوائل السور ما جاء على الهجاء مثل "المص" و"الم" و"المر" و"كهيعص" و"طه" و"يس" والحواميم، فإنها شبه الابتداء، ولها خبر، وسندكر ذلك في أوائل السور.

وأما الابتداء فقوله جل ذكره ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ لا يوقف على "الحمد لله" لأن الخبر في "لله"، ومصله⁶⁴⁵ سورة أنزلناها، ولا يوقف عليها دون اتصالها بما بعدها، وكذلك السارق والسارقة ومثله كثير في القرآن.

وأما المنعوت دون النعت، فقوله عز وجل ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁶⁴⁶ وقوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وقوله ﴿إِلَّا عَلَى الْحَاشِعِينَ﴾⁶⁴⁷ لا يوقف على هذه الحروف وأشباهاها حتى توصل بما بعدها، وقد بينت الوقف في ذلك بحسب المواضع ولها نظائر. وأما قوله عز وجل ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾⁶⁴⁸ فإن جعل ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ﴾⁶⁴⁹ ابتداءً جاز الوقف على الفاسقين لأن الخبر في ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾، وإن جعل الذين نعت للفاسقين لم يوقف.

وأما البديل فقوله عز وجل ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁶⁵⁰ وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم وتدرسون أحسن الخالقين، لا تقف على هذه الحروف وأشباهاها دون ما بعدها من الصلاة.

وأما الأمر فقوله عز وجل ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا﴾⁶⁵¹ وقوله عز وجل ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾⁶⁵² لا يقف على "طاعين" ولا على "غفار" دون جوابها ومثله كثير.

وأما النهي فقوله عز وجل ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾⁶⁵³ لا تقف على ذلك دون تمام الآية.

وأما الدعاء فقوله عز وجل ﴿رَبَّنَا أَخْرِنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾⁶⁵⁴ لا تقف على "قريب" دون جوابها.

وأما التمني فقوله عز وجل ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ﴾⁶⁵⁵، [110ب] وقوله عز وجل ﴿يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ﴾⁶⁵⁶ لا يقف على و"معهم" دون جوابها.

والشرط قوله عز وجل ﴿وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾⁶⁵⁷، وقوله ﴿وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً﴾⁶⁵⁸، وقوله ﴿وَمَنْ يَفُتُّ مِنْكَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَنَعْمَلْ صَالِحًا﴾⁶⁵⁹ لا يقف على هذه الحروف دون جوابها ولقد⁶⁶⁰.

وأما القسم فجوابه في "إن" و"إنما" و"ما" و"قد"، والجواب في "إن" قوله عز وجل ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾⁶⁶¹ جوابه ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾⁶⁶². والجواب ينظر في "إنما" في قوله ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾⁶⁶³ هو ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ وَإِنَّ الَّذِينَ لَوَاقِعٌ﴾⁶⁶⁴ والجواب في قوله عز وجل ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾⁶⁶⁵ جوابه ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾⁶⁶⁶ وقوله عز وجل ﴿وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾⁶⁶⁷ جوابه ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾⁶⁶⁸. والجواب في قوله عز وجل ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾⁶⁶⁹ وما بعدها من القسم جوابه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا﴾⁶⁷⁰ تقديره "لقد أفلح" إلا أنه حذف اللام. والجواب في "لقد" في قوله عز وجل ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾ جوابه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁶⁷¹. والجواب لا في قوله عز وجل ﴿تَاللَّهِ تَفُتُّا تَذَكَّرُ يُوسُفَ﴾⁶⁷² تقديره "لا نزال نفتا" فحذف منه "لا" وكما تقول في الكلام "والله لا دخلت الدار"، و"والله لا كلمتك" فلا يجوز الوقف على ما قبلها دون اتصالها بها بعدها.

وأما الاستثناء فحروفه "إلا" و"غير"، فأما "إلا" فقوله عز وجل ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾⁶⁷³، وتام الوقف في آخر السورة وغير قوله عز وجل ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾⁶⁷⁴ ولا تقف على "خالق" حتى تصله بما جرّه، وكذلك ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ لا تقف على "إله" وتصله بما بعده و"إلا" قد تكون ابتداء، فإن كان لفظه لفظ الاستثناء فيجب أن يقف على ما قبله سكتته تشير إليها، وقد ثبت ذلك في مواضعها من السور، و"إلا" قد تكون في موضع "غير" وهو في موضع "واحد". قوله عز وجل ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁶⁷⁵ ها هنا في موضع "غير".

وأما "كيلا" فقوله عز وجل ﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ حتى يقول "كيلا" يكون دونه⁶⁷⁶. وأما "لكيلا" فقوله عز وجل ﴿فَأْتَابِكُمْ غَمًّا بَغَمٍ﴾⁶⁷⁷ لا تقف أو تصله بما بعده. وأما "لثلا" فلا تقف على قوله ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾⁶⁷⁸ حتى تصله ب"لثلا". وأما "لام كي" فقوله عز وجل ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾⁶⁷⁹ حتى تصله بما بعده ومثله ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ [111] الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾⁶⁸⁰ لا تقف على "الحكيم" حتى تصله بما بعده. وأما "لام الجحود" مثل قوله عز وجل ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ

إِيْمَانِكُمْ﴾⁶⁸¹ لا يقف على ذكر "الله" حتى تصله بلام الجحود، ومثله ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ [...] وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾⁶⁸² وأشباهه.

وأما جواب "لئن" و"لولا" و"لو" فمثل قوله عز وجل ﴿وَلَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ﴾⁶⁸³ لا يقف على "ربك" حتى تصله بها بعده. ومثل ﴿لَئِن أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾⁶⁸⁴، وقوله ﴿وَلَئِن أَرْسَلْنَا رِجَالًا﴾⁶⁸⁵ لا يقف على "مصفرا" حتى تصله بها بعده، ومثله كثير في القرآن.

وأما جواب "لو" فقوله عز وجل قل ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي﴾⁶⁸⁶ لا تقف على "ربي" حتى تصله بها بعده، ومثله ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾⁶⁸⁷ لا يقف على "يعرجون" لأن الجواب في قوله "لقالوا" في اللام، ومثله كثير في القرآن.

وأما "لولا" فضل الله عز وجل ﴿وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ لا يقف على "رحمته" حتى تصله بها بعده، ومثله ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾⁶⁸⁸ لا يقف على "بعض" حتى تصله بها بعده، ومثله كثير في القرآن.

وقيل "كلا" مع تقديم وحذف ووصل، وهي في ثلاثة وثلاثين موضعا، وهي كلها في النصف الأخير. يغلب "كلا الردع" لا وقف دونها العتبي إلا قوله ﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ﴾⁶⁸⁹ فإنها تؤكد لليمين مقابل إلا أربعة في "البناء" و"التكاثر" وقعت بعد وغير. نصير يقف على "كلا" و"بلى" على رأس الآية ولو كانت دعاء. والحاصل أن سبعا منها ردع ما قبلها، فيوقف عليها قوله عز وجل ﴿عَهْدًا كَلَّا﴾⁶⁹⁰، ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ﴾⁶⁹¹، "كلا لمدركون"، قال: "كلا شركاء"، "كلا إن أريد"، "كلا المقر كلا". ونصير يقف على وزر، وستّ وعشرون يبتدأ بها أبو حاتم للتنبيه بمعنى "إلا"، وأبو بكر للقسم بمعنى "حقا"، وغيرهما يقف عليها للردع، قوله تعالى ﴿تَرَكْتُ كَلَّا﴾⁶⁹² ينجيه "كلا للبشر كلا"، وقيل تكرار، كقوله "إن أريد كلا"، ووردع لقوله ﴿مُنْشَرَّةً كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ كَلَّا﴾⁶⁹³، ونصير يقف على الثانية على التكرار ثانية "كلا". أبو القاسم ردع وتكرار الأول وغير ذلك مما [111ب] يطول ذكرها فيها.

ومن هذا القبيل الوقوف على المكي والمدني، إذا الحكم يختلف باختلاف التاريخ، والمدني من فاتحة الكتاب إلى آخر المائة ومن الأنفال إلى آخر التوبة والنور الأحزاب، ومن سورة محمد صلى الله عليه وسلم إلى آخر الحجرات.

وأما الرعد والنحل والحج ومن سورة النجم إلى آخر الواقعة والإنسان ومن القدر إلى آخر العاديات والعصر ومن الماعون إلى آخر القرآن سورة النصر وتبّت⁶⁹⁴ فمختلف فيها، واختلف في فاتحة الكتاب وقيل إنها نزلت مرتين وسائر السور مكية غير خمس آيات من الأنعام، الحشر، المنافقين، التغابن الطلاق، الأعلى.

والتي دخلها المنسوخ ولم يدخلها الناسخ أربعون: الأنعام، الأعراف، يونس، هود، الرعد، الحجر، بني إسرائيل، الكهف، طه، المؤمنون، النمل، القصص، العنكبوت، الصافات، الروم، لقمان، المضاجع، السجدة، الملائكة، صاد، الزمر، المصايح، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، سورة محمد صلى الله عليه وسلم، الباسقات⁶⁹⁵، النجم، القمر، الامتحان، المعارج، والمدثر، القيامة، الإنسان، عبس، الطارق، الغاشية، التين، والكافرون.

والتي دخلها الناسخ والمنسوخ وهذا النسخ لا يدخل إلا على الأمر والنهي فقط: "افعلوا" و"لا تفعلوا". والحجة المميزة لذلك قولك أن خير الله على ما هو به وقد يدخل على الأخبار التي معناها الأمر والنهي، مثل قوله تعالى ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾⁶⁹⁶ الآية. ومعنى ذلك لا ينكحوا زانية ولا أيضا مشركة، وعلى الأخبار التي معناها الأمر، مثل قوله في سورة يوسف ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا﴾⁶⁹⁷ مفهومه "ازرعوا" ومن هذه جملة. وهذا الناسخ فيه فوائد جمّة وفضائل جملة. وقوله تعالى ﴿مَا نَنْسَخْ﴾⁶⁹⁸ فينبغي لمن يحيط بعلم التفسير ان يقدرها لأن فيها مقدّما وموخرا تقديره ما يرتفع من حكم آية نات⁶⁹⁹ بخير منها أو نساها، أي تركها ولا ننسخها، ومعنى خير أي أنفع.

وقد قيل أن إثبات الناسخ والمنسوخ في القدرة إن دليل على وحدانية الله تعالى وقدرته [112] والله تعالى ذكره بمدلول قوله ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾⁷⁰⁰. وقد روي عن عبد الله بن عباس أنه صعد على

المروة فقراً ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾. وقال "يال غالب من ادعى ثالثه فليقم"، والخلق جميع ما خلق والأمر جميع ما قضى.

ويظهر أن ما في كتاب الله كلمتان تجمع الملك كله غيرهما، والنسخ في كلام العرب هو رفع الشيء، وقد يقال هو بيان منتهى الحكم لتبدل المصلحة على اختلاف الأزمنة، إذا الناسخ رفع حكم المنسوخ، والمنسوخ كتاب الله على ثلاثة أضراب: فمنه ما نسخ خطه وبقي حكمه، ومنه ما نسخ حكمه وبقي خطه، فأما ما نسخ خطه وحكمه فمثل ما روي عن أنس بن مالك الحديث الذي ينص على سورة كانت تتلى، التي كانت نظرت بسورة التوبة. وأما ما نسخ خطه وبقي حكمه فمثل ما روي عن عمر بن الخطاب الحديث الذي ينص على آية الرجم. وأما ما نسخ حكمه وبقي خطه فهو في ثلاثة وستين سورة مثل الصلاة إلى بيت المقدس والصيام الأول والصفح عن المشركين والإعراض عن الجاهلين.⁷⁰¹

وينبغي أن ننسبه⁷⁰² على السور التي لم يدخلها ناسخ ولا منسوخ وهي ثلاث وأربعون أم القرآن: يوسف، الحجرات، الرحمان، الحديد، الصف، الجمعة، التحريم، الملك، الحاقة، نوح، الجن، المرسلات، النبأ، النازعات، الانفطار، الانشقاق، المطففين، البروج، الفجر، البلد، الشمس، الليل، الضحى، ألم نشرح، القلم، القدر، لم يكن، الزلزلة، العاديات، القارعة، التكاثر، الهمزة، الفيل، قريش، الدين، الكوثر، النصر، تبت، الإخلاص، الفلق، الناس.

ومن هذه السور ما ليس فيها أمر ولا نهي، ومنها ما فيها نهي وليس فيها أمر، ومنها ما فيها أمر وليس فيها نهي، وبالمدلول يعرف ذلك. وكلما في القرآن من أعرض عنهم وذرههم وما أشبه ذلك نسخته آية السيف. وكلما في القرآن من قبيل "إني أخاف أن عصيت ربي عذاب يوم عظيم" نسخته "ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر". وكلما في القرآن من خبر ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ والصفح عنهم، نسخته ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ [112ب] لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁷⁰³. وكلما في القرآن من الأمر بالشهادة نسخته ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾⁷⁰⁴. وكلما في القرآن من التشديد والتهديد نسخته قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁷⁰⁵.

والمسوخ قوله تعالى في القرآن عشرون موضعا مع ما حصّله آية السيف ومن الأصولية من جعل الاستثناء والتخصيص والتعلق والتفسير بالوصف نسخا لما يجمع بين الكل من التغيير وبين كل اثنين منها فرقان مبين وعلى أصل كل واحد برهان مبين. وأقل ذلك أن النسخ رفع الحكم بعد التمكن من الفعل، فلا يكون الامتزاخيا⁷⁰⁶، والتخصيص يصح متصلا، والاستثناء والتعليق والتقيّد تغيرات تدخل الكلام قبل التمام فلا يصح إلا متصلا ولكننا أجرينا ذلك على اعتمادهم، فسلّمنا لهم على مرادهم.

مسألة: القراء من المدن الخمس نذكرهم ونذكر أسامي رواتهم. من المدينة إثنان، ابو جعفر يزيد بن القعقاع وله رواية واحدة عن عيسى بن وردان، ونافع بن ابي عبد الرحمان وله ثلاث رواة وعن إسماعيل وقالون وورش ولقالون راويان ابو نشيط والحلواني، وورش له راويان أيضا، البخاري والاصبهاني، ومن مكة واحد وهو عبد الله ابن كثير، وله ثلاثة رواة البزي والقواس وابن فتح. ومن البصرة ثلاثة: ابو حاتم سهل بن محمد، وابو عمرو، وابن العلاء، وله ثلاثة رواة: شجاع وعيّاش والنريدي، وللنريدي ستة طرق: ابو أيوب وابو شعيب والسوسي وابن حمدون وصاحب السجادة، ويعقوب ابن إسحاق الحضرمي، وله ثلاثة رواة: روح وزيد وريس.

ومن الكوفة عاصم بن ابي البحود⁷⁰⁷ وله راويان: ابو بكر وحفص، فلاي بكر أربعة رواة: حماد ويحيى والأعمش والبرجمي. والاعشا⁷⁰⁸ طريقان: ابن غالب وابن حبيب السيمري، ولحفص أيضا أربعة رواة: عمرو بن الصباح وعبيد بن الصباح أيضا، والقواس وهبيرة. وحمزة بن حبيب الزيات، وله راويان: العجلي وسليم، ولسليم ستة رواة: رجاء وحامد وخلف وخلاد وابوعمر بن سعدان وعلي بن حمزة الكسائي، وله ستة رواة⁷⁰⁹: قتيبة ونصير وابو الحارث وابو عمرو بن حمدان بن ميمون وخلف بن هشام البزاز، وله رواية واحدة عن ابي يعقوب المروزي.

ومن الشام واحد وهو عبد الله [113أ] ابن عامر وله راويان: هشام وابن دكوان، فالمدني مع المكّي حجازي والبصري مع الكوفي عراقي.

فأما ابو جعفر فيدغم من السواكن لبنت ولبتم واحدر واحد، ثم المذهب وكل همزة مفتوحة وسط الكلمة، نحو "بابه" و"نبه" و"يويد" و"نؤاخر"، المذهب إلى آخره، وبين وكائن والروف شيعا المذهب إلى

آخره. وأما نافع فيدغم في رواية ورش التاء في الطاء والذال والضاد في الظاء، المذهب إلى آخره. وابن كثير يدغم ذلك و"ألم يخلقكم" إلا عن النقاش المذهب إلى آخره. وأما ابو عمرو فيدغم كل حرفين من جنس واحد أو مخرج واحدا و⁷¹⁰ المخرج كان ساكنا أو متحركا من كلمتين ومن كلمته، ويدغم مناسككم⁷¹¹ المذهب إلى آخره. وأما يعقوب فيدغم التاء في الظاء والذال والصاد والطاء واتخذنا وأخذت المذهب إلى آخره. وأما عاصم فيدغم برواية الأعمش التاء في الظاء والصاد والطاء والذال والصاد والطاء ويدغم من حي أو أخذت المذهب إلى آخره. وأما حمزة فيدغم من المتحرك من حي وبيت طائفة ﴿وَالصَّافَاتِ صَفًا﴾⁷¹² ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾⁷¹³ ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾⁷¹⁴ ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا﴾، زاد خلاد ﴿فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾⁷¹⁵ المذهب إلى آخره. وأما علي فيدغم الساكن إلا الراء في اللام والذال في الجيم، ويدغم الباء في الفاء وعلسه⁷¹⁶ ويدغم "لام" و"هل" و"بل" في التاء والثاء والسين والراء⁷¹⁷ والصاد والضاد والطاء والظاء، المذهب إلى آخره. وأما خلف فيوافق حمزة في الإدغام إلا التاء في الثاء والباء فيها والباء في الفاء والفاء فيها ووافقه في الإمالة إلا في تقاته وحاق وهان وحاف وطاب وزاد وزاع وزاغت، المذهب إلى آخره. وأما ابن عامر فيدغم هشام عنه السواكن، إلا الراء في اللام، ويدغم "أخذت" و"اتخذت" و"لبثتم" و"لبثت" إلى آخره.

فأطوهم مدا ورش قد رابع الفات وثلاثة أرباع الف، ثم رجا وحماد في النمو في قدر أربع الفات، ثم ابن قتيبة وابن حمدون وابن عامر في قدر في ثلاث الفات، وغيرهم من مدّ حرفا بحرف، فمده في [113ب] كلمة أو كلمتين قدر ألفين ثامن⁷¹⁸ ومن لم يمد حرفا بحرف فمده في كلمة قدر اللنر⁷¹⁹، وفي كلمتين قدر ألف.

والمدات عشر مدّ، الحد نحو "أنذرتهم" ومد العدل الضالين والرفقة ومد التمكين أولا و"أولئك" ومد البسط "بما أنزل"، ومد الذمهاء⁷²⁰ اسم، ومد الفرق الذكرين، ومد البنية دعاء ونداء ءامنبه⁷²¹ ومد البدل أمن آخر، ومد الأصل جاء وشاء، ومد المبالغة "لا إله إلا الله"، ومنها اختيار المبدأ والمقطع. وقد تقدّم القول على ضوابط الوقف، وقلنا لا يُوقف دون الجزاء والتفسير والبدل والنعته والتوكيد والمسنون وغير ذلك، وأجاز الأخفش الأنباري لا يقف دون المستثني البتة وعليه يفقدون ما في معنى "لكن"، كقوله عز وجل ﴿إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾⁷²² والاتباع الظنّ والاتباع الظنّ والا ابتغى وجه ربّه، أو في معنى الواو كقوله عز وجل ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، و﴿إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾⁷²³ و﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾⁷²⁴ و﴿إِلَّا مَنْ

ارْتَضَى ﴿725﴾، ولا أكبر إلا في كتاب مبین، وابوعبيدة يقف دون الأخطاء، وإلا اللمم، وابن مقسم على رأس الآية، كقوله عز وجل ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ﴾⁷²⁶ و﴿إِلَّا عَجُوزًا﴾⁷²⁷ و﴿إِلَّا عِبَادَكَ﴾⁷²⁸ و﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ﴾⁷²⁹ و﴿إِلَّا حَمِيمًا﴾⁷³⁰، لأن معناه رجوع من اختار إلى إخبار، ووقف بعضهم على خاتم الكلام عنده كقوله "إلا⁷³¹ عيون" و﴿سافلين﴾⁷³²، وفي المائة ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁷³³، ومن انشقت أليم وسدا ب﴿إِلَّا تَنْفَرُوا﴾⁷³⁴ و"إلا ينصروه"⁷³⁵ و"إلا تفعلوا" ونحوها، لأنها "أن الشرط" و"لا النفي" فأدغمها.

وأما "كلا" فمعناها عن ابن مقسم "حقا" وقيل "لا الفرء سوف" عمرو وابن عمرو بن عبد الله كذبت وقيل "كذب هؤلاء" ثقل فحذف إيجازا على إرادة كلمة منحرف.

وأما القول فيما ذكرنا في "إذ" و"إذا" و"هذا" و"هذه" و"كذلك" و"إن في ذلك" فلا تقف على ما قبل هذه الحروف حتى تصل الكلام.

وأحب ما للإمام إذا بلغ العشر ولم يتم القصة أن لا يركع حتى يأتي على آخر هذه القصة، وكذلك القارئ أيضا أن لا يقف على العشر أو يأتي بتمام القصة، وهو مثل قوله عز وجل ﴿يُضِلُّحُونَ﴾⁷³⁶ ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ومثل قوله عز وجل ﴿مِنْ خَالِقٍ﴾⁷³⁷، على رأس مأتى آية وتتم القصة ومثله كثير.

وأما قوله [114] عز وجل ﴿مِنْ خِلَافٍ﴾ فليس هو برأس الآية ولا يوقف عليه، لأن المعنى فيما بعده، والحمد لله على نعمه والصلاة على خير خلقه.

مسألة: سورة البقرة التي ضمنت الآية المذكورة دخلها الناسخ والمنسوخ خمس وعشرين: سورة البقره، آل عمران، المائة، الأنفال، التوبة، إبراهيم، النحل، مريم، الأنبياء، الحج، النور، الشعراء، الأحزاب، سبأ، المؤمن، الشورى، الذاريات، الطور، الواقعة، المجادلة، المزمل، المدثر، التكاثر، العصر.

والسور التي فيها ناسخ وليس فيها منسوخ ستة: الفتح، وآية من الرعد وقيل أنها مدنية أعني هذه السورة، وآيتان من إبراهيم، وأربع من النحل، وخمس من بني إسرائيل، وآية من الكهف، وست من الحج، والشعرا إلى الآخر، ومن القصص إلى الذي فرض محقه، ومن لقمان ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ

شَجَرَةَ أَقْلَامٍ ﴿٧٣٨﴾ إلى الثلاث، ومن السجدة ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا﴾ ٧٣٩ إلى الثلاث، ومن الزمر ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ ٧٤٠ إلى الثلاث، ومن الشورى ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ﴾ ٧٤١ إلى ﴿إِلَّا رَبُّ﴾ ٧٤٢، ومن الأحقاف ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ﴾، ومن الواقعة ﴿وَنَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ﴾ ٧٤٣، ومن المزمل ﴿وَاصْبِرْ﴾ ٧٤٤ إلى "الآيتين" ٧٤٥، ومن الإنسان ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ﴾ ٧٤٦ إلى الآخر عند الحسن، ومن الرسائل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا﴾ ٧٤٧، وسورة المطففين نزلت بين مكة والمدينة فأضيفت إلى المدينة.

مسألة: هذه الآية قد علم الله ما نحن فيه من أمرها، وما دفعته إلينا يد الغبطة فيها والعناية بها، وإنما ضيق الوقت وجذب قواطع الموسم. وقد وصلنا في هذا الدرج إلى هذه المسألة في السادس والعشرين من شهر ذي القعدة وما حصلنا على شيء من لازم أغراضنا فيها، ونحن نرغب إلى الله أن يحمل عنا كل شيء أهملناه من حقوقها، فلو كان الوقت أمد ساحة من هذه جمعنا إليها كل فضل علمي، لأن تأويل القرآن وتفسيره لم يجعل على شيء يشار إليه عندي من كتب الملة، وكل مفسر لم ينصف ولم يحكم بالقول المطلق عندي، لأن التفسير يشعر يفهم الحق في الآية [14ب] والوقوف على ما يختاره المتكلم.

وحقيقته إطلاق محتبس اللفظ، تقول "فسرت القوس" إذا عرتبه لينطلق حضرة، ويقال "إنه هو الاستنابة" ومنه يقال للماء الذي ينظر فيه الطيب تفسيره، ثم هو كشف المراد مقلوب السفر، يقال "سفرت المرأة النقاب"، و"سفرت النبت" و"أسفر الصبح" ومنه السفير أنه يكشف مراد إثنين، والسفير أيضا ما يخلف من الورق، لأن الريح تسفره، وسافر الرجل يكشف عن الشأن، ولأن السفر يكشف عن أخلاق المرء وأحواله، والتأويل سياقه الكلام على معناه، وهو أيضا صرف الكلام إلى ما يؤول إليه من المعنى، وبالجملة التفسير بيان اللفظ والتأويل بيان المعنى.

مسألة: هذه الآية مركبة من الحروف المتحابة وإلا الواو، والذال، والحروف المتحابة من آيات الكتاب العزيز، ومن أعظم أسرارها، وهي الحمد لله مقاليد خزائن علومه، وانظر أيها المتأمل في نظم القرآن، تجده كله منها، والتي تقال معها في القسمة تكون نصف التسع، وهذه معرفة وجودية محسوسة لا شك فيها، وقد جعل الله في عالمه الروحاني والجسماني، وحمل ذلك إلى كل مدرك، أعني ما ينحص العقل وما ينحص الحس، فهذه حروف المعجم نفسها، فهذه نصفها وتلك كذلك، ومن يتصفح القرآن ويتبينه يجد هذا

الذي ذكرناه، وفي هذا نوع برهان، فلا تلتفت إلى من يجعل غايتها نحوية فقط، وما يفهم من كلام العرب إلا ما هو الحق في نفسه.

فمنهم من يقول الألفاظ التي يتهجأ بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلمة، فقولك "ضاد" اسم سُمي به ضه⁷⁴⁸ من ضرب إذا تهجيته. وكذلك "رابه" اسمان لقولك "ره به"، ثم تدبر المصطلح والتركب وتصرف إلى أن تجعلها موقوفة كأسماء الأعداد، فيقال "ألف لام ميم"، كما تقول "واحد إثنان ثلاثة"، فإذا ولتها العوامل أدركها اللإعراب، كقولك "هذا ألف" وكتبت "ألفا" ونظرت إلى ألف، وهكذا كل اسم عدد إلى تعدية ذاته فحسب، قبل أن يحدث فيه بدخول العوامل شيء، هذه غاية ما عندهم ويفرعون إلى ما قاله الخليل في الكاف [115] التي في "لذلك"، والباء التي في "ضرب". ثم يبحث هل هي معربة أو مبنية، ثم يبحث عنها ويحقق أنها أسماء لحروف المعجم، وأنها من قبيل المعرفة، وأن سكون إعجازها عند الهجاء لأجل الوقف، ويبحث عن العلة في أفرادها وتركيبها في المصطلح، ويروم بيان قراءة من قراءة صاد وقاف ونون مفتوحات، ويرجح النصب على الفتح، ويمنع التنوين لامتناع الصرف على ما قد قرّر، واتصالها بفعل مضمّر على نحو ما جرّه إليه البحث، وهم بالجملة على بينة من علمهم ولا علم لهم بكتاب الله المحصّل في صدور الخواص، وغاية علمهم البحث عن عوارض الألفاظ.

ونحن نتكلم عليها فنقول: "حروف الهجاء في أوائل السور هي أسرار القرآن، وقد سمع ذلك من الصديق والإمام علي بن ابي طالب رضي الله عنهما، ولا يعلمها إلا صفوة الله من خلقه". وقد يقال "أي" وكلام تام، ويقال لو جمعت على الغرض الحقيقي على اسم الله الاعظم لأن خفي الأسماء في ضمن معانيها. قال:

قلت لها قفي فقالت «قاف لا تحسبي إننا نسينا لا تخاف.

وبيان القرآن حروفه قوله عز وجل ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾، والمراد كل الحروف المتحابة هذه فما أجهل من يجهلها أولاً يقول حاصله يفهم كما يفهم الصبي أولاً من مطلق الدلالة، وأما الذي يعلم الصبي

أولاً. 749

والأصل عندي أنها لا محل لها من الإعراب، ولا تحرك إلا بحرف الصفة، ونونت على مراد الكلمة ويظهر أنها من قبيل الأقسام التي أقسم الله بها، لأنها أصل اللغة المعبر عن التوحيد، وإذا نظر إليها من حيث أنها كلمة، أعني الألف المطلقة والكاف المطلقة، ثم تعلق بتعظيم الله فكأنه عظم بها لا يدخل تحت الحصر، ثم يحصل منها صورة ويقاس بها مدلولها من حيث الالتجاء، فيظهر فضيلتها، وإن حللت إلى أسماء الله تعالى، تجل أيضا مثل أن تقول "الكاف من كافي" و"الهاء من هادي"، أو تقول "الألف ترجع إلى الله"، و"اللام ترجع إلى جبريل"، و"ميم محمد"، وقد جاء عن السلف أنهم يتصرفون بحاصلها في الفضائل المطلقة وافتتاح السور، [115ب] ولا يكون إلا بمثل أسماء الله تعالى.

وقد بالغ في الحروف جماعة من الصوفية، أعني رجال الوجه الأول، وما منهم من حصّلها على ما ينبغي، فإنها تقال على نوع علم بالنظر إليها وعلى نوع علم بما لها في العلم، وعلى نوع آخر في الإنسان، وعلى نوع آخر⁷⁵⁰، ويقال على خواص الأفعال، ويقال على طبيعة تُنسب إلى المثل المعلقة، وتقال على حصر غاية كلية لا تقف أشخاصها ولو في الذهن، ثم الذي فيه غير هذا، فقد تغب فيها جماعة ببلاد الأندلس بالمغرب ممن لم تحذقه العلوم⁷⁵¹، وجماعة بالمشرق، وإلى وقتنا هذا سنة ست وستين وستمائة لم نعلم من يعلمها على ما يجب، ولا حصل على شيء منها، والله على ما نقول وكيل، وأي كلام وقعت عليه وهو من قبيل السفسطة أو الخطابة أو المخاطبة الشعرية، بل هو عندي شبه كلام المبرورين. ونحن نذكر في ذلك ما يجب على جهة الصناعة الأولى ثم تركب⁷⁵².

مسألة: قوله تعالى ﴿الم﴾ وسائر الحروف المقطعة، هل هي محصلة أو غير محصلة، أو ذلك يقال بإزاء التحقيق فقط، فنقول المحصل منها يبسط الكلام فيه، وغير المحصل برمن⁷⁵³. فنبدأ بالمحصل فنقول هل هو اسم لمسمى واحد أو هي حروف مقطعة من أسماء فيه، وذلك يحمل إلى غرضين: الأول منهما يجنّ إلى خمسة أعراض: أحدها أنه الاسم الأعظم والثاني أنه اسم من أسماء القرآن كالفرقان، والرابع أنه اسم من أسماء السورة، والخامس أنه افتتاح السورة يفصل بها ما قبلها، وقد يلحق بذلك قول سادس وهو ﴿الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾⁷⁵⁴ أي نزل. وأما الغرض الثاني في الأصل أنها حروف مقطعة كما تقدّم فنظير أيضا منها أنها معقولة المعنى أو من قبيل المتشابه، وإذا قلنا أنها معقولة المعنى فتكون مدلولها "أنا الله"⁷⁵⁵ أو ذلك يرجع إلى ترتيب الحروف.

فنعقول: الألف من اسم الله، واللام من جبريل، والميم من اسم محمد صلى الله عليه وسلم، أي أنزله الله تعالى على لسان جبريل إلى محمد، أو يكون الألف مفتاح اسم الله واللام مفتاح اسم اللطيف، والميم مفتاح اسم محمد. وقد يقال الألف إلى الله واللام [116] لطفه والميم مجده. ويقال الألف سنة واللام ثلاثون سنة والميم أربعون سنة⁷⁵⁶، وهي إشارة إلى حال قوم. وقد يقال أنها من حساب الجمل، وقد يقال هو كلام مفتتح بحروف المهجاء، وإن كانت غير مقصودة بنفسها كما تقولون "ألا إن زايد القائم" فيجعلون "ألا" افتتاحاً للكلام، ومن يتوقف طبعه يقول هذا من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وهذه الأسرار قد لا يمتنع من المحقّ وقد تمنع. وقد يقال هي من خواص القرآن وأسراره التي تميّن بها عن الكتب المتقدمة. وقد يقال أنها لغموضها تحرك النفس لكشف الأسرار، وقد يكون ذلك بالقصد، لأن الجهال من المشركين قالوا "لا تسمعوا لهذا القرآن وألغوا فيه"، فافتتح الله السورة بما لا يعرفونه لتطلع قلوبهم إلى الاستماع، فيكون ذلك للاستماع، فيكون سبباً للانتفاع، وقد يكون ذلك على غاية أخرى.

ثم هذه الحروف منها حارة وباردة ورطبة ويابسة في مصطلح اليهود والفرس، والهنود تعمل على تركيبها، واليونانيون يقولون بخواصها من حيث وترها وشفعها، والقبط تعمل على نسبها، والتكرور يجعلونها على صور المطالب وهي التي تدور عليها معظم سحرهم، والصوفية تقيم عليها نوازل أيام العالم وتردها إلى دلالة الوجود والعرش والعقل والإنسان والخاص المضافة إليها فاعلة في الدوائر بالكلية.

وقد يوجد من يرد إليها نظام القرآن، وإذا ركبها ووضعها على طبع الموجد ركب منها سوراً غير المتلوه بعد حساب يعرف بينهم به وبها يكشف الوقائع وتظهر الكنوز والنفاق وما تحويه الضمائر. ثم يركبونها فتظهر بها الخواص الثلاث، أعني كل الذي يبصرني النوم ينظر في اليقظة، وكل الذي يعلم بالتعلم يعلم بما في الجوهر، وكل قوي يخضع عندها. ثم تتركب فتظهر الأحكام حتى أن صلاة الجمعة وخطبتها، وأنها ركعتان يقرأ فيهما بالجهر تظهر كذلك وإليها الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم "أوتيت الإشارة القرآن ومثله معه"، وبها تحصل الخواتم وبها تتم لواحق المحرر⁷⁵⁷ ناب السماء عند عبد الله [116ب] ابن عباس، وبني نجوم الرتب عند الحكيم، ثم هي أضوؤها والصور، وبها يقع النظم ومؤلف ما يقرأ مثل حجم المضحف مائة مرة، ويركب ويظهر بها رموز العلوم المطلقة حتى كأنها منصوطة، فلو طلب

الإنسان سرّ الصنعة من رجل وخاطبه بها، وجد ذلك في هذه النكت، فاعلم ذلك كله ولا تجعل هذه من جملة المخاطبات الشعرية والسوفسطائية، والحال هذه والأمر لله ولرسوله ولرجاله.

مسألة: جاء فيها، أعني في الآية، توحيد الله تعالى صحبه خطاب الجميع ليحصل مفرد الدعوة وإفراد المدعو، وفي قوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ إشارة إلى حصر العبودية، أي من هو كذلك من صفة نفسه، لا الذي يجعل بإرادة إنسان كالحال في الأصنام. ثم قال ذلك على جهة الاشتراط بعد الأول، ليدل على ما في النفوس وما في العالم من آيات الربوبية. وذكر ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ لأنه بعد الإيجاد لا ينعم إلا برحمته، لا بما هو عليه ولا الأمر من خارج فربط العباد بالنعمتين نعمة إخراجهم من العدم إلى الوجود ثم دوام ذلك وتنويعها عليهم، أعني نعمه تعالى.

مسألة: آية الكرسي تقتضي تعظيم الله وتوحيده ولا يضمن الطلب ولا يربط هذا الاسم للمعبود على جهة الإيجاب والتبني على إسناد ذلك إلى واحد هو الذي تقع العبادة المنوطة به فقط.

مسألة: هذه الآية ذكر في خواصها التي يقال مع الامراض أنها تنفع في أمراض النفس وأمراض الخلقه.

مسألة: إذا تكلم بها الراقي على مضافه ثم يبلغ في ذلك إلى السبعين بفعل.

مسألة: ذكر بعضهم أنها سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم الاعتراف يوم بدر، أعني قوله "انا النبي لا كذب في بدر" وقبل أن يعتري ويرمى بالتراب.

مسألة: قوله ﴿وَالْهَكْمُ﴾ يجمع النفس عند استماعها ويفرع الأمل عقب ذلك.

مسألة: من نفسها⁷⁵⁸ في خاتمة ونظر إلى يرح⁷⁵⁹ العد واستولى عليه.

مسألة: [117] لا يقف لها مع الإخلاص شيء إلا ما منعه الإرادة القديمة.

مسألة: إذا علقت على الصدر بيت فيه كل محفوظ، وإذا حلت بهاء المطر، شرحت الصدر.

مسألة: وإنما كان موضعها هنا لأمر ثلاثة: الأول ذكر الكفار وما هم بسبيله من العذاب الأليم والعاقبة المذمومة، وذلك كان منهم لأجل كفرهم بالله، والكفار على عبادة غير الله، ثم هو المعبود المنوط بهم وهو أكثر من واحد، وبمثل ذلك استوحىوا النار، فذكر الحق للجميع عقب الغالط ومنع المدلول الأول وصرفه إلى الباطل، ثم جمعه إليه وذكر الآيات وأحكام الأدلة التي لا نزاع فيها، فكأنه استدل على الباحث صاحب الدعوى، ثم أتى بما به زعم، ومما يحتاج إليه أن تعلم ترتب القرآن، فإنه من أعظم علومه لأنه تفصيل قديم.

مسألة: هذه الآية اقتضى خطابها تنبيه ما في المستقبل على نحو ما نبّه الحاصر⁷⁶⁰، لأنها كلمة حق بإزاء من لم يزل الحق فقط.

مسألة: جاء توحيد في الأولى، ثم جاء في الثانية، أراد بالأولى الإخبار والثاني الاستدلال⁷⁶¹.

مسألة: قد علمت أن قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾⁷⁶² جاء قبل قوله ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، وقلنا غير مرة أن ترتيب سور القرآن من أعظم علومه ثم جعل بعد ذلك قوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية. كل هذه تدل على ترتيب ثالث ورابع في ذلك للخواص، يعمل بحسبه ولا يكسب ولا ينسب إلى المحصل بالفضل الأول، لأن المبالغة في الذم حتى أن ذلك جاء باللعة العامة والعذاب الأليم، تكون الكلمة كبيرة، أعني كلمة الكفر، وجاء بعدها كلمة الحق، أعني لازم التوحيد، فقد يقال بعد "الرحمان الرحيم" منها، فاعبدوه على نظم البيان، ويقال في موضع آخر [117ب] "العزیز الحکیم".

مسألة: هذه الآية تترجم على الحمد أعني السورة، لأن كل آية فيها بعد ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ترجع إليها والرحمان الذي يقال بإزاء صفة الذات، ثم تقال مع الله بترادف لقوله ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾⁷⁶³ يكتفي بمدلول ملك يوم الدين، والرحيم بما بقي منها، وقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

ضمن الاسم فقط. والرب يطلق باشتراك بخلاف قوله ﴿وَالْهَكُّمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ لأن ذلك ينصرف إلى دلالة التمايز، وقد حصلت صورة البرهان وثبتت وحدة الاسم الذي جاء في الحمل على جهة الحكاية.

مسألة: قوله ﴿وَالْهَكُّمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ الآية، إن بين الينين⁷⁶⁴ فقد تعرّض إلى الجهل وإن غفل عن الدليل فقد قويت الدعوى بلا حجة. الجواب: هذا يكون من حيث هو الحق والنظر إلى المسألة البسيطة، فإذا حدث المخالف الذي يطلب بذكره تبين له عين غلطه بماذا كان وفي ماذا علم، وبيان ذلك ما تجده العقول بأيسر تأمل وجود الحدود.

مسألة: إذا قرأنا هذه الآية ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾⁷⁶⁵ الآية إلى آخرها رجح مدلول هذه، لأن الاسم جاءها هنا بمثل ما جاء به في تلك، غير أنه جمع إليه ها هنا الألوهية، ثم أفردا كذلك لأن كل معبود في نفسه من الأصنام واحد، لكنه جاء بعد ذلك ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ أي المعبود الذي هو واحد لا يمكن عقلا لأن نعبد غيره وانصرف بمثل هذا الدليل إلى قوله ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ فعلم بما بعده أنه هو الواحد في ذلك بمعنى لا يصح أن يعبد غيره. وهو الواحد في وحدته لأن كل واحد من الأصنام له جملة أمثال، و"الرحمان الرحيم" يرجع إلى تدبير العالم ويحوّل العزة بخلاف "العزیز الحكيم"، لأن من رحم العالم ولا يضطر إلا إليه فقد عز، ولو قلنا "العزیز الحكيم" فقط لم يلزم منه ذلك.

مسألة: ضمير الجماعة يستدل منه أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، ويظهر فيه أيضا أن الأمر بالعكس، لأن المدلول إذا تتبع جاء على نظم التنظيم في الحصر والانصراف إلى المبادئ ثم إلى ما بعدها والتوقف.

مسألة: أي قول أكثر في شمول [118] الإطلاق المنوط بإفراده قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ أم "إلا الله". قلنا: "إلا هو" لأن المضمرة أعرف المعارف، ثم يحمل إلى معهود عرف في الأول وتعلّق الضمير به لدعوته المتقدمة.

مسألة: الاسم غير المسمى، لأن حقيقته لفظية والمسمى يعلم وينفعل، ولأهل الأصول فيه طريقة وللحكماء أخرى، وللمعتزلة فيه على فصل ثالث، والصوفية تشعر بما وراء العادة وتشير إلى غاية أخرى.

الغرض الأول يشير إلى التغيرات، والثاني إلى ما يخص النطق الخارج في العبارة، وإلى الداخل في المفهوم، هذا يميل إلى الكلي اللفظي، وهذا يميل إلى الكلي العقلي والطبيعي، والثالث ينظره على نحو ما⁷⁶⁶ مذهبه.

ولأهل الإشارة كلام في الاسم غير جار على هذا النمط، أعني الصناعي. فمن ذلك ما يظهر في مذهبهم في قولك "بسم الله". الباء بها الله والسين سنة الله والميم ملك الله، والباء بقاءه والسين أساؤه والميم ملكه، وقد يقال الباء في "بسم الله" باب النبوة والسين النبوة والميم ملة محمد صلى الله عليه وسلم التي تعمّ الأسود والأبيض.

وقد يقال الباء يره الارواح الأنبياء⁷⁶⁷ بإلهام الرسالة والنبوة، والسين سره مع أهل المعرفة بإلهام المعرفة وكلّ هذه المصطلحات لا تصحّ على طريق أهل اللسان إذا الحروف المفردة لا تفيد معنى حتى يتألف ويقام منها كلام يعبر به عن ذات من الذوات أو حدث من الأحداث، ولذلك سمّوا كل ما لا يدل على معنى في نفسه حرفاً، وإن كان مركباً من أحرف كـ "على" و "إلى" و "من" و "ما" في بعض أقسامها.

ومذهب الأولياء أن الحروف المفردة لها معان مفردة مفهومة عند من خصّه الله بفهمها، كالحروف التي في فواتح السور، وهي أربعة عشر حرفاً: الباء من بهائه، والباء من بقاء به، والباء من بركته، والكاف من كفايته ومن كماله ومن كلامه، وأيضا قد تقدم حرف وتأخر لفائدة تراد مثل الباء إذا قدم على الحاء، والراء بعده يكون البحر، وإذا تأخر يكون الخبر وإنما هي كليات التركيب، وقد تطلق على الثلاث الكليات [118ب] بالدور والمقال، وقد تعتبر بالاشتقاق والنظر إلى مادة اللفظ، فتقول في الصلاة أنها صلة، وقد تقرّر عندها أشكال ووضع وتضاف إليها ساعات فيححر الغريب من الأحوال.⁷⁶⁸

وقد فرغنا من الكلام على الآية الجامعة المانعة،

أم البر والمعارف، كلمة الدين، سر السعادة، نعت الخواص، روح العبادة، زين العلماء، فضيلة النفس، أنس القلوب، لذة اللسان، غبطة الناطق المصاحبة في الأمور الضيقة، نكتة البر، نور الله وفضله، وذلك من كل الجهات المفردات والمجموع بالجملة. وعلم التفسير هو الذي لم يقضى فيه في المسألة إلا إلى

الإقناع فقط، لأن من جمع فيه نزل عن المتابعة إلى المصطلح، وعن الحثّ البحث إلى الأمور المقبولة إلى صيغ مدلوله ووعدده وترغيبه وترهيبه وقصصه وجدله ومثله ومحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وأمره ونهيه وأسراره وما يخص علوم اللسان ثم الفقه ثم أصوله ثم المعقول ثم علومه ثم الرقائق⁷⁶⁹ ثم أسرارها ثم التركيب ثم الخواص ثم الملكة ثم الباب الذي إذا فتح جاء نصر الله والفتح.

وبالجمله علوم الحكمة وما بعدها وما قبلها وعلوم الشريعة وما يحض عليه وعلوم النظر وما يحده بعد الالتجاء إلى الجوهر وعلوم الاقتران وما يظهر بها وما يبطن، كل ذلك قد حصّله كتاب الله.

ومن ذا الذي يتعرض إليه إلا أن يقوم على علم البلاغة عند الله مقاما محمودا، ويتنزل من العلوم منزلا مشهودا ويعرف العرب في حذفها واختصارها⁷⁷⁰ ومجازها واستعاراتها وتلويحها⁷⁷¹ وإشارتها وم⁷⁷² حسن تصرفها [119أ] في عاداتها، ويحيط علما بلغات الإعراب مع تحقيق في النحو والإعراب، ويبلغ في اللغة درجة المجتهدين، ويكون من أعلام علماء الدين، ويحفظ أقاويل المفسرين واختلاف المتأولين والآخرين، ويجمع بين الأصول والفروع والمسنون، وتكون علوم الحكمية والأخرى الذوقية وله مع هذا فكرة وقادة وطبيعة نقادة.

ولولا إن العلوم عرفتها أعني دوائر العروض في الشعر⁷⁷³ في سنن الشبيه⁷⁷⁴ قبل أن تُعرف القواطع، واتصلت بقوة الإجماع والقوة النروعيه⁷⁷⁵ بما قبل أن تحصل الموانع والآداب غديتُ بدرّها ورتبت في حجرها ورضعت بثديها واهتديتُ بهديها وعشت بتهديب العبادة ففرغت وسعي في التحصيل والاقْتباس قبل أن ينكر الأيام في وقت الإلباس والفهم صادق الإجابة، والطبع سمح العادة، وكابدت مقاومة رجال الدوائر. وكان الحق عندي أظهر من أجزاء ثلاثة الدوائر⁷⁷⁶، وتركت حضيض الأغراض⁷⁷⁷ إلى أوج رعاية الأصلح بالأضراب والأعراض، وربطت حلقة براق الأمل في فضل الله في عروة البيانيات حيث مقعر الأطلس ومحدّب للكوكب، ونظرت المطلوب في مرآة فضل الله، قبل أن ندرك حركة البسيط وكون المركب، ونزعت إلى الرحلة بما يمكن الوهم ويجرّد الفهم وهذبت المعاني إلى النفس الناطقة، وبالغت في تحصيل الفضائل بالطريقة السابقة، وكنت مع المعاني حيث ألقوا في والسجع من الترسيع وأدركت الممكنات حتى ما غاب في الدائرة من التفسير والترجيع.

ثم رحلت إلى بلد لأجل رجل، ثم إلى رجل لأجل ذات، ثم إلى البيت العتيق، وقعدت في مقام منه نشأ علم الحق وإليه يقصد الخلق من كل فح⁷⁷⁸ عميق، وحكمت الوقفة في الموقف، وأحكمت فيه الوقوف، ولازمت العمرة، وواصلت الصفوف، وقصدت الطواف كالمختلس، ودافعت الحشوية بالشياثل ثم برئاسة المفترس، وصحبت كل سيد من الأشراف، واشتملت منهم على من وقف قدم شرفه على دورة الإشراف، وبلغت الغاية في محبتهم ثم إنهم تعدوا في ذلك [119ب] فرع المبالغة وامتدحتهم، ثم إنهم كذلك أسكتوا لسان الحكمة البالغة وحججت مهموس مرتين، ثم واحدة بعد ذلك، وراجعت نفسي في نكتة الأسرار فامتنعت من لازم الدور فيها كذلك.

واعجب⁷⁷⁹ من الملوك أعزهم الله، كيف يتوهمون فينا طلب شيء تركناه قبل لاحق القصد الأول في الذات والشياثل، وتوسلنا إلى الله في السلامة منه بأنواع الوسائل، ثم أثبتنا ذلك كله في الأمهات من مصنفاتنا، ثم في الرسائل. وبالجملة اجتمعت أوهامهم وتوجهت إلى غرض نحن نسأل الله السلامة منه والقيام على أمر فضل الله به وله وعنه. وكيف السبيل ليت شعري إلى رفع لواحق هذه الظنون من الضمائر وحتى متى، وإلى متى، وإلى كم تستقيم لواحق قواطع السرائر. كيف يطلب الغافل ضالة غيرها طبع الطلب الأول، وكيف يروم غير المختار عنده من يعلم ما يجب للآخر الأول، إن كانت رعونة النفس الحيوانية راغبة في نشر الصيت، فقد كان ذلك عن رب البرية، وإن كان الأمر رجوع إلى اللذات الطبيعية فقد عرف منا ترجيح مدرك البراءة الأصلية. هذا الربع المعمور من الأرض قد جاوزه قدم دعوتنا في مواطن الأصحاب، وهذه سمى سر الله علينا منهلة السحاب، ثم هذه أقلام لوح المحامد كاتبة، ثم هي متصلة الاستصحاب.

[خاتمة الكلمة الأولى]

وقد نجز والحمد لله الكلام على الكلمة الأولى بعد العصر في السابع والعشرين من ذي القعدة تجاه الكعبة المعظمة يوم إحرامها على عرف الجاهلية لأن ذلك كان من بحر الخاطر إلى لوح المرسوم. والكاتب الذي استفرغ وسعه وبذل مجهوده في إخراجه من القوة إلى الفعل بالقلم ومن الممكن إلى القول

كالاسم العلم الولد التقي الحاذق الصالح الذكي، الذي لو طلعت الشمس من مغربها لم تترك عنده كلمة الندم، ولو وسمته الدابة فرح بعلامة خرجت إلى الوجود بعد العدم⁷⁸⁰، ولازمها في أشهر الاعتمار بقدم القيام وحركة الصيام واتفق معنا في هذا الدرج [120] بلسان البيان مساحة الأيام وخط الأقالام. والولد المذكور أحمد بن علي بن عبد الرحمان الغازي القسنطيني -نفعه الله على قدر محبته وخدمته ولواحق تصرفاته- وهذه الكلمة جعلها الله باقية وفي الصدور محصلة.

لا إله إلا الله محمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

القول على الكلمة الثانية والآيات الناطقة بذاتها
الدالة على فضل المختار ثم على تقدمه ثم على شرف قدره من كل الجهات

[استهلال: كلمتا السعادة]

هذه الكلمة والتي قبلها كناية عن ماهية السعادة، وهذه الماهية قامت من جزئين: الأول مدلول "لا إله إلا الله"، والثاني مدلول برهان رسالة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وإنما قلنا ذلك لأن المؤمن الناطق بها عند موته يحصل على فضل الله وإن دخل النار وما تجوز السعادة مع وجود المعصية يصدق عليه هذا الاضطرار، فإن أضاف إلى ذلك العلم والعمل، نال المنازل، ولو قدر حصول العلم والعمل دون الجزئين، لم تكن ماهية السعادة حاصلة في ضمن ماهيتها. ثم نقول أنها بالقصد الثاني ماهية من ستة أجزاء، ونحن ننظر في الدين ولواحقه، أعني الشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وكل شيء ينسب إلى الدين سواء جعل ذلك ضرورة من دين الله أو حصل بذلك الاجتهاد، فيجب هذا بأول الأمر وقد يجب بعد ذلك، وبالجملة هما عروة الدين، أعني الوثقى، وكلمتا السعادة لمن خالف ثم لمن اتقى.

فنبداً فنقول قال الله تعالى ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيِّئَاتِهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾⁷⁸¹.

[120ب] [في أكرم الأسماء على الله: ﴿محمد رسول الله...﴾]

هذا الاسم أكرم الأسماء على الله، وهو مقتطع من صفات الله عز وجل، فهو محمد وأحمد والمأحى والحاشر والعاقب والمقتفي والشاهد والبشير والنذير والمتوكل، وهو ينصرف إلى مادة الحمد.

[مادة الحمد]

والحمد خلاف الذم، ورجل محمود ومحمد إذا كثرت خصاله المحمود قال "إلى المجد الفرع الجواد المحمد"، وبذلك سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم محمداً، وتقول "حمادك أن تفعل كذا" أي غايتك وفعلك المحمود منك غير المذموم. و"أحمدت فلانا" إذا وجدته محموداً، و"رجل حمده" أي يكثر حمد الأشياء ويزعم فيها أكثر مما فيها، والحمدة صوت التهاب النار، والحمد من صفات الله تعالى المحمود على كل حال.

وقولك "الحمد لله"، الحمد الرضى، وهو ينقسم أعني الحمد إلى الثناء والشكر: فالأول يعم كل الأسماء الخمسة والشكر لا يتنزل إلا على صفات الفعل، وتقول "أحمدته" إذا وجدته محموداً، ومن زعم أنه الشكر أخذه من قولهم "الحمد لله" شكراً، والمصدر يخرج من غير الصدر، مثل قولهم "قتله صبياً"، فالصبر غير القتل، والشكر الثناء. وكل شاكر حامد وليس كل حامد شاكر، وربما جعل الحمد مكان الشكر ولا يجعل الشكر مكان الحمد. وفي الحديث الحمد رأس الشكر، ما شكر الله عبداً يحمده، ثم الشكر ينقسم ثلاثة أقسام: شكراً يغلب وهو الاعتقاد بأن الله ولي النعمة على الحقيقة، قال الله تعالى ﴿وَمَا بِكُمْ مِّنْ نُّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾⁷⁸²، وشكر اللسان وهو إظهار النعمة باللسان مع ذكر اللدايم⁷⁸³ لله تعالى.

قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾⁷⁸⁴ والحمد رأس الشكر كما أن كلمة الإخلاص وهي "لا إله إلا الله" رأس الإيمان. وشكر العمل هو أدب النفس، وقولك "سبحانك اللهم وبحمدك" معناه "نحمدك" ابتداءً، وكذلك الجالب للباقي. بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد، ولكون هذه الكلمة تقال مع اسم رسول صلى الله عليه وسلم في مادة واحدة بالغة في بيانها.⁷⁸⁵

[الاسم المعظم: في نسب محمد والصحابة والتابعين والأولياء ﴿... وَالَّذِينَ مَعَهُ...﴾]

فترجع إلى الاسم المعظم فنقول هو محمد بن عبد الله بن [121أ] عبد المطلب بن هاشم عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار ابن معد بن عدنان بن آدبن ادد بن مقوم بن الهيسع بن بنت بن قنطار بن إسماعيل بن إبراهيم بن تارح بن ناحور بن شالح⁷⁸⁶ بن ارعو بن فالغ بن عابر بن صالح بن ارفكشد⁷⁸⁷ بن سام بن نوح بن متوشلح بن يرد بن هلايل بن هنوس بن شيث بن آدم صلى الله على نبينا وعليه وعليّ يُلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد المطلب⁷⁸⁸ - وهو أقرب الصحابة⁷⁸⁹ - وأعمامه فقط. وابو بكر عند كلاب بن مرة، وطلحة وعمر عند كعب، وكذلك سعيد وعثمان عند عبد مناف، والزبير وعبد الرحمان عند كلاب، وكذلك سعد وابو عبيدة عند فهر وعند فهر تنتهي بطون قريش.

وقوله ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ دليل على فضل اللواحق، لأن المضاف إليه هو المختار وقد جعل الله لخير الخلق خير الأصحاب ولو لا ضيق الوقت لذكرت مناقبهم، وقد جمع لهم حجم الصحيحين جملة مناقب. وكل التابعين وأولياء الملة على منوالهم نسجوا وذواتهم لا تحصى فكيف فضائلهم.

فلو تتبّع فضل من هو بمنزلة هارون من موسى ظهر الفرق العظيم، وفضل أبي بكر الصديق ويقدمه بما وُقر في صدره. وعمر الفاروق الذي نفر اللعين من ظله ومقام الوقور والملائكة يستحيون منه ومن ذا الذي يبلغ مقام حمزة، وهذا طلحة لقبه بالصدق الذي جاء به، وينسب الزبير إلى الحواريين، ثم جمعه إليه. وفاز عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم خلفه وظهر مجد سعد بقوله "فذاك أبي وأمي". وحصل على الشهادة سعيد، وفضل ابن الجراح بلقب الأمين، ولم يُذكر في القرآن غير زيد. ومتى يظفر⁷⁹⁰ في الموالي بمثل سالم وسلمان، ووسم باسم الزهد مصعب وابن مطعون وابن مسعود إلى العبادة. ودُكر بالمجد خباب وصهيب [121ب]⁷⁹¹ ويطول المؤذنين بلال يوم القيامة، والفخر يخلص الموالي يزيد وعمار ورزق الخلق، وكان على بينة من نبيه ومن فضل الله به الأنصار ابو أيوب، وقرأ أبي بن كعب وحفظه ضوابط الكتاب العزيز، وما عرف من فقه معاذ ومكاشفته، وكل حكمة⁷⁹² سمعت من الربيع وزراره وكرامات غير خفية، وبراعتها في علم العبادة، وتخلّق ابي ذر وصبره وفضله، وما كان عنده من تنبيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخطب العباس وبركة قيامه في

موقف العقبة، وتوقفه في كل شيء كان سمعه بها في ضميره من الله وإجابة الله له في الاستسقاء وبصيرة ابن أم مكتوم مكفوف البصر وعبادة تميم وقيامه الليل، وما كان عند من أسرار القرآن وصبر حبيب على القتل، ولم يرجع عن كلمة دعوته في محبة المختار.

وبالجمله كانوا أفضل البرية بعد خير البرية، ولم يظهر في أيام دول العالم سادة شهد الله لهم بما كانوا عليه من مجد الدين مثلهم، وكفي بالله شهيدا ذكرهم بالغلط على المعاند وباللين على المؤمن المحب، فقال لأجل خلق المعاجلة في الصحبة ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾⁷⁹³، ولأجل التعبد ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾، ويحمل الطلب ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ وعبادة العابد التقي على الوجه بادية شئها.

هذا باب مدينة العلم وهذا صاحب المكابدة مثل كون الغار، وهذا فتح الأمصار، وهذا جمع القرآن فكأن الدين ماهية أجزئها سلف الملة، والأسوة هو الوجود العارض لها، ثم الماهية التي لا تقال بالقوة، وذلك لما يظهر من مكانته ومن يجوهر كذلك وجد ذلك.

فهذه السورة التي جمعت فضل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجمعهم إلى مجده بذكر الحق له ولهم هي مدنية في قول الجميع حروفها ألفان وأربع مائة وثمانية وثلاثون حرفا وخمس مائة وستون كلمة وتسع وعشرون آية.

وقوله ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ﴾ ابتداء وخبر ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ﴾ ابتداء وخبر ﴿رُحَمَاءُ﴾ خبرتان. وقد يقال "محمد رسول الله" خبره، "والذين معه" الواو للاستئناف، ولهذا وقف نصير على قوله صلى الله عليه وسلم [122] وخبره ابتداء أبو حاتم عطف. ورسول الله صلى الله عليه وسلم وصف لمحمد، والخبر "أشداء" والوقف بينهم الأخفش نزل حين كتب على رضي الله عنه في صلح مكة هذا ما قاضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال سهيل بن عمر: "لو كنا نعلم أنك رسول الله لا منا بك ولكن أنت محمد بن عبد الله". وقد يقال: "محمد" إما خبر مبتدأ، أي هو محمد لتقدم قوله، هو الذي أرسل رسوله وإما مبتدأ، و"رسول الله" عطف بيان، وقرأ ابن عباس "رسول الله" على النصب على المدح "والذين معه" أصحابه غيره، محمد ابتداء ورسول الله نعت له، "والذين معه" عطف على محمد و"أشداء" خبر ابتداء عن الجميع، و"رحماء" خبر ثان عنهم، فيكون النبي داخلا في جميع ما أخبر عنهم من الشدة والرحمة

والركوع والسجود وضرب الأمثال المذكورة، وتقف في الأول على رسول الله، ولا تقف عليه في القول الثاني ركعا سجدا حالان من الهاء والميم في تراهم، لأنه من رؤية العين، وكذلك القول على "يبتغون" حال منهم أيضا.

وقوله عز وجل ﴿سَيَأْتُهُمْ فِي وَجُوهِهِمْ﴾ ابتداءً و﴿مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ الخبر، ويجوز أن يكون الخبر "في وجوههم" أشداء غلاظ رحماء متعاطفون. وذكر عن الحسن "أشداء ورحماء" بالنصب على القطع أو بفعل بعده ولفظ الجميع يرجع⁷⁹⁴ إلى الكل. وقيل هم العشرة المبشرون بالجنة، وعن الحسن "الذين معه" الخلفاء دلّ عليها مدلول الآية، مثال ذلك لما قال "الذين معه" ابو بكر لقوله "ثاني إثنين" وعمر حيث أشار بالقتال في أساري بدر واجهار⁷⁹⁵ الإسلام، وقال "لا تعبد الله سراً رحماء"، عثمان حيث اشترى بين دومه وجهز جيش العشرة تراهم ركعا سجدا، علي بن ابي طالب يبتغون فضلا، وطلحة والزبير وسعد وسعيد وابو عبيدة بن الجراح وعبد الرحمان بن عوف رضي الله عنهم أجمعين ورضي عن كل مؤمن من بعدهم. وقد يقال الواو في قوله "والذين معه" والاستئناف وموضع "والذين معه" رفع بالابتداء "أشداء على الكفار" أي غلاظ شداد عليهم لا يأخذهم بهم رافة في دين الله، "رحماء بينهم" متعاطفون متوادون بعضهم لبعض، كقوله ﴿أَذَلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁷⁹⁶ ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾⁷⁹⁷ أي⁷⁹⁸ [122ب] جنته ورضوانه.

﴿سَيَأْتُهُمْ فِي وَجُوهِهِمْ﴾ فيه ستة أقوال: أحدها ترى الأرض وندى الظهور⁷⁹⁹. والثاني أنها نور صلواتهم تبدوا في وجوههم. [والثالث...]. والرابع أنه الحسن. والخامس أن يسهر بالليل فتظهر أنواره. والسادس أنه نور يظهر على وجوههم يوم القيامة. وقال عبد الله بن عباس: "أما أنه ليس الذي ترون ولكنه سيبا الإسلام وسجيته وسمته وخشوعه"، وقال مجاهد: "ليس هو الأثر يكون بين عيني الرجل، ولكنه نور في وجوههم من الخشوع". وقال ابن جريج "هو الوقار والبهاء" مثلهم أي صفتهم في التورية والإنجيل ﴿كَزَّرَعٍ أَخْرَجَ شَطَأَهُ﴾ فيه وجهان: أحدهما أن مثلهم في التورية بأن سيباهم في وجوههم، ومثلهم في الإنجيل ﴿كَزَّرَعٍ أَخْرَجَ شَطَأَهُ﴾ فيه ثلاثة أقاويل: أحدها أن الشطأ هو السنبل ويسمى أيضا السفا والبهمي، قاله قطرب، والثاني أنه السنبل فيخرج من الجنة عشر سنبلات وتسع وثمان، والثالث أفواجه التي تخرج في جوانبه، ومثله شاطئ النهر، أي جانبه، وقال الكسائي طرفه، وقال ابن زيد أولاده، ويقال "أشطا الزرع" فهو مشطى إذا خرج، وقرأه العامة بسكون الطاء، وقرأه بعض أهل مكة بفتح

الطاء، وقرأ أنس ويحيى بن وثاب شطاه مثل عصاه، وقرأ الحجازي شطاه بلا همزة وكلها لغات. وقال أنس "شطاه بناته"، وهذا مثل ضربه الله تعالى لأصحابه محمد صلى الله عليه وسلم، يخرجون شيئاً فشيئاً ثم يزدادون ويكثر، وقال قتادة مثل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإنجيل يكون أنه سيخرج قوم ينتون نبات الزرع يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر، فأزره أي قواه وأعانه وشدّ أزره، وقال السدي أي ساواه فصار مثل الأصل، ويقال "مد فراخ الزرع أصول النبت وقواها فاستغلظ" يعني باجتماع الفراخ مع الأصول فاستوى على سوقه، أي على قضبه الذي يقوم عليه، فيكون ساقه له يعجب الزرع نعني النبي صلى الله عليه وسلم، لأن ما أعجب المؤمنين [123] من قوتهم كإعجاب الزرع بقوة زرعه، وهو الذي غاظ المشركين فيهم، وذلك أن أول الدعوة "بدأ الاسلام غريباً" ضعيفاً فلم يزل يسموا حتى علا الإيمان، كمثل الزرع الذي يبداً ضعيفاً فلا يزال ينمو شيئاً بعد شيء حتى يكمل ويشتد ويتعاون، فيعجب أهله ويغيب خصمه.

وقد يقال قوله ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ إشارته إلى دينه الذي يكون رجاله أفضل رجال الملك، وقد تشعر هذه الآية بمن يطعن على الصحابة، فيدخله في مفهوم الأول، وكذلك القول على العمل الصالح، يحمل إلى محبتهم بعد فهم الطبقة الأولى، وقد يكون ذلك من الشطأ الذي أخرجه الزرع وهم الداخولون في الإسلام بعد الزرع، ورد الهاء والميم على معنى الشط، لا على لفظه ﴿مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾⁸⁰⁰، فدخل فيها المسلمون كلهم، الأول والآخر والسابق واللاحق والرحاج منهم لتخليص المجلس لا لتغيب، كقوله "فاجتنبوا الرجس ليين بيانه" ليس والله أعلم أن بعضها ليس من رجس، ويقال "وعد الله الذين آمنوا على الإيمان مغفرة وأجراً عظيماً" تفضيلاً للصحابة على غيرهم.

قد عرفت أن سياهم علامتهم وفيها لغات ثلاث: أحدها أن السيماء هي السمة وأكثر ذلك يحدث من أثر السجود أو ما يقوم مقامهم، وقد كان ذلك في وجه موسى صلى الله عليه وسلم، وكانت بادية في وجوه الصحابة ومن التابعين زين العابدين وعلي بن عبد الله بن العباس، ويعرف بالهفاهف وإلا طهران⁸⁰¹ ذلك ينصرف إلى ما تولده المجاهدة مع ما يظهر على ذواتهم من العقل ولين العريكة فأزره من المؤازرة، وهي المعاونة وسميتهم في التوراة تبشّر بها سائر الأمم، وعليه وقف ﴿وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ﴾ مبتدأ آخر خبره "الزرع". المبدأ هو عطف على الأول، أي ذلك صفتهم في الكتابين ﴿كَزْرَعٍ﴾ خبر محذوف أي "ومثلهم في القرآن كزرع"، والشط شوك السنبل، قال ذلك الخليل بن أحمد. وقال قطرب

"هو السنبل يخرج من الحبة عشر سنبلات يحسن نباته"، الأخفش خراجه، أي يخرج في جوانبه في شاطئ النهر، الكسائي طرفه، ابن زيد أولاده، وأشطى الزرع أفرخ [123ب] يقال "أفرخ الشطاً" على وجه الري، ومن الشجر أفنان الثر، ويفتح الطاء على وابن وثاب شطاه على عصاه، والحجازى شطه بلا همز.

غير ذلك ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ علم الله بنعتهم الذي ظهر عليهم، ثم مما هم عليه من خلق السعداء، والموافقة في أدب الصحبة ونعوت وضع الشيء في محله، ثم خصال الشجاعة والخضوع لأجل الله مع من آمن به، ولأجله عرف بالصفات الباطنة والظاهرة، وجعل لواحق الخير منوطة به في الحس وداخل الذهن والملازمة على الطاعات لغاية يطلبها من الله، وأشعر القلوب الغافلة أن القناعة منه عين الحرمان، وإذا كان ذلك فظهرت مرتبتهم على من تقدّم، وذلك يرجع إلى قوله ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾⁸⁰²، لأنهم من أجزاء الماهية قوانين الدين، وذلك ظهر في جمعهم المصحف وحفظهم الحديث ومحافظتهم على جنسه، ويدل على أنهم أفضل من رجال الأنبياء من قبلهم، لأن ذلك جاء على جهة التعظيم لهم والمزية التي تخصّهم فقط، لأنهم لو كانوا على نوع كان عند المتقدم، لم يقع الفخر والترجيح على المماثل فاعلم.

وشبّهم بالزرع لأمر منها الأكوان التي تخرج الشيء من العدم إلى الوجود، ومن القوة إلى الفعل، صحبه ما يستحسن منظره ومخبره. وأيضا التولد الدائم والفضل الموروث المولد واستصحاب الحلالا في النوع الأول، ثم ذلك على نسبة واحدة محمودة إلهية، لأن المزية والزيادة المعبرة تقمع الأعداء لأجل فضل الله الظاهر عليهم. ومما ينبغي أن ينفع به كل مسلم ثب الأسرار التي تخص مسألته ومجد نبيه.

[ذكر النبي محمد عند الأنبياء والمتقدمين]

فمن ذلك الأسماء التي أعلم الله بنعتهم الذي ظهر عليهم، ثم بما هم عليه من خلق السعداء والموافقة في أدب الصحبة ونعوت وضع الشيء في محله، ثم خصال الشجاعة التي علّمها آدم منها، وقد حصّلها جماعة من أتباع محمد، والذي تميّز به رسول الله من صدق الأسماء وهي مدلول القرآن وغاية وراء فهمه فاعلم.

ولا يفرح بنفسه من كل جهة إلا من تتأخر عنه كل درجة، ولا أرفع من درجة محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه واجد الله في عنايته، وكل من [124أ] دونه كشيء منه، وذلك الشيء عنه.

وفي أسطورة ادريس لو سلم عملنا من الإنسانية وعلما من التوقف كنا كالعالم العلوي، ومن فرح بذاته ونفسه غير متصلة بفضل الله، ولا راجعة إليه ولا صاعدة إلى مقام ذواتها الأول، فقد خدعته قواصمه، وإنما يعجز من يشبهه هو ولواحقه بالملائكة، ويحد من الله كل شيء لا يطلب في المطالب العالية أفضل منه وضعيف اتباعه قوى قومنا فالسنة النبوية تجمع له فإنه فلكتها وذاتها.

وفي وصايا نوح قد قيل له: "ومن توّسل إلى الله ولم يحبه وبالغ في توّسله ومسألته ما الذي يصنع، قال يسأله بالمقبول المكمل الذي يختم أمرنا به وقليل زمانه يظهر فيه فعل ما أظهره الله في ملكوت السموات والأرض في الزمان المتقدم كله، وهو عندنا صاحب العاقبة، فمتى توقّف عليك الطلب اطلب من الله بمكانته عنده، فهو المذكور بذلك، ويوم النشور⁸⁰³ تجمع المطالب إليه، لأنه هو الولد الذي لا يلحقه كل والد بقدمه، ومن عجائب أحواله أن معشر الأنبياء أمرنا بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم".

وفي صحف إبراهيم: "يا إبراهيم اقصد فاران والسكينة بين يديك وحيث تدور توّسط دائرتها، وابحث عند قدمك فإن هناك مكان البيت، وهو الذي يدخل إليه من جهات كلها حرمتها يوم خلقت السموات والأرض، وقد جعلت بين يديك آيات الله بها بقيمه⁸⁰⁴ والملك يفتح لك أبواب البر فيه، ولا يتوقف في شيء تراه في منامك، فإن أمرنا لا غالب له وولدك إسماعيل لنا فيه خبيئة تظهر يوم فضلى على برئين⁸⁰⁵، فلا تبرح حتى يثبت لعتة من حيث ينشأ شخص الخبيئة، وفي غاية أمره نهاية العالم وأنت تبصره في السماء قبل موته، ويجمع له بين البيت الحرام والمسجد الأقصى فاذكره دائما". قال المؤرخ: "فكان إبراهيم يقول «الحمد لله على ولد إلى الله جامع أمره»".

وسمع من سليمان بعد اجتماعه بفثاغورث واستفهامه عن مدلول دعوته، ثم قال له: "لا يكون أحد إلا واحد العناية"، فقال له فيثاغورث: "لعلّ صاحب دور الزهرة"، [124ب] فقال هو ذلك. وكان والده داود إذا قرأ في الزبور وكل الأمر يجمع إلى صاحب نجم الجنان فلا يتوقف عليه إلا من كانت النار ماؤه هو المختار فينا وحده لا بعده مثله ولا كان قبله، والنبوة تنتهي إلى أمره أمرها.

وكان لما ظهر عيسى قيل للراهب عند دار البر بحرّان وكان عنده علم من الكتاب، هذا هو صاحب الدور السابع، فقال: "هيهات ذلك هو الأرض كلها، وهو كالأول يريد المبدع الأول، وهو من العرب واسمه أحمد".

وقال موسى لأخيه هارون وكان قد سأله عن الاسم المكنون الثالث، وطلب يعلمه إياه فإن الأسرار التي وقع عليها قارون وبلعام⁸⁰⁶ كان يعلمها، فقال له موسى: "لو علمته لم يرجع إلى الطلب لنيل الجزاء، وذلك يظهر على الكامل الخاتم الذي يطلب إلى مطلبنا".

وكان عيسى عليه السلام يقول: "كل أمري أحمد الله عليه، والذي قد سألته⁸⁰⁷ من ربي أي أكون في دعوة المدعو إلى فضل الله بأمر لم يسبق إليه غيره"، وكان يتلوا ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾⁸⁰⁸ الآية.

ووجدت صحيفة على صدر الإسكندر: "يا أرحم الراحمين لا تحرمني⁸⁰⁹ من رؤية صاحب النور فإن شئت لا أدركه فلعل فضلك يلهمني إلى شيء من أمره"، فلما بلغ آخر الربع المعمور أو قارب ذلك كشفت له الألواح التي تعرف بألواح البيئات، وسهم الحق القائم في النفوس، وكل علومه متى سمعتها كل نفس ناطقة حفظتها من وقتها، وطالع بذلك الحكيم شيخه، وكلامنا على الإسكندر الرومي الذي ذكر ابن إسحاق صاحب السيرة، كتب إليه جوابه، فقال: "أعلمت ذلك لم يزل والدل تحيط علمه بذلك، ولم يزل يمنع منه فإن كنت قد خطر لك مثل ذلك، فقد أتعبت نفسك، فمتى هممت أن يكون عقل فلك الكواكب فأنت في طلب شأنه كذلك. ثم أضرب عن مقام هو سر الطبيعة، فإن ذلك يولد في ذلك أضر الأمراض.

وكان أفلاطون يقول: "سبحان من جعل هذا المظهر عالما صغيرا، لا يعرفه أحد ولا عُرف قبل ذلك".

وكان سقراط يقول: "من حصل على غاية تماثل فإنها وإن عظمت فإنها مرجوحة [125]أ الحمد لله والعاقل لا يظهر قصور سعادته". وقد ظهرت في هياكل المتقدمين آيات تعظيمه حتى يتحقق أنه أوحى البرية في شأنه.

[ذكره في القرآن]

ثم جاء ذكره في كتاب الله باسم النبوة والرسالة وما يخص الضمير وأنواع الأسماء في نيف وثلاث مائة موضع، ولا يذكر اسم الدال عليه إلا صحبة الرسالة.

قال الله تعالى عقب قصة عبد الله بن قميّة الحارثي واقبل يريد قتله، فذبّ عنه مصعب بن عمر وصاحب الرؤية يوم بدر ويوم أحد حتى قتله ابن قميّة، وهو يرى أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "قد قتلت محمدا"، وصرخ صارخ إلا أن محمداً قد قتل ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾⁸¹⁰ الآية، وهذه ها هنا كلمة ما جاء قط نظمها هكذا عند العرب إلا للتعظيم، لأنه يشبه الاعتزاء من المحب إلى المحبوب نافيا عنه إذا ذكر بغير الذي يجب، ولذلك قال أنس بن النضر عمّ أنس بن مالك: "إن كان قتل محمد فإن رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه". ثم قال: "اللهم إني أعتذر إليك مما يقول هؤلاء وأبوء إليك مما جاء به هؤلاء"، ثم سلّ سيفه فقاتل حتى قتل.

والحاصل من مفهوم هذه الآية التثبيت والوقوف مع كلمة رسالته، فعليكم بدينه بعد خلوه وسيخلوا كما خلوا الرسل وكما إن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوهم، وأنتم يكون الأمر فيكم كذلك لأن الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة وإرشاد العباد وإلزام الحجة لا وجود بين أظهرهم بحسب أقسام الزمان.

وقد يفهم من قوله غير هذا، وهو ذكر الرسل وأنهم قد خلوا ذلك إشارة إلى انقطاع الرسالة بعده، وكذلك القول بعده ويفهم بغير فهم الأول فاعلم، لأن القرآن متكلم على العوالم ويجدد الأعراض ويدفع المقاصد على جهة التركيب.

وقوله ﴿وَأْمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ﴾⁸¹¹ فيه الإعلام برسالته لأن الكتب المنزلة لم تظهر إلا صحبة الرسالة ولا يقال بإزائها. ثم قال [125ب] ﴿هُوَ الْحَقُّ﴾ وذلك يحمل إلى أن تحرّر كل كلمة خلت فيه، وكل دليل وكل الاشتراط وكل تعظيم ينسب إليه فهو ذلك. والحق ها هنا يحتمل لازم أمرين: أحدهما أن إيمانهم به

هو الحق من ربهم، والثاني أن القرآن هو الحق من ربهم. ثم يظهر أن كل شيء حصلها المصحف هو الحق، وفيه تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنه خاتم النبيين.

وقال تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ﴾⁸¹²، وهذه البشارة من عيسى صلوات الله عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام، تضمن معنيين: أحدهما تبليغ ذلك إلى قومه ليؤمنوا به عند مجيئه، والثاني ليكون ذلك في معجزات عيسى عند ظهور محمد صلى الله عليه وسلم.

وأُشَدَّ حَسَّان:

صَلَّى الْإِلَهَ وَمَنْ يَحْفَ بِعَرْشِهِ وَالطَّيِّبُونَ عَلَى الْمُبَارِكِ أَحْمَدُ
وَشَقَّ لَهُ مِنْ اسْمِهِ لِيَجْلَّه فَذُو الْعَرْشِ مَحْمُودٌ وَهَذَا مُحَمَّدُ.

قوله "أحمد" لأن الأنبياء الكل يحمدون الله تعالى، وهذا أحمد أي أكثر حمدا، ويقال "أكثر محامدا"، يقال "فلان محمود وفلان أحمد منه". وما يظهر في هذه البشارة رجحان المتأخر على المتقدم، لأن الملك لا يبشّر بملك مثله وإنما يبشّر بالخليفة لأجل ما هو أعظم من طوره، وإذا بشر بالخليفة لا يدركه، هم وغم في نفسه بخلاف ما يفعله مع ملك مثله.

وأیضا لو كان الأول على نحو الثاني وأنه هو المكمل الذي لا ينفع الموضوع بعده، لأن الكامل هو الذي لا يزيد فيه ولا ينقص منه لما ذكر ذلك فكيف، وقد جاء شاهدة في الوجود بنزوله وانقياده لدعوته صلى الله عليه وسلم، لقوله "وإمامكم منكم".

وقوله ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾⁸¹³ أي ما كان ابا زيد بن حارثة، وإنما قال ﴿مِّن رِّجَالِكُمْ﴾⁸¹⁴ لأنه كان ابا القاسم والطيب والمطهر وإبراهيم ولكن رسول الله وخاتم النبيين [126أ] أي آخرهم الذي ختمهم. وقرأ الحسن وعاصم "وخاتم" بفتح التاء أي آخرهم كقولك "خاتمه مسك" أي آخره. قال مقاتل بن سليمان "إنما لم

يكن ابا أحد من الرجال، لأنه لو كان له ابن لكان نبيا، ولا نبي بعده، وكان الله بكل شيء عليا من مقالاتهم، فهذه آية، ثم آية وآية تشهد، ثم نبّه أنه هو المشار إليه بالتعظيم".

وأیضا قوله ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ﴾⁸¹⁵ يشعر بتعظيم الله له، لأن قريشا كانت إذا عظمت المحترم ثم قيل غيره بإزائه نفرت وفزعت إلى هذه الكلمة. وذكر الخليل بن أحمد وأوصل الأداة وأظهرها على تعظيمه وأنه خير البشر وأكملهم في ذلك القياس الذي ظهر لنا بعد كتاب الله المعجز.

[فصل المسائل]

فنتقول: قد صح أنه أفضل من كل شيء بالإجماع، أعني على انفراده، فإن أقرن علمه وعمله بكل شيء ثم يمرّ ذلك إلى آخرهم، ويجمع في الذهن ثم يقاس بما عرف من علمه وعمله بحيث يقال كل بواب⁸¹⁶ لكل نبي ورسول، وكل فضل أعدّه الله له، وكل منزلة له في الجنان متى جمعت متفرقاتها بحسب كل رسول، وما أعد الله له وأنعم به عليه، هل يقابل بالمجموع ويقاس له، أم يطفف عليه أو يفضل هو على خمسة أو أقلّ من ذلك أو أكثر، أم ذلك يفهم خير منه ما يفهم من الأسماء المشتركة، أم يقال بنوع تشكيك.

الجواب: لا يصح فرضها بالجملة فاعلم ذلك، ونحن فقد صادرنّا على فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يقال في مقابلة كل الرسل بحيث ينظر ثوابه ورحمة الله به وكمالته وجزاؤه بالجملة بمجموع الرسل والأنبياء، وأن الذي لهم من الفضل مثل الذي يكون له على انفراده، لا أنه أفضل من كل واحد على انفراده.

الجواب: لما كان الختم قد عرف به وكان لأجله وهو الخاتم يخبر الله وهو الحق ثم يخبره هو وهو الحق، هذا الحق من صفة نفسه تعالى، ولا يمكن فيه غير ذلك عقلا، وهذا يقول الحق لأجل عصمته ويشاهد إعجازه الذي دل بالمقارنة والاتفاق، ولا يمكن الإضافة شرعا وعادة، ظهر بهذا أنه أقيم مقام النوع أو

الجنس فلا يُعرف بعد بعثه غيره إلى قيام الساعة، [126ب] ومن المتحقق عندنا أن النوع لا يقاس بالأشخاص، وأن يكثر وأتم له الزمان المستقلّ مع ذلك، ولا يقاس المنحصر ثم المنقطع بالدائم، فلا رسول يرسل ولا نبي يبعث لأن الختم جاء في النوعين. فظهر بهذا أنه صلى الله عليه وسلم أفضل أن يقاس فضله بفضل المجموع، لأنه أفضل من ذلك، والمسألة فقد بيّنته⁸¹⁷ بوجه أفضل في فضله، والراجح راجح بنوع أكمل.

مسألة: كل نبي وكل رسول يمكن بعده إرسال الرسل وانبعث الأنبياء عادة وعقلا وشرعا إلا ما كان من رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، فإنه لا يمكن ذلك فيه عقلا ومن المحال العقلي أن يكون بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم رسالة أو نبوة.

وإذا صح ذلك بالنظر إلى العقل بذلك يصح في الشرع والعادة، وإنما قلنا هذا لأن خلاف المعلوم لا يجوز على الله تعالى، والكذب لا يصح في حقه، وقد أخبر أنه خاتم النبيين، ولو جاز غير ذلك تعرّض إلى معلوم العلم وإلى الإرادة والقدرة، لأن الإرادة لا تخصّص إلا ما كشفه العِل⁸¹⁸ وهذا من أفضل ما ظهر له، لأن ذلك يحمل إلى أن فضله يتعقل ويعلّل بوجه ما عقلي.

مسألة: بُعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الكافة فكانت دعوته عامة لا تتوقف على أحد بل هي تخص كل حيوان عاقل، وإذا كان ذلك قولك فنسبة فضله تتبع عموم دعوته، وأي عمل يخصّ الاتباع فهو يناله إذ هو الشرط وهذا يقابل به كل فضلهم، بل هو أعمّ لأن الأسباب أوصل.

مسألة: يوم القيامة إذا توجّه عباد الله إلى والدهم آدم⁸¹⁹ صلى الله عليه وسلم فيعتذر ثم يكون الترتيب الذي حصّله حديث الشفاعة إلى أن يبلغ إلى آخرهم من آدم إلى عيسى وما بينهما، ثم يقوم صلى الله عليه وسلم دين عم بذلك قياسا على التحدي، فيقول "أنا لها" ثم يسأل فيشفع بمحضرهم في الحين والوقت والمجموع بالمرصاد، فقد ظهر أن ما هو لسبيله يقاومهم، ثم ذلك فيه فوائد في فضله ومزيتته، منها كون ذلك كان بمحضرهم بعد العجز عن بلوغ الغرض بأنه يُسَعَف، ومنها صلى الله عليه وسلم، ومنها إعلامهم قبل الشفاعة [127أ] لعلمه بالله وما له عنده.

مسألة: منزلته في الجنة أرفع منازل السعداء بالإجماع، وإذا قلنا ذلك لا يمكن القول بأن عموم المنازل المنحطة عن منزلته يجمع منها منزلة تشابهها، لأن الأحوال والهيئات لا تتركب ولا يحمل عليها مثل ذلك، فقد ظهر بهذا أفضل من المجموع، لأن الدرجة المضافة إلى معرفه الله والقرب منه إذا فرضت أدق من الجوهر وأقل من كل شيء، بحيث لا يقاس بغيرها فكيف كانت كالكلي والكم المطلق.

مسألة: نزول عيسى مع كونه من أولى العزم وروح الله ومن خواص الرسل ينزل ويذبح ذبيحة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويستقبل قبلته ويقتل الخنزير ويضع الجزية، كما قال صلى الله عليه وسلم "وإمامكم منكم" وهذه تماثل من يتحكم لدعوته ويدخل في زمرة أمته وكفي بهذا فضيلةً ومن يكون هكذا يتنوع في طور غير الأول الذي يدخل به في تنظير الرسل، لأن ذلك النقل إلى مجد أفضل، فقد ظهر بذلك فضله وثبتت مرتبته، فإن باخرنا عن غاية ما حصّله الدليل قلنا هو يقاوم جمهورهم في فضلهم المذكور بإزاء فضله، وإن يقدمنا جعلناه أفضل من المجموع، لأن الخروج عن النسبة إلى أخرى بحيث يختلف في النوع يكون أكمل في حق الراجح. وأعجب من هذا كله أن عيسى عليه السلام يزيد بهذا من به ونفجر⁸²⁰ بذلك كله، لأن الله لا ينقله لأقل من مقامه، بل لأجل من الأول، وهذه عادة الله مع رسله، لأنهم في زيادة وتركيب.⁸²¹

مسألة: إذا بالغ العالم في تعظيم رجل عظمه على اقتداره، وهذا رب العالمين بقول ﴿وانك لعلی خلق عظیم﴾.

مسألة: قوله "وقد توهم الكفار انه قد يهجره ربه" ﴿وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ وَلَا آخِرَةَ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾⁸²² فقد ظهر فضله لكون رب البرية أقسم له في ثانيين باطنه⁸²³.

مسألة: قال الله تعالى ﴿فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾⁸²⁴ وبمثل ذلك قام شخصه [127ب] مقام نوعه فكأنه يحكي المجموع، لأنه يقوم مقامهم في النوع والذات، وبهذا يظهر فضل الله عليه بما هو كذلك، أعني يقاوم جماعتهم لأن الطلب يدل على الاستطاعة.

مسألة: لما كان المتفرق منهم قد اجتمع فيه، وكان المكمل الذي لا يزداد في شريعته ولا ينقص كان الواحد الذي يقوم مقام الكل وليس على الله بنكير أن يجمع العالم في واحد، فكيف بعض أنواعه، وبمثل هذا يظهر أنه أفضل من المجموع.

مسألة: لما كان دينه يظهر ﴿عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾⁸²⁵ فكذلك فضله فاعلم.

مسألة: قوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾⁸²⁶ فمتبوعهم كذلك، وذلك لا يقال بإزاء واحد بل ذلك لأكثر من واحد، وإنما قلنا هذا لأن فضله الذي يزيد على فضل من دونه وهو أفضلهم بعده في قياس التنظير لا يمكن أن يقال أنه يجمع إليه كل علومهم وأعمالهم، فتكون راجحة لأن ذلك يحمل إلى المحال، لأنه من قبيل الأحوال والهيئات، فظهر أنه هو الراجح على المجموع، لأن المزية التي له لا يجد نظيرها، والرجحان فيما يطلب مضافه وقد عجز عن الواحد وأكثر من الواحد فما بقي إلا أن يكون المجموع.

مسألة: قال صلى الله عليه وسلم: "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل"، وإذا كان ذلك كذلك فقد فارقهم المرجوح له أو بعض فضله، لأنهم، أعني أمتة التي تقال على لازمها ذلك، منصرفه إليه بالشرط والسبب.⁸²⁷

مسألة: شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نزاع فيه من قبيل الضروريات مثل قبره إذ كل نبي يعدم بشره هو وبه عُرف، وإنما قلت هذا لأن ثقل الكافة عن الكافة عن الجنس الذي يستوي فيه الطرفان حرر ذلك وأكده في الضمائر، فمن تنازع في وجود بغداد ينازع في نبوته، ثم الأئمة والأصحاب من قبلهم، والآية التي هي حاضرة، أعني كتاب الله، يطلب بلسان إعجازه المعارض ثم العجز عند ذلك، والأعداء على ما كانوا عليه في زمانه، ثم ذلك ينقسم إلى عداوة من هو من قوم النحل والملل وهم الزنادقة [128أ] واليهود والنصارى، وكل الأنواع ثم قد ظهر في الملة من المنطقيين الفصحاء من كان يشار إليه في علم البيان والتحصيل ممن لا دين له يروم ذلك، وعند كل نفس يعجز وأي كلمة تصدر عنه من قبيل ذلك يُحسب في جنس المضحكات، واليهود يقولوا هو الذي بعث إلى العرب خاصة، وبذلك نضح⁸²⁸ دعوته التي جاءت بإزاء العموم لأن النبوة صحّت بالقول الأول، وما بقي مع صدقه وشروط صدقه إلا أن

يستمتع ما يقوله. وقد قال أنه بعث للأسود والأبيض، وهذا بحيث لا يخفي فيرد على اليهود، لأنهم سلموا الأصل ثم وقفوا عند شيء لا حاصل لهم فيه.

[مسألة في إعجازه ومعجزاته]

مسألة: القرآن أعظم معجزاته صلى الله عليه وسلم، وقد جعله معجزة من معجزاته وأنه من آياته فتحذاهم إلى أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله، فيعجزوا عن الاستطاعة وخلعوا في العناد رتقه⁸²⁹ الطاعة. قال الله تعالى ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾⁸³⁰ ثم إن هذا الإعجاز يعتبر فمنه ما يقال "ذلك مما لا يمكن" لأنه من قبيل المحال العقلي إذ صفة القديم لا ينالها الحادث. وقد يقال "ذلك مما منع منه بالقهر الإلهي"، وهذا غير محصل.

ويظهره أن إعجازه يرجع إلى حسن النظم مع الإيجاز، ومن حيث أنه كلام عجز عنه الفصحاء من حيث الفصاحة والبلغاء من حيث البلاغة، حتى إذ عن له الجاحدون وعجز عنه الجاهدون، فصار معجزة بعجيب النظام، خارجا عما عاهدوه من أقسام الكلام، فلا هو من كلام السعداء فتحكيه ولا هو من خطب الخطباء وتدانيه، وللنسيج⁸³¹ من كلام البلغاء فتطاهيه⁸³² مع كونه يرجع إلى أصوله وفصوله مثل فصوله، وقارئه لا يلحقه الكلال وسامعه لا يملكه هلال ومتى ازداد القارئ تلاوة، وكل كلام دونه يعكس ذلك في هذا النوع الذي عيناه.

[في أنواع الإعجاز]

ومن أنواع إعجازه أنه اشتمل على أخبار الأمم الماضية والقرون الحالية وجواب المعاندين وأفحام المعاندين⁸³³، مع أنه أعني رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي ظهر به يعرف الخصم ويشهد أنه من الأميين وأن بلده لم يعرف [128ب] فيه ذلك، ولا أيضا عند قومه، ثم جاء بما يعلمه كل يهودي ونصراني

وغيرها، وأخبر بمغيبات لا ينازع فيها، وجاءت المثالب عند قيام المناقب فإنه لما أخبر بالغيب ولو سلم له في الوحي، ولا علم أنه يعلم العلم نسب إلى الكذب، ولما قام وحده ولم يلتفت إلى تمويههم، وكان بالله وعجزوا أن يقولوا هو بالله في أموره قالوا هو مجنون.

ولما أظهر ما يعجز عنه مثل انشقاق القمر، ولم يسلموا في المعجزة قالوا "هو ساحر العرب" قاتلهم الله لكونهم جعلوا بإزاء المناقب الثلاثة أنواع المثالب الثلاث، ثم أخبر الله عن علم الغيب بما صدقه العيان، وقام به البرهان لقوله تعالى ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾⁸³⁴، وبيّن عجزهم عن ذلك مع كونه أنه لا يعارض، وجعل ذلك بإزاء التأييد وأكد النفي غاية التأكيد، وكان كذلك.

وقوله تعالى ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ﴾⁸³⁵ والله هو الغالب. وقوله تعالى ﴿وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾⁸³⁶ فكان الأمر كذلك. ومنها عليه السلام قال "أوتيت جوامع الكلم"، وقال الله تعالى ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁸³⁷، فلا جرم قد اشتمل على علوم عجز عن الأتيان بمثلها.

ومن إعجازه أن الله تعالى صرف الهمم عن معارضته وأعجزهم عن مناقضته مع طول تحديده إياهم، ثم ظهوره عليهم، وهو وحده وهو يبالغ في إفشاء دينه، وهم يبالغون في إهماله مع كونهم يطلبون قتله وأتلافه.

ومن أنواع الإعجاز⁸³⁸ كلمة نظمه وكونها سائر أنواع الكلام ببديع النظام، وفارقت سائر الأقسام إذ أجناس الكلام متفاوتة ومراتبه متباينة.

فمنها البليغ الرصين، ومنها الفصيح العذب السهل، ومنها الحائر الطلق الرسيل، فالقسم الأول على طبقات الكلام وأرفعه. والقسم الثاني الوسط. والقسم الثالث أدناه وأقربه فانتظم القرآن العزيز صفتين الفخامة والجزالة والسهولة وهما معنيان متباينان وقسمان مختلفان.

والقول الجامع فيه أن من إعجازه تأييده في القلوب وفعله في النفوس، حتى أنه إذا سمع دخل القلوب منه رقة ومهابة [129أ] وروعة، ثم انشراح في الصدور ثم انتصار وارتياح، واعتبر ذلك بعمر بن الخطاب لما سمع طه، وعتبة بن ربيعة وقد خرج ليجادل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم رجع دليل الذات يخاف على نفسه ويتعجب من مدلول حروفه ومن نظمه ومن موضوعه بالجملة. قال الله تعالى ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁸³⁹. وقال تعالى ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾⁸⁴⁰ فهذا عشرة أوجه.

[دلائل معجزاته]

ومن دلائل معجزاته قصة سراقه بن مالك بن جعشم، وقد بعثه المشركون ليقتله غيلة فردّ الله كيده وخسف به وبدايته وقصته قد قرّرت في الصحيح. ومنها قصة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصاحبه في الغار حيث أعمى الله تعالى عنه أعين الكفار وما هم بغشاوة على الأبصار. ومنها نزولها على أم معبد وكونه مسح العير الحائل فعادت بالضرع الحافل. ومنها انشقاق القمر. ومنها انقلاع الشجر وسلام الحجر واستنزال المطر ثم انقشاع الغمام حيث قال "اللهم" على الجبال والإكام، وحين قال "حوالينا ولا علينا" فأحاط الغمام حول المدينة كالإكليل. ومنها قصة أم شريك حيث حملت إليه عكة سمن لا تمصّ فمسحها مسحة بيمينه فكثر السمن فيها بحيث تقوم بالجميع الكثير. ومنها انضمام الشجرتين واجتماعهما واستجابتهما وانقلابهما إلى مكانيهما ورسوق أغصانها. ومنها كلام الذئب شاهدا له بالرسالة ومحتجا على أهل الضلالة. ومنها ما ورد في الأخبار المعلومة من قصة الشاة المسمومة حتى امتنع من أكلها وتركها لأهلها. ومنها قصة شاة الأنصارية التي قدمت له فجعل يلوكها ولا يكاد يسيغها، ثم قال أنها ذبحت بغير حق فقالوا: "إنها كانت لجانا لنا وإنا قد أعوذنا اللحم فذبناها ونحن نرضيه عنها من عندنا"، فقال: "اطعموها إلا سارى⁸⁴¹". ومنها ما [129ب] عن أصحابه قد بلغ بهم الجهد فقراً وفاقه فعلم بذلك بعضهم فأصابه، وما عنده الإطعام واحد فأعلمه ثم دعاهم فقدمه فأخذه وغطاه، ثم بارك فيه فتطلع منه الأصحاب وتضاعف الحساب.

ومن ذلك ما روي أنه كان في غزوة تبوك، وقد أعوزهم الماء وعج الضمائم، فوردوا على يبرد⁸⁴² منه، أي قليلة الماء لا نيل لها، فأخرج سهما من كنانته وأمر بأن يعرد في قعر الجبّ ففار الماء وانفجر الجبّ بالماء الروي.⁸⁴³ ومنها ما قيل عن بعض العرب أنهم شكوا عليه ملوحة مائهم، فتقلّى فيه النبي صلى الله عليه وسلم، فصار عذبا فراتا. وكانوا في سفر آخر فأصابهم العطش فدعا بشربة ماء في إناء فتقلّى فيه فأخذ الماء يتبع فيه من نواحيه ولم يزل يفور ويعلوا حتى نهلوا منه. وتعبوا في سفر آخر، فكان الطعام قد أعوزهم حتى كاذان يهلك الناس والدواب فدعا بفضل أزوادهم فما زاد الزاد على تمرات وكسرات فأخذها وبارك فيها، فأخذت الرفقة ما يكفيها.

ومنها⁸⁴⁴ أنه عليه السلام مسح رأس صبي قد ألمّ به داء فتبيّن له في الوقت شفاء وعمل مسيلمة مثل ذلك، فلم يزل الممسوح وأولاده صلح. ومنها ما روي في بدر وأمره كان في سفر فأظلمت غمامة ظهرت من السماء كأنها علامة تظله حيث توجه وتتبعه أين ما حلّ وارتحل، فبصر به الراهب فأعجبه شأنه وظهر له برهانه واستظهر خاتم النبوة على ظهره واستدل به على ظهور أمره، فكان سبب إيمانه فأمن به في مكانه. ومنها أنه ضلت له ناقة فتغامز به المشركون وتعاون عليه المنافقون، فقالوا أنه يدعي غيب السماء، وقد عمى عليه خبر الناقة الغضباء، فأخبره جبريل بشأنها ودله على مكانها، فخطب عليه السلام وأخبر بما أضمره إضمارا وأسرّه إسرارا، ثم أخبر أنها متعلقة ببعض الأشجار فانجزل له جماهير الكفار. ومنها إخباره عمه العباس بما أودع بمكة عند أهله وما كان من قوله فكان ذلك داعيا إلى العباس إلى إيمانه. ومنها إخباره عن أخبار [130أ] الأمم الماضية في الأيام الحالية. ومنها قصة ابي بكر مع المشركين إلى أن قال له النبي صلى الله عليه وسلم "زد في الخطأ وابعد في الأجل"، فخرج ذلك على الوجه المنتظر، وقوله تعالى ﴿وَعَدُّكُمْ اللَّهُ مَعَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾⁸⁴⁵ فكان كذلك، وقوله تعالى ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّكُمْ لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾⁸⁴⁶ فأخبر عن إضمار في ايقسهم⁸⁴⁷ وعن عاقبة أمرهم فكان كما قال. ومنها إخباره عن قتل كسرى حيث قال له رسوله: "إن ربي يدعوك"، فقال له "إن ربي قتل ربك البارحة"، ولما مزق كتابه صلى الله عليه وسلم قال "اللهم مزق ملكه تمزيقا" فصار كذلك، وإنما أوردنا ذلك لتذكرك به فمعجزاته أكثر من أن تحصى. ومنها قصة المزدتين وأنواع البركة في الطعام يوم الخندق وتمر الأنصار وغير ذلك وما ظهر لحليمة السعدية، وكونه شق عن بطنه مرة بعد مرة.

ثم الذي كان يظهر على وجهه من النور الإلهي وثبوت يوم حنين واغترأؤه ورمي التراب الذي شملهم في ذلك، وإخباره لابي سفيان وهو يحدث نفسه في أمر هوازن، فقال له "ويمنعك الله من ذلك" وهو في الطواف، وابي سفيان في باب الندوة. ومنها إخباره الصحابة بقصة جعفر الطيار وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة في الوقت الذي ظهر عليهم المشركون بالشام. ومنها رؤية الملك جبريل بمحضر أصحابه، فإنه كان يقول هو يظهر على صورة إنسان من العرب ثم كان لهم كذلك معه. ومنها إخباره عن الشروط، ثم ظهرت بحسب ترتيب الزمان وأقسامه. ومنها إخباره عن شأن المدينة. ومنها إخباره عن خروج الترك. ومنها إخباره عن الدنف الأنف الصغار الأعين الحمر الوجوه أعني التتر. ومنها الجنان الذي عيّن للجماعة. ومنها حصره الخلافة في ثلاثين وكان كذلك. ومنها قوله للحسن "يصلح الله بك" الحديث. ومنها قوله سفتح مصر الحديث. ومنها ذكر العراق والشام وذكر عن قيصر وكسرى. ومنها قوله "رأيت [130ب] إلى مشارق الأرض ومغاربها" الحديث وكان ذلك كذلك. ومنها قوله للسائل الذي قال "من ابي؟" قال هو فلان. ومنها قوله: "وقد قال من يمنعك مني قال الله". ومنها مصارعة ابي جهل وغلبته إياه. ومنها قصة الحجر الأسود. ومنها حفظ نظامه في كل حال كان فيه في صغره وكبره.

وبالجملة معجزاته صلى الله عليه وسلم بحسب أقسام الزمان ماضية ومستقبلية وحاضرة واعتبر ذلك بالقرآن ونار المدينة وانشقاق القمر. ومنها ذكره للحجاج بنعوته. ومنها قوله لابن الزبير تموت بإزاء الحجر الأسود. ومنها قوله للمشركين "هذه حجّة لا يكون بعدها وحي" إلا الذي عيّن هناك. ومنها البراءة التي قرأها في الجمرة بإذن علي بن ابي طالب رضي الله عنه، فكان ذلك كله. ومنها قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁸⁴⁸ فكان الموت والفتح والنصر.⁸⁴⁹ ومنها قوله لعثمان بن طلحة "اعلم من يدفع هذا المفتاح لك وبقرة عندك" فجرح عليه القرشي وكان ذلك كذلك يوم الفتح. ومنها ما ظهر للصحابة مما ظهر عليهم من الكرامة وعلى الأولياء من بعده، فإن ذلك بشرط تبعته. ومنها إعلامه فاطمة البتول أنها أول من يلحقه من أهله. ومنها إخباره لكل أصحابه بما هم عليه. ومنها إخباره لعثمان بالبلوى الذي تصيبه يوم البئر وكلمه الذراع وحزّ له الجذع وخاطبه الجمل. ومنها الإسراء فإنه قبل موته أبصر كل الذي أبصره الأنبياء بعد الموت، ثم صعد عليهم ودعا إلى أفضل المطالب، فكلم وأبصر ربه، فلو قدر موسى يسعف في طلبه، لكان هو أفضل، لأنه أزيد في ذلك وموسى طلب فأسعف لكنه لم يسعف فتأخر عنه من جميع الجهات.

مسألة: الولاية⁸⁵¹ لا تجتمع مع النبوة إلا من حيث الجنس والنبوة والرسالة تدخل معها تحت النوع، والرسالة المطلقة مع رسالة أولي العزم واحدة بالذات، والوسيلة المطلوبة للمختار ان جعلت [...] 852 مفصلة قائمة بذاتها، فقد حصلها على المطلوب في تفصيله على عموم الأنبياء وعلى خصوصهم بنوع أفضل، فلا يقابل هذه بكثيرهم، ثم لا يُذكر بذلك كالحال في الأولياء مع الأنبياء، لأنهم⁸⁵³ طبقة أخرى لا تحصل إلا بالكلمة الأولى، فهو المختار بذلك فاعلم، وإذا قلنا إن جمهور الأولياء والمخصوص وكثرتهم إلى [...] 854

[ونختم القول بوصية بالغة وبكلمات حكمية ومخاطبة علمية ثم عملية]

[...][131أ] والمسودة رُسمت من لازم الخبر الأول والحمد لله على نعمة فضله.

نجز الدرج المبارك الممجد المرفع الصادر عن مواهب⁸⁵⁴ الله الكريم الفتح لخير أوليائه وورثة أنبيائه عليهم السلام. وهو درج الفضائل ودرج الوسائل -نفع الله به المسلمين- وكان الفراغ من نسخه ومقابلته وتصحيحه جهد الطاقة بحول الله وقوته يوم الأحد الرابع من شهر ربيع الأول عام أربعة وثمانين وسبعائة. رزقنا الله ببركته وبركة من ظهر فيه نوره ومولده، ونفعنا بمقاصد مؤلفه وإشاراته، وما نبه عليه وحض وأرشد إليه وما أفاده، وجعلنا من قائلين ذلك كما يجب. وكتبه العبد الفقير إلى الله تعالى ابو البركات الصوفي بمدينة القاهرة المحروسة، بخانقاة الصلاحية المعروفة بسعيد السعداء. وكان المملي من النسخة الذي⁸⁵⁵ عليها خط المؤلف -رضي الله عنه- بعد تصحيحه⁸⁵⁶ من ثلاث نسخ، سيدي الشيخ العالم الفاضل العارف المحقق المدقق زمام الدين ابو عبد الله محمد، ابن الشيخ المقدس المرحوم مسعود العجمي الفارسي النسب المغربي المولد -نفع الله المسلمين ببركته وبركة سلفه، أمين أمين آمن بمنه وكرمه.⁸⁵⁷

وكان تأليف الدرج المذكور في الحرم الشريف⁸⁵⁸ تجاه الكعبة المعظمة نفع الله به جميع المسلمين، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

¹ Punto decorado.

² Punto decorado.

³ Punto decorado.

⁴ خط: رحال

⁵ خط: إلي

⁶ C. 2:163.

⁷ C. 48:29.

⁸ صح

⁹ خط: عليه

¹⁰ A continuación se lee:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد ذي الخلق العظيم.
(وَاللَّهُمَّ إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ).

Como se puede apreciar, esta *basmala*, junto con la enunciación de la aleya que constituye la "primera palabra" comentada por el autor en este tratado, se encuentra al final del f. 1b, mientras que al inicio del f. 2a hay otra *basmala* que inaugura la introducción de la obra. Por este motivo, este texto se ha

considerado desplazado y se ha trasladado a su ubicación lógica, al inicio de la primera parte de la obra, en el f. 2b. También puede ser que falte al menos un folio entre este (1b) y el siguiente (2a).

¹¹ Título escogido en alusión al tema general de la obra, anunciado en el título principal.

¹² خط: وَأَقْرَتِ

¹³ خط: الْعَلِيمِ

¹⁴ C. 61:9; 48:28; 9:33.

La aleya también contiene la expresión *yuzhira dīn al-ḥaqq*, relacionada con la expresión *zahara dīn al-ḥanifiyya* que aparece aquí justo antes de la cita literal. Por lo tanto aquí se muestra tanto una cita como una alusión coránica.

¹⁵ خط: فاصمة

¹⁶ خط: نذكر

¹⁷ C. 3:73; 5:54; 57:21,29; 62:4.

¹⁸ C. 14:10.

¹⁹ خط: الألف

²⁰ صح

²¹ En el ms. faltan las palabras *illà huwa* de la cita coránica.

²² Texto recuperado del folio 1b, ver nota 10.

²³ C. 2:133.

²⁴ C. 27:60-64. Falta el primer *alif* de la aleya en el ms.

²⁵ C. 7:127.

²⁶ C. 37:35; 47:19.

²⁷ صح

²⁸ هامش: ما

²⁹ C. 43:84.

³⁰ خط: الرجل

³¹ Estos dos "testimonios" (*šāhid*) se encuentran "incrustados" en el párrafo anterior, en el ms.

³² صح

³³ Marca circular de pausa ó de confirmación de corrección.

³⁴ C. 19:65.

³⁵ Entre este párrafo y el primer párrafo del apartado *ištiqāqāt ujrà* en el f. 6a se aprecian paralelismos claros con un *tafsīr* del sufí Aḥmad ibn Ma'add al-Uqlīšī, autor nacido en Denia en 478/1085 y fallecido en La Meca en 550/1155. V. cap. 3 de esta tesis doctoral. Al-Uqlīšī, *Tafsīr al-Fātiḥa: al-musammà tafsīr al-'ulūm wa l-ma'ānī l-mustawda 'a fī l-sab' l-maṭānī*, 11-12, 116-21.

³⁶ Sic.

³⁷ خط: اسما

³⁸ خط: من

³⁹ صح: قَوْلنا

⁴⁰ خط: بقول

⁴¹ خط: جاين

⁴² C. 7:127.

⁴³ C. 11:101.

⁴⁴ Sic.

⁴⁵ El texto continúa en la siguiente línea tras la *šāhida* que lo interrumpe abruptamente.

⁴⁶ C. 6:103.

⁴⁷ Sic.

⁴⁸ C. 6:103.

⁴⁹ Sic.

⁵⁰ Aquí hay una marca en el texto consistente en tres puntos organizados en forma triangular, probable marca de lectura retórica.

⁵¹ Marca de tres puntos como la anterior.

⁵² Sic.

⁵³ Marca de tres puntos como la anterior.

⁵⁴ Sic.

⁵⁵ Sic.

⁵⁶ Sic.

⁵⁷ C. 19:65.

⁵⁸ صح

- 59 C. 7:180.
- 60 Sic.
- 61 خط: الزير
- 62 Hay una marca semihorizontal al terminar el verso.
- 63 Sic.
- 64 C. 87:1.
- 65 C. 12:40.
- 66 C. 7:180.
- 67 Sic.
- 68 خط: سقسطه
- 69 Sic.
- 70 خط: يقال (género...)
- 71 بيان: الاسدى
- 72 Sic.
- 73 C. 8:7.
- 74 C. 8:1.
- 75 Sic.
- 76 خط: خضال
- 77 خط: كناية
- 78 خط: تحرز
- 79 Sic.
- 80 Sic.
- 81 Se puede apreciar una palabra borrada en este lugar.
- 82 Sic.
- 83 Palabra emborronada en el ms.
- 84 خط: حطهم
- 85 خط: قوقه
- 86 خط: يقال
- 87 خط: الوجدانيات
- 88 Sic.
- 89 خط: حيث ما
- 90 هامش: أعني العدد إلى أكثر تنزل نسبة الوحدة إليه إلى أقل وإلى ما يدخل فيه، أعني مدلولها واللازم له ولا يكون الجزء فيه لأن كل ع...
طرة: نكتة غيطة خيراتها عميق وأنوارها شريفة ومشارها الخليفة والخلافة هنا مطلقة وعلامات الطاعة فيها محققة هي...
ع...
طرة: وإلى هذا أشار الشيخ رضي الله عنه في الوصية التي كتبها لولده رحمه الله عند قوله "فإذا تأمل المحقق وحدة الوجود وجعل مشارها هو الذي هو به وله استخلف وخاءه نصر الله والفتح". نهى.
- 91 خط: انحاز
- 92 C. 110:1.
- 93 طرة: وإلى هذا أشار الشيخ رضي الله عنه في الوصية التي كتبها لولده رحمه الله عند قوله "فإذا تأمل المحقق وحدة الوجود وجعل مشارها هو الذي هو به وله استخلف وخاءه نصر الله والفتح". نهى.
- 94
- Ibn Sab'īn, *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 305.
- 95 Sic.
- 96 بلغ
- 97 C. 7:29.
- 98 Sic.
- 99 صح
- 100 خط: ويحد و ويجد
- 101 خط: يحد
- 102 Sic.
- 103 Sic.
- 104 صح: يعاند
- 105 شهرستاني: بهشمية
- 106 Sic.
- 107 Una marca formada por tres puntos organizados en forma triangular se encuentra en el margen izquierdo.
- 108 خط: ماشيا
- 109 Sic.
- 110 Posible lectura "الوجدية".
- 111 Se pueden apreciar tres puntos organizados en forma triangular en el margen derecho.

- 112 صح
- 113 بلغ مقابلة
- 114 Sic.
- 115 شهرستاني: النجدات عاذرية
- 116 شهرستاني: البيهسية
- 117 خط: الجمزية
- 118 شهرستاني: شعيبية
- 119 Sic.
- 120 Sic.
- 121 La palabra "وهم" está tachada. صح
- 122 شهرستاني: المرجئية
- 123 خط: ارخاء
- 124 Sic.
- 125 خط: خضال
- 126 Palabra introducida al margen, sin marca en el texto que indique donde corresponde insertarla.
- 127 هامش: منهم
- 128 هامش: بلغ
- 129 هامش: ضو
- 130 خط: سمي
- 131 Sic.
- 132 Sic.
- 133 خط: الأسهم؛ بيان: والاسهم
- 134 خط: نصف / يصنف
- 135 خط: باحه
- 136 Anotación al margen ilegible (borrado).
- 137 Posible lectura: الكرة
- 138 Sic.
- 139 Palabra de lectura dudosa.
- 140 Sic.
- 141 خط: المحتارة
- 142 Sic.
- 143 Sic.
- 144 صح
- 145 Aquí aparece una palabra tachada en el ms.
- 146 خط: منتنن
- 147 ٢: في لوح
- 148 هامش: مفسسه
- 149 خط: ادأ
- 150 صح
- 151 Palabra de lectura dudosa.
- 152 خط: فلوطس
- 153 ٢: قطرب
- 154 هامش: هذا تزبة عظيم
- 155 هامش: هذا اعتقاد أهل السنة
- 156 خط: رخاله
- 157 طرة: وكان بهذا فيثاغورث من كبار الأولياء وأخذ من مشكاة النبوة فإنه أدرك سليمان وأخذ عنده العلم.
- 158 خط: البلحيين
- 159 Posible lectura: يتقي
- 160 صح
- 161 Se pueden apreciar tres puntos organizados en forma triangular en el margen izquierdo.
- 162 No hay una marca clara que indique donde se debe insertar. Se indica en este lugar dado que hay una palabra tachada sobre la palabra جوهر. صح: وصورة دثور كل جوهر
- 163 خط: وينكز
- 164 ح: معورس
- 165 هامش: وقف
- 166 Sic.
- 167 Sic.

- 168 Palabra de lectura dudosa.
- 169 خط: بقراط ٥ سقراط
- 170 خط: مسله
- 171 هامش: وقف
- 172 Sic.
- 173 ٢. خط: اصطراحيا
- 174 Sic.
- 175 No se encuentra la marca que indique dónde insertar esta corrección o adición. صح: قول
- 176 Sic.
- 177 ٢. صح. خط: ورفع
- 178 بلغ
- 179 Sic.
- 180 Sic.
- 181 Sic.
- 182 Sic.
- 183 Sic.
- 184 Sic.
- 185 خط: طفويل
- 186 Aunque lo ha citado ya, es probable que se refiera de nuevo a Ibn Masarra, dado que *al-yabalī* es el apodo (*laqab*) por el que se le conocía. خط: الحبلي
- 187 ابن باجة
- 188 صح
- 189 خط: الرويا
- 190 Sic.
- 191 Sin embargo, la versión del margen parece igual que la del texto. صح
- 192 خط: يحص
- 193 خط: حط
- 194 El texto se detiene antes del final de la línea, lo cual no es frecuente en el ms. En el margen izquierdo se encuentra una marca consistente en un círculo con un punto en el centro.
- 195 صح
- 196 صح
- 197 Parece haber una anotación en el margen derecho, ilegible.
- 198 Sic.
- 199 C. 34:46.
- 200 C. 34:46.
- 201 C. 33:32.
- 202 صح
- 203 خط: نطير
- 204 C. 74:11.
- 205 Sic.
- 206 C. 112:1.
- 207 صح
- 208 C. 4:171.
- 209 خط: الاخذ
- 210 صح
- 211 C. 112:1.
- 212 خط: اتحاده
- 213 خط: تنقسم
- 214 Sic.
- 215 Sic.
- 216 Sic.
- 217 Sic.
- 218 Palabra de difícil lectura debido a una mancha de tinta.
- 219 No se aprecia marca de inserción en el texto. صح
- 220 خط: الشر
- 221 No se aprecia marca de inserción en el texto. صح
- 222 Sic.

-
- 223 Sic.
224 Sic.
225 Sic.
226 Sic.
227 Sic.
228 خط: بتصريف
229 بلغ
230 ح: نظهر به
231 Esta palabra presenta un gran alargamiento antes de la hā'.
232 خط: بتحقيقه
233 صح
234 C. 99:7-8.
235 Sic.
236 Palabra emborronada.
237 Sic.
238 Sic.
239 خط: بسات
240 خط: بستفتون هفتون
241 Sic.
242 C. 21:87.
243 C. 16:2; 20:14; 21:25.
244 خط: بقدر
245 C. 2:255.
246 C. 3:1-2.
247 C. 3:18.
248 C. 3:18.
249 C. 4:87.
250 C. 6:102.
251 C. 7:158.
252 Sic.
253 C. 9:31.
254 Sic.
255 C. 9:129.
256 Sic.
257 C. 11:14.
258 C. 13:30.
259 C. 20:8.
260 C. 23:116.
261 C. 27:26.
262 C. 28:70.
263 C. 28:88.
264 Sic.
265 Sic.
266 بلغ
267 C. 35:3.
268 C. 39:6.
269 C. 40:3.
270 C. 40:62.
271 C. 44:8.
272 Sic.
273 C. 59:22.
274 C. 59:22-23.
275 Esta clasificación ya apareció en el capítulo de las *niḥal wa-milal*.
276 C. 64:13.
277 C. 73:9.
278 C. 3:18.
279 C. 37:4.

- 280 خط: ذلهم
- 281 C. 2:164
- 282 Sic.
- 283 Sic.
- 284 Sic.
- 285 خط: حسر
- 286 Sic.
- 287 C. 2:165.
- 288 Círculo con punto en su interior.
- 289 C. 3:18.
- 290 C: 3:19.
- 291 C. 3:20.
- 292 2:131.
- 293 Palabra de lectura dudosa.
- 294 Palabra de lectura difícil.
- 295 C. 17:44.
- 296 خط: لله
- 297 Los versos están flanqueados por marcas de lectura consistentes en tres puntos organizados en forma triangular.
- 298 خط: اوبين
- 299 خط: علي بن ابي بن ابي طالب
- 300 C. 3:18.
- 301 Palabra de lectura dudosa.
- 302 C. 2:91.
- 303 C. 21:72.
- 304 Sic.
- 305 بلغ
- 306 Sic.
- 307 Sic.
- 308 خط: بنو غون
- 309 Sic.
- 310 Pasaje de lectura dudosa. No hay una marca en el texto que indique donde insertar esta palabra.
- 311 Aquí se encuentra una palabra emborronada que parece contener las letras أمت. Al margen se encuentra la corrección (صح) أن أو إن, pero no hay marca en el texto que indique donde insertar esta palabra.
- 312 Sic.
- 313 Sic.
- 314 خط: الفصل
- 315 Sic.
- 316 Sic.
- 317 Palabras emborronadas.
- 318 Sic.
- 319 Este *fī-hi* se encuentra en medio de dos líneas. Lo he colocado en la superior.
- 320 بلغ
- 321 Palabra emborronada.
- 322 خط: حصلناه No hay marca de inserción en el texto, pero lo más probable es que corresponda aquí, dada la similitud entre la palabra que aparece en el texto y la de la corrección del margen.
- 323 C. 6:130.
- 324 C. 33:56.
- 325 C. 17:107.
- 326 هامش: نكتة رفيعة تنالها المقربون السعداء بالله وحده.
- 327 Sic.
- 328 خط: خبران La marca de inserción parece encontrarse ligeramente desplazada.
- 329 Las palabras *al-kalām ‘an-humā* se encuentran entre líneas, y no hay una marca de inserción clara en el texto.
- 330 صح No hay una marca de inserción clara en el texto.

-
- 331 C. 9:107; 59:11.
332 C. 5:3.
333 Sic.
334 Sic.
335 Esta palabra se encuentra en el margen sin ninguna indicación, por lo que es probable que deba ser insertada en este lugar, es decir, a continuación de la línea más próxima.
336 Sic.
337 Sic.
338 Sic.
339 بلغ
340 Sic.
341 Sic.
342 ٢. خط: ترتيب تركيبها وكيانها
343 C. 37:1-5.
344 خط: نسرح
345 C. 61:4.
346 C. 37:165.
347 C. 24:41.
348 No hay marca de inserción en el texto. صح: وهذا
349 هاشم: وقف
350 C. 7:127.
351 Sic.
352 Sic.
353 Tres puntos. Marca de revisión.
354 ح. صح No se aprecia marca de inserción en el texto.
355 Sic.
356 Sic.
357 Sic.
358 Sic.
359 Sic.
360 Sic.
361 Sic.
362 Sic.
363 خط: وضمينه
364 خط: بني
365 بلغ
366 Sic.
367 خط: اخدهما
368 ح: سسان No se aprecia marca de inserción en el texto.
369 Sic.
370 Sic.
371 Sic.
372 Sic.
373 Sic.
374 Sic.
375 Sic.
376 ح: للمطي No se aprecia marca de inserción en el texto.
377 خط: يغني
378 خط: بحمله
379 ح. صح: ابلغ Quizá este sea su punto de inserción, la marca no es la habitual, está emborronada.
380 Tres puntos.
381 Palabra de lectura difícil.
382 Tres puntos.
383 Tres puntos.
384 Sic.
385 Tres puntos.
386 Tres puntos.

- 387 Sic.
- 388 Sic.
- 389 خط: نحيز
- 390 Sic.
- 391 Sic.
- 392 خط: أحرِب
- 393 صح: على هذا تقول "ما ضرب إلا زيدا قومك"
- 394 C. 29:14.
- 395 C. 15:30; 38:73.
- 396 C. 29:33.
- 397 Sic.
- 398 C. 11:6.
- 399 C. 6:59.
- 400 C. 67:14.
- 401 Sic.
- 402 خط: تقع
- 403 ح. صح: سمى
- 404 C. 29:33.
- 405 C. 72:23.
- 406 C. 5:3.
- 407 بلغ
- 408 C. 3:173.
- 409 ح: طرحت احدى
- 410 Junto a la corrección aparece la palabra *asl*, pero no queda claro si esta palabra pertenece a la corrección, o qué función tiene en cualquier caso.
- 411 صح: فلا يجوز No hay marca de inserción en el texto.
- 412 Tres puntos
- 413 خط: ضرويه
- 414 خط: ضرويه
- 415 وقف
- 416 Sic.
- 417 وقف
- 418 C. 21:22.
- 419 C. 31:27.
- 420 Sic.
- 421 Sic.
- 422 هامش: نكتة
- 423 هامش: هذا الفصل مبدأ كلام عظيم ممجد رفيع كريم مطهر منزّه
- 424 C. 9:33; 48:28; 61:9.
- 425 بلغ جملة
- 426 Sic.
- 427 C. 31:22.
- 428 C. 3:19.
- 429 Tres puntos.
- 430 هامش: نكتة
- 431 هامش: نكتة
- 432 بلغ
- 433 Texto introducido desde el margen.
- 434 خط: نقول
- 435 Sic.
- 436 Sic.
- 437 Sic.
- 438 ح: يرفع No hay marca de inserción en el texto.
- 439 خط: بطلع
- 440 Representada por Hermes, según el propio Ibn Sab'īn.
- 441 Palabra introducida desde el margen.
- 442 ح: الزير

-
- 443 صح
444 C. 21:22.
445 طرة: موضع الغير أول الدليل، هذه الطرة بخط المؤلف نفع الله به
446 Palabra de lectura difícil. صح: يجد
447 C. 23:91.
448 C. 16:51.
449 Sic.
450 Sic.
451 Parece haber una marca de inserción, pero no resulta coherente. صح: فان تسلّم مذهب الحكيم فهو ينقسم
452 No se aprecia marca de inserción. صح: ضرورة وأنه لا بد منه عنده مع ذلك، أعني بعد فعله
453 يحب También puede leerse
454 Sic.
455 خط: لكنها
456 Sic.
457 بلغ
458 No se aprecia marca de inserción. ح: ما
459 Sic.
460 Sic.
461 Palabra de lectura difícil. ح: نتوبه
462 La palabra *min* aparece entre líneas.
463 خط: تناضن
464 صح: اثنان
465 Palabra de difícil lectura.
466 خط: محر
467 Sic.
468 Sic.
469 Tres puntos.
470 Sic.
471 Sic.
472 بلغ
473 خط: بحله
474 خط: نقيد
475 خط: يجمل. ح: يخمل
476 خط: سزل
477 Sic.
478 Tres puntos.
479 خط: انجباره
480 هامش
481 خط: فصله
482 خط: علمته
483 Sic.
484 Sic.
485 خط: بجلالى
486 خط: ملكى
487 Sic.
488 خط: نوشع
489 طر: المعنا بها القادر وهو المطلوب منها في هذا المكان
490 Sic.
491 Sic.
492 Sic.
493 No se aprecia marca de inserción. صح: يقتحهما
494 خط: انا
495 خط: والنيون
496 Sic.
497 خط: ضاهرا
498 ح: قيام
499 Sic.

-
- 500 Sic.
501 خط: إنَّ
502 صَح No se aprecia marca de inserción, pero parece corresponder al final de la línea, tal y como se ha introducido aquí.
503 Sic.
504 صَح Pasaje de lectura difícil.
505 Sic.
506 خط: ابان
507 C. 24:41.
508 C. 23:84-90.
509 خط: تحيل
510 C. 23:71-72.
511 خط: تديرها
512 بلغ
513 Sic.
514 C. 21:18-23.
515 خط: بحنه
516 صَح
517 C. 6:139.
518 C. 21:19.
519 خط: يعيون
520 C. 21:21.
521 C. 16:17.
522 C. 21:22.
523 C. 33:8.
524 خط: الأضولية
525 C. 11:81.
526 C. 2:105; 3:74.
527 C. 3:107.
528 C. 2:178.
529 C. 6:54.
530 C. 7:57; 25:48; 27:63.
531 C. 10:58.
532 C. 11:28.
533 C. 12:53.
534 C. 18:10.
535 C. 18:65.
536 C. 19:2.
537 C. 33:17.
538 C. 39:38.
539 C. 43:32.
540 C. 57:27.
541 C. 9:128.
542 C. 3:159.
543 C. 17:28.
544 C. 21:107.
545 C. 10:21.
546 C. 11:9.
547 C. 18:81.
548 C. 4:1.
549 صَح
550 Sic.
551 Tres puntos.
552 Sic.
553 C. 33:43.
554 C. 7:156.
555 خط: بحارى

- 556 Sic.
- 557 Sic.
- 558 C. 13:6.
- 559 Sic.
- 560 C. 40:7.
- 561 Sic.
- 562 Palabra emborronada.
- 563 C. 13:6.
- 564 بلغ
- 565 ح
- 566 Sic.
- 567 صح
- 568 Sic.
- 569 Sic.
- 570 Sic.
- 571 Sic.
- 572 خط: كههم
- 573 Sic.
- 574 Sic.
- 575 Sic.
- 576 Sic.
- 577 Sic.
- 578 Sic.
- 579 Posible lectura: مشتركة
- 580 C. 68:4.
- 581 Sic.
- 582 Sic.
- 583 Tres puntos.
- 584 Sic.
- 585 Sic.
- 586 Sic.
- 587 Sic.
- 588 خط: المزافي
- 589 Palabra emborronada.
- 590 C. 2:31.
- 591 Tres puntos.
- 592 Sic.
- 593 C. 1:2-3.
- 594 خط: صفين
- 595 C. 17:110.
- 596 C. 1:1.
- 597 بلغ
- 598 C. 27:31.
- 599 C. 48:26.
- 600 Sic.
- 601 Sic.
- 602 صح: زمان التكليف أو يكون ذلك لا لسبب متقدم وفي وقت دون وقت أو وقت فقط من أوقات عمره
- 603 Sic.
- 604 Posibles lecturas: تَنخَلْ / تَنخَلْ
- 605 Sic.
- 606 Sic.
- 607 En este punto hay una marca de inserción que daría paso al texto ofrecido en el margen, aunque no queda claro cómo encajarlo:
 صح: أفيد أن مدركه تنوع أو تغير علم الله أو خالف متعلق تضره فيه متعلق فيه لأن العلوم تتعلق بالمعدوم والموجود، ولا يقال ذلك.
- 608 Una de las obras conocidas de Ibn Sabʿīn. Akasoy, «Ibn Sabʿīn, ʿAbd al-Ḥaqq», 34, n. 25.
- 609 Sic.
- 610 خط: تحصل

- 611 Sic.
- 612 Sic.
- 613 Este título corresponde al enunciado de esta parte dado por el autor en la "exposición de los términos y sus implicaciones" (*taqrīr al-mufradāt wa lawāḥiqu-ha*) en el fol. 2b.
- 614 خط: يتصرف
- 615 Sic. Cabe recordar que el uso simbólico de las letras (*ilm al-ḥurūf*) es una de las temáticas de interés de Ibn Sabʿīn. El valor numérico de estas letras es 78 en sistema mayor y 15 en sistema menor.
- 616 El valor numérico de estas letras es 15, tanto en sistema mayor como menor.
- 617 Sic.
- 618 Sic.
- 619 Sic.
- 620 Palabra de lectura difícil.
- 621 ح
- 622 صح
- 623 Tres puntos
- 624 خط: الطاء
- 625 خط: الدال
- 626 خط: الناء
- 627 La descripción de esta letra (*tāʾ*) se encuentra al margen, y se presenta como *tāʾ* (صح).
- 628 خط: الناء
- 629 خط: الزاء
- 630 Letra repetida en esta enumeración.
- 631 ٢ En el texto aparece *taʾriḍ*.
- 632 Sic.
- 633 خط: الشديد
- 634 صح
- 635 Tres puntos.
- 636 Sic.
- 637 صح
- 638 صح
- 639 C. 7:103; 10:75.
- 640 C. 23:44.
- 641 C. 34:27.
- 642 C. 74:53.
- 643 C. 83:14-15.
- 644 C. 89:16-17.
- 645 Sic.
- 646 C. 2:2.
- 647 C. 2:42.
- 648 C. 2:26.
- 649 C. 2:27.
- 650 C. 1:6.
- 651 C. 71:3.
- 652 C. 71:10.
- 653 C. 28:87.
- 654 C. 14:44.
- 655 C. 4:73.
- 656 C. 6:27.
- 657 C. 64:9; 65:11.
- 658 C. 4:40.
- 659 C. 33:31.
- 660 Sic.
- 661 C. 92:1.
- 662 C. 92:4.
- 663 C. 51:1.
- 664 C. 51:5-6.
- 665 C. 53:1.

-
- 666 C. 53:2.
667 C. 93:1-2.
668 C. 93:3.
669 C. 95:1.
670 C. 91:9.
671 C. 95:4.
672 C. 12:85.
673 C. 103:1-3.
674 C. 35:3.
675 C. 21:22.
676 Sic.
677 C. 3:153.
678 C. 2:144.
679 C. 16:44.
680 C. 3:126.
681 C. 2:143.
682 C. 3:179.
683 C. 29:10.
684 C. 24:53.
685 C. 30:51.
686 C. 18:109.
687 C. 15:14.
688 C. 2:251; 22:40.
689 C. 74:31.
690 C. 19:78-79.
691 C. 102:5.
692 C. 23:100.
693 74:52-54.
694 Sic.
695 Sic.
696 C. 24:3.
697 C. 12:47.
698 C. 2:106.
699 Sic.
700 C. 7:54.
701 Tres puntos.
702 Palabra emborronada.
703 C. 9:29.
704 C. 2:283.
705 C. 2:185.
706 Sic.
707 Sic.
708 Sic.
709 صح
710 خط: وقرى
711 Sic.
712 C. 37:1.
713 C. 51:1.
714 C. 37:2-3.
715 C. 100:2-3.
716 Sic.
717 خط: الزأ
718 Sic.
719 Sic.
720 Sic.
721 Sic.
722 C. 6:119.

- 723 C. 4:148.
- 724 C. 27:11.
- 725 C. 72:27.
- 726 C. 15:59; 54:34.
- 727 C. 26:171; 37:135.
- 728 C. 15:40; 38:83.
- 729 C. 37:10.
- 730 C. 78:25.
- 731 Sic.
- 732 C. 95:5.
- 733 C. 5:33.
- 734 C. 9:39.
- 735 Sic.
- 736 C. 26:152; 27:48.
- 737 C. 35:3.
- 738 C. 31:27.
- 739 C. 32:18.
- 740 C. 39:53.
- 741 C. 6:90; 42:23.
- 742 C. 17:102; 26:77.
- 743 C. 56:82.
- 744 C. 73:10.
- 745 Sic.
- 746 C. 76:8.
- 747 C. 77:48.
- 748 Sic.
- 749 ٢: ويقول كلما يفهم الأمي أولا من مطلق الرسالة و"ما النهي" كما يعلم الصبي أولا.
- 750 Sic.
- 751 Expresión extraída de *Ḥayy ibn Yaḡzān* de Ibn Ṭufayl, obra de la cual existen múltiples manuscritos atribuidos a Ibn Sabʿīn con el título *Asrār al-ḥikma al-mašriqiyya*.
- 752 Sic.
- 753 Sic.
- 754 C. 2:1-2.
- 755 Sic.
- 756 Aquí Ibn Sabʿīn da varios valores numéricos del *abyād*.
- 757 Sic.
- 758 Sic.
- 759 Sic.
- 760 Posible lectura: *al-ḥādir*.
- 761 خط: الاستدال
- 762 C. 2:161-162.
- 763 C. 17:110.
- 764 Sic.
- 765 C. 3:18.
- 766 Palabra emborronada.
- 767 Sic.
- 768 بلغ
- 769 ح. خط: الدقائق
- 770 ح: واختضارتها
- 771 ح. خط: تلويختها
- 772 Sic.
- 773 Estas palabras se ofrecen al margen, y su marca de inserción es una letra *tāʿ*, algo no común en este texto.
- 774 ح: الشباب
- 775 Sic.
- 776 Sobre esta palabra se aprecia una marca de inserción utilizada en otras ocasiones por el copista para alternativas (٢), pero en este caso la marca no coincide con la que presentan las anotaciones al margen

del folio. Sin embargo, la marca está sobre la palabra *dawā'ir*, y la anotación al margen más cercana aclara el significado de esta palabra en este contexto. Por lo tanto, la relación parece clara, a pesar de que las marcas no coincidan. Esta anotación ya ha sido incorporada al inicio de este mismo párrafo.

⁷⁷⁷ Posible lectura: *al-i'rāq*.

⁷⁷⁸ Sic.

⁷⁷⁹ ح: العجب

⁷⁸⁰ طرة: يريد أول رمان التصنيف

⁷⁸¹ C. 48:29. Círculo con punto.

⁷⁸² C. 16:53.

⁷⁸³ Sic.

⁷⁸⁴ C. 93:11.

⁷⁸⁵ بلغ مقابلة

⁷⁸⁶ ح: شادوح

⁷⁸⁷ ٢: ارفخشد

⁷⁸⁸ هامش: ابن لمخ

⁷⁸⁹ خط: الضخايه

⁷⁹⁰ خط: يطفرف

⁷⁹¹ وقف

⁷⁹² Sobre esta palabra hay una marca de inserción de alternativa (ʿ), pero la única anotación al margen

lleva la marca و كلمة صح:

⁷⁹³ C. 48:29.

⁷⁹⁴ صح. خط: نرجع

⁷⁹⁵ Sic.

⁷⁹⁶ C. 5:54.

⁷⁹⁷ C. 48:29; 59:8.

⁷⁹⁸ وقف

⁷⁹⁹ خط: طهور

⁸⁰⁰ C. 33:35; 48:29.

⁸⁰¹ Sic.

⁸⁰² C. 9:33; 48:28; 61:9.

⁸⁰³ صح، ح. خط: ويوم نشور

⁸⁰⁴ Sic.

⁸⁰⁵ Sic.

⁸⁰⁶ Sic.

⁸⁰⁷ خط: سالتة

⁸⁰⁸ C. 33:40.

⁸⁰⁹ Espacio vacío, palabra borrada.

⁸¹⁰ C. 3:144.

⁸¹¹ C. 47:2.

⁸¹² C. 61:6.

⁸¹³ C. 33:40.

⁸¹⁴ C. 2:282; 33:40.

⁸¹⁵ C. 33:40.

⁸¹⁶ Sin puntos diacríticos en el texto. صح

⁸¹⁷ Sic.

⁸¹⁸ Sic.

⁸¹⁹ Aparece tachado a continuación en el ms. "محمد".

⁸²⁰ Sic.

⁸²¹ طرة: وقوله "أعجب" إلى آخر المسألة بخط المؤلف سيدنا قطب الوقت نفع الله به كذا أخبر الذي نقلته من خطه. هـ

⁸²² C. 93:1.

⁸²³ Sic.

⁸²⁴ C. 6:90.

⁸²⁵ C. 9:33; 48:28; 61:9.

⁸²⁶ C. 3:110.

⁸²⁷ طرة: يريد أن يبينه على أن شرائع الأنبياء عدمت بموت نبيهم. كونهم فقدوا وفقد شرعهم عند فقدهم، والحال هذه فيهم. وهذه طرة بخط المؤلف قدس الله روحه. هـ

⁸²⁸ Sic.

- 829 Sic.
830 C. 17:88.
831 Sic.
832 Sic.
833 Sic.
834 C. 2:20.
835 C. 2:94-95.
836 C. 30:3-4.
837 C. 6:38.
838 ح. خط: العجز
839 C. 39:23.
840 C. 5:83.
841 Sic.
842 Sic.
843 هامش: يعد صوابه ذمة بالذال المعجمة فالميم المددة أي قليلة الماء. لكتابه الفقير أحمد الحلواني
844 Lectura dudosa. No se aprecia marca de inserción. صح: منهم
845 C. 48:20.
846 C. 8:7.
847 Sic.
848 C. 110:1.
849 صح
850 طرة: الولاية لا تدخل مع النبوة إلا من حيث الجنس، والنبوة والرسالة لا تدخل لأنها معها [sic] تحت النوع والرسالة المطلقة مع رسالة أولي العزم، متاحده بالذات، والوسيلة المطلوبة للمختار ان جعلت فرسه منفصلة متميزة بدالا فقد حصلنا على المطلوب في تفصيله على عموم الأنبياء وعلى خصوصهم بنوع أفضل فلا نقابل مجده كثرتهم لا يذكر ذلك بالجملة كالحال في الأولياء مع الأنبياء لأنهم [خط: لان بصد] طبقة أخرى لا تحصل في كلية الأول فهو المختار وبذلك فاعلم.
Esta anotación al margen se encuentra en el folio 130a, pero se ha trasladado aquí porque se trata de una versión alternativa de esta cuestión.
851 Variante introducida desde el margen (*hā'*). Texto: *al-risāla*. خط: الرسالة ح.
852 خط: من يكد
853 خط: لان حصه
854 Palabra emborronada.
855 Sic.
856 Sic.
857 Tres puntos x 3.
858 Tres puntos.

LA ESCALA DE LAS VIRTUDES Y LA ESCALA DE LAS MEDIACIONES

[Discurso (*juḡba*): intención de la obra]

[Introducción (*muqaddima*)]

[Sobre el Nombre Supremo y el monoteísmo primigenio]

[Poema]

Exposición de los términos y sus implicaciones

I. [PRIMERA PARTE: Sobre el testimonio de la Unidad (*Tawḥīd*), llamado la «Primera Palabra» (*al-Kalima al-Ūlā*): «Y vuestro Dios es un Dios Único. No hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso»]

[Comentario sobre el primer término, que es Su palabra «y vuestro Dios» (*wa-ilāhu-kum*)]

[Comentario sobre el nombre Allāh]

[Derivación descriptiva]

[Derivación normativa]

[Otras derivaciones]

[Sobre el nombre y lo nombrado]

[Sobre la unidad]

[Sobre el Ser necesario por sí mismo]

[Introducción al comentario sobre las confesiones y comunidades religiosas]

[Las confesiones y comunidades religiosas]

Conclusión del primer término

Comentario sobre el segundo término, que son Sus palabras: «Un solo Dios» (*ilāh^{um} Wāḥid*)

[Sobre los nombres «Único» (*Aḥad*) y «Uno» (*Wāḥid*)]

Conclusión [del segundo término]

[Comentario sobre el tercer término, que son Sus palabras «no hay divinidad salvo Él» (*lā ilāha illā Huwa*)]

[Hadices sobre el tercer término]

[Aleyas sobre el tercer término]

[Aleyas sobre la creación de los cielos y la tierra]

[Con respecto al testimonio de Dios]

Comentario sobre esta aleya y su revelación

[Con respecto a las partículas condicionantes]

[Comentario sobre la partícula *lā*]

[Comentario sobre la excepción (*al-istiṭnā`*)]

[Sobre el teólogo, el alfaquí, el sufí, el sabio y el verificador]

[Sobre la demostración del rechazo mutuo (*dalālat al-tamānu`*) y la imposibilidad de la existencia de dos dioses]

[Sobre los profetas]
[Sobre el profeta Muḥammad]
[Súplicas del profeta Muḥammad]
[Sobre los sabios griegos]
[Sobre los ṣaḥāba]
Conclusión [del tercer término]

Comentario sobre el cuarto término, que son Sus palabras «el Compasivo, el Misericordioso»

[Sobre la Misericordia (al-Raḥma)]
[Sobre la derivación de la palabra *raḥma*]
[Diversas cuestiones sobre la Misericordia]
Conclusión [del cuarto término]

[Sobre la transposición simbólica de la aleya completa en tanto que formulación conjunta entendida como una sola composición]

El comentario [de esta aleya] como conjunto está dividido en cuestiones
Terminamos de hablar sobre la aleya unificadora y protectora
(al-ŷāmi‘a, al-māni‘a)
[Conclusión de la Primera Palabra]

II. [SEGUNDA PARTE: Sobre el testimonio del Mensaje, llamado la «Segunda Palabra», y sobre los signos relativos a la condición del elegido]

[Introducción: las dos Palabras de la felicidad (*Kalimatā l-sa‘āda*)]

[Comentario sobre el más agraciado de los nombres ante Dios «Muḥammad es el mensajero de Dios...»]

[Sobre la alabanza (al-ḥamd)]
[El nombre exaltado: genealogía del profeta Muḥammad, sus íntimos y seguidores]
[Menciones de Muḥammad por parte de los profetas y otros sabios anteriores]
[Menciones de Muḥammad en el Corán]

[Cuestiones diversas]

[Cuestión: la inimitabilidad del Corán]
[Tipos de inimitabilidad]
[Indicios de los milagros del Corán]
[La mediación: santidad, profecía, mensaje]

III. [TERCERA PARTE: Conclusión del discurso con un consejo elocuente, referencias prescriptivas y un exhorto sobre doctrina y práctica]

[1a] LA ESCALA DE LAS VIRTUDES Y LA ESCALA DE LAS MEDIACIONES

Tratado de la escala de las virtudes y la escala de las mediaciones, que comprende las dos Palabras de las señales [divinas], las cuestiones más excelsas y los mensajes mejor comunicados sobre el conocimiento del Nombre Supremo de Dios, el Incommensurable, que otorga cuando por medio de él se Le pide, y cuando se Le suplica por medio de él, responde.

[...] el verificador que distingue de manera equitativa (*al-muḥaqqiq al-munaṣṣif*) las extensas virtudes racionales y las transmitidas, Quṭb al-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Naṣr ibn Sab‘īn al-Gāfiqī [...].

[1b] [Discurso (*juṭba*): intención de la obra]

[...] Se reúnen en esta escala (*daray*) ciencias transmitidas (*manqūl*) y racionales (*ma‘qūl*), y se concluye en él lo que no se ha concluido en el más íntimo de los fueros con respecto al conocimiento específico (*ma‘lūm*). [...] las virtudes miran al camino en su fuero interno [...], se movió en sus trazos el cálamo de la destreza, la disposición de la elocuencia y la sabiduría extensiva [...] el favor (*faḍl*) de Dios es el modelo de Su Imam".

Su esfera gira en torno al polo de Sus palabras: «Y vuestro Dios es un Dios único, no hay divinidad salvo ÉL, el Compasivo, el Misericordioso»,¹ y «Muḥammad es el mensajero de Dios, y quienes están con él [...]»² y las [aleyas] equivalentes a estas. [...] Expóngase como primer propósito al virtuoso (*fāḍil*) que no desatiende la petición que requiere la finalidad [del mensaje de Muḥammad] ni se pasea orgullosamente mostrando la obstinación de su custodia, quien reúne la Ley Revelada (*Šarī‘a*) y la Realidad Esencial (*Ḥaqīqa*), y como segundo propósito a la gente (*al-kaffa*), quiero decir a todos aquellos a quienes la verdad de la Palabra abarca y en quienes se muestran los dictámenes de su autoridad. El motivo de su promulgación es despertar a las almas puras (*tanbīh al-nufūs al-zakiyya*).

[2a] [Introducción (*muqaddima*)]

[Sobre el Nombre Supremo y el monoteísmo primigenio]

Lo que más ama Dios es que se declare su Unidad (*aḥabb mā ilā Allāh an yuwahhad*) y se le conozca, y la esencia más cercana a ÉL es la del gnóstico piadoso (*al-‘arīf al-taqī*), y quien más merece la misericordia (*rahma*) depositada en el nombre de Su esencia es quien es consciente de todo ello (*man kāna ‘alā bayyina min ḍālika kulluhu*). [...] y en esto descendió el grandioso Corán, fue enviada la profecía (*nubuwwa*), se estableció el imamato (*uqirrat al-imāma*), se elevó el emblema del conocimiento (*‘ilm*),

y prevaleció el monoteísmo primigenio (*dīn al-ḥanifiyya*) sobre todo el *dīn* en glorificación de este Nombre Supremo, que viene a ser el nombre exclusivo [de Dios] (*‘alam*), y luego prevaleció sobre las miradas (*abṣār*) y las visiones internas (*baṣā’ir*), más claro que una bandera (*‘alam*) en llamas.

[...] las esencias, incluso si se alejan de la prudencia razonable, las encuentras y te expones a ellas, y decimos esto porque se sienten por instinto, por raciocinio y por Ley Revelada (*Ṣar’*). [...] y la difusión de los asuntos que no son del género de la adquisición, sino como «¿acaso hay duda de Dios?» y refieren a la inocencia original.

Quien ha sido dominado por la verdad de la potencia discursiva (*quwwat al-nuṭq*) no puede negar a quien ha recibido un impacto divino (*walah*) en cuanto es así [...].

[2b] [*Poema*]

He dado testimonio de que Dios es mi Señor y mi Creador,
y he renunciado a los ídolos y la asociación.

Sus huellas en toda cosa son testimonios
verídicos de los signos (*āyāt*), manifestaciones,

obras que muestra la visión directa (*al-‘iyān*), y que
remiten a la obra del Sutil Creador.

En el alma (*nafs*) hay signos (*āyāt*), y en ellos señales (*dalā’il*),
afines [u] opuestas, separadas [o] en síntesis,

naturalezas diversas que Dios ha combinado³
con sutileza, sin que tengan conocimiento de ello.

Si crees que la naturaleza obra [con] sabiduría [por sí misma]
te cuentas entre los que están perdidos en la ilusión de abundancia,

y si no distingues entre creación y Creador,
¡serán inmensas las pérdidas en tu vida interior!

Exposición de los términos y sus implicaciones

El primero de ellos son Sus palabras «Y vuestro Dios es un Dios único», esto tan solo (*al-kalima faqat*), porque hemos dividido en cuatro términos la aleya completa, es decir «Y vuestro Dios es un Dios único. No hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso». Sus palabras «Y vuestro Dios» son el primer término, «un Dios único»

el segundo, «No hay divinidad salvo Él» el tercero, y «el Compasivo, el Misericordioso» el cuarto. Luego vuelve a hablarse de la transposición simbólica (*i'tibār*) de la aleya completa en tanto que formulación conjunta (*muṣṭalah*) entendida como una sola composición (*nizām*), tras haber hablado de sus partes. Después hablamos de Sus palabras «Muḥammad es el mensajero de Dios» y sus equivalentes, y cerramos nuestro discurso con un consejo elocuente, referencias prescriptivas y un exhorto sobre doctrina y práctica.

La órbita de esta escala (*daray*) gira en torno al polo de las dos declaraciones de fe (*al-šahādatayn*), y pretendemos hablar de cada término desde todos los puntos de vista, es decir, las implicaciones de la primera y la segunda palabra.

I. [PRIMERA PARTE: Sobre el testimonio de la Unidad (*Tawḥīd*), llamado la «Primera Palabra» (*al-Kalima al-Ūlā*): «Y vuestro Dios es un Dios único. No hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso»]

[Comentario sobre el primer término, que es Su palabra «y vuestro Dios» (*wa-ilāhu-kum*)]

[3a] [...] La divinización es consagrarse al servicio de Dios (*al-ta'alluh al-ta'abbud*).
[...]

[Comentario sobre el nombre *Allāh*]

[...] *Allāhumma, Yā Allāh*, [...] La prueba de que la *mīm* es una compensación por la *yā'*
[...].

[3b] [...] Derivados de *Allāh*: *ta'alluh, Aliha, Ista'laha*. Lo más aparente es que es un nombre, y no un adjetivo, porque se describe, y no se describe con él. [...].

[*Allāh*] forma parte de los nombres prohibidos (*al-asmā' al-mamnū'a*), con los que solo Él puede ser nombrado, y con los que se relaciona (*yata'allaq bi-ha*) pero no le modelan (*la yatajallaq [bi-hā]*), sino que es el primero en eso, y es aquel al que remiten todos los nombres, y por cosas como esta se ha dicho que es el Nombre Supremo. El asunto en general con respecto a este nombre implica múltiples interpretaciones (*yūmlat maḥāmil*), y aunque no sea derivado referiría a algo distinto de la esencia, sin considerarse con él adjetivo alguno, como si decimos «lo existente (*al-maw'yūd*), la cosa (*al-šay'*), la Verdad (*al-ḥaqq*), la Eternidad (*al-azal*) y el Primer Existente Necesario (*al-wā'yīb al-wu'yūd al-awwal*)». Eso es lo que nos ha llevado a decir que [este nombre] es como el nombre exclusivo [de Dios].

Por esto es permisible decir «no dejó de ser un dios (*lam yazal kāna ilāha'*)», y es verídico todo lo que se ha citado antes de esto. Dado que éste es el más específico de Sus nombres, nada más se nombra con él. Incluso, entre los verificadores, hay quien dijo: «su significado (*madlūl*) y su expresión (*ibāra*) no cambian por tres razones (*umūr*): su objetivo (*nuṣba*), su forma (*šakl*), el hecho de estar formado por las 'letras que se aman entre sí' (*al-ḥurūf al-mutaḥābba*), y la particularidad que contiene, quiero decir, la que aplica sobre cada cosa el poseedor del secreto». Se ha dicho que [este nombre] ha mantenido su forma en todo libro [sagrado] y todo ciclo (*dawr*), o más bien en la gran tabla dependiente de la esencia particular (*manūṭ bi-l-māhiyya*), debido a que es el requerido en el ciclo de las ciencias sublimes.

Para un cierto grupo (*'inda ṭā'ifa*) es un compuesto del verbo, el adjetivo y la esencia, y se ha dicho que se ha reunido a partir de los tres mundos y su elemento agente (*al-*

'awālim al-ṭalāṭa wa-fā' ilu-ha). También se le refiere con el conjunto de los dedos de la mano cuando se reúnen, dado que esta era la configuración que utilizaba Idris —la paz esté con él— con anterioridad. [...].

[4a] [...] Decimos pues: «'Allāh' es un nombre que refiere a la esencia misma (*'ayn al-dāt*), y no es un nombre derivado de un calificativo de Su esencia —¡excelso sea!— como el erudito (*'ālim*) del conocimiento (*'ilm*) [...]».

[...] *Alif* y *Lām* forman parte de la misma palabra, como la *mīm* de Muḥammad y la *zāy* de Zayd. Si no, es otro nombre que no pertenece a Dios de manera original (*aṣl^{an}*). A esto refiere un grupo de los Compañeros (*ṣaḥāba*), los Seguidores (*tābi'ūn*) y los Imanes, y el sendero (*sabīl*) de quien ha dispuesto para él la derivación léxica para librarse de la idolatría de la similitud (*širk al-šubha*), con el testigo de la poesía, los refranes de los árabes, el Corán y la Sunna.

Tras esto decimos que Dios ha dispuesto decretos (*aḥkām*) generales y específicos en su creación, y merece descripciones (*awṣāf*) para sí mismo, por eso se nombró «Allāh», a partir de uno de esos decretos y una de esas descripciones, tal y como se le llama «Creador» (*Jāliq*) por la creación, «Conocedor» (*'Ālim*) por el conocimiento, y no deja de ser Conocedor y Creador aunque el conocimiento sea para Él una descripción necesaria (*wāyib^{an}*), y la creación una descripción implícita (*taqdīr^{an}*). Sin embargo, aunque hiciésemos remontar la creación hasta la capacidad potencial (*qudra*), ésta seguiría siendo para Él necesaria. [...] La capacidad potencial es eterna (*qadīma*) [...] la creación es accidental (*muḥdat*), pero debido a Su capacidad potencial para crear le hemos llamado «Creador» para la eternidad (*fī l-azal*). [...].

[5a] [...] [Derivación descriptiva]

(«Allāh» como derivado de *lāh*: elevarse).

[...] «Allāh» podría ser derivado de *lāh*: ocultarse. Si fuese cierta esta derivación, estaría relacionada con la incomparabilidad (*tanzīh*) o con quien ignora su obligación. [...].

Si significase «ocultamiento» (*istitār*) la *hā'* debería ser sustituta de *ḥā'*, [...].

[5b] [...] Por esto preferimos decir que no es derivado [...] pues refiere a lo accidental (*ḥudūt*). [...].

«Allāh» podría ser derivado de [*aliha* en el sentido de] «permanecer en un lugar». [...].

[Derivación normativa]

Regresamos a la derivación normativa y decimos: «*aliha, ya 'lahu, ilāh^{an}*» al quedarse atónito [...]. Definición de *wuyūd mušajjaṣ*: seguimiento de la esencia particular y la identidad. [...].

Aliha como «adorar» [...] según esta derivación la divinización (*ta'alluh*) es la consagración al servicio de Dios (*ta'abbud*). [...] [6a] [...] el origen es *walahat*. [...].

[Otras derivaciones]

Estas son tres derivaciones según el significado (*ma'nā*) normativo, así como fueron tres según el significado descriptivo. Y se podría añadir a esta clase lo que decimos: que se ha tomado de *waliha*, esto es, el deleite de la alegría y su contrario (*al-ṭarab fī l-surūr wa-ḍiḍḍi-hi*), y en la gracia (*ni'ma*) y su contrario, y esto también forma parte de los rasgos y características de la *jāṣṣa*, [...].

[6b] Se dijo *lāh* en la lengua de Enoch «el Justo», se encontraba en los escritos de Idrís y los de Ibrahim, en las tablas de Moisés, y descendió una hoja con la mesa de Jesús en la que [se decía] que Dios es el Señor. [...].

[7a] [...] Todos los nombres deben ser definidos en relación a un verbo o en relación a un adjetivo (*ṣifa*) [...].

[7b] [...] [Sobre el nombre y lo nombrado]

[...] El nombre es distinto de lo nombrado (*musammà*) [...] El nombre es la denominación (*tasmiyya*) [...] Así como la esencia de Dios es grandiosa (*'azīma*), también el nombre que refiere a ella lo es [...].

[8a] [...] A este respecto la gente de la Sunna se dividió asimismo, entre ellos hay quien dice que en cada nombre está el significado de cada nombre [...] y quien dice que cada nombre es lo nombrado en sí mismo (*bi 'ayni-hi*) [...].

[8b] [...] La adoración a través de la palabra es correcta (*al-'ibāda 'an al-musammà bi-l-ism*) [...].

[9a] [...] Y se dice a los mencionados (*al-maḍkūrīn*): «¿Tiene Dios nombre?». Deben decir que sí, y entonces se les dice: «¿Tiene Dios una palabra que lo denomine (*musammà*)?». Deben negarlo [...] Habrás visto que se puede escribir en la mano de un hombre el nombre «Allāh», y le pregunta quien escribió: «¿Adoras esto o no?» y luego escribe a su lado el nombre «Allāh» otra vez, y le dice: «¿Cuál de los dos adoras?». Esto

es una señal que indica que ambos son nombres, y no es correcto decir que son dos dioses. [...].

En conjunto, si se supiera (‘*ulima*) qué es por la esencia, qué es por el accidente (‘*araḍ*), qué es por la causa primera (*al-qaṣd al-awwal*), qué es por la causalidad segunda (*al-qaṣd al-tānī*), qué se dice por la relación (*nisba*) y la adición (*iḍāfa*), qué [proviene] del lado de la alegoría por uno y otro lado (*bi-ḡiḡa wa-ḡiḡa*), y qué [sucede] solamente por una finalidad solicitada (*ḡāya maṭlūba*), y luego se mirase (*nuzira*) en las esencias, los predicables (*kulliyāt*), lo que está dentro o fuera de la mente (*ḍihn*), lo que está relacionado con la fantasía (*jayāl*), lo que está en la imaginación (*taṣawwur*), lo que se siente (*yuḡass*), la existencia (*wuḡūd*), las cosas existentes (*waḡdāniyyāt*), aquello hacia lo que se encamina la conjetura (*wahm*), a lo que señala el indicio (*dalīl*) y lo que perciben los cinco sentidos, se conocería (‘*urifa*) todo ello. [...].

[9b] [...] El *mu‘tazilī* conjeturó la injuria sobre las propiedades eternas (‘*azaliyya*) [...].

Se hizo aparente para el sufí la sinonimia (*tarāduf*) [...].

El sabio (*ḡakīm*) examinó la Unidad Absoluta (*al-Waḡda al-Maḡḡa*) [...].

El verificador prohibió el ciclo del ensayo verbal (*maḡāl*) e inició la rotación (*istaftaḡa al-dawarān*) sin finalidad existencial (*ḡāya wuḡūdiyya*).

[...] el propósito de la definición (*ḡadd*) es distinguir lo definido de lo que participa en ello [...] y podría decirse que cada palabra refiere a un significado en sí misma, sin estar vinculado a un tiempo conseguido de la prueba de situación.

Su derivación para la gente de Basora proviene de «*samā, yasmū*» al elevarse. [...].

Dijo la gente de Kufa: «viene de *summa*» [...].

[10a] [...] Han precedido palabras sobre el Nombre Supremo, cuyo rango apareció por lo que se refiere al significado, porque todos los nombres de Dios Excelso son grandiosos, y de ellos no se predica más que esto [...].

Decimos, pues: conviene hablar de lo nombrado (*musammā*) por cuanto es descrito (*mawṣūf*). Es el significante dirigido a un aspecto grandioso, y luego se dirige a una esencia, ante la que se detienen el seguimiento y el análisis, y con ella rigen los atributos.

Decimos, pues: la esencia se predica ante lo señalado, que no está en un tema, ni lo tiene, y es la persona de la sustancia [...].

Regresamos y decimos pues: esta palabra o este vocablo que señala hacia la esencia, se predica con merecimiento y por el primer propósito [...].

[10b] [...] Y se puede predicar lo que concierne a la esencia frente a lo que concierne al accidente, tal y como se valora en las «cuestiones atributivas» (*ḥamaliyya*), y esto se divide en dos partes: en la primera el predicado está en el núcleo del sujeto, y en la segunda el sujeto está en el núcleo del predicado. [...].

[...] y lo que nos ha llevado a esto es la redacción del objetivo, para que suceda con esa información una imagen en el alma sensible, y se reúna en ella todo lo [aquí] precedente con respecto al sustantivo y lo nombrado. Esto aunque esta palabra haya sido negada por un grupo que desprecia usarla para nombrar al Verídico, dado que [esta palabra] es de género femenino (*dāt*). [...].

La esencia con *lām*, sin eso es femenina, y su masculino es *dū*, y, ¿cómo se puede nombrar con ella al Nombre Supremo, que es Allāh, cuando no es por nada [parte] del vocablo de la esencia, y solo se utiliza añadida a algo? [...].

[11a] [...] Asimismo el Todopoderoso no es capaz, para los peripatéticos, excepto y solamente con un añadido dependiente. [...].

Sus atributos —¡excelso sea!— no salen de lo consecuentemente necesario tras examinar las propiedades de lo eterno, y lo que predica la contemplación de su acción, y lo que concierne al [Ser] necesario por su esencia. Después, descienden sobre las fuentes y las disposiciones que los significados deben tener.

Nosotros nos oponemos a las palabras del líder de los peripatéticos, por cuanto consideró con respecto a Sus atributos que no salen de dos categorías: o bien negativos, o bien positivos. [...].

[11b] [...] Así pues dice [el gnóstico]: «¡Ay de quien no sea capaz de nombrarlo por la imposibilidad de conocerlo!». El verificador tiene a ese respecto la primacía, y tiene claros los asuntos «preciosos» que no se escuchan en un discurso ordinario. [...].

[12a] [...] Nosotros unimos el principio y el final de esta vía en forma de analogía [...].

Y decimos pues: todo cuerpo es compuesto (*mu'allaf*), y todo compuesto es generado. Así pues algunos existentes son generados. Esto proviene de la división de lo existente en dos: generado y no generado. [...].

[12b] [...] Y dijimos antes de eso: «si el mundo es accidental, entonces tiene un generador y un generado». El mundo es accidental, así que tiene generador.

Otra [cuestión]: este agente sobre el que se apoya el mundo puede ser más de uno, o bien el Uno que requiere la prueba frente a la acción, pero es el Uno que requiere la prueba frente al acción, y por lo tanto queda anulado que sea más de uno. La aclaración de eso es lo que decimos: que el mundo es accidental (*ḥādīt*), en el seno del Agente Generador (*al-Fā'il al-Muḥdit*). [...].

[13a] [...] [Sobre la unidad]⁴

Tras esto decimos: la unidad que se puede alcanzar (*al-waḥda allatī yumkin an tulḥaq*) se divide en unidad no adquirida (*gayr mustafāda*), que es la Unidad del Verídico, y conoce la unidad de la omnisciencia, y unidad de designio sobre todas las cosas; y aquella a partir de la cual se generan las unidades por cuanto corresponden a una existencia con respecto a un existente en la generalidad de los existentes, y la multiplicidad a ellos asociada. Después, una unidad adquirida (*mustafāda*), que es la unidad de las criaturas, que es una unidad de tema y predicado metafóricos, es imaginaria. Después mira en una unidad de la cual puede decirse que está antes de la edad, y otra con ella, y una tercera tras ella y antes del tiempo, y que lo contiene. [...].

Y si quieres, puedes hablar de «unidad por esencia» (*waḥda bi-l-dāt*) y «unidad por accidente» (*waḥda bi-l-'araḍ*) [...].

[14b] [...] [Sobre el Ser necesario por sí mismo]

Aquí menciono las vías (*turuq*) del error ante Dios, y menciono sus hombres, [15a] y hablo de las acciones que contravienen [la manifestación de la virtud], y a eso lo precede el discurso sobre el [Ser] necesario por sí mismo (*al-wāyib li-dāti-hi*), cómo es necesario desde todos sus aspectos, así pues decimos que el [Ser] necesario por sí mismo lo es en sí mismo y en sus propios atributos, en un aspecto que no necesita otro [ser] [...].

Este es el significado de sus palabras: «existente necesario por su esencia, existente necesario por todos sus aspectos y atributos». Expresado de otra manera: en cada par asociado un elemento debe depender del otro, o deben apoyarse en un tercero. Si no, cada uno de ellos sería independiente del otro, y de todo aquello de lo que el otro dependiese. [...].

[15b] [...] [Introducción al comentario sobre las confesiones y comunidades religiosas]

[...] Los felices (*al-su'adā'*) son aquellos de cuya vía (*tarīq*) no sale la evidencia transmitida, la racional ni la innata (*jilqī*). [...].

Oí del legislador —¡paz y bendiciones sobre él! la división de las comunidades, (*qismat al-firaq*) y cómo es la fuente del bien de Dios en un aspecto solamente, porque el Verídico no se puede predicar sobre algo más que su propia especie (*lā yuqāl ‘alà akṭar min naw‘i-hi*).

La gente del conocimiento, junto a Adán, y puesto que él es el enviado y el *mawāyīd*, está presente en una religión que se sigue o una opinión que se realiza en su medida, o bien se ignora todo eso por completo. Por eso apareció la gente de los grupos y sectas, y la gente de las opiniones y las pasiones. [...]

[16a] [*Las confesiones y comunidades religiosas*]

Se inicia el discurso sobre las confesiones y comunidades religiosas (*al-niḥal wa-l-milal*). Las comunidades se dividen en dos grupos: el verificado (*al-mutaḥaqqiq*), y el de la conjetura (*ṣāḥib al-ṣubha*). Entre ellos [también] están los que se dicen de la «Comunidad Muḥammadí» (*al-Milla al-Muḥammadiyya*), su ley y su libro, [y dicen] que a él se le dieron el conjunto de los discursos, y con él realizan el sello la gente de «no hay más dios que Dios [y] Muhammad es el mensajero de Dios». Son la gente de la quibla, la oración, el ayuno, el *ḥayy*, el *yihād*, lo lícito y lo prohibido, y son los que el elegido —¡paz y bendiciones sobre él!— dividió en «salvados» (*nāyya*) y «los que perecen» (*hālika*). A su vez se dividen en los que observan lo racional y lo transmitido, los que se posicionan en uno de ambos [aspectos], [y entre ellos también está] el negligente y el más negligente.

Comenzamos pues con la gente de la visión cognitiva (*ahl al-naẓar*), y decimos: quien reúne la sabiduría (*ḥikma*) y la convención (*muṣṭalaḥ*), sigue la tradición de los eruditos de la teología especulativa de la mejor manera. Luego es consciente de la situación con respecto a Dios y su mensajero, realiza lo que concierne a la religión, sus antecedentes y consecuentes cercanos y lejanos, y define los objetivos de todo ello. Es consciente de toda ciencia acaecida en los días del mundo, y de las ciencias de las esencias sublimes. Luego se encuentra con la Consciencia del Ser y tiene inmediata percepción intuitiva de lo desconocido. Tiene una naturaleza primigenia, una segunda, y una tercera distinta de la conseguida por el objeto natural, y [tiene] todos los secretos y propiedades, y las virtudes absolutas bajo su gobierno. Este es el verificador, el señalado, el heredero completo, y para Dios, es el amado.

Al-Mutakallimūn [...].

*Al-Mu‘tazila**⁵ [...] [16b] [...] *al-wāṣiliyya**, *al-ḥasaniyya* [...].

*Al-Huḍayliyya** [...]

[17a] [...] *al-nazzāmiyya**[...].

*Al-Hābiṭiyya** [...].

*Al-Biṣriyya** [...].

[17b] [...] *al-mu‘ammariyya** [...].

*Al-Murdāriyya** [...].

*Al-Tumāmiyya** [...].

[18a] [...] *al-hiṣāmiyya**[...].

*Al-Ŷāḥiṣiyya** [...].

*Al-Jayyāṭiyya** [...].

*Al-Ŷubbā’iyya wa-l-hāṣimiyya**⁶ [...].

[19a] [...] *al-firaq al-ŷabriyya** [...].

*Al-Ŷahmiyya** [...].

[19b] [...] *al-jayriyya**⁷ [...].

*Al-Ḍirāriyya** [...].

*Al-Ṣifātiyya** [...].

[20a] [...] *al-aṣ‘ariyya* wa-l-kilābiyya* [...].

Al-Ḥanābila wa-l-dāwudiyya wa-l-sufiyāniyya wa-l-muṣabbiha wa-l-karrāmiyya* wa-l-muḍirriyya* [...].

[20b] [...] *al-jawāriy** [...].

Los primeros *muḥakkima** [...] [21a] [...] *al-azāriqa** [...] *al-naṣadāt ‘āḍiriyya**⁸ [...] *al-bayhasiyya**⁹ [...] *al-‘ayārīda** [...] *al-ṣaltiyya** [...] *al-maymūniyya** [...] *al-ḥamziyya** [...] *al-aṭrāfiyya** [...] *al-jalafiyya** [...] *al-jāzimiyya** [...] *al-ṣu‘aybiyya**¹⁰ [...] *al-ta‘ālabiyya* [...] [21b] [...] *al-aḥsaniyya** [...] *al-ma‘badiyya** [...] *al-ruṣaydiyya** [...] *al-ṣaybāniyya** [...] *al-ma‘lūmiyya wa-l-maḥhūliyya** [...] *al-ibāḍiyya** [...] *al-ḥafsiyya** [...] *al-yazīdiyya** [...] *al-ḥarītiyya** [...] *al-ṣufriyya** [...].

*Al-Murȳi’iyya**¹¹ [...].

[22a] [...] *riyāl al-murȳi`iyya**¹² [...].

*Al-Ši`a** [...] *al-kaysāniyya**¹³ [...] [22b] [...] *al-mujtāriyya** [...] *al-hāšimiyya** [...] *al-bunāniyya* [...] *al-rizāmiyya** [...] *al-zaydiyya** [...] *al-ȳārūdiyya** [...] *al-sulaymāniyya** [...] *al-šālihiyya** [...] *al-batriyya** [...] [23a] [...] *al-imāmiyya** [...] *al-bāqiriyya** [...] *al-nāwusiyya** [...] *al-aftāhiyya**¹⁴ [...] *al-ismā`iliyya** [...] *al-mūsawiyya** [...] *al-itnā`ašariyya** [...] *al-`āliyya* [23b] [...] *al-sabbā`iyya**¹⁵ [...] *al-kāmiliyya** [...] *al-`ilbā`iyya**¹⁶ [...] *al-mug̃riyya**¹⁷ [...] *al-manšūriyya** [...] *al-ḥaṭṭābiyya** [...] *al-kayyāliyya** [...] *al-ḥiṣāmiyya**¹⁸ [...] *al-nu`māniyya** [...] *al-nuṣayriyya**¹⁹ *wa-l-iṣḥāqiyya** [...].

[24a] [...] *riyāl al-šī`a** [...].

Autores de la *šī`a** [...].

*Ahl al-furū`** [...].

[24b] [...] *al-jāriyūn `an al-milla al-ḥanīfiyya** [...] *al-yahūd la`ana-hum Allāh* [...] *man yay`alūna-hu min qabīl al-simiya`* [...] *al-ḥabbariyya wa-l-qadariyya* [...] *al-`ināniyya* [...] *al-`isawiyya* [...] *al-būd`iyya* [...] *al-sāmiriyya* [...].

*Al-Naṣāra** [...] *al-malkāniyya** [...] *al-nastūriyya** [25a] [...] *al-ya`qūbiyya**²⁰ [...].

*Al-Maȳūs al-qā`ilīn bi-l-aṣlayn** [...] *al-kanūmartiyya** [...] *al-zarwāniyya** [...] *al-zurdastiyya** [...] *al-ṭanawiyya** [...] *al-mānawiyya** [...] *al-mazdakiyya** [...] *al-baydā`iyya* [...] *al-farqūniyya* [...] *al-kantūniyya**²¹ *wa-l-šā`imiyya** [...].

Al-Šabiyya [25b] [...] *aṣḥāb al-rawḥāniyyat** [...] *aṣḥāb al-hayākil* [...] *aṣḥāb al-aṣḥāṣ* [...] *man qassama al-`uqūl wa-l-nufūs wa-l-ḥayr ilā nūr wa-ḡalma*.

Al-Ḥunafā` [26a] [...] *al-baydāniyya* [...] *al-qantāriyya* [...].

Wa-bayna al-ḥunafā` *wa-l-šāba murāȳa`āt wa-munāẓarāt* [...].

Al-Qawl `alā Hirmis huwa l-`azīm [...].

[26b] [...] *wa-min kalām Hirmis* [...].

*Al-Qawl `alā aṣḥāb al-hayākil** [...] *man ȳa`ala al-šams ilāh kulli ilāh* [...] *al-ḥarāniba** [...].

[27a] [...] *al-qawl 'alà l-falāsifa** [...] *'ilm al-ḥikma yanḥaṣir ilà arba 'a anwā', al-ṭabī'ī* («naturalistas») *wa-l-madanī* («utópicos») *wa-l-riyādī* («pitagóricos») *wa-l-ilāhī* («teológicos»). [...].

Al-Ḥikma al-qawliyya [...].

[27b] [...] *ḥukamā' al-rūm, al-ḥukamā' al-sab'a* [...]: *al-Malī* (Tales de Mileto), *Anaksāgūras* (Anaxágoras), *Anaksimālis* (Anaxímenes), *Anbāduqlis* (Empédocles), *Fitāgūras* (Pitágoras), *Suqrāt* (Sócrates), *Aflātūn* (Platón). [...].

El pensamiento (*ra'ī*) de Tales [...].

El *maqām* de Anaxágoras [...].

[28a] [...] El *maqām* de Anaxímenes [...].

El *maqām* de Empédocles [...].

El *maqām* de Pitágoras [...].

El *maqām* de Sócrates [...].

[28b] [...] El *maqām* de Platón el divino [...].

Los sabios originales (*ḥukamā' al-uṣūl*) [...] *al-šu'arā'* [...] *al-nassāk* [...] [29a] *wa-hum bi-l-yūmla ṣūfiyya al-yūnāniyyin*.

Maqām Flutirjīs (Plutarco) [...].

Maqām Kusfūfālīs [...].

Maqām Zīnūn (Zenón) *al-akbar ibn Nawūs* [...].

El pensamiento de Demócrito [...].

El pensamiento de los filósofos de la Academia [...].

[29b] [...] el pensamiento de *Hirqil* (Heráclito) [...].

El pensamiento de *Maqāris* [...].

El pensamiento de Solón [...].

El juicio (*ḥukm*) de Homero [...].

[30a] [...] La elección (*ijtiyār*) y el juicio de Hipócrates [...].

El pensamiento de Demócrito [...].

El pensamiento de Euclides [...].

El pensamiento de Ptolomeo [...].

El juicio de *ahl al-maṭālib* [...].

[30b] [...] El pensamiento del sabio (*ḥakīm*) Aristóteles [...].

El juicio de Alejandro Magno (*al-rūmī*) [...].

[31a] [...] El juicio de *al-šayj al-nāsik al-yunānī* («El anciano asceta griego») [...].

El juicio de Teofrasto (*Bāwraštīs*) [...].

El pensamiento de Proclo (*Raqlīs*) [...]. El pensamiento de Temistio (*Tāsṣūūs*) [...]. El pensamiento de Alejandro de Afrodisia [...].

El pensamiento de Porfirio [...] .

[31b] [...] Discurso sobre los filósofos del islam, señalado por el culto, la sabiduría y la realización que solo alcanza quien realiza la naturaleza adquirida y la otra, tiene conciencia de la religión de Dios y las virtudes de los profetas, y prácticamente llega a saber sin necesidad de especulación. Luego tiene una fuerza retentiva y una predisposición de tal suerte que prácticamente nadie le aventaja. El fin es una metonimia de él, quiero decir, los atributos que se predicán con respecto al fin. Él es Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, a quien se nombra con la palabra «setenta», por cuanto el carisma visionario y la elocuencia son visibles en él, ya que [esto] se remonta a una cantidad que los árabes utilizaban para expresar la exageración de la abundancia. De hecho, se decía: «es como siete personas». Luego cambió, y se dijo: «este tiene el rango de setenta hombres», tal y como lo recordaron el maestro Ibn Ŷum‘a, Ibn Ḥayyān y otros. [Esta persona] está en la andadura de los hombres de su casa, quiero decir, los que le siguen. Le siguen en la palabra, no en el rango, Muḥammad ibn Mas‘ada al-Saraqustī, Muḥammad ibn Ṭāhir al-Ṭurṭūsī, al-Qādimī Yaḥyà ibn ‘Amrān al-Qurṭubī, Ṭufayl ibn ‘Āṣim, Kalīb ibn Hamām al-Bayāsī, al-Ḥasan ibn Ḥarb de Denia (*al-Dānī*) e Ibn Masarra, aunque sea en un menor aspecto. Nuestro discurso se traslada a al-Ŷabalī,²² Maslama al-Maŷrīī el poseedor del rango del sabio y [autor de varias] epístolas, Abū Bakr ibn al-Šā‘ig,²³ Abū Bakr ibn Ṭufayl, Abū l-Walīd Rušd, y una comunidad resumida entre los cuales se incluye, por su grado, quien

despunta de entre los filósofos del *Mašriq*. Él es aquel cuya vía ha sido transmitida por los verificadores, «y el pescado está en el vientre del asno».²⁴ [32a] [...].

Filósofos del *Mašriq*: Abū l-Faraʿy al-Mufasssir, Abū Sulaymān al-Sihri y Abū Sulaymān Muḥammad ibn Maʿšar al-Maqdisī, estos tres solo conocían tres tipos de sabiduría. Yaʿqūb ibn Ishāq al-Kindī, Ḥunayn ibn Ishāq, Yaḥyà al-Naḥwī y Abū Bakr ibn Tābit ibn Qurra al-Ḥarrānī, estos cuatro dominaron las ciencias antiguas en cuanto al servicio a los vocablos y las palabras dependientes de la exégesis coránica, y ninguno de ellos llegó al grado requerido. Abu ʿĀmir Yūsuf ibn Muḥammad al-Naysābūrī, Abū Zayd Aḥmad ibn Sahl al-Balǰī y Abū Muḥarib al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Qūmī, estos tres dominaron las ciencias naturales y destacaron en la teología (*ilāhiyāt*), [pero] no tenían nada que aportar en matemáticas. Su lógica estaba en lo cierto con relación a sus conocimientos. Aḥmad ibn al-Ṭayib al-Sarǰī, Muḥammad ibn Ṭalḥa al-Nasafī, Abū Ḥāmid Aḥmad ibn Muḥammad al-Isfarānī, ʿIsā ibn ʿAlī ibn ʿIsā —conocido como «el visir», y Abū ʿAlī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Miškawayh, estos cinco tenían autoridad en teología especulativa y en sabiduría en menor grado. La mayor parte de ellos apoyaba la escuela de los *muʿtaẓila*. Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ṭarǰān al-Fārābī, Abū Zakariyāʾ Yaḥyà ibn ʿAdā al-Ṣumayrī, Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, estos tres son mejores que los filósofos del *Mašriq* citados anteriormente, excepto en teología (*ilāhiyāt*). Abū ʿAlī al-Ḥasan ibn ʿAbd Allāh ibn Sīnā estaba en lo cierto en la teología, por ser tal y como debía el más experimentado en eso, pero no así en las [ciencias] naturales, y no se le atribuye en matemáticas más que una porción (*mā yaṭbit al-mušārik bi-l-ḥiṣṣa*). Erró en los términos y conjeturó principios imposibles. Se excedió y se quedó corto, y perjudicó a los no árabes, ya que estos compusieron a su manera y se apoyaron en él, [y con esto] obviaron el texto con las palabras del Sabio,²⁵ y los comentarios a considerar, y lo que tiene en lógica no lo escoge alguien astuto y perceptivo. Solo convence a su gente, aunque su comprensión de la verificación de los sufíes, los propósitos de los sabios y el requerimiento de la sabiduría es digna de elogio en general. [...].

En general todos los que hemos citado siguen la vía (*ṭarīq*) de Aristóteles,²⁶ y no se apoyaron en otro, en general. Asimismo [32b] él es el sabio absoluto, el primero de los que anteceden a la revelación [del islam] en relación al verificador y luego el segundo virtuoso intermedio, y el tercer docto cuando es empleado como apoyo en el libro de la «*mawlūyīya*». Tiene en su clase nada más que lo que concierne al discurso sobre el Primer Principio y en el nivel del Primer Motor, y entre ellos hay quien escoge por encima de él la vía de Platón y los académicos. [...]

Discurso sobre las opiniones de los árabes, quiero decir los que predicán la sabiduría ʿazīziyya [...].

Wa-l-ʿarab [33a] *bi-l-ŷumla tuwāfiq al-hunūd wa-l-rūm wa-l-furs wa-l-daʿwa baynahum ʿalā ḥadd al-sawāʾ* [...].

Al-Qawl ‘alà l-hunūd [...] al-barāhima [...] al-burda al-zuhhād wa-l-‘ubbād riḡāl al-rimād [...] aṣḡāb al-fiṡra wa-l-ṡawm [...] aṣḡāb al-tanāsuj [...] aṣḡāb [33b] al-rawḡāniyyat al-nahādiriyya al-nāsuiyya al-bāhiriyya al-kābiliyya [...] al-ṡabsīn [...].

Al-Qawl ‘alà ‘abadat al-kawākib [...] al-mahākāliyya, al-barkaṡbhaktiyya,*²⁷ al-dahkiniyya,*²⁸ al-ḡalabhaktiyya,*²⁹ al-aknihūṡriyya*³⁰.*

Estos grupos y sectas —que Dios os atesore— las hemos citado con el segundo propósito, y su objetivo ha sido un desarrollo de la observación del merecimiento (*istiḡqāq*) de ser por parte de Dios, y la necesidad de alabanza y engrandecimiento. Después, añadimos a eso en la mente la exaltación (*ta ṡīm*) de la confesión monoteísta primigenia. Así obtuvimos atención sobre ello, es válido para conocer la virtud de Dios, la gracia del islam, el consecuente de la integridad, y que todas las agrupaciones, confesiones y comunidades forman parte de Dios y de su causa. [Así] sucedió en los días del mundo, y lo que fue aparente para todo ser vivo racional. Por eso hemos determinado los antecedentes de las siete virtudes, porque este nombre denominado «el señor de la piedad», quiero decir [que] es necesario desde todas las implicaciones del esfuerzo interpretativo personal (*iḡṡihād*), y lo que concierne a la energía (*tāqa*) y lo que está por encima de ella. En cualquier caso necesitas saber que las finalidades son tres: la del conocimiento (*ilm*), la de la acción (*amal*) y la de la providencia divina (*al-ḡazz al-ilāhī*), que no se predica frente a la potestad del adorador y el consecuente de su sustento. El ser racional, cuando requiere la felicidad con respecto a estas finalidades, necesita este nombre y conocer lo que nombra. La conducta es con respecto a lo que se ha citado, sabe que la diferencia (*jilāf*) y el acuerdo (*ittifāq*) [suceden] para eso, emergió de los seres racionales en los ciclos emergentes del sistema ancestral (*al-niṡām al-qadīm*).

[34a] *Conclusión del primer término*

Conclusión dependiente de este primer término, sobre el cual hemos hablado, así como sobre lo que concierne al nombre y lo nombrado, todo ello de la mejor manera.

Comienza un discurso que se asemeja a un capítulo por tamaño, con respecto a lo que [se] define en su mente³¹ (*alā mā yuḡadd dāḡil dīhni-hi*). Decide dejar [las finalidades] que no son del género de lo que se consigue, y la facción del sistema de la evolución. Lo traslada al modelo del sueño y las exposiciones que encuentra, quiero decir las que actúan en su cuerpo con equidad. Después contempla el Ser solamente, y cosecha la esperanza que allí había conseguido. Convoca su fortuna a partir de su fuerza espiritual y su conjetura, pues supera a la fuerza del pensamiento, [luego] encuentra lo que se descortezaba, y se le muestra todo lo que se le había prometido. Esta anécdota concierne a uno de los partidos de la verdad (*tā ṡifa min ṡawā ṡif al-ḡaqq*). Sus vías son sus modos de expresión (*ṡarā ṡiqu-hum muṡṡalaḡu-hum*), y luego contempla.

Decimos, pues: lo contingente (*al-mumkin*) se impone (*yufraḍ*) sobre el intelecto sano (*al-‘aql al-salīm*), porque uno de sus dos lados es la misma nada, y el otro es un consecuente de la alegoría (*mayāz*), porque el Ser Necesario es lo que hace lo que hace, según la afirmación del mundo superior (*al-‘ālam al-a‘lā*). [...].

[34b] [...] **Comentario sobre el segundo término, que son Sus palabras: «Un solo Dios» (*ilāh^{um} Wāḥid*)**

El discurso sobre este término se encuentra ya en el discurso precedente, así que ahora citaremos lo más fácil (*aysar*). Decimos pues [que el concepto de] divinidad se ha establecido (*taqarrara*) y aclarado (*tabayyana*) por su significado (*madlūl*), lo que es necesario (*mā yaʿyib*), lo requerido (*mā yanbagī*) y el supremo objeto procurado (*al-maṭlūb al-a ʿzam*) de la mejor manera, porque la cuestión precedente remite a Él.

[Sobre los nombres «Único» (*Aḥad*) y «Uno» (*Wāḥid*)]

«El Único» con el significado de «el Uno» [...].

Entre sus atributos, excelso sea, [están] el Uno, el Único [...].

[35a] [...] "El Único" es el que se distingue por sus atributos, no hay otro como Él o que se le parezca [...].

Y en cuanto a Su palabra —bendito y alabado)— «Él», se hace aparente que es una metonimia del recuerdo de Dios (*kināya ʿan ḏikr Allāh*), el significado [por el cual] preguntasteis [su] relación es «Dios es Uno» [...].

Y con respecto a «Uno» y «Único» en sus palabras "Dios es Único", se consideran dos aspectos: el primero es que tienen el mismo significado, y se ha dicho que en la lectura de Ibn Masʿūd es: «Dí: es Dios, el Uno, el Eterno». El segundo es que son [significados] distintos, y la diferencia entre ambos es que «Único» no entra en la numeración, [mientras que] «Uno» sí. [...].

Y se dice: «Uno» es para separar (*li-l-faṣl*), y «Único» para el fin (*li-l-gāya*), y se dice [también]: «Uno por sus atributos, Único por su esencia» [...] [35b] [...] El origen de *Aḥad* es *wahada*, y luego se cambió la *wāw* por *hamza* [...].

"Cuando la jornada [que pasamos juntos] había transcurrido
continuó mi viaje el día de la separación en la intimidad de mi soledad".

[...]

Sus palabras «Un solo Dios» tienen el significado de «no tiene semejante, parecido, ni igual», pues es Uno en la solicitud de verdadera existencia del adorador (*istiḥqāq al-ʿabd*), y en el ente mismo de la servidumbre se traslada a él por solicitud de verdadera existencia [...].

El discurso preferible es que el «Uno» es el que no se divide, y no es válida su división, porque algo de eso, o todo ello, es válido para la sustancia individual. [...].

[37b] [...] Regresamos pues y decimos que Sus palabras «Un solo Dios» son [un hecho] singular en cuanto a la Divinidad. Nadie la comparte con Él, no es correcto llamar «Dios» a otro más que Él, y la conclusión de estas palabras es el establecimiento de la Unicidad (*Waḥdāniyya*) al negar lo que no es Él, y confirmarlo. [...] Quien lo ha convertido en algo como lo muerto lo ha unificado a la manera que tienen de unificar los atributos, y quien predica que el todo está en la descripción de la nada, lo ha unificado a la manera de la unificación de la esencia [...].

La ciencia de la unificación (*tawḥīd*) es la ciencia por Dios [que predica] que Dios es Uno, y ya dijimos que el «Uno» se aplica a ocho tipos (*aqsām*): unidad de clase, de género, de accidente, de relación, de tema, de conexión, de vínculo, y unidad verdadera. Nosotros no decimos más que lo cierto (*al-ḥaqīqī*) con respecto a esto, Él es aquel en quien no hay multiplicidad absoluta, ni en acto ni en potencia, al igual que el punto que no acepta división, ni en acto, ni por conjetura, ni por hipótesis. Es conveniente, o más bien necesario, que comencemos a hablar sobre el «Uno» desde el aspecto creativo (*ṣināʿ*). En él el propósito es correcto, y se endereza el consecuente del anhelo.

Decimos «el Uno» según una de las [38a] clases (de los propósitos) del secreto y la división. El nombre «el Uno» (*ism al-Wāḥid*) remite a cuatro géneros: Uno por conexión (*al-Wāḥid bi-l-ittiṣāl*), Uno por cuanto es todo y completo (*al-Wāḥid bi-anna-hu kull wa-tamm*), el Primer [Existente] Simple (*al-Awwal al-Baṣīṭ*), y el Uno universal predicado con anterioridad y posterioridad a todo lo cuantificable (*al-Wāḥid al-kullī al-maqūl bi-taqdīm wa-taʿjīr ʿalā yamīʿ mā ʿuddida*). [...].

[...] Quien muestra lo que hay en la existencia (*wuḥūd*) es el Uno, porque es el que se realiza (*huwa alladī yataḥaqqaq*), y con quien se realiza toda esencia particular (*māhiya*). [...].

[38b] [...] El Uno es aquel en quien están incluidos los existentes en cuanto son por Él y en Él, y se reúnen en su reivindicación, y se predica de ellos por Él que son forzados y accidentales. Es esencia, existencia, cosa, orden y verdad, y es el Rectificador y Completador de las cosas, [o] más bien es el único por quien se predicán los mundos. [...].

[39b] [...] *Conclusión [del segundo término]*

[...] [40a] [...] Luego, decimos: «el Uno Absoluto (*al-Wāḥid al-Maḥḍ*) y la Individualidad Absoluta (*al-Ifrād al-Maḥḍ*) no se adscriben más que a la Esencia (*dāt*) de Dios, porque no tiene otro nombre salvo el Ser Absoluto». [...].

No hay ser (*wuġūd*) verdadero, tal y como se ha escrito, salvo el Absoluto. Más bien Él es la única verdad a la cual eso puede aplicarse, o incluso Él es el propio objeto conocido (*huwa 'ayn al-ma'lūm*). Todo lo demás en la existencia (*wuġūd*) [proviene] de Él, no en Él ni hacia Él. [...].

[41a] [...] **[Comentario sobre el tercer término, que son Sus palabras «no hay divinidad salvo Él» (*lā ilāha illā Huwa*)]**

Palabras sobre el tercer término, que concierne a la palabra elevada de la verdad, dependiente de la alta gloria y la más elevada fortuna, las vías de ascenso (*ma'āriy*) al poderío y las reglas de la grandeza. Así pues alabado sea aquel a quien se nombra como Señor de la piedad, y a quien remite el consecuente de esta última.

Alrededor de esta palabra gira el asunto, y la aleya se dirige a su consecuente en cuanto a los adoradores (*ibād*), la súplica de la verdad, la condición de la solicitud (*ṣarṭ al-ṭalab*) y el establecimiento de las normas de la cuestión, porque la religión para Dios es el sometimiento a Él (*islām*), y es su primer soporte, así como cualquier ciencia, obra y virtud que consigamos en la mente con respecto a lo que concierne a los objetos del pensamiento, y fuera de ella en lo que respecta a los objetos perceptibles y los objetos del pensamiento. [...].

[41b] [...] Quien dice «no hay divinidad salvo Dios» camina en el sendero de la integridad (*ṭarīq al-salāma*) de forma incompleta. Quiero decir, cuando no se establece sobre las reglas de la argumentación (*burhān*). Si predica lo que averigua, estará en su sendero y en su conducta de forma más completa. [...].

[42a] [...] Decimos pues: las personas se dividen por este discurso en «descuidado» (*muhmil*) y «solicitado» (*maṭlūb*). El descuidado es el que ha perdido el juicio, y junto a él aquel a quien no le ha llegado la prédica [del islam], el sordo, el mudo y el menor de edad. La costumbre está en contra de eso, porque la palabra se distingue de las obras, porque son dependientes, y quien entra bajo ellas [es] esta analogía.

El solicitado, que es contrario del primero, se divide en creyente (*mu'min*) e infiel (*kāfir*). El infiel [estará] en el infierno según la ley, [pero] puede cambiar, y de creyentes hay dos tipos: el obediente (*ṭā'ī*) y el pecador (*āṣī*). El obediente [estará] en el cielo según la ley, [pero] puede cambiar, y nuestras palabras están en esta casa. De pecadores hay dos tipos: quien comete un pecado menor, y quien comete uno mayor. Quien comete uno menor [estará] en el paraíso según la Ley, y la diferencia en él estará en la presencia de perjuicios, [por lo tanto] puede cambiar. Quien comete uno mayor puede ser de dos tipos: quien persevera y quien no. Quien no persevera [estará] en el paraíso según la Ley, [pero] puede regresar, y del perseverante hay dos tipos: quien predica la legitimación de los pecados, y quien la prohíbe. El primero [estará] en el infierno según la Ley, y puede conseguir motivos para la salvación, [pero] no hay lugar a ello tras la muerte, así es. La cuestión del segundo se divide en tres criterios: la Misericordia de Dios antes de entrar al infierno, por decir «ciertamente tu Señor perdona a las personas por sus injusticias», es decir, en caso de sus injusticias, y la intercesión del mensajero de Dios —paz y bendiciones— antes de entrar al infierno, por el hadiz. Según el consenso de la gente de la Sunna, y a diferencia de los *mu'tazilíes*, esto [sucede] tras entrar al infierno, y los tres grupos [42b] [están] entre ellos en eso, y en la observación de los

criterios mencionados, donde [están] las situaciones, el descenso de la intercesión y su lugar.

Con respecto a la salida del infierno tras la intercesión, no la permiten los intelectos, no se opone a ella la prédica de las ciencias, no la impide la palabra del consenso, y no la prohíben los criterios de las analogías [...].

Alabado sea Dios por su virtud, pues quien esté en lo cierto, y esté bien guiado, testimonia [y] sabe que [la frase] «no hay divinidad salvo Dios» es necesaria para el adorador, con respecto a su enunciación, la creencia, el cumplimiento dependiente del verbo «predicamos» (*qulnā*), su reconocimiento por enunciación, y su cumplimiento por acción.

La explicación del primero es que todo agente obvia lo que no es Él, no presta atención más que a quien lo ha creado y formado, y luego en sus estados es como si lo viese [...].

La explicación del segundo es que dice «no hay divinidad salvo Dios» por cuanto oye y proclama, y luego dispone de la totalidad de los preceptos [...].

La explicación del tercero es que todas sus acciones son dependientes de la confianza en Dios, [43a] y crece su virtud [...].

[Hadices sobre el tercer término]

Esto es el islam, y este es el musulmán, realiza, [43b] no permanece en el infierno y su pecho no la pierde al dejar esta casa [el Dunia], cuando el alma se separa del cuerpo. El hadiz válido resume eso, [ya que] dijo [el profeta Muḥammad] —paz y bendiciones: «quien muera sabiendo que no hay divinidad salvo Dios, entrará al paraíso». [...].

[44a] [...] Los sufíes defienden que la visión de quien recuerda a Dios es verídica (*taṣduq ru'iyā-hu*), y la gente de las singularidades (*ahl al-jawāṣṣ*) dice: «quien conversa con veracidad, ve con veracidad». La Primera y la Segunda Profecía dan crédito de ello. [...].

[45a] [...] ¡Oh tú!, esta palabra, y la que se predica con ella, se asemejan a la imagen rectificadora (*al-ṣūra al-muqawwama*), y el resto de pilares se asemejan a la perfeccionada (*al-mutamama*). Podría decirse [incluso] que es la rectificadora, y la perfeccionada por asociación. [También] podría decirse que la esencia particular de la religión existe a partir de dos partes: «no hay divinidad salvo Dios, Muḥammad es el mensajero de Dios», y los restantes consecuentes. [También] se podría decir: «la esencia particular de la religión existe a partir de cinco partes», quiero decir los pilares, excepto la integridad lograda por las dos Palabras. Y podría decirse «esa es la condición de las dos Palabras» preferentemente. [...].

[Aleyas sobre el tercer término]

[...] [46a] [...] Y en cuanto a «no hay divinidad salvo Él», esta aleya, sobre cuyos consecuentes y cuyo significado trabajamos para comprenderlos, llegó en el libro abrogante y milagroso (*mu jiz*), que habla en primera persona (*al-mutakallim*), en treinta posiciones en la sura de La Vaca. [Su significado] es «Y vuestro Dios es un único Dios. No hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso». [...]

El significado (*madlūl*) de la primera aleya de La Vaca es esta restricción sobre la cual caminamos, [que] se aparta de Él, y la segunda es un atributo de la Incomparabilidad [divina], añadido al concepto de Unificación, la Individualización, el seguimiento de lo necesario para ello y la exposición a las singularidades de la esencia, los atributos y los verbos. Y para ella es la «señora» de las aleyas del Corán, conócelo, y de otra manera no se puede hablar sobre Él, para tu información. [...].

[48a] [...] Todas estas palabras se oponen al politeísmo (*širk*) y a la argumentación (*istidlāl*) con la luz que contienen, despiertan las naturalezas primigenias (*fiṭar*), llenan de deseo los corazones, regulan (*tuqarrir*) al solicitante (*tālib*), le distinguen sobre la visión cognitiva (*naẓar*) y le conectan con eso (*taḥmiluhu 'alā ḍalika*).

La aleya alrededor de la cual estamos es agrupadora, y hacia ella se dirige el significado (*madlūl*) conseguido de todo ello, pues llegó la orden en todo ello como anuncio, como argumentación, como engrandecimiento y como excitación del deseo.

Se reunió lo solicitado en su testimonio [de fe], su anuncio y sus criterios en la aleya «¿Dio Dios testimonio?». Después juró sobre las oraciones algo semejante, y dijo a sus criaturas al jurar: «vuestro Dios es Uno».

Mira pues, ¡oh aprendiz que pide ser guiado en los sistemas de las suras del Corán y la ordenación de sus aleyas y su comprensión en general! Luego reúne toda palabra con su hermana, [para] encontrar las verdades sobre un aspecto distinto del que conoces por el primer estilo (*al-uslūb al-awwal*). Nos trasladamos a una aleya distinta de la solicitada, aunque eso conecta con su finalidad, y el consecuente de nuestro propósito con todo ello.

Regresamos a sus palabras: «Y vuestro Dios es un Dios único, no hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso». [48b] De la aleya citada, el tercer término. Decimos pues [que] cuando descubrimos qué pretendía con sus palabras, surgieron dos cuestiones: la primera, que el Señor Venerado es el Dios de todas las criaturas únicamente, y es Uno no a la manera de quien adora a los ídolos, estatuas, templos o figuras, de entre los árabes u otros, ni es que «todo es Dios» u otras [teorías] parecidas. La segunda es que la Divinidad (*al-ilāh*), a pesar de ser el Dios de toda la creación, es Uno, sin segundo, semejante o igual, y eso fue completado por sus palabras «No hay

divinidad salvo Él». Luego se describió a sí mismo diciendo «el más Compasivo, el más Misericordioso», para estimular la adoración a Él e incitar a obedecerle.

[Aleyas sobre la creación de los cielos y la tierra]

[...] [49a] [...] Y, en general, Sus palabras «Y vuestro Dios es un solo Dios» apuntan a la Unicidad del Ser, la esencia y los atributos, y la imposibilidad de la similitud y la Unicidad en el Ser de forma individual con anterioridad. Así pues el atributo de sí mismo está ordenado de forma que es uno de estos significados.

Sus palabras «en la creación de los cielos y la tierra» son una aclaración de su Unificación en sus actos. [Él] nos ha ordenado que deduzcamos, como respuesta a quienes han negado las pruebas de los intelectos.

[Con respecto al testimonio de Dios]

[...] [49b] [...] Empezamos pues por la profesión de fe a Dios, después le segmentamos en su Unicidad, después continuamos eso según lo que pusimos como condición, si Dios nos da su fuerza y su sustento. Decimos, pues, que las palabras de Dios «Dios atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de ciencia, que no hay divinidad salvo Él, que vela por la equidad. No hay divinidad salvo Él, el Poderoso, el Sabio» y su conexión con sus palabras «Ciertamente, la religión para Dios es la sumisión a Él» son los consecuentes de la religión, y según esto se conoce la religión de Dios, y a Él retorna la verdad que se le atribuye. Se asemeja a la aleya en torno a la cual hemos reunido estas palabras, quiero decir Sus palabras «Y vuestro Dios es un Dios único, no hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso» y su conexión con Sus palabras «en la creación de los cielos y la tierra» hasta el final de la argumentación, como «la religión para Dios es la sumisión a Él», porque el consecuente de la reclamación está contenido en el primero, la esencia particular ejecuta el conjunto, y las partes de la esencia particular se atribuyen al inicio y la finalidad. [...].

Y en cuanto al testimonio de fe de los ángeles y los dotados de conocimiento, es por su reconocimiento de las pruebas de Su Unicidad y vigilancia de la equidad de las que han sido testigos, es decir, la justicia, y Sus palabras «Ciertamente, la religión para Dios es la sumisión a Él». Así pues eso remite a la obediencia, porque el islam es la obediencia a Dios, y sobre el origen del islam hay dos expresiones: la primera es que está tomado de la paz, que es la integridad (*salāma*), porque Él quiere la integridad, y la segunda es que su origen es la entrega pacífica a la orden de Dios Excelso, obrando para obedecerle, y el significado de «entregué mi rostro a Dios» obedece [50a] a Su orden de adoración pura de la Unidad de Dios.

Y Su palabra «sométete» es la orden del sometimiento en forma de rectitud. El resultado de este testimonio es el indicio de Su Unidad [...].

[52b] [...] Hemos escrito mucho sobre esta aleya y hemos presentado una cuestión tras otra, hemos leído el discurso y lo hemos traído sin orden alguno, y así debe ser en la redacción de los términos. Ahora es necesario en él reunir eso en un artículo conseguido desde el aspecto de la redacción y la conservación del orden que refleja el discurso según los grados, para tu conocimiento. [...].

[54a] [...] Comentario sobre esta aleya y su revelación

[...].

[58b] [...] [*Con respecto a las partículas condicionantes*]

Hemos llegado a las condiciones dispuestas en lo expuesto, así pues no nos queda más que [establecer] analogía, y la inducción que ocupe su lugar. [...].

[Comentario sobre la partícula *lā*]

Comenzamos pues con la introducción de las causas que llevan a eso, las [causas] necesarias, más bien, y decimos pues [que] una preposición (*ḥarf*) no es [necesariamente] una preposición de negación, sino quizá un vínculo en el discurso. Ha precedido [a esto] el discurso lingüístico, racional y terminológico sobre la materia de «no hay divinidad salvo Dios», y ahora aclaramos su significado (*madlūl*) para la situación (*mawḍiʿ*), por cuanto prepara (*yastahḍir*) el propósito en la posición del indicio (*dalīl*), se sitúa junto a lo enunciado para ella,³² se dirige al primero,³³ y así se dispersa la idea, se divide y se distribuye la gracia (*nukta*), que es una cuestión temporal (*qaḍiyya waqtiyya*). [...].

[62b] [...] Y en cuanto a *illā*, que se emplea para especificar una palabra y la que va tras ella, [son] objeto directo (*manṣūb*) con verbo implícito (*muḍmar*), y si es una excepción tras *lā*, se suprime el objeto de excepción, como cuando dices «no hay divinidad salvo Dios», porque señala desde la posición. Queda suprimida la función de establecer de *lā*, y la consideración [de la frase] es «no hay divinidad en el Ser (*Wuḥūd*) salvo Dios», es decir, solamente Dios (*Allāh waḥda-hu*). [...].

[63a] [...] Y así hemos llegado a [dar] lo que conviene con respecto al discurso sobre la partícula *lā*. Si se dice [que] qué necesidad hay de estas palabras, cuando algunas de ellas satisfacen el propósito y lo transportan, lo mejor desde el [punto de vista de] la elaboración es que se abrevie y que solo [se] cite lo que concierne a la cuestión. La

respuesta es que eso es para la exaltación (*ta 'zīm*) de la Palabra de la cual encontramos implicaciones (*lawāḥiq*), así pues solo citamos sus implicaciones de la mejor manera, para que se aclare su superioridad y que sus beneficios de conocimiento se citen en su escala (*daray*), eso es lo mejor.

El propósito es que sirva de la manera más completa y que regrese a sus dependientes y a lo que la concierne. Alabado sea Dios por su Gracia, puede ser que el preguntado supere en una cuestión a quien pregunta, si conoce la información en su implicación en potencia, y la pregunta no es una controversia, sino [que busca] la aclaración y la guía, que lo sepas. [...].

[Comentario sobre la excepción (*al-istiḥnā`*)]

[...] [64b] [...] Entre los verbos, el que ocupa el lugar de *illā* es *laysa* [...].

[67a] [...] En general, la excepción se predica frente a la especificación, la restricción, el cómputo estimado, el reparto logrado en el vocablo y [frente a] la fijación de una parte potencial en la total, con respecto al primer propósito, la primera emanación, y el emanado dependiente de su finalidad. [...].

[67b] [...] Nos hemos alejado del primer propósito, debido a que hemos exagerado en el abarcamiento de los términos del tercer término, este, incluso si lo hemos hecho con todos los términos, en exaltación del nombre y lo nombrado.

Comenzamos a señalar, tras hablar sobre *lā*, porque con ella se conoce la demostración del rechazo mutuo [al suponer la existencia de dos dioses] (*dalālat al-tamānu`*) [...] Alabado sea Dios, es raro que se asocie [68a] aquello en cuyo sendero (*sabīl*) estamos con un ídolo (*budd*), así como es raro que iniciemos o regresemos a la vía (*ṭarīq*) de la calumnia.

La partícula *law* se cuenta entre las partículas condicionales [...].

[70a] [...] [*Sobre el teólogo, el alfaquí, el sufí, el sabio y el verificador*]

Y antes de hablar de la imagen del argumento y las reglas de las analogías, comenzamos a descubrir el propósito. [...].

Dijimos que eso no se le permite al teólogo, el alfaquí, el sufí y el sabio, a diferencia del verificador, porque las nueve categorías (*maṭālib*) están atrasadas con respecto a su verdad, excepto la categoría [70b] «quién» y «acaso». A la categoría «qué» se le niega su parte, y el argumento [es por] alzarse desde las deficiencias, los principios y también la composición, porque la verdad no tiene deficiencia ni principio.

Lo que se conoce es esto que hemos citado, según sus vías. Para el alfaquí está completamente prohibido hablar de la esencia de Dios Excelso, debido al hadiz. Asimismo el tradicionista y el teólogo se han limitado a conseguir establecer Su existencia, Su Unidad y el establecimiento del argumento según lo necesario, lo permitido y lo prohibido para ello. [...].

Cuando se le dice al teólogo que aquí hay un conocimiento más evidente que este, y una vía (*tarīqa*) preferible, reniega de ello y lo enfrenta con el argumento opuesto para equilibrar.

En cuanto al sufí, no supera el propósito del teólogo, excepto lo que consiguen los estados transitorios, lo que aclaran los conocimientos innatos en el fuero interno (*ṣadr*) y lo que trasladan los consecuentes de la verdad sobre las tres estaciones (*maqāmāt*). También actúa sobre sus orígenes y sobre su apoyo sobre asuntos que producen sin fascinación ni adquisición. Y dice: «es necesario consolidar la lengua con el testimonio de fe en lo aparente, y [es necesaria] la docilidad del cuerpo a los principios del islam y los musulmanes, en la medida en que se pueda». Luego realiza eso, se recrea, es asiduo y se gobierna a sí mismo para el significado del discurso del legislador —paz y bendiciones. También se enfrenta a su alma sensible por la supresión de la hipocresía oculta y la evidente, [71a] y se sitúa junto al significado o la orden de [el profeta] —paz y bendiciones. Tras eso, pronuncia, actúa y contempla algo distinto de lo primero de su alma sensible, del mundo material y de la costumbre, y se caracteriza con el atributo de la sumisión con el alma, el corazón y el intelecto a aquel que le ha creado y ha creado los cielos y la tierra. Tiene conciencia del gobierno del Libro³⁴ y la tradición profética, y se detiene desde [...] ante la virtud de Dios depositada en Su libro, incluida en su Ley, quiero decir [la Ley] cuyo inicio se da con la Primera Ciencia y cuyo fin se da con la Segunda. [...].

[71b] [...] La ilusión de la encarnación, la emanación y la reunificación (*ittiḥād*) [...].

[...] Luego apareció el verificador, y dijo: «el sufismo tiene nueve rostros». Este que se ha mencionado y ante cuya definición se ha detenido es la definición de los «eruditos por Dios» por el primer y el segundo propósito, la que predica quien conoce el Ser Absoluto. Luego, la convierten en agrupadora de lo restringido, desde tres criterios: el poder absoluto, la restricción (*ḥaṣr*) y la fijación en todo ello, y le otorgan [a la definición] una esencia que no puede ser de otra manera. Es una por cuanto [72a] abarca y se encuentra en toda esencia particular, su unidad no se separa de la naturaleza del santo (*walī*) y sus conocimientos (*ma'ārifu-ha*) [están] sobre lo que se contempla de entre sus acciones unificadas y sus atributos fluyentes extendidos, y no se ocupa de un nivel del sistema reconocido de la esencia particular y el Ser, porque rechaza lo contingente. [...]

[75a] [...] *[Sobre la demostración del rechazo mutuo (dalālat al-tamānu) y la imposibilidad de la existencia de dos dioses]*

[...] [76a] [...] El Señor de la piedad es uno, porque si pudiésemos [predicar] dos dioses, predicaríamos como consecuencia que eso mismo es válido como atributo de uno de ellos [...].

[76b] [...] Otra cosa: si otro estuviese junto a Él, estaría asociado con Él en la posesión material, intervendría en la Unidad [...].

[85b] [...] Nuestro propósito es aclarar que el argumento del rechazo mutuo [de dos posibles dioses] (*dalālat al-tamānu*) [86a] es desde todos los aspectos, y es una vía (*tarīqa*) que no prevalece (*mar'yūḥa*), la que prevalece es la que se fundamenta sobre el Ser, la Unicidad del Ser, los existentes y lo que concierne al Pretérito desde cualquier atributo (*na'ī*). No se puede suponer [que de Él provenga] atributo accidental (*ḥādīṭ*) alguno, o aquello a lo que señala esta palabra, que es el ciclo de las órbitas de la cercanía a Dios, así pues todas las confesiones y comunidades religiosas. Nuestras palabras [están] con quien se encuentre afiliado con una virtud de saber sobre su exaltación (*ta'zīm*), incluso quien asocia a Dios [con otros], pues [este] presenta su [...], y después es negado en los consecuentes, como las ridiculeces de los dualistas y los cristianos. Estos presentan la virtud divina, y luego la transforman en el accidente imaginario. También engrandecen a Jesús por haber descendido Dios con él, y de esta forma sucede la asociación (*širk*) según el segundo propósito. El Verdadero, el Primigenio, está sobre todo aquello sobre lo que [siempre] ha estado, porque eso no se dijo entre ellos antes de Jesús. Así pues las palabras son accidentales, en un [ente] accidental, de forma accidental [*muhḍaṭa*], todo lo que incluye apunta a la accidentalidad [*ḥudūt*].

[Sobre los profetas]

Los hijos de Adán son cinco [...].

Hijos de Idrís [...].

Los hijos de Noé son cinco [...].

Los hijos de Ibrahim tres [...].

Jonás [...] Aaron [...] Moisés [...].

[86b] [...] José [...].

David [...].

Salomón [...].

Josué [...].

Jonás [...].

Jesús [...].

[Sobre el profeta Muḥammad]

El elegido [Muḥammad] es el modelo de los mensajeros —paz y bendiciones— [...].

[87a] [...] [Súplicas del profeta Muḥammad]

[...] [88b] [...] Esta es la súplica [del profeta] —paz y bendiciones— y antes de su súplica —paz y bendiciones— decía «no hay divinidad salvo Dios» y «en Dios me refugio de Satán apedreado», y terminaba con la alabanza y el testimonio de fe. [...].

[Sobre los sabios griegos]

Preguntaron a Pitágoras sobre la declaración de Unidad de Dios [...].

Le dijeron a Platón: «¿Cómo proclamas la unidad de Dios?» [...].

[89a] [...] Sócrates [...].

Aristóteles [...].

[89b] [...] *[Sobre los ṣaḥāba]*

[...] Seis memorizaron el Corán en época del mensajero de Dios —paz y bendiciones— [...].

El mensajero de Dios —paz y bendiciones— disfrutaba del [hecho de que] sus íntimos estudiaran el libro de Dios Excelso, conocía sus niveles de memorización, comprensión y logro, los corregía en sus funciones religiosas de acuerdo a sus niveles y [de acuerdo a] aquello de ellos que se le hacía aparente. [...].

Los que impartían fetuas [...].

Los que impartían fetuas en su presencia [...] El Profeta solo hablaba de las verdades esenciales con el Imam ‘Alī, su tío ‘Abbās y Abū Bakr. [...].

[90a] [...] Fetuas en Medina [...].

[90b] [...] *Conclusión [del tercer término]*

[...].

[92b] [...] **Comentario sobre el cuarto término, que son Sus palabras «el Compasivo, el Misericordioso»**

[Sobre la Misericordia (*al-Raḥma*)]

La Misericordia llegó en el Corán según diecisiete aspectos: [...].

[93b] [...] [Sobre la derivación de la palabra *raḥma*]

[...] [94a] [...] *al-Raḥmān* tiene un carácter más intensivo que *al-Raḥīm* [...].

Al-Raḥmān es un nombre exclusivo de Dios [...].

[94b] [...] *al-Raḥmān* está unido con el Nombre Supremo en el Corán [...].

[95a] [...] [Diversas cuestiones sobre la Misericordia]

[...] [95b] [...] su Misericordia precede a su Ira [...].

[96a] [...] En general, la verdadera Misericordia de Dios es la que emana de su Satisfacción y su Amor [...].

[96b] [...] La cuestión de la Misericordia es [algunas] veces concerniente a la cualidad, que es la temperamental y la que perciben los cinco sentidos, y [también] la hay [que está] por encima de eso, [97a] lo que percibe el sentido del dolor y el placer, y [también] están las percepciones de los estados transitorios. [...].

[100a] [...] *al-Raḥmān* es en general para la Misericordia emanada (*muṭlaqa*) general, que no puede basarse en un accidente, y sobre la cual solo Dios Excelso tiene capacidad, [mientras que] *al-Raḥīm* [funciona] de las dos maneras. Y podría decirse que *al-Raḥmān* es más intenso, y que es derivado de la Misericordia esencial [...].

[102b] [...] La Misericordia, la gracia, el favor, el perdón, la satisfacción... todas estas [se consideran] seguidoras del amor [...].

Y podría decirse [que] el amor, la gracia, el favor, el perdón, la satisfacción y la excelencia, y luego el bien y sus consecuentes, son consecuentes de la Misericordia esencial, y se utilizan como sinónimos de la Misericordia activa (*fi 'liyya*) [...].

[103a] [...] Y si decimos: «la Misericordia es una voluntad particular cuyo resultado es la excelencia», es mejor y más verídico [...].

Y quizá se diga: la Generosidad de Dios, sus dones, sus gracias [otorgadas] y su Misericordia están bajo un único género, que es la voluntad de la clase del bien [...].

[103b] [...] Cuestión: cuando el siervo se adorna con la Misericordia, se expone a la semejanza a la alta gnosis, y merece la satisfacción de Dios, porque su Misericordia es su Gracia en quien se adorna de mejor manera.

Cuestión: si no fuese por la Misericordia de Dios, no se conocería la felicidad [...].

[104a] [...] Cuestión: la escala (*sullam*) de la Misericordia lleva a las estaciones de los perfumes divinos, y estos perfumes divinos se dividen en partes, en ellos los hay intelectuales, espirituales y naturales [...].

Cuestión: no hay existente que no sea consciente de la supresión de la adición, no hay erudito que no sepa que lo mejor del bien está en los grados más elevados, y no hay verificador que no encuentre una unidad que solo se consigue con lo que es con respecto a lo dependiente de toda esencia particular, a partir de la cual se realiza el existente específico, y se presenta al general. Si esto es así, entonces todo lo que se ha dicho sobre la Misericordia es como lo que supera a quien agrupa la unificación, ya que algunos han dicho con respecto a algo semejante:

[104b] Al recordar a Dios crecen las faltas, se ocultan las visiones y los corazones.
Lo mejor es pues dejar el recuerdo porque el sol nunca se pone.

[...] Quien conoce al musulmán le procura una misericordia particular a él, luego se percata del santo y le procura una misericordia particular, luego percibe al Polo [105a] y le procura una misericordia particular, luego el califa y le procura una misericordia particular, luego el profeta y le procura una misericordia particular, luego el mensajero y le procura una misericordia particular, luego los enviados dotados de determinación y les procura una misericordia particular, luego el interlocutor y le procura una misericordia particular, luego el espíritu de Dios³⁵ y le procura una misericordia particular, luego el amigo íntimo³⁶ y le procura una misericordia particular, luego el elegido,³⁷ atrapado por la riqueza³⁸ y le procura una misericordia particular, luego la estudia de cerca y le procura su nivel sublime, porque [la Misericordia] mira por debajo de sí y no por encima, al igual que el género más elevado. [...].

Conclusión [del cuarto término]

La orden del mensajero de Dios —paz y bendiciones— se resuelve en una misericordia sin igual, repite la completitud de toda misericordia, y así procura una misericordia para los dos mundos, con el significado del recuerdo (*tadkira*) para quien está en el cielo, y

con el significado de la prueba (*ḥuḡyā*), el imamato y la guía para quien está en la tierra. Su mediación extiende la Misericordia.

[...] Aquello en cuyo sendero (*sabīl*) estamos con respecto a la aleya citada lleva a la estimación (*taqdīr*), y la significación (*i'tibār*) del conjunto es lo que resume el asunto. Hablar sobre la finalidad es la compañía de la esencia particular. [...].

[Sobre la transposición simbólica de la aleya completa en tanto que formulación conjunta entendida como una sola composición]

Terminamos el cuarto término, así pues disponemos sobre la transposición simbólica (*i'tibār*) del conjunto, el total de lo acordado, las normas de la aleya en su conjunto hacia su significado. Sus palabras «Y vuestro Dios es un Dios único, no hay divinidad salvo Él, el Compasivo, el Misericordioso» son una aleya de la sura de La Vaca, la más grande, la fortaleza del Corán, que tiene treinta y ocho letras en total —[un número] distinto según la formulación convenida (*muṣṭalah*); tres puntos, veintiséis signos gramaticales auxiliares, siete palabras [y] cuatro *hamazāt*. La sura que la contiene tiene veinticinco mil quinientas letras, seis mil ciento veintiuna palabras [y] doscientas ochenta y seis aleyas según el cómputo de Kufa. Es [una sura] de Medina, excepto una aleya, Sus palabras «Temed un día en que seréis devueltos a Dios [...]», que descendieron el día del sacrificio (*yawm al-naḥr*) durante la peregrinación de la despedida (*ḥuṣṣyat al-wadā'*). Su inicio fue revelado [105b] el año cinco, mes de *rabi' al-awwal*, tercer [día], y su mayor parte fue revelada la noche del viernes en la casa de 'Ā'īša, en el mes de *ṣafar*, día trece, año seis. Su final descendió en *muḥarram*, desde el año seis hasta el final del periodo de revelación, y se dice que tres meses antes [del final del periodo de revelación] fue revelada otra de sus aleyas, que hemos citado antes de esto, me refiero a su mayor parte.

Las suras del Corán en total son ciento catorce '*ayn wāw alif alif*',³⁹ y tiene seis mil doscientas once aleyas. *Alif alif ḥā' ḥā'*.⁴⁰

El número de nombres citados, entre posesiones, hijos, hijas, minerales, animales, nombres de cielos y tierra, nombres del Señor de la piedad evidentes, confusos y ocultos noventa y nueve mil cuatrocientos tres. [...].

[106a] [...] En la sura de La Vaca se reúnen indicios exclusivos de los verificadores, cien indicios en su estilo, y mil cuestiones, que son la fortaleza del Corán [...].

El comentario [de esta aleya] como conjunto está dividido en cuestiones

Cuestión: es necesario volver a analizarla gramaticalmente y recordar su lengua [...] su concepto, el aviso sobre la parada completa, luego el discurso sobre sus secretos, singularidades y consecuentes. [...].

[114a] [...] Cuestión: Dios sabe aquello en lo que nosotros estamos con respecto al asunto de esta aleya, ha sido la mano de la felicidad lo que le ha empujado hacia nosotros, y [buscar] la asistencia de esta aleya. [Sin embargo] el tiempo apremia, y atrae los impedimentos de la temporada. Hemos llegado, en este camino (*daray*), a esta cuestión el 26 del mes de *dū l-qa'da*, y no hemos conseguido ninguno de nuestros propósitos necesarios en ella (la cuestión). Pedimos a Dios que lleve por nosotros todo

lo que hemos obviado de lo que forma parte de sus derechos [sobre esta aleya]. Si el tiempo fuese más amplio, habríamos reunido en él toda virtud científica, porque la interpretación y explicación del Corán no ponen como condición nada que sea señalado [...] de entre los libros de la comunidad, y todo explicador que no haya sido justo y no haya decidido sobre el discurso absoluto junto a mí, porque la explicación [del Corán] siente [y] comprende la verdad [que hay] en la aleya, [114b] y la detención ante lo que selecciona el teólogo. [...].

Cuestión: esta aleya se compone de las «letras que se aman entre sí» (*al-ḥurūf al-mutaḥābba*),⁴¹ excepto la *wāw* y la *dāl*. Las «letras que se aman entre sí» forman parte de las señales del sagrado libro, y de sus más grandiosos secretos. Y son —¡alabado sea Dios!— almacenes de Sus ciencias [...].

[115a] [...] Nosotros hablamos sobre ellas y decimos: «las letras al inicio de las suras son los secretos del Corán. Esto se ha oído de [Abū Bakr] el Honesto y el Imam ‘Alī ibn Abī Tālib —que Dios esté satisfecho de ellos dos. Solo las conocen los amigos íntimos de Dios de entre Su creación». [...].

El origen, para mí, es que no se pueden analizar gramaticalmente, ni articular con signos auxiliares, excepto la partícula del adjetivo [...].

[115b] [...] hasta este tiempo nuestro, año seiscientos sesenta y seis, no sabemos de quien las conozca como se debe [...].

Cuestión: Sus palabras —excelso sea— «*alif, lām, mīm*» y el resto de letras aisladas, ¿son compuestas o no? [...] Comenzamos pues con la [letra] compuesta, y decimos: «¿es un nombre para [algo] nombrado, o son letras aisladas de nombres [que están] en [la letra compuesta]?» [...].

Decimos pues: el *alif* [es] del nombre «Allāh» [...].

[118b] [...] *Terminamos de hablar sobre la aleya unificadora y protectora (al-ḡāmi‘a, al-māni‘a)*

[...] [119b] [...] Lo más maravilloso de los reyes —que Dios les preserve— es cómo conjeturan sobre nosotros la petición de una cosa que abandonamos antes del consecuente del primer propósito en la esencia y las características. Nosotros llegamos a Dios en integridad [venida] de Él por diferentes medios (*wasā‘il*), después fijamos todo eso en nuestras [abundantes] obras, y luego en las epístolas (*rasā‘il*).⁴² En general sus conjeturas se reúnen y se dirigen a un propósito del cual pedimos a Dios que nos salve, [y pedimos] cumplir la orden de la virtud de Dios con Él, para Él y a partir de Él. [...].

[Conclusión de la Primera Palabra]

Finalizó el discurso sobre la Primera Palabra tras el ‘*aṣr*, el veintisiete de *dū l-qa‘da*, frente a la exaltada Ka‘ba, el día de su *iḥrām* según las costumbres de la *yāhiliyya*, porque eso era «del mar de la ocurrencia (*jāṭir*) a la tabla de lo dibujado». El escriba que arrojó toda su capacidad, y empleó sus esfuerzos en extraerlo de la potencia al acto con el cálamo, y de la posibilidad al discurso tal y como el nombre exclusivo [de Dios], [fue] el joven (*walad*) piadoso, hábil, honrado e inteligente, el que no tendría de qué arrepentirse si saliese el sol por occidente,⁴³ y si le marcase la bestia «se alegraría» con una señal que saldría a la existencia tras la nada, acompañada por la más famosa visita, con el pie del sostenimiento y el movimiento del ayuno, estudió el *fiqh* con nosotros en esta escala (*daray*) [120a] con la lengua de la claridad, la superficie de los días y la letra de los cálamos. El joven citado es Aḥmad ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Gāzī al-Qusaṭīnī, que Dios le beneficie en la medida de su amor, su servicio y las implicaciones (*lawāḥiq*) de su conducta, y que Dios haga que esta palabra perdure y se realice en los fueros internos. [...].

II. [SEGUNDA PARTE: Sobre el testimonio del Mensaje, llamado la «Segunda Palabra», y sobre los signos relativos a la condición del elegido]

[...].

[Introducción: las dos Palabras de la felicidad (*Kalimatā l-sa'āda*)]

Esta Palabra, y la que la precede, son metonimias de la esencia particular de la felicidad, y esta esencia particular se establece a partir de dos partes: la primera es el significado de «no hay divinidad salvo Dios», y la segunda el significado de la prueba del mensaje del mensajero de Dios —paz y bendiciones— [...].

[120b] [Comentario sobre el más agraciado de los nombres ante Dios «Muḥammad es el mensajero de Dios...»]

[...].

[Sobre la alabanza (al-ḥamd)]

[...].

[El nombre exaltado: genealogía del Profeta Muḥammad, sus íntimos y seguidores]

Regresamos pues al nombre exaltado (*mu'azzam*), que es Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn [121a] 'Abd al-Muṭṭalib [...].

[123a] [...] Podría decirse que Sus palabras «Muḥammad es el mensajero de Dios, y quienes están con él» son una señal a su religión, cuyos hombres son los mejores del mundo [...].

[Menciones de Muḥammad por parte de los profetas y otros sabios anteriores]

[...] [124a] [...] Idrís, [...].

Noé, [...].

Ibrahim, Ismael [...].

Salomón y Pitágoras [...] [124b] [...] David [...].

Jesús [...].

Moisés, Aarón, Coré [...].

Jesús [...].

Alejandro Magno [...].

Platón [...].

Sócrates [...] [125a] [...] Templos de los antecesores [...].

[Menciones del Profeta Muḥammad en el Corán]

[...].

[126a] [...] [**Cuestiones diversas**]

[...] no se conoce, tras ser enviado, otro que no sea él, hasta el Día del Juicio [...].

[126b] [...] Cuestión: es posible el envío de mensajeros y profetas tras cada uno de ellos, según la convención, el intelecto, y la Ley Revelada, excepto [tras] el mensajero de Dios [...].

Cuestión: el mensajero de Dios —paz y bendiciones— fue enviado a la gente, así pues su prédica fue general [...].

[127a] [...] Cuestión: su rango en el paraíso es el más alto de los rangos de los bienaventurados [...].

[127b] [...] Cuestión: dijo —paz y bendiciones—: «los eruditos de mi comunidad son como los profetas del pueblo de Israel» [...].

Cuestión: no hay enfrentamiento con respecto a lo esencial, en lo que concierne a la Ley del mensajero de Dios —paz y bendiciones—, ya que todo profeta es privado de su propia ley, y por ella es conocido [...].

[Cuestión: la inimitabilidad del Corán]

[...].

[Tipos de inimitabilidad]

[...] [128b] [...] El discurso global sobre él es que su inimitabilidad es su afirmación en los corazones, y su acción en las almas. [...].

[129a] [...] [Indicios de los milagros del Corán]

[...].

[130b] [...] [*La mediación: santidad, profecía, mensaje*]

La santidad no se reúne con la profecía excepto con respecto al género (*yîns*), y la profecía y el mensaje se introducen con ella bajo la especie (*naw'*). El mensaje absoluto (*al-risāla al-muṭlaqa*) es, junto al mensaje de los Dotados de determinación (*ūlū l-‘azm*)⁴⁴ uno por esencia [...].⁴⁵

III. [TERCERA PARTE: Conclusión del discurso con un consejo elocuente, referencias prescriptivas y un exhorto sobre doctrina y práctica]

[131a] [...] Finalizó la escala (*darāʾ*) bendecida, glorificada, elevada, emanante de Dios, el Generoso, el que facilita el bien de sus íntimos y el legado de sus profetas —la paz esté con ellos. [Es] la escala de las virtudes y la escala de las mediaciones —que Dios aporte beneficio con ella a los musulmanes— y se completó su copia, su comparación y corrección con esfuerzo (*ʾyuhd al-ṭāqa*), con la fuerza y el sustento de Dios, el domingo, día cuatro del mes de *rabiʿ al-awwal*, año setecientos ochenta y cuatro. Que Dios nos aporte su bendición y la bendición de quien muestra su luz y su «nacimiento» (*mawlidu-hu*). Que nos beneficie con los propósitos (*maqāṣid*) de su autor, sus señales (*iṣārāt*), lo que advirtió y especificó, a lo que guió y de lo que informó, y que nos haga predicarlo tal y como es debido. Lo escribió (*kataba-hu*) el adorador necesitado de Dios Excelso Abū l-Barakāt al-Ṣūfī en la protegida ciudad de El Cairo, en la *Jāniqāt al-Ṣalāhiyya*, conocida como Saʿīd al-Suʿadāʾ, y el lector (*mumliʿ*) de la copia con la letra del autor — Dios esté satisfecho con él— tras corregirla con [otras] tres copias, fue nuestro señor, el maestro, erudito, virtuoso, gnóstico, verificador y precisador Zimām al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, hijo del maestro santificado, el fallecido Masʿūd el extranjero (*al-ʾayāmī*), persa de linaje y magrebí de nacimiento. Que Dios beneficie a los musulmanes con su bendición y la de los ancestros, amén, amén, amén, con su gracia (*manni-hi*) y su generosidad (*karami-hi*).

La autoría (*taʿlīf*) de la escala (*darāʾ*) mencionada [se realizó] en el recinto sagrado, frente a la venerada (*muʿazzama*) Kaʿba. ¡Que Dios beneficie con esta [escala] a todos los musulmanes! Sea la alabanza con Dios, Señor de los mundos, y que bendiga a nuestro señor Muḥammad, su familia y sus íntimos, y les dé su paz.

¹ C. 2:163.

² C. 48:29.

³ *Allāfa bayna*, expresión coránica, v. 3: 103; 8: 63; 24: 43.

⁴ En este apartado no se ha marcado la «unidad» con mayúscula debido a que no se refiere solamente a la Unidad esencialmente divina, sino también a distintos tipos de unidad.

⁵ Se marcan con un asterisco los títulos de epígrafes presentes en la obra de Tāy al-Dīn al-Ṣahrastānī *Kitāb al-milal wa-l-niḥal*. Al-Ṣahrastānī, *Livre des religions et des sectes*.

⁶ Al-Ṣahrastānī: *bahṣamiyya*.

⁷ Al-Ṣahrastānī: *naḡyārīyya*.

⁸ Ms.: *al-naḡadān al-qādirīyya*.

⁹ Ms.: *al-bayhaṣīyya*.

¹⁰ Ms.: *aṣʿabiyya*.

¹¹ Ms.: *al-murḡiyya*.

¹² Ms.: *al-murḡiyya*.

-
- ¹³ Ms: *al-kaysiyya*.
- ¹⁴ Ms.: *al-abṭaḥiyya*.
- ¹⁵ Ms.: *al-sabbabiyya*.
- ¹⁶ Ms.: *al-gilyāniyya*.
- ¹⁷ Ms.: *al-mugīra*.
- ¹⁸ Ms.: *al-hāšimiyya*.
- ¹⁹ Ms.: *al-nuḍayriyya*.
- ²⁰ Ms.: *al-‘aqūbiyya*.
- ²¹ Ms.: *al-kaynūniyya*.
- ²² Refiere de nuevo a Ibn Masarra.
- ²³ Conocido como Ibn Bāyḡa.
- ²⁴ Expresión que viene a decir «y todo está dicho».
- ²⁵ Se refiere a Aristóteles.
- ²⁶ Hoy en día se diría que fueron «neoplatónicos».
- ²⁷ Ms.: *al-badsahniyya*.
- ²⁸ Ms.: *al-dabhakiyya*.
- ²⁹ Ms.: *al-ḡahlakiyya*.
- ³⁰ Ms.: *al-aknuwātriyya*.
- ³¹ La mente del verificador, se entiende.
- ³² Se refiere a la materia.
- ³³ Se refiere al indicio.
- ³⁴ Se refiere al Corán.
- ³⁵ Epíteto empleado en ocasiones para denominar a Jesús en el islam.
- ³⁶ Epíteto por el que es conocido Abraham en el islam.
- ³⁷ Refiere a Muḥammad.
- ³⁸ Sic.
- ³⁹ El valor numérico de estas letras es 78 en sistema mayor y 15 en sistema menor
- ⁴⁰ El valor numérico de estas letras es 15, tanto en sistema mayor como menor.
- ⁴¹ Las letras que inician ciertas suras del Corán.
- ⁴² Referencia a las conocidas epístolas del autor, conservadas a día de hoy en un único ms. editado en su mayor parte por ‘Abd al-Raḥmān Badawī en 1965.
- ⁴³ Es decir, si llegase el Juicio Final.
- ⁴⁴ Los mensajeros anteriores.
- ⁴⁵ Parece que el autor no hace aquí distinción de grado entre *ḡins* y *naw’*. Entonces, viene a decir que la santidad y la profecía solo tienen en común ser especies de un género común, que sería el género de la inspiración divina, y es ahí donde se reúnen con el mensaje (*al-risāla*). La inspiración de la profecía es el *wahī*, mientras que la inspiración de la santidad es el *ilhām*. En definitiva, la profecía y el mensaje se actualizan en la santidad. Se trata de una ambivalencia deliberada, probablemente como una forma de «camuflaje» doctrinal, dados los problemas que tuvo Ibn Sab’īn en este respecto durante la fase central de su vida. A continuación, dice que el mensaje universal (*muṭlaq*) y el mensaje de los mensajeros anteriores (*ūlū l-‘azm*) es esencialmente uno, es decir, el mismo. En otras palabras, la profecía universal es una con la profecía de los enviados.