

logo not found or type unknown

Title 'Abdallāh ('Abdī) Effendī al-Būsawī (m. 1644 à Konya) et son *Kitāb khal' al-na'layn fī-l-wuṣūl ilā ḥaḍrat al-jam'ayn* : un itinéraire du début du XVIIème siècle pour le progressant sur la voie mystique / par Joseph Dreher, o.p.

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 25-26 (2004)

pages 1-39

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/100316>

‘ABDALLĀH (‘ABDĪ) EFFENDĪ AL-BŪSNAWĪ  
(M. 1644 À KONYA) ET SON *KITĀB KHAL‘ AL-NA‘LAYN*  
*FĪ-L-WUṢŪL ILĀ ḤADRAT AL-JAM‘AYN*

UN ITINÉRAIRE DU DÉBUT DU XVII<sup>ème</sup> SIÈCLE POUR LE PROGRESSANT  
SUR LA VOIE MYSTIQUE

*par*

Joseph DREHER, o.p.

«Les Balkans ne valent pas les os d'un grenadier de la Poméranie». À tort ou à raison, ce dicton est attribué à Bismarck. Quoiqu'il en soit, il rend bien ce que pensaient et pensent encore aujourd'hui de ces contrées beaucoup de gens en Europe centrale: elles sont, économiquement et culturellement, sans intérêt et dangereuses. Si ce préjugé a pu naître, ce n'est pas parce que les Balkans manquaient de têtes compétentes, mais plutôt de biographes. La balkanologie est restée un domaine réservé à une élite de spécialistes qui avaient affaire non seulement à une demi-douzaine de langues différentes, mais également à un arrière-fond culturel et religieux compliqué, composé de trois confessions chrétiennes et de l'Islam, enraciné dans les Balkans depuis la conquête ottomane<sup>1</sup>. Ainsi, la balkanologie traite-t-elle de problèmes et de faits qui concernent aussi l'islamologie; mais, comme le dit Smail Balić dans la préface de son livre *La Bosnie inconnue* : «Le fait que *l'Encyclopédie de l'Islam* n'ait réservé à la Bosnie et à son histoire religieuse et culturelle qu'une place plus que modeste est significatif de cet état des choses (c'est-à-dire de l'intérêt sporadique que des thèmes

1. ANHEGGER, Robert, «Neues zur balkantürkischen Forschung», *ZDMG*, 103 (1953), p. 70.

concernant les Balkans rencontrent chez les islamologues)»<sup>2</sup>. Par conséquent, une œuvre aussi considérable que celle du Bosniaque 'Abdī Effendī n'a pas attiré l'attention des chercheurs, pour autant que je sache. Brockelmann ne le mentionne que deux fois comme commentateur d'Ibn (al-) 'Arabī<sup>3</sup>, alors que Balić a trouvé les titres de 23 écrits dans la bibliothèque Süleymaniye à Istanbul et que Handžić a donné une liste de 61 œuvres et mentionné une impression de son œuvre majeure en turc ottoman<sup>4</sup>.

Notre étude veut être un premier pas vers le monde des idées de ce penseur, devenu célèbre sous le nom de *Shāriḥ al-fuṣūṣ*. C'est un peu par hasard que nous commençons par ce traité, parce qu'il est homonyme, au sous-titre près, du livre d'Abū l-Qāsim b. Qasī (m. 1152), ce mystique andalou que 'Abdī Effendī mentionne respectueusement comme « un des plus grands cheiks du Maghreb » et dont il cite la doctrine des noms divins dans le chapitre IV de notre édition. À côté de cette raison secondaire, c'était avant tout le contenu de l'ouvrage qui en justifiait la publication puisqu'il traite d'une manière concise, croyons-nous, de quelques thèmes centraux de l'ésotérisme de la Akbariyya: la cosmologie, les noms divins, l'homme parfait et surtout le destin d'un homme qui réalise le retour spirituel vers son origine. En outre, ce petit texte nous permet d'entrevoir ce qu'on pensait au XVII<sup>ème</sup> siècle dans un *tekke* de la Bayramiyya à Istanbul, dont notre auteur était le chef<sup>5</sup>.

#### 'ABDĪ EFFENDĪ À ISTANBUL ET LE CLIMAT RELIGIEUX DE CETTE VILLE

Les rares indications concernant la vie de 'Abdī Effendī proviennent de l'œuvre biographique de Muḥibbī (Damas 1651-1699)<sup>6</sup> dont s'est servi Mehmed Handžić (m. 1944) comme source principale des quelques pages élogieuses qu'il a consacrées à son compatriote, dans sa collection des vies de musulmans bosniaques célèbres<sup>7</sup>. D'origine *rūmī* — la date et le lieu de sa naissance restent inconnus — 'Abdallāh avait été-

2. BALIĆ, Smail, *Das unbekannte Bosnien, Europas Brücke zur islamischen Welt*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, 1992, s. XI, sur 'Abdallāh Effendī, *ibid.* 221-223, p. 217 il est question d'une édition de son commentaire des *Fuṣūṣ al-Ḥikam* d'Ibn (al-) 'Arabī en deux volumes au Caire. Je n'ai pu vérifier cette indication.

3. *GAL* II, 293, s. II, 403.

4. AL-BUSNAWĪ AL-KHĀNĪ (M. b. M. b. M.), *al-Jawhar al-asnā fi l-tarājīm 'ulamā' wa shu'arā' Būsna*, taḥqīq 'Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥalw, Le Caire 1992, pp. 124-131.

5. BALIĆ, *Bosnien*, p. 221.

6. MUHIBBĪ, *Khulāṣat al-atḥar fi a'yān al-qarn al-ḥādī 'ashar*, Beirut, Dār Ṣādir, 4 vols sans date, vol. III, p. 86.

7. Mehmed Handžić, cf. BALIĆ, Smail, *Das unbekannte Bosnien*, p. 213, 235-236, Handžić a écrit son livre pendant ses années d'études au Caire.

dié chez les maîtres soufis les plus connus, puis reçu la *khirqā* et adopté le *dhikr* auprès de nombreux maîtres en mystique. À la fin de ses années d'apprentissage, il se distinguait dans toutes les sciences, tant traditionnelles que rationnelles (*al-'ulūm al-naqliyya* — *al-'ulūm al-'aqliyya*). Sans souffler mot du destin et des activités de l'élève modèle dans le milieu des confréries, Muḥibbī le fait partir en pèlerinage. Le fait qu'il possédait une maison à Istanbul est attesté par une notice du manuscrit 1929 conservé à Vienne, dans laquelle le copiste Muṣṭafā b. 'Uthmān al-Barūdī note: «Achevé au milieu de Jumādā I dans la demeure (*manzil*) de son Excellence, le *ṣeyḥ* Effendī Abdi, le commentateur des *Fuṣūṣ*»<sup>8</sup>. Peut-être s'agit-il de la même maison que celle mentionnée chez Muḥibbī dans le contexte d'un événement étrange. Un *ṣeyḥ*, habitant la Mecque, le Sayyid 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Maghribī, aurait voyagé à Constantinople, où 'Abdī Effendī essaya plusieurs fois d'obtenir une audience auprès de lui. Chaque fois éconduit, notre mystique ne se découragea pas et tenta d'entrer sans autorisation là où le Sayyid logeait; mais arrivé là, en descendant de son âne, 'Abdī Effendī se cassa la jambe. Il dut rentrer chez lui et, incapable de sortir, garda la chambre durant de longs mois, jusqu'au départ du Sayyid. On voyait dans cet événement une *karāma* de la part du *ṣeyḥ* étranger<sup>9</sup>.

La date de sa vie la plus reculée que nous connaissions jusqu'à présent est celle de Ramadan 1011, janvier/février 1603, le mois où il eut une vision (*ru'ya*) aux environs de Bursa et dont il parle dans le chapitre VII de notre édition. Ainsi la part connue de sa vie, par ailleurs si incomplètement connue, recule d'une trentaine d'années (par rapport à sa mort?). Elle recouvre la première moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle, une époque d'instabilité intérieure, de problèmes sociaux et de souverains faibles. Pourtant, en ce temps de faiblesse interne, l'Empire jouissait d'une tranquillité relative après la paix de Zsitvatorok, conclue en 1606 avec Vienne, même si la guerre avec l'Iran a continué jusqu'en 1636<sup>10</sup>. D'insolentes attaques menées par des cosaques jusqu'aux portes de Constantinople et le long des côtes de la Mer Noire annoncent un nouvel ennemi, les Slaves orthodoxes, parmi lesquels la Russie, qui vont reprendre l'initiative<sup>11</sup>. «Depuis le commencement du XVII<sup>ème</sup> siècle, les hommes d'État ottomans voyaient clairement que l'administration de l'Empire laissait beaucoup à désirer»<sup>12</sup>.

8. FLÜGEL, Gustav, *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften der kaiserlichen und königlichen Hofbibliothek zu Wien*, réimp. Olms, Hildesheim, 1977, vol. III, p. 400.

9. MUḤIBBĪ, *ibid.*

10. MATUZ, Josef, *Das Osmanische Reich*, 1985, Darmstadt, pp. 165ss.

11. OSTAPTCHUK, Victor, *The Human Landscape of the Ottoman Black Sea in the Face of the Cossack Naval Raids*, *Oriente Moderno*, I (2001), pp. 23-95.

12. MARDIN, Sherif, *Young Ottoman Thought*, p. 135 et note 4: les réformes d'Osman II (1618-1622).

À partir de 1621 et jusqu'à son départ pour les lieux saints du Hédjaz en 1636/37, 'Abdî Effendî a dû faire connaissance avec des adversaires du soufisme, les Kadizâdeliler, puisque ceux-ci entrèrent en action dans la ville entière.

#### L'ÉPOQUE DES KADIZÂDELILER 1621-1685<sup>13</sup>

Kadizâde Mehmet b. Mustafa (né à Balikesir 1582, m. 1635), depuis 1631 prêcheur à l'Aya Sofya, était à l'origine des actes de violence contre la *bid'a* et la religion populaire. À l'origine, lui aussi manifestait un attrait pour la vie des derviches et s'était rattaché au chef d'un couvent de derviches (*tekke*). Par la suite il s'est séparé du *taşawwuf*<sup>14</sup>. Son adversaire principal, le *şeyh* de la Halvetiye, Ebülhayr Mecdedin Abdülmecit Sivasi Effendi (m. 1639), exerçait les mêmes fonctions de prêcheur aux mosquées impériales de la Shehzâde-Cami, de la Selimiye et la Ahmediye durant les années 1617-1639. C'est Mehmet III (1595-1603) qui l'avait invité à venir à Constantinople.

Les deux prêcheurs étaient, selon Kâtib Çelebi (1609-1658) — le Hâjjî Khalifa des arabisants — des hommes intègres, pieux et savants, mais vaniteux et ergoteurs sans limites.

Après la mort de Kadizâde, en 1636, un petit groupe de prêcheurs continua son «œuvre». Pour justifier leurs actions, ils se référaient au principe du «*amr bil-ma'rûf*» et mobilisaient le peuple dans ce sens. Les mosquées de la Halvetiye et de la Mevleviye devenaient les buts de leurs attaques. Des maîtres soufis étaient dénoncés et frappés. La lutte des observants était dirigée surtout contre la consommation du café, du tabac, de l'opium, contre la musique et la danse durant le *sema* et le *zikir*, contre le pèlerinage aux tombeaux des saints, contre le fait de serrer la main et de s'incliner devant un plus haut placé, et naturellement contre la doctrine du *vahdet-i vücüt*. Istanbul devait, selon leur rêve, devenir semblable à Médine au temps du Prophète. Les disputes, cependant, ne portaient pas seulement sur les problèmes doctrinaux mais également sur l'attribution des chaires des grandes mosquées; celles-ci, à côté d'un salaire considérable, donnaient la possibilité de gagner de l'influence sur la population de la ville: but séduisant, car le prestige social d'un prêcheur dépendait de sa popularité. En dépit de leur succès, les Kadizâdeliler se heurtaient à la concurrence du camp soufi. Cette circonstance aggravait le conflit doctrinal. Murat IV (1623-1640)

13. Pour le suivant cf. ZILFI, M. C., "The Kadizadelis: discordant revivalism in seventeenth-century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 1986, pp. 251-269 et CHELEBI, Kâtib, *The Balance of Truth*, Translated with an Introduction and Notes by G. L. Lewis, London, 1957, pp. 132-134.

14. CHELEBI, Kâtib, *The Balance*, p. 132.

approuvait certains aspects du programme des Kadızâdeliler. Il fit fermer les tavernes, les cafés et les cercles de tabac, certes pour faire plaisir aux stricts observants, mais aussi par crainte que ces lieux et ces institutions nouvelles ne se transforment en centres d'agitation politique. D'autre part, ce sultan se servait des soufis quand les circonstances l'exigeaient. Sa mère Kösem (m. 1651) comptait parmi les bienfaitrices de la Halvetiye. Doğani Ahmet Dede (m. 1630) réalisa un *sema* à la manière des derviches de la Mevleviye au palais du sultan. Un ami des soufis, Zekeriyazâde Yahya (m. 1644), fut nommé Şeyhülislâm. L'hostilité de la part des adversaires ne tarda pas à se faire sentir. Leur influence sur le palais du sultan augmenta sous Ibrahim (1640-1648), un homme débile, et sous Mehmet IV (1648-1687), qui était encore un enfant quand il fut proclamé sultan. Üstüvani Mehmet de Damas (m. 1661), qui résidait depuis 1629 à Constantinople où il était devenu le Kadızâdeli le plus éminent, obtint du grand vezir Melek Ahmet Paşa (m. 1662) la destruction des centres soufis. Ces mesures étaient dirigées à peu près exclusivement contre la Halvetiye, bien que la Bayramiye à qui appartenait notre *şeyh*, restât hors de la ligne de mire. La Melâmetiye, cependant, une branche de la Bayramiye, se voyait exposée à des persécutions de la part des autorités religieuses. Ce n'est qu'en 1622 que le *şeyh* de la Melâmetiye, Beşir Ağa, fut étranglé avec quarante partisans et que leurs corps furent jetés à la mer à la suite d'une *fetva* du Şeyhülislâm à Constantinople<sup>15</sup>.

#### 'ABDĪ EFFENDĪ QUITTE LA CAPITALE ET PART EN VOYAGE

Jusqu'à présent nous manquons de preuves concernant l'attitude hostile des adversaires du soufisme à l'égard de 'Abdī Effendī. Il se peut, cependant, que son départ d'Istanbul en 1636/37 ne fût pas tout à fait volontaire. Il offrait trop de raisons aux défenseurs de la «*sana doctrina*» de l'attaquer: il était supérieur d'un couvent de derviches et adhérent connu de la pensée d'Ibn (al-)Arabī. Au moins deux de ses traités, imprégnés de l'esprit du *Shaykh al-Akbar*, se trouvaient dans la bibliothèque de la Aya Sofya, où Kadızâde Mehmet b. Mustafa, le prêcheur de cette mosquée et l'auteur du mouvement, pouvait les examiner en personne<sup>16</sup>. Et même pour un musulman de nos jours, tel que Smail Balić, compatriote du *şeyh*, 'Abdī Effendī se situait avec ses ancêtres spirituels Ibn (al-)Arabī et Ibn Fāriḍ «juste à côté de la vraie foi»<sup>17</sup>.

Alors que la plupart des hommes de religion de la capitale se joignirent à l'un des deux adversaires, d'autres — les plus intelligents, d'après Kâtip Çelebi — restaient

15. KISSLING, Hans Joachim, «Zur Geschichte des Derwischordens der Bairâmijje», *Südost-Forschungen*, 15 (1956), p. 267.

16. FLÜGEL, *Handschriften*, vol. III, pp. 401-402.

17. BALIĆ, *Bosnien*, p. 223.

sceptiques, convaincus que toute l'affaire était le résultat de l'ambition de deux hommes qui voulaient attirer l'attention du sultan<sup>18</sup>. Pour échapper aux ennuis personnels, la voie la plus élégante a toujours été de partir pour les lieux saints. Personne ne pouvait empêcher un musulman pieux d'accomplir ses obligations religieuses<sup>19</sup>. On peut penser que 'Abdī Effendī se décida de lui-même à faire le pèlerinage, mais notre source unique, Muḥibbī, contient trop de lacunes dans son récit de la vie du Bosniaque et se tait complètement sur les mobiles du pèlerinage.

Du moins pouvons-nous indiquer avec un maximum de certitude la date de son arrivée à la Mecque. L'Effendi, comme il semble, toujours à l'affût d'entretiens avec des collègues compétents, cherchait par tous les moyens à rencontrer un certain *shaykh* Sālim b. Aḥmad Shaikhān Bā'alawī al-Ḥusainī. Cette fois, c'est la mort de l'interlocuteur qui priva notre Bosniaque d'une conversation savante, car il arrivait quelques jours trop tard. *Shaykh* Sālim est mort le 9 Dhu l-Ḥijja 1046, ce qui correspond au début du mois de mai 1637<sup>20</sup>.

Sur le chemin du retour, il prit son temps. En Égypte, le climat religieux était beaucoup plus favorable aux confréries qu'au centre de l'Empire. Le gouvernement du Paşa ne se montrait pas avare quand il s'agissait de leur attribuer des fondations pieuses, car les ordres de derviches représentaient un lien entre les différentes parties de l'Empire et un moyen de médiation entre le gouverneur et le peuple<sup>21</sup>. Là, en Égypte et en Syrie, l'Effendi fréquentait les grands de l'État (*ḥaḏīya 'inda akābir al-dawla*) et les personnalités de marque parmi les savants (*wa [i] shtahara fī sā'ir al-biqā' al-islāmiyya*), et sa gloire se répandit dans tous les pays de l'Islam. De toute façon, au Caire, il pouvait trouver un appui auprès de sa confrérie, la Bayramiya, qui a eu jusqu'en 1026/1617 comme chef, un Bosniaque, Ibrāhīm b. Taimūr Khān al-Rūmī al-Ḥanafī<sup>22</sup>.

Alors qu'il rentrait chez lui, en passant par Konya, il mourut dans ce bastion du soufisme où il fut enterré.

Il reste à espérer que l'étude d'autres œuvres du *ṣayb* donne quelques renseignements complémentaires concernant sa vie. Il faudrait aussi tenir compte des disciples, des maîtres et des courants spirituels qui dominaient à Constantinople pendant la première moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle, ce qui dépasse le cadre d'un seul article.

18. CHELEBI, *Balance*, p. 133.

19. KISSLING, *Bairāmijje*, p. 260.

20. MUḤIBBĪ, *Khulāṣat*, II, p. 200.

21. Muḥammad ṢABRĪ MUḤAMMAD YŪSUF, *Dawr al-mutaṣawwifa fī tarīkh Miṣr fī l-'aṣr al-'uthmānī* 1517-1798, Bilbais, 1415/1994, pp. 119ss.

22. MUḤIBBĪ, *Khulāṣat al-athar*, vol. I, p. 16.

## L'ORGANISATION DE L'ŒUVRE ET SON CONTENU

'Abdī Effendī a bien organisé son traité. Après la *khutba* sur les doubles aspects de l'être, rimée en génitif duel (notre chapitre 1)<sup>23</sup>, il présente avec le *ammā ba'd* (chapitre II) le but de son exposé: interpréter le sens caché (ésotérique) des paroles de Dieu à Moïse: «Ôte tes sandales: tu es dans la vallée sainte de Ṭuwā» (sourate 20, verset 12). L'homme est, nous dit l'auteur, un voyageur, dans tous les sens du mot. Son origine et son destin métaphysiques l'exigent, puisque, partant de l'être divin (*al-dhāt, al-ghayb al-muṭlaq*) il traverse tous les degrés de l'être, jusqu'au plus bas, et en retournant il les traverse à nouveau, en remontant vers son origine divine. Durant la descente, l'homme se réalise et s'essentialise de plus en plus à chaque niveau de la hiérarchie de l'être: il se revêt d'attributs et de qualités qui l'alourdissent et le resserrent, de telle manière qu'il est contraint, quand il veut remonter, de s'en débarrasser, tout comme Moïse s'est séparé de ses sandales pour fouler un lieu sacré. Par ailleurs, il y a deux souliers, le Coran et la *sunna*, qui mettent l'homme en état de passer sur les voies épineuses et pierreuses de la vie. Mais là, il ne s'agit plus des sandales de Moïse, car il faut les garder toujours. Ce qui fait le destin de chaque homme, l'*exitus* et le *reditus*, est aussi le chemin spirituel (surtout le *reditus*) du progressant sur le chemin mystique qu'il parcourt en esprit. Il marche sur les degrés de l'être jusqu'à la consommation de soi-même (*istihlāk*) dans l'être divin (III, 6b) par les orientations du cœur (*tawajjuhāt qalbiyya*, II, 4).

Il s'agit là d'une purification transcendante qui est expliquée dans les chapitres centraux: «les sept mystères intérieurs (*al-buṭūn al-sab'a*, III, 1-7)». Elle concerne à la fois les instruments sublimes, organes subtils de l'homme, et sa constitution métaphysique: l'âme animale (*al-nafs*), la raison (*al-'aql*), l'esprit (*al-rūb*), l'être humain (*al-wujūd al-insānī*), le cœur (*al-qalb*), l'être que l'homme reçoit au deuxième degré de l'essentialisation (*al-wujūd bil-ta'ayyun al-thānī*) et celui dont il dispose quand il arrive là où la limite vers la divinité absolue devient floue. C'est la station où la *dhāt* s'individualise pour la première fois (*dhātu[hū] al-muta'ayyina fī martabat al-ta'ayyun al-awwal*, III, 7, 1). Le progressant sur la voie mystique se sépare successivement de tous les attributs qui l'entravent sur son chemin, une action symbolisée par la danse des derviches. «Ce n'est qu'en se sacrifiant soi-même que la vie éternelle est acquise, et quand le derviche au commencement de la danse enlève son froc noir pour continuer la cérémonie en vêtements blancs, cela signifie abandonner la matière et s'envoler vers le haut, dans le corps transfiguré par l'esprit»<sup>24</sup>.

23. ANAWATI, Georges C., *La doctrine de l'homme parfait*, MIDEO 22, p. 39.

24. SCHIMMEL, A., *Friedrich Rückert*, Herder, 1987, p. 129.



Aux sept chapitres centraux s'ajoutent cinq chapitres complémentaires: IV-VIII, *faṣl, al-tatmīm, faṣl, takmila, al-tatmīm lil-takmila*, qui, sous des aspects différents et avec des tentatives répétées, essaient de mettre en lumière la question: comment le défini et le conditionné peuvent-ils naître de l'indéfini et de l'absolu?

L'âme (*al-naḥs*, III, 1) est l'élément le plus bas de l'homme, c'est «l'âme instigatrice du mal» (*Triebseele*)<sup>25</sup>, le moi, le centre et le siège des émotions et des penchants dirigés contre Dieu<sup>26</sup>. La raison sensible (*al-'aql al-ḥissī*) fait partie de l'âme et pousse l'homme à un niveau inférieur à celui de l'animal. Elle est la pure ignorance et la cause des passions que même l'animal ne connaît pas.

La raison (*al-'aql*, III, 2), quoique illuminée par la *sharī'a* et l'*īmān*, souffre par nature de deux défauts: la perception sensible (*ḥiss*) et l'imagination (*khayāl*). Elles sont à l'origine d'illusions fatales, car elles incitent l'homme à confondre leurs produits déviés, chimères et illusions, avec les dons de grâce divine qui naissent dans les entretiens confidentiels avec Dieu (*munājāt*). Ce n'est que par les forces du cœur, par la clairvoyance intérieure (*baṣīra*) et par la lumière de la foi, que l'homme est capable de corriger les erreurs de la raison.

L'esprit de l'homme (*rūḥ al-insān*, III, 3a-d) vient de Dieu, plonge dans le monde des idées et dans ce monde terrestre et s'entoure de tous les attributs qu'il trouve sur ce chemin: le corps et l'âme, la puissance de la connaissance, puissance cognitive (*al-quwwa al-'ilmīyya*) et l'énergie, la puissance de l'action, la puissance active (*al-quwwa al-'amaliyya*). L'esprit, cependant, désire retourner aux entretiens confidentiels, au lieu de son origine, à la majesté divine, à la présence (*ḥaḍra*, lit. la cour) de Dieu. À ce moment-là, il lui est dit que son intention ne se réalisera que dans le cas où il restitue ces deux perfections, le savoir et l'énergie active, à son origine, à leur donateur, et se souvient de sa propre bassesse (*dhilla*) et du fait qu'il doit son existence à Dieu seul.

Le quatrième élément de l'existence humaine est son être (*wujūd al-insān*, III, 4a-b). Elle s'en empare au moment où se forme la *ḥaqīqa* de l'homme, une réalité idéelle qui sert de principe invisible à chaque chose. Pendant sa descente, l'être humain adopte l'esprit (*rūḥ*), l'idée (*mithāl*) et la perception sensation (*ḥiss*), des qualités auxquelles il renonce quand il réussit, à l'aide d'œuvres surrogatoires (*nawāfil*), à arriver auprès de Dieu, dans la «proximité d'œuvres surrogatoires» (*qurb al-nawāfil*) où Dieu, selon un *hadīth qudsī*, devient pour lui, oreille, œil, main et pied. Là, l'homme meurt à ses attributs (*faniya 'an ṣifātihī*), mais son être reste et, avec lui, des liens qu'il faut éliminer: son attachement au manifeste (*zāhir*) et au caché-intérieur (*bāṭin*), à la

25. Sourate 12, verset 53.

26. RADTKE, B., *Drei Schriften des Theosophen von Tirmid*, vol. II, Beirut, 1992, p. 17.

corporalité (*jusmāniyya*) et à la spiritualité (*rūḥāniyya*). Dans ce cas, «ôter les sandales» signifie attirer ces deux qualités sous son contrôle.

Le cœur (*qalb*, III, 5a-d) de l'homme est un sujet qui attire spécialement l'intérêt des mystiques, car il est pour eux l'instrument par excellence qui transmet la connaissance de Dieu. Notre auteur le qualifie de «maison de Dieu, le lieu où Il se révèle, la mine de science Le concernant et la chambre du trésor des mystères divins», III, 5b). Cet organe, lui aussi, a besoin d'être purifié de manière à devenir un miroir sans tache pour la divinité. La splendeur et l'obscurité de la corporalité, la beauté et la luminosité de la spiritualité doivent s'éteindre dans le cœur pour céder la place à l'unité divine.

S'il a été jusque-là question de ce qu'on peut appeler les instruments immatériels (puissances immatérielles) de l'homme qui constituent, en union avec son être (*wujūd al-insān*), la réalité humaine, notre auteur dirige maintenant son intérêt, dans les deux chapitres suivants, vers le domaine caché où se trouve l'origine de l'homme, c'est-à-dire vers les deux premières phases de son essentialisation — *al-ta'ayyun al-awwall/al-thānī* — Corbin traduit «individuation»<sup>27</sup>. Il s'agit là des derniers obstacles à traverser avant de se consumer dans la divinité (*istihlāk*).

Le sixième mystère (III, 6a-b) nous renseigne sur les événements qui se produisent au deuxième niveau de l'être. Là se manifeste tout ce qui est lié à Dieu et qui est par conséquent nécessaire: les noms de Dieu et les réalités du monde supérieur (*ḥaqā'iq*), d'une part, et toutes les réalités possibles, comme par exemple les noms des choses qui attendent d'être réalisées, d'autre part. La multiplicité (*kathra, ta'addud*) du monde inférieur s'annonce. Pourquoi cette manifestation? Parce que, pour être créateur, il faut des êtres créés; être seigneur exige un serviteur, et vice-versa. Deux niveaux de l'être s'affrontent ici. Le domaine divin rencontre le domaine créé: c'est ce qui se passe dans le Prophète qui, tout en restant homme, transmet un message divin. Et parce qu'il réunit en lui-même les deux domaines, le divin et l'humain, on doit voir en lui l'homme parfait. Ce niveau du cosmos, la deuxième essentialisation, est celui qui convient au Prophète.

Les mystiques appellent la station décrite dans la sourate 53, versets 8-9 («puis il s'approcha et il demeura suspendu. Il était à une distance de deux portées d'arc — ou plus proche encore»), le «lieu des deux portées d'arc» (*martaba qāb qawsayn*), là où le Prophète a vu la divinité<sup>28</sup> et où s'est constituée la réalité muhammadienne (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*, III, 6a) sur laquelle repose encore le *aw adnā*, la station du «en-

27. CORBIN, Henri, *L'imagination créatrice*, Paris, 1958, p.e. p. 168 et *passim*.

28. Pour le problème de la visibilité de Dieu, cf. PARET, R., *Muhammad und der Koran*, p. 45, et Paret, R., *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, p. 461.

core-plus-proche». Celui qui désire gagner ce dernier rang doit laisser derrière soi la multiplicité des existences et avancer vers l'unité finale qui est l'objet du dernier chapitre (III, 7a-c) des purifications successives.

La station *aw adnā*, qui correspond à la première individuation, soulève de graves difficultés philosophiques. On peut les résumer en une question: comment la multiplicité peut-elle sortir de l'Un? Un premier pas vers la solution consiste à attribuer à l'Être suprême deux aspects (*ḥukmān*): 1. — Il possède l'unité (*waḥda*), mais sans qu'on puisse voir en elle un attribut, une description ou une définition (*naʿī*). Dieu n'est un que pour soi, il est absolu (*mutlaq*) et sans aucune concrétisation (*lā-taʿayyun*). 2. — L'Un divin se connaît soi-même par soi-même et il sait qu'il se connaît, il connaît son unité et son rang. Ainsi, à l'intérieur de la divinité, existe depuis toujours une multiplicité de relations qui est finalement à l'origine de la multitude du monde des phénomènes. Et même encore maintenant, bien qu'arrivé à ces sommets vertigineux de la réflexion, le progressant sur la voie mystique n'est pas encore délié du devoir de se purifier s'il a l'intention de gravir la dernière marche de la perfection et d'atteindre le degré du «encore-plus-proche», l'*aw adnā*. Là, il trouve Dieu, «l'être absolu, transcendant, libre des qualités de la multiplicité et de l'unité, lui qui échappe à toute description ou nomination et qui résiste aux signes et aux allusions» (III, 7c). Cela est vrai aussi pour les noms divins, puisqu'ils définissent un être qui est sans fin. Le progressant doit renoncer à eux en tant que guides vers la perfection et cela malgré leur importance pour l'édification d'un croyant qui cherche la proximité de Dieu. Il semble que l'auteur, qui réalise l'audace de ses paroles, se sente obligé de discuter le problème des noms divins dans le *faṣl* qui suit immédiatement le septième *batn* et auquel nous avons donné le numéro IV.

#### LA STRUCTURE DU COSMOS: UNITÉ ET MULTIPLICITÉ

En lisant le *kitāb*, on devine tout de suite que les réalités surnaturelles qui peuplent le monde supérieur, cachées aux yeux des terrestres, exercent une fascination irrésistible sur notre auteur. Là-haut se trouve la vraie patrie de l'esprit et des pensées de l'homme spirituel.

«En Islam, l'histoire du salut qui tient son importance de sa fin, le jugement dernier, n'a tout de même pas su remplacer complètement l'intérêt pour l'ordre de l'univers<sup>29</sup>». Chez 'Abdī Effendī, l'histoire du salut se réduit à l'histoire personnelle d'un seul individu et de son destin, lequel ne connaît que des mouvements verticaux, en

29. NAGEL, Tilman, *Die islamische Welt bis 1500*, München, 1998, p. 123.

passant par les couches superposées du cosmos. L'idée d'un univers ainsi arrangé est déjà présente dans le Coran, mais elle se développe avec la réception du néoplatonisme par les cercles savants de Bagdad, du IX<sup>ème</sup> au X<sup>ème</sup> siècle. L'Ismaélisme, les Frères de la Pureté, les mystiques comme 'Abd al-Karīm al-Jīlī (m. 1428) et des philosophes néoplatoniciens, p.e. al-'Āmirī, commencent à harmoniser les *topoi* coraniques avec des concepts du néoplatonisme. Al-'Āmirī (m. 381h/991/2) constate: «La plume (*al-qalam*) s'appelle chez les philosophes *intellectus universalis*, *al-'aql al-kullī*; l'ordre: "Qu'il soit et il est" correspond aux formes universelles; la table bien gardée à l'âme universelle; le trône à la sphère fixe qui est la sphère des sphères»<sup>30</sup>. 'Abdī Effendī ne tarde pas à communiquer au lecteur sa vue du cosmos (II, 3). Sans explication, seulement pour donner une première orientation, il énumère les stations du domaine en dehors de Dieu: 1. — la nuée primordiale (*'amā*), le Soupir de «Compatissance» (traduction de Corbin du *nafas al-rahmānī*), la première individuation (*al-ta'ayyun al-awwal*), le niveau du Encore-plus-proche (*aw adnā*); 2. — la deuxième individuation (*al-ta'ayyun al-thānī*), le rang des deux portées d'arc (*qāb qawsain*); 3. — la sphère des noms, des lumières et des manifestations (*al-asmā', al-anwār, al-tajalliyyāt*), individuation de l'existence (*al-ta'ayyun al-wujūdī*); 4. — le calame suprême (*al-qalam al-a'lā*); 5. — la table bien gardée (*al-lawḥ al-mahfūz*); 6. — la nature et la protomatière (*al-ṭabī'a wal-habā'*); 7. — le corps universel et la forme (*al-jism al-kullī wa l-shakl*); 8. — le trône et l'escabeau (*al-'arsh wa l-kursī*); 9. — les stations des sept cieus (*manāzil al-samawāt al-sabā'*); 10. — les quatre éléments (*al-'anāšir al-arba'a*), les trois domaines de la nature (*al-mawālīd al-thalātha*) et le corps en exil, composé des éléments de la nature (*al-jism al-gharīb, al-'unṣurī*).

Luttant avec «le problème central que les penseurs musulmans avaient à résoudre: mettre en accord un Dieu, la personnification de l'unité et de la perfection, avec la création d'un monde multiple, plein de défauts»<sup>31</sup>, notre auteur ne s'intéresse qu'aux premiers rangs de l'être puisque les deux premiers niveaux de l'être sont la vraie ligne de soudure entre l'absolu et le contingent. Comment le multiple naît-il de l'Un? Ce qui caractérise le contingent peut être décrit par l'expression *al-ta'ayyun*, «essentialisation, individuation, concrétisation, définition» et s'oppose au domaine divin, absolument caché et inaccessible (*al-ghayb al-muṭlaq*), qui ne connaît pas de formes limitantes, étant le non-concrétisé «*al-lā-ta'ayyun*» où toutes les formes possibles se mêlent indifféremment (*indimāj*, III, 6a; *ijmāl*, VIII, 1). Le chapitre VII, la *takmila*, discute ces questions en détails. On a ainsi à envisager deux aspects de la

30. Saḥbān Khalifāt (éd), *Rasā'il Abī al-Hasan al-'Āmirī wa shadharātuhū al-falsafiyya*, dirāsa wa nuṣūṣ, Dr. Saḥbān Khalifāt, 'Ammān, 1988, p. 364.

31. LANDAU, Rom, *The Philosophy of Ibn 'Arabī*, Liverpool, London, Prescot, 1956, p. 17.

divinité: un côté «supérieur» qui reste complètement inconnu et un autre, dirigé vers le bas, dont le *bāṭin* est occupé par la nuée primordiale d'où sort «le Soupir de Compassance» qui porte en lui toutes les choses créées. Là se trouve aussi la cour ou la présence (*ḥaḍra*) des noms divins et ce n'est qu'avant d'arriver au niveau de la deuxième individuation que la divinité gagne son aspect extérieur (le *zāhir*) où se réalise la multiplicité (*al-ta'addud*, *al-kathra*), les choses commençant alors à se distinguer les unes des autres.

#### L'UNITÉ DES NOMS ET DES ATTRIBUTS DIVINS

Les noms divins, si chers au musulman pieux comme objet de méditation et de prière, représentent à première vue une multitude que le progressant sur la voie mystique doit laisser derrière soi. Y a-t-il une unité qui les unit? Le chapitre IV (*faṣl*) essaie de répondre à cette question en se référant à une vieille doctrine, attribuée à Ibn Qasī (m. 1151), le protagoniste d'un ésotérisme religieux en Andalousie. Dans cette doctrine Ibn (al-)ʿArabī voit la pensée centrale de l'œuvre de son compatriote<sup>32</sup>:

— كل اسم إلهي يسمي بجميع الاسماء الالهية وينعت بها

— «Chaque nom divin peut être nommé et qualifié par la totalité des (autres) noms divins»

On chercherait en vain cette phrase dans le *Kitāb Khal' al-Na'lain*, mais ʿAbdī Effendī a dû la trouver dans les *Fuṣūṣ al-Ḥikam* où on lit<sup>33</sup>:

ولهذا قال ابو القاسم بن قسى فى الاسماء الالهية ان كل اسم الاهى على انفراده مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها: اذا قدمته فى الذكر نعتة بجميع الاسماء، وذلك لدلالاتها على عين واحدة، وان تكثرت الاسماء. عليها واختلفت حقائقها، اى حقائق تلك الاسماء.

— Dans la traduction de Hans Kofler: «C'est pourquoi Abū l-Qāsīm b. al-Qasī (sic) a enseigné au sujet des noms divins que chaque nom en lui-même est désigné par la totalité de tous les noms divins; si on le mentionne en premier, il est qualifié par tous les noms qui suivent, parce que ce nom signale un être unique, même si les noms suivants figurent en grand nombre et que leur signification réelle, c'est-à-dire les significations de ces noms, sont différentes»<sup>34</sup>.

32. cf. *MIDEO* 23, p. 232 et la littérature qui y est citée.

33. Abū l-ʿAlā ʿAfīfī (éd.) *Fuṣūṣ al-ḥikam lil-Shaikh al-Akbar Muḥyī l-dīn ibn ʿArabī*, Le Caire, 1946, p. 180, ligne 13.

34. Muḥjī ʿD-Dīn IBN-ʿARABĪ, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitsprüche*, übersetzt von Hans Kofler, Graz, 1970, p. 131.

Ibn (al-)Arabī dans son commentaire du livre d'Ibn Qasī emploie une formule très proche de celle-là et la précise en donnant quelques exemples :

لان من مذهبه فيما ذكره في داخل الكتاب ان كل اسم مسمى بجميع الاسماء فالحي هو العالم المرید القادر ال باقى الاسماء والاسم العليم هو الحي المرید القادر الى باقى الاسماء والمرید هو الحي القيوم العالم الجواد المقسط الى باقى الاسماء.

— «Car il enseigne, selon ce qu'il dit dans son livre, que chaque nom peut être désigné par tous les noms. Le vivant est donc aussi le sachant, le voulant, le puissant etc.; l'omniscient est le vivant, le voulant, le puissant etc.»<sup>35</sup>.

Comme toujours, Ibn Qasī s'exprime moins clairement. D'abord il constate que, dans ses noms et dans ses paroles, Dieu possède la comparaison la plus élevée (de soi-même) — *al mathal al-a'lā* (sourate 16, verset 60). Cette idée de subsumer les noms sous une seule notion, la comparaison, lui permet déjà de créer une certaine unité entre eux. Autrement dit, ils participent tous au *mathal* de Dieu<sup>36</sup>. Puis il établit un parallèle. Quand, sur l'ordre de Dieu, les anges se sont prosternés devant Adam et quand Dieu a contracté une alliance avec Adam, toute l'humanité, tous les descendants d'Adam étaient présents, en unités extrêmement petites, dans les lombes du père du genre humain: *jumi'at a'dād banīhī wa man unsila minhū daqā'iq fī ṣulbihī*. «De même, Dieu est un être qui, dans sa supériorité toute-comprenante, réunit en réalités idéelles (*ḥaqā'iq*) les formes nombreuses de la manifestation (*tajlīya*), les voiles qui planent de haut en bas et les noms divins qui montent»<sup>37</sup>. En se fondant sur le verset 28 de la sourate 31: «Votre création et votre résurrection sont pour lui comme celles d'un seul être», Ibn Qasī développe un nouvel argument pour sa théorie. Dieu crée (sans se fatiguer) l'humanité tout entière comme s'il s'agissait d'un seul homme. De même ses noms, ses paroles et ses qualités s'unissent dans un même énoncé (*khabar*)<sup>38</sup>. Pour 'Abdī Effendī vaut le concept que Bannerth découvre chez al-Jīlī, à savoir que «plusieurs qualités exigent un lien unificateur quand elles se rapportent à une seule et même chose. Dans l'être divin, elles sont nécessairement identiques à cause de l'unité absolue de la divinité»<sup>39</sup>. Le rapport consiste dans le *dalīl* que chaque nom entretient avec un objet et qui, dans le cas des noms divins, est la divinité elle-même dans laquelle ces *dalā'il* s'éteignent, se consomment (IV, 1) et deviennent échangeables entre eux. Au fond, toutes les choses sont Noms de Dieu parce qu'elles parlent de lui (IV, 2).

35. Şehit ALI PAŞA, 1174, *fō* 128b, lignes 8-11.

36. GOODRICH, D. R., *A "Sufi" Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-Na'lain*, Columbia University, Ph. D. 1978, p. 140.

37. GOODRICH, *Sufi Revolt*, p. 140.

38. GOODRICH, *eodem loco*, p. 239.

39. BANNERETH, E., *Das Buch der vierzig Stufen von 'Abd al Karīm al Jīlī*, Wien, 1956, p. 75, note 23.

## DEVANT BURSA: LA VISION DE L'ANNÉE IOII

Le chapitre VI qui évoque un épisode de la vie de l'auteur, change complètement de style et de langue. Les spéculations ésotériques cèdent un moment la place au récit d'une expérience personnelle. Dérobé au monde, le visionnaire devient témoin de la formation des créatures sous l'apparence de lettres sortant de l'intérieur de la première individuation. Elles ressemblent à des points noirs quittant une feuille de papier blanc enroulée ou à des gouttes de sueur qui apparaissent sur un corps. Le destinataire du message de l'autre monde change de conduite pour adopter celle d'un *qawwāl* durant la récitation d'un chant populaire. Il frappe des mains comme pour indiquer le rythme sur un tambourin. Quelques-uns de ces points descendent à terre et deviennent, par l'intermédiaire de la plume suprême, la raison universelle des essences de ce monde; d'autres échappent à l'individuation et restent des esprits de l'au-delà. 'Abdī Effendī est convaincu qu'il a vécu une expérience d'une profondeur insondable. Dans ce contexte, il parle aussi d'un de ses maîtres, «al-Badr al-Shāmī». Il s'agit probablement du *ṣeyh* Ḥasan b. M. b. M. al-Būrīnī al-Dimashqī al-Ṣaffūrī Badr al-Dīn (1556-11.06.1615), un auteur fécond qui a commenté le *diwān* d'Ibn al-Fāriḍ<sup>40</sup>.

La naissance et l'apparition des êtres quittant le domaine divin continuent à occuper les pensées de l'auteur. Dans un dernier chapitre (VIII) il se met à interpréter ce processus par le concept d'un souffle de la divinité miséricordieuse (*al-naḥās al-rahmānī*). Celui-ci porte les créatures en-dehors de la première individuation, la nuée primordiale, pour leur attribuer dans l'univers leur place prévue. L'haleine divine agit de manière comparable au souffle de l'homme qui, évoqué par la prononciation du *hamza* ensemble avec le *alif*, réalise les lettres aux lieux de l'articulation. Ainsi les êtres contenus dans le souffle divin se cristallisent dans les lieux du «froid qui règne dans les lieux des manifestations» (*burūdat al-qawābil al-maḥariyya*, VIII, 5). Les êtres soumis aux changements perpétuels se rendent au *qalam al-a'lā*, à la raison universelle, à travers laquelle ils arrivent aux lieux qui leur sont destinés.

## AU SUJET DE L'ÉDITION

Des cinq manuscrits mentionnés par Osman Yaḥya<sup>41</sup>, j'ai pu utiliser pour l'édition les trois suivants:

40. G II 290, 401 et S. II 384 et MUḤIBBĪ, *Khulāṣat al-athar*, vol. II, pp. 51-62.

41. Osman YAḤYA, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, vol. II, pp. 463-464.

1. Nafiz 503/1-8b, copie dans un *naskhī* bien lisible. Elle se termine par ces mots: achevée jeudi le 17 Rabī<sup>ʿ</sup> II, 1062 de l'hégire, ce qui correspond à mars 1652 de notre ère. Nous lui avons attribué le signe (◌̣).

2. Carullah (ح) 112-105/2129b, copie écrite dans un *nasta'liq* qui se lit sans difficulté. Elle est sans date.

◌̣ et ح coïncident dans la plupart des variantes. Il est difficile de dire s'ils remontent à un texte commun ou dépendent mutuellement l'un de l'autre, puisque ح n'est pas daté. Que les textes soient apparentés peut être conclu aussi du fait qu'ils contiennent une esquisse schématique montrant les formations des gouttes noires mentionnées dans le chapitre VI, ce qui manque dans le manuscrit de Vienne.

3. Le numéro 1929 Vienne a été décrit par Flügel. Dans notre édition il porte le signe - فيينا -. Contrairement aux deux autres, j'ai pu étudier le codex qui consiste en une collection (*majmū*) de 17 traités mystiques dont la plupart sont anonymes<sup>42</sup>.

D'après Flügel il est évident qu'une seule main a copié l'ensemble des 17 traités. Le numéro 8 révèle le nom du copiste: Muṣṭafā b. 'Uthmān al-Barūdī. Le codex est composé organiquement, un traité après l'autre, durant une période de neuf ans, entre 1632 et 1641, mais en des lieux différents, à Istanbul. Le premier traité a été copié en 1632 avec celui sur le *hāmish*, ff. 2b-5b (sans date) dans la maison privée de notre auteur; la plupart des ff. (8a-43b) l'ont été à Aya Sofya et le reste dans la maison d'un certain Mustafabeg.

On peut dater approximativement notre texte, ff. 8a-21a (le numéro 3), du fait qu'il est inséré entre le numéro 1, copié le 6. 2. 1632, et le numéro 7, copié le 15. 2. 1639; les autres copies, entre 1 et 7, ne peuvent être datées avec certitude. Malheureusement le copiste, dans notre cas, ne parle pas du *hurrira* figurant sur les feuillets qu'il avait devant lui à la Aya Sofya. Aussi l'écriture sur le *hāmish*, ff. 6a-12a, n° 14, qui encercle les premières pages de notre texte, n'apporte-t-elle pas de quoi réduire les sept années entre 1632 et 1639, puisqu'elle date de 1641. De toute façon, c'est la copie la plus ancienne des trois et je l'ai utilisée comme base de l'édition. L'écriture est en *nasta'liq*; quelques pages ont noirci au long des siècles et sont difficilement lisibles sur les photocopies, sans recours à l'original. Le *hamza* manque à l'intérieur des mots, le *ya'* est couramment pourvu de points diacritiques, ainsi que le *alif maqṣūra*. L'édition a gardé cette coutume.

Restent 4, Yahya Effendi 2401, et 5, Université Ist. 3164 A/4-116, qui me sont restés inaccessibles. Aussi regrettable soit ce fait, il ne paraît pas trop dommageable pour la reconstruction du texte puisque Osman Yahya qui a eu la chance de voir tous les mss, les trouva «identiques».

42. FLÜGEL, *Die Handschriften*, Bd 3, N° 1929.



Un mot concernant la traduction. Puisque la langue maternelle du traducteur n'est pas le français, mais l'allemand, et que la traduction de l'arabe s'est faite d'abord en allemand, je me suis décidé à ne pas traduire une traduction: cela aurait été une occasion de plus de commettre des erreurs et un arabisant francophone aurait dû d'abord étudier ce texte qui est, surtout dans les derniers chapitres, très difficile.

Enfin, concernant l'écriture de l'arabe retenue dans l'édition du texte, nous avons voulu respecter les réflexes des auteurs ottomans lorsqu'ils écrivaient la langue arabe, comme cela se présente dans le manuscrit de Vienne.

Au début du texte, dans les manuscrits, il y a des marques qui indiquent (sans passage à la ligne) que la rédaction avait été faite en prose rimée. Nous avons repris ces marques sous la forme d'astérisques.

Il me reste à remercier mon ami, le Prof. Dr. Tilman Nagel, pour m'avoir aidé à comprendre les parties difficiles du texte — les fautes qui se trouvent encore dans la traduction sont à mettre au compte du traducteur — et Mlle Dr. Dalal Adib de l'université Ayn Shams du Caire, pour avoir corrigé le texte français. De même je remercie M. le directeur de la Bibliothèque Nationale d'Autriche, le Prof. Dr Gamillscheg pour la permission d'étudier le codex sur place, MM. les Profs Régis Morelon et Josef Dorner pour m'avoir aidé à obtenir les copies des mss d'Istanbul et de Vienne; et surtout à Mlle cand. phil. Elvira Wakelnig à qui je suis très reconnaissant de m'avoir facilité maintes démarches à Vienne et d'avoir discuté avec moi des problèmes du néoplatonisme dont elle est spécialiste.

## كتاب خلع النعلين في الوصول الي حضرة

الجمعين<sup>1</sup> [8-1، ج 105-1]

عبد الله افندي البوسنوي البيرامي

### I

[ن I-ب] بسم الله الرحمان الرحيم<sup>2</sup>.

الحمد لله الذي اوجد بالحرفين<sup>3</sup> دائرة الوجود ذات الوجهين \* مشتملة علي قوسين ومنقسمة علي قسمين \* ومنتصفة علي شطرين وخلق الانسان علي الصورتين شاملا للنسختين وجعله برزخاً جامعاً للبحرين \* ظاهراً بالكمالين ومتصفاً بالوصفين ومنعوتاً بالجمع بين الضدين \* وجلي وجه قلبه عن الصداء والرين ومحى عنه اثار الكثرة والبعد والعين فجعله مقابلاً للحضرتين ومُظهِراً للحُكْمين<sup>4</sup> ومقلِّباً<sup>5</sup> بين الاصبعين والكمال المحمدي وراء هذين الامرين وامر العارفين السائرين

1. كذا في فيينا وفي ج وفي ن I-1 خلع النعلين لشارح الفصوص عبد الله البوسنوي
2. <بسم الله الرحمان الرحيم>: ناقص في فيينا وفي ج
3. Marques de scansion (\*)
4. في فيينا: الحكيمين ولكن ن وج الحكمين
5. ن وج متقلبا

الي مجمع البحرين وملتقي الطرفين عند وصولهم الي حضرة قاب قوسين بخلع النعلين من الرجلين وطرح الكونين من العينين حتي لا يتخذوا من دون الله آلهين<sup>6</sup> اثنين\* وادرجوا في حضرة او ادني حضرة الجمع والعين فانها وادي<sup>7</sup> مقدس عن الكثرة والبين\* منزه عن نقص الاثنيتية والشين وصلي الله علي قبلته الحضرتين\* وإمام القبلتين\* الواصل الي حضرة الجمعين\* محمد صلي الله عليه وسلم وعلي آله واصحابه المأمورين بلباس النعلين والتجلي بالخلعتين.

## II

I. اما بعد فقد سيل<sup>8</sup> منا واحد من الاخوان الالاهيين ان نفسر له قوله تعالي لموسي عليه<sup>9</sup> السلام فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوبَى الْآيَةِ<sup>10</sup> علي البطون [ 8-ب ] السبعة التي اشار اليها النبي عليه السلام بقوله ان القرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً الي سبعة ابطن وفي رواية الي سبعين بطناً فاجبنا سؤاله وفسرنا الآية بعناية الملك المستعان علي البطون السبعة وعيناً معاني جميع البطون واوردنا في كل بطن معني يناسبه لأن الله تعالي يخاطب عباده علي السنة جميع البطون ففي اي طور وُجد الانسان من الاطوار السبعة فالحق تعالي يخاطبه بمعاني البطن الخصوص بذلك الطور.

2. فاعلم ان اصول البطون سبعة واما فروعها فلا نهاية لها بحسب الحضرات الإلاهية الغيبية والاطوار الخلقية والمراتب الكونية طبقاً عن طبقٍ فما لهم لا يؤمنون ولما كان خلع النعلين مخصوصاً للمسافر الذي وصل الي المنزل لزم لنا ان نقدم اولاً قبل الخوض في الكلام اول مبادئ السفر وكيفية دخول المسافر في الطريق وما يلزمه في الابتداء من لبس النعلين وبالله التوفيق.

6. كذا في ن و ج وفي فيينا: ألهين

7. ن واد

8. كذا في المخطوطات الثلاث

9. ن: + الصلاة

10. طه 20

3. فاعلم ان الانسان لم يزل مسافراً أزلاً وابدأً ظاهراً [ج 106-1] وباطناً دنيا وآخرة فأول اسفاره من العماء الذي هو النفس الرحماني ثم تعينه بالتعين الأول وبالثاني ثم تعينه بحضرات [ن 2-1] الاسماء والانوار والتجليات ثم تعينه بالتعين الوجودي في منزلة القلم الاعلي ثم في مرتبة اللوح المحفوظ ثم في مرتبة الطبيعة والهباء [9-1] والجسم الكل والشكل ثم في مرتبة العرش والكرسي ثم في منازل السموات السبع والافلاك والعناصر الاربعة والموالد الثلاثة من وجود الي وجود ومن طور الي طور ومن منزلة الي منزلة الي ان نزل في هذا الجسم الغريب العنصري الذي هو اسفل جميع المنازل وهو مبلغ نصف الدائرة من الطريق فيسافر به كل يوم وليلة ويقطع المنازل من عمره الي منزلة تسمى بالموت ثم ايضاً لا يزال مسافراً بقطع<sup>11</sup> منازل البرازخ الي ان ينتهي الي منزلة تُسمي بالبعث ثم الي منزل<sup>12</sup> دار سعادته فلا يزال فيها يتردد مسافراً بينها وبين كثيب المسك الابيض الي ما لا يتناهي.

4. واما سفره في المعارف والمعاني كذلك فهو لا يزال مسافراً بالاعمال البدنية والانفاس والتوجهات القلبية من عمل الي عمل ومن حال الي حال ومن صفة الي صفة طبقاً عن طبق الي ان<sup>13</sup> قطع النصف الآخر من الدائرة وبلغ مقام قاب قوسين والتعين الاول واتّصف<sup>14</sup> بالكمال الإلهي الذي أهّل له ووصل الي الاصل الذي امتاز عنه مع معيته تعالي معه في جميع تلك الاسفار وَهُوَ مَعَكُمْ أَيُّنَمَا كُنْتُمْ<sup>15</sup>.

5. ولما أمر الإنسان بالسفر الي الله والتوجه اليه والسلوك في الظاهر بالاعمال البدنية وفي الباطن بالاعمال النفسية والشكوك والشبه التي تظهر في السلوك بمنزلة الشوك والوعر الذي يكون بالطرق [9-ب] ولاسيما طريق التكليف فامرته الحق

11. ن : يقطع

12. كذا في ن و ج وفي فيينا: نزل

13. ناقص في ج

14. والتّصف

15. 4 الحديد 57

تعالى بلباس النعلين في قوله<sup>16</sup> يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ<sup>17</sup> وهما الكتاب والسنة وهما زينة كل مسجد ليتقي بهما عن<sup>18</sup> الاذي لقدميه اللتين هما عبارتان عن ظاهره وباطنه اي استعن في سيرك في الظاهر والباطن بالكتاب والسنة وتزين بهما حتي سهل لك السلوك وتصل الي المقصود فهذان النعلان ليستا نعلي موسي عليه السلام اللتين امر موسي بخلعهما فالسالك مأمور بلباس النعلين اللتين هما عبارتان عن الكتاب والسنة وخلع النعلين<sup>19</sup> علي ضروب معانيهما واختلاف احوال السالك ومقاماته.

6. واعلم انه ما تقرب احد الي الحق إلاّ به [ج 106-ب] ولا وصل اليه إلاّ بقوّته وإعانتته فإنه لو ما دعانا اليه ويّين لنا طريق الوصلة والقربة وأخذ بناصيتنا ما يمكن لنا ان نعرف الطريق الذي نتقرب منه ولو عرفناه ما لنا قوة إلاّ به لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم.

7. وسمّينا هذا المسطور بخلع النعلين في الوصول الي حضرة الجمعين [ن 2-ب] والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم قال الله تعالي لموسي عليه<sup>20</sup> السلام فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوبَى الْآيَةِ<sup>21</sup> فامرّه بخلع النعلين لوجهين احدهما انّ لبس النعلين انما هو للمسافر المشي علي الطريق ومن وصل المنزل لا يحتاج الي لباس النعلين فقبل لموسي عليه<sup>22</sup> السلام [1-10] اخلع نعليك فقد وصلت الي المنزل ومن وصل الي المنزل خلع نعليه والثاني قيل ان نعلي موسي كانتا من جلد حماد ميت فجمعت فيهما ثلاثة اشياء الشيء الواحد الجلد وهو ظاهر الامر والثاني البلادة المنسوبة الي الحمار والثالث كونه ميتاً غير مذكي وهذا الوادي وادٍ مقدس<sup>23</sup> فلا بدّ ان لا يطأ عليه أحد بمثل هذه

16. ن و ج : + تعالي

17. 31 الأعراف 7

18. ن : من

19. <هما عبارتان عن الكتاب والسنة وخلع النعلين> : ناقص في ن

20. ن و ج + صلاة وسلام

21. 12 طه 20

22. ن و ج : + صلاة و

23. كذا في ن و ج وفي فيينا : وادي المقدس

الاشياء وهذا هو اللسان الظاهر ولنشرع في الكلام علي البطون السبعة والله ولي التوفيق.

## III

## I. البطن الاول

(ا) فالخطاب علي مقتضي<sup>24</sup> البطن الاول هو<sup>25</sup> كناية عن نفس الإنسان اي وجوده من حيث انه لم يخلص عن صفات باقي الحيوانات ولم يتميز عن نفوسها إلا بظاهر العقل المقيد بأمود دنيوية بحيث يكون نطقه وسماعه ونظره وفعله مقصوراً علي ما يتعلق بامد دنيوي لا يتعدى الي امر أخروي قال الله تعالى يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ<sup>26</sup> بل باعتبار تميزه بالعقل الحسي عن سائر الحيوانات يكون انزل درجة منها واصل<sup>27</sup> بسبب بعض الصفات المنتشئة عن العقل الحسي المقيد الذي لا يري غير الظاهر في جميع الامور الميت بموت الجهل.

(ب) يقول اخلع نعليك يعني اخلع صفتي الغضب والشهوة عنك بخروجك عن العقل الحسي المقيد ولا تكن واقفاً عند الظاهر فتكون محروماً عن الواردات الغيبية والاعطيات الربانية [IO-ب] المنبعثة عن طهارة القلب وتفرغ الممل<sup>28</sup> وصفاء الباطن ولا بليدا<sup>29</sup> فإن البلادة هي النجاسة قال الله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ<sup>30</sup> ولا ميتا غير مذكي والموت الجهل فإذا كنت ميتاً لا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وانت مناجي فلا بد ان تكون بصفة من

24. كذا في ج و ن وفي فيينا: المقتضي

25. ناقص في فيينا وفي ج

26. 7 الروم 30

27. كذا في ن و ج وفي فيينا: اصل

28. ن و ج: المحل

29. كذا في فيينا وفي ن و ج: بليد

30. 28 التوبة 9

يعقل ما يقول وما يقال له فتكون حي القلب فطناً بمواقع الكلام غواصاً علي درر المعاني [ج 107-1] التي يقصدها من يناجيك بها كذا قال الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات.

## 2. البطن الثاني

(أ) واما علي مقتضي البطن الثاني فالمخاطب هو عقل الإنسان المنور بنور الشرع والإيمان.

(ب) فيعني بخلع النعلين هنا الترقى عن كدورات الحس والخيال لان العقل ما دام مقيداً بالحس والخيال فهو محتجب عن الحق لان الإنسان بحسب عقله المقيد بالحس [ن 3-1] ينشئ في ذهنه علي زعمه صورة ذهنية مركبة عن مدركات حسية واجزاء وهمية خيالية فيتوجه اليها ويعبدها ويطلب منها السعادة والمغفرة ويظن انه يعبد الحق المطلق ويتوجه إليه ويناجيه وهو لا يعبد إلا ما احدثه في ذهنه فهو يظن انه في الحاصل وانه في الغايت فلا بد له إذا كان في مناجاة ربه خصوصاً في صلوته ان يترقي عن كدورات الحس والخيال وينسلخ عن التقيد والتقييد باحكامهما ويتوجه الي القلب ويتنور بنور الإيمان ونور البصيرة ونور التجلي [1-11] حتي يصلح لمناجات ربه ويعقل ما يقال له ويحفظ ما يرُدُّ عليه من الواردات الإلاهية قلبية فإنه لا يرد له الفيض إلا من القلب فلذلك قيل له اخلع نعليك فإنك بالوادي المقدس فإن القلب وادي مقدس عن الظنون العقلية الحسية والإدراكات الوهمية الخيالية لانه مورد الفيض الإلهي ومحلّ التجلي الرباني بل إنه بمنزلة شجرة موسى التي خاطب الحق له منها وناداه والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم.

## 3. البطن الثالث

(أ) واما علي مقتضي البطن الثالث فالمخاطب بخلع النعلين إنما هو روح الإنسان من حيث تميزه عن سائر الارواح في عالم الارواح لان عالم الارواح<sup>31</sup>

31. <الارواح> ناقص في فيينا ولكن موجود في ن و ج

عالم نوراني علوي والروح لا يُشاهد إلا في المظاهر ولا يظهر حساً إلا بتنزله أولاً الي عالم المثال وتمثله في صورة مثالية ثم بتنزله الي عالم الشهادة وتجسده في صورة جسدية شهادية طبيعية.

(ب) قال الله تعالى لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ<sup>32</sup> فلما نزل الروح الي هذا العالم لتكميل الكمالات الإلهية وتحصيل الاخلاق الربانية وهذا لا يمكن إلا بكمال العبودية والملازمة لباب الربوبية بالذلل والافتقار والمناجات لربه فأمن (جواب لما)<sup>33</sup> وعمل عملاً<sup>34</sup> صالحاً واكتسب من الكمالات الإلهية والاخلاق الفاضلة ما قدر له ثم سمع نداء ربه يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي [II-ب] إِلَيَّ رَبِّكَ<sup>35</sup> فرجع الي عالمه لمناجات ربه بلباس الاخلاق والصفات التي تخلق بها وانصبغ ببعضها في العبور عن عالم المثال وبعضها في الظهور في عالم الشهادة وظهر بصورتها [ج IO7-ب] واحكامهما فنودي من سرادقات العزة وسبحات الوحدة اخلع نعليك يعني صورة عالم الشهادة وصورة عالم المثال وملابسهما من الصفات والاخلاق والكمالات فإن هذه الحضرة حضرة النور والقدس وحضرة التجرد عن مثل هذه الصور وملابس الحس [ن 3-ب] وأنت في مناجاتي عند باب حضرتي في محلّ عبوديتي فلا بدّ لك ان تنسلخ عنها بالكلية وتكون<sup>36</sup> مجرداً عن سؤالي<sup>37</sup> وعنك حتي تقبل مناجاتك وتقضي حاجاتك وتكون أنت من عبادي الصالحين.

(ت) ويراد هنا أيضاً بخلع النعلين خلع الجسم والنفس وصفاتهما عن الروح لأنّ الله تعالى خلق الروح المحمدي أولاً ثمّ العرش ثمّ الكرسي فمقابل في الإنسان للروح المحمدي الروح القدسي ثم الجسم في مقابلة العرش ثمّ النفس في مقابلة الكرسي فأمره ان يخلع صورة الجسم وينسلخ عن صفات النفس في حضرة النور والقدس فإنّ هذه الحضرة حضرة الانوار والارواح لا حضرة الاجسام

32. 4-5 التين 95

33. إشارة نحوية

34. ناقص في ج

35. 27-28 الفجر 89

36. ن: يكون

37. ن: سوى



والاشباح فإنّ لكل حضرة من الحضرات الإلاهية ملابس<sup>38</sup> ومظاهر فإذا اراد الإنسان ان [I2-I] ترقى من حضرة الي حضرة فلا بدّ له ان يخلع لباس<sup>39</sup> الحضرة التي هو مترقي منها<sup>40</sup> ويتجلي بلباس الحضرة التي هو عارج اليها غير هذا لا يكون البة<sup>41</sup> المتجلي بلباس الحضرة التي الانسان عارج اليها انما يكون في برزخ بين الحضرتين فافهم...<sup>42</sup>.

(ث) ويراد هنا أيضاً بخلع النعلين خلع القوة العلمية والقوة العملية<sup>43</sup> عن الروح لأنّ الله تعالي لما خلق الروح أعطي له قوتين قوة علمية وقوة عملية فخرج الروح الي عالمه لمناجات ربّه متلبساً بملابس الكمالات العلمية والعملية ظاناً بأنّ هذين<sup>44</sup> القوتين ذاتيتان له فاراد الحق ان ينسلخ الروح عن تلك<sup>45</sup> القوتين يعني ان يردّهما الي اصلهما ويرجع الي نفسه وينظر هل يقبل<sup>46</sup> منها قوةً الي حركة وسكونٍ ام لا فإذا ردّ الروح القوة الي أصلها ورجع الي نفسه فلم يرّ في وجوده شيئاً بل رأي وجوده عدمًا لا يضيف تلك الكمالات الا الي الحق ولا يسندها الا اليه ولا يري في نفسه شيئاً يرجع به الي الحق سوي افتقاره في الوجود الي الحق وذلكه فيعرف الروح حينئذ انه لا يصل الي الحق أحدٌ إلاّ به والله ولي التوفيق.

#### 4. البطن الرابع

(ا) واما علي مقتضي البطن الرابع فإنه تعالي يخاطب وجود الإنسان من حين تعيينه وتقيده بوجوده من حيث وجوده العيني المضاف الي حقيقته الإنسانية

38. في فيينا: بلباس

39. ن: + تلك

40. <قي منها>: ن = مترق عنها

41. <غير هذا لا يكون البة>: في هامش فيينا وموجود في ن: غير هذا لا يكون ابداء البة

42. <المتجلي بلباس الحضرة التي الانسان عارج اليها انما يكون في برزخ بين الحضرتين فافهم...>: في نص

فيينا موجود لكن ناقص في ن ومكتوب في هامش ج، تشير النقط الي بياض في فيينا بعد اللغة فافهم لكن راجع 16-1 السطر 2: فافهم والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم

43. <القوة العملية>: ناقص في ن

44. كذا في فيينا والصحيح: هتين، في ن هاتين

45. كذا في فيينا وفي ن والصحيح: تينك

46. ن وج: بقيت

الغيبية الكمالية التي هي حقيقة الحقائق المضاف<sup>47</sup> عليها والمقيد بها والمظهر لاحكامها في [12-ب] مراتب الكون روحاً ومثالاً وحساً الي حين تحققه بمرتبة قرب النوافل التي يكون الحق فيها سمع العبد وبصره ويده ورجله وسائر قواه [ج 108-ا] كما قال الله<sup>48</sup> تعالي في الحديث القدسي إذا تقرب إليّ عبدٌ بالنوافل كنت سمعه وبصره ويده ورجله الي آخر الحديث [ن 4-ا] فالسالك البالغ الي مرتبة هذا القرب يكون متصفاً بصفات الحق فانياً عن صفاته ولاكن عينه اي وجوده باقٍ فالوجود من حيث هو وجود له تعلّق بالظاهر وتعلّق بالباطن فالحق يخاطب وجود الإنسان باعتبار بقاياه الظاهرة والباطنة يعني اخلع العلائق الظاهرة والعوائق الباطنة عنك وكن مجرداً عنها وعنك حتي يحصل لك التوحيد في الوجود وتكشف عينك بالشهود.

(ب) ويراد هنا ايضاً بخلع النعلين خلع الجسمانية والروحانية عن الوجود حتي لا يتقيد بهما ولا تُقلَّب فيه احكام احديهما علي الأخرى بل يكون الحكم فيهما للوجود ويكون هو في حاقّ الوسط قائماً بالمظهرية الإلاهية وتكون الجسمانية والروحانية قائمتين<sup>49</sup> به ويكون الامداد لهما من الوجود كلاً نُمَدُّ هُوَلاءِ وَهَوُلاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّي<sup>50</sup> والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

### 5. البطن الخامس

(ا) واما علي البطن الخامس فالمخاطب من الإنسان قلبه القابل للتجلّي الوجودي المعني بقوله<sup>51</sup> ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب العبد المؤمن<sup>52</sup>  
 (ب) يعني ان القلب الذي [13-ا] هو بيت الله ومحل نظره وتجليه ومعدن علومه وخزانة اسراره اذا توجه لمناجات ربه طالباً انوار صفاته وتجليات ذاته نودي من وادي حضرة القدس وبقعة الوحدة والأنس.

47. ن و ج : المفاض

48. ناقص في ج

49. ج : قائمتان

50. 20 الإسراء 17، في فيينا كذا وفي ن ريك

51. ناقص في ن

52. في فيينا وفي ن: عبد المؤمن

(ت) فاخلع نعلي العقل والنفس لأنك في وادي انوار الصفات وبقعة تجلي الاسماء والذات فتجرد عن صفات النفس وقيود<sup>53</sup> العقل واحكامهما<sup>54</sup> واجعل وجه مرآتك مصقولاً عنهما وعن صداء الاكوان ورين<sup>55</sup> الحدثان حتي تظهر فيك انوار ذاتي وتبقي أنت في مرتبة محاكاتي ومقام محاذاتي فقلب المؤمن لا بد ان<sup>56</sup> يكون مجرداً عن الصفات النفسانية خالياً عن التوهّمات العقلية ولا تظهر فيه صورة شيء سوي وجه الحق وانوار ذاته قال النبي صلي الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فالاصبع الواحد يختص<sup>57</sup> بجسمانية المؤمن والثاني روحانيته.

(ث) فيراد بخلع النعلين هنا خلع احكام الاصبعين عن القلب اعني خلع التجليات الجلالية الجسمانية الظلمانية والتجليات الجمالية الروحانية النورانية عنه ليتحقق بأحدية الجمع بين الطرفين ويكون مظهرًا تامًا للتجلي الاحدي الكمالي الجمعي الإلهي المستوي علي عرش احدى جمعه القلبي الذي وسّعه حين لم تسعه السموات [ج 108-ب] والارض.

(ج) ولله درّه للقائل<sup>58</sup> وهو الشيخ الاكبر رضي الله عنه قال في مواقع النجوم.

(شعر): قلب المحقق مرآة لمن نظرا لذات من اوجد الارواح والصُورا.

[ج 4-ب] اذا زال عنه صدي الاكوان واتحدت \* صفاته بصفات

الحق واعتبرا.

بل<sup>59</sup> لله العزة ولسوله حيث قال الله تعالي يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ<sup>60</sup> إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ<sup>61</sup>.

53. في فيينا: قعود وفي ن قيود

54. ن و ج: احكامها

55. ن: راين

56. في فيينا وفي ج: وإن

57. في فيينا: يختص

58. ن: لله در القايل

59. ناقص في ن

60. 89-88 الشعراء 26

61. 37 ق 50

## 6. البطن السادس

(ا) واما علي مقتضي البطن السادس فالحق تعالي يخاطب الوجود المطلق الروحاني الجمعي الظاهر في المرتبة الثانية المعبر عنها بالتعین الثاني وهي الحضرة التي ينسب منها<sup>62</sup> التجلي الروحاني الوجودي العام علي اعيان الممكنات المدومة ويتعين بكل عين من هذه الاعيان وكل نسبة من النسب العلمية الإلاهية الذاتية ويظهر صورة التجلي في الاعيان علي حسبها وتظهر صور الاعيان ايضاً في هذا التجلي علي حسبه ويتميز الاشياء بعضها عن بعض ويتعدّد بعدما كانت في باطن قلب التعين الاول في الاندماج والتوحد فتعين في هذه الحضرة فلكان فلك احكام الوجوب بتعين الاسماء الإلاهية والحقائق الربانية بمظاهرها وفلك احكام الإمكان بتعين الاحكام الإمكانية بتجلي الاسماء فيها ولا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر اذ لا يتصور الالوهية بلا مألوه والربوبية بلا مربوب والخالقية بلا مخلوق والعكس كذلك فلا بدّ من حكم التضاييف بينهما اذ المتضاييفان لا يعقل احدهما بدون الآخر اصلاً ولا يتحقق لاحدهما إلا مع الآخر وجوداً وتقديراً<sup>63</sup> [14-ا] فكانت هذه الحضرة برزخاً جامعاً بين احكام الوجوب والإمكان وصورة هذه الجمعية التي تجمع جميع الجمعيات الالاهية الوجوبية الحقية والجمعيات الكونية الامكانية الخلقية هي مرتبة الانسان الكامل فسميت هذه المرتبة بمرتبة الالوهية والمرتبة الانسان الكامل أي الحقيقة الحمديّة<sup>64</sup> وتسمي ايضاً بملتقي الطرفين ومجمع البحرين ومرآة الحضرتين ومقام قاب قوسين والحدّ الفاصل<sup>65</sup> بين الشطرين.

(ب) فالمراد من خلع النعلين في مرتبة الوجود المطلق الذي كان الإنسان الكامل صورته طرح الكونين من العينين والعبور عن مقام قاب قوسين والانسلاخ والتجرد عن هذين الحكمين اعني حكم الوجوب والامكان بالتوجه الي مقام او ادني الذي هو منزّه عن الكثرة والبين ومجرد عى التعدد بالواحد والاثنين وأشار

62. ج: فيها

63. ن: أو تقدير

64. «أي الحقيقة الحمديّة»: ناقص في ن

65. في فيينا: الفاضل

الحق تعالي في قوله مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْحٌ لَا يَبْغِيَانِ<sup>66</sup> الي الكامل الذي مرج البحرين وعرج عن ملتقي الطرفين وتجاوز [ج 109-ا] عن مقام قاب قوسين ودني من مقام الاكلمية الذي هو من اشرف<sup>67</sup> المقامات المحمدية وهو حضرة او ادني [ن 5-ا] ويراد هنا ايضاً بخلع النعلين تحليل<sup>68</sup> كثرة صورية<sup>69</sup> وكثرة معنوية عند انتهائها الي الذات المتعينة بالتعين الاول ويراد ايضاً الانسلاخ عن النسب الكونية والصفات العارضية والبقاء علي الاصل الذي هو الثبوت الامكانيّ المقابل المنورّ مقابلة [ب-14] العبودية الكاملة للربوبية وهو مقام الاستهلاك الثاني في الحق وهو<sup>70</sup> ولي التوفيق.

### 7. البطن السابع

(ا) واما علي مقتضي البطن السابع فالحق تعالي يخاطب ذاته المتعينة في مرتبة التعيين الاول الذي هو مقام او ادني لان للحق<sup>71</sup> الواحد المتعين بالتعين الاول حكيمين.

احدهما كونه واحداً لنفسه من غير تعقل ان الوحدة صفة له او اسم او نعت او حكم ثابت له او عارض او لازم بل بمعنى كونه هو لنفسه هو فهذا الوجه ليس بين التعيين الاول الاسني الاحدي وبين الغيب المطلق واللاتعين فرق غير نفس التعيين.

(ب) والحكم الاخر المضاف الي الواحد<sup>72</sup> هو تعقل التعدد النسبي فيه وهو كونه يعلم نفسه بنفسه ويعلم انه يعلم ذلك ويعلم وحدته ومرتبته وكون الوحدة نسبته ثابتة له وحكماً ثابتا او لازماً له او صفة لا يشارك فيها ولا تصحّ لسواه

66. 19-20 سورة الرحمان 55

67. ج: اشراف

68. كذا في ن وفي ج وفي فيينا: تخليل

69. في فيينا: صورة وفي ن: صورته

70. ن و ج: الله

71. ن: + تعالي

72. ن: الوحدة

وهذه النسبة هي حكم الواحد من حيث نسبه فمن هذه النسبة انتشتت<sup>73</sup> الكثرة من الواحد بموجب التعدد النسبي والتعدد بالكثرة النسبية اظهر التعدد العيني. (ت) فالمراد بخلع النعلين هنا خلع هذين الحكمين عن الذات المتعينة بالتعين الاول وان لم يكن احد<sup>74</sup> الحكمين مغايراً للذات الا باعتبار التعين ورجوع التجلي عنها الي اصلها الذي هو الذات المطلقة الغيبية الغنية المنزهة عن صفة الكثرة والوحدة التي لا توصف بوصف ولا تسمي باسم ولا يشار اليها بإشارة ولا يكتفي عنها بشيء ويراد بخلع النعلين هنا ايضاً [1-15] خلع الصفات والاسماء عن الذات لان الذات المطلقة غنية عن الاسماء والصفات وهذا الوجه داخل في خلع الحكمين المذكورين عن الذات باعتبار لان الاسماء الحسنی والصفات العليا لا تتعين الا بالتعين الاول.

## IV

I. فصل اعلم ان جميع الاسماء الالهية باعتبار استهلاكها في ذات الحق عين ذات الحق وكل واحد من الاسماء عين كل واحد منها لا فرق ولا امتياز بينها نسبةً ولا وجوداً وباعتبار تميزها في الحضرة العلمية الذاتية فلكل واحد منها حصّة [ج 109-ب] معينة تخصّه من المظهرية الذاتية فبعضها اشمل واوسع من بعضها في الإحاطة والسعة والشمول لسائر الاسماء لان بعضها كالاصول لبعضها وبعضها تابع لبعضها وتالي له فبعضها اسماء الذات وبعضها اسماء الصفات وبعضها اسماء الافعال فلكل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة اسماء تنفرد بها عن اختها ولكل اسم من اسماء تلك المراتب الثلاثة كمالٌ يخصّه [ن 5-ب] وحقيقته يتميز بها عن غيره وربوبية مخصوصة له دون غيره مثلاً انّ لاسم الله ولاسم الرحمن إحاطةً وشمولاً لجميع الاسماء ما ليس لغيرهما فُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>75</sup>.

73. كذا في فيينا وفي ن

74. في فيينا احدا وفي ج و ن احد

75. سورة الإسراء 17

2. فكل اسم لا يدل<sup>76</sup> علي الذات إلا بصفته المعينة وحقيقته المتميزة<sup>77</sup> لأن لكل اسم دالتين دلالة علي الذات باعتبار صفة ودلالة علي المعني الذي سبق له ويطلبه فهذا الاعتبار لا يكون كل اسم عين الآخر [IS-ب] ولا يكون الاسم عين المسمي ولا عين الذات واما باعتبار دلالته علي الذات فله جميع الاسماء لأحدية المسمي فينعت بجميعها ويكون الاسم الاعظم وبهذا الاعتبار يكون الاسم عين المسمي كما هو مذهب ابي قاسم بن قسي وهو من أكابر شيوخ المغرب ذكر في كتابه المسمي بخلع [ج IIO-ا] النعلين ان كل اسم إلهي يسمي بجميع الاسماء الالهية وينعت بها لأنه يدلّ علي الذات وهذا بوجه واعتبار ما هو من جميع الوجوه لان جميع الاشياء اسماء الله باعتبار دلالتها عليه وكل اسم يدل علي الذات باعتبار صفة لا يدلّ دلالةً مطابقةً بخلاف الإنسان الكامل كنيّنا محمد صلي الله عليه وسلم فإنه اعظم الاسماء وإنّ دلالته علي الحق دلالة مطابقة لأنّ دلالته علي الحق<sup>78</sup> دلالة جمعية جميع<sup>79</sup> الاسماء لكونه في مظهريته جميع الاسماء بل دلالته علي الحق دلالة ذاتية دلالة الحق تعالي علي نفسه لكونه مظهرًا تامًا لذات الالهية فدلالة الناقص علي الحق ليست مثل دلالة الكامل عليه وكلاهما يدلّان عليه فالتفاوت في دلالة الاسماء الالهية علي الذات كذلك بحسب حيطة الاسماء وسعة دايرتها.

3. بل نقول ان جميع الاسماء الالهية عين المسمي وعين ذات الحق باعتبار تجلّي الذات وظهورها فيها وعدم مغايرتها للذات لأن الاسماء شؤون الالهية ونسب ذاتية ليس لها وجود غير تجلّي الذات وظهورها [I6-ا] فيها فهي عنها<sup>80</sup> وغيرها باعتبار تقيد الذات بكل اسم منها ودلالة الاسم علي المعني الذي انفرد به عن غيره فافهم والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم.

76. كذا في ن و ج وفي فيينا: بدّ

77. ن: ممزة

78. «مطابقة لأنّ دلالته علي الحق»: ن = في الهامش

79. كذا في فيينا ولعله «الجمع» الصحيح

80. ن و ج: عينها

## V

1. التسميم: والذي اقول به في حقيقة معني قوله تعالي فاخلع نعليك بلسان الجمع ان المراد بخلع النعلين هنا خلع الحرفين اعني الحرف الغيبي والحرف الوجودي عن الذات المطلقة الغنية بالذات وذلك ان ظهور الاشياء ووجودها لا يكون إلاّ بحرفين احدهما<sup>81</sup> حرفٌ إلهي غيبيٌ وثانيهما<sup>82</sup> حرفٌ وجوديٌ كونيٌ.

2. والحرف الإلهي الغيبي هو الشأن الذاتي الكامن في غيب الغيوب كالشجرة في النواة<sup>83</sup> فباعتبار كون الشؤون اعلي مراتب تعينات الحقّ واسني تعقلاته للاشياء في علمه الذاتي قيل الصبغة الوجودية يسمي كل شأن منها حرفاً غيبياً وباعتبار تعقله مع لوازمه قيل الصبغة المذكورة يسمي كلمة غيبية وباعتبار ظهور الحقّ به وانسحاب حكم تجليه عليه دون [ن 6-1] لوازمه يسمي حرفاً وجودياً وباعتبار انسحاب حكم ذلك التجلي عليه وعلي لوازمه يسمي كلمة وجودية.

3. فالحروف الغيبية باعتبار كونها شؤوناً ذاتية هي عين ذات الحق ككون الشجرة في النواة عين النواة وباعتبار تعيينها بالتعين العلمي وتعددتها بالتعدد النسبي وكونها حقائق الاشياء [16-ب] واصولها واول مبدائها ومنشئها كانت هي غير ذات الحقّ فتتميز عن الذات التميّز النسبي لا الحقيقي فتكون تلك الحروف مباديء لتعينات الاشياء فإذا ظهر الحقّ بها وانسحب حكم تجليه عليها وتعين دون لوازمها سميت بحروف وجودية واتصفت الاشياء هنا بالوجود فكل شيء دخل في دائرة الوجود واتصف به لم يدخل إلاّ بهذين الحرفين اعني الحرف الغيبي والحرف الوجودي فالوجود المتعين من بين هذين الحرفين لا بدّ وان ينسلخ عنهما ويتجرد وينطلق عن قيدهما ويكون كما كان في غيب الازل قبل التعين والتعقل

81. كذا في ن وفي فيينا و ج احديهما

82. كذا في ن وفي فيينا و ج ثانيتهما

83. ن في الهامش: ومشاهدة الشجرة في النواة الواحدة بالاغصان والاوراق والثمرات



مُسْرَحًا ومطلقًا عن القيد والاطلاق ومنزهًا عن الاتّصاف بالكثرة والوحدة والاجتماع والافتراق.

4. ولا يذوق هذا السفر ولا يصل الي اصله ومَحْتَدِهِ إِلَّا مَنْ انطلقت ذاته فانخَلَّت<sup>84</sup> عنه قيود الاحكام الإمكانية والاحوال والصفات والمقامات والنشآت والافعال والاعتقادات ولم ينحصر في شيء منها فسرى بذاته في كل شيء سريان الوجود في حقائق الاشياء التي هي الشؤون الذاتية المسماة بحقائق الممكنات سرايةً ذاتيةً ابديةً باحكام ازلية فلا يكون لصاحب هذا المشهد عين ثابتة ولا حقيقة هكذا شأنٌ مَنْ علي صورة الحقّ بل شأن الحقّ الظاهر علي مظهره بعينه وهويته المطلقة المنزهة بالذات عن الظهور والتعين بالاعيان الثابتة والظهور والتقيّد [1-17] بالصور الكونية.

شعر [ج 110-ب]: يقولون لون الماء لون انائه انا الآن من ماء اناء بلا لون.

## VI

I. وفصل<sup>85</sup> ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن التعين الاول الذي هو الغيب المطلق واللاتعين وذلك في مشهد عظيم بمحروسة برسة في العشر الاخير من رمضان سنة الحادي عشر والفس.

2. رأيتُ كأني كنت ماشيًا في طريق مدينة فورد علي قلبي مشاهدة كيفية ظهور الحروف الغيبية اعني كيف تظهر الحروف الغيبية من الغيب المطلق وتتعين وكيف تدخل في الوجود هذا ما كان من<sup>86</sup> مقصودي في الحسّ ولاكن كذا وقع الامر في الخيال فدخلت و<sup>87</sup> انا في هذا الوارد في حديقة فرأيت ورقة بيضاء في يدي اليسري فكورتها في يدي ودخلت في قراءة شيء من شعر العرب بالغناء

84. كذا في فيينا ولعله فتخَلَّت

85. ن وج: وصل

86. ناقص في ن وج

87. ناقص في ج و ن

والنغم وكنت ضارباً باصابع يدي اليميني علي اليسري كما هو عادة القوَال يقول شيئاً من الشعر بالنغم ويضرب [ن 6-ب] باصابعه الدف فنظرت في جوف هذه الورقة المكورة في يدي فرأيت فيها اشكالاً مختلفةً من النقط قد ظهرت من هذه الورقة علي وجهها فبعضها مثل الحلقة في الاستدارة<sup>88</sup> وبعضها مثل نصف الحلقة وبعضها مستطيل وتخرج النقط السود في هذه الاشكال [ب-17] مثل العرق في الظهور.

3. وكنت علي علم بأن ظهور هذه النقط في هذه الاشكال إنما هو مثال لظهور الحروف الغيبية الالاهية بل هو عينه فاعرضت بعيني عن النظر اليها حتي لا تصيبها<sup>89</sup> عيني ولا ينقطع الظهور كأني رغبت في اتمام هذا الامر وانتهائه وما زلت ضارباً باصابع يدي اليميني علي اليسري وما زلت ايضاً عن قراءة هذا الشعر بالنغمات وما انقطع صوتي اصلاً فكلما ازددت بالضرب والقول بالنغم كانت الورقة في الحركة وزاد الظهور «ر هذه»<sup>90</sup> النقط فلو وقع التوقف في الضرب والقول لانقطع ظهور هذه النقط ولاكن الضرب والقول كانا متواصلين فكان الظهور في النقط ايضاً كذلك فكأن ظهور هذه النقط كان من الضرب والقول ونظرت ايضاً في جوف هذه الورقة فرأيت النقط التي تخرج في هذه الاشكال في الورقة كلما كبرت ينزل فيها<sup>91</sup> شيء الي السفلى ويسقط علي الارض وينعقد ويعلو منها شيء الي العلو مثل الغبار هكذا امتد الامر زماناً طويلاً وما زال كذلك الي حين استيقاظي من الرؤيا وكنت علي بصيرة وعلم كما قلنا بانّ ظهور هذه النقط علي الصفة المذكورة انما هو بعينه ظهور الحروف الغيبية الاصلية والذي يسقط منها علي الارض وينعقد هو الذي يدخل تحت حكم القلم الاعلي ويكتبه القلم ويدخل في الوجود [ج III-1] العيني والذي يعلو منها الي العلو [I-18] هو الانوار العالية الخارجة عن حكم القلم الاعلي.

88. ادخل ن و ج في هذا المكان ثلاثة رسم تخطيطي لأشكال النقط

89. في فيينا وفي ج: يصيبها

90. «ر هذه»: غير واضح في ن وفي الهامش مكتوب بيد آخر: ر هذه

91. ن و ج: منها

4. فإذا استيقظت من الرؤيا كان هذا القول في لساني وكنت قارئاً هذا الشعر وكان في خاطري الي زمان طويل ثم زال عن خاطري فقصصت هذه الرؤيا لقدوة الإخوان الإلاهيين اسوة الخلائن الموحدين اخينا وصاحبنا الشيخ البدر الشامي فقال هو ايضاً كما ذكرنا الذي ينزل منها الي السفلى هو الذي يكتبه القلم ويدخل في الوجود والذي يعلو منها الي العلو هو الارواح المهيمنة الخارجة عن حكم العقل الكل التي لم تومر بسجود آدم عليه السلام.
5. وهذه الرؤيا متضمنة حكم بشارة عظيمة واسرار كثيرة لا يمكن إيضاؤها ولا كشفها فابقيناها علي حالها في هذه الحضرة التي شاهدناها فيها.

## VII

[ن 7-1] التكملة في بيان الغيب المطلق واللاتعين ومرتبة التعين الاول ومرتبة او ادني ومرتبة العماء وحضرة الاحدية ومرتبة قاب قوسين.

I. اعلم ان الغيب الالاهي منقسم علي شطرين.

الشطرا الواحد مطلق في حجاب عزة الاحمي وكمال المنزه عن النعوت والقيود والاحكام وتعلقات المدارك ماعدا التعلق الاجمالي وتسميته شطراً ليس لتعيينه وتقيدته بل لما تعين منه شطر<sup>92</sup> صار هو دليلاً عليه لأنه الاصل فالمتعين منه دليل عليه من حيث انه غير متعين فكان هو الدليل والمدلول والشطر الآخر هو التعين الاول الاسمي الاحدي وهو اول ممتاز من الغيب الالاهي [18-ب] المطلق وهو مفتاح حضرة الاسماء لان باطنه العماء الذي هو النفس الرحماني الذي اليه تستند الاحدية وهو حضرة الاسماء والصفات كلها وهو ايضاً منقسم علي شطرين احدهما الوجه الذي يلي الاطلاق الغيبي وهو النسبة الباقية منه في الغيب من حيث باطن الاسم الظاهر الذي به صح بقاؤه ودلالته علي المسمي الذي هو الباطن وهذه النسبة الباطنة لا تقبل الانفصال من الغيب فإتياها عبارة عن الامر

92. مكتوب فوقه: هو التعين الاول

الجامع بين الظاهر المقيد والباطن المطلق وهي الحدّ الفاصل بين الشطرين يمنع الشطر المنفصل من الامتزاج والاتّحاد بما انفصل عنه بعد التعيين والامتياز وكانت الاحدية نعت ذلك الحدّ فهو معقول غيبي لا تظهر<sup>93</sup> له عين اصلاً وهكذا كل فاصل يحجر بين الامرين انما يظهر حكمه لا عينه ولتلك النسبة ايضاً وجهٌ يلي<sup>94</sup> الظاهر وهو التقيد والتعدد ووجه يلي الباطن وهو الاطلاق والغيب فاشبهت الهوية التي<sup>95</sup> انفصل عنها<sup>96</sup> الشطر المذكور من حيث اتّحاد الشطرين في الاصل وكون التغيرات لم يكن إلا بالامتياز وهو نسبة عدمية لا امر وجودي فتلك الحقيقة الحافظة بين الشطرين [ج III-ب] هي مرتبة الانسان الكامل الاكمل الجامع بين مظهرية الذات المطلقة باطلاق قابليته الاولي وبين مظهرية الاسماء والصفات [19-ا] والافعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظهريته من الحيطه والسعة والكمال وهي<sup>97</sup> ايضاً مرآة يظهر<sup>98</sup> فيها حقيقة العبودية<sup>99</sup> والسيادة واسم المرتبة العماء ونعتها الاحدية والصفات المتعينة فيها بمجموعها هي الاسماء الذاتية والصور<sup>100</sup> المعقولة الحاصلة من مجموع تلك الاسماء المتقابلة واحكامها والصفات والخواص اللازمة لها من حيث بطونها هي<sup>101</sup> صورة الالوهية.

2. والشطر الثاني الوجه الذي يلي الظاهر وهو اعتبار التعدد النسبي في التعقل في باطن التعيين الاوّل والتعدد بالكثرة النسبية يوجب التعدد العيني وذلك لما امتاز الاسم الظاهر في مرتبة العماء من باطن التعيين الاوّل الذي هو الغيب المطلق حاملاً صورة الكثرة النسبية المعقولة فيه المعبر عنها بالامكان وانفصل معه سائر توابعه ولوازمه المضافة اليه فشهد الحق نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته الاولي

93. في ن و ج: يظهر

94. <وجهٌ يلي>: لا واضح في ن وفي الهامش مكتوب: وجعل

95. <الهوية التي>: في ن محو

96. لعله هو الصواب ولكن في النسخ الثلاثة «عنه»

97. ناقص في فيينا ولكن موجود في ن و ج

98. ن و ج: تظهر

99. ج: عبودة

100. ن: الصورة

101. ن: فهي

وظهرت ذاته له باسمائه الذاتية ونسبها الاصلية الظاهر تعيينها بحكم المقام الاحدي الذاتي والتعين الجمعي الذي هو التعين الاول اوجب التعدد في تلك الكثرة النسبية المعقولة والنسب الاصلية التعدد العيني فانبعث التجلي الثاني باسم الظاهر من مرتبة التعين الاول علي النسب المعقولة فيه فظهرت النسب الاصلية والصور المعقولة الاسمائية في هذا التجلي وتميزت بعضها عن بعض [19-ب] وظهرت الذات في ثاني رتبها وهو التعين الثاني فهذا الشطر باعتبار ظهور صورة الكثرة المعقولة فيه في التعين الثاني انقسم ايضاً الي قوسين قوس الوجوب وهو مشتمل علي الاسماء الإلاهية والنسب الربانية وقوس الامكان وهو مشتمل ايضاً علي الحقائق الكونية والصور الإمكانية وهما متضايقان ومتلازمان لا يتصور احدهما بدون الآخر وجوداً وتقديراً.

3. والإنسان الكامل المتعين بين هذين القوسين جامع ايضاً بين الحقائق الحقانية الوجودية ونسب الافعال والاسماء الإلاهية والربوية وبين الحقائق الإمكانية والاعيان الكيانية فهو محيط بالحقيقتين وشامل لجميع ما في العالمين وتسمي هذه المرتبة المتعينة بين هذين القوسين الجامعة لاحكامهما بمرتبة قاب قوسين والرجل المتعين فيها مستحق للخلافة ان جعل خليفة ونُصِب فيها ودونها [ج II-1] فدَعَوِي الخلافة زُورٌ وتلبسُ والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم.

## VIII

### التميم للتكملة<sup>102</sup>

1. اعلم انّ للنفس الرحماني مراتب احدها مرتبة اجماله واندماجه في غيب قلب التعين الاول وهو مرتبة لاتعينه واطلاقه واحديته.
2. والثانية مرتبة انبعائه من باطن التعين الاول وامتداده منه دون تعينه بمرتبة من المراتب الغيبية.

3. الإلاهية والثالثة مرتبة تعينه بالتعين [1-20] الاول.
4. والرابعة اعتبار برزخيته في التعين الاول وجمعيته [ن 8-1] بهويته بين التعين واللاتعين من كونه عينهما وعين الظاهر والباطن لان العين المتعينة بالتعين الاول باطنة والتعين ظاهر كالالف والهمزة.
5. والخامسة مرتبة امتداده من التعين الاول وتعينه بسائر المراتب الحرفية العينية<sup>103</sup> فنظير<sup>104</sup> التعين الاول واول تعين من تعينات النفس الرحماني بامتيازه عن باطن التعين الاول من عالم الحروف في نفس الإنساني الهمزة فهي اول حرف ممتاز عن باطن القلب بانبعث النفس الإنساني الذي انفتحت فيه صور<sup>105</sup> الحروف والكلمات والالف هو مظهر صورة العماء الذي هو النفس الرحماني الواحداني النعت<sup>106</sup> الذي به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التي هي الحروف والكلمات الالهية والاسماء واسماء الاسماء كما تتعين الحروف والكلمات الإنسانية بنفس الانسان فلا تظهر لشيء<sup>107</sup> من الحروف عين إلا بالالف الذي هو مظهر الواحد ولا يظهر للالف علي سبيل الاستقلال التام عين في مرتبة الكلام لان مقامه الوحدة والواحد في مرتبة وحدته ونزاهته التي لا يظهر فيها لغيره عين لا يدركه سواه ولا يتعين هو في اللفظ النفسي بل يظهر في الرقم لانه عبارة عن امتداد النفس وانبعثه من باطن القلب [20-ب] دون تعينه بمقطع خاص في مخرجه من مخارج الحروف فما له سوي كونه متعيناً في مخارج الحروف ولا تظهر الحروف في مخارجها ولا تتعين إلا به فكما ظهرت الهمزة في مخرجها بانبعث النفس الانساني الالفي من باطن القلب وامتيازه<sup>108</sup> عنه كذلك هذا التعين الاول إنما يتعين بظهور الذات في اول رتبها بالنفس الرحماني المنبعث من باطن قلب التعين الاول وهو اللاتعين فتعينت الذات في مرتبة التعين

103. ن: الغيبية

104. كذا في ن و ج ولكن في فيينا: فنظير

105. ن: صورة

106. في فيينا: التفت

107. كذا ن و ج وفي فيينا: الشيء

108. كذا في ن و ج وفي فيينا امتياز

الاول بالنفس الرحماني وتعين النفس الرحماني الوجداني النعت ايضاً في مرتبة التعين الاول بانبعائه من باطن قلب التعين الاول فإذا انبعث النفس الرحماني بالنور الوجودي والفيض الجودي من باطن قلب التعين الاول حاوياً جميع ما ينطوي عليه التعين الاول وجامعاً لجميع حقائق [ج II2-ب] الفعل والانفعال في جوّ حضرة الامكان فقيده وعقدته برودة القوابل المظهرية التي في عين النفس فإنّ فيها الفاعل والقابل فانعدت الصور العمائية في هذا البخار المعنوي النوري فظهر النشأ<sup>109</sup> العمائي الاكبر ثم امتدّ النشأ<sup>110</sup> النفسي علي انحاء ثلاثة علوي وسفلي ووسطي جمعي احدي برزخي [ن 8-ب] وتعين في عين النفس جميع الحقائق الفعلية والانفعالية فظهرت صورة العمائين عماء الربّ وعماء المربوب فتعين في النفس [1-21] المتعالي جميع الحقائق الالهية المؤثرة الفعالة النورية صوراً الالهية ربانية وتعينات وجوية حقانية فهو عماء الربّ وتعين في النفس الممتد الي السفلى<sup>111</sup> المنطوي علي الحقائق المظهرية الانفعالية جميع الحقائق الخلقية المتأثرة الانفعالية صوراً كيانية وتعينات وجودية امكانية وهو عماء المربوب.

6. فانتشأ ايضاً النشأ<sup>112</sup> الكوني والعالم الخلقي واول هذا الشئ<sup>113</sup> الكوني القلم الاعلي والنشأ<sup>114</sup> الوَسْطِي الجمعي الأحدي البرزخي جامع الحقائق الإلاهية المؤثرة الفعّالية والحقائق الخلقية المتأثرة الانفعالية فهو الرابط والجامع بين الاعلي والاسفل والظاهر والباطن والوجوب والإمكان غير ممتاز عن الطرفين بل هو احدية جمعهما وجمعية عينهما والمتعين فيه هو الإنسان الكامل الجامع الفاضل<sup>115</sup>.

7. فمن فتحت له ابواب البطون السبعة المذكورة وتجلّت عليه عرائس اسرارها وابكار معانيها وانطبعت فيه معاني جميع البطون وحقائقها فهو سر الوجود وقبلة

109. ن و ج: النشؤ

110. ن و ج: النشؤ

111. ن: اسفل و ج: السفلى

112. ج: النشؤ

113. كذا في فيينا وفي ج وفي ن: النشؤ

114. ن و ج: النشؤ

115. ج: الفاضل

الواحد<sup>116</sup> والموجود يعرف الامور في مراتبها ويشاهد المعاني في مواطنها والله يهدي من يشاء الي صراط مستقيم سبحانك اللهم انت الاول والآخر الظاهر والباطن وانت علي كل شيء قدير وانت بكل شيء محيط ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي [21-ب].

العظيم والحمد لله رب العالمين  
تمت بعون ال له الملك المنان  
في اواخر ربيع الاول  
تمام شد في وقت الضحي