Ibn Masarra:

A Reconsideration of the Primary Sources

by

James W. Morris

Arabic 244 Dr. Muhsin Mahdi January, 1973

, , , , Т. Т

Table of Contents*

Topic:	Pages:
Introduction	1 - 2
I. Historiography: Modern Studies of Ibn Masarra and his "School"	3 - 7
II. Personal Background: Father and Family	8 - 11
III. Life and Character	12 - 18
IV. Works and Doctrines	19 - 38
V. His "School": Reactions and Influences	39 - 48
Selected Bibliography:	
I. Secondary Sources	49 - 50
II. Primary Sources	50 - 52
Appendix: The Primary Sources	i.
I. Chronological Relations (time-chart).	ii.
II. The Original Sources (annotated)	iii-×xxxvvii.

^{*}Note: The reader may find it useful, before beginning the text itself, to turn first to the Bibliography and the Appendix so as to familiarize himself with the names of authors, the mode of reference used here, the system of transliteration, etc. All readers will probably find the time-chart, p. ii, a quick and helpful aid throughout for keeping in mind the dates and relations of the different sources.

We cannot emphasize too strongly the importance of the Appendix for the reader with a command of Arabic; even for those without any Arabic, certain of the notes there treat material and add references not discussed in the actual text.

Ibn Masarra

The figure of Ibn Masarra, as portrayed by modern historians, is a familiar mythical type--that of the "founder" (in this case, of Andalusian philosophy and mysticism), by whose influence and example the otherwise mysterious and obscure origins of a significant cultural phenomenon are to be "explained." Yet even if history, at any level of generalization, inevitably tends toward myth, still the distinction of fiction and historical narrative seems a real and meaningful one: In the latter instance, one expects probability tempered by and anchored in "facts." For that reason alone, then, this paper should be justified as a caution and object lesson in the critical reading (or writing) of history, since very little written about Ibn Masarra in Western languages has any sure substantiation in the original sources.¹ More positively, it

This study, however, was not conceived in a critical vein, and it is not intended as a point-by-point analysis of Asin's work, a task which would require a volume at least as lengthy; only

¹It is not so much that what Asin, for example, says in some 200 pages is at all untrue or invented, but simply that its relation to <u>Ibn Masarra</u> is tenuous at best, and frequently misleading. In Brockelmann's notice, to take another example--BR-S, I, 378-379 # <u>Geschichte der arabischen Litteratur</u>, <u>Supplementbände</u>, 3 vols. (Leiden, 1937-1942)--almost nothing but the dates and proper names can be trusted; čertainly inaccurate is the opening statement that Ibn Masarra "founded the study of Greek philosophy and Islamic mysticism in Spain." And Brockelmann, like almost all writers of this century, follows Asin, who is generally more careful to include qualifiers ("lit is probable," "not impossible," etc.) where he is clearly embroidering the very meager information contained in the sources. Unfortunately, even the attentive reader, though, can scarcely be expected to recognize all the joints between "fact" and fiction, or to judge the varying degrees of probability involved.

may serve to reveal once more the complexity and interest of a a still largely unexplored period in the history of Islamic Spain, and to re-open a number of intriguing problems.

We begin with a survey of modern Western scholarship on Ibn Masarra, as a way of revealing some of the larger problems and interpretations with which his name has been associated, and which have accounted for his continuing interest to several generations of historians. The rest of this study does not pretend to be the history that would answer those questions, but only a small part of the tedious task of collecting and collating sources which such an endeavor would require. All we have attempted here is an outline of the facts concerning Ibn Masarra's personal background, his life, his works and teachings, and his subsequent direct influences, as they emerge from the scattered references in primary sources.² This preliminary discussion is neither definitive nor exhaustive, and is only meant to prepare the reader with a command of Arabic for his own examination of those sources, which are intended as an integral part of the paper, and annotated and organized so as to make reference as easy as possible.

a few basic disagreements are openly touched on in what follows. Rather, more constructively, the solvent effects of this re-examination of the sources (with some new additions) may help to reveal new possible relations between important movements and activities which Asin--perhaps too avidly--sought to link to the person of Ibn Masarra.

²A listing of the relevant primary sources is given at the beginning of each section, supplementing individual references throughout the narrative. Supporting analytical arguments (for dating, etc.)--sometimes tedious and complicated--have usually been confined to footnotes.

I. Historiography

The first mention of Ibn Masarra in modern historical writing was apparently the article on "Empedocles" from al-QiftI's TarIkhal+Hukama', which was included in a collection of Arabic sources for Sicilian history published in 1857 and translated (into Italian) a few years later.³ In a sense this passage from al-Qifti (d. 1248) -- a misleading compilation of earlier notices in Sa^cid (1070) and Ibn al-Faradi (1012)-⁴has determined the basic orientation of most subsequent writing on this subject: In it, Ibn Masarra is linked guite strongly to the "Batiniya," and to certain late neo-Platonic writings which the Arabs had credited to Empedocles (and Pythagoras). and which were to have considerable influence on the mysticalphilosophical speculations of later Muslim and Jewish (and possibly even Christian) thinkers and "mystics" in Spain and North Africa. It was in this latter, philosophical context, that Ibn Masarra was next evoked -- in Munk's study (1859) of the Jewish Andalusian philosopher "Ibn Gebirol"--as the man who supposedly "brought to Spain" the different works attributed to Empedocles.⁵ Dozy, however, in keeping with the political

³Michele Amari, pp. 613-615 in <u>Biblioteca</u> <u>Arabo-Sicula</u> (Leipzig, 1857) = pp. 15-16 in al-Qifti.

⁴Compare the passage in question and its analysis (Appendix, p. xxxiv) with Sacid, Ibn Abi Usaybica (IAU), and Ibn al-Faradi, #1202. In fact, the only original, knowledgeable mention of Ibn Masarra's relation either to the Batini movement or to "Empedocles" is one line in Sacid; all the rest of al-Qifti's article, which has so impressed later scholars with its stress on Ibn Masarra, is entirely borrowed from Ibn al-Faradi--an important fact no one seems ever to have noticed, or at least to have pointed out in print. There is no reason to believe that al-Qifti had the least knowledge of Ibn Masarra apart from what he found in his two sources.

⁵In going on to quote (pp. 242 ff.) from the summary of

stress (and the romantic, almost novelistic style) of his history.(1861), emphasized the "Batini" side of al-Qifti; notice, treating this "panthéiste de Cordoue" as the "emissaire sécrète" of Fatimid propaganda in Spain, "affilié à la société secrète des Isma iliens."⁶ Unfortunately, Dozy's imaginative (and sometimes fantastic) account has had considerable influence on subsequent writers in some of its more dubious details.⁷

4. 4.

Goldziher (1903), while including the perspectives stressed by Dozy and Munk, was able to take advantage of the publication of some important new sources--principally Ibn al-Faradī and

pseudo-Empedoclean doctrines given by Shahrastani, Munk was already anticipating the project later carried out by Asin.

The passage on Ibn Masarra is pp. 240-242 in his <u>Mélanges</u> <u>de philosophie juive et arabe</u> (Paris, 1859). Munk does not mention any source for his comments other than al-Qifți and Amari's Italian translation of his anthology. Yet in the text he makes two influential statements--that Ibn Masarra <u>brought</u> the works of Empedocles to Spain, and that he had (first) studied them in the <u>Bast</u>--that are not in al-Qifți at all, and indeed seem to contradict what is actually said there (although probably <u>invented</u> by al-Qifți himself) about Ibn Masarra's having to <u>leave</u> Cordoba for the <u>Bast</u> "because of too much study of the philosophy of Empedocles."

⁶R.P.A. Dozy, pp. 127-128 in <u>Histoire des Musulmans</u> <u>d'Espagne...</u>, Vol. II (2nd edition: Leyden, 1932). Dozy also gives in full (IV, 158-159) the passage from <u>al-Hulal</u> (anonymous author: see Appendix, p. iv) mentioning a hadith found among the works of Ibn Masarra by a fagih of Cordoba around the year 495/1101.

⁷Dozy, at least, had a sort of excuse: His interpretation here is not so farfetched when one realizes that he used, in addition to al-Qifti, only the short passage in al-Humaydi and its repetitions in Ibn Khāgān and al-Maqqari--all of these late (and short) notices which also tend to portray Ibn Masarra as a reprehensible heretic. (The additional sources in the second edition are listed by Lévi-Provençal, following Asin.) None of the earlier and most essential historical sources--especially al-Khushani, Ibn al-Faradi, and Ibn al-Abbār--were utilized by Dozy; all, of course, were still in manuscript at that time.

This passage (II, 126-127) may also be the source of that infelicitous application of the term "libres penseurs" to the Mu^ctazila and others, popularized in Islamic studies by Goldziher (see below). Dozy here is clearly using it anachronistically, in the unclear and inexact popular sense that it has taken in later writers. (apparently) Ibn Hazm's <u>Fast</u>. For him, Ibn Masarra represented one point in a larger movement of "free thought" (generally perceived locally as "Mu^ctazili") penetrating Spain and the Maghrib at that time and combining otherwise disparate doctrines in a common reaction against the "orthodoxy" of the Malikite religious scholars. The emphasis is not so much on the man as on the "school" he helped originate: "l'Islam espagnol du xi^e (sic) siècle fut bientôt pénétré d'un mouvement latent de libre pensée, qui prit le nom de <u>Masarriya</u>."⁸

To the insights and interpretations of his predecessors, Asin-Palacios (1914) added a deep interest (and extensive background) in the development of Islamic mysticism in Spain, a movement to which Ibn Masarra is attached, above all, by the testimony of Ibn al-^cArabī, for whom he was "among the greatest of the people of the (mystical) way in knowledge, states, and revelation."⁹ And if the greater part of Asin's

⁸Ignáz Goldziher, pp. 66-69 in the <u>Livre</u> <u>d'Ibn</u> <u>Toumert</u> (Alger, 1903)--part of his introduction.

If Goldziher adheres more closely to the sources in his actual biography of Ibn Masarra, his imagination may even excel Dozy's in this portrayal of the "Masarriya." The only mention of the name "Masarriya" itself, to begin with, is in Ibn Hazm (d.1064), who only mentions the group because of the obscurity into which its memory has fallen in his day. Moreover, all the other followers of the "madhhab" of Ibn Masarra cited in Ibn al-Faradi died--as Goldziher himself admits--in the <u>10th</u> century. These were apparently his only two sources for this judgment. (There is no mention at all of any connection to later speculative Şüfism in Anadalusia, as first stressed by Asin--apparently on the basis of Ibn al-Arabi's comments.)

⁹(Futuhāt I, 148; see Appendix, p. xii.) Miguel Asin-Palacios' <u>Ibn Masarra y su escuela: Origenes de la filosofia hispanomusulman</u>, 2nd edition (slightly revised), pp. 1-216 in Obras Escogidas, Vol. I (Madrid, 1946). The subtitle, although a just statement of Asin's larger topic, is inaccurate and misleading if taken as too directly related to Ibn Masarra and his "school;" any connection of Ibn Masarra especially with "philosophy" in the stricter sense of Aristotelian "falsafa" is especially tenuous./ This text is essentially that of the 1914 edition, with changes limited to a few footnotes and the system of transliteration.

5.

study was taken up with the (somewhat dubious) task of reconstructing "Ibn Masarra's" pseudo-Empedoclean "doctrine," his investigations also brought to light a number of new sources for the history of Ibn Masarra and his disciples--and also for early Andalusian asceticism and Mu^ctazilism in general--which together have made this the authoritative study of the more heterodox intellectual movements of early Muslim Spain, a position which, for all its faults, the work seems likely to hold for some time to come.¹⁰ Almost without exception,¹¹ subsequent

¹¹Two notable exceptions--authors who have at least partially re-examined some of Asin's sources and conclusions--must be mentioned.

Levi-Provençal, while closely following Asin on the details of Ibn Masarra's life in his Histoire de l'Espagne musulmane (Paris, 1953) II, pp. 485-488 (the sections on Mu'tazilism and asceticism, pp.480-485, are also relevant) stresses in his concluding remarks not so much any literary "doctrine" of Ibn Masarra as--here perhaps closer to Goldziher--his sociological significance as the "premier (?) pionnier" in the development of "une vie mystique collective de caractère spécialement hispanique." More important, though, is the short study "A propos de l'ascete philosophe Ibn Masarra de Cordoue" (Orientalia Suecana, III, pp. 75-83) in which he specifically re-examined the biographical sources for the lives of Ibn Masarra and his followers in the light of new passages from Ibn al-Abbar (= our Appendix, p. vii), and concluded with the accurate observation: "On s'apercoit, à l'examen de ces données, combien l'indigence et la contradiction des sources anciennes rendent malaisée toute prise de parti."(p.82) Unfortunately, even the revised chronology which he thought assured by Ibn al-Abbar must be held in question (see Section III below). Finally, as for the doctrinal "systeme masarrien" constructed by Asin, Levi-Provencal modestly excuses himself in terms which do not conceal a certain scepticism: "On ne peut qu'admirer la maîtrise avec laquelle M. Asin sut tirer parti dans son ouvrage des sources indigentes qui s'offraient à lui...." (p. 75)

The article on "Ibn Masarra" by Roger Arnaldez in the second

¹⁰Newly-edited works published during the last half-century have added surprisingly little to our stock of sources mentioning Ibn Masarra and his school. The only significant ones not used by Asin are the following: 1) al-Nubāhī; 2) Ibn al-Abbār (in two supplementary editions to the Takmila--see Bibliography and Appendix, p. ix); 3) Ibn al-Mar'a; and 4) Ibn Abi Zayd (dubious: given only in SEZG-I, without sources--see Appendix, p. iii). Asin added references to 5) al-Suyūti and 6)al-Tha^cālibi in footnotes to his second edition, but did not analyze their contents in the text.

works on the intellectual history of Islamic Spain, whether general or more specialized, have tended to repeat Asin's conclusions, apparently without ever fully reconsidering his sources: "Ibn Masarra" and "the origins of Spanish Muslim philosophy" (the subtitle of Asin's book) have too often tec become synonymous terms.

edition of <u>The Encyclopedia of Islam (Vol. III, pp. 868-872)</u> is complementary to Lévi-Provençal in that, while summarizing Asin's biographical conclusions (errors and all), it does at least undertake a short examination of the sources for his <u>doctrinal</u> reconstruction, leading to skeptical conclusions on a number of points. The result is again a more accurate assessment: "It may therefore be considered, <u>without having actual proof</u>, that Ibn Masarra's doctrine belonged somewhere between the theories of the pseudo-Empedocles and those of Ibn Arabi, modifying the still very metaphysical and speculative cosmology of the former in the direction of the mystical cosmology of the latter." (p. 871;-emphasis ours)

II. Personal Background

Our only source making specific reference to Ibn Masarra's family is Ibn al-Faradi (cf. Appendix, pp. xvi-xviii). As for more general background, Asin has collected--mainly from Ibn al-Faradi again--biographical notices on a number of other early Spanish ascetics ("Apendice 3," pp. 185-191) and Mu^ctazilites ("Apendice 2," pp. 179-184), to which should be added the helpful survey of "El pensiamento musulmán español en los tres primeros siglos" (pp. 21-38). A great deal of work could still be done, however, by collating and examining more closely the references to students and teachers--especially those frequented in the Orient during pilgrimages--which are cited in the biographical literature; such study would also help in reconstructing more exactly the social context of figures, like Ibn Masarra, whose importance has already been recognized.

Ibn Masarra's family was almost certainly of native Spanish stock, a fact that emerges from the discussion of its "client" status,¹² the description of his father's physical appearance (fair-haired and ruddy-faced), and the humorous story told of his stay in Başra₇-where as a sunburnt youth accompanying his merchant brother on the pilgrimage, he was warned by a teacher to beware of being sold as a slave by the people of that city.

¹²The mention, transmitted by certain "companions," that Ibn Masarra supposedly later claimed that his family were among the clients of the Omayyads (rather than of Berbers, as stated by Ibn al-Faradi's other sources), might presumably reflect a desire for higher social (and religious?) standing--whether by Ibn Masarra himself, or among his later followers--analogous to the later practice (especially common in the Maghrib) of creating a "Sharifian" ancestry for anyone possessed of superior or "saintly" religious powers.

Whatever his occupation,¹³ Ibn Masarra's father appears to have been among the leading scholars of his day in Cordoba (Ibn al-Faradī has four biographies of men--two of them quite important--among those who transmitted his hadīth, and he is said to have had "wide renown" in Mecca during his final stay there), despite his also having been suspected of concealing "Mu^ctazilite" opinions on the free will such as were known to be held by his notorious friend Khalīl "al-Ghafla."¹⁴ Such views were probably not so uncommon among the educated elite, and the fact that his father, during that early <u>Hajj</u>;¹⁵ had studied in Başra, at that time a center of Mu^ctazilite speculation, is another indication that the young Ibn Masarra--whether in personal discussion, or through the books left him by his father--was exposed to speculative religious ideas at an early age.¹⁶ Finally,

¹⁴For more on this interesting figure, who came into disrepute for <u>openly</u> admitting Mu^ctazilite views (apparently also after a journey to the East; before that time he seems to have associated with the leading Malikite faqihs), and whose "heretical" library was burned by a group of scholars after his death (date unknown), see Asin, pp. 181-182; he is also cited by Goldziher, pp. 67-68, and Lévi-Provençal (H.E.M.), pp. 481-483.

¹⁵The exact time, lacking any birthdate, remains uncertain. Asin (from the names of teachers given?) places it in the "240's" Note that the "al-Khushani" (not the historian who is among

Note that the "al-Khushani" (not the historian who is among our sources, and often cited by Ibn al-Faradi as "Ibn Harith") who is said to have traveled and studied with Ibn Masarrais father during this trip is listed among Ibn Masarra's own teachers, and is one of the most frequently occurring names (of teachers and transmitters of hadith) in Ibn al-Faradi--another indication that Ibn Masarra's family was among the religious and intellectual "elite" of the capital.

¹⁶The works of "Empedocles," if Ibn Masarra was really as enamored of them as Sā⁴id states, could easily have been part of this (or some other Cordoban) library; it is nowhere recorded that he first heard of them in the East.

¹³The only possible evidence for his also having been a merchant, as Lévi-Provençal would have it ("A propos...", p. 77)-that his brother Ibrahim was one, and that he supposedly left Cordoba for the East in old age "because of debts"--may be inadequate for such an assertion.

whatever his father's reasons for departing for Mecca a second time (and the imputation in one source that it was "only because of a debt," qualified by "it is said," leaves ample room for speculation), his death there in 286 means that Ibn Masarra (born 269) was left fatherless at the age of fourteen or fifteen, at the latest.

The four men listed as having studied under Ibn Masarra's father (there were of course others less distinguished) are of interest for other reasons as well.¹⁷ All of them had, among their teachers, the same three as are listed for Ibn Masarra, a sign that his education -- to a certain degree, at least -- must have followed the traditional, legal (Malikite) patterns; the story of his visit to a famous faqih of Qayrawan, witnessed by al-Khushani (= Appendix, .p. xxxi), is another indication of this. Most of them, moreover, were close contemporaries, some of almost the same age, and the itineraries recorded for their travels in the Orient--especially in the case of #1216, whose hajj (294-8) may have been only a year of two before Ibn Masarra's (cf. #21 below) -- could very likely include a number of the Eastern scholars with whom he actually studied, since the Spanish travelers, judging from Ibn al-Faradi's biographies, seem to have frequented many of the same famous names.¹⁸ At any

¹⁸One such recurrent name (in #1068 here, and #'s 1329 and 1364 among the later followers of Ibn Masarra's school; also found in many unrelated notices) is the Meccan scholar Ibn al-A[¶]rābi (SEZG-I, 660-661), who supposedly "replied to" the teachings of Ibn Masarra (Ibn al-Faradi, #1202). (When, whether in writing

10.

¹⁷One of them (#306), born in 218, seems to indicate that Ibn Masarra's father was probably fairly old when he (Ibn Masarra) was born, since one did generally study hadith from older scholars, not usually from men younger than oneself.

Trate, their journeys are indicative of the process by which the speculations and controversies then current in Bastern circles (and the periodrwas a creative one for Islamic philosophy, theology, and mysticism) must have been quickly, if often surreptitiously, carried back to Muslim Spain--undoubtedly by men other than Ibn Masarra as well.¹⁹

¹⁹Note, for example, that five of the eight men whom Ibn al-Faradi associates with Ibn Masarra's "school" (i.e., with some acquaintance with his works) are also listed as having traveled and studied in the East. (Cf. Appendix, pp. xix-xxi.)

or in oral response to questioning, on what points of doctrine or practice, etc. are unanswered questions.) Ibn al-A^crābi, it should be noted, is today known mainly as a "mystic" (he was associated with al-Junayd and others), but was also a transmitter of hadith and may very well have taught Ibn Masarra. (See #22 and Section IV below.) Ibn al-A^crābi lived from 246 to 341.

As with many other legendary figures, most of what has been said about Ibn Masarra cannot be proven--or disproven: It is simply "possible." We have tried to limit the following sketch to what is not only possible, but also probable, as having some ground in the sources--although the sources themselves (as on the date of his travels in the Orient) are often doubtful or contradictory.

The most important sources for the life of Ibn Masarra are al-KhushanI (repeated by Ibn AdharI), Ibn al-FaradI, and Ibn al-Abbar. Of them, al-Khushani (d. 371/981) is the oldest, and the only one to have had a personal acquaintance with Ibn Masarra and his contemporaries; a sympathetic and knowledgeable observer, he is remarkable (in this notice and in the rest of his works) for the distance he openly takes from the "taq1id" of the more conservative Malikite fuqaha". Ibn al-Faradi (d. 403/1012) is the next-oldest source (he includes in his biography of Ibn Masarra a comment by al-Khushani, whose books and oral testimony he frequently cites elsewhere as well), and by far the most extensive one: Although very obviously marked by the strong reaction against Ibn Masarra's writings which intervened shortly after his death (cf. Section V) and which makes some of the reports concerning him rather unreliable. the objectivity and relative fairness of Ibn al-Faradi's accounts (he does mention nine followers of Ibn Masarra's "school" and a number of others suspected of "Mu^ctazilism") is all the more surprising in view of his era; or it may be that the period of the greatest intolerance and hostility toward such "heresies" had already passed, since this book was completed in the last

12.

decade of his life. Ibn al-Abbar (d. 658/1260), while relatively late, is based mainly on a lost UKitab fl Akhbar Ibn Masarra wa Ashabihi" (why he doesn't speak of Ibn Masarra himself is unknown), and is our only source for, among other things, eleven personal disciples of Ibn Masarra and several other later followers. To these three major sourceaimight be addedonly conditionally, though, as they appear based more on knowledge either of written works or of later followers--the short comments of Ibn Hazm ("Risala...") and Sa id, and the strongly prejudiced notice in al-Humaydi, with its repetitors.

Ibn Masarra was born in Cordoba in the year 268 (383), the son of an important religious scholar who belonged to the intellectual elite of the time. The boy's'education, while in part following traditional (mainly legal) lines--we have the evidence of his teachers' names, the report that he transmitted hadith (al-Humaydi), and the visit to the Māliki faqih in al-Khushani--almost certainly, to judge from his father's biography, involved exposure to the different strands of "Mu^ctazilite" speculation, whether in discussions within the home, or among the works in the family library.²⁰ Those books, according to Ibn al-Faradi, were left to the still young Ibn Masarra (14 or 15 at the oldest--another hint that he was already a precocious student) by his father at the time of the latter's second voyage to Mecca, where he died in 286.

13.

²⁰Goldziher's remark (p. 68) that "I^Ctizal" was in Spain at that time a "vague, generic term" for all independent theological speculation is relevant here. Most of our sources down to (and partly including) Ibn Hazm seem to show little appreciation for the differences and nuances among non-"orthodox" theological doctrines--often referring only to suspect opinions on "qadar"--

Conflicting evidence concerning quite different times for Ibn Masarra's travels in the East ("before 300" and 311-313) unfortunately renders uncertain all attempts at dating or otherwise ordering the events of his later life; the only hypothesis reconciling all accounts is that of two separate journeys.²¹ According to Ibn al-Faradi (with al-Khushani probably agreeing:-see #21). Ibn Masarra, not yet thirty. traveled to the Orient--or "fled," as one later (and dubious) story would have it--and studied there for some time (most likely several years) with certain "Mu^ctazilite" theologians: "ahl al-jadal wa ashab al-kalam wa al-Mu tazila." in the words of ng sang bana sa katala kat

so that the doctrines to which Ibn Masarra had access as a youth may have included more esoteric or more philosophical writings than those of the "Mu^Ctazilite" dialecticians as we understand that term today.

²¹The evidence is as follows: a)Ibn al-Faradi himself has "...and he departed for the East in the latter days of the Amir Abd Allah," who died in 300 (912). (The dubious account of Ibn Masarra's "flight" by one "Ibn Maslama" follows--see #22 below.)

b)Ibn al-Abbar, #8, has Ibn Masarra traveling to the Orient and making the Hajj for three consecutive years--from 311 to 313-in the company of at least four "disciples" ("ashab"); it is not for certain that he returned to Spain immediately after the latter date, but that seems likely.

c)al-Khushani (d. 371) personally recounts an incident in which he as a youth in Qayrawan met the "young" Ibn Masarra (the old faqih--who died 317--several times adresses him as "ya shabb"), at that time still unknown to him or anyone else present, and was obviously impressed by his precociousness, his learning, and his interest in figh: Generally not the sort of things one would expect said of a scholarly ascetic in his forties accompanied by several disciples. al-Khushani, moreover, emigrated to Spain in 311-312 (See Ben Cheneb's introduction to his work, vol. II, p.xv), most likely as an adult, as he corrected the orientation of the qibla in Ceuta along his way to Cordoba.

In sum, to postulate only one journey (either in 311 or "before 300) requires denying and rendering improbable information given in several places in independent sources. The performance of the pilgrimage a second time would at any rate not have been unique, as it is recorded both for his father and a later suspected follower of his "school" #1364, even among the few notices we have selected. In light of the intellectual attractions of the East, it should not be necessary to postulate "persecution," either.

an enemy.²² Upon his "return" (if there was such an early "rihla")-at any rate, at a fairly young age--his ascetic way of fife and his outstanding eloquence (characteristics which are granted him

²²A) Although we have direct testimony only to Ibn Masarra's having been in Qayrawan.(al-Khushani) and Mecca and Medina (Ibn al-Abbar), the above mention of the Mu⁴tazila is a good indication that he also studied in the intellectual centers of al-⁴Iraq: Basra, Baghdad, and Kufa. A probable itinerary--and a list of at least some of the individuals with whom he most likely studied-could be constructed on the basis of the numerous accounts in Ibn al-Faradi.

In particular, it is quite possible (even probable in a case such as Ibn al- A rabi-4see #18 above) that he studied with some of the very famous mystics living in the East at that time, including al-Junayd, al-Nahrajūrī, disciples of Dhū al-Nūn, M. b. Sālim "al-Tustarī" (pupil of Sahl al-Tustari), etc. The agreement of certain of their doctrines with fragmentary hints of Ibn Masarra's teaching (cf. #30 below on Massignon's article "Sālimīya," <u>EI1</u>), along with their inclusion together in the laterrAndalusian mystical tradition (Ibn al-Arabi) are indications in that direction. Nothing is said one way or another in the sources, apart from the similarity observed in certain of Ibn Masarra's ascetic practices (constant examination and purification of conscience and act) to those of Dhū al-Nūn and al-Nahrajūrī. (Ibn al-Faradī, #1202)

Dozy's hypothesis of Ibn Masarra's having been trained as the "seeret agent" of Fatimid or Shi ite propaganda, in a political sense, at this time has absolutely no proof, and appears to rest mainly on the much <u>later</u> "batini" epithet in Sa id (or al-Qifti). "Batinism" in the sense of often elaborate symbolic interpretations of Scripture, etc. was of course not confined to subversive groups, and in Spain at Ibn al-Faradi's time (or earlier) the term "ta'wil" appears to have been applied to anyone who attempted a rationalist, non-literal interpretation of certain doctrinally-important passages ("sirāt," "mīzān," etc.). While one might suspect that Ibn Masarra's "interpretations" were closer to the mystical ones of later Sūfi's than to the straightforward theological ones of the "Mu^ctazilites" (in our sense), the question remains open. (See Sections IV and V.)

B)The testimony in Ibn al-Faradi (#1202) of a clear enemy of Ibn Masarra, one "Ibn Maslama" (outlined in orange, Appendix, p. xv), must be used with extreme caution, as liable both to anachronisms and deliberate misrepresentations: The party ("fidqa") which he represents, to use al-Khushani's term in the same article, is that of al-Nubāhi's "inquisitors" whose views obviously influenced as well the notice in al-Humaydi (and his followers), which represents Ibn Masarra in similarly biased terms.

In particular, 1) whether or not Ibn Masarra was "suspected of unbelief" before making the <u>Hajj</u> (at either date), there is no indication at all anywhere else that he "fled" ("kharaja fārran") Cordoba for this or any other reason--although the motives for later representing (or simply perceiving) his actions in that light should be clear. While the "sahifa" reportedly written

by friend and enemy alike²³), presumably motivated by and expressing some distinctive new teaching, began to win him a certain personal following, including respected men (some even older than himself) from as far away as Toledo. Some of these close companions, at some stage, he began to initiate into into the study of his "doctrines," involving esoteric interpretation ("ta'wil," etc.) of the <u>Quran</u> and the study of a number of books (we have the titles of at least three--see Section IV) which he himself was composing. Completely unknown, however, are even the rough dates at which he began this writing

against him by the qadī "al-Habbāb"(d.322) may well be evidence of hostility in certain circles at an early date (the actual time of writing is unknown), there is no indication even in later events (see Section V) that "repression" in Cordoba ever reached the point of physical injury or any other threat sufficient to provoke a "flight"--except of course for participants in political plots.

2) The story that Ibn al-A^crabi and Ahmad b. M. "al-Tustari" "radda^calā" Ibn Masarra (not necessarily in writing, as some have assumed) should not be taken to preclude his having studied with either Ibn al-A^crābi or Muhammad b. Sālim "al-Tustari", as a) the incidents referred to here, judging from the dates of this youngest "al-Tustari" (Ahmad--d. 350), most likely occurred after Ibn Masarra's death (319) and thus b) quite likely dealt with oral representations of his views by Cordobans either enemies or ignorant of their full meaning, in which cases one could freely reply (for self-protection or other reasons) in terms that could be understood (or forgiven) by those initiated into the more esoteric aspects of such a position. Note that several later adherents of Ibn Masarra's "school" (#'s 1329 and 1364) are still mentioned as studying with Ibn al-A^crābi shortly before his death (ca. 341).

²³For the enemies, of course (as "Ibn Maslama" in Ibn al-Faradi's article, and al-Humaydi), the virtuous ("ascetic") life and its preaching were pretense designed to deceive the credulous among the masses; actually, the similar style of existence led by his direct disciples (see Ibn al-Abbār) and some later followers (see Ibn Hazm and Section V below), the anecdote recounted by al-Khushani, and the more widespread presence of such ascetics in Andalusia at the time (Asin, pp. 185-191) are all indications that his activities were sincere--although, especially if coinciding with his return from the East, or with the move out of Cordoba, they may well have marked a considerable change

and teaching, and moved--perhaps in part to avoid opposition already developing in the city--to the "hermitage" ("muta^cabbad") in the mountain range near Cordoba, from which he was to acquire his nickname "al-Jabalī."²⁴ At any rate, he is found in that mountain retreat, writing and teaching among numerous disciples, after his return from the long journey to the East (311-313⁺) which he had made in the company of at least four early followers.²⁵ And it was there on the mountain, presumably, that he died (of unidentified, but natural causes) in 319 (931), little more than fifty years (A.H.) of age.

The fate of the eleven personal "companions" mentioned in Ibn al-Abbar (not all of whom were necessarily with Ibn at his death) is unknown; their names appear in no other source,

The eloquence of Ibn Masarra and his remarkable persuasive powers--both personally, and in his writings--are also strongly emphasized by al-Khushani, al-Humaydi, and Ibn Hazm ("Risāla...").

²⁴The mention of the "hermitage" is in Ibn al-Abbar, #113. At the time of the poem recorded in al-Humaydi (the only extant fragment of his writing, apart from titles, incidentally), inviting an Abū Bakr al-Lu'lu'i to visit him on a rainy day, Ibn Masarra was obviously still residing in Cordoba; but this poem could also be very early. (For al-Lu'lu'i as a teacher of M. b. Yabqā b. Zarb, who later--350--burned some copies of Ibn Masarra's books and authored a refutation of his doctrines, see Ibn al-Faradi, #1361, and al-Nubāhi.) The interesting story in Ibn al-Abbār, #339 (repeated by al-Mangari), of Ibn Masarra's building a residence on his motintain resembling in its dimensions a room once inhabited by the Prophet which he had visited in Medina, does not of itself indicate that he had not already lived on the mountain even prior to making the Hajj.

Equally uncertain is the role (and date) of opposition or "persecution" within the city in possibly causing either the trip(s) to the Orient or the removal to the mountain. Ibn al-Faradi mentions that the important qādi "al-Habbāb" (246-322) wrote a "sahifa" in reply to Ibn Masarra. But although the date of that work was probably during the latter's lifetime (d.319), there is no reason to assume a priori that it was evidence of such persecution as later developed (see Section V), or that the reaction was serious enough to provoke a "flight".

from the sort of life he had previously led there. One can only speculate, though, as to what readings or personal encounters could have accounted for any dramatic "conversion" in his behavior, if such actually did occur.

and the followers of his "school" found in Ibn al-Faradī and Ibn Hazm belong to later generations.²⁶ It is possible, though, that their very obscurity (three--#'s 529, 562, 2468--are from Toledo and possibly newly converted), and the general stress on their moral and ascetic virtues rather than their knowledge of <u>fiqh</u> and traditions, may point to an untold story, one which perhaps surfaces, for a moment, in Ibn Hazm's account of the strange community of "Masarrīya" surrounding al-Ru^caynī-a story in which Ibn Masarra's name was associated not so much with the speculations and subtle arguments of the urban religious and social elite (those described in Ibn al-Faradī), as with a practical example and religious way of life effective among broader--or at any rate, more diverse--strata of the population.

²⁵Ibn al-Abbar is very specific (#8) about these dates: Ibn Masarra performed the Hajj three times (in the company of at least one other disciple, for certain), from 311 to 313; and another disciple who traveled with him (#339--presumably on the same journey) recounts in the first person a story taking place in Medina (see footnote #24 above). These are all indications that even if Ibn al-Faradi is correct in his earlier date--and he quite possibly is, as explained in #21 above--one must also take seriously the possibility of a second, later pilgrimage.

²⁶See also Section V below. One likely exception in Ibn al-Faradi is #897, a man living near Granada who died in 325 or 326 and "corresponded with Ibn Masarra" (at an unknown date); he had studied in Cordoba with a man who is among Ibn Masarra's teachers (M. b. Waddah), so they were most likely personally acquainted. A few of the others mentioned by Ibn al-Faradi could have been adults by Ibn Masarra's later years, but there is no indication that they actually knew him personally or as.students.

IV. Works and Doctrines

It is not our purpose in this section to criticize Asin's conclusions on this subject, or to attempt a new reconstruction based on essentially the same sources--both of which tasks could only be undertaken by someone with an equally wide background in early Islamic intellectual history. But a closer look at the scattered original sources, the "mezquinas fuentes" (p.113) on which Asin sought to construct his "theological doctrine of Ibn Masarra"('pp.89-113), might legitimately lead one to question the central importance which he attributed in this case to that "pseudo-Empedoclean doctrine" he had earlier (but from other sources) so capably constructed and analyzed. It might thereby suggest as well some alternative topics for investigation in this connection.

Only three titles of works by Ibn Masarra are known to have survived: <u>Kitāb al-Tabsira</u> (Ibn al-Abbār, #113), <u>Kitāb al-Hurūf</u> (Ibn al-⁽Arabī), and <u>Tawhīd al-Mūqinīn</u> (Ibn al-Mar'a); summary references to at least part of the contents of the respective works are also included in the latter two cases. Less importantly, hadīth ascribed to Ibn Masarra are mentioned by al-Tha⁽ālibī and and the anonymous author of <u>al-Hulal</u>. In addition to the above direct traces we have only a few most important remarks on his teaching (and his followers) in Ibn al-Faradī, a paragraph (and a poem of his) in al-Humaydī, some remarkable (if problematic) passages in Ibn Hazm, and the famous sentence in Ṣā⁽id.²⁷ Also,

²⁷Sā^cid, of course, was copied by al-Qifti and IAU; Ibn al-Faradi (in part), also by al-Qifti. The various "refutations" of Ibn Masarra (five or more were written, although some quite short), which are listed in Section V, would undoubtedly be

to the degree that proper understanding (i.e., in terms of the author's full intentions) of an esoteric text, especially one dealing with spiritual "states," may depend on participation in a particular oral and practical tradition--and this would definitely appear to be the case with at least some of Ibn Masarra's writings²⁸--it should be kept in mind that Ibn al-Mar's and Ibn al-'Arabi, although later, appear to have had considerably more access to (and sympathy for) such a tradition of study than either Ibn Hazm or Sa'id.

Ibn al-Faradi (d. 403/1012) is our earliest source for the views of Ibn Masarra, the closest to his actual teachings, and most importantly, the only one to offer a <u>comprehensive</u> appraisal of his activity; even if part of it is given by an enemy, that account--judging from its agreement with our other sources--would appear to contain a considerable amount of truth. First, the influence of Ibn Masarra's father and of his association, during his stay in the orient, with the "masters of kalām and the Mu^ctazila" would seem to be supported--although it may not be the whole story, by any means--by the judgments of Ibn Hazm (see below), who generally seems to treat of Ibn Masarra

of help, if any fragments had survived. (None has yet been discovered.) Equally interesting would be the book "fi akhbar Ibn Masarra wa ashabihi" mentioned by Ibn al-Abbar, #8.

²⁸Besides Ibn al- 'Arabi's estimation quoted above (p. 5), we have the very titles of the works and the strong criticisms of their "excesses" of esoteric interpretation by enemies in in Ibn al-Faradi (#1202), al-Humaydi, and elsewhere. The story in Ibn al-Abbar (#113) of Ibn Masarra's anger with a student who had made an unauthorized copy of his <u>Kitāb al-Tabşira</u> may also be indicative of an understandable concern with limiting the story availability of his teachings to those who might not have correctly comprehended (or appreciated) their symbolic import.

in the context of "Mu tazilite" opinions.on "gadar," etc.²⁹ The following remark in Ibn al-Faradi about his positions on w "'istita a" and the "wa id"-familiar themes of theological disputation--would also support such a view. But Ibn Masarra clearly was not entirely of that party (not, at least, in the stricter doctrinal sense it has for us today), as the next statement about his "ta'wil" of the Qur'an partity indicates. For the few hints that we have concerning his procedures of "interpretation" and symbolization in Ibn al- Arabi, al-Humaydi, and Ibn al-Mar'a--especially when combined with the concluding reference here to his practical, ethical-"ascetic" stress on the purification of act and conscience "in the manner of $/\bar{t}he$ famous mystics7 Dhu al-Nun and al-Nahrajuri"--appear to point to a very different tradition, that of "Suffya" (although the term was not yet current), and to derive from influences which have still not been fully investigated.³⁰ It is primarily

ъ,

³⁰Asin does deal with Dhū al-Nūn (d. 245) and al-Nahrajūri (d. 330), especially pp. 195-203 ("Apéndice 5"), but his greatest emphasis--as determined by Sā'id's remark on Empedocles and al-Qifti's additions--obviously lies with Ibn Masarra's (hypothetical) "speculative cosmology." Perhaps thrown off the track by the "refutations" which Ibn al-Faradi mentions by several other Eastern "mystics" (Cf. #22 above), he does not

²⁹(See also notes #20 and #22 above.) Several hypotheses could be proposed in explanation of the varying estimations of Ibn Masarra's works presently available to us. It may well be either that the context and audience of those works changed during his life (e.g., under the influence of his Eastern studies), or--more likely in view of our evidence--that his writings received different interpretations according to the interests of different milieus: The story in Ibn Hazm of the break between al-Ru^cayni and certain other "Masarriya" (who were apparently Ibn Hazm's informants concerning their doctrines) might support such a thesis. For members of the urban intellectual and social elite (e.g., Ibn al-Faradi's #834), 'Ibn Hazm'included, the reading of Ibn Masarra's works might involve very different interests (e.g., philosophical speculation) and committments than those prevailing in a more practically or "mystically" oriented group.

the still largely unproven role of Ibn Masarra in effecting the peculiar synthesis of these two influences, the speculative-theological and the mystical-ascetic, characteristic of later Andalusian Sufism which has accounted for his interest to modern historians: Both aspects of his thought and activity are exhibited, in quite different degrees, by our remaining sources.³¹

The first writer after Ibn al-Faradi to relate Ibn Masarra to what is clearly a "Sufi" movement--he is the first to use the words "tariga" and "sufiya" in this connection--is al-Humaydi (d. 488/1095).³² Although his work is relatively late,

very seriously investigate the possibilities of influence in this area.

But compare, for example, Massignon's article (EI1) on the "Salimiya," "a school of dogmatic theologians with mystic tendencies which was formed among the Maliki Sunnis in Basra in the iiird and ivth centuries". Here we have combined both the precise milieu which all sources point to as having especially influenced Ibn Masarra (and other Andalusians of his time), and the still indeterminate "mystic-theological" mixture which has just been shown characteristic of Ibn Masarra's work! To the "Salimiya" Massignon also traces--in another phrase full of possible implications for this study--"many of the monist formulae" of "the semi-Isma'ili school of Andalusian mystics of the sixth century," including Ibn al- Arabi.

. ³¹This is another indication that--as implied in #30 just above--the <u>historical</u> problem Ibn Masarra represents might be stated more accurately not so much as one of synthesis (although that surely enters in), as of a change of emphasis or focus within a tradition in which "mystic" and "theological" elements had not yet been clearly differentiated. (The preceding applies primarily to <u>doctrine</u>; which of course was not without its practical side; but any sociological influence of Ibn Masarra's "school" on the social organization of later tariqas remains largely conjectural at this point.)

³²(In Ibn al-Faradi himself, of course, there is al-Khushani's remark that "one party goes so far as to consider him an imām in knowledge and asceticism." But both this statement and the more indirect evidence in Ibn Hazm--see below--may be liable to anachronistic misinterpretation.)

al-HumaydI, like the Ibn Maslama quoted in Ibn al-Faradi, is obviously an enemy of Ibn Masarra (or at least reflects the

10 A

he seems to refer to this tradition of interpretation as a long-established one, and describes Ibn Masarra's works in terms--"tadqiq fi ghawāmid 'ishārāt al-sūfiya"--that strongly evoke the fragmentary references to them in Ibn al-'Arabi. The short passage from the <u>Tawbid al-Mūqinin</u> preserved in a manuscript by Ibn al-Mar'a (d.611/1214), who was the "shaykh" of Ibn Sab'In and a commentator on Ibn al-'Arif, witnesses to a continuous "Sūfi" tradition of study of Ibn Masarra's work in the interval between al-Humaydī and Ibn al-'Arabī. Yet although the full context of this vision of the infinity (and paradoxically, unity) of the divine attributes is not given, the very topic does appear to point to origins of Ibn Masarra's thinking in early "Mu'tazilite" discussions in a way that is more reminiscent of the evaluations given by Sā^{*}id and Ibn Hazm.³³

In Ibn al- Arabi (d. 638/1240), on the other hand, we are clearly dealing with those "isharat al-sufiya" cited by al-Humaydi: It is difficult, in analyzing these two longer passages from the <u>Futuhat</u>, to decide how much is due to Ibn Masarra--whether simply the basic images of the "bayt" and the identifications of the "Bearers of the Throne" or also the elaborate interpretations built up around those figures--and how much to the workings of

³³In particular, this argument (not available to Asin) seems extremely close to the one attributed by Sa^cid to "Empedocles"--and in Islam, to the early Mu^ctazilite Abu Hudhayl al-^AAllaf (d. 226 or 235)--concerning the unity ("tawhid") of the divine attributes in God. (Passages in Ibn Hazm. however. seem to conflict with this: See #413below.)

official Maliki opposition of his time--see Section V), and especially opposed to his method of "tawalif fi al-ma ani"-although the sense in which those "interpretations" were understood may have changed somewhat during the century between his notice and the biography in Ibn al-Faradi. (Those copying al-Humaydi's discussion do not appear to have changed it much: See Section V, notes #64 and #65 below.)

Ibn al- Arabi's imagination.³⁴ Clearly the general subjects of those passages, at any rate, the "Throne" and the nature of the divine Unity ("tawhid"), were important ones in Ibn Masarra's works, to judge from their recurrence in Ibn al-Mar'a, Sā⁻id, and Ibn Hazm. Finally, although we have no reference to specific works and doctrines much later than Ibn al- Arabi (Ibn al-Abbar died only twenty years after), there is the hadith reported by al-Tha⁻alibi (873/1468) and attributed to Ibn Masarra, according to which God on Judgment Day will call forth the "ascetics" ("zāhidīn") and allow them to intercede in behalf of sinners who had favored them in the earlier life. Even if apocryphal (and the intercession of "saints" is of course a familiar Şūfī theme), this saying would at least appear to testify to the continued existence of a tradition in which Ibn Masarra (and his works?) enjoyed respect and veneration.³⁵

Apart from the references to later followers of the "school" ("madhhab") of Ibn Masarra in Ibn al-Faradi, Ibn Bashkuwal, and Ibn al-Abbar--reports which unfortunately do not

³⁵Especially noteworthy in this regard is the reference in al-Khushani, our earliest source, which is almost surely authentic. There the old Māliki faqih of Qayrawān, having listened to only a few words from the young ("shābb") Ibn Masarra, is so moved as to reply that his "state /of knowledge/ is like that of those in the tombs." The theme of such

³⁴We have given the chapters in full (Appendix, pp. xii-xiii), so that the more informed reader can try to judge.

If one does not care to accept Asin's attempts at discovering an "Empedoclean" corollary for every aspect of the images evoked by Ibn al-Arabi, neither is it necessary to accept Arnaldez' sceptical crediting of almost alloof these sections to Ibn al-Arabi. ("Ibn Masarra," EI2) Even if Ibn Masarra's works contained only the symbolic images, certain of his students would undoubtedly have been concerned to pass on his oral teaching concerning the real meaning of those "hints."

tell us at all what that allegiance might have involved³⁶--Ibn Hazm (d. 456/1064) is our second-oldest and, as far as details of doctrine are concerned, our richest source. There are a

"knowledge of the beyond" we have been reminded, is also a familiar Sufi one.

As for the other hadith mentioned in <u>el-Hulal</u> (= Appendix, p.iv), concerning the covenant supposedly made by the Prophet with the Jews, there is no way of telling what its original context or intention may have been, if it was authentic--which cannot be arbitrarily ruled out. al-Humaydi, writing after the time (495/1101) of this incident, does include a report that Ibn Masarra did transmit hadith, (presumably apart from those included in his more suspicious works.

³⁶(See Section V and Appendix, pp. xix-xxi; ix; xiv.) These men, who extend from contemporaries of Ibn Masarra to one of Ibn Hazm's own informants (Hakam b. Mundhir, d. 420 = Ibn Bashkuwal, #332), are described in such terms as to make any strict doctrinal or sociological "school" rather dubious: Often these men--most of them religious scholars--are merely said to have been "ascribed to" or "suspected of" belonging to that "school"; in certain cases (as with the Hakam noted above) the connection is not even mentioned, but only obtained through remarks in a different source. Especially in view of these biographers' (presumed) ignorance of the works of Ibn Masarra, one might doubt whether the term generally extended much beyond a certain acquaintance with his works, perhaps in relation to the holding of "Mu^ctazilite" opinions on freedom of the will, etc. (Cf. #37 below on Ibn Hazm, and Ibn al-Faradi's mentions--#'s 834, 839--of "kalām," "naẓar," and "i^ctizāl" in reference to men also connected with Ibn Masarra's "school.")

In particular, there is no indication--as Goldziher had suggested--that the man "famous for his belief in the school of Ibn Masarra" (Ibn al-Faradi, #1359), and who publicly prayed toward the rising of the sun ("tashriq"), was carrying out a "belief" or practice common to that "school;" this is the <u>only</u> mention of such a habit among the relevant biographies, whereas the practice itself is ascribed to others with dates <u>prior</u> to Ibn Masarra, including the man who, according to al-Maqqari (I, 255), "introduced astronomy in Andalusia;" (His biography from Ibn al-Faradi, #1418, is given in the Appendix, back of page xx.)

This is not to deny that such a practice might have come to be connected--whether personally, or for a larger groub--with some of the views expressed by Ibn Masarra. But such a case would point once more to a variety of religious and intellectual influences at work in Cordoba at the time, not all of them ascribable to a single man.

number of indications, however, that Ibn Hazm--whether because of his own dogmatic interests and leanings or, perhaps more likely, through the orientation given the study of Ibn Masarra's teaching in the circles familiar to him^{37} --tended misleadingly to assimilate that doctrine to more standard Mu^ctazilite positions: Certainly Ibn Masarra is brought up in that connection in all three passages where he is mentioned in the <u>Fas1</u>. In the same places, moreover, Ibn Hazm also tells of a group he calls the "Masarriya"³⁸ and certain remarkable doctrines

³⁷(See also #36 above on the vagueness of Ibn al-Faradi's references.) It is not really clear how close an acquaintance Ibn Hazm actually had with the works of Ibn Masarra: He mentions having examined them only on two points (A-3 and A-4 below), while in most places he depends on the reports of acquaintances who seem to have been, if not Mu tazilites in any strict sense, at least defenders of certain of their doctrines. (Both the father and a brother of the "Hakam b. Mundhir" quoted several times here were suspected of "i^ctizal." For the father, Mundhir b. Sā id al-Ballūti--who was chief qādi of Gordoba before his death in 355--see Section V, # 57-B below.) Where he does actually state Ibn Masarra's views, moreover, the presentation is rather doubtful, and seems to conflict with Sā id and Ibn al-Mar'a. (Cf. the analyses and notes for A-1/" ilm" below, and Asin, p. 101.)

Some of the discrepancies between Ibn Hazm and our other sources may have been due to reliance either on different works or on different approaches (possibly even "traditions") for their study. The circle represented by al-Ru^cayni (See #38 below), for example, may have offered interpretations (possibly dating back to Ibn Masarra himself, via oral transmission) not available to those relying solely on literary sources, or who had not been "initiated" into their esoteric meaning. There are references in both Sā^cid and Ibn Hazm, in addition to the later Sūfisalready discussed, that seem to acknowledge the existence of some such tradition, notably Sā^cid's epithet "al-Bātini," Ibn Hazm's mention of "man arafa bātin 'umurihim," and al-Ru^cayni's reply "to the rest of the Masarriya" who left him: "Innakum lan tafhamū an al-shaykh" (Fas1, IV, 199.)

³⁸(See also Section V, and #37 above.) Ibn Hazm is the only source to use this term (which he may have coined), and he generally seems to apply it in a different, much stricter sense that do the other biographers in their vague references to a "madhhab" of Ibn Masarra (#36 above); indeed, none of the members of this group whom Ibn Hazm mentions (with the propounded by their "imām," Ismā^Cīl al-Ru^Caynī, who seems to have claimed for at least some of his views the authority of Ibn Masarra's writings--although certain members of the group denied the justice of those staims. Without going to the extreme of tracing at each point a correlation (or development) between the (hypothetical) "doctrine" of Ibn Masarra and the theses ascribed to al-Ru^Caynī, ³⁹ one may legitimately suppose at least a partial--if not always definable--relation. For that reason we have outlined here <u>both</u> A) positions that Ibn Hazm, whether from the reports of others or from his own reading, mentions as having possibly been those of Ibn Masarra, and B) those arguments attributed to al-Ru^Caynī without any explicit mention of Ibn Masarra, but which nevertheless may have been connected to him in some way.

A. Opinions directly attributed to Ibn Masarra:

1) <u>"ilm</u>: Most of Ibn Hazm's discussion of Ibn Masarra deals with his views on this standard theological question of the nature of divine "knowledge": Whether it is eternal or created, "separate" or "with" God, and extending to all the particulars

³⁹(As in Asin, pp. 125-139.) Such a procedure tends to

possible exception of Hakam, whose relation to the group is uncertain) appears in any other biographical source. In fact, it seems that the group itself was largely unknown even to the scholars of Ibn Hazm's time, to judge from the "apology" he gives for mentioning them (IV, 200).

gives for mentioning them (IV, 200). While it may be an anachronism to interpret this circle too strictly as a Sufi "tariga" with al-Ru^cayni as its (selfproclaimed?) leader, it does appear to have been 1) devoted especially to the study of Ibn Masarra's works (he is called "al-shaykh"), and to have been a 2) geographically centered, 3) socially unified "brotherhood," stressing 4) the ascetic and ethical virtues emphasized in Ibn Masarra's life, etc. --in general, to have exhibited enough of the sociological characteristics of later organizations to well deserve the historical importance that Asin gives it, even if the actual paths of influence are not now known.

of this world or not. In both of the passages concerned, Ibn Masarra'is introduced in a discussion of Mustazilite views, apparently as holding opinions close to, if not identical with their position. But in both these cases -judging from the rather different arguments about the divine attributes found in Ibn al-Mar'a and Sa^cid--there is strong reason to doubt the accuracy of Ibn Hazm's presentation, which was apparently based on second-hand reports: "sami^cnā dhālik miman jālasnāhu minhum."⁴⁰

a) Ibn Masarra (and several others) supposedly said that "God's knowledge is other than God, and a temporal creation."⁴¹ This statement is elaborated (?) in the second and later passage.(b).

b) In the context of an argument with the Mu^ctazila, Ibn Hazm remarks that Ibn Masarra "agrees with the Mu^ctazila on qadar" (See A-2 below) and that "the used to say that God's Knowledge

⁴⁰<u>Fas1</u>, II, 128 (= 'a' below). Whether the informant here referred to was even someone really knowledgeable about Ibn Masarra's works--such as the Hakam b. Mundhir whom Ibn Hazm cites elsewhere--is difficult to say: The pronominal reference is extremely vague. It is also unclear whether Ibn Hazm used this same source for his more detailed exposition of Ibn Masarra's argument at IV, 198 (= 'b' below).

⁴¹II, 128-129. There is not here (contra Asin, p. 102, #1 and #3) any elaboration of the simple statement credited to Ibn Masarra (and Jahm b. Safwan, Hisham b. al-Hakam, and "ashabuhum"). The detailed "scholastic reasonings" on page 129 are specifically attributed only to Jahm.

attributed only to Jahm. Note that Abu Hudhayl al-Allaf, mentioned by Sa^cid in his article on "Empedocles" as having maintained the <u>identity</u>

obscure the independent importance of al-Ru^caynī and other possible sources of the fascinating theses attributed to him, arguments which cannot but call up apparently parallel movements in the medieval (and modern) Christian West. Asin's discussions (pp. 125-139) are informative in this regard, but do not begin to exhaust the interest of the problem which al-Ru^cayni poses, particularly in regard to more popular beliefs or aspirations to which he may have appealed.

and his power ("qadratuhu") are two temporal creations, and that God has two knowledges: one which was created all at once, which is the knowledge of the Book and of the invisible ("al-ghayb"), such as his knowledge that there will be unbelievers and believers... etc.; the second is the knowledge of particulars, which is the knowledge of particulars, which is the knowledge of vision ("shahāda"), of Zayd's infidelity, "Ame"'s faith,...."⁴²

2) <u>qadar</u>: In commenting on the above passage--which he began by noting that Ibn Masarra "agrees with the Mu⁴tazila on'qadar'"--Ibn Hazm goes on to say that Ibn Masarra's interpretation of the Qur'anic verse offered in support of his views was in reality

⁴²It may be presumed that 'a' above is simply a generalized statement of 'b'. Even so, any attempt to reconcile these two accounts with the different evidence in Sā^cid and Ibn al-Mar'aespecially Ibn Hazm's mention of the separate nature of God's knowledge--would appear difficult, if one takes Ibn Hazm's description as entirely accurate.

However distorted (for reasons already discussed) his presentation of Ibn Masarra may be; however, one most likely cannot entirely dismiss it. In particular, two points probably are correct: 1) The problem itself, how God can know particulars (with is corollary, how men, even Prophets, can "know" God)--a problem posed for men of the "three faiths" ever since revelation's encounter with "Aristotelean" cosmology. And 2) the attempt at solving this problem by the (more or less open or disguised) postulation of two sorts of "knowledge," with a very vague and general kind appropriate to God, and a more familiar sort for the various mediating agencies -- perhaps the "Throne" here (See A-4 below) -- and for man. Accepting these aspects of Ibn Hazm's presentation, one could imagine the unity of divine attributes (including "knowledge" and "power") in the (uncreated) Divinity-the features of Ibn Masarra's doctrine mentioned by both Sa^cid and Ibn al-Mar'a--as including the first sort of knowledge mentioned by Ibn Hazm (""ilm al-ghayb"). and the second, mediate sort subsumed under it in an unknown fashion.

of the attributes (in God)--a position presumably close to Ibn Masarra's and agreeing with the arguments preserved by Ibn al-Mar'a from his <u>Tawhid al-Mūcinin</u> (Cf. p.23, #33 above)--is here treated in similar terms, but sharply <u>distinguished</u> from Ibn Masarra. al-'Allāf and his followers, according to Ibn Hazm, said that "God's knowledge is <u>eternal</u>, and is God," differing from Ibn Masarra, apparently, on both points. See #42 below for more of the difficulties involved in accepting as accurate Ibn Hazm's accounts of Ibn Masarra's doctrine.

only the logical conclusion of Mu^ctazilite principles,⁴³ which had sought to permit both God's eternally pre-existent knowledge and human freedom and responsibility. The broad meaning of this "agreement 'on <u>qadár</u>" can thus be taken, most generally, to lie in a stress on the free, morally responsible nature of human acts, a view which would fully accord with what we know from other sources (Ibn al-Faradī, Ṣā^cid) of Ibn Masarra's "ascetic," gnostic emphasis on the gradual purification of the soul. It would be dangerous, though, to extend this "agreement" too closely to any particular Mu^ctazilite argument or doctrinal formula, as any relatively sophisticated defense of free will appears to have drawn suspicions (and often the label) of "i^ctizāl."⁴⁴.

Other indications of a more likely source and context for Ibn Masarra's views on these (and other) topics than the often verbal, "scholastic" reasonings of the dogmatic theologians are given in Ibn Hazm's exposition of certain other arguments--principally those on the "Day of Resurrection" and the possibility of one's acquiring (by his own efforts) "prophetic" or saintly powers, both questions turning on the nature of the soul--which are quite possibly derived from the teaching of Ibn Masarra. Both of these

⁴³IV, 199 (at the top): "Innama hamluhu ^cala hadha al-qawl tarduhu li-'usul al-Mu^ctazila haqqan."

⁴⁴Cf. #36 above and Section V below. The reference (Fas1, IV, 80) to Hakam b. Mundhir's belonging to the "madhhab of Ibn Masarra in <u>qadar</u>" is another indication that the word "madhhab"--which is here, at least, used in <u>opposition</u> to the "Masarriya"--may only refer to the most general "opinion" in favor of free will, and not to a "school" with organized "doctrines." Hakam, as already noted (See # 37 above), seems to have been more definitely and closely associated with Mu^ctazilism, judging the accounts of his father and a brother. positions are among the "seven theses" propounded by al-Ru^CaynI. and condemned by others among the "Masarriya:" but in both cases the position was openly traced back to Ibn Masarra and supported -although inaccurately in one case (A-4), according to Ibn Hazm -with "many phrases" from his works.

3) iktisab al-nubuwa: Many of al-Rufayni's companions. says Ibn Hazm, reported his having said that "he who reaches the most extreme righteousness ("salah") and purity of soul shall attain prophethood," and they backed that argument with "many expressions" from Ibn Masarra's books. Having personally examined those references. Ibn Hazm reports his agreement with their judgment in the strongest possible beganise terms.45 It may me be that al-Ru^cayni--who apparently considered himself to have reached such an advanced state of consciousness--could have gone well beyond Ibn Masarra's own understanding of that condition. especially in such details as are reported concerning his comprehending the speech of birds ("mantig al-tayr") and predicting future events. Just such excesses, understandably, could well have prompted the reluctance of certain "Masarriya" to locate this thesis, or at least al-Ruhayni's interpretation of it. in Ibn Masarra's works.

(doubtful) 4) al- Arsh: al-Ru ayn also maintained "that God was too exalted to be described as doing anything," and that "the

Ibn Masarra's views on the "acquisition" of prophethood--or

⁴⁵IV, 189: "Hiya /The references in Ibn Masarra's books7 1a amri latushir ila dhalik." Note that Ibn Hazm uses equally strong language in disagreeing with the passages supposedly proving Ibn Masarra's stress on the "Throne" as an expression for the real ruler of this world (= A-4 below), a point which raises serious doubts as to the propriety of taking this statement as part of Ibn Masarra's doctrine in too strict a sense. (But cf. the passage on the "Bearers of the Throne" in Ibn al-Arabi, Eutuhāt I, 147-149 = Appendix, p. xii.) Ibn Hazm's positive judgment here (A-3) in the matter of

Throne <u>/a</u> Qur'anic expression was the ruler ("mudabbir") of the world," and he personally supported these views with quotations from Ibn Masarra (whom he called, significantly, "al-shaykh"). But Ibn Hazm, again after personal examination of the books in question, this time announces his strong disagreement, and adds that he is supported in that judgment by al-Ru'ayni's son-in-law and grandson. This vigorous denial might make one wary of assuming a too detailed correlation between Ibn Masarra and Ibn al- 'Arabi (not to mention "Empedocles"), based solely on the role of the symbolic "Throne" in their respective cosmological systems--although al-Ru 'ayni's equally strong insistence on his interpretation would indicate that that symbol did play an important, if still indeterminate, role in Ibn Masarra's writing.

B. Opinions explicitly attributed only to al-Ru^caynI:⁴⁶ (probable) 1)The <u>soul</u> and "<u>resurrection</u>": al-Ru^caynI, Ibn Hazm reports, maintained that "the bodies are never resurrected, but only the spirits," and moreover, that the "fesurrection" really is only the survival of the spirit at the moment of death, at which time it receives its just reward or punishment. This theory-apparently considered heretical on both points--is also ascribed to al-Ru^caynI in another, longer passage (IV, 89). Although

> at least of powers beyond the normal human condition--is probably supported by the "gnostic" arguments on the soul and the "hereafter" which Sā^cid credits to Pythagoras and Empedocles (hence to Ibn Masarra), as well as by al-Ru ayni's opinions on that subject (B-1). See the relevant discussions below.

46The points are listed in their order of appearance in the Fas1-IV, 199-200. It is not clear that they are necessarily all the "aqual sab^ca" whose declaration by al-Ru^cayni (whether all at once or over a period of time) led to the splintering of the "Masarriya," according to Ibn Hazm's account.

not linked explicitly to Ibn Masarra here, such a conception would certainly combine well with the (originally Alexandrian and gnostic) view of the soul and the hereafter described by Sa^cid in reference to "Pythagoras" and "Empedocles," with the conception of the soul implicit in the notion of the "acquisition of prophecy" or sainthood (=A-3 above), and with the "ascetic" emphasis on the purification of the soul noted in Ibn al-FaradT--the latter being a tradition apparently continued by al-Ru^caynT, to judge by Ibn Hazm's high estimation of his personal character and religious behavior.

(possible) 2) Eternity of the world: al-Ru'aynT's denial of any final disappearance ("end") of the world is taken by Ibn Hazm in conjunction with the above (B-1) argument against any actual "final" day of resurrection and Judgment, and quite possibly would have accompanied such a view in Ibn Masarra's system. Ibn Hazm does not mention any denial of the "creation" of the world (which he might have found inconceivable), although Ibn Masarra could certainly have interpreted that phrase as well in a symbolic or philosophical fashion.

3) The "Throne:" This point, directly attributed to Ibn Masarra, has already been discussed (above, A-4); as mentioned there, its possible mystic or cosmological significance remains uncertain.

4) Acquisition of "prophethood:" This very important point is also attributed to Ibn Masarra, probably with considerable justice (See A-3 above). The extremities to which al Rucayn apparently took and its application--some of which are detailed below--cannot, however, all be credited to Ibn Masarra.

There is no evidence directly connecting Ibn Masarra with the following arguments except perhaps for his spiritual leadership of his original disciples, which evidently fell short of the "Imamate" claimed by al-Ru^cayn1.47 Most probably it was just these latter new practical demands that most that directly 1ed to that split in the "Masarriya" which Ibn Hazm records; it may equally well be, as with the reactions in a to similar modern movements, that enemies and disaffected followers lie behind some of the more extreme positions attributed to al-Ru^cayni here. Whether these propositions are true or only rumors, though, the very fact of their existence and circulation at this time and place--reminiscent as they unavoidably are of later movements in medieval and Reformation Europe--is significant; one would like to know more about other possible precedents and influences (particularly on the popular level, as these do not appear to have been purely doctrinal questions, and must have appealed to pre-existent conceptions) that could have led to this strange phenomenon.

5) <u>Imamate</u>: al-Ru^{*}ayni was for his group (those, that is, who remained after he announced these opinions) an "imām", exacting obedience and--more strikingly--the payment of the religiously obligatory "zakāt!" (alms-tax) to himself.

⁴⁷This is not out of any concern to save Ibn Masarra's religious "reputation;" it is just that al-Ru'ayni's movement here appears so distinctly different <u>sociologically</u> from what we know of Ibn Masarra's later group of "companions" The emphasis here appears not so much on the spiritual training and orientation of a few (male) disciples, but on the <u>total</u> life of a whole community of families, apparently seen as co-extensive with the "true" religious way, etc.

[&]quot;true" religious way, etc. al-Khushani's remark in Ibn al-Faradi, #1202, that certain people "went to the extreme of the imamate in science and asceticism" in their estimate of Ibn Masarra obviously applies to the situation
6) "Communismi" All land, goods, and wealth--from whatever source they might be acquired--were to be possessed in common. Ibn Hazm is "certain" of al-Ru^CaynI's having maintained this point, as well as the preceding one on the Imamate.

7) "Exclusivity:" Corresponding to the absolute brotherhood within the community centered around al-Ru^caynI was the belief that <u>all</u> outsiders (whatever their formal religion, it seems) were "infidels." Thus supposedly--and Ibn Hazm appears to have his doubts about this testimony--both the lives and the wealth of all those unvelievers were "permitted" to the members of al-Ru^caynI's group.

8) "<u>nikāh</u> <u>mut</u>a:" Apparently derived from the absolute 1 communism of the community, or possibly from the abrogation of previously binding religious laws, was the practice of what was perceived as some kind of sexual libertinism: It is not clear whether the term is used in the more legal sense of a temporary contractual marriage (for purposes of sexual enjoyment only) or as a looser, general equivalent of "free love"--at any rate it was clearly shocking and opprobrious. Again on this point, however, Ibn Hazm appears sceptical, following it with a repetition of his own impression of al-Ru⁽aynT's exemplary character, and closing his notice with words on the obscurity of the group which appear to indicate that the community (if it ever actually functioned on the principles laid down here) did not survive for very long.⁴⁸

⁴⁸Ibn Hazm is our only source for this story, and it is

35.

some time after his death, perhaps indicating a group like the "Masarriya" or simply reporting the personal opinions of scattered later followers. But this is a very different matter than the temporal, "political" authority personally claimed by al-Ru^Cayni-an action which might have had other precedents elsewhere.

sa id (d. 462/1070), in his notice concerning the pseudo-Empedocles, mentions only that Ibn Masarra ("al-Batini") "Was very attached to his philosophy and persevering in its study." This is apparently the only knowledgeable statement of this connection -- and the judgment, most likely based on a simple literary acquaintance with the works, thus could well be an anachronism--so that one might easily compile a long list of sceptical reasons for distrusting any detailed "reconstruction" of Ibn Masarra's "doctrine" on the basis of fragments of this Empedocles surviving elsewhere.⁴⁹ Yet there is every reason to believe that much of Sacid's description of that philosophy. within the context of this article, is indeed applicable to Ibn Masarra's writings -- chiefly because what is said here agrees so well with the fragmentary evidence from our other primary sources. First, the highly allusive and difficult symbolism ("rumuz") of this Empedocles' writings which is stressed in the immediately preceding sentence, for example, is a characteristic of Ibn Masarra's work noted by almost

36.

difficult to construct any chronology from his account, aside from his definitely having once seen (presumably as a young man) the older al-Ru^cayni in the Andalusian town of Pechina. (See Section V, #63 below.)

⁴⁹Cf. the Appendix on Sa⁴id, al-Qifti, and IAU, as well as Section I and #4 above. Neither al-Qifti nor IAU appears to have had any knowledge of this relation outside this passage, thereby reducing the problem to a consideration of Sa⁴id.

Writing some 150 years after Ibn Masarra, Sa^{c} id does not seem to demonstrate a very extensive knowledge either of "Empedocles" or of Ibn Masarra. If the judgment expressed is his own, then, or at least based on a recent (personal?) comparison of their writings--and there is certainly no reason to assume otherwise, as other mentions of this "Empedocles" in Spain date from Sa^{c} id's time or <u>later--one</u> could conditionally consider the accuracy of the material given in <u>context</u> (as is done above) as descriptive of certain aspects of Ibn Masarra's writings, without necessarily agreeing with the otherwise unsupported <u>historical</u> hypothesis (about

all of the other sources.⁵⁰ And the following longer argument, too, concerning the unity of the divine attributes, is amazingly similar to that from the <u>Tawhid al-Muqinin</u> preserved by Ibn al-Mar'a.⁵¹ Finally, and most importantly, there is the supposedly heretical position concerning the nature of the afterlife ("al-ma^cad") and the soul, which Sa^cid elaborates in the next section on "Protagoras,"⁵² whose gnostic doctrines

Ibn Masarra's great interest in "Empedocles'" philosophy.

Even if Sā⁴id's statement were historically true, though, it would still not at all imply that Ibn Masarra's thought was <u>uniquely</u> influenced by the philosophy of this pseudo-Empedocles: The failure to pursue fully other equally possible sources, such as those indicated above (#30, and Sections II and III), is the real defect of Asin's work; this area remains to be investigated.

⁵⁰The epithet "al-Bāțini," applied to Ibn Masarra for the first time here, may refer primarily to that esoteric aspect of his writing and teaching, or--and in this Sā⁻id could have been influenced by Ibn Hazm, who was among his teachers--it may have been meant more politically, perhaps because of the association with al-Ru^cayni's group. Certainly the "Bāținiya"/"Bāțini" parallelism between these two sentences is an indication of one of Sā^cid's major reasons for mentioning Ibn Masarra here."

Note also that al-Qifti, in examining certain "Empedoclean" writings, reports that he found "nothing" of these alleged characteristics (including the heretical views on the after-life), another indication of the problem surrounding Sā^cid's sources and references in this article. (Cf.#49 above.)

51(Cf. the longer discussions in notes #41 and #42 above.) The disparity between the position set forth by Ibn Hazm in the Fas1 (IV, 198; II, 128-129) and these two very similar arguments (sacid and Ibn al-Mar'a) may be another indication that Ibn Hazm's sources were second-hand. (Note that he also differentiates Ibn Masarra's view from that of al-Allaf, while Sacid would appear--at least implicitly--to connect the two positions.)

⁵²This extremely important cross-reference was apparently overlooked by Asin--perhaps because he was using al-Qifti, where it is missing. Although he did clearly recognize the (originally Alexandrian) similarities of these two mythical "sages" and their great importance in Islamic mysticism and "illuminationist" philosophy (pp. 11-14, etc.), he could only postulate an actual influence on Ibn Masarra in this area-- and through him, possibly, on later Andalusian Sūfism (based on the hints in Ibn Hazm and others which are examined above). This contextual reference, though, offers something much closer to historical proof concerning the broad outlines of Ibn Masarra's views on the soul and its survival after death. on the life to come, he noted, "are almost the same as ." Empedocles'," in that

"...Above the physical world there is a luminous spiritual one, whose beauty and splendor the mind ("Caq1") cannot comprehend. The sinless, unblemished ("zakiya") soul yearns for it, and every man who purifies himself through liberation from vanity, pride, hypoerisy, envy, and all the other bodily desires may become worthy of entering that spiritual world, and of knowing what he wishes of the essences ("jawahir") of divine wisdom. At that moment there will come to him things delighting the soul, sent--like melodies reaching the ear-effortlessly and without search."

There is no need to point out the relevance of this passage for comprehending the practices of observation and purification of conscience and act mentioned in Ibn al-Faradi, or the views on the welfare and survival of the soul cited by Ibn Hazm--and beyond those instances, but perhaps in part through the influence of Ibn Masarra's works and teaching, so many subsequent mystics of al-Andalus and the Maghrib.

\$ 1

2 minung

38.

V. Reactions and Influences

If the influence of Ibn Masarra's teaching, (like the contract teaching itself), is largely a matter of conjecture, a certain amount of fragmentary information, most of it already touched upon in previous sections, has come down to us concerning some students of his writings and the sometimes violent reaction which--whether due to the doctrines or possibly to the actions of their students--seems to have followed soon after his death. Five or more works written in "refutation" of Ibn Masarra's doctrines, at least one of them probably composed in Cordoba during his lifetime, are recorded in a various sources, and al-Nubahl has preserved for us the account of at least one case of stronger public action: The burning of his books, in front of the grand mosque of Cordoba, in the year 350 (961)--perhaps a precedent-setting event in Spanish history.

The authors of these "refutations"--nothing else, apart from a title or two, has survived in any of the cases--and our sources for these references are listed here according to their approximate dates of death; all of them, interestingly enough, were written within less than a century of Ibn Masarra's death, and most (all of the certain ones) were composed in Cordoba.

Author:	Source of Reference:
al-Habbab (323/934) "sahifa"	Ibn a1-Faradī, #1202
⁵³ ?Ibn al-A ^c rābī (341/952) orally?	Ibn al-Faradī, #1202

⁵³ In the first two of these doubtful cases, as already noted (#22-B above), it is not clear that the "reply" was written

<u>al-Radd ^calā Ibn Masagra al-Māriq</u> M. b. Yabqā b. Zarb (381/991) "şabīfa" Ibn Abyad (ca./400/1010) al-Jalamanqī (429/1038) MsSee Appendix, iii.	⁵³ ?Ahmad b. M. b. Salim "al-Tustarl" orally? (350/960)	Ibn al-Faradi, #1202
<u>al-Radd ^calā Ibn Masagra al-Māriq</u> M. b. Yabqā b. Zarb (381/991) "şabīfa" Ibn Abyad (ca./400/1010) al-Jalamanqī (429/1038) MsSee Appendix, iii.		Ibn Khallikan
Ibn Abyad (ca./400/1010) a1-Suyuti a1-TalamanqT (429/1038) MsSee Appendix, iii.	53?Ibn Abi Zayd (386/996) al-Radd ⁽ ala Ibn Masagra al-Mariq	SEZGSee Appendix, iii.
al-Talamanqi (429/1038) MsSee Appendix, iii.		al-Nubahi (and Ibn al-Faradi, #1361)
	Ibn Abyad (câ./400/1010)	al-Suyuti
	al-JalamanqI (429/1038) <u>al-Radd ^calā Ibn Masarra</u>	MsSee Appendix, iii.

Independent theological speculation, perhaps even all intellectual interest in religious topics outside the bounds of Mālikī "fiqh," seems to have been popularly viewed with considerable distrust in Cordoba even before Ibn Masarra's time: We have already noted that his father was suspected of concealing "Mu⁴tazilite" views on "qadar@similar_to those of his notorious friend "Khalīl al-Ghafla" (Ibn al-Faradi, #650). Yet as this case and others indicate, a wide variety of intellectual influences--doctrines and works mixing scientific, philosophic, gnostic, and other opinions, and perhaps united only in the common necessity of a less than literal interpretation of the <u>Qur'ān⁵⁴</u>--were being carried back from the Orient and

(53, cont.) down, or even if it was, that it was sincere, or directed to the same points as the criticisms by the others--apparently all of them Māliki faqihs. The case of "Ibn Abi Zayd" is uncertain, as Sezgin gives no source for this information, and the reference to "fragments" is fallacious. (See Appendix, p. iii.)

Since the other five certain replies were apparently all written in Cordoba, and the three "uncertain" ones all originated from men at least partly concerned with figh who were frequented (in Mecca and Qayrawān) by numerous pilgrims from Spain, these writings need not testify to the "spread" of Ibn Masarra's works in the East--something for which we have no evidence, as al-Qifti and IAU only copy the notices of Sā^cid and Ibn al-Faradi--but quite possibly only to the information and questioning of pilgrims.

40.

discussed among members of the religious (hence intellectual and social) elite of Cordoba, at that time still the paramount (and growing) intellectual center of Muslim Spain.⁵⁵ It would therefore be dangerous and misleading, in such a situation, to speak of any "inquisition" of of "heretical" views, at least in the more familiar usages of those terms. Less popular, "heterodox" views seem to have drawn down a semi-official reaction, as in the case of "Khalil al-Ghafla," only when they were openly taught and professed, an act which may have involved social and political repercussions unknown to us.⁵⁶

⁵⁴The earlier biographers, whether from lack of sophistication or from personal caution, refer only most generally to "kalām," "naẓar," or most commonly "i tizāl." (With al-Khushanī, especially, there are indications of considerable personal interest in these new topics, and disdain towards the conservative attitude of the larger body of fuqahā'; cf. also his comment in Ibn al-Faradi, #1202.)

The later works of Ibn Hazm and Sa^cid, of course, mark another stage, and are written in new, different genres.

⁵⁵Ibn al-Faradi has many names of aspiring religious scholars who have emigrated to Cordoba from other parts of Spain and North Africa--as al-Khushani, from Qayrawan.

At this time the later familiar differentiation (and conflict) between a more cosmopolitan, "free-thinking" intellectual court circle protected by the fuler and the separate and in some ways more stable religious-legal hierarchy cannot yet be discerned. The partial (and unsurprising) coincidence of religious and social elites is evidenced by the common roles of religious scholars in the governing "bureaucracy" (not simply as judges), the recurrence of family names (as with al-Balluti, below # 57-B), and in details of the education of future caliphs (cf. Ibn Khallikan on al-Zubayr) and mention of the scholarly status of other members of the Omayyad family. (As Ibn al-Faradi #834, = Appendix, p. xxi.)

⁵⁶The story of this notorious Mu^Ctazilite--based on Ibn al-Faradi, #417--has been stressed by Goldziher (67-68), Asin (181-182), and Lévi-Provençal (<u>H.E.M.</u>, III, 482), but the complex social and political dimensions of such behavior as the burning of his books and later of Ibn Masarra's are not very clearly understood. Did such events involve attempts by certain figures (as M. b. Yabqā b. Zarb) to gain (or retain) the favor of the (presumably) more anthropomorphic or literalist

41.

And even then, we are told of men whose (apparently unpunished) deviations went so far as openly praying toward the rising of the sun ("tashrīq") rather than the official <u>gibla</u>, and of a well-known Mu^Ctazilite--father of several men later associated with Ibn Masarra's "school"--who apparently served in the highest office of chief qādī (until his death in 355) during the same period as the most open attacks on the followers of Ibn Masarra.⁵⁷ At any rate, in no place is there any record of "repression" in the form of actual physical violence: Social (and financial?) sanctions appear to have sufficed.

42.

-22

Ibn Masarra's teaching seems to have drawn opposition even within his lifetime, to judge by the pamphlet ("sahifa") reportedly written against him by the qadī "al-Habbāb" (d.323). The other information in Ibn al-Faradi, however--as it is given by an enemy--may well be misleading. (Cf. #22-B above.) There is no other mention of his trip(s) to the East as a "flight," and no evidence at all that he removed to his hermitage on the mountain outside Cordoba to avoid "persecution" or other threats: That sort of exemplary ascetic life (whether after

common body of religious men, "libertine" or immoral behavior on the part of the "guilty" parties, popular resentment of more privileged classes, etc.? Whatever the factors, these early cases do not appear to have involved openly political conflicts, turning on religious slogans, such as are so familiar in medieval history. In particular, their is no evidence to link the unsuccessful plot (368/979) against the Omayyad caliph involving one of the sons of the (former) qadi al-Ballūti (below, #57-B) with the doctrines or school of Ibn Masarra, simply because three of his brothers (see Ibn Bashkuwal and Ibn al-Abbar, p. ix in Appendix) were associated with those doctrines; on the contrary, they were apparently not punished in any way (all died after 400), whereas the rebel was crucified in the same year.⁽²⁶⁸⁾(See Levi-Provencal, <u>H.E.M.-II</u>, p. 211, #2.)

⁵⁷A) The practice of "tashriq" as discussed above (#36), was introduced before Ibn Masarra's time--possibly in conjuction

1n

direct Christian models is unknown) is also recorded for other contemporaries as well.⁵⁸

What actually happened to Ibn Masarra's "school" in the century following his death--the period during which all the other known "refutations" of his doctrines were written--is hard to establish, especially since our sources, which concentrate on Cordoba and those outstanding among its religious scholars, may have given us a misleading or one-sided impression, particularly by ignoring any less purely literary counterparts in other areas of Andalusia that might have preceded (or resembled) al-Ru^caynT's group.⁵⁹ The picture that does emerge from these sources,(mainly Ibn al-FaradT), however, emphasizes the "doctrinal" aspect of the study of his works--variously perceived by their <u>enemies</u> as heretical ("al-Mariq") or even atheistic ("al-Mulhid")=-among a fairly sizeable and socially diverse number of Cordoban scholars. As already noted, however, that study was not exclusive, and appears to have been commonly associated with

⁵⁸See Asin, pp. 185-189 for references to eighteen such ascetics gathered (with two exceptions) from Ibn al-Faradi. We have added another, #1220 = Appendix, p. xxii.

⁵⁹As mentioned above (pp. 17-18), none of the "companions" of Ibn al-Abbar listed from an earlier book on that subject appear in Ibn al-Faradi, although most were from Cordoba or had moved there (from Toledo) and survived for many years. This "anonymity" may indicate a certain geographical dispersion or, more likely, a broader social influence than the elite interest recorded in Ibn al-Faradi--possibly among the sort of men for whom Ibn Masarra soon came to be an "imam" in the words of al-Khushani reported by Ibn al-Faradi, #1202.

with "illuminationist" philosophical doctrines--by one of the first astronomers in Muslim Spain. (See Appendix, back of p. xx.) B) Mundhir b. Şa^cid al-Ballūți: Three of his sons and a

B) Mundhir b. Sacid al-Balluti: Three of his sons and a nephew are related to the study of Ibn Masarra's works (and those of other Mu^ctazilites) by references in Ibn Hazm, Ibn al-Abbar, and Ibn Bashkuwal. A close contemporary of Ibn Masarra (273/886-355/966), he visited the Orient in 308, and later corresponded with Mu^ctazilite masters. (Cf. Asin, pp. 183-184.)

the investigation of other suspect theological works.⁶⁰ It may even be that Ibn Masarra's name was applied as another them label for these various "heretical" tendencies; certainly it cannot be proven that this #"school" was a coherent group.or sect publicly identifying itself with Ibn Masarra as its "shavkh." along the lines of later Sufi tariqas and the "Masarriya" described by Ibn Hazm. Most probably, to judge by the evidence in Ibn al-Faradi, there existed a whole range of relations. from those who openly propagandized his ideas and avowed their belief (#'s 1329 and 1359) to others, probably more numerous, who only possessed a passing acquaintance (or agreement) with his works.⁶¹ Whatever the actual case, despite considerable disrepute and open opposition among more traditional Malikite circles, the study of Ibn Masarra's works evidently survived unchecked the humiliating ceremony (reported by al-Nubahi) of the public burning of certain copies, in the presence of their owners, in the year 350/961: The guilty individuals -- and a · · · .

⁶⁰The vague, almost interchangeable senses of "kalām," "nazar," and "i'tizāl" in Ibn al-Faradī's accounts of "suspect" doctrines are probably a fairly accurate reflection of the more common perceptions (or prejudices) of the time. Other developments in the Bast almost certainly continued to make themselves felt as well. The fact that five of the eight followers of Ibn Masārra's school mentioned in Ibn al-Faradī also traveled to the Bast is another indication of this continued curiosity, and of influences broader than any exclusive devotion to the works or "doctrines" of Ibn Masarra.

⁶¹It could always be, of course, that Ibn al-Faradi excluded anone too closely associated with Ibn Masarra's name (cf. note #59 above), since most of the men he lists are only "suspected" of belief in his "school" and since he lists only <u>one</u> among those whose books (by Ibn Masarra) were burnt in the incident of 350 (see below). The citation of two men who were <u>open</u> adherents to his school, though, is an argument against this hypothesis.

Also unknown are any social and political pressures that could have permitted certain individuals (e.g., of powerful families) a larger degree of intellectual freedom. Some idea of adverse pressures (with economic implications) may be given

44.

number of other suspected adherents--were not physically, harmed, and seem to have continued their activities, since some of the other refutations must have been composed after that date.⁶²

The "Masarrīya" mentioned by Ibn Hazm also belong to a later period (ca. 400/1000?), and although apparently located at one time around the town of Pechina, there is no evidence that they were "refugees" from Cordoba, whether from "persecution" or even from the general political disturbances of the declining Ommayad caliphate.⁶³ As already suggested, this group may well

in a notice of Ibn al+Faradi (#1364 = Appendix, p. xxi) showing how the hadith transmitted by a man suspected of allegiance to Ibn Masarra's "school"--although he strongly protested against that allegation, and had the appearance of fine character--fell into disrepute, so that students were warned against using his name in their chains of authorities. In addition to the danger to one's social status and self-esteem, such an accusation could also have affected the livelihoods or those without independent occupations or income.

⁶²(Cf. the dates of the authors of refutations listed above, pp. 39-40, and Appendix, p. ii.) Although possibly a precedent, this event (the book-burning) could hardly be called an "inquisition" on the basis of evidence now available to us.

For the survival of works--most likely even in Cordoba-there is the testimony of Ibn Hazm and all the later writers in Section IV and below. As for the survival of the followers, not only did almost all of the individuals listed in Ibn al-Faradi (= Appendix, pp. xix-xxi) --including at least one actual participant in the episode--live long beyond that date, but there is even the notice that the young faqih who had instigated this incident and authored a pamphlet against Ibn Masarra's views, M.b. Yabqa b. Zarb (317-381), later (376), as chief qādi of Cordoba, led the prayer at the funeral of a man suspected of belonging to Ibn Masarra's school (#437)!

⁶³The dates here are only approximate, as we have no evidence concerning these "Masarriya" apart from Ibn Hazm's reports that he once saw this Isma II b. Abd Allah al-Ru ayni in the town of Pechina, although he never was personally acquainted with him, and was impressed by his moral and religious virtues; Ibn Hazm (b. 383) was apparently at least an adult at that time (i.e., after 400), which--from the way he contrasts his impressions of al-Ru ayni's character with the extreme doctrines attributed

have been a relatively independent movement, with very different orientations, more socially cohesive and -- as the very name. the doctrinal discussions of his works, and the titular use of "al-shaykh" may indicate--more closely and exclusively devoted to the study and example of Ibn Masarra's teaching. In particular. al-Ru^caynI clearly embodied that "ascetic" emphasis on a pure and virtuous life which, while notable in the accounts of Ibn Masarra and those of his immediate disciples in Ibn al-Abbar. seems to be missing in the lives of the followers described by Ibn al-Faradi. At any rate, judging from the late date and from Ibn Hazm's remarks on their obscurity at the time of his writing, it can be doubted whether this particular group and all the heretical (and perhaps partly imaginary) doctrines ascribed to it could possibly be considered the cause of the original opposition to Ibn Masarra; in fact, by Ibn Hazm's time we hear no more of any strongly hostile public feeling. And indeed, although the same themes of negative reaction first sounded in Ibn al-Faradi--"Mu^ctazilism" and excesses in the

Of the other members of al-Ru^cayni's family and his disciples--including a highly-educated daughter, a doctor son-in-law, and the grandson just mentioned--we know nothing outside Ibn Hazm's statements. Nor do we know whether al-Ru^cayni was originally from Pechina, how long he and his group stayed there, what their relations were with other students of Ibn Masarra's works such as Hakam, etc.

to him--may have been already after the split in the Masarriya caused by al-Ru^cayni's assertion of his imamate, etc. The meeting must also have been some time before 420, which was the death date of Hakam b. Mundhir (Ibn Bashkuwāl #332 = Appendix, xiv), who had reported certain information concerning al-Ru^cayni (IV, 80). Hakam was at least 65 when he died (his father died in 355, and another--younger?--brother lived to 436), and it is probably safe to assume that he was no older than al-Ru^cayni; although it is not stated that he was an actual pupil or companion of the latter, such an assumption would not conflict with the data that al-Ru^cayni had an adult grandson at the time of Ibn Hazm's writing.

symbolic interpretation of the <u>Qur'an</u>--are repeated here (and shortly afterwards in Sa^cid and al-Humaydī), the climate of opinion had already changed to such a degree that men whom Ibn Hazm obviously respects could openly examine Ibn Masarra's works and quote them favorably, apparently without fear of retribution.

By what channels it was, however, that Ibn Masarra's books passed on down to Ibn al-Mar'a and Ibn al-Arabi. and what losses or more importantly, what accretions of interpretation occurred along the way, is unfortunately still unknown; for with the end of public opposition coincided -- so far as we are informed--the end of a specific "school" surrounding. his writings. Our only evidence, during that period of more than a century, is the article of Sa^cid and a short, antagonistic notice in al-Humaydi (488/1095), repeated by Ibn Khagan (529/1134) and al-Dabbi (599/1203); moreover, the extent to which those later repétitions reflect any external knowledge is rather doubtful.⁶⁴ Yet judging from the few hints in Sa id and the new terms used by al-Humaydī ("tarīga min al-zuhd wa al-"ibāda." "suffya"), one might guess that in the unknown process by which Ibn Masarra's works (and quite possibly unwritten teachings or influences as well) became part of the later Andalusian mystical tradition, a significant, if unrecorded, role must

⁶⁴Ibn Khagan's rhymed-prose version is even more vicious than al-Humaydi's original, which might indicate that he had access, at least, to a tradition hostile to Ibn Masarra's writings, or to the activities and interpretations of which they had become a part; al-Dabbi, however, repeats al-Humaydi almost verbatim. (Ibn Khāgān also omits the word "sūfiya," but whether intentionally, or simply to fit the rhyme, is unclear.)

have been played by followers of al-Ru^CaynI or men like him. As for Ibn Masarra's direct influence--or even his memory--after: the notices of Ibn al-^CArabI and Ibn al-Abbar (658/1260), even less is known. Perhaps there can be found, in the few words of al-Tha^CalibI (873/1468) and al-MaqqarI (1041/1633), a few late traces of his continued study and veneration within that SūfI tradition to which Ibn al-^CArabI belonged.⁶⁵

⁶⁵For each of the authors discussed in this note, see the passages in question in the Appendix.

The two aforementioned references are, specifically, the hadith (discussed above, p. 24) on the intercession of the "zāhidin" reported by al-Tha-ālibi (although the compiler himself may not have known who Ibn Masarra was) and the apparently qualifying sentence which al-Maqqari adds to the hostile appraisal he had borrowed from Ibn Khāqān: "And he was of a kind of Sūfism...," concluding "wa Allāh bi-'amrihim a'lam." (The two other passages mentioning Ibn Masarra that al-Maqqari quotes-from Ibn Hazm's "Risāla..." and Ibn al-Abbār, #839--need not have involved any real knowledge of Ibn Masarra, who was almost surely not al-Maqqari's primary interest in including either of them.)

Our reasons for doubting any knowledge external to their sources in al-Qifti and IAU have been discussed above, and are analyzed in detail in the Appendix. Ibn Khallikān only mentions Ibn Masarra very indirectly, in an article on al-Zubayr (one of his critics); the specific reference and the title are taken from an unknown source, probably Andalusian. al-Suyūți's (911/1505) mention of a critic is even more incidental.

Whether the authors of the remaining three later sources-all Andalusian--had any personal knowledge of Ibn Masarra or his works external to their sources is uncertain, but possible; in all three cases, however, the focus of interest is on another person or issue. Ibn Adhari (713⁺/1312⁺) condenses out most of the living, personal content of al-Khushani's story, particularly the old fagih's remarkable reply; but this could be simply out of an interest mainly in this fagih, and not due to any prejudice against Ibn Masarra. The reference in al-Hulal is very distant, but its anonymous author was apparently from Grenada, and a contemporary of al-Nubahi (792⁺/1392⁺), whose two references to the famous byrning of Ibn'Masarra's books by M. b. Yabqa b. Zarb might indicate at least some knowledge of the reasons why they were burnt: al-Nubahi was a rather strict Malikite faqih, and a strong enemy of Ibn al-Khatib.

Selected Bibliography

The following is by no means a complete list of all the works consulted or utilized in this study. It includes only (I) secondary works which, at the date of their publication, have contributed something new to our knowledge of Ibn Masarra and his "school,"" and (II) those original sources (almost all of them published) which contain explicit reference to Ibn Masarra; Those passages have been excerpted, and form the second half of the paper; the appropriate page numbers in either Sezgin or Brockelmann are usually cited under each of the authors listed there, along with notes and cross-references for some of the names which appear in those excerpts. Where, as is often the case, a number of editions or reprints now exist, we have cited whenever available the same sources utilized in the work of Asín-Palacios, after checking the newer editions to make certain that they did not contain any additional relevant material; we have also noted translations in European languages, for the benefit of those without Arabic.

The system of transliteration used here and throughout the paper is basically that of the Library of Congress, with the exception of a few traditional names ("Ibn Abi Usaybi a") and the indication of "tā" marbūța," when not in construct, by a final "-a" rather than ""-ah": "Ibn Masarra," "risäla," etc.

I. Secondary Sources

1.20

Amari, Michele. Biblioteca Arabo-Sicula: Raccolti di Testi Arabica che Toccano.... (beipzig, 1857). Translated as Storia dei Musulmani di Sicilia, second edition revised and with notes by C.A. Nallino (Catania, 1935).

- Arnaldez, Roger. "Ibn Masarra, "App. 868-872 in <u>The Encyclopedia</u> of <u>Islam</u>, second edition (EI²), 3 vols. to present (Leiden, 1960-).
- Asin-Palacios, Miguel. <u>Ibn Masarra y su escuela</u>, pp. 1-216 in <u>Obras Escogidas</u>, Vol. I (Madrid, 1946). This is a very slightly revised version of the original study first published in 1914.
- Dozy, Reinhart P.A. Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110), revised edition with notes by E. Lévi-Provencal (Leyden, 1932); first edition published in 1861.

Goldziher, Ignáz. "Introduction" to the <u>Livre</u> <u>d'Ibn</u> <u>Toumert</u>, <u>Mahdi</u> <u>des</u> <u>Almohades</u>, (Alger, 1903).

Lévi-Provençal, Étienne. ¹¹Á propos de l'ascete philosophe Ibn Masarra de Cordoue,¹⁴ pp. 75-83 in <u>Orientalia Suecana</u> (Uppsala), Vol. III (1954), pp. 75-83

(=H.E.M.) (Paris, 1953). Histoire de l'Espagne musulmane, 3 vols.

Munk, S. Mélanges de philosophie Juive et Arabe, (Paris, 1859).

II. Primary Sources

Arabic names have generally been given in full, for those who may care to consult indices, following Brockelmann (BR) or Sezgin (SEZG); certain abbreviations have also been adopted from those works ("b." = Ibn, "M." = Muhammad, "A." = Ahmad, "a." = Abū) and "Kitāb" has been dropped where it is the first word of a title. Common variants of names and titles have also been indicated, especially where they differ from those given by Brockelmann, Sezgin, or the Harvard Library (HUL) catalogue. Death-dates (A.D.) are given after names.

Anonymous--died after 1398. <u>al-Hulal al-Mawshīya fī Dhikr al-Akhbār</u> (=al-Hulal) al-Marrākushīya, ¢d. Allouché, (Rabat, 1936).

> al-Dabbi, A. b. Yahyā b. A. b. Amira-(1203). Bughyat al-Multamis <u>fi Tārikh Rijāl Ahl al-Andalus....</u>, ed. F. Codera and J. Ribera (Madrid, 1884), Vol. 3 of <u>Bibliotheca</u> Arabico-Hispana (<u>B.A.H.</u>).

al-Humaydi, a. Abd Allah, M. b. Abu Naşr.b. Futuh b. Abd Allah-(1095). Jadhwat al-Muqtabis fi Dhikr Wilat al-Andalus, ed. al-Tanji (Cairo, 1952).

Ibn al-Abbar, a. Abd Allah, M. b. Abd Allah b. Abu Bakr al-Qudā i-(1260). <u>al-Takmila li-Kitāb al-Şila</u>, ed. F. Codera (Madrid, 1886), Volumes V-VI of <u>B.A.H</u>. Material not included in the Codera edition, and not consulted by Asín, appears in the following two editions of the same work:

. (cited here as "<u>Takmila²</u>"), ed. al-Husani (Cairo, 1955). This is apparently a reproduction of the partial edition of A. Bel and M. BenCheneb (Alger, 1920) cited in Lévi-Provençal, "A propos...," pp. 78-79.

. "Appendice a la edición Codera de la 'Tecmila' de Aben al-Abbar,™ ed. M. Alarćon and A. González-Palencia, pp. 147-690 in <u>Miscelanea</u> <u>de Estudios y Textos</u> Árabes, (Madrid, 1915).

- Ibn Adhari (thus Dozy; Asín has Idhari), a. Abd Allan, M. _____, al-Marrakushi-(after 1312). <u>al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar</u> <u>al-Maghrib</u>, ed. R. Dozy (Leiden, 1848). Several subsequent editions do not appear to have altered or added to the material on Ibn Masarra found in Dozy's edition; the relevant passage is translated by Edmond Fagnan, <u>Histoire de l'Afrique et de l'Espagne</u> (Alger, 1901), Vol.I, p.280. (This is merely a condensation of the notice in al-Khushani)
- Ibn al- Arabi (often Ibn Arabi), a. Ali, M. b. A. b. M. Muhyi al-Din-(1240). al-Futuhāt al-Makkiya fi Ma^crifat Asrār al-Malikiya wa al-Mulkiya, (Cairo, 1293 and 1329).
- Ibn Bashkuwal, a. al-Qasim, Khalaf b. Abd al-Malik b. Mas^cud al-Qurtubi-(1183). <u>al-Sila fi Akhbar A'immat al-Andalus...</u>, ed. F. Codera (Madrid, 1882), Vol. 1 of <u>B.A.H</u>.
- Ibn al-Faradī, a. al-Walīd, ⁽Abd Allāh b. M. b. Yūsuf-(1012). <u>Tārīkh ⁽Ulamā' al-Andalus</u> (full title: <u>al-Mawşūl fī Tārīkh</u> <u>al-⁽Ulamā' wa Ruwāt al-⁽Ilm bi-l-Andalus</u>), ed, F. Codera (Madrid, 1890-1892), Volumes VII-VIII of B.A.H.
- Ibn Hazm, a. M., 'Alī b. A. b. Sa'īd _____, al-Andalusī, al-Zahirī-(1064). <u>al-Fasl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal...(thus HUL</u> and BR; Asín and Arnaldez have al-Fisal), (Cairo, 1899-1903).
 - . <u>Risâla fi Fadă'il al-Andalus</u>, preserved in al-Maqqari (see below), Vol. I, pp. 120-121.
- Ibn Khallikān, a. al-Abbās, A. b. M. b. Ibrahīm b. Abū Bakr-(1282). <u>Wafayāt al-A^cyān wa Anbā' Abnā' al-Zamān</u>, ed. Aḥsan ʿAbbās (Beirut, n.d.).
- Ibn Khaqan (Levi-Provencal and others have "al-Fath"), a. Nasr, al-Fath b. M. b. Ubayd Allah-(BR: 1134 or 1140). <u>Matmah</u> <u>al-Anfus wa Masrah al-Ta'annus fi Mulah Ahl al-Andalus</u>, (Istanbul, 1302).
- Ibn al-Mar'a b. Dahhaq, al-Malaqi-(1214). Sharh al-Irshad, Cairo manuscript; an excerpt on Ibn Masarra is given in L. Massignon's <u>Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique</u> <u>en pays d'islam</u> (Paris, 1929), p. 70. This information, including the title of one of Ibn Masarra's works, was apparently not used by Asín.

(=IAU)

- al-Khushani, a. Abd Alläh, M. b. Härith (or Harith or al-Härith) b. Asad ______, al-Qayrawani-(981). Tabaqat Ulama' <u>Ifriqiya</u>, edited and translated into French by M. Ben Cheneb (Paris, 1915-1920); Vol. I text, Vol. II translation. These volumes also include two earlier works by al-Tamimi ("Abu al- Arab" in EI¹⁻²and State of Qayrawan (d. 945), including one of the same title and another entitled <u>Tabaqat Ulama' Tūnis</u>. Sezgin (I, p. 481, #vi.) appears to have confused the two writers, in mistakenly attributing a passage from al-Khushani to al-Tamimi.7
- al-Maqqari, a. al- Abbās, A. b. M. ____, al-Tilimsāni-(1633). <u>Nafh al-Tib min Ghuşn al-Andalus al-Ratib...</u>, éd. R. Dozy <u>et.al</u>. (Leyden, 1855-1861). Often cited as "<u>Analectes</u>" after the title of Dozy's edition: <u>Analectes sur l'histoire et la</u> litterature des arabes d'Espagne.
- al-Nubāhī, a. Hasan, ⁽Alī b. ⁽Abd Allāh b. al-Hasan _____, al-Mālagī al-Andalusi-(after 1392). <u>Tārīkh Qudāt al-Andalus.(.</u> (also known as <u>al-Marqabat al-Ulyā</u>), ed. E. Lévi-Provençal (Cairo, 1948).
- al-Qifti (often, "Ibn al-Qifti"), a. al-Hasan, Ali b. Yūsuf.b. Ibrahim, al-Shaybāni al-Qifti-(1248). <u>Ikhbār al-Ulamā'</u> <u>bi-Akhbār al-Hukamā'</u>, in the <u>Mukhtasar</u> of Zawzanī (better known as "<u>Tārikh al-Hukamā</u>"), ed. J. Lippert and A. Mueller (Leipzig, 1903).
- Sā id al-Qurţubi (or "al-Andalusi"; often "Ibn Ṣā id"), a. al-Qāsim, Sā id b. A. b. Abd al-Rahmān b. M. b. _____-(1070). <u>Tabaqāt al-'Umam</u> (BR-S:al-Ta rif bi-Tabaqāt al-'Umam), ed. L. Cheiko (Beirut, 1912). Translated, with notes, by Regis Blachère as Livre des catégories des nations, (Paris, 1935).
- al-Suyūtī, a. al-Fadl, ⁶Abd al-Raḥmān b. Abū Bakr b. M. b. Abū Bakr, Jalāl al-Dīn-(1505). <u>Bughyat al-Wu⁶āt fī Ţabaqāt al-Lughawīyīn</u> wa al-Nuhāt, (Cairo, n.d.).
- al-Tha alibi, a. Zayd, Abd al-Rahman b. M. b. Makhluf al-Jaza'iri-(1468). <u>al-Ulum al-Fakhira fi al-Nazar fi al-'Umur</u> al-Akhira, (Cairo, 1317).

Appendix: The Primary Sources

The following section comprises all the original material we have been able to locate which <u>directly</u> mentions either Ibn Masarra, his "followers" (those mentioned in connection with his "madhhab" or the "Masarriya"), or the authors of works written in refutation of his "doctrines."* It is meant to be consulted simultaneously with the reading of the rest of the paper. To that end the material has been arranged as follows:

I) A <u>time-chart</u> has been constructed as an aid in visualizing the relations of the various sources. It should be stressed, however, that chronological relations in this case--apart from the few instances of direct borrowing--are not by themselves very good indicators either of the reliability or of the importance of a source for our purposes.

II) The <u>excerpts</u> directly mentioning Ibn Masarra have been arranged alphabetically by <u>author</u> for ease of reference. Within each heading the following additional information has been given:

A)<u>Dates</u>, where available, of the author's life, which are helpful, in the absence of any internal evidence, in indicating the approximate date of the work. (Dates given in this section are A.H., unless otherwise noted, so as to correspond with the information contained in the excerpts.) B)The appropriate references to Brockelmann (BR-S, I, etc.) or Sezgin (SEZG-I), for those desiring to know more about the various authors.

C)<u>Cross-references</u> to other sources, where the author has borrowed information, or where an individual, event, etc. has been mentioned in several places. D)The <u>page number</u> of the excerpt in question. E) (at the bottom of the page) Reference to pages in the

rest of the paper where each excerpt is discussed. $(t_{a,ke})_{k\in \mathbb{N}}$ F)(in the right-hand margin) <u>Miscellaneous</u> information $(t_{a,ke})_{k\in \mathbb{N}}$ of interest to the discussion has occasionally been noted as it appears in the text.

[&]quot;This section includes all the (direct) references used by Asin and some additional material, but it leaves out the enormous mass of "contextual" sources which would have to be consulted in any attempt at fully reconstructing the history of Ibn Masarra's "school" and his influence on subsequent Angedalusian mysticism and philosophy. For additional sources of background information, the reader is directed to the Bibliography, and to the appropriate sections of Sezgin and Brockelmann.



al-Talamanqi (340-429) [Ibn Abi Zayd (d. 386)]

II. Passages Concerning Ibn Masarra

We have encountered only two references to Ibn Masarra which are not available in printed editions. Both concern the titles and authors of works attacking Ibn Masarra; neither of these works is known to have survived, even in fragmentary form. (Cf. the other refutations mentioned in al-Faradi, Ibn Khallikān, al-Nubāhi, and al-Suyūți--all of which are also lost.)

(340-"Abū (Umar (A. b. M. b. Abd Allah b. Abū (Isā) b. Lubb, 429) al-Talamanqi" is cited by Asin (p. 119, note #1) and M. Ben Cheneb (in the work of al-Khushani mentioned in the Bibliography above, Vol. II, pp.xiv-xv) -- in both cases on the authority of a Tunis manuscript--as the author of a refutation of Ibn Masarra: al-Radd ^CAlā Ibn Masarra. (It is not absolutely certain that this is the exact title of the work, or simply an indication of its contents, as the verb "radda ala"-- and in at least one case, [al-Suyuti] the same title -- is used in connection with almost all of the critics of Ibn Masarra. In fact, it may well be that the same work has in some of these cases been ascribed to several men, given the relatively close lives of certain of these men $\int see below 7$ and the much later dates of the sources in which they are actually cited.) al-Talamanqi, it should be noted, studied under Ibn Abi Zayd (see below) and was one of the teachers of Ibn Hazm. ,~(d.386)

"Ibn Abī Zayd" (a: M., Abd Allāh _____, al-Qavrawāni), a famous Malikite jurist, is cited by Sezgin (SEZG-I, p. 481, vi.) as the author of a lost work entitled <u>al-Radd</u> Alā Ibn Masarra <u>al-Māriq</u>. The source of this information, however, is not mentioned, and the "fragments" Sezgin mentions are actually the passage of <u>al-Khushani</u> (= M. Ben Cheneb, above), erroneously ascribed to <u>al-Tamīmī</u>; the passage in question is clearly not part of any attack on Ibn Masarra.

The mention of al-Tamimi (HUL and BR-S,I p.228 have mistakenly "al-Tammāmi"; SEZG-I, pp. 356-357 and El², p. 106 use "Abū al- Arab"), who died in 333 and was among the teachers of Ibn Abi Zayd, would be significant if it were more than a confusion on Sezgin's part, since al-Tamīmi (b.250-260) was a contemporary of Ibn Masarra and could quite possibly have been aware of his teachings. It might be noted in this connection that one of the sons of al-Tamīmi is cited by al-Suyūti (q.v.) as one of those mentioned by a critic of Ibn Masarra, one "Ibn Abyad".

Anonymous (<u>al-Hulal</u>...) (d. after 801 A.H.) BR-S, II, 342 (Cf. Dozy (2nd edition), IV, 158-159; Asin, 140, note #1.)

This incident, part of the Almoravid conquest of Spain under Yūsuf b. Tāshfin, took place in 495/1101. Assuming this account is correct--and there are no obvious reasons for considering it a forgery or a mistake--it would indicate the presence of writings by Ibn Masarra in Cordoba <u>after</u> the public burning of his books (see al-Nubāhi) in 350, and their continued study by groups other than avowed "mystics." (Our only other mentions of works by Ibn Masarra after this date--in Ibn al-Mar'a, Ibn al-'Arabi, and al-Tha'ālibi are connected with a Sufi tradition.) The public crediting of a <u>hadīth</u> to Ibn Masarra by a <u>faqih</u> of Cordoba, whether due to general ignorance of his doctrines or to a more tolerant public attitude, would also appear to indicate that the period in which his writings were generally perceived as dangerous or heretical had come to an end. (Indeed, our last record of a "refutation" of Ibn Masarra is by al-Talamanqi, who died in 429.)

p. 65

المسلمين للذب والمرابطة في الحصون المصاينة للمدو⁴. وفي جوازه هذا أعمل السير² على مدينة اليسانة⁶ وهي مدينة مانمة سورها من أعظم الاسوار انفرد بسكانها اليهود كان سبب اجتيازه عليها أن رجلا من فقهاء قرطبة وجد مجلدا من تاليف ابن مسرّة⁴ الجبلي القرطبي أخرج فيه حديثاً رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن اليهود الزمت نفسها أنها إذا جامت الحمّس مائة عام من مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجهم نبي² منهم على ما زعموا فإن الاسلام لازم لهم لانهم وجدوا في النورة قول الله تعالى لموسى عليه السلام أن النبي الرسول الذي في النورة قول الله تعالى لموسى عليه السلام أن النبي الرسول الذي فرعمت اليهود أنه منهم وأنه لم يجي الى رأس الحس مائة عام وإلا فهو هذا فرفع هذا الفقيه القرطبي الامر إلى أمير المسلمين فاجتاز إلى مدينهم ليري ما يصنع فيهم فيذكر أنه استخلص منهم جملة مال بسبب ذلك وأن القاضي أبا عبد الله محمد بن علي بن حدين⁶ النعلبي أجرى مسألتهم وأن القاضي أبا عبد الله محمد بن علي بن حدين⁶ النعلبي أجرى مسألتهم

al-Dabbi (?-599)

BR*S, I, 580 (Cf. al-Humaydī)

The full title of this work explicitly mentions that it is meant as a continuation of al-Humaydi, and this entry is adopted almost verbatim from that earlier work. (al-Humaydi was also used by Ibn Khāqān, who was then copied by al-Maqarri.)

p. 78, #163

محد بن عبد الله بن سموة (بو عبد الله كان على طريقة من الزهد والعبادة فسق فديها وإفتعن بعامجهاعة س اهلها وله طريقة في البلاغة وتدقيق في فواس اشارات الصوفية وتواليف في العلمي نسبت اليه بذلك سقالات تعوذ بالله سنها والله اعلم به ذصحر أبو سعيد بن الم يونس اند هدت وسات آسنة ٣١٩ زوى عند إن كتب لے ابنی بیکم اللولوى يستدعيد في يؤم مطر وطين من المناقعة اقبل فان الدم يوم دجن ال مكان تحقاله الحيمي لعلما المحصم أدنى فسن فالتن عدد الطين أمشى منهى

BR-S, I, 578 (Cf. Ibn Khāqān, al-Dabbi, al-Maqqarī)

al-Humaydi studied with Ibn Hazm; this work was written in Baghdad at the end of his life, and is thus inaccurate in places. This passage was taken over verbatim by al-Dabbi, adapted to rhymed prose by Ibn Khāqān, and taken from him by al-Maqqari.

pp. 58-59, #83

٨٢ عدى عد الله ن تسرّة أبو عبدالله ، كان على طريقة من الزّهد والعبادة ملتق فيها ، وافتين جاعة من أجلها ، وله طريقة في البلاغة ، وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية ، وتواليف في المعانى ، نسبت إليه بذلك مقالات نموذ بالله in منها . والله أعلم به . ذكر أبو سعيد بن يونس أنه حَــدت . ومات سنة تسم and Ibm in عشرة وثلاث مائة .
٢٠ منها . والله أعلم به . ذكر أبو سعيد بن يونس أنه حَــدت . ومات سنة تسم and Ibm in مشرة وثلاث مائة .
٢٠ منها . والله أعلم به . ذكر أبو سعيد بن يونس أنه حَــدت . ومات سنة تسم and Ibm in .
٢٠ منها . والله أعلم به . ذكر أبو سعيد بن يونس أنه حَــدت . ومات سنة تسم and Ibm in .
٢٠ الفرز بر أبى رحمه الله ، قال : كتب أبو عبد الله محد بن عبد الله بن متسرّة / إلى [١٢٨] .
٢٠ أبى بكر اللؤلؤى يستدعيه في يوم مَطَرٍ وطين :
٢٠ أبى بكر اللؤلؤى يستدعيه في يوم مَطَرٍ وطين :
٢٠ أبى بكر اللؤلؤى يستدعيه في يوم مَطَرٍ وطين :
٢٠ أبى بكر اللؤلؤى يستدعيه في يوم مَطَرٍ وطين :
٢٠ أبى بكر اللؤلؤى يستدعيه في يوم مَطَرٍ وطين :

--Hadith transmitted by Ibn Masarra are mentioned in al-Hulal (anon. author) and al-Tha alibi.

--This Abu Bakr al-Lu'lu'i is mentioned by Ibn al-Faradi (#1361) as one of the instructors in (Māliki) fiqh of the famous qadi M. b. Yabqa b. Zarb, who was later (350) responsible for the public burning of of Ibn Masarra's works and the chastisement of their owners. As Ibn Masarra here is still living in Cordoba, this incident evidently dates from before his pilgrimage and (subsequent?) withdrawal to the mountains near Cordoba.

The first 2 pages here list personal disciples of Ibn Masarra; the third page lists some later followers. 🔿 — أحد بن غانم ؛ و يعرف : بالمديني : من قرطبة وَحَلَّ مُوافقاً أَمْ عِبْدَاللَّهُ بن مسرَّة الجبلي في وجهته إلى الحج سنة إحدى عشرة والأن مالة ، وكان : اس منه ، وحَج مه حجتين بعد حجة متقدمة ، و بق بعد المراف ابن يسرة حق حج حجتين فكملت له خس حجات ، ثم انصرف ولزم داره إلى أن توفى رحمه الله . وكان : فقيها ، عالمًا ، ورعًا ، ناسكاً ، مجتهداً . من كتاب في أخبار أبن مسرَّة. وأمحابه . ١٧ - أحد أبي حامد : من أهل قرطبة . سمع بها : من شيوخها ، ورحل إلى المشرق فسم هُنَالك ، وصحب أبا عبد الله أبن مسرَّة . وكان : فقيهاً ورعاً ، موسراً كثير الخير ، وأعمال البر . تُوفِّي سنة خَس وأربعين وثلاث مائة . ٥٢٩ - أبوب بن سلمان بن إسماعيل الطليطلي : سكن قرطبة وصحب محمد بن مسرة الجبلي . وكان : قديم الجوار له ، طويل الملازمة . تُوفِّي : ليلة الثلاثاء لخمس بقين من ذي الحجة سنة ثلاث وأربعين وثلاث مائة . (٥٣٠)- أيوب بن فتح : من أهل قرطبة . وحل مع محمد بن مسرة ورافقه إلى الحجاز . وحج معه وأخذ كتبه عنه . وكان : كثير العمل ، مجتهداً ، له نسك وزهد . تُوفِيٌّ : سنة خمس وأربعين وثلاث مائة . ۱۹۲۶ - بالياس بن يوسف الطليطلي : سكن الرَّطْبَة وسمسهم من أحمد بن حالمہ وغیرہ . وكان : هو وأخوه هون من أهماب محمد أن مسرة الجالي . تُوقِّي الياس في سنة إجدى وعشر بن وثلاثة أنه. 2.468 عونه بن يوسف الكليكلي سكف قركبة كاند هو واخود الياس بد يوسف مد اصحاب مد بد مشرة الجبلي

BR-S. 1, 580 (Cf. Maggari, Ibn Bashkuwal, Ibn Hazm)

- p. 11, #8: Accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage to Mecca 311-313; edge than The Masarra.
 - (From <u>Takmila²</u>; all the excerpts on this page are taken from that later edition, which was not available to Asin.)
- --This lost book "on Ibn Masarra and his Bisciples" appears to have been Ibn al-Abbar's source for most of the following entries, which are not found in any other extant work.
- p.13, #17: Died 345; made the pilgrimage and studied in the Bast.
- p. 199, #529: Died 343; associated with Ibn Masarr: from early date. Toledan
- p. 199, #530: Died 345; Accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage, and studied his books with him.
- p. 211, #562: Brother of man mentioned below; both possibly of Jewish ancestry. Died 321. Toledam.

From "Appendice" to Codera edition (1915): p. 265. (Brother Ilyās is mentioned immediately above.) Toledau.

These passages (from the Codera edition) were used by Asin. (113- مَجْ دِير عبد الملكوم، إمل قرطبة معتجب تتون بر p. 37, #113: ولي يعينا وكل تؤميم اليؤار بند سخن هد لابلم المتنبزتين التعمالين ومصري لوطود والمرهم ابن معترف كال التبشر --This title (al-Tabsira) is one of three which we have ويجتلفن كابابيعني يعقبد حرلا كامله احتال ه فيه حن for Ibn Masarra's works. (Cf. Ibn al-Mar'a and Ibn al-Arabi و الله لون الالعاد رابع المانين من عمر الإصلير وأي بالاست for the other two.) الماد المامة وقال له تعرف خدا العناب ولما تشقيحة --This incident is another indication that Ibn Masarra رم العاقب التبضرة مع ذلك الد الده (for whatever reasons) probably did vary his teachings according to the ability of his students. ب المل بن مبد الملل من اهل ترطية صحب مجد بن مسرة (Cf. Ibn al-Faradi, Ibn Hazm) مجرى ومعقد محكفة وضبطها وكان غاية في الزهد والورع كثير العمل p. 56, #186: Died 322-3; studiec the books of Ibn Masarra; noted وكان النظر المد موعظة يذكر من السلف الصالح الذي مصى ولوفى for his ascetic virtues. من النتين او ثلث وعشرين وثلثمانة . p. 97, #326: Died 321; also مَنْحَمْنِ الْجَعْدَ مِنْ مُسَوَّة الْجَعَلَى وَلِحَانَ دوام في السن ورافقد في accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage. (Does the لطويتين المذيخ وكان خمرا فاصلا مجتهدا توفى يوم لاربعا ودفن يوم remark that he was younger than Ibn Masarra imply that الخميس لمثلث بقين من ذي القعدة سنة ٣٢٢ * some of his other disciples were older men?) 🗠 -347 محمد بن سليمن العكى يعرف يابين المورورى سمع من p. 102, #347: Died 357; studied احمد بن خلة وتريجت مجد بن مسرة الجنلي واهد كنيه ومبطها وكان the books of Ibn Masarra. س أهل الفصل والزجد وترفى لاثنتي فشرة بقيت من تى القعدة سنة ٣٥٧ ٢ #339 -339- محمد بن حزم بن بكر التنوخي من اهل طلقطلة وسكن pp. 99-100: Accompanied Ibn قرطبة يعرف بابن الديني سمع من احمد بن خلد وغيرة ومنحب مجد Masarra on the pilgiimage; one of earliest disciples. وَإِبْنَ مُسْرِةَ الْجِبْلَى قَدْيْمَا وَالْمُنْصَ بِمُوافَقَتْهُ فِي طُرْيَقْ الْحَجِ وَلَازِمُهُ يتجهد أنضرافه وكان من اهل الورع ولانقباص وتحكى عن ابن مُسرة --This incident is reported الله بحجان في سكناه المدينة يتنبع ءاثار النبي صلَّم قَال ودله بعض in^{ab}Maqqari, (I, 560) almost verbatim, but without acknow-ledgement of its source. (As المان المسانة على دار مارية ام ابراهيم سُريَّة النبي صَلَّعِم فقصد المها فللا تغييرة الطيفة بين البساتين بشرقي المدينة عرضها وطولها وأجد none of the other passages from Ibn al-Abbar are included, فَقَنْ فَقَنْ فَنْ وَسَطْهَا الْجُعَايَظ وقُرش على حَابِظْهَا بِحُشَبٌ غَلِيظ يُرْتقي he may have taken it from الغرش على خارج الهيف وفي اعلى ذلك بيتان وسقيفة some intermediate source.) متحاليت منفعد النبي صلَّم في الصيف قال فرايت ابا عبد الله بعد ما ملج في البعدين بالسقيفة وفي كل فاحهة من نواجي قلل الدار --The mention of Ibn Masarra's حرب احد البتين شهبرة فكشفته بعد إنصرافي وهو ساكن في mountain "retreat" heme and in المعلى من ذلك فقال فذا الببت الذي ترانى فيد بنبتد على تلك #113 above is an indication of the most likely source of his الحكاية في العوض والطول بلد زيادة ولا نقصان . nickname, "al-jabalī."

Other followers of Ibn Masarra are mentioned in Ibn al-Faradi and Ibn Hazm.

-281- طريف مولى الوزير إحمد من يورمون إهل فرطبة وسكن الحبة روطة لے ان تؤمي بها اخذ كتب محمد من مسرة الجنبلي ولمعيلقه وكماق من أقل الزهد والبحيو ،

محد بن فصل الله بن حيد من ادل قرطبة يكنى ابا عبد الله المذعن الرباحي وعلم بالعربية يووى عنه سعبد بن عيسى كاصفو قال ابن الدباغ وابن عياد لا ان في نسبه فصل الله بن منذر وذلك غلط ابها هو ابن احتى منذر بن سعبد القاصى البلوطى وقد المذ كُتُب المن صورة الجيلى هو وابنا هيه حصم وسعيد ابنا منذو وهم مين ولد بعدة بيدة عد

--Hakam b. Mundhir (d. 420) is cited by Ibn Hazm (Fas1, IV, 80) as having personally informed him concerning the writings of Ibn Masarra.

٥٦٥ ـــ أضحى بن سعيد : من أهل قرطبة . مال إلى مذهب أن مسرة ، وأخذ كتبه ولم يلقه . وكان من أهل الخير والانقباض معلماً بالقرآن .

- p. 85, #281: The vizier mentioned here held office during the reign of "Abd al_Rahmān III (300-350); which fact--along with the notice that this man "did not meet" Ibn Masarra--would appear to indicate that he was a younger contemporary of Ibn Masarra.
- p. 113, #389: The uncle mentioned here, a. al-Hakam, Mundhir b. Sā^cid, al-Ballūți, was among the first Mu^ctazilites of Spain (see Asin, pp. 183-184), and a contemporary of Ibn Masarra (273-355); despite his suspicious opinions, he served as chief gadi of Cordoba until his death (355). --The two cousins and sons of Mundhir, Hakam and Sa id are mentioned in Ibn Bashkuwal (#332 and 470, respectively), but without any connection with Ibn Masarra; a brother, Abd al-Wahhab, however, is said to have been (#809) both a Mu^ctazilite and follower of Ibn Masarra.

Takmila², p. 211, #565: This notice appears to have escaped Asin, along with the others (see p. vii) from this edition. The explicit mention that this man "did not meet" Ibn Masarra may be an indication (as #281 above) that he was relatively close to him in time.

BR-S, I, 560 (Cf. Şa id and al-Qifti)

pp. 32-33

x.

وعياد ووسالا أفي وادى الطرسوس فكر وعل الغاشى أيوانعاسم ساعدى احدين لمسلب المعرج فنفلا سفيا ليونانيين من أدفع الذام طبقة وأجل أعل الغ لمالهمونهم من الاعنناء الصبح بمنون الحكمندن العيلوم الرياضية والمطقع يتعبه والالهبة فالسباسات للغرابة والدنية فلرواعظم عولاء الفلاسة مغذرا سة فاذاوم وعالا يسد قليم متم ويناغورس ثم سقراط ثم أولاطون بذكر علامن آحوال هؤلا والجسة وغيرهمان ش فلنعيأ فالبلياء شاعدان يدقلس كان فرمن داود الني عليه البالاعط متوارج الام وكانة خذا لحدكمة عن لفهان الحكم بالشاع ثم انصر داليو انبع تسكلم في خلقة العالميات با ويقدح ظاهرهاني امر العادته بعرماد لله من الماطية تتعني الى حكمته وترعم ان له رموزا فلمادة فاعلما ال [ابن الهديل العلاف المصرى الم لمفد قليس من السكت كال فدمادهد الطميعة كالمام (فدلماغورس) وربقال فوثاء وراص وفوثاغوريا وقال القاضي صاعد في كاب طبقات الاحمان أباغورس كان دهد مد فلاس برمان وأخذ الحكمة عن أصحاب الممانين داود علمهما الملام معرجين دخلوا الهامن دلادا اشام وكان قد آخد ذا الهندسة قبلهم عن المر دين مُرحده الى الادنوبان وأدخل مندهدم علم الهندسة وعلم الطبيعة وعسلم الدين واستخرج بذكائه عسلم الالحان وتأليف النغير وأرقعها نتحت الفسب العددية واذعى الهاستفادذلك من مشكاة الذموة وله في قضيد العالم وترتبسه عملي خواص العمددومم البسبه برموز عجيبة وإغراض دهددة وله في شأن المعاد مسلاه بالتقارب فيها منز قليس من ان فوق عالم الطبيعة ا عالمارومانما نورانما لابدرك العقسل حسبته وبهاءه وأن الانقس الركبة تشبتا فالبينه وان كل انسان أحسن تقويم نفسه بالتبرى من العب والنعير والريا والجسد وغسيرها من الشهوات الحيدانية تقدما رأهلا ان يلحن بالعالم الروحاني ويطلع على مايشاغين جواهره من الحكمة الالهية وإن الاشماء الملمة ذ فالمنفس تأتيه حينشة أرسالا كالالحان الموسيقية الآثية الى حاسة السمير فلا يعتاج أن يتبكاف اله الحليا والميناغورس الابف شريقة في الارتما لمبقى والموسيق وغيرذاك هذا آخرقوا بالروذ كرغيره عن الحسكم فيباغورس انهكان برىاليساحية واحتنابهماسية القائل والمقتول وانهأهم بتقديس الحواص وتعسله العمل بالعدل وحميم الفضائل والكفءن الخطاباوالحث ^عن العطية الانسسية ليعرف طبيعية كلشي وأمريالتجاب والنادب بشرح العسلوم الفلوبة ومجاهدةالمعاصي وعصمةالنفوسوتعلوا لحهاد واكثارا اصبام والفعودعسلي للكراسى والمواظبة على قراءة المكتب وان يعلم الرجال الرجال وتعلم النساء النساء وأمر بجؤده المنطق ومواعظ الملوك كوكان يقول سماءا لنغس وكونها فعمابعدني ثواب أوعقاب على وأي الحسكماء الالهيين كرواسا الرأس الحسكم فيذاغور سعسلى الهراكل وسار رتيس المكهنة حدل بغندي بالاغذية غبر المحتوعة وغبرا لعطشة اماالغذاء غبرا لمحوع نكان يجيئه مي بزر مبقونيون وسمام وقشرا سفال مغدول غمالا منفصى حتى ينبأ نسله الأنمار بقون واسفودان والفيطون وحصوشه منكلوا سدخرم بالتحر بركان يستقبها وأقبعها لجنس منالعسل يسعىا مبطيوا وأماغه برالمعطش ويكان يعينه من يزر المقماءة بدريسهم مغزه عالهم وزهد قدريون وبزرماد خداوبزراسو فادا ندراخين ويوعمن

--This account is quoted verbatim from Sā id, without the changes and interpolations present in al-Qifti; the relevant sections for the (pseudo-) Empedoclean doctrines have been outlined in light yellow, as has the section on Pythagoras' views on the soul and the after-life which Sā id explicitly relates to those of Empedocles.

--the two <u>titles</u> of works by "Empedocles" are <u>added</u> here for the first time.

--Although not taken from Sā'id, this opinion on the state and survival of the soul does not appear to contradict his account of the "Pythagorean" doctrine; it is especially noteworthy in relation to the hints about Ibn Masarra's views on this subject given by Ibn Hazm (Fas1, IV, 198-200).

BR-S, I, 577 (Cf. al-Khushani)

This passage is essentially a condensed version of the firsthand account given by al-Khushani, which is our earliest mention of Ibn Masarra. Given the late date of this work, the numerous small changes and deletions are probably not due to deliberate prejudice against Ibn Masarra, but rather to this author's interest lying mainly in A. b. Nagr. (Several other authors used al-Khushani's description of that faqih without even including the anecdote of his meeting with Ibn Masarra.)

I, 201-202 (=Fagnan trans., 280)

الله الما = وقيها مات بالقيروان من الفقهاء احمد بن نصر بن وباد سمع من محمد بن سحنون ومن ابن عبدوس ومن يوسف ابن يحيى المغامى وكان عالما بالمناظرة ملما (sic) بالشاهد صحيح المذعب سليم القلب قال محمد بن حارث حصرتُه يوما وعنده جماعة من المناظرين فى المسائل حتى دخل عليه محمد بن عبد الله بن مسرَّة القرطبى فى (حين توجَّهه الى الحرم) فسلَّم وجلس حينا وهو يُجيل بصرة فى وجود المتكلمين قال فلم اشك انه من اعل العلم ولم أكن عرفتُه باسمه فلما اظهر الشيخ أحمد بن نصر القيام قال له يا شاب جلست منذ اليوم فهل من حاجة تذكرها فحاوبه محمد بن مسرة بكلام حسن بليغ وقال له انيتُك مقتبسا من نورك ومستمدًّا من علمك وجاوبه احمد بن نصر ايضا بجواب من نورك ومستمدًا من علمك وجاوبه احمد بن نصر ايضا بجواب

in the year 317/929, from the context وديها مات بالقيروان من الفقهاء احبد بن نصر بن of the chronicle.

--N.B.: this mention of the pilgrimage is added here. Ιt is probably true that Ibn Masarra was either starting on or returning from a pilgrimag at the time of this incident, but the date raises certain problems. Ibn al-Abbar (#8) locates Ibn Masarra's trip to the East in 311-313, but al-Khushani (who witnessed this incident in Qayrawan) supposedly emigrated to al-Andalus in 311 (biography in the <u>Madarik</u> of I^cyād, quoted by Ben Cheneb, provi of the al-Khushani volume). That date, together with the pilgrimage before 300 reported in Ibn al-Faradi (#1202: "the last days of the Amir Abd Allah," d. 300), would force one to hypothesize <u>two</u> separate journeys to the Orient, assuming all the sources have given correct dates.

Ibn al- Arabi (560-638)

bb_9. 1, 790-802

I.DD. 147-149 (Cairo, 1329) (الباب الثالث عشر في معرفة جلة العرش) العسرش والله بالرجسن محسول ، وحاساوه وهـذا القول معقول وأى حسول لخساوق ومقسدرة ، لولامجاء به عقسل وتلز يسسل جسم وروح وأقسوات ومرتبسة ، ماتم غسيرالذي رتبت تفصيل فـداهوالعرش أن حققت سـورته ، والستوى باسمه الرخن مأمول وهم ثمانيسة والله يعلمهم ، واليومأر بعسة مافيه تعليل محسد ثمرض وال ومالح بم ، وآدم وخليسل ثم جسبريل والحق بيكال اسرافيسل ليس هذا ، سوى عانية غر بهاليسل

اعلماً بدائلة الولى الجم ان العرش في لسبان العرب يطاق وبراديه الملك يقال مُل حرش الملك اذادخل في ملكه خليل ويطلق ويراديه السريرفاذا كان العرش عبارة عن الملك فتكون حلته همالقاتمون بهواذا كان العرش السرير فتكون جلتهما يقومعليه من القوائم أومن بحمله على كواهلهم والعب ديدخل في جلة العرش وقد جعمل الرسول

والمسئلة الثالثة الغذاء والمسئلة لرابعة المرتبة وهي الغابة وعلمسئلة منها تنقسم فسمين فسلون عانية وهم جلة عرش الملك أى اذاظهرت الثميانية قام الملك وظهر واستوى عليه مايكه المستلة الاولى الصورة وهي تنقسم قسمين صورة جسمية عنصرية نتضمن صورة جسدية خيالية والقسم الآخرصورة جسمية نورية فلنبتددئ بالجسم النوري فنقول ان أول جسم خلقه الله أجسام الارواح الملكية المهمة في جلال الله ومنهم العقل الاول والنفس الكل واليا انتهت الاجسام البورية المخلوقة من نورا لجسلال وماثم ملك من هؤلاء الملاز كمة من وجد بواسطة غير والاالنفس التي دون العقل وكل ملك خلق بعد هؤ لاءفد اخلون تحت حكم الطبيعة فهرمن جنس أفلا كها الني خلقوا منها وهرعمه ارها وكذلك ملائكة لعناصر وآخرصنف من الاملاك الملانكة المخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم فلنذ كرذاك صنفاصنفافي هذا الباب ان شاءالله تعالى اعلران الله تعالى كان قبل ان يخلق الخلق ولاقبلية زمان وانماذلك عبارة للتوصيل ندل على نسبة يحصل بها المقصود في نفس السامع كان جل وتعالى في عماءما يحته هواءومافوقه هواءوهوأول مظهرالهي ظهرفيه سرىفيه النور الذاتي كماظهرفي أوله الله نور السموات والارض فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صورالملائكة المهمين الذين هم فوق عالم الاجسام الطبيعية ولاعرش ولامخلوق نقيدمهم فلما أوجدهم نجلي لم فصار لهم من ذلك التجلى غيبًا كان ذلك الغيب روحاله مأى للك الصور وتجلى له في اسمه الجيل فهاموا في جلال جاله فهم لا يفيقون فلماشاءان يخلق عالم التدوين والتسطير ءين واحدد امن هؤلاء الملا كمة الكروبيين وهوأول ملك ظهر من ملائكة ذلك النورسها والعرقل والقلرونجلي له في مجلى التعليم الوهي بمساير يدايجاده من خلق واللي غاية وحدفقبل بذاته علمما يكهون وماللحق من الاسهاءالالهية الطالبة صدورهذا العالمالخابي فاشتق من هذا العقل موجودا آخرسهاهاللوح وأمرانقلران يتدلىاليهو يودع فيسمجيعما يكون الىبوم القيامة لاغير وجعسل لخدا القل ثلاء اندرستين سنافي قلميته أي من كونه قلماومن كونه عقلا ثلاء آنه وستين نجليا أورقيقة كلسن أورقيقة تغترف من الأعابة وسيتين صنفامن العاوم الاجمالية فيفصلها في اللوح فهذا حصر مافي العالم من العاوم الى يوم الفيامة فعلمها اللوح حدين أودعه اياها القلم فكانمن ذلك علم الطبيعة وهوأ ولعلم حصل في هـ فدااللو حمن علوم ماير بدالله خلقه فكانت الطبيعة دون النفس وذلك كاه في عالم النور الخالص ثم أوجد سبحا به الظامة الحصة التي هي في مقابلة هذا النور عنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطاق فعندماأ وجدهاأ فاض عايها النور افاضية ذانية بمساعدة الطبيعة فلائم مشعثها ذلك النور فظهرا لجسم العبرءن وبالعرش فاستوى عليه الاسم الرجن بالاسم الظاهر فذلك أقرل ماظهرمن عالم الخلق وخلق من ذلك النو رالممتزج الذي هومثل ضوء السحر الملائكة الحافين بالسرير وهوقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدر بهم فليس لهم شغل الد كونهم حافين من حول العرش يسبحون بحمده وقد بينا خاق العالم فى كتاب سميناه عفلة المتوفز وانمانا خدمنه فى هذا الباب رؤس الأشياء ثم أوجدد الكرمي في جوف هداالعرش وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته فكل فلك أصل اخلق فيهمن عماره كالعناصر فماخلق منهامن 1 2 1

This chapter has been included in its entirety, so that the reader can judge how much of **it** should be credit. ed to Ibn Masarra, and how much is the elaboration of Ibn al- Arabi. We have oulined in yellow the section which most clearly refers back to Ibn Masarra.

عمارها

Ibn al- Arabi (560-638)

BR-S. I, 790-802

147-149 (Cairo, 1329)

حكمهم في الدنيا أو بعة وفي القيامة تمانية فتلارسول الله صلى الله عليه وسل و يحمل عرش ربك فوقهم يومند تمانية

DD.

This chapter has been included in its entirety, so that the reader can judge how much of it should be credited to Ibn Masarra, and how much is the eleboration of Ibn al- Arabi. We have oulined in yellow the section which most clearly refers back to Ibn Masarra.

مُثْمَقَالُ وَهُمُ البُومَأْرُ بِعَدْ يَعْنِي فِي ومالدنيا وقوله يومنذ تُمَانية بِعنى يوم الآخرة أرويناعن ابن مسرة الجب لي من أكبرا ها الطريق علماو حالاوكشفا العرش الجمول هوالك وهوعصور فى جسم وروح وغذاء ومرتبة فا دم واسرافيل المور وجديل ومحد الزرواح وميكانيل وابراهم الزرزق ومالك ورضوان الوعد والوعيد أوآبس في الملك الاماذ كر والاغذية التي هي الارزاق حسمية ومعنوية فالذي نذ كرفي دندا الباب الطرية ة الواحدة التي هي بمعنى الملك المأبتعاق بهمن الفائدة في الطر آق كوت حلته عب ارة عنَّ الفائمين بتسديوره فتسدير صورة عنصرية أوصورتنور بةوبروحامد برالصورةعنصرية وروحامد برلمسخر الصورة نورية وغذاءلصورةعنصرية وغذاء عاوم ومعارف لارواح ومرتبة حسية من سعادة بدخول الجنبة ومرتبة حسية من شفاوة بدخول جهنم ومرتبة روحية علمية ويني هذا الباب على أربع مسائل المسئلة الاولى الصورة والمسئلة الشانية الروح والمسئلة الشالثة الغذاء والمسئلة لرابعة المرتبة وهي الغاية وكل مسئلة منها تنقسم قسمين فتكون ثمانية وهم حلة عرش الملك أى اذاظهرت الثميانية قام الملك وظهر واستوى عليه ما يكه المسئلة الاولى الصورة وهي تنقسم قسمين صورة جسميةعنصرية تتضمن صورة جمدية خياليمة والقمم الآخرصورة جسمية نورية فلنبتمدئ بالجسم النوري فنقول ان أولجسم خلقه الله أجسام الارواح الملكمية المهمة في جلال الله ومنهم العقل الاول والنفس الكل والم اننهت الاجسام الورية انخلوقة من نورا لجملال وما مملك من هؤلاء الملائكة من وجد بواسطة غربره الاالنفس التي دون العقل وكل ملك خلق بعد هؤلاءفدا خاون نحت حكم الطبيعة فهممن جنس أفلا كها الني خلقوا منهاوهم عمارها وكذلك ملائكة لعناصروآخ صنف من الاملاك الملانكة الخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم فلنذكر ذلك صنفاصنفافى هذا الباب ان شاءاللة تعالى اعاران الله تعالى كان قبل ان يخلق الخلق ولاقبلية زمان وانماذلك عبارة للتوصيل تدل على نسبة بحصل مها المقصود في نفس السامع كان جل وتعالى في عماء ما يحته هوا ومافوقه هوا وهوا ول مظهرالمي ظهرفيه سرى فيه النور الذاتي كماظهر في قوله الله نور السموات والارض فلما انصبغ ذلك العماء بالنور 📜 فتح فيه صور الملائكة المهمين الذين هم فوق عالم الاجسام الطبيعية ولاعرش ولامخلوق تقدمهم فلما أوجدهم تجلى لم فصار له من ذلك التحلي غيبا كان ذلك الغيب روحاله مأى لذلك الصور وتجلى له, في اسمه الجيل فهاموا في جلال جالهفهم لايفيقون فلماشاءان يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحدامن هؤلاء الملائكة الكروبيين وهوأول ملك ظهر من ملائكة ذلك النورساه العـ قل والقلم وتجلى له في مجلى التعليم الوهي بمـ اير بدايجاده من خلقه ملاالي غاية وحدفقهن بذاته علرما يكهون وماللحق من الاسهاءالالهية الطالبة صدورهذا العالمالخابق فاشتق من هذا العقل موجودا آخرساهالاوح وأمماالقلران يتدلى اليهو يودع فيمجيعما يكون الى بوم القيامة لاغير وجعل لهذا القل ثلاثما تةوستين سنافى فلميته أي من كونه قلماومن كونه عقلا ثلاثماته وستين نجايا أورقيقة كلسن أورقيقة تغترف من الاثما الة وسمتين صنفامن العلوم الاجمالية فيفصلها في اللوح فهذا حصر ما في العالم من العلوم الى يوم القيامة فعلمها اللوح حين أودعه اباها القلم فكان من ذلك علم الطبيعة وهوا ولعلم حصل في هـ في اللو ح من عاوم ماير بداللة خلقه فكانت الطبيعة دون النفس وذلك كله في عالم النور الخالص ثم أوجد سبحا به الظلمة الحصة التي هي في مقابلة هذا النور ءنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطاق فعندماأ وجدهاأ فاض عايها النور افاضية ذاتية بمساعدة الطبيعة فلائم مشعثها ذلك النور فظهر الجسم العبرة بمااهرش فاستوى عليه الاسم الرجن بالاسم الظاهر فذلك أقرل ماظهرمن عالم الخلق وخاق من ذلك النو والممتزج الذي هومثل ضوءالسحر الملائكة الحافين بالسرير وهوقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدر بهم فليس لهم شغل الا كونهم حافين من حول العرش يسبحون بحمده وقد بينا خاق العالم في كتاب سميناه عقلة المتوفز والماناخذمنه في هذا الباب رؤس الأشياء ثم أوجد الكرسي في جوف داالعرش وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعة ف كل فلك أصل الخلق فيه من عماره كالعناصر فها خلق منها من ١٤٨

عمارها

From Chapter 272, "Fi ma^crifat manzil tanzih al-tawhid." We have again given a long excerpt, so that the reader may judge what it was in Ibn al-^cArabi's account that Ibn Masarra "pointed out," whether the details of the image (thus Asin) or simply the fact of mystical visualization (Arnaldez, BI², 871-872).

xiii.

VIX II, 767 (Cairo, 1293)

لها كانتذال إربو سقان الإحدد والاله فالولا تفط فسكون تعسيد وغدمه طمع فيعذه مطمع وتعمل في غومع حل وهي عدادة الما همل فذي عدادة القاطين من التعلق الاحد فغان الاحسد بةلاتيت الالله مطلقا وأماما سوى المدفلا أحسد بة له مطلقا فه فهومهن هذوالا بمدعند نادن سب خلريقنا فيتصب باللقران وباخذاهل الرسوم من يعاده أنشاتة سرالله وفاقتهماون الاحدالذ كوزعلي ماانيخ يدودمن للشركاودهو ومعيدا بشافالةرات هوالصرالذي لاساس في المكان التسوب المه بقصيديه حسوما وطلبه الكلامهن المعالى بطلاف كلام الخاوقين واذاعات هذا علت المراديقوا حارثنازه نسه المسلاد والسلام قلحوا الداحد أى لايشادك في هذه المشدة وأما الواسية فالانظر فان القرآن هل أطلقه على غيره كااطلق الاحدية فل أجده وماأ مامنه على يقين فان كان لم يطلقه فهو شبعهامن الاحدية ويكون أمصالانات علىالايكون سفة كالاحدية فأن الصفة عل الاشتراك ولهذاأ طلقت الاحدية على كل ما وي الله في المرآن ولا يعتبركلام النام واضطلاحهم واغ يتطرماوردف القرآن الذي هوكلام المهفان ويدوني كلام المدانغ الواحد كان حكمه معكم الاحدية للاشترالة المقفلي فسيه وانكان لاوح وفى كلام الدلفظ الواحد يطلق على الغسم لملقه بعصا تمر بالسخية الذات ويكون كالام اقدالذي لمبتسم وأحد سواد وعمايتعلن بهذا المتزلمن التغزيه اللاص بعماي مسلمن المعارف التي ذكر باجاف كلب مواقع النعوم في التعل الشعد إلى ولالر وولالر وولا ما راد العارف أو عدد الله السبق ف كما هالذى معلوفى عبد ل وعبد المعدقان الصعد الذي ترتده لايشاف ولايشاف السه فان المتشافن لايد أن يكون وماينية فسكوك ينهما لسشيترا بطة بها يعبوان تكون الاسافة محقسقة لهيا فالصد الذى اراده السق سيد المجد هوالذي بلما الندو يتعلق به ويقابل التوجه ولهذانيت الشريعة حصل إذا استثرنا صطوانة أوعضا أدموش وعل أوما هومثلها ان يصعد الهامعداولكن بنعرف عنها قليلا يعذأ أوشم الاوليس من اوصاف التنزيه من يصد اليه ولكنه من أوصاف الكرمفالمعل فالملاقة عن هددا التقسير في التي تستحق ان تكون صفة تلزيه اذلا تعلق الكوت مادهي المالوية في هذا المتزل وشرعها في المغة مذكور وإعارات هذا المتزل وان كان يعلب الاحدية والتستزيه من حسم الوجوه فالمهظهرف الكشف الطورى المتسب الطاهر كالبت القائم على خسبة أجدد عليها سقف مرفوع يحسط به حسطان لاباب فساحلنوح فلدس لاجد فددخول بوجهمن الوجوه لكن خارج الميت عود قائم ملصق الى حائط البيت حره أهل المكشف كايقبادن ويتمسحون بالحرالاسود الذى حصله أقه خارج البيت رجعله يسناله وأضافه البهلاالى البت كذلك هذا العمودلا يشآف الى حسذا المتزل وان كان بنهالا أخليق هوخاصابه لانه موجودني كلمنزل المعى فكانه ترجان بينناوين ماتعطيه المنازليهن المعارف وقدتيه على ذلك ابن مسرة المسلى في مكاب المروف في وهذا الع اسان فسيربع لناه الجو بوالمذاذل فنستفيد منه علمذلك ومن المنازل ماندخل فيه وغشى فيزوابا ومصدالام على حدما عرفناه فيه ومن المناذل مالاحسل لذال المخول فيهمشل هذا الزل فنأخذ منهذا العبود التعريف جكم التسلم فانه قد فام الدليل لناعلى عممت وم

-- Note the title (one of 3 extant): Kitab al-Huriet

BR-S, I, 580 (Cf. Ibn Hazm, Ibn al-Abbār)

Ibn Bashkuwal's work was intended as a continuation of the compilations of al-Humaydi and Ibn al-Faradi; we can only speculate, however, as to whether the omission of references to Ibn Masarra was intentional or not.

محالودات بن متدار من أقل لرطبة مكر الم عامل كل داخل المدينة وتوفى في المر ربيع للول مسري

pp. 393-394, #809: Died 436; This is Ibn Bashkuwal's only mention of Ibn Masarra. Here, as in Ibn Hazm, it is in connection with Mu^ctazilism. (Not surprising, in that the father of this man and the other two below, Mundhir b. Sa^cid al-Ballūti, was among the first Mu^ctazilites in Muslim Spain; Cf. Asin, p.183.)

The following two men, brothers of the Abd al-Wahhāb mentioned above (#809), are mentioned as having studied the books of Ibn Masarra in Ibn al-Abbār (<u>Takmila</u>, #389); Hakam was personally known to Ibn Hasm as a student of Ibn Masarra's works (Fas1, IV, p. 80).

p. 211, #470: Died 403, in sack of Cordoba by the Berbers.

تُحَمَّم مِن تَنْفَرُ مِنْ سَعِيد بن عبد الله بن عبد الرحمن بس القاسم ابن عبد الله بن نوجیج مس اهل قرطبة یکنی اسا العاصی رهو ولد تاصی الجماعة منذر بن سعید روی تن ابنه وعن اسی علی المغدادی رغارهما ورحل لل المشرق واخذ بمکة عسن اسی یعمقوب بس الدخیل وغیرة روی جند ابو عمر بس عبد الدر وابسو عمر بس سُمَدْق رالبُ صُلاری وخیرهم قبال ابو علی سمعت ابا احمد جعفر بس عبد الد تابی فی کان حکم بنی سندر مس اهل العرفة والزکاه مُتقد الزهن ماد عابی فی کان حکم بنی سندر مس اهل العرفة والزکاه مُتقد الزهن ماد عابی فی کان حکم بنی سندر مس اهل العرفة والزکاه مُتقد الزهن ماد عابی فی کان حکم بنی سندر مین اهل العرفة والزکاه مُتقد الزهن ماد عابی فی کان حکم بنی سندر وقاته ابن مدیر وانشدنی ابو به عبر

p.142, #332: Died 420; a personal acquaintance of Ibn Hazm (Fas1, IV, p. 80). Completed the pilgrimage and studied in the East.

تعهد بن مدين معيد مبويس ولد قاصي الجماعة منذر بن عبد من اهل قرطبة إلكهم ابنا عنفن روى عس ابده وعره وكان مطلب مليخا ذكرا فبيها فيتل يوم تغلب البرابرة على قرطبة يوم دي ور تي وها د مهي الثلين للست خلون من شوال معد ٢٠٠٣ *

BR-S, I, 577-578 (Cf. al-Qifti, for Ibn Masarra; al-Nubāhi, for M. b. Yabgā b. Zarb)

Ibn al-Faradi is our most complete source for the life of Ibn Masarra, his personal background, and (with Ibn Hazm) the "school" which grew up around his works; he is also--with the exception of al-Khushani, on whom he relies for much information-the <u>earliest</u> of our sources. It is noteworthy, in light of the relative balance and lack of prejudice in Ibn al-Faradi's treatment of Ibn Masarra, that this passage was borrowed only by al-Qifti (and there largely its pejorative sections), although several extant works (including Ibn Bashkuwal's) were meant as continuations of Ibn al-Faradi's book. The excerpts are arranged as follows: 1)Ibn Masarra; 2-4) his father, and his father's pupils; 5-7)followers of Ibn Masarra's "school"; 8) the qadi M.b. Yabqa b. Zarb, who burned his books in 350.



الاحمدين والمرقا في الرقاعلية فالمجمعة إجبروا جاء

لابة دلم يو بلغ قبل الم الم بالوه يودة على ماية قابلتا با همريس كلاب العد العد العد وتحجيب العلم العلم ، ما من محمد من سيرة خلا الله منعل التقلي والسلم ، وذال لي الماحي وم محمد من سيرة خلا الله ، علم بن منو ولتي بي حد الله من مبة 11 وحدت الحلا إلى مع يا من معين من الله الماحي الم الله اللالما بي اللت الاول الى مع ياد محمد بن مي الله من منه الله اللالما بي الله من الم الم السبع شعان من الله العمر وحلت طلم الحمن معد حلاة العصر الحمي الم الم من الم الم من الله الم وه الى حسن على من الم الم العمر الحمي من الم الم من الم وه الى حسن على من الله العمر المعن المحمد على من الم الم (pp. 327-8) --For father, see #650 (p.xvibelow).

--This Amir died in 300, which conflicts with the dates 311-313 mentioned in Ibn al-Abbar, #8. (Cf. also al-Khushani and Ibn Adhati,)

--the association with "Malam" and Mu^tazilism (although the sense of those terms is not very clear) and "ta'wil" are themes recurring in Ibn Hazm, Sa^tid, al-Humaydi, etc.

--For Dhu al-Nun (d.245) and al-Nahrajūri (d.330) cf. Asin. pp. 195-203 (Appendix #5) and the appropriate sections of BR. SEZG. and EI. 2-For Ibn al-A rabi (246-341) see #'s 1068, 1329, and 1364; SEZG-I, 660-661/ For M. b. Sālim al-Tustari, cf. SEZG-I, 647 and EI1, "Salimiyya" --This "sahifa" by A.-b. Khalid "al-Habbab" (246-322; cf. Asin. p. 44, #1) is the first re-corded writing against Ibn Masarra. There is no evidence here or elsewhere, however, that this man or his work was the "cause" of Ibn Masarra's pilgrimage, as asserted by Asin, p. 44(followed in BR-S, I, 379).

--Ibn al-Faradi took a great deal of information from al-Khushani, whether orally (as here) or from his many writings (cf.#1220, p_xxii below). Note that al-Qifti <u>omits</u> this more favorable passage in his work.

2-4: Ibn al-Faradi is our only source for Ibn Masarra's family and early intellectual background; these passages (pp. xvi-xviii) on his father and his students are invaluable in that regard. Most noteworthy, perhaps, is the central importance of the pilgrimage to Mecca and the other intellectual centers of the Bast as the primary means of transmission to Spain of new theological and philosophical ideas. The portrait of Ibn Masarra's father as a scholar suspected of "Mu tazilite" views and possessor of a notable library is especially interesting in that he may well have been the one who actually introduced the works of the pseudo-Empedocles into Spain: Whatever the date of Ibn Masarra's pilgrimage whad already established something of a following (cf. Ibn al-Abbar) and most likely the outlined of his "doctrine"--before ever leaving Cordoba for the East. محمد المالي وحد المعم من اهل فرطبة بكنا ابل م pp. 179-181, #650: Died in Mecca in 286, leaving his son an يل الحكيم المحمولا لرجل من البربر من اط adolescent of 14 or 15, at the very oldest. (orof certain followers) الاعد مو سولا لبني هشام وقد دي --This concern of Ibn Masarra's to الد كار لقول المعلون موالي connect his name, even indifectly, with that of the Omayyads may well بن دیکھر بن سرزوق مولی ابنی الله من reflect a desire for greater social status or "respectability" than ل بد الحر الجاهيم في مستوة وكان تاجرا ال that available to a Berber client. للامحد بررجد السلام الخشان --Asin, p.40, places this pilgrimage in the 240's. This "al-Khushani" يشار وعرو بن على الفلاس ومحمد (not the historian) is one of the three teachers of Ibn Masarra men-المهضيعي واحمد بن محمد بن عالب tioned in #1202, and is one of the most common names in al-Faradi; عبد الرحمين الغلابي ، وتبشر بن -10:05 there is no reason to suspect him مة سواهم من البصريين وغيرهم as an important philosophical influence. يترق يقردد فيها فاكثر واتص --This humorous story of the ی چلی قال ادا (یو عمرو عثی<u>ن</u> fair-haired, ruddy-faced father is a clear indication of the native **Spanish roots of Ibn Masarra's** family, whatever their "patrons" may have been. قال ابو عمرو وكان --These four students of Ibn Masarra's father are listed on the next two pages, #'s 895, 1216, 1068, and 306, respectively. --That Ibn Masarra's father was المبرق ىل قال suspected of secretly holding Mu^ctazilite views on the freedom عبد الله ماللغور of the human will is an interesting د ولوق في صدر إيام الأسير عبد indication of the probable source of many of the son's opinions. (For عد اله بن مسرة قبيا الميرثي "Khalīl al-Ghafla" see Asin, 181-2.) المسجل في الحر عمرة رحلة تلبية --al-Khushani (b. Harith) is again quoted as someone knowledgeable الم يدير ويقال أن رحلته وخروجة أهما (and rather sympathetic) about كمان الذين ركبة فوصل لے مكة وكان لد بها جاء مريص وبها طلو Ibn Masarra's past. (Cf. #1202) -The mention of students and a library establishes Ibn Masarra's father as a scholar, but the fact that he left debts is hardly enough to make him a merchant like his brother, as Levi-Provençal suggests. وقومت مع مص الكتب أن عبد الله بن مسرة رحل لے المشرق في الجر ميزة رجلة اللهة وترقى مقالك سنة ٢٨٦ في ذي الصجة .

xvi.

Ibn al-Faradi -3

The following four men, contemporari	es of
hadith from his father and from the two	other
ر (7506- ثابت من حزم بن عبد الرحض بن مطرف بن ساله وزبن	М. Б.
يعيمني الفرقيني من أهل سرقسطة يكنا ابل العالم محيطا فقط في الحرف	aswe
	PP. 8
معقد من صاح المحمدي وصد والم من مسور وابراميم من الصو	
السرقسطى ومحمد بن عبد الله بن الغاز محمد المقتون مع أبده	Mad
	stu
فالعم فسمعا بمكة من عبد الله بن على فبي المجارية ومحدة فن علي.	**N
الجوهري واحمد بن حدزة وسمع بيصو (من احمد) بن مديد البزار والحط ع	the
	Bas
أمن شعبب النساى وكان عالما (متفندا) تبصيرًا بالحديث والفقة والمحجو	stu
فالغريب والشعر وذيل عنه استقصى ببلده وقرات معطر فابت بن	tel
	rou
قاسم بن ثابت بن حزم توفى جدى وحدة الله ثابت بن حزم بن	Ibr al-
عبد الرحين بسرقسطة في شهر وصان سنة ٢١٣ وهو ابن خبص وتسعين	mar
سنة أو تحتويا ذكر لى ان مولدة شنة ٢٢٧ *	111002
م الم 1000- قاسم بين اصبح ابن ^م تحمد بين يوسف بين تاصر بن مطا	#1068
محول اجدر المورقين الرائد بن عبد الملل بن مريس وجمد الله من إمان	the
	of (me
الوطبة مكفل المادمج بعوضرف بالسان شمع يتؤقبتهمن بعبى بن مخلد	al
والمارية المحافق ويحافين وصاح وبطرف بن قنص والعينغ جن	Ti
	to
المحليل، واجراديم عن قليم عن فلال وهبد الله بن قليم من خلال وعد	hei
الله بن مسلم محمد من عبد الله بن الغازي ويبعل الج المشرق من	
مَجْهَدٌ فِي غِبْدُ البِاللَّهُ فِي الذِنِ ومحد بن زكردا بن إبي عبد لا بلي سُعَة	Hi clu
	int
مجمع في إمارة المنذر وجدة الله فسمح بمحملة من مجدد من المعلق	vis
المدايع ديلي بن طبح المزيز أعبد الله بن اب _ر مسرة منطق المواق علق	dui
	Med
وم أهل الكرفة ابراهم بن أبي العُنسَنْ خاصيها رابراهم بي عبد الله	Cad not
العبسي الفصار حدقهم عن ذكيع جمع جليداد من اسمبدل بن الحق	ind
	and
قاصي ألفصاء والمبدوق معمد البرقي الفاقلي والمعدين زمير فن	
بالهولي بمجتمعة كشيب مجمد الايتخار وهجد نبن السعطل التربندي وعبد الله	His
	(2nc
این آحمد بن کمتنک و محمد من یونس آلکدیدی ومحد من شاذان الجودری	thos
<u>دالحزب من ابني المعامة المعمى وجعفر بن محمد الطيالسي وجعفر بن</u>	(SEZ
	i +++

يا بني يحجي الناقد ويصر بن مدركا

ده کندر مر کنبد

بر قديمة

es of Ibn Masarra, all learned other men listed as his teachers, M. b. Waddah and al-Khushani, as well.

P. 88-89, #306; 218-313 A.H.;

--Made the pilgrimage and studied in the East.

Note that all four of these men traveled to the **East and, with one exception, studied in the various intellectual centers along the route; such journeys, as in Ibn Masarra's case (cf. Ibn al-Abbar, #8), often lasted many years.

- - --The three teachers ascribed to Ibn Masarra are all found here.
 - --His <u>itinerary</u> of study includes most of the major intellectual centers typically visited by Andalusian scholars during their pilgrimages: Mecca, Kūfa (& Basra), Baghdad, Cadro, iand Qayrawān. (Others not uncommonly mentioned include Alexandria, Damietta, and Tripoli.)

--His dates, as noted here (2nd page), coincided with those of (Ibn) a1-A rabi (SEZG-I, 660-661), whose traditions--again as noted here--were gathered by almost all the Spanish visitors to Mecca.

**Most important for our purposes is the fact that he,was also a mystic and associate of al-Junayd and others. Ibn Masarra may well have met and studied with him, despite the "reply" (whether written or not, and to what purpose, is unclear) which he is supposed to have directed (#1202 above) against Ibm Masarra's teachings.
ين بن عبة العميد بن ابراهم بن عيسى مويت بن ابي سفين رجه الله لرف 🐑 فيس واحد ين <u>بر،</u> بن عبد العزيز وغيرهم من م في رُحلة شها وكان فاصلا مجرا وقورًا صابطًا حافظا الفقر مغ ورا للاحكام صبعت محد بهيزهما ممن جدتنا عند يثنون عليد ويوثقونه نة هني المبرق بتاريخ وفاتد غير واحد من

p. 252, #895: died 325.

--This case of someone who made the pilgrimage without acquiring traditions along the way would appear to be quite rare, at least so far as the scholars in Ibn al-Facadi's book are concerned.

مت 1945 معدد بن قائم من معدد بن قائم من سُمّار مولى الوليد ابن غيد الملك من إهل قرطية بكنا. (*) ابا عبد الله سمع من آيد من يقى بن محلد ومحمد بن قصابة والمشرع وابرهم من قائم بن ملال والمدد بني ابرهم النرصى وسطرى من قدس وجماعة سواهم و خل بلا ليستوى هم آيا قلقا في جاند الربعة اعوام والزدية النبو سمع بلا ليستوى هم آيا قلقا في جاند الربعة اعوام والزدية النبو سمع بلا ليستوى هم آيا قلقا في جاند الربعة اعوام والزدية النبو سمع بلا ليستوى هم آيا قلقا في جاند الربعة اعوام والزدية النبو سمع بلا ليستوى هم آيا قلقا في حالته الربعة اعوام والزدية النبو سمع بلا ليستوى هم آلما في والدي يعقرب المحديقي وسمع النبو من بيد الله من على من التحارود والحد بن محمد الشافعي والرهم من عبد الله من على من التحارود والحد بن محمد الشافعي والرهم من معد المحمد في القاص يم الن يحمد زكر با بن يحمي الساجي المحمد من المحمد المحمد الموالي مستع بالكون من الي خلي الماد بن

مع الشهرية فلوطية الكبر حفينا من مجد من قائم وكان حالاً والد و الشهرية فلوطية الكبر حفينا من مجد من قائم وكان حالاً والده منتقدما في عام الرئايق وإما فيها وكلى مشاورا من إمل النام إمبر الدومتين الذاصر وحد لله وسعم الناس مذه كثيراً وكان ثقة صدونا ومزا غزرة المخدق شعة وم وعشري فاعتل منصرفاً منها ومات بكرك وفدم قد النه فاس لين سخمد قدفن مقوطية الحيري الذلك العامي وفدم قد النه فاس لين سخمد قدفن مقوطية الحيري الذلك العامي إلى المدة وقدم قرطية ودفن قوم كلاحة للثاب حلى من في المو العالك من يوديه وكان مولاة لماة المعة الذي مقرة المات من جست (م) المحرة معاداً م pp. 343-4, #1216: 2634 327; dates very close to Ibn Masarna

--Again the three men mentioned as teachers of Ibn Masarra are found here (this man is listed among the students of Ibn Masarra's father in #650 above).

--Spent four years in study during his travels to the East (294-8, shortly before the time of Ibn Masarra's pilgrimage); the itinerary is perhaps suggestive of some of the men with whom Ibn Masarra may have studied. xviii.



في الشبوني بقرطبة اكثر حضينا من محد في

وغزا غزوة اكند

، متقدما في علم الوثايق (ايتا فيها وكان«مُشاوَّرًا مِنْ أولُ إيَّا، إميز

رحدة الله وسعع الناش منه كثيرا وكا

مالا والغقم

ثقة صدرقار

م وکان

قائد

وعشوي فاعتل منصرفا مها ومات بكركني

وقال نيزة فوقيق نوم كالحاة لتلايت خلون من في

فيوم الدلانا تحسن حلون مَن تَى الحَجَّة بِ المُوطِقِةِ لياة الجمعة لنظيف عدوة ليلة حلك

قاسم لين سلامد فدفن مقرطة إخبري منزلك المامري

p. 252, #895: died 325.

--This case of someone who made the pilgrimage without acquiring traditions along the way would appear to be quite rare, at least so far as the scholars in Ibn al-Faradi's book are concerned.

pp. 343-4, #1216: 263- 327; dates very close to Ibn Masarne

--Again the three men mentioned as teachers of Ibn Masarra are found here (this man is listed among the students of Ibn Masarra's father in #650 above).

--Spent four years in study during his travels to the East (294-8, shortly before the time of Ibn Masarra's pilgrimage); the itinerary is perhaps suggestive of some of the men with whom Ibn Masarra may have studied.

5-7: On these pages are arranged chronologically (by death-date) the followers of the school ("madhhab") of Ibn Masarra. With the possible exception of #897, who corresponded with Ibn Masarra, none of them apparently were actual acquaintances of disciples (unlike the "ashāb" recorded in Ibn al-Abbār); yet they did belong to the immediately succeeding generation: The last to die (#834) was born in 310, before Ibn Masarra's death. D. 253, #897: died 325 or 326. Corresponded with Ibn Masarra, and most likely knew him personally (as he studied under M. b. Waddāh, who lived in Cordoba and also taught Ibn Masarra).
 p.39, #127: died 344. p.39, #127: died 344. Five of the eight follower: of Ibn Masarra's "school" listed here made the pilgrim. age to Mecca; thus further developments from the East almost certainly continued to affect whatever "traditior
may have formed around his writings. p. 376, #1329: d.371. His pilgrimage must have been before <u>340</u> , which is the date of Ibn al-A rabi's death. As noted above (#1068, p.xvii) Ibn al-A rabi was a Şufi as well as a traditionist, so : that his reply against Ibn Masarra (see #1202) may have been directed to a certain audience, etc. Men who <u>openly</u> "propagandized"
for Ibn Masarra are rare in Ibn al=Faradi's pages (#1359 and Ibn al=Faradi's pages (#1359 Ibn al=Faradi's pages (#1361 below) Ibn al=Faradi's pages (#1361 below) Ibn al=Faradi's pages (#1361 below) Ibn al=Faradi's pages (#1361 below) Ibn al=Nubahi.)

**The "madhhab" of Ibn Masarra would appear to have been an urban and intellectual-literary tradition, to judge from these bio-graphies. There is no great stress on the moral and ascetic virtues of these men, such as appears in the biographies of his immediate disciples in Ibn al-Abbar. (This is not the result of a deliberate focus on scholars here, as Ibn al-Faradi does include a number of ascetics; early ones are listed in Asin. pp. 185-191: cf. #1220 below. p.xxii.) U.S. 11. pp. 126-7, #437. 276; made Ly U. Cont is a "although "suspected" of allegiance to the school of Ibn Masarra, he was buried by ياملين ياني رجب العربسيع بنسر ب the same gadi M. B. Yabga (see ابن الورد وابي العباس احمد بن الحسن الرازي يسعيد بل السكن #1361 below) who had caused a public burning of "Ibn Masarra's وابن ابني الموت وسمع بعكة من مجد بن الحسين الاجرى كثيرا من books in 350 (al-Nubahi). This fact, and the survival of so many followers of Ibn Masarra, مولفاقه ومن أبي الحسن لاحتبهاني وغيرة وكان معتنيا بالحديث جامعاً للاثار كثير الكتاب وكان يابا من لاسماع لا في البسير مين are indications that this early "Inquisition" did not go so far as to physically affect the "guilty"parties. There are a إيسامحيدي وقد كتب عدد بعض اصتحابنا وكتبت أنا عند حديثا وأحدا وكان يتهم بعذهب محد من مسرة توفى يوم السبت للبلة بقبت من

"guilty"parties. number of indications that scholars of "heterodox" views (as those included here) were friends and associates of more orthodox Malikites, so long as

they did not engage in (politically and socially dangerous) preaching of their novel doctrines.



رجب من الما ٢٠٦ (*) ودفن بمقبرة قريش وصلى عليد القاضى محد بن

-4559-* ... * وتكفأ إباء عهد الله يسمع آهل: قاييتم وابن ايتمن والخشني والتحسن بين سعك الله خلد كار حافظا للاخبار ولا تتاد ملك البر ومسرة الما السيرين، وجلاف قال ولدت و جديق لا إلى بيوم الملاث الشمال معين من شوال سنة ٣٨٠ ودفن يوخ لا رَّبغًا صلَّة العصر المقبورة مذهد به الله الم

p. 386, #1359: 305-380.

p. 23, #54: died 377.

--The fact that this man "did not hide" his belief in the school of Ibn Masarra (apparently true only of #s 1329 and 834, among those listed here) is an indication of the unfavorable prevailing views. (Cf. #1364 immediately following) --The peculiarity of praying toward the rising sun (""tashriq") is not noted anywhere else in connection with Ibn Masarra, and appears to have been introduced to Muslim Spain by one of its first notable mathematicians and astronomers, who died in 295. (See Mal-Faradi, #1418/ al-Maqqari, I, 255) -- appended to back of this page.

Ibn al-Faradi, pp. 413-414, #1418. ي بن عبد،العزيز براب ی دسم بعمر من الزبنی دار بنج بهد بن علد الدمن عبد البحكم وندرهم قلل احبد ويدفقهم اصدق اهل زمانه سبغت عيد الده نديس يقول تحان أن يجتر من السماء الى كارض أهون ب وكان عالما بالمسلب والنجوم وكمل مُوليًا بالدعر بق وظللك فلذاكت كلن يقال له صاحب القبلة (انددنا من مجد بن على قال انشدنا قاسم بن أصبع قال ابو حمد عبد الله 1 , ill - 13, Lo. 2 , dent عبد ، به لنفسه ، اب المدلى إحمد بن مجد الله عديدة ميا السؤل عس خصب لتحصي الا ابعت لا عدودًا عن جماعتدا ولم نُصَبُّ رأي من ارجى ولا اعترا كذلك القبلة كاولي مبذلة وقلو أبدت فحبا تبغ LY LOT ولارس كوردة حنف الدما بها فوقل تستغا مصارت نقطوا الجنوب شتك للشمال بهارقد صارع تنهما فكا منعا وقرطبة وعا واللول وذك هذا الدايل ولا قول عزرت بد منى القوادين يحتري العل ال مريخ عوايته فوة السهل معنى ڪدا استدر اين موسى /ابسلسع معوية المصغبي لمقولهما إنسي كمقرت / Jul LS. Yls ! الحال لدا إبو مجد قلل لذا قابستم رحمه اللد إبني موسى هو لا قديمي ومعومة /وكان متحمد بن عمر بن لبابة واسلم بن القريد عبيدة وروى عنه عثقن بن عبد الرم م بن امتباع وعيد الله بن * 53 YPO 1: JU The state of the

Cf. al-Maggari, I, 255 (on the same man), and Asin, pp. 117-118. (No doubt such a practice was rather conspicuous, but there is no evidence at all that it was the preasion of any persecution, nor that it was particularly associated with Ibn Masarra.)

some as islob

Ibn al-Faradi -7

x**xi**.

معند من جان بحد بن عبد الله بن عنو من حور العدي معند من جان بحد العلك من العن واصب من محمد ومد القد معند النتيجة العلك من العن واصب من محمد ومد القد معند النتيجة العلك من العن واصب من محمد ومد العن عنه العلك من الحر المحب العروف المالي تشان من المعن عنه العلك من الحر المحب العروف المالي تشان من المعن عنه العلك من الحر المحب العروف المالي تشان من المعني المرفى المحروف العالمين محر الويعان والى الرو المحب المحب المعاد ومن المن المحب الويعان والى الرو المحب المحب المعاد ومن المن المحب المعني المرف المحب المحب المحب المحب المحب المعاد المحب المعني المالي المحب المحب المحب المحب المحب المحب المعني المحب المعني المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المعني المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المعني المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المعاد المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المحب المعاد المحب ا

pp. 389-390, #1364: 303-382A.H.

--Made two pilgrimages to the East (not too unusual: Cf. Ibn Masarra's father, #650, and possibly Ibn Masarra himself). On the first(334), studied with famous mystic and traditionist, Ibn al-A'rabi (Cf. #'s 1202, 1329, and 1068 above); during the second, he passed many years in the East.

--not clear whether his supposed allegiance to Ibn Masarra had anything to do with his leaving Cordoba.

--This story (especially the warning not to pass on <u>hadith</u> from such a suspect figure) is an interesting illustration of the social (and economic) pressures that undoubtedly inhibited the open expression of heterodox beliefs--at least in the milieu of religious scholars (The ruling families--see below-

could perhaps afford to be a little freer in allowing intellectual diversity, as in the later tolerance and even encouragement of philosophers in court circles.)

لا محمد العزيز من حکم بن احمد بن الامام محمد بن عبد المحمن من السحم بن حطم بن عبد الوحس بن معوية بن حمام البن عبد الملك بني سردار عن العظم احمر الوسيس سن اهل قرطبة يكنا ابا لاصبع شيخ من عبد الله بن يونس والحسن بن سعد وقاس ابن اصبع ومحد بن عبد الله بن ابن دلم ونظرابهم ومن خاله العبد ابن تحد بن عبد البر ركان عاليا بالهجو والغريب والشعر شاعراً مايلا قبل العبلا والثلة بعضا عليه بالهجو والغريب والشعر شاعراً مايلا قبل العبلا والثلة بعضا عليه من قال على ولايت مدة الك عبد وضان ادنيا حليما حدث وسع منه قال على ولايت مدة المعم مناد عال علي معرة المين المحمد بني عمرة المين والك عبد من عبد منه المين المين عبد المين عبد المين عمرة عمل وال وضان ادنيا حليما حدث وسع منه قال على ولايت مير المعرم وضان ادنيا حليما حدث وسع منه قال على ولايت ميرة عمرة منه منه المين عمرة المين وصلى عليه من منه المين في معمرة المين وصلى عليه من منه المين المين المين م

p. 233, #834: 319-387; a descendant of the Umayyad dynasty, which may have allowed him a greater independence in his theological views.

--also a poet: the followers of Ibn Masarra were a diverse lot.

--This vague and general association of Ibn Masarra's writings with "kalām" and "naẓar" (or "I tizāl") is characteristic of most of the surviving accounts (Ibn Hazm included); only Ṣā id, who is late and says little specifically on Ibn Masarra, appears to have had a full grasp of the variety and significance of the various systems. 8: Our most interesting information about this figure, concerning an "inquisition" of the followers of Ibn Masarra in Cordoba which he led. in the year 350, and which resulted in the purning of all bookssby I.M. in the presence of their owners, is found only inal-Nubāhi (q.V.); there is a short reference to that 11 #179 (p. xix) above. (Apparently the punishment was not physical, judging from the number of surviving followers of Ibn Masarra listed here in Ibn al-Faradi.) One might postulate either a mellowing of M. B. Yabqā's temperament or, more likely, a change in the political climate, based on the report (#437 above) that he led the prayers at the funeral in 376 of a suspected follower, of Ibn Masarra's school.

pp. 387-388, #1361: 317-381 A.H.

--This Abū Bakr al-Lu'lu'i is mentioned as the recipient of a poem from Ibn Masarra in al-Humaydi and the three other workswhich copied that notice.

--**ā**1-Nubāhi, who praises this work, dates it apparently before the events of 850.

This short work against Ibn Masarra's school is one of two mentioned in Ibn al-Faradi.(See #1202 above.) One can only speculate as to whether there might be a connection with the "Masar-i) riya" movement mentioned by Ibn Hazm, but it is worth noting that all the refutations of which we have record are roughly contemporary with the al-Ru ayni whom Ibn Hazm places at the head of that movement. (Cf. time-chart, p.ii.)

--This ascetic, who died in 320, is mentioned as an indication that Ibn Masarra was not without predecessors and contemporaries in that aspect of his activities. (Cf. the long list--from which this man is is missing--in Asin, 185-191.) --mentioned by al-Khushani (hist.)

ین جد بن ورب بر بر بر اعد بدر طبة بك م عبد الله س ملك للا يابا بكر لو ? د ال عبد الر 15 - TV 4 5 × X 6100 9:TI 1000 Lie. لمة ثمانيون فلم تكري يهط T U.S. all ۲۸۲ ودفن يوم الاهد بعد صلاة العصر \hat{x}_{i} عليه احمد من عبد اللو من ذكوان م الرد بفهدت مهد جماعة السامين وكان الثنبا علية تصبينا ومولدة ديوم الجمعة للمان خلون من شهر رمص بسنة TT *

<u>(1926)</u> يحد بس مُهْلَهُل بن مَسْرَنَا المَرْلِيدَ عَنْ إَمَلَ فِي طَبَّة بِحَصَّدَ إِنَّا مَعْدَ المَعْ عهد الله سمع من عديد بالله بن يحمى رسجند من تحفيل موتير مذا محلق منطقه المطل الله عزيد في معالم على العيان مجلس من الله من مع الله من محلق العربي الله وكان جدير العقل حسن الاستنباط توري ترومهم الله من محلق الاربي سنة ٢٢٨ تكره الين حول N.B.: **Note that Ibn Hazm nowhere mentions "Empedocles" in connection with Ibn Masarra. Ibn al-Abbar; al-Talamangi

This section, and those on the following three pages, are all taken from Ibn Hazm's <u>Fas1...</u>; the passage on p. xxvii is from his "Letter on the Merits of <u>Andalusia</u>," as preserved by al-Maqqari, vol. I.

> Fas1, II, 128-129. The passage has been given in full, so that one can see how the mention of Ibn Masarra fits in. Corrections to the text follow Asin, based on the Leyden Mss./ ***Note the identification of Ibn Masarra here with Mu tazili argu-

***Note the identification of Ibn Masarra here with Mu tazili arguments, which is found throughout Ibn Hazm; whether it results from his own dogmatic interests, the interpretation of Ibn Masarra in certain circles (cf. Ibn al-Abbar and Ibn al-Faradi), or an attempt by Ibn Masarra to disguise his real doctrines (suggested by Asin, 113) is unclear. Here, the mention of Ibn Masarra appears based only on the word of someone with whom Ibn Hazm "disputed," and does not require a personal acquaintance with his doctrines on this point. (Indeed, how would Ibn Hazm (or Asin) have handled the passage quoted by Ibn al-Mar'a on God's attributes?) --Note also that Abu Hudhay1 al-Allaf, here seen in opposition to Ibn Masarra, is mentioned by Sacid as holding the same "Empedoclean" view on the attributes ascribed to Ibn Masarra.)

--Asin, after admitting that Ibn Hazm may have misinterpreted some of Ibn Masarra's positions (p.101), stillassumes that the standard Mu'tazili argument here credited to Jahm was also that of Ibn Masarra. But everything would seem to indicate, on the contrary, that this was <u>not</u> the case. (Cf. pp.198-199, where Ibn Masarra's position on divine "knowledge" is clearly <u>different</u> from that of most Mu'tazilites, although still opposed, of course, to that of Ibn Hazm.)

The "agreement of Ibn Masarra with the Mu^Ctazila on <u>qadar</u>" (IV, 198) is another case in which he might have stressed the importance and responsibility of the human will, but for quite different <u>reasons</u> than those of the Mu^Ctazila.

فال الله عز وجل + انزله عله + فاخبر تعالى الله له علما ثم اختلف الناس في علم الله محالى فقال بعمهور الممتزلة اطلاق الملم للمعتز وجل انما هو عجاز لا حقيقة وانما متناماً له تعالى لأنجيل وقال شائر الناس إن لله تعالى على حقيقة لا ممازاً ثم اختلف هولاء فقال جهم فيعذبان المعالم المكرجد بن جد الله راين منتخواصل خان ما الله ماليه وجوالله مال وموعد شعالون معامنا ذلك من خالستاه متجم والمراجع عليه وقالت طوائف من اهل السُّنَّة عَلَمَ الله تعالى غَيْرَ مُغلوقٌ لِمَ يَزَلْ وَلِيْسَ هُوَ أَلَّهُ وَلا هُو غَيْرَ اللَّهُ وقال الاستري في احد والله لا تمال هو الله ولا من غير الله وقال في قول له العز والقهطلة للاللاف وجهود اصحابه النعاز الله تعالى معاجر الموجلاف الله والله مم ذلك عاد معالي لم يزل والم والمام الماد مواجعات مد المعاجل وفرالك وقالت طاواتف من المدل الناته على الله في إو وهو وما خالف القرآن فباطل ولا بجل لاحد أن ينكر ما نصر الله تعالى علمه وقد نصَّ الله تعالى على انه له علماً فن انكره فقد اعترض على الله تعالى وأما أعتراضاتهم أاتى ذكرنا ففاسدة كلها وسنوضخ فسادها ان شاء الله التعالى في أفسادنا القول الجهمية والاشعربة لان هــــذه الاعتراضات هي اعتراضات هاتين الطائفتين وبالله تعالى التوفيق

فوقال ابو محمد بحد الحقي جهم من صفوان بان قال لو كان علم الله تعالى لم يزل اكمان لا يخلومن ان يكون هو الله او هو غيره فان كان علم الله غيرالله وهو لم يزلى فهذا تشريك لله تعالى وايجاب الاذلية لغيره تعالى معه وهـذا كفروان كان هو الله فالله علم وهذا الحاكروقال نسال من انكر ان يكون علم الله تعالى هو غيره فنقول اخبرونا اذا قلنا الله ثم قاناانه عليم فهل فهمتم من قولنا عليم شياء زايد اغير ما فهتم من قولنا الله الم لا فان قلتم لا احلتم وان قلتم نعم البتم معنى آخر هو غير الله وهو علمه وهكذا قالوا في قدير وقوي بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه فصح از علمه تعالى هو غير قدرته واذ هو غيرها فعما غير الله تعالى وهو اله تعالى ما الا الله تعالى عالم عالم نعم الم الدعوا فيـه الصفات وقال ايضاً اننا نقول ان الله تعالى عالم عالم من لا يعلمه قادر على نفسه فصح از علمه تعالى هو غير قدرته واذ هو غيرها فعا غير الله تعالى وقد يعلم الله تعالى قادراً من لا يعلم عالماً من لا يعلمه قادراً فصح ان كل ذلك معان متغايرة واحتم به حدا كله عالماً من لا يعلمه قادراً فصح ان كل ذلك معان متغايرة واحتم به حدا كله

Ibn Hazm (383-456)

BR-S, I, 692-697 Aasarra. (Cf. Ibn Bashkuwa1; Ibn al-Abbar)al-Talaman ollowing three pages, are all taken on p. xxvii is from his "Letter on ed by al-Maqqari, vol. I.

<u>Faş1</u>, II, 128-129. The passage has been given in full, so that one can see how the mention of Ion Masarra fits in. Corrections to the text follow Asin, based on the Leyden Mss./

** Mote the identification_of Ibn Masarra here with Mu⁴tazili arguments, which is found throughout Ibn Hazm; whether it results from his own dogmatic interests, the interpretation of Ibn Masarra in certain circles (cf. Ibn al-Abbar and Ibn al-Faradi), or an attempt by Ibn Masarra to disguise his real doctrines (suggested by Asin, 113) is unclear. Here, the mention of Ibn Masarra appears based only on the word of someone with whom Ibn Hazm "disputed," and does not require a personal acquaintance with his doctrines on this point. (Indeed, how would Ibn Hazm (or Asin) have handled the passage quoted by Ibn al-Mar'a on God's attributes?) --Note also that Abu Hudhay1 a1-Allaf, here seen in opposition to Ibn Masarra, is mentioned by Sa^cid as holding the same "Empedoclean" view on the attributes ascribed to Ibn Masarra.)

> --Asin, after admitting that Ibn Hazm may have misinterpreted some of Ibn Masarra's positions (p.101), stillrassumes that the standard Mu'tazili argument here credited to Jahm was also that of Ibn Masarra. But everything would seem to indicate, on the contrary, that this was <u>not</u> the case. (Cf. pp.198-199, where Ibn Masarra's position on divine "knowledge" is clearly <u>different</u> from that of most Mu'tazilites, although still opposed, of course, to that of Ibn Hazm.)

The "agreement of Ibn Masarra with the Mu^Ctazila on <u>qadar</u>" (IV,198) is another case in which he might have stressed the importance and <u>responsibility of the human will</u>, but for quite different <u>reasons</u> than those of the Mu^Ctazila.

مجير معلوف وليس مجو غير الله تعالى ولا نقول موالغة وكان عشرام بن عمر. القوطي احد شيون المعتزلة لا يطلق القول بان الله لم يول عالمًا بالاشياء قُبل كُونها ليس لانه لا يعلم ما يكون قبل ان يكون بل كان يقول ان الله تُعالى لم يزل عالمًا بانه ستكون الاشياء اذا كانت

فقال ابو محمد ؟ فامامن انكر ان يكون لله تعالى علم فانهم قالوا لا يخلو لو كان لله تعالى علم من ان يكون غيره او يكون هو هو فان كاز، غيره فلا يخلو من ان يكون مخلوقاً اولم يزل واي الامر ين كان فهو فاسدفان كان هو إلله فالله علم وهذا فاسد

الله قال أبو محمد ﴾ اما نفس قولهم في أن ليس لله تعالى ملم فمخالف للفرآ ن وما خالف القرآن فباطل ولا يجل لاحد ان ينكر ما نص الله تعالى عليه وقد نص الله تعالى على أنه له علماً فمن انكره فقد اعترض على الله نمالى وأما أعتراضاتهم التي ذكرنا ففاسدة كلها وسنوضح فسادها أن شاء الله تعالى في أفسادنا لقول الجهمية والاشعرية لان هدذه الاعتراضات هي اعتراضات هاتين الطائفتين وبالله تعالى التوفيق

فوقال ابو محمد كما المجتم جهم بين صفوان بان قال لوكان علم الله تعالى لم يزل امكان لا يخلومن ان يكون هو الله او هو غيره فان كان علم الله غيرالله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وايجاب الاذلية لديره تعالى معه وهـذا كفر وان كان هو الله فالله علم وهذا الحاكروقال نسال من انكر ان يكون علم الله نعالى هو غيره فنقول اخبرونا أذا قلنا الله ثم قاناانه عليم فهل فهمتم من قولنا عليم شيا، زايداً غير ما فهتم من قولنا الله الم لا فان قالتم لا احلتم وان قالم نعم الثبتم معنى آخر هو غير الله وهو علمه وهكذا قالوا في قدير وقوي بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه فصح ان علمه تعالى عالم بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه فصح ان علمه تعالى هو غير قدرته واذ هو غيرها فعما غير الله تعالى وقد الله تعالى ما ما ما الله تعالى عالم عالماً من لا يعلمه قادر على نفسه فصح ان علمه تعالى هو غير قدرته واذ عالماً من لا يعلمه قادراً فصح ان كل ذلك معان متغايرة واحتم به ما أو يعلم عالماً من لا يعلمه قادراً فصح ان كل ذلك معان متغايرة واحتم به ما أو يعلم

Ibn Hazm here introduces the strange figure of Isma^c i1 b. Abd Allah al-Ru^cayni, about whom he says a great deal on pp. 199-200, but who is known to us from no other source. (He was apparently somewhat older than Ibn Hazm, having adult grandchildren at the time of this writing: the Hakam b. Mundhir who reported sest of this information to Ibn Hasm died in 420, according to Ibn Bashkuwal.) Ibn Hazm's stress on his exemplary moral and religious conduct (repeated page 200) might lead one to discount some of the more shocking theses which are ascribed Although the relation to Ibn Masarra of this argument on to him there. the souldand resurgection (repeated p. 199) is disputable, it would seem to fit into a mystical-ascetic system based on Plotinian and "Empedoclean' principles, as Asin has shown, pp. 135-137.

Fas1, IV, 80

من يارم وم الوف حذر الموت فقال لهم الله مو تواجم لمحام ، وقال تمالى ، فارا ما الله ما ف is explicitly mentioned علم ثم بننه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو دمض يوم قال بل لبثت عامة علم on this page only for his ("Mu^ctazili"-p.198) ه وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحاً ملكم به وقال تعالى عن المله position on qadar. • واحي الموتي باذن الله * ولا عكن البَّة إنْ يكون الاحيا إلَّهُ كَوْرٍ في جَمِعْ هُ --For Hakm b. Mundhir, cf. Ibn Bashkuwal and

--Note that Ibn Masarra

الارد الروح إلى الجسد ورجوع الحس والحركة الارادية التي بتدعدمها منه لمسكن هذا التع الاعن ال الماص حكر بن التغير بن متعبد العاض الخبري عن الساء الرغيبي أنه كان سكر بعث الأجساد وتقول إن النفس خال فراقها الجسة لصيب الى معادها على هذا القول معض العارفين باسماعيل فذكر في تقاة منهم المهم في المنة او النار/ووقفت باخدمج الاحسادين الحياة مبايي المرابع شنعوه بقول أن الله تعالى ن من القول/لمنخرج به عن ماسکی لی عند کی الند لا نه ، الله الله محد فحيره الحياة الا النفيين وحذها والمحاجب بسبا يستها ق اساعيل الرعبة، قط على إلى قد الدركة، وكان من بجانة مدقلة لعكنه كال عنا من مدان ها مدهب من مسر قدن 441 قيامته وبابه عليه السلاء كانت الأع اب د مت حتى نقوم قيام آبه استوفى عن قال ابو محمد ﴾ وا نما عنى رسول الله صلى الله عليه بهذا قيام الموت فقط بعد فلك إلى يوم ت كما قال عز وج ل م ثم انكم يوم القيامة سبتون ، فنص تعالى على أن البعث يوم القيمة الموت بلفظة ثم التي هي للمهلة وهكذا اخبر عز وجل عن قولهم يوم القيامة * يا ويلنامن

Ibn al-Abbār, #389 (ix). (Two of Hakm's brothers and a first cousin are also ascribed to the school of Ibn Masarra.)

-For more hints on Ibn Masarra's theory of the soul and resurrection, see p. 198, (which) follow -Assuming Ibn Hazm was an adult when he saw al-Ru^cayni, it becomes very doubtful that the atter ever directly knew Ibn Masarra.

> -For more on these 'Masarrians" and their family relations to al-Ru^cayni, see pages 198-200 following.

--Note the reference to the school of Ibn Masarra in gadar": On p. 198 he has it that Ibn Masarra "agreed whith the Mu^ctazila on qadar", although in what sense is not very clear from the context. Nor is it clear here in what other areas Hakam agreed (or disagreed) with Ibn Masarra.

xxiv.

Here, as above at II, 128-129, Ibn Masarra is introduced in the course of an argument against the Mu⁴tazila; it is doubtful if Ibn Hazm understood (or knew?) the full ramifications of Ibn Masarra's positions (cf. Asin, pp. 100-103). The passage is more interesting, how-ever, for its portrayal of the strange movement led by al-Ru ayni. Rael 19 198-199. Faş1, I¥, 198-199: ل معامه في التناسخ/ يقال له احد بن ة وقال الله المراد کان شو ادعن ل بعو --As at II, 128-8, Ibn Masarra is again associated with the Mu^ctazila (perhaps misleadingly). Cf. the comments on this passage in Asin and Arnaldez, 870-871. -This marks the beginning of a clear digression. On1y two of the theses which follow are at all connected with Ibn Masarra, and Ibn Hazm denies that the ا والگ passages supposedly supporting the first و د ک هدا عندنا عنه عنه آبه کان (the "Throne" as the actual ruler of this إمالي الحنة اوالي النار/ وآبه كان لامقر world)really say that As for the second, روانه كأن يقول أن المالم لا يغنى أبدأ بل هكذا يكون الامر بلا مهاية محدثني الوجه/ the possibility of acquiring prophetic لل صاحبنا احسن الله ذكره قال اخبرتي يحيى بن اجمد العا الفقيه أنو أخمد المعارق الطل status through right conduct and purigi-وهو أن ابنة الماعيل الرعيني المذكور/قال أن جدي كان يقول أن العرش هو المدير لله cation of the soul, it would seem to وأن الله لعالي أجل من أن توصف نفعل شيَّ أصلًا كَانَ مَنْ agree with the few يله من remarks on Ibn Masar-لد الله من محصر بالفاظ في الشيد الس تعبير الماري وليل على مدا القول وكان يقو ل ل ra's practices found in Ibn al-Faradi, # مواً عن الشيخ فبرثت منه الجيعة أيضًا على هـذا القول وكان أحد الطبيب لن مقر 1202--and thus tend to confirm Ibn Hazm's صهره ممن برئ منه/وشيتت اللته على هذه الاتوال متبعة لا بيها مخالفة لزوجها وا judgments. --N.B.:Ibn Hazm here متكلمة 1 ابا هارون بن اسماعيل الرعيني على هذا القول/فانكره و برئ دة وواقفت (as at 128-9) stresses the fact that کذ من قائله و ذك این اخ عن آيبه وكان مخالفوه من many "Masarriya" disagreed strongly with من بلغر al-Ru^cayni's interpretation of the النبوة وأمها لد "shaykh"Ibn Masarra. With that caution in على ذلك بالفاظ لتشير ال قللت وراينا ساوع بنكر هذا فاقد mind, Asin's discussion of these الرعبي المذكور من يسفه بفهم منهق الطير وبانهكان historical-cultural

background can be quite useful.

Hore

introduced in is doubtful if is of Ibn Masarra's fore interesting, howby al-Ru'ayni.

Faş1, IV, 198-199:

--As at II, 128-9, Ibn Masarra is again associated with the Mu^ctazila (perhaps misleadingly). Cf. the comments on this passage in Asin and Arnaldez, 870-871.

-This marks the beginning of a clear digression. On1y two of the theses which follow are at all connected with Ibn Masarra, and Ibn Hazm denies that the passages supposedly supporting the first (the "Throne" as the actual ruler of this world)really say that As for the second, the possibility of acquiring prophetic status, through right conduct and purification of the soul, it would seem to agree with the few rémarks on Ibn Masar. ra's practices found in Ibn al-Faradi, # 1202--and thus tend to confirm Ibn Hazm's judgments.

--N.B.: Ibn Hazm here (as at 128-9) stresses the fact that many "Masarriya" disagreed strongly with al-Ru^cayni's interpretation of the "shaykh"Ibn Masarra. With that <u>caution</u> in mind, Asin's discussion of these theses and their historical-cultural background can be quite useful.

اللاام محمد كوهذا لبين كاخليع بالجز خاهره انه بمارما تغيلون وان الجغ ا غاب من مماکان او بکون او هو کان ﴿ قَالَ إِنَّ مَحْدٍ هُوَلِعًا عِلَهُ عَلَى هُذًا القَوْمِ ل طرده الا ان ألله قمالي لم نزل يعلُّ أن فلانًا لا يؤمن أبدا وإن فلانا لا يكفر ابدا على تكذيب كلام ربهم وعلى ابطال مالم يزل وهذا تناقض نأبة جماعة بكفرون من قال معزوجل لميزل يعاكم مايكون ف وكانم يقال له اسماعيل ابن عبدالله الرعيني متأخر الوقت وكان والحيدين الزهد وادركته الا اني لم القه ثم احدث اقوالاً سبعة فبرئ منبه في الع وكفروة الا من أتبعه منهم فما احدث قوله إن الإحساد 🕷 سعت إبدا وإنما. رواح صح هذا عندنا عنه وذكر عنه انه كان يقول انه حين موت الانسان وفراق روحه لجسده تلقى روحه الحساب ويصيراماالى الجنة اوالى النار/وانه كان لابقر بالبعث الاعلى هـذا الوجه/وانه كَان يقول ان العالم لا يفني ابدآ بل هكذا يكون الامر بلا نهاية/وحدثني الفقيه أبو آحمد المعارفي الطليطلي صاحبنا احسن الله ذكره قال اخبرني يحبى بن أحمد الطبيب وهو ابن ابنة اسماعيل الرعيني المذكور قال ان جدى كان يقول أنَّ العرش هو المدير للمالم وإن الله تعالى أجل من أن يوصف يفعل شيُّ أصلاً بوكان بنسب هــذا القَّم عبد الله بن سرة ويحتج بالفاظ في كتبة/لس فيها لعدي دليل على هذا القول وكان يقول لساتر المجة أنكر لن تفهموا عن الشيخ فبرثت منه المجية ايضاً على هـذا القول وكان احمد الطبيب صهره ممن برئ منه/وشيتت النته علىهذه الاتوال متبعة لابيها مخالفة لزوجها وابنه اوكانت متكلمة ناسكة مجتهدة وواقفت ابا هارون بن اسماعيل الرعيني على هذا القول فانكره و برئ من قائله وكذب ان اخيه فيما ذكر عن ابيه وكان مخالفوه من ألح وكثير ب النبوة وانب من بلغ الناية من الصلاح وطهارة التغ اليه القول ر اندرك ت اختصاصاً اصلاً وقد رأينامنهم من ينسب هذا القول الى من منهة ويستدل النبوة وآنها لي على ذلك بالفاظ كثيرة في كتبه هي لعمري لتشير الى ذلك ورأينا سائرهم ينكر هذا فاته اعلم ورأيت انا من اصحاب اسماعيـل الرعيني المذكور من يصفه بغهم مذلحق الطير و بأنه كان

xxv.

Although al-Ru^{*}ayni's program is certainly fascinating, and one wonders what antecedents and influences he might have had for his more radical positions, there is no evidence to credit any of them--including that of his Imamate--to Ibn Masarra; rather Ibn Hazm seems to indicate a break with many of the "Masdriya" over precisely these innovations. ("Batin,"-in.line 5, seems to be used in an un-exceptional sense. Was Sa^{*}id--the first source to call Ibn Masarra "al-Batin," with the political overtones of that term--possibly influenced by the story of al-Ru^{*}ayni?)

<u>Fas1</u>, I¥, 200

بنذر باشياء قبل ان تكول فتكون وأما الذي لاشك فيه فأنه كان عند فرقته اماماً واجبة ظاهه يؤدون اليه زكاة اموالهم وكان يذهب الى ان الحرام قد عم الارض وانه لافرق بين ما يكتسبه المرء من صناعة او تجارة او ميرات او بين ما يكتسبه من الرفاق وان الذي يحل للمسلم من كل ذلك قوته كيف ما اخذه هذا امرصحيح عندنا عنه يقيناً واخبرنا عنه بعض من عرف باطن امورهم انه كان يرى الدار دار كفر مباحة دماؤهم واموالهم الا اصحابه فقط وصح عندنا عنه انه كان يقول بنكاح المتعام وهذا لا يقدح في ايمانه ولا في عدالته لوقاله عبهدا ومن عند عنه المراب الموالي من الكفرات العلم التي ذكر نا وانما ذكر نا عنه ماجرى لنا ولم تتم عليه الحجة بنسخه لو سلم من الكفرات العلم التي ذكر نا وانما ذكر نا عنه ماجرى لنا من حكره وطوابة هذا لقول بنكاح المتعام وهذا لا يقدح في ايمانه ولا في عدالته لوقاله عبهدا من خذ معيد منه ما من الكفرات العلم التي ذكر نا وانما ذكر نا عنه ماجرى لنا من حد من عبد الوهاب الجبائي تكير المتعان وابن كبيرهم القطم بان دنة تعالى احوالاً مختصة ابن محد بن عبد الوهاب الجبائي تكير المتالين في من النام أوراً يت لابي هاشم عبد السلام في كتبو كثيراً يردد القول بانه يجب على الله ان يزمج علل العاد في كانه ولا يزول بن له ولا يزال في كتبو كثيراً يردد القول بانه يجب على الله ان يزمج علل العاد في كل ما امرهم به ولا يزال يقول في كتبه ان امر كذا لم يزل واجبا على الله اله ين هذا العال في كر ما امرهم به ولا يزال

و قال ابو محمد که وهذا کلام تعشیم منه ذوائب المؤمن لیت شعري من الموجب ذلك علی افته ثمالی والحاکم علیه بذلك والملزم له ما ذکر هذا النذل لزومه للباري تعالی ووجو به علیه فیا ند لن قال ان الفعل اوجب ذلك علی اند تعالی او ذکر شیئاً دونه تعالی لیصر حن بان اند تمالی متعبد للذي افتجب علیه ما اوجب عکوم علیه مدبر وانه للکغر الصراح وانن قال انه تمالی هو الذي او جب ذلك علی نفسه فالا يجاب فعل فاعل لا شك فان كان اند لم يزل موجباً ذلك علی نفسه فلم يزل فاعلا فالا فعال قد عد ولا بد لم ترل وهذه دهر به عضة وان كان تمالی اوجب ذلك علی نفسه فالا يجاب فعل فاعل لا شك فان كان اند لم يزل موجباً ذلك علی نفسه فلم يزل فاعلا فالا فعال قديمة ولا بد لم ترل وهذه دهر به عضة وان كان تمالی اوجب ذلك علی نفسه بعد ان لم يكن موجباً له فقد بطل انتفاعه بهذا القول في اصله الفاسد لانه قد كان تعالی غیر واجب علیه ما ذکر وراً یت لبعض المقزلة سوء الاسائل عنه الفاسد لانه قد كان تعالی غیر واجب علیه ما ذکر وراً یت لبعض المقزلة سوء الاسائل عنه الی الیمن والیحرین وجالت والملوك وسائر البلاد وکل من بدهو الی مثل ذلك الی یوم الما الاسلام اذ ایم واحب والمول وسائر البلاد وکل من بدهو الی مثل ذلك الی یوم الما الاسلام واحب واله مل سوام الما الاسلام واله من الام منه منها مر الا عليه منها منه واله منه الم الا الى الم مثل المول الم الم الم الما الاسلام واله من وحمانت والملوك وسائر المالاد وکل من بدهو الی مثل ذلك الی یوم الما الاسلام واله منه واله من سوام الما الاسلام واله منه واحمل موام الما الاسلام واله منه منه موام الما الاسلام واله منه مواحل والمول موام الما الاسلام واله منه ما موام الما الاسلام واله منه مواحل والمول موام موام والمول والمول موام موام والمول والمول موام موام والمول والمول موام موام والمول والمول والمول والمول موام موام والمول والمول موام موام والمول وا

--Ibn Hazm doesn't seem to credit any of these radical positions to anyone but al-Ru^cayni; there is no evidence elsewhere either to credit them to Ibn Masarra.

-In his apology for this "digression" Ibn Hazm is clearly referring to al-Ru'ayni, not Ibn Masarra. --Ibn Hazm here returns to his original discussion of the Mu^ctazila, which continues for several more pages.

Concluding passage of "Risala fi Fada'il al-Andalus" taken from

al-Maqqari, I, p. 121.

معار الفردان وعر هريكهما في صحبته المزنى ابى. ابراهيم والتَّلْعَذَلَة لا لم والد الما عبد الله من قلس من علال منذر بن سعيد لم نُجار بهما الا ابا الحسن بن الم والعلال والدياجي ورويم بن احمد وقد شركهم عبد الله في ابي سليمان وإذا الشراط الى محمد فن عدر بن لبابة وعمد محمد بن عيسى وفصل بن ماطم بهم الا متحمل بين عبد الله بن عبد الحكم رمحمد بس سيعنون بيدين عبدوس وأثار هرجنا بذكر محمد بن يحيى الرياحي وابسي عبد الله ين عامية لو يقصاء عن إكابر اصحاب محمد بن يزيد المبرد ولو لم يكن لغا يا الشواد الا اجمع بن محمد بن دراج القسطلي لَمَا تَأْخُرُ عن شَأَر بَشَار بن والمتعمر المحدف ولدا معد جعفر بن عثمان الحاجب واحمد بس عبد وأن واغلب في شعبية ومحمد بن شخيص واحمد بن فرج وعبد الملك والدي محك فحد يُهاب جانبُه وحصان ممسوح الغُرة ولناجن يد البلكي في شُهَيْد صديقُنا وصاحبنا وهو حتى بَعْدُ لم يبلغ سن مرجب التصغير وجوه البلاغة وشعابها مقدار يكاد ينطق فيه بلسان التور وسيبرأ ومحمد بهم عهد الله بمسجعها فس طريقه التسى مذهبة الجري جماعة يكشر تعدادهم رقد انتهى ما مطاب الكانب رحم محالبيان ولم نتزيّد فيما رغب فيه الا ما دعت الصرورة العلقة بجوابية والعمد لله الموشف لعلمه والهلاى السي الشريعة المزلفة المرصلة وصلى الله على مدنا محمد عبده ورسوله وعلى آلم وصحبه وسلم والمن التهب السالة ، / وكتب الحافظ ابس حُجّر على هامش قوله كُون علي الكوفة خصية إعوام واشهرا ما نصد صوابه اربعة اعوام انتهى ٢ الشَّابِينُ سُعِيدٍ بعد فضيرة هذه الرسالة ما صورته رايتُ أن أذيَّل ما ذكره الوزير.

--That Ibn Masarra is here commended for his eloquence ("Bven though we don't approve of his school," Ibn Hazm adds), is not surprising: It is the one quality that both his friends (al-Khushani) and his enemie (Ibn al-Faradi #1202, al-Humaydi, etc) seem to emphasize.

BR-S, I, 561

(d,379)

al-Zubayr was a very important figure in Cordoban intellectual life (he was even appointed tutor of the Amir's son), and is mentioned in a number of sources, including those listed at the bottom of this page. Ibn Khallikan almost surely took the title of this work against Ibn Masarra, Hatk Sutur al-Mulbidin, from some other source, but we have not been able to identify it. As with all the other attacks on Ibn Masarra except that of al-Habbab (see the time-chart, p. ii), this work was almost certainly composed <u>after</u> Ibn Masarra's death.

#651 = Vol. 4, p. 372.

أو يحكو محمد بن الحسن بن عبد الله بن مدّحج بن محمد بن عبد الله بن بشر الزييدي الاشبيلي نؤيل قرطبة ؛ كان واحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة ، وكان أخبر أهل زمانه بالإعراب والمعاني والنوادر ، إلى علم السير والأخبار ، ولم يكن بالاندلس في فنه مثله في زمانه ، وله كتب تدل على وفور علمه منها « مختصر كتاب المين » وكتاب « طبقات النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس» من زمن أبي الأسود الدؤلي إلى زمن شيخه أبي عبد الله النحوي الرباحي ، وله كتاب العامة » وكتاب « أهل مقالته جاه و متك متور الملحدين » وكتاب فر لحن العامة » وكتاب « الواضح » في العربية وهو مفيد جداً ، وكتاب « الأبنية في النحو » ليس لأحد مثله .

والتعاريب المكلما لتنصر بالشخباحب الأندلس لتأديب ولده ولي عهده هشام المؤيد بالله ، فكان الذي علمه الحساب والعربية ونفعه نفعاً كثيراً ، ونال أبو بكر الزبيدي منه دنيا عريضة ، وتولى قضاء إشبيلية وخطة الشرطة ، وحصل نعمة

المحمدة في الحذوة : ٤٣ وبغية الملتمس (رقم: ٨٠) و تاريخ ابن الفرضي ٢: ٣٢ والمغرب (٢٠١٠ - ٢٥٠ واليتيمة ٢ : ٢١ والانباه ٣ : ١٠٩ ومعجم الأدباء ١٨ : ١٨٠ والواقي ٢ : ٢٥٠ وبغية الوعاة : ٣٤ وصفحات متفرقة من فهرسة ابن خير والمقتبس (ط. بيروت) والمطمح : ٣٥ ونفح الطيب (راجع فهرسه في مادة «الزبيدي ٣)؛ وهذه الترجمة اقتصر اكثر ها على الثعر في المختار .

BR-S, I, 579 (Cf. al-Humaydi; al-Dabb al-Maggari)

Ibn Khāqān's reference to Ibn Masarra appears to be an unacknowledged rhymed-prose version of the notice in al-Humaydi (d.488); it would not have been necessary for him to know anything else about Ibn Masarra at all. This **yersign** is quoted by al-Maqqari, I, 47.

<u>Matmah</u>, p. 58

كان على طريقة من الزهد والعبادة سبق فيها * واتسق فى سلك محتديها * وكانت له اشارات غامضه * وعبارات عن منازل المحدين غير داحضه * ووجدت له له مقالات رديه * واستنباطات مرديه * نسب بها اليه زهق * وظهر له فيها مزحل عن الرشد ومزهق * فتبعت مصنفاته بالحذق * واتسم فى استماحتها الحرق * وغدت مهجوره * على التالين محجوره * وكان له تنيق البلاغة وتدقيق لمانيها * وترويق لاغراضها وتشييد لمانيها * ومن شعره ما كتب به الى ابى بكر اللواۋى يستديه فى يوم مطر وطين

اقبل فان اليوم يوم دجن * الى مكان كالضمير مكنى لنا بحكم فيسه اشهى فن * فانت فيذا اليوم امشىمني ¥

¥

Ibn al-Mar'a (d. 611)

BR-S, I, 776 (Cf. Sa id, Ibn Hazm on the divine attributes)

This passage, which was not used by Asin, is important in several respects. It is our only mention of a third title by Ibn Masarra, <u>TawHid al-Mūqinin</u>, and it is another strong piece of evidence (apart from Ibn al-Arabi) for a continuous tradition of the study of the works of Ibn Masarra by Andalusian mystics. The fragmentary argument concerning divine unity certainly does not seem to correspond to the Mu tazilite arguments with which Ibn Masarra's name is associated by Ibn Hazm; neither does it seem to agree very well with the explanations of the Empedoclean doctrine in Sā'id, or the elaborations pfovided by Asin--but I am not at all qualified to judge either its provenance or its meaning.

p. 70 in Massignon's Recueil de Textes... (1929)

1. Unité et infinité des attributs divins (ap. Ibn al Mar'ah (²), shurh al irshād, ms. Caire, fin du t. IV « bāb al malā'ikah »): قال ابن مسرّه في كتابه توحيد الموقنين بان صفات الله سبحانه لا نهاية لعددها فعلم الله عنده حتى عالم قادر سامع بصير متكلم و كذلك قدرته موصوفة باتها حيّة عالمة قادرة مريدة لها سمع تسمع به و كذلك القول في جميع صفاته و قال هكذا هو التوحيد فقد صيّر الصفات المة أ وكذلك قوله في صفات الصفات الى غير نهاية فحل الاله المة لا نهاية لها (و العياذ بالله ...)

. — (²) Ibn al Mar'ab-ibn-Dahlaq, de Małaga († 611/1214), maitre d'Ibn Sab'in en la țariqah *Shoùzayah*, et commentateur des *mațiasin* d'Ibn al 'Arif (cf. Ibn al Qādi, *jadhwat*, lith. Fês 1309, p. 87; et Ibn al khațib, *ihūțah*, éd. Caire, 1319, I, 180-181 - comm. Asin).

BR-S, I, 232/SEZG-I, 363 (cf. Ibn Adhari; Ibn al-Faradi) al-Khushani is our earliest -- and our only contemporary--source for Ibn Masarra. His lack of bias against Ibn Masarra, already evidenced in the comment quoted by Ibn al-Faradi, is even more evident here: His real interest is obviously this personal enecdote of his first encounter with the (at that time) unknown Cordoban who would someday be famous; not the description of a second-rate fagih. [ابو جنفر احمد بن نصر] (d.317) I, pp.159-160 (=II, 244-245) وابو جعبر احد بن نصر سمع من مجد بن سحنون ومن محد بن (a1-Jabaqat a1-thaniya fi al-sinn wa al-'Idrāk") عبدوس ومن يوسب بن يحيى المغامي وكان عالما متفدما باصول العلم --later historians reproduced this section on A. b. Nasr (Ber حاذفا بالمناظرة بيه مَلِيًّا بالشاهد والنظير بيه * وكان صحيح المذهب سليم الفلب بعيدا من أحلاق الناس بيما يلتزمون من اسباب التصنُّع Cheneb mentions Ibn Nāji, <u>Ma'ālim</u>, III, 3), while leaving ووجود التكلُّبي على معنى التأدب والتزيُّن * out the anecdotal part entirely خصرتد يوما ونحن عنده وجاعة من الناظرين فبي المسائل والمعنيين (Cf. the condensation of b. Adhan بالمناظرة حتى دخل عليه محد بن عبدالله بن مسرة الفرطبي فسلم -- Ibn Adhari adds here: "hina tawajjuhihi ila al-hajj" وجلس جانبا وإنبا لا أعربه ولا اهد من المجلس فرايته يفلُّب [63^] This passage, with its stres: on Ibn Masarra's youthfulnes: بصرة في وجوة المتكلمين ويديل النظر فيما بينهم فِعْلَ من فد رسخ مِي ("yā shābb") and precocity, الصنعة وعرب ما نحن بيد بلم أشك انه من اهل العلم وما بطن أ raises a number of doubts about the date (311) given بذلك منه غيرى وغير فتي من اصحابي يعرف بربيع الفطان وطال for his pilgrimage in Ibn al-Abbar, #8. (This story المجلس بنبا على تلك المحال حتى أظهر الشيخ التحرك وأومى الى doesn't seem to be about a man of 42.) The date giver الفيام وتداعى اهل المجلس الى النهوض فكرهت انسا ان افوم حتى in Ibn al-Faradi, #1202 (sometime before 300) seems اعرب آخرا مُن الرجل الداخل علينا فنبتُّ فِلما خَقٍّ المجلس تحوَّل اليه احد بن نصر فقال له يا شاب جلست منذ اليوم فهل من حاجة more likely, and would not require al-Khushani to have تُذكرها فاندفع محمد بن مسرة بكلام مصنوع كلا انه جسن من الكلام been impossibly old.(He was جيد بفال انيتك مفتبسا من نورك ومستمدًا بعلمك الى ما يشبه هذا almost certainly an adult whe he migrated to Spain in 311.) من الفول واتبي به شبيهما بخطبة موجزة ولا عهد لاحد بن نصر بمن يخاطبه بهذا الضرب من الخطاب فجعل الشيخ ينظر اليه ويقهم عنه حتى أتى ابن مسرة على ما احب ان يتكلم به ثم مكت بكان جواب --Whether apocryphal or not, Abū Nașr's reply here seems_a اجد بن نصر له في ذلك كله أن قال له يا شاب هذه الصُفة هي في strong hint that al-Khushani himself tended toward the الفبور رحم الله مَن كانت هذه صفته فبوضع ابن مسرة يديه في كلارض party which favored Ibn Masarr ثم فام وفمنا باثرہ ہ (Cf. Ibn al-Faradi, #1202.) وکان لا ينظر ولا يتصرف في شي من العلم غير مذهب مالك --This passage is typical of al-Khushani's (somewhat re-ومسائله بكان اذا سكت عنهما لم يبلغ مبلغ الصواب في شي من أمرة markable) objectivity, and واذا تكلم بيها كار عالما باثفا 🗶 illustrative of his respect fc

xxxi.

وكان فد تولى الكتابة للفاضي جاس بن مروان هو وسالم بن جاس *

illustrative of his respect fc intellectual achievement in al areas, not just knowledge of figh and tradition.

BR-S, 1, 407-408

All three places in which al-Maqqari Cross-references: see mentions Ibn Masarra are passages borrowed from below earlier writers, so that he may not have had any independent knowledge of Ibn Masarra. (The line appended to the section from Ibn Khaqan is the possible exception.)

I, p. 47

ويخد بعد على الله بن حسرة الى ابى بكر اللولوى يستدعيه فى يحم ظين ومطر القصاء ارب من الانس ووطر ،، اقبل فان اليوم يوم نجن الى مكان كالصبير المكنى ، الله عليان المحدة في الله من اليوم المشي متى والنتسق فى سلكه مقتفيها ، وكان على طريق مين الرهد والعبادة سبق فيها، وانتسق فى سلكه مقتفيها ، وكان على طريق مين الرهد والعبادة سبق فيها، غير داحصه » أورجدت لد مقالات رديم واستنباطات مرديد ، نسب بها اليه رمق، وظهر لمه فيها مزّحل عن الرشد ومزهق ، نتُتبعّت مصنفاته بالحرق واتسع فى استنباحتها الخرق ، وخدت مهجوره على التالين محجوره ، وكان له تنميق في البلاغة وتدييق لمعانيها وترويق لاغراضها وتشبيد لمبانيها » انتهى في البلاغة وتديق لمعانيها وترويق لاغراضها وتشبيد لمبانيها » انتهى (وهو من نبط الموية النفين تعلم قديم والتسليم اسلم ، والله بامرهم اعلى ه

--This passage is a1most entirely quoted from Ibn Khäqan ($\underline{q},\underline{v}$.) who simply worked the account of a1-Humaydi ($\underline{q},\underline{v}$.) into rhymed prose.

-This final sentence is added here, and may we indicate that al-Maqqay was aware of Ibn Masary through an independent, more favorable (Sufi?) tradition as well.

I, p. 560

ومنهم محمد بن حزم بن بكر التنوخى من اعل طليطًلة وسكن قرطبة يعرف بابن المديني سمع من احمد بن خالد وغيرة وصحب محمد بن مسرّة الجبلى قديما وحقت مناقلة في طريق الحج ولازمد بعد انصرافة وكان من اهل الورع والانقباس وحقت من أهل المدينة انه كان في سكناه المدينة يتتبع آثار النبي صلّعم قال ودر بعض اهل المدينة على دار مارية أم ابراهيم شريّة النبي صلّعم فقصد اليها فاذا دُرَيْرة لعض اهل المدينة على دار مارية أم ابراهيم شريّة النبي صلّعم فقصد اليها فاذا دُرَيْرة وفرش على حافظها خشب غليظ يرتقى الى ذلك الفرش على خارج لطيف وفي اعلى وفرش على حافظها خشب غليظ يرتقى الى ذلك الفرش على خارج لطيف وفي اعلى ذلك بيتان وسقيفة كانت مقعد النبي صلّعم في الصيف قال فرايتُ ابا عبد الله بعد ما صلّى فني البيتيين والسقيفة وفي كل ناحية من نواحي تلك الدار ضرب احد فلك بيتان يشبرة فكشفتُه بعد انصرافي وهو ساكن في الجبل عن ذلك فقال هذا البيت ما تعلى ترانس، كية على تلك العرافي وهو ساكن في الجبل عن ذلك فقال هذا البيت ما تعلى ترانس، كية على تلك العرافي وهو ساكن في الجبل عن ذلك فقال هذا البيت

--This is the same passage as Ibn al-Abbai #339. (As al-Maqqari does not give his sourchere, it is impossible to say whether or not he intentionally omitted the other mentions of Ibn Masarra, and if so, why he might have done this.)

I, p.121 is a passage from Ibn Hazm's 'Risāla fi Fadā'il al-Andalus." (Cf. Ibn Hazm, p. xxvii.)

xxxiii.

(not in BR or SEZG; cf. Lévi-Provençal's "Intro duction" to this edition pp. vii-x.) (Cf. Ibn al-Faradī, #'s 179, 1361.)

According to Lévi-Provençal (p.x), this book was meant as a continuation of al-Khushani's Ta'rikh Qudat al-Qurtuba.

p. 78

ماعت القاص أي ذريت بطلب أمحاب اين مسرة، والكشف عنهم، واستتابة موضح إنه يستخد مذهبهم وأظهر للناس كتاباً حسناً وضعه في الرد على ابن مسرة، ومحصفه وأخذ عنه وكان سنة ٣٥٠. انتلب جملة جيء بهم إليه من أتباع ابن محصة و محصولها عنه وكان سنة ٣٥٠. انتلب جملة جيء بهم إليه من أتباع ابن محصة و محصولها عنه وكان سنة ١٥٠ الترق ، وقصد هناك و تأحرق بين يده مع وجد منده من كتبه وأوضاعه و وم ينظرون إليه في سائر الحاضرين.

--This short work (Ibn al-Faradi, #1361, knew it, and called it a "sahifa") was apparently written before the year 350; the qādi's dates are given in Ibn al-Farac as 317-381.

p. 201

--There is no indication, whether in the passage from p. 78 or in Ibn al-Faradi, that the fate of of those possessing works by Ibn Masarra was nearly as severe as that recorded here in regard to the philosophers. (One can only speculate, of course as to what might have been done with Ibn Masarra, had he still been alive in350.

The anonymous author of <u>al-Hulal</u>, Ibn Hazm, and Sá'id all offer indications that works of Ibn Masarra survived even in Cordoba; at any rate, the passages from Ibn al-Mar'a and Ibn al-'Arabi are witnesses that they certainly were extant elsewhere at much later dates.

al-Qifti (568-646)

BR-S, I, 559 (Cf. Ṣā'id and Ibn al-Faradi, #1202)

The importance of (Ibn) al-Qifti forsthe study of Ibn Masarra lies not in what he says (all of which is taken almost verbatim from Sa d and the biography in Ibn al-Faradi, although these sources are not acknowledged here), but rather in the orientation--generally misleading--which he has given to all Western scholarship on the subject, perhaps because he was the first primary source to be used by Amari, Munk, and Dozy. By the unacknowledged addition of a long (and biased and misleadingly edited) section from Ibn al-Faradi, he transforms Sa d's long article on Empedocles (with only one, otherwise unsupported, sentence on Ibn Masarra) into a treatment which seems to propound a strong relation between the two; so far as I know, no one has previously bothered to identify (at least in print) the section which was taken from Ibn al-Faradi, or al-Qifti's Own inventions.

حكيم كبير من حكماء يونان(" وهو أول للحكماء الخمسة المعرونين ه بأساطين الحكمة وأقدمهم زمانا والحمسة هم أبيذقليس هذا ثم فيثاغوس ثم سقراط ثم افلاطون ثم أرسطوطاليس بن نيقوماخس الفيتاغوري الجهراسني فهؤلاء الخمسة هم المُجْمَع على استحقاقهم اسم للحكمة عند اليونانيين ولغة اليونانيين تسمّى الاغريقيّة وهي من أوسع اللغيات وأجلها وكانت عامة اليونانيين صابئة يعظمون الكواكب ويدينون بعبادة الأصنام وعلماءهم يسمون فلاسفة واحدهم فيلسوف وهو أسم معناه باللغة العربية محبّ للحكمة وفلاسفة اليونانيين من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الخكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والألهية والسياسات المنزلية والمدنية (فأما أبيذقليس هذا فكان في زمن داود (" النبع عليه ٥١ السلام على ما ذكرة العلماء بتواريخ الأمم وقيل أنَّه أخذ للحكمة عن لقمان اللحكيم بالشأم ثم انصرف الى بلاد اليونانيين/ فتكلّم في خِلْقة العالم بأشياء تقدم طواهرها في أمر المعاد(° فهجره بعصَّهم بمجمعة

أبيذقليس

٣. وَرَضِيعًا ومن الفوقة الباطنيّة من يقول برأيه وينتمى في نمك الى مذهبه ويزعمون أنّ له رموزا ظمًا يوقف عليها وهي في غالب الطّن ايهامات

pp. 16-17

--The sections outlined in <u>yellow</u> (and those unmarked) are quoted or paraphrased from <u>Sa'id</u>, and are <u>identical</u> with the <u>section</u> on <u>Empedocles</u> in Ibn Abi Usyybi^a, which makes it most unlikely that the sections from Ibn al-Faradi were already present in a manuscrit of Sa'id.

--The first two pink sentences are an account of the author's own examination of "Empedocles" mss. in Jerusalem, and are irrelevant for our purposes.

--The section in red is taken almost verbatim from Ibn al-Faradi, but without any acknowledgement of its source (an alvowed enemy of Ibn Masarra) or of the deletions (which include al-Khushani's more balanced and favorable summary).

--the statement that Ibn Masarra fled Cordoba suspected of unbelief "because of too much study of the philosophy of Empedocles" is aninvention (rather misleading, as it has turned out) which helps to paste the two borrowings together. (The earlier mention of Ibn Masarra as "among the well-known in the Islamic community" for his interest in Empedocles is probably of the same order: Cf. Sa id.)

Would Asin have bothered to commence his study, had he realized how fragile the evidence linking Empedocles and Ibn Masarra actually was?

al-Qifti (568-646)

BR-S, I, 559 (Cf. Ṣā^cid and Ibn al-Faradi, #1202)

forsthe

he says (all of which is the biography in Ibn al-Faradi, ledged here), but rather in the ich he has given to all Western ecause he was the first primary Dozy. By the unacknowledged sleadingly edited) section from long article on Empedocles (with ace on Ibn Masarra) into a treatrelation between the two; so bothered to identify (at least in om Ibn al-Faradi, or al-Qifti's Own inventions.

pp. 16-17

--The sections outlined in <u>yellow</u> (and those unmarked) are quoted or paraphrased from <u>Sa'id</u>, and are <u>identical</u> with the <u>section</u> on <u>Empedocles</u> in Ibn Abi Usaybi'a, which makes it most unlikely that the sections from Ibn al-Faradi were already present in a manuscrip of Sa'id.

--The first two pink sentences are an account of the author's own examination of "Empedocles" mss. in Jerusalem, and are irrelevant for our purposes.

--The section in <u>red</u> is taken almost verbatim from Ibn al-Faradi, but without any acknowledgement of its source (an avowed enemy of Ibn Masarra) or of the deletions (which include al-Khushani's more balanced and favorable summary).

--the statement that Ibn Masarra fled Cordoba suspected of unbelief "because of too much study of the philosophy of Empedocles" is an-<u>invention</u> (rather misleading, as it has turned out) which helps to paste the two borrowings together. (The earlier mention of Ibn Masarra as "among the well-known in the Islamic community" for his interest in Empedocles is probably of the same order: Cf. Sa'id.)

Would Asin have bothered to commence his study, had he realized how fragile the evidence linking Empedocles and Ibn Masarra actually was?



والمشتهر من أمر أبيذقليس أند أول من ذهب الى للمع بين معانى صفات الله تعالى وأنها كلها تودى الى شيء واحد وأند ان (⁶ وصف بالعلم وللمود والقدرة فليس هو ذا معان منتبزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذى لا يتكثر بوجه ما أصلا خلاف سائر الموجودات فان الوحدانيات العالمية معرضة (° للتكثر اما بأجزاءها واما بمعانيها واماً بنظائرها وذات البارى سحانه وتعالى متعالية من هذا كلم والى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل

BR-S, I, 585-586 (Cf. al-Qifti, Ibn Abi Usaybi'a, and Although he lived 150 years after Ibn Masarra, and wrote only one line con-cerning him, Sā di (via Ibn Abi Usaybi a Ibn Hazm) and especially al-Qifti) has determined the main lines of Western research and interpretation of Ibn Masarra. He is the first, and the only, original source to 1) connect Ibn Magarra with <u>Empedocles</u> and 2) to connect him explicitly with the Batiniya movement; both of these connections may be anachronism: Leaving aside these questions, however, and assuming that Sa'id had at least a literary acquaintance with Ibn Masarra, it is surprising that no one seems to have noticed the relevance of the connection he draws between his "Empedocles" and his "Pythagoras" in relation to their views on the soul and the after-life: We have included the relevant passage. واعظم هؤلاء الفلاسفة عند اليونانيين قديدًا جمعة فاولهم زماناً بندقليس (ف مُ (Cf. also Ibn Abi Usaybi'a.) فيثاغورس ثم ستراط ثم افلاطون ثم ارسطاطاليس بي نيقوما خوس (٢ (18) pp. 20-21; 58-60 in Blachere's translation. فاماً بندقليس (٢ فكان في رَّمن هاود النبي عليه السائم (٢ على ما ذكره العا). بتواديخ الامم وكان (• اخذ الحكمة عن لتران (وبالشام عم المصرف الى بلاة الموتانيين 620: Cf. Ibn al-Maria, for Ibm Masarra's argument for the فتحكم في خلقة العالم باشياء يتدح فأجرها (في امر الماد فيجره لذاك بعضهم وطائفة " unity of the divine attributes, similar to this one. من الباطنية (٨ تنتهى (٩ ألى حكمة وترعم (١٠ ان أو دموذ ا ملما يوقف عليها و كف -p.20): This is the sole sen (p.20) حد إلمحتد بن عبدالله بن مرة (١١ الحيلي الباطني من أهل قرطية كلمًا بمنسنة، فأوباً على tence connecting Ibn Masarra فداستها (١٢ وكان أوَّل مِن ذهب الى الجميع بين مَعاتي صفات الله تعالى وأنها كلُّها with Empedocles and with the أَتَوْدِي إلى شيُّ واحد وآنَّهُ إن وُصف بَالبِلَم وَالجَوْدِة وَالْعَــدِة فَلِيسَ هُو ذَا مُعانٍ "Batiniya". (Cf. al-Qifti) (²¹)This Mu^ctazili theologian (d.226 or 235) is also men-() بندقلس إو إنباذقليس (Empédocle) النيليوف الصلى في القرن المامس قب في tioned by Ibn Hazm (Fas1, II, ٢) في الاصل: نيقوماخوش المسيح 128) in connection with Ibn ٣) قد روى إين إلى أصبعة (١، ٢٦-٢٧) عن مؤلفنا قولة في أنباد قليس وكذلك Masarra, on therproblem of God's knowledge. Sa id studied with Ibn Hazm, and may have رواهُ ابن التغطي (ص ١٥) وهو يدعوهُ ابيذقليس فَ حَكَ وَوَقِيلَ إِنَّهُ ﴾ د) والصواب ان داود سبقة خمسة اجبلل ³ been influenced by him in his estimation of Ibn Masarra. ٨) الباطنيَّة طائفة من الامباعيلية إو من الرنادقة ٩) روى إبن إلي إصبية : تنتبي والملَّها الاصح، وفي حلم: ومن الفرقة الباطنيَّة من يتول --(p.21): This section might usefully be compared with the views of Dhū al-Nūn and al-برأبه ويتسى في ذلك و) حك: ويزعمون Nahrajūri (connected with Ibn المج ١١) كذا روى ابن ابي اصبعة ونشير البهِ مَنذ الآنَ بحر في صب وفي الإصل: مسرَّة ١٠ مَ Masarra in Ibn al-Raradi,#1202 المجلك (ص17) فدعاهُ (با عبد إلله محمَّد بن عبد الله بن مسرَّة بهن نجيح قال : « انهُ سبع من and the hints of Ibn Masarra's ابيه ومن ابن وضَّاح والمشني وخرج الى المشرق قارًّا لمَّا أَسْمَ بِالْرَنِدَفَ لَمَ كَثَارِهِ مِن النظر في views on the soul and iss "resurrection" given by Ibn Ha: فلسفة إبيذقلس ولهجه جا وتردَّد في المثرق مدَّة واشتغل بُملاحاة آمــل الجدل واصحاب (Faş1, IV, 80 and 198-199.) إلكلام والمعتزلة ثم عاد إلى الاندلس واظهر النسك والورع واغتر الناس بظاهره واختلفوا البو وسمعوا منهُ ثم ظهروا على معتقدهِ وقبيع مذهبِهِ فانقبض عنهُ بعضٍ ولازمهُ بعض ودانوا بنحلتهِ ***Sā^cid's identification of وكان لهُ السان خلوب يتوصَّلْ بو الى مُراده مَنْ . . تو في سنة ٣١٩ (٣١١ م) وهو ابن خمسين Ibn Masarra as a Batini, if it is pointing to something more ۱۲) جك: ملازماً لدراستها () في هذا القول فل والله يريد بو عام الاسرافيلين الماجرين الى مصر بعد تحراب ورشار، وفي حلك: داود إلى المرابي الماجرين الماجرين الى مصر بعد تحراب than allegorical interpretation of the Qur'an--and the term ه) جاء (ورابة صدوعك وصحيحة: وفي الاصل مقريين (١)
 ٢) حالة (البهم وحلك (٧) حن صب وحك
 ٨) كذا لاوي سب في تسجتنا: فصل ويروى: قصد
 ٨) كذا لاوي سب وحلك (١٩) في نسختنا: وإلى ١١٩
 ٨) روي صب وحلك (١٩) في نسختنا: وإلى ١١٩
 ٨) روي صب وحلك (١٩) م. does seem to have political implications by this time (cf. the Ismaciliya) -- may well owe something to the movement of al-Ru ayni, described by Ibn Hazm; but al-Ru^cayni's relation to Ibn Masarra seem rather tenuous at best on these points (Cf. Faş1, IV, 80, 198-200.)

XXXV

sa id (410-462)

sā id (410-462)

BR-S,I, 585-586 (Cf. al-Qifti, Ibn Abl Usaybi'a, and Ibn Hazm)

pretation

the

e only, original source to nd 2) to connect him explicitly e connections may be anachronisms and assuming that Sā'id had n Masarra, it is surprising that ce of the connection he draws oras" in relation to their views included the relevant passage. (Cf. also Ibn Abi Usaybi'a.)

pp. 20-21; 58-60 in Blachère's translation.

620: Cf. Ibn al-Maria, for Ibn Masarra's argument for the whith of the divine attributes, similar to this one.

*(p.20): This is the sole sentence connecting Ibn Masarra with Empedocles and with the "Batiniya". (Cf. al-Qifti)
21)This Mu tazili theologian
*(d.226 or 235) is also mentioned by Ibn Hazm (Fas1, II, 128) in connection with Ibn Masarra, on therproblem of God's knowledge. Sa id studied with Ibn Hazm, and may have been influenced by him in his estimation of Ibn Masarra.

--(p.21): This section might usefully be compared with the views of Dhū al-Nūn and al-Nahrajūrī (connected with Ibn Masarra in Ibn al-Raradi,#1202 and the hints of Ibn Masarra's views on the soul and its "resurrection" given by Ibn Haz (Faş1,IV, 80 and 198-199.)

***Şā^cid's identification of Ibn Masarra as a Bāțini, if it is pointing to something more than allegorical interpretation of the <u>Qur'ān</u>--and the term does seem to have political implications by this time (cf. the Ismā^ciliya)--may well owe something to the movement of al-Ru^cayni, described by Ibn Hazm; but al-Ru^cayni's relation to Ibn Masarra seem rather tenuous at best on these points (Cf. <u>Fas1</u>, IV, 80, 198-200.)

يجده الرجاء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما العد بجلاف سائر الوجدان فان الوحدانيات للمالمة معرضة للتكتار (١ امًا واماً ينظاؤها وذات البادئ تعالى متعالية عن هيذا كله والى وحوانها واما معاضها المذيل محمَّد بن الهذيل بن الملاف (٢ المُصرى د بندقلس برمان وأخذ الحكمة عن اصحاب و 1 عصر حق دخهاو اللها من بلاد الشام وكان قد المرينين (٥ ثم رجع الى بلاد البونان وأدخل عندهم (١ علم ، مع علم الدين واستخرج بذكائه [علم الالحان وتا ليف (٢ النغم لَدُ يَ وَادْعِي أَنَّهُ إَسْتَفَادُ ذَلِكُ مَنْ مُشْكَاةُ النُّوَّةُ فِي فيركبه على حرص العدد ومراتبه رموز عجبية واغراض بعيدة اله ويعلط الطيسة علة وو عاليا ية ماء، وإن التي قد الكل تشتق الد وإن (19) فنية الترى من السبب والتجار واليلا، والحسد وغيرها فار المكان المعنى بالعالم الوسانية ويطلع على ما شا-ية الأستخاف (١٠ ألاشياء اللذة (١١) النعبي كاتبه حيثنا (١٢ من الآنية الى ماسَّة السمع ولا يجتباج ان يتكلف لها الله، (1) والفيناغودس اليف شريفة في الارتاطقي والموسيقي وغير ذلك ١٢ من زواية سب وفي العل سروضة بالتكثير . وفي حك: سارضة للتكثير الم ما يرحك و مدين المغطية الملاف ٣١٠ كل هذا الكلام عن فيتاغورس في طبقات الأطباء (٢٧:١) قله إضا بحرفه حلي ٥ (٢٥٨) * الله في هذا القول على الحلة بريد به علاء الاسرائيليين المهاجرين الى مصر أبعد

اورشلي. وفي حلية :داود إلى ه)، هذه رواية صب وسك وصحيحة : وني الاصل مقربين (٤) م علي :الهم هي ٨) كذا قرى صب في تسجنا : نصل . ويروى : قصد ٨) كذا قرى صب في تسجنا : نصل . ويروى : قصد ٨) روى صب وحلية الالص ٨) روى صب وحلية الالص ٨) حل وصب : طلباً ٨) حل وصب : طلباً

BR-S, I, 178-198 (Cf. Ibn Abl Zayd and al-Talamangi, p. iii.)

al-Suyuti is our only source for this obscure author of a refutation of Ibn Masarra, one "Ibn Abyad" Asin (p. 119, #1) dates him around the year 400, which would agree, at least, so far as any relation to the al-Tamimi mentioned in the article is concerned, although a somewhat **darl**ier date would also be possible. (We have included Ibn al-Faradi's **entities** on this minor figure, because of his relations to some of our other potential sources for Ibn Masarra.)

p.289



--This "Tamīm b. M." of Qayrawān is the man describēd by Ibn al-Faradi below.

Ibn al-Faradi, #305

-305- تعبيرين محمد من احمد بن شديم التعليم من هذا العرفان يكذا ابا جعفر قدم لافدلس واستوطن قرطبة لل ان توبى مها عد عن ابده وعن عبد الله بن محمد الرعدي وابي الغصن السوسى وجملعة سواهم وقد سمع مذه الفاس كثيرا وكان يصقف قال لذا ابو عبد الله محمد بن مقور قال لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بالقيزوان محمد بن مقور قال لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بالقيزوان محمد بن مقور قال لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بالقيزوان محمد بن مقور قال لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بالقيزوان محمد بن مقور قال لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بالقيزوان محمد بن مقور قال لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بالقيزوان محمد بن معرف والا لذا ابو العباس تدام بن محمد التنهمي بقراران بغد صلاء العصر في مقبرة(•)ام سلمة في اول زقاق الزراعس لخمس بقدن من ذي الحمد من سنة ٢٦٩ وصلى عليد محمد بن اسحق بن السليم الفاضي وكان مولدة يوم السبت لثلاثة ابام حلت من شهر زبيع الإرل سنة ٢٨٩ كذا وجدته في كتاب ابن عتاب .

287-369: Was a close contemporary of al-Khushani, and like him, migrated to <u>Cordoba</u> from the odder intellectual center of Qayrawan. His famous father (mentioned in the article), Abū al-Arab al-Tamimi, was tac teacher of Ibn Abi Zayd, whom Sezgin credits with a work refuting Ibn Masarra. And Ben Cheneb (al-Khushani, II, pp. xiv-xv) mentions that both al-Khushani and al-Talamanqi, who studied under Ibn Abi Zayd, were possessors of one of al-Tamimi's manuscripts.

(Closer examination **bf** the extant literature would most likely) yield many more such webs of more or less close relationships, for the researcher with enough patience

al-Tha alibi (786-873)

BR-S, II, 352.

p. 34: Chapter "Fi man yashfa^cu lahum qabla dukhul al-nar."

ر الطبارى من أنف ألما خاليمًا، ومول الله مسلى الله عليه وسد: إذا كان ودالمات حيد الله أهل الجنة صغرفا وأهل الناري غوفا فينطر الرجل من أهل النار إلى الرحمان يقول باذلان الماتية كريوم المطنعت معروفا الدل فيقول الاعد أن - 1. مية الله في وحل قال فيقول له محدد مد اشهدانی سم الله علية وس in Salo الله عنه ذفنين 11 کلناموذ ک اها النارقينا IAT فيدرالقدامة اها المنة ش ں واقله لاآء ذل م^ن ب إنا الذي مرً ا نائلان ش الله تعبال و تتسول الى د زیک فت تال فاشيغغ له مها عذ إهلها تتسال هل تعرفني فقلت لامن أنت قال أنا الذي فنادا الناد ويتك غائدهم لياما فشفعني فيشفعه الله قدؤم به فتخر حة من التاز

-This <u>hadith</u>, to judge from the content, may well have come from Ibn Masarra, or at least from a tradition in which he was known as a mystic and an ascetic. (Cf. Ibn al-Mar'a and Ibn al-Arabi,

--Whether al-Tha^Calibi himself was at all acquainted with Ibn Masarra's works is an open question (as with most of our later se sources, after Ibn al-Arabi and Ibn al-Abbār); certainly the possibility can not be ruled out that Ibn Masarra was still knowr and read amongst the Şūfis of North Africa at such a late date.



and the second of the second second and the していていたいとうできていていてい John Startes Land 44. 194.

أنه لا محالم به حقيقة نجرى . نننى عنهم عام الاحصاء ، وإن علموه فعلم الفرآن هو فهم الأسماء التي أخبر النبي وليلقي عنها وهي درج غير المفصل، فقال : وران نمدوا نسمة الله لا تحصرها من ، إذ لا يحيطون وننى عنا الا-صاء _ تمالى ذكره _ إلاما كان من حد العدد المجمل فى فرض صلاة الليل في نصفه وثلثه ، فقد نعام نصفه وثلثه بالمقاونة ، غير أسماء اقد له فى ذات مرانب ، إلا الإسم الاعظم (؛) الجامع للأسماء والصغات العلا، وهو مفيض الرحمة على المخلوقات ، وبه تتعلق جميع بها علما . وقال : ووالله يقدر الليل والنهار ، علم أن لن تحصوم، ٢٧ هذا درجة من درجات الجنة انتمسم في نفسها درجات ، وكذلك كل اسم من وعدددرجات البينة على عدد أى الغرآن، على عدد الأسما. وكل روى عن الذي يتلقي أنه فال : ويقال يوم الفيامة لقارى القرآن اقرأ الفرن أيضاً ٢/٢٠٦٠ وبرى البول شمل المازن ١ من ١٤ والأعاط ورقم ٢٢٨ ب الد الاسم الأعظم قد المع البه ق الآية "شرآنية ٥ سلام قولا من زب وحيم ٥ يس ٥٨ . (٤) يدمو أن أمن مدرة يدين برأى مهل في خصائس الامم الأعظم التي ترجم إلى إبراهيم راليان ١٠٠ ب ورى أبو يزيد البسطام أن كل الأسماء الإلمية متساوية ومؤثرة منالة طالاكان الداءى جا مخاصاً ابن عربي / رسائل مرا كتاب الفتاء م ، علون المتوحات الدادع، وقد رأى بسن السوانية انه ما منه ، والسواج / اللم ٨٨ ؛ السقل : الشرح (٢) ورد مذا المدين بالمنى فى كتاب و الجنة فى ومف الجنة ، المجيخ الملتيش . المكونات، وهو نهاية الممرفة ، وأبعد الغاية في البغية . بالمتارنة ، إذ لم يبلغوا فيه إلى الإحاطة . وارق، فإنما انت في أخر درجة ، (٢). الارتقام الخكرنا . (۲) الزمل : ۲۰ (۱) النحل : ۱۸ أزل الله واحداً من قبله ، مفصلا من جمة خلقه ، فهو واحد الجلة - - - بنا وية بدلاناها وشواهدها ويقينها . وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قيولها . وعلم المحنة بتصرفها وشرائمها ووعدما إلا أحصاما، (١) ، وقال: ، وأحاط بما لديمم وأحمى كل شي. عددا ، (٠) درجة ، على عدد أسما. الله تمالى ، وهي درجات الارتقا. إلى الجنة . روى وانقسمت هذه الفصول الثلاثة في أنفسها إلى مانة فصل ، أى مانة عن الذي صلى الله عليه وسلم أنه قال و لله تسمة وتسمون إسماً من أحضاها (٣) واجم معنى الإجال والتنصيل فى كتاب الشاهد من ١٧ من ديهانل ابن عرب.
 (٣) مذا المدين د متة تسم وقدون اسماً ما انكره أبوزيد الباخي فين : ٩٢٢٤/٢٢٩
 ١٠ منا المدين / ١ - ١٨٤ والمدين مذكور في البخاري / الدعوات ٨٠ م. ومما تجدر ملاحظته أن أبا زيد هذا أأف رسالة في المروف القطعة فير أوائل السور هذه النلائة الفصول هي العلم لا رابيم لها أصلا ولا يكون أبدأ . من قبل ذاته ، مفصل إلى الات جمل من جهة خلقه . وبخرجهم من النظلمات إلى النور (١) . ومحزج مسلم ۲ من ۲۰ ۵ مل معس (•) الجن / آخر المورة . (انظر الفهرست ۱۳۸) . 11 ====(1) (1) المجادلة : ٦ دخل الجنة . ي

- - - - -

- 117-

.....

ومد أطلع على معنى هن السبوه . ومد أطلع على معنى هن السبوه . (1) يحتدل أن ابن مسرة بهذا ايمبر الى اون كاناس والأمم سواء بسواء وعلى ذلك فيكون شام الأنبيا. وقد رأى ابن عربي مذا الرأى في كتابه الفتوحات الجز الأول وخص ذلك بباب كامل خال ، إكن اختيال قراءة الأهيا. ما يزال فاتما على أن الأول وخص ذلك بباب كامل خال ، إكن اختيال قراءة اللوف التى نتعرناما في كتابا من يكون للمبي أن الحروف أمل الأشيا. وهو الأرجع . التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراءة على ما هي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراءة على ما هي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراءة على ما مي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الله على الم عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الله وال . ويجوز أن تتيق الفراءة على ما مي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراء على ما مي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراء على ما مي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراء على ما مي عليه و تألب ، لاخيد التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراءة على ما مي عليه و الما قي كتابا من التران المبوق الجزء الأول . ويجوز أن تتيق الفراء على ما مي عليه و الموا م الجزء المبوا التران المبوق الجزء المران . التران المبوق الجزء مع المبوة مع المبوة . التران المبوق المبوة من المبوة مي المبوة . التران المبوق المبوة من المبوة مي المبوة . التران المبوق المبوة من المبوة مع المبوة . المبوة المبوة المبوة مي المبوة مي المبوة . و المبوة المبوة المبوة المبوة المبوة . و المبوة المبوة المبوة مي المبوة . و المبوة المبوة المبوة المبوة . و المبوة المبوة المبوة . و المبوة المبوة المبوة . و المبوة المبوة المبوة . و ال	فالأويعة عثر الباطنة مى التى ذكر ها اقه فى القرآن فى أوانل السوو، و هى النى أعط اقه مرها نبينا محداً صلى الله عليه وسلم وأطلعه على ما سببها لأنها حول ^(٢) مع علمه وتدبيره، ومنينة عن إرادته ، ودالة على حكمتهم. وكل حرف منها آية من آيانه ، وصفته من صفاته . فن أحاط بمرفتها 	جميع الاسباء ومع العهر الله عبر وال مع الاسبية . ويبع من مع المراد في . إبن عبد الله التسترى (٢) : أن الحروف هى الهياء ، وهى أصل الاشياء فى أول خلقتها ، ومنه	القول على الحروف جملة واحدة زعم أمل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادى. السور أنها أصل به الأمر المرابية الترجار مرابي إلان المرابي قد قال سا	المتدمة الذكر ، ولا نخرج ، أمرادهم، ولا نشذ عن مذه م . وإنما غرضنا فى ذلك تقريب اللمظ وتسيين المتى ، وترتيب الحروف ونظمها ، وباغة تتأبد وعليه تتوكل و هو حسبنا ونعم الوكيل .	- 517 - 2
 (1) أى ليس عماً محماً لا ينبنى نشره. وإنما مو خاص يمن هو أمل لفيه وتعله . وجعل مذا الملم خاصاً بالملافة بين الإنسان وربه ، بيسر بأن مذا الملم يسور وسم السوق ولا يسوف . ولا يصور وصم الله مذا ما تنصف به و المرقة السونية م انظر صحيناب اليصوف . ولا يصور وسم الله مذا ما تنصف به و المرقة السونية م انظر صحيناب اليصوف . ولا يصور إلى محلاً ما الله المروف المنسري التمرينا من ٢١٢) وقد ذهم . والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م لل ف كرة إدغام والمنابي التيرينا من ٢١٢) وقد ذهم . والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م لل ف كرة إدغام والمنابي التيرينا من ٢١٢) وقد ذهم . والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م لل ف كرة إدغام والمنابي المروف وتطابة مع المينا. والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م لل ف كرة إدغام والمنابي المروف وتطابة مع المينا. والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م لل ف كرة إدغام والمنابيل وف وتطابة مع المينا. والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م الم وحكمهم ومذا يدل مان الواف كان يرى ان والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م المابيل ال المدي ميناني المروف وتطابة مع المينا. والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م المابيل المابيل المابي منهما . والتوف ق ٢١ ٨ / ٢٩ م المابيل المابيل المابيل المابيل مابيل المابيل مابيل المابيل الماب	انهام المانة، إذ الأوضاع لا بد لها من الاتصال بكل الناس . فلذلك كبر افتراقهم ، وتعذر انفاقهم فى ظاهر اللفظ، وانفق فى باطنه . ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه فى ذلك من الـكلام فى مبادى. السور	وقد اختلف العلماء في تأويلها ، ولم يكن اختلافهم جهلا بها ، ولا يقعلم هليم أنهم قصر فهمهم عنها ، لا هم أولى بذلك من كل أحد بالمنهم عن الله تعالى وعن كتابه ، وهم أحق ذلك المربهم من النبوة وأهل القدوة (٢) . فيظن بهم – ورحمهم الله – أنبيه أدوا الى الناس ما المترار المقدوة (٢)	وبعد ذلك حروف القرآن التي في أوانل السور . مثل ألم افت ^{رب} والمص ، وكهيمص ، وطسم ونحوها من أمهات القرآن .	ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك ، لأن عام الأسماء والصفات ليس علماً مخفياً ⁽¹⁾ ، وإنما هو عام خصوصى بين قلب الإنسان وربه . وقد تداهى القول بنا إلى ما فيه كفانة واقد الم. فن المد ا	- 117 -

с. К.

ζ

 إذا مى رؤية غير مكية . وغير ماتمرة على المؤاس أو القلب وحده وإنما يستمرف نيها الكبان الإنساني الجوهري لكل ذات بقدو حا قسم لها. من خطر هو هلما، الله ، ويقدو وإنما الى تنسم أيضاً بقشل الله . الملانة الى تنسم أيضاً بقشل الله . الملانة الى تناح المان أنه قرآن الأوان المكرى الإسلام أن يسلوا على تقليل الايناني ليخرج يتقدو جذب الأمة برؤية واضعة واضعة وانست . الدين وحد . ان مسرة في درسالة الاعتبار مكن يسطيح العلي الإنساني إذ فكر الدين وحد . الدين وحد . الدين المرح الن مسرة في درسالة الاعتبار مكن يسطيح العلي الإنساني إذ فكر الدين وحد . الدين وحد . الدين المرح الن مسرة في درسالة الاعتبار مكن يسطيح العلي الإنساني المحد	مم من بعد إسم إفة الرحمن الرحيم و الحد الله بب العالمين » وهى فاجمة الكناب. وأم القرآن . سميت بذلك لأن الفرآن يوم ما فيا ، ليس فيه زائد على ما تضديته ، إلا البيان لما فيه مجملا ، لأن كل ما فى القرآن مفسر ، فهو فى أم الفرآن مجمل . وهى محتوية على اثنى عشر اسماً – من اعم الأسماء التى هى جمل لما تحتها (١٣٤) من التفضيل	الرحن مع الرحم نظامر صفة النفيخة . ومن الزحيم مع الرجن يستدل على المراج وقت مفارقة الأرواح من العشف ويستدل من ذلك على عذاب القبر . ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد نحي عيت ظاهر قريب . وعن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد نحي عيت ظاهر قريب . وعو هذا . ومن الألوهية مع الرحين مع الرحيم تعلم أن المقل المكلى مستفرق في النفس المكلية ، وأنو النفس المكلية مستفرقة في جنة العالم . مستفرق في النفس المكلية ، وأنو النفس المكلية مستفرقة في جنة العالم . على مذهب الفلاسفة وقدما، الأمم الصالة ، أهل الفترات الذين خقوا علم الدرحيد من غير نبوقه. إلا أن تخليفهم في ذلك موافق للا محاه (كان عير أن الدرحيد من غير نبوقه. إلا أن تخليفهم في ذلك موافق للا محاه (كان عير أن	
 (٣) انظر التعليق السابق وق هذه العبارة تأكيد لمعودية انفذ الألوهية واحدا⁴ بالمحرورة على خلاصة جل الأحماء المحمى كلمبا . بالمحرورة على خلاصة جل الأحماء المحمى كلمبا . (٣) الروية من المتكلات الكلارية الهادانتى اختاف منها أهل السنة مع المترلة ، وأن الخات أسس المملاف ذاتها غير واضحة كا يبدو لدى المنزلة منلا أهل السنة مع المترلة ، وأن على ذاتها غير واضحة كا يبدو لدى المنزلة منلا أهل السنة مع المترلة ، وأن على ذاتها أمل السنة مع المترلة ، وأن على ذاتها غير واضحة كا يبدو لدى الماديلة منها أهل السنة مع المترلة ، وأن على ذاتها غير واضحة كا يبدو لدى المنزلة منها أهل السنة مع المترلة ، وأن عن أولمان الماديلة ماد الإلمى ، ولم يريدوبا – ليا يري على ذاتها أمل السنة لم يقولوا ، بالمصر والمد الإلمى ، ولم يريدوبا – ليا يري من آراه – ومن الروية ، الروية العادية الريطة بالمواس المامرة ، وكلموا – ليا يري ومنكذا ترى أن تعديد مغوم الروية تعديدا تعلما يسم كثيرا في إزالة الملان . ورأى أن تعديد مغوم الرؤية تعديدا تعلما يسم كثيرا في إزالة الملان . ورأى أن حديد مغوم الرؤية تعديدا تعلما يسم كثيرا في إزالة الملان . ورأى أن حديد مغوم الرؤية تعديدا تعلما يسم كثيرا في إزالة الملان . ورأى أن حديد مغوم الرؤية تعديدا تعلما يسم كثيرا في إزارة الملان . ورأى أن حديد مغوم الرؤية تعديدا تعلما يسم كثيرا في إزارة الملان . ورأى ان حديد مغوم الرؤية لا يمكن أن ينهم في حدود المروط العلام . ورأى ان مارة المادي . ورأى المان والمان . 	 (١) المراد بالامم المضمر منا و أنفظ الجلالة م اقة م ينير أداة التمريف وقد رأى بس الدلما أن أمل استثناق هذا الاسم هومن و لاه م يمنى احتجب واختنى . وند قوله الدلما أن أمل استثناق هذا الاسم هومن و لاه م يمنى احتجب واختنى . ونده قوله بالمان الم المروس م أى احتجبت . طى أن تسكون أداة التمرين هذا رمزاً للمحلق ، لأن بالمان عرف الله عن التجبت . طى أن تسكون أداة التمرين هذا رمزاً للمحلق ، لأن بالمان المان الق من الذي من المان أداة النمرين منا و أن الملق م أمان المان أن أمل استثناق هذا الاسم مومن و لاه م يمنى احتجب واختنى . ونده قوله بالمان المان أداة التمرين هذا رمزاً للمحلق أن المان لمان بالمان من بالمان مان المان ال مان مان مان المان مان مان مالمان الممان المان مان مان	والأسماء غيره.واتب فى أنفسانىا ، ودرجات فى ذواتها ، وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوفات ، لها عموم وخصوص من قبل شرفها ، وإخفاء من لطفها بجوامع الأسماء . وأعمها بسم الله الرحمن الرحم ، وهر أول مراتب العلم ، وأعلاها وأشرفها . المضمر (١) ـ الذى فيه يمرف الله حق معرفته . ومن الألوهية ٢٦ يورف المضمر (١) ـ الذى فيه يمرف الله حق معرفته . ومن الألوهية ٢٦ يورف عموم أسمائه ، ومن الرحمن يظهر أنفسام صفانه ، ومن الرحم تبن خلهورها وخصوصها فى رتبه . ومع الإسم المضمر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية (٢) . ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة ، ومن	

.

.

. . . _

:

Э

 (1) يؤكد الناباسي فتمرجه لعمومي المكركاين عربي هذه النظرية بالفاسيل الدقيي المحي دان مري و لوجهه خلر السترى أولا ، ثم وجهة نظر ابن مسرة أخيرا المحي يعدد بنبني و ابن مري و لوجهه خلر السترى أولا ، ثم وجهة نظر ابن مسرة أخيرا لمحي يعدد بنبني و ابن مري و لوجه خلر السترى أولا ، ثم وجهة نظر ابن مسرة أخيرا لمحي يعدد بنبني و ابن مري و لوجه خلر السترى أولا ، ثم وجهة نظر ابن مسرة المحي و يعم المحرون المحي و يعن المجال المحي المحي و يعن المحي العام المحي و و يعام المحرون المحي ، و يعام المحرون المحي ، و يعان المحي ، و يعان المحي ، و يعام المحرون المحي ، و يعان المحي ، و يعان المحي ، و يعان المحي ، و يعان المحي ، و يحرج العمل ، و يعان المحي ، و يحرج العمل ، و يعان المحي المحي ، و يحرج العمل ، و يعان المحي ، و يحل المحي ، و يحرب المحي ، و يحان المحي ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحمي ، يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحان ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحان ، و يحان ، و يحرب المحي ما المرت ، و يحرب ، و يحان ، و يحرب المحي ، و يحرب ، و يحان ، المحي ، و يحرب ، و يحان ، و يحرب ، و يحان ، و يحرب ، و يحرب ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، و يحرب ، و يحرب ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، المحي محي ، المحي ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، و يحرب ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، المحي ، و يحرب ، و يحرب ، و يحي ، و يحي	القول فى مبدأ كل حرف ضها. وزيرا بالإلف (٢) . إذ مى أول (٢) الحروف وآخرها . ومى المحيطة عار أن الالف مى أول الحروف ، ومبدؤها وآخرها . ومى المحيطة عار أن الالف مى أول الحروف ، ومبدؤها وآخرها . ومى المحيطة عار أن الالف مى أول الحروف ، ومبدؤها وآخرها . ومى الحيطة عا فيها . ومى كناية عن أول شيء أظهره الله ـ تعالى وتقدست أسماؤه - مو أول الاشياء وآخرها ، والمحيط بها من وراثها ، ومى إدادته المطلة عا فيها . ومى كناية عن أول الحروف ، وحاتها وسنبها . لايه الحاف ن خلقه ، والمخلية أهل الجذة فى الجنة ، وأهل النار فى إلنا ومن بريته . مو أول الاشياء م الحيط بها من وراثها ، ومى إدادته المطلة عا فيها . والمحياء ، وإرلما وآخرها . وعاتها وسنبها ، لايه لما ن الاشياء عن مشيته : وأرادة فانفصلت الاشياء بارادته (٢٠ كانت الاشياء عن مشيته : وأرادة فانفصلت الاشياء بارادته (٢٠ كانت الاشياء عن مشيته : وأرادة فانفصلت الاشياء بارادته (٢٠ كانت الاشياء عن مشيته : وأرادة فانفصلت الاشا لا لما الما الاول ، وحركة المكون فى النب . وقد قبل يا الم يكن لها الاول ، وحركة المكون فى النب . وقد قبل يا الم يكن لها الاول ، وحركة المكون فى النب . وقد الانه الالال الما الما بالحرون انصال، ورفعت موقع الإدل (٢٠ الما الما من لايه الما الما بالحرون انصال، ووقعت موقع الإدل والا حر والغاهم والما من . بالحرون انصال، ورفعت موقع الاول والا حر والغاهم والما من . وحدانية الله والفراده ، وأنه مو الاول والاخر والاخر والاخر والماه الماه
 را) مرتبة الإمكان تتابل ما يطابق عايه المسترى انظ والسكن ، أو المكدون ونمى رونه مرتبة نحمدة قديما صغات الأشيار، علمياً ، ولا تخريج الدحير الوجود للمتنل الطابقرى الا بسروية تحمدة أخرى المنتبك ، علمياً ، ولا تخريج الدحير الوجود للمتنل الطابقرى الا بسروية تحمدوا المدون المرون ، ولمن ما المدون ، ولمن المنتبك ، إن المات المحتول ما المرون ، ولمن ما المرون ، ولمن ما المرون ، ولمن المرات المحتول منات الأسيار المنتمى والمروف ، ولا تخريج الدحير الوجود للمتنل الطابقرى الا بسروية تحمدوا المرون ، ولمن ما المروف ، ولمن من المرات المحتول ما المرون ، ولمن ما المرون ، ولمن ما المرون ، المرون ، ولمن من المرون ، ولمن ما المرون ، ولمن ما المرون ، المرات المحتول ، ولمنات المحتول ، ولمنات المرون ، ولمن ما المرون ، المرون ، ولمنات المرون ، ولمن ما المرون ، المرون ، ولمنات المرون ، ولمن ما المرون ، المرون ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، ولمنات المحتول ، ولمنات ، ولمنات المحتول ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، ولمنات المحتول ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، ولمنات المرون ، ولمنات ، المرون ، ولمنات المحتول ، ولمنات ، ولمنات ، ولمنات ، ولمنات ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، المرون ، ولمنات ، ولمنت ، ولمنات ، ول مال مال مال مال مال مال مال مال مال ماله مال مال مال مال مال مال مال مال مالمال مال	- ٢١٨ - وقالوا أيضاً : إن هذه الأحرف المذكررة على عدد متازل القمر ، ولد اعتبرت منازل القمر نجرها كذلك أربع عشرة منها ظاهرة وأربع عشرة منها باطنة ، وكدلك نجد أيام الشهر فى موافقة القمر لها فى زيادته ونقصانه . ولذا قربت بعض عذه الدلائل إلى بعض وأمدنت النظر _ من جهة الاعتبار استدللت من ذلك على مدة الدنيا . وكدلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاله واقتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبووج ، التهيت من ذلك إلى وقت استهلاله واقتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبووج ، التهيت من ذلك إلى الاعتبار استدللت من ذلك على مدة الدنيا . وكدلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاله واقتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبووج ، التهيت من ذلك إلى وبعد ذلك نقصها والحطاطها ، وقبض الروح عنها ورجه من الاستل للى الأعلى واستقراره عند أصله . وموضع مبدئه ، ثم إعارتها تارذ أخرى للى الأعلى واستقراره عند أحمله . وموضع مبدئه ، ثم إعارتها تارذ أخرى وقبض الروح . وقيام الأشياء به كاراها أول مرة .

- -

-

an an ainse filteringen (Statistic Construction of Statistic Construct

-

=====

2

1.

• فالواحد إذا ضربته في نفسه لم يتم ولم يزد كما زاد الاثنان في الضرب ، وكل خروج الأعداد من الإندين . وبتناسل الحيوان من اثنين على أنه بالثاني، ودل عليه الثاني واضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق . للدلالة علمه . أن الفرد القديم واحتجب عن خلقه – كما حتجب الأول إذا أضيف إليه النابي وكان النابي حجاباً (٣) له . دالا عليه ، خلق الحلق بذكر. . كما انضافت الخلوقات إلى الخالق جل وعلا . وثبت الصفة أشار إلى الوحدانية ولم يلد ولم يولد مكم في الأزواج المتولدة . فالواحد زوجين ، كما قال عزوجان: دومن كلشي. حلقنا زوجيز لعلكم تذكرون، (٢) فصار أريعة وهو قوله عن وجل ولم يلدولم يؤلده(٢) . أى لم يكنى من شيء ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد من العدد ، فلماكان المفرد الأول لايذل على تقسه بانفراد ، وَيَدْلُ عَلَيْهُ غَيْرُهُ ﴾ إثنان دل هلي أن قبله واحدًا مضمرًا فيه . إنضاف الثاني إليه . وإرب لم منه ٢٠ نولدت الخلوقات من الأعداد من الذين والحيوان المخلوق من (Leiden 1890) الأول لا يدل على نفسه، لأنه منفرد بذاته ، مستغن عن الإضافات . (٣) جدير بالذكر أن ندم أن الصوفية يوقضون فكرة احتجاب الألوهية بالمالم أوقد نس على ذاك سمان بن عبد أنف النسرى ، وأوضع أن الصنات الإلهية النطائة \ كما للذات ، وإبرت حجاباً لدا ؛ لأن الله سرحاً، لايحجزه شي. . وإنما نظر من أيمر » . والإضانات مضطرة إأيه ليمونها اضطرار الإثنين إلىالواحد إذاقلنا لا اختلاف فبه كاختلاف الزوجين من الحبوان في طباعها وتضادما • ودات عايه . (۲) الداريات/۷: r/1.-11(1) والالف من الحروف كاواحد من العدد في الأحل ، فالألف أول الحروف وأصلما ومى مثال التكوين . ولخرج المدل كما قال بعض العلما. (١) ، إذ مي قانمة . وأنها أجريت أعدل الحركات . ولها مراتب في بها وفى تعاقب الحركات عابها بى حال النصب والرفع والحفض . وسياتى نفسها . إذ هي مثال التـكوين . ولها اشتراك مع الواو واليرَّ، في حال النطق فمما فى الألف أنها أول أدلة التوحيد ، وذلك أنها مفردة فى الابتدا. كمة أو انفصلت فانضافت إلى الألف للشده . ومى للتمريف ، إذ لا ينطق بها لا تتصل بشىءمن حروف المعجم، ولا يشبهها إلا اللام إذا انصلت في بهذا الامم إلا ممرفة _ أءى _ لقيه _ ولا يسمى به غيره ، كما قال جل (١) لعله بقصد معهلا بن عبد الله التسترى بدايل أول الرسالة . وغرج المعدل في هذا • السبب الأول • (استلامات الموفية اللعة، برسائل ابن عربي) . قارن كلام سهل ق اللسي مو والمق المخلوق به مم كا برى ابن مورن الدى بذكر أن سهلا بن عبد الله يسعبه * یؤثر عن المکندی د فیاسوف العرب الأول ، انه کتب رسانه ف حکم العرب ومدنه الآلف ، إذ خطد أن ابن سرة ما يزال ينقل عن سمل وإن لم يذكر ذلك مراحة ل بنا. على حساب القيمة المددية للحروب المربية القطعة و أوائل السور بدوان ، وسائة في وبوجد جرم من هذه الرسالة و خطوعة رام ۲۷۰ (Britsh Musem. Add) (رأم ملح المرب ومكنه ، وقد انتهى إني أن مدًا الله مستعمور بعد مهور ٢٦٢ على بده . فأول الأسماء الحسني اقله ، ولذلك ابتدأ به في فانحة الكتاب . يان ذلك بعد استيفا. المكلام في الألف إن شا. اقد تعالى . ذكر ما في الألف من دلاأل الوحدانية وعز د هل تعلم له سمياً(٢). (1147 - 214. · 10/64 (1) مدًا الوسم بالذات .

- 111 -

- - - -

صورة الإشيا.ونمت ، والرا. النمصيل الحركات . وهي القوة الحسية التي مدرة للتكل السكابا والنظام المموق إلى جانب الاسم الطلق على المرف الخسه ، و: بضًّ كلَّ وقبل هو المـكان لجميع الأشياءكاما . وهو من الصيرورة ، لأن فيه ظهرت باء على فلسنة المروف كما تشرحها الدارس التي عاجمًا . وقد حبق التذبيه لمله مراءَّة ابن لأنها من الصفات انحيطة . والكاف والنون هو « الكن » ، وهو الأمر أظهرت الحركة وفصات ما فى الغيب ، وهو جوهر النومان وقيل إنها رحمة () إفسد الؤاف بذلك تحرى مواضم النعق (أو الخارج) التي تحدد مرانب الرجودات للتمريف وهى لوح الله وعلمه ، والميم مشيئته ، وقيل ملكه وملكونه ، اعلم أن اللام تشبه الألف في شكلها ، ومي متصلة بالألف إذا دخلت کل حرف منها نخارج وحروف افتدر هذا مراراً يذلك عن إطالة الوسط . والألفِ خرجها (١٤١) من الغيب تما يلى المذات . وصار فيها بين نفس نباتية نهو ساجد في هيننه ، لأن رأسه عــــا على الأرض فقط ، الوار ونجدها بين أول الخارج مما يلى ، والياء أخفضها لأنها انتهت إلى واغتبرنا أيضا الواو والباء والآلف من جهة أخرى وذاك أن ننظر الثلاث في الخلق ، وذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتصب القامة . ةانمة ، والياء ساجدة والواد منحنية ، وكذلك ثجر منه القوى النمسانية متل الالف ، وماله نمس حيوانية نقط فهو را كع منحن مثل الواو،وماله دَاكَ بُواضَمُ النَّطَقُ وَالنَّهُومُ عَامِةً هُو قَرْبُ رَبَّةً لَوْجُودُ مِنْ الدَّاتُ الإلْهُيَّة ف ذكر اللام والميم وما يتلوها من الحروف المكلام(٢) . واقد يؤيدنا وإياك بطاعته . - - - - -کاران کا ومى إشارة إلى الأزلية فلا شي. أقرب إلى الذات من الإرادة وليست. من قبل ظاهرها أثر المصانع من (١٤٠) أحكام الصنعه . وذلك أن الها. و باطنا اطلعت من جهة باطنها على سر من أسرار الحـكة(١) , وظهر إلى-أعلم – أوشدنا الله وإياك _إن ندوت هذه الخسة الإحرف ظاهرا فإذا نظقت بالهمزة ، وأخذت بها مخرج العدل وهو الوسط ، حدث إشارة إلى الذات . وهي خارجة من الصدر ، والميها الهمزة ، ولا محولة فيها وقد نس ممراحة على أن ابن مسرة ذكر هذا فيكتب المروف (قارن حاسليون/ تصومه الناطفة ، والواو هي النفس الحيوانية ، واليا. هي النفس النباتية فالألف نباتية • فتيل إن الهمزة هي المقل وهي الإرادة ، وإن الألف هي النفس الا أف في نفسها ثلاث مراتب : نفس ناغمة ، ونفس حيوانية ونفس من ذال الألف الذي هومثال التركوين – أي خط المالم بجملته. وكانت ۲/۲۱) في شأن الدود الذي هو شر حجامة بين المحاق وما تعطيه المنازل من المعارف (١) لعل هذا مو ما عناه ابن موبى فى حديثه عن مترل و تتربه الوحى ، (فتوحاتًا Massignon, Recueil... pp. 70-71. ۷۱ ۴ ۷ (منثر)

الإرادة سالة في الذال.

ذكر أثهاءوالهمزة والالف والواو والياء

ولماكان للواخد لا يدل على نمسه مذرداً ويدل على غيره ، بعث. أنه الآخر وأنه المغيى لما بعده، الحيط بما أنشاه لكونه في الاخر متصلا جهة الحماب واحداً منفر داً لا يتعمل بغير م من الحروف إذا ابتدى. به ، عن سائر حكم وتتابع نعمه . فيين بالألف صفة التوحيد . فكان من بما قبله . وانه مو الأول والاخروالظاهر والباطنوهو بكل شيء محيط . وإذا أتى الألف فى آخر السكلمة أو وسطها اتصل بما قبله وانفصل ما الرسل داعين إلى توحيده، ومعرفين تعمه ،ووجوبشكره عليها ، الخبرين بمده، فدل تمالى اسمه _ في الإيتداء به أنه الأول. وبانصاله بما يمده

- - - - -

التمريب في حدًا « الماني » ا	المغليم ، له أيضاً في تنسيره لآية المتولق « الله يتون الأنتس » (٣) مذا تأكيد للاسدين . (٤) يصرع النسكرى بأن الاسم الذي تسمى الله به هو الذي خالق به الملق . وتمثل أداة	 (1) في مذا إشارة إلى فكرة "منام المسنير الذي هو الإنسان microcosm و"لما السكرة "منام المسنير الذي هو الإنسان Macrocusm و"لما السكيم المحرمي (من الترات السوى / مالجزو، الأون) والنشر تنسيم الدرآ. 	الألف ويتصل بها من بن سائر الحروف ،كانت دالة على الحجابالأول ، والنيب الكنون . وهو الاسم الذي نسمي ا ند ^{(ي}) به .	الإلف إشارة إلى ذات الله تعالى ، لا غراد الألف عن الانصال ، وهو الاحم القديم الأزلى الذي لا يفسر با كثر من هو ولما كافتاللام تصحب	العول على المالي الم		وعن أعتبار القمر من الشمس نظهر الك النفخة في الصور وبعث إذ فس كما بدأها أول مرة . إنه و بيدأ الحاق ثم هيده .	دليل على أن العالم الصعير جزء من العالم المدير وسير . انها من دقيق العلم الذي أنه عدم أثره ، والقطع خبره .	وعثرين حرفا على عدد معارف العمو . وكاذلك يعبر الإنسان عما فى ضميره بثمانية وعشرين حرفا . وفى هذا بر برا المالية	المعل كالشمس ، فهامه النفس (، عقد النبي مي الميريسان السبب سي تور المقل كما يستمد من ضياء الشمس ، ويظهر ذالك العلم الذي استفادته بثمانية المقل كما يستمد من ضياء الشمس ، ويظهر ذالك العلم الذي استفادته بثمانية	على الدنيا . وكذلك جعل ـــ تعالى اسم، ــ النفس الناطقة كالقمر، وحمل	زك النذس (١) الإمداد لحذا الجسم مما استفادته من نور العقل ، وأقبلت ما العنا ، انقبض الأسكاه ورجع علم كل شيء إليه ، وفسد العالم، وتم
	 ۲) بیاضی فی الأصل و بال الساقط مکذا و تعلن السکال کا تعلن کال القصر . ۲) مود/الکید الأخیر: 	وحو من الاختيافة إينا قاكر فيا مفى أن المروف علة و من المياف و وليناً من " (1) يتبع ثمين مسرة فى مدّة الفترة مبرة الاختصار الذى المتصر على أون إحرف من السكانية وولاضح أن الباب مفتوح لاحتملات كرديرة من حيث افتراح السكانية التى يمندا	 الاحظ منا أن ابن مسرة خمى حرماً واحداً وهو «لما» ليكرن	ظهوره تم يُنقبض ويرجع إليه . وهو مصداق ةوله تمالى : « وإليه يرجع الأمركام»(:) , وذلك بعد أربعة عثر إلى آخره . وذلك إذا	اعلم – أرشدنا اقد وإياك لطاعته ـ أن لهذه الأحرف التي في ميادى. السور أسراراً غامضة ، وحكمة تعلن كمال (٢) يعد أربعة عثم مهماً من	سول می احروی و دادیمها و عدة ما تالف عنها والتذبیه علی باطنها		وهذه الأربعة عثم حرفاً الباطنة وإن كانت تكررت في أوائل السور ، فحد سندين عليه إن شار انتر به يعا .	هو الملق . وهو الذي خاق به السموات والأرض . والقاف قدر الله . وقيل قلمه الذي كتب به الإشيا.(٢) .	الموضمان اللذان أظهر الله فيها أس، على موسى بن عمران صلى الله عليهوعلى النبيين • والسين التي في سورة يس ، وقما إنها كنابة عنه إنها مما إلما	أنها الروح الى تألفت الحروف به والعين العلم، والطاء قيل : الطين الذي خلق منه أدم : وقيل : الفنارة (مهرر) ط أ. ما يُ	الذي أغلمو به جميع الإشياء . والها، هو ⁽¹⁾ الهرا، وهي الخروف. وهي التي ألف منها الإشياء وهي واقعة تحت الدكن واليا. وقبل إنها حمرها ، قيا.

 (1) الأنبام : ٢٠٢ (1) المام : ٢٠٢ (1) المام تحمي (1) المام تحمي (1) المام تحمي (1) المحمي المانية المحمية المحم	والإرادة حق عض ، ونور خالص ، وحكة إلغة ، فلما أحكم، شيئة بإرادنه ، قام فيما بينهما اللوح الذى كتب فيه جميع المقادير ، وأودعه جميع المقادير ، وأودعه جميع سره . ولذلك قال : والم ذلك الكتاب a بمنى أن المكتاب مو هذه النلائة : إرادته . ومشيئته . وعلمه وهو أوجه ، كَن	مدى الم : أنا اقد الملك فمنى الألف : أنا ، ومدى اللام : اقد ، ومدى الميم الملك . إلا أن مذا الكلام إذا اعتبرته وجدته مطابقاً لما ذكرنا . وقيل أن الألف إرادة اقد كما ذكرنا . وأنها أول الأشياء ، والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح ٢٧ والحساس والروحاني . ولذلك سمى كل ما ظهر وبطن شيئًا لأنه من المشيئة .	قكان الحجابان وسطاً بين المخالق وخلقه . فيهما عرف ، ومنهما غلهر أمره . أحدمماكالورح من الإنسان ، وهو الغيب . والآخر كالجسم وهو الشهادة ، أى القوة التي شــــد بها الاشياه المحسوسة ، واتصل بالخلق من قبلها و مهانين الاحاطتين عرف ويها تسم ⁽¹⁾ اقه الوحن الوحم . وقبل لين	وكانت الحجب من جمة خالفه، لا من قبله تعالى ، لأنه لا يحجبه شي, ن رلانه حجب المحلق نخلقه : ونجل بخلفه . فسبحان من ولا تدركه الابصار وهو (١٤٥) يدرك الابصار ، وهو اللطيف الحبير م٢٠) .
مما ام في وسائله القول في السور الووسانية ، الفصل الأول / ٩٩ ، انتول ٣٩٣ م أ. يتروف ١٩٦٨ ، أن الروح بقال في لمان الدرب، على ما بقال عاميه النفس ويستعمله المتغلمة. باختذاك ؛ فتار ميدون به الممار الغريزى ؛ الذى مو اكمة النفسانية الأول ، ظليما يح الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة : روح عليمى ، وروح حساس ، وروح عرك ، ويعنون الطبيمى ، الذات ، إذ يوة مون الطبيه، في منابقات عالمي النفس المتخلك في النفس بالطبيمى ، الذات ، إذ يوة مون الطبيه، في منابقات عالمي النفس المتخلك في النفس بالطبيمى ، الذات ، إذ يوة مون الطبيه، في منابقات ما النفس المتاذ بالذول ، وابع بالطبيمى ، الذات ، إذ يوة مون الطبيه، في منابقات ويدارو ح النان بالذول ، وابعد بالطبيمى ، الذات ، إذ يوة مون الطبيه، في من حيث من النفس الماذي ويستمعل على النفس الطبيمى ، ورجاح مان طبيروب المن ، بل من حيث من الذي ويداو به على الجمل ، وابعد بالموضوع ، وتروحان طبيروب المانار وح إذا دل على الدى الذي ويدلون به على المول ، وابعد المركز لسوزها ، وهذه خرورة أيست أجساماً ، بل مي صور لأجسام ،	 ۲۰ قامت دامه بانته عن الاشیاء، غیر مخالطة لها . احتجب محجایین ۲۰ التابن / ۲۰ ، الرعد / ۲۰ ، الودنون / ۲۰ ۲۰) التابن / ۲۰ ، الرعد / ۲۰ ، الودنون / ۲۰ ۲۰) منا بذخرف ابن مدرد منا مد النفر . ۱۱ می از وع . 	مج أن ممرفة الإنسان بالمكال هو ممرفة الثلاثة الأشياء: فى ممرفة ففسه التى هى محتجبة فى جدمه التى هى ذانه ، وفى ممرفة جسمه ^(٢) . بئن الإنسان ليس شيئاً أكثر من مذه النلانة : أعنى النفس والروح ^(٢) والجسم . فبالنفس هو ما هو ، وبالروح صار فمالا متكلماً متصلا بالأشياء . كندالى هذه الثلاثة الأشياء من البارى تبازك اسمه وتقدست أسماق .	معامر وباطن، وله عام محيط بالباطن والظاهر . فالحيط بالباطن مو الدى انجرد به، وهو لوحه المحفوظ ، واسمه المكنون . وهو اللام . والحيط بالظاهر الذى هو جسم المكل هو النفس الكبرى ، وهو اللام . والحيط التى كنى عنها ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	ولما لم يكن بعد الألومية في نظرالحاق أعظم من الملائكة في التروس والقدرة على الاشياد، وكانت الماج الاسم. الثابت ، واذلك قال عز من قاتل : دعالم النيب والشعابة ه.(٢) لإن جميم الاشياد شيئان :

1

- 111 -

(۱) أى الربط والدلاقات .	وبها علم الاشياء ومنها فصلها . وهي مكنون سره . وهي التي انفرد بها ولم يسم بها أحد سواه وهي الألوهية . وبالرابعة انفرد عن خلقه وسبق الاشياءكالها وبان عها ، وفايس كنله شيء . وقد وصف – تعالى ذكره – بمنه الصغات النلات نفسه ان المن ، فقال تعالى في تفسير الصفة	فبالصغة الأولى التي مي الصاد تسمى الله صانعاً وخالقاً ومصوراً ربا صنح الكل وبالثانية ملتكمهم وأحاظ بهم وقدد عليهم وبلغ الصفا تسد ملكا وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المتقدمتين وبجميع المخلوقات	ما ابعة . والنفس الحيوانية قوتها بمنولة الملك المسابط ، ياكل منه ما شا ماابة . والنفس الحيوانية قوتها بمنولة الملك المسابط ، ياكل منه ما شا ويحكم ما شاه . ثم النفس الإنسانية بالمقل الذي جعل فيها كالإله (الآلة الإله ؟) . صرف الحيوان كيف تشاء وتسوسه .	هذه الدلانة الآحرف . وعلى هذه الصفة والمرتبة نجد الحيوان والتبات والإنسان وذاك أنه المنه السابقة اسم لها . الاحفظ الحسر متصور مع أعاده منه قوة	ملك إلا على ما يوجب حكم التبوه فق مدا دليل واصبع من لفن ليمم، هو مراتب الصفات ، وإنما هى الزمامات ^(١) يجميع الخلوقات . وفوق ذلك مرتبة رابعة باننة عن الخلق ، غير متصلة بهم ، كما هى الألف منفصلة عز	من دوى المدلام وهم حمول عليهم ويصرعونهم فسريف الموى معييد . بجد مرتبة أحرى فوق ذلك ومي مرتبة الألوهية . وهي النبوة ومن لاه سما ، وع المداء والحكما ونجد أمرح نافذاً في المملكة . ولا يقوم للملوك	الأعيان وذلك أن أدى صفاتالإنسان الصناع وأصحابالمهن تستخبره وبناولهم الاشيا. بذواتهم · ثم تجد فوقها في المرقبة الملوك ومن لاذ تهم م م من م م م م م م م م م م م م م م م م
(۱) أول مورة الأعران	فيكون الاعتبار من قوله والمص . : الالف : أ:ا ، واللام : الله ، والميم : انتلك والصاد : المما مع . وبجد ذلك ظاهراً بيتاً من اعتبار أحوال الدنيا ، فإذا بجد هذه الصفات الثلاث ظاهرة للميان ، بينة موجودة في	اتصال بعضها بيعض دليل على تناهيها . وهي صفات ثلاث مية الاوهية (١٤١) أوبعدها في الرتية صفةالملك . رحد ذلك النعمة والخلق .	ديم – قبارك وتعالى – والالف كناية عنها . وهى منفصلة عن الاحرف غيرها .والاحرف المتصلة بها اسمه ، وهو منفرد عنها بذاته : أعنى الالف وهى حجب له ، فق هذا دليل وأن ذاته تعالى غيرة تصلة بشى. ، وأن صفاته بأينة عنه ، دالة علمه . بمنضما في اا 1 .	الم لا النص ٥٠، فقد قبل فيه اقوال : فأولها ما أشرنا إليه مما قدينا ذ كره أن اسم اقد الاعظم على أربع صفات ، وأن كل حرف من هذه الحروف يشير في الدلالة إلى صفة من تلك الصفات . فالصفة الواحدة منها	القول على الصي	ممناه: المذرل اقد الذى لا إله إلا مر الحي القيوم . وقبل ممنى الا أف ، اقد ، والميم كنابة عن محمد ، واللام لماكانك وسطاً بيوبوا كانك كنابة عن جمديلو عليه السلام والله أعلم وأحكم .	الكتاب إنما هو عن قوة مصورة . أعنى القسلم . وعن – قابل لنلابح الصورة (١٤٦) وهو اللوح المكتوب ، وقيل : معنى الم : المدل ذلاع الدكتاب لا ريب فيه ، أى مزّل من الله ، وكذلك في آل عمر إن قيا إن

.

- 779 -

- 227 -
| (1) إن تأمل هذه المحلوات التدرجة فى عملية إبرانز المتنى إلى الوجود تحمل ننمى النظام الذى شرحه ابن عرب فى كتير من مؤاناته . ومثل هذه النظم اله كمرية محاور مناخات التدرجة فى عملي بيان . ه المات على الشاهد إلا فى خلات نحتاج إلى تفصيل بيان . ه عارن منهوم العابية لدى كل من أرسعاو وابن سينا و انسترى ، ولاحظ الفروق الأساسية . الأساسية . (7) الأعران : ١ ، ١ ، ٢ . | ملكه وقدرته على الأشياء وكيف زمها بملكوته ، وأن كل شي. فى قبعته .
« صنع الله الذى أنتى كل شي. ه ^(٣) . ونسر فيه الزلوهية ، وكيف أحاط
بنيوب الإشياء ومقادره وحكمته وعدله . ونزه فيه ذانه عن كل ما ياحق
الخلوق من النقص . | و تصديماً المالية (٢) حكمة الله الأشياء المصورة لها . وإنما قال
نمالي : والمص . كتاب أنزل إليك ، يعنى القرآن وفهمه ، لأن القرآن
ابس شيئاً غير هذه الأربعة وتفديرها لأنه فسر فيه خلق السموات
والأرض ، متحد ب هذاه احكام منشا مع تب الحلائة . هذك فع | الحمنوظ ، فكان ذلك داعياً إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء ، فيحرك الأمر
الفوة الحركة . ومن الرفس الحوانية ، فتحرك النفس الحيوانية الطبيمة .
فتجمع الطبيمة الهيولى بتحريكها واعتدالهــــا ، وتهيئه لقبول المثال | مالا بادياً للمقل فى غير جسم • ثم إن ذلك المثال محرك النفس الحيوانية
المالكة لاعضاء الجسم، الحاءنة له . فتحركه (١٥٠) على ترنيب ما فى المثال
المجرد نحو الشمىء المصنوع · فإذا مسمت الجوارح شيئاً فإمما هو تحريك
النفس لها ، وأخذت اليدان بالنصوير من أجل أن القوة الصافعة فيهما ، ولهذا
مثلوا فعل البارى ـ تعالى ـ أنه إذن أراد فعل شىء أبرز مثاله فى اللوح | - ٣٣١ -
ثي. د: و أحكه الروح الإلمي المرضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشي. |
|--|--|---|---|--|---|
| (۱) المحمر : ۲۳ . (۱) المحمر : ۲۳ . (۱) المحمر : ۲۳ . (۱) المحمر : ۲۰ . (۱) مذا النمى اعتراف ابن مدرم بياراند، ن الماسة وواضح من الأسكار ليفونة و
در ال معاد النمى اعتراف ابن مدرم بياراند، ن الماسة وواضح من الأسكار ليفونة و
در الحمد الرسالة أن معظمها مدتمد من الأراد توبية المحدانة مع بض التمديلات المحموورية الني
التخابه محلية النوبيتي. | ودونها فى المرتبة الطبيمية، وهى مستفرقة فى الجسم الجرمى، صانبة
له ، ومن قبلها هو التصوير ، وجميع الصناعات .
ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان ، لأنه إذا أراد نعل | وهو الجامع للفضائل الإلهية ، ثم النفس الكبوى، ومى المستفرقة فى
الهيولى ، أعنى الجسم، وهى الحاملة لجن، العالم و بهزه النفس المستنرية
قام الملك ، وتسخرت الاولاك، وحمى الكل وهى جامعة عندهم لصفات
الملك والسياسة . | وقد عبرت الفلاسفة(١) عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ نقالت :
إن الموجو دات أربح مرانب :ذات اقد ـ تعالى وتندست أسماؤه، وهو
المباين الأشيام، ثم المقل الكلي وهو الذي سم. ما لمثال الحر دم. الهميلي . | الرحيم م ⁽¹⁾ وقال فى تفسير المايم وهو الإسم النانى و هو اقد الذى لا إله
إلا هو الملك الدوس السلام المؤمن ـــــ المهيمن العزيز الجبار المتكمو » ⁽¹⁾
(٩٤٩) وقال فى تفسير الصاد و وهو الخالق البارىء المصور له الأسما.
الحسى » ⁽¹⁾ . تعلقت عذه الصغان النلات بمو ، وهو كنا بة عن الألف
الحسى في إشارة إلى الذات وفى هذا كنا بة . | الأولى . هو أنله الذي لا إله إلا هو عام الميب والشهادة هو الرحمن |

- - - -

	الاستواد ، بما يدل على عدم الترام مرة اخرى بدراد المتريح في هذه التقطة .
	سبحانه كما بدند الربود ، بل يكنني بذكر الاستواء على الدرش دون محديد للمهوم
	ذكياً ن أنه بذكر سبت اليهود أي راحتهم في اليوم السابع ، ولايذكر أن ذلك لسبت الله
	(٣) رأى لى غاية الأهمية باانسبة للتدبير والتفصيل • ويلاحظ أن ابن مسرة منا يبدو
خصلة لآيانه . وجملة ما في الكتاب هو مذل العالم بنافيه وما يكون من	(٢) الرعد : ۲
والقوة المحركة في أوق المثال ، مذيرة للحركة . ما في ـ "الكتاب من "تقط" لم	(1) 7.5.7
المكتاب . لا تعرير لهـــا ولا تبديل ولا التقال وهي الدهر الداهر .	
فامتله الاشياء ، ومقاديرها فوق الحرية ساكنية ، جمليه في ام	
	ومو البوم الذي استوى فيه على العرش ولا يحتاج إلى شرح معنى
ونطعة وأحدة	السابح هو يوم المكرن والتمام. ولهذه العلة سبقت اليهود فيه أى سكنت.
وبالحرثة انغطركل شىء ، ولولا مى الكانت الاشبا.كلما شيئا واحدا ،	والمدة في هذا المالم الأحفل عندنا على ستة ، وهي الستة الايام ، واليوم
ایامه تم مصلت ، `` فالا لف والام می اینت ۲ لمدال ، و الر ا التفصیل ،	ف الحجر، فهاذه ستة أحرف على ستة أيام . ولذلك تقطعت الحرفة
ودنیل دلک ما بعض الله امانی المران فی ورام امانی و از دیاب الارمی T	و غصيله إظهاره بالحركة والقمل ـــ والرالخامسه في الراهيم والسادسة
	نقال فيها و بدير الأمر، م يُفضل الأيات من قد بيرالأمن الحكام المحتاب.
فصمًا. ما في الله مر الله. ترالمتحرك، أبرزه مما إلى الغما . وإلر امر التربة	
لأن الباري ـ تقدس اسمه ـ لما در الاشيا. ، وأحكمها ، وقام المثال .	السموان والأرض في مستة أمام ثم استوى على المرش له . والر الثالثة
عليه الخلق ، وهو عرضه ــ تبارك وتعالى أسمه ــ وإما الرا. فهي للتفصيل ،	كنابة عن الوم الياني ، واندالك نال في يونس ﴿ إِنَّ وَبَكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلْقَ
مامی ودال علیه ، وان اللام داره عن لوحه ، و هو المثال الذی خلق	عن الأيام ، لأن الر التي في يونس كناية عن اليوم الأول . والتي في هود
قد قدم الحرم لذا في الألب والرم، وإن الألف إشارة إلى ذات الله	فهوكناية عن ذانه ، والمردن كناية عن اللام وهو اللوح ، والر : كناية
	الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على المباء م٢٧
القون على الر	ذكر فيها أثر ، نقال في سورة هود ، يعد آيات يسيرة من السورة ، وهو
	المايقة . واذلك كنى تبارك وتعالى عن الستة أيام في أوائل السور التي
الیلد الا یکرنی صدرك حرج منه ۲۰۰ .	دايلا على تلك الارام الستة وهي مدة ظهور ما في اللوح المحفوظ من مثال
مادق . وقبل(١٥١) أيضاً منى ذلك الخرج صدرك . • كَتَاب أَنزل	التي ذكرها المه فى كتابه . ولذلك تكررت الرا. في ستة مواضح ، ليكون
والقرآن - نفسير وتنبيه على جميع ذلك كله . وقد قيل : إن الصاد من	الحس فظهر ما فيه ، فني المدة التي تم فيها خلق العالم ، وهي الستة الآيام
- 111 -	ولم كمان ،وكيف كان . والمدة التي خرج فرا ذلك التال من العقل إلى
3 3 4	

| - - - -

.

 (۱) علمه : ۱۲ (۱) علمه : ۱۲ (۱) علمه : ۱۲ (۲) في الأمول : المجلوعات وفي هذا المعي مريح دال على تأثر ابني مسرم بالتسترى ويتنى (۲) في الأمول : المجلوعات وفي هذا المعي مريح دال على تأثر ابني مسرم بالتسترى ويتنى 	إلى آخر ما .	نهذه اربعه عشر آيه (عمدر) . وعى . أنهم الله . بالقاف من حروف القلم وكذلك الميم والحاء أيضاً من حروف اللوح ، والكاف من حروف اليكن ، والنون كذلك . والصاد كناية عن السمادق ، والماء عن الهبا والهوا. (هوى) ، والراء عن الوبيح ، وكذلك	و مو الهبا والربح والجو والماء والناو والنور والظلمة والطين ، وهي ويعد و مو الهبا والربح والجو والماء كرنا أربعة : وهيالتمام واللوح والحكن و تصاد، تحت المكون . ونوق ما ذكرنا أربعة : وهيالتمام واللوح والحكن و تصاد،	حدثت من الـكاف والنون ، والصاد مو المـكان الذىحدثت فيه المخلوفات، حدثت من الـكاف والنون ، والصاد مو المكان الذىحدثت فيه المخلوفات، ب أمرول الأشياء التي خالمت منها المخلوقات مو الهواء والدمى (العهاء)	عليه السلام : إنه خلمَةه من تراب مُم قال له لن . مايه السلام : إنه خلمَةه من تراب مُم قال له لن . مقال سوا عدد الله التسترى : إن جميع الاشياء المخلوةات(٢) إنما	رقبل : «إنها كناية عن العاين، وهو الذي خلق منه ادم، وهل عموق على رجه الأرض . وبفوله وكن م خلق منه الأشياء، وكذلك قال في أدم	نايا عله فقيل إنها كناية عن الطور ، وتيل عن طوى (عموي) . نايا عله فقيل إنها كناية عن الطور ، وتيل عن طوى (\)، وهو الذى ذكر اقه فى هذه السورة فىقوله «إنك بالواد المقدس طوى (\)،	القول على طه	ريتحرى به الصدق ولذلك فالوا فرن به منتع سووب . عن جهل وكذب (كان) مدلالا وهي أخداد مذه الحروف .	عليه وميل معني و متيسن . لازية للـكلام ، لان الـكلام النافع هو الهادي الذي ينطق به عن علم ، لازية للـكلام ، لان الـكلام النافع مو الهادي الذي ينطق به عن علم ،	المعالم وجبه عالم مادق وهذه الصفاك
 (۱) انظر تعليق المؤلف على مذه السكامة في رسالة التسترى (من الثرات المصوف) الجز. الأول تحليق رقم ٤ من ٢٨٠ وما بعدما حيث يمرض آ زا. ابن مسرة وابن مربي والمكمى وفيرهم 	والامرثرة ناطقة ، وحروف مؤلفة ، وروح محصورة ، وعلم مدلول	ومو جسم مواتق لطيف روحانى بالروح ، وهو الحامل لجميع الآجسام ، وهو نجاية الجدسين ومكانه . والنفس هي مثاله وصورته لآن البارى - تعالى ـ أراد الاشياء أولا فاحكمها ورتبها وصورها ، ثم أظهر ذلك بأمره .	من الموح والعلم محامر بعدادوم النامة العس محامر بعالية ما وعاليتها من الكن والصاد ، والسكن فيه كنان ؛ كل شيء وصورته ومثاله ، والصاد مو المكان المحامل لجسمه ، والذلك كانت النغوس كلها مرتبطة بالروح .	لناية عن العلم وهو المنى الباطن اللى دل عليه دلك الكلام . والصاد مو المكان الذى ظهر فيه الآثر من المؤثر . وكما أن تأليف العقل وتركبه القب الحالة الما عندالا الكراس المنه في المعتر المعتر المندا	في المرتبة فوق الحروف ، فإذا أردت التمبير عن المعاني ألفت من الحروف وكموته روحاً فظهر للسمع – والياء كثابة عن ذلك الروح ، والعين مراجع المعالي المعام – المعام المعالي المحالي المعالي المعالي المعالي المعالي المعالي المعالي المعالي المعالي ا	هي الهباء، وهي المروف التي نطق الله بها من قبل الحلق ومنها تألفت الأمور الباطنة ، وهي قوى مفردة نفسانية ، ولذلك صارت للقوة الناطفة	تسبقه الإرادة والتدبير والعلم ، وبالقول يظهر جميع ذلك . والأمور كلها في الغيب مكتوبة عكمة مرتبة ، وبالدكن أظهرها . والهاء بعد السكن الأنها	أما مذه فقيل : ــ إن معنى الــكاف مى كام ااــكن ، ومى الـكلمة الى مى علة الـكون(١)كله ، وأنت في الترتيب بعد الر ، والمر . والـكلام	القول على كربيعمى	وقد ةال بعض أهل !!ملم : إن مدى الر ؛ الله الرحمن .	- 221-

.

77	لمديث على مصدر مونق .	
(۲) الداريات : ۲۲	 (1) لم أعثر لهذا الحديث على مصدر وونق . 	

والميم كناية عنه .

بها في هذه الاربعة مواضع ، لان نزول أمره نيارك وتعالى كان على أربعة أنبياه ، وهم معدن النبوة منزل أمره أولا على إبراهيم ، وكان نزول الامر وظهوره إلى الطور ، وأفضى إلى إراهيم ، وأخذ منه صدنه وهو منى قوله و طه » الطاء : طور ، والهاء إبراهيم ونبوته ، ثم نزل بند ثم طسم وهو زول الأمر وإفضاؤه إلى محمد على الله وعلى جميع النبيين ا مُم طين . فالطاء كَناية عن الطوركما فلنا ، والسين عن عيسى ، ونبوته ، ذلك إلى الطــــور على مومى ، وهو معيَّقوله ، وقد فسر ناه. والميم .وسي. السها.والأرض، (٢) وقيل إن الطواسين وطه إبماكانت أربعة أفسم افه التي في الأرض . والسين : قسم ﴿ بَالسَّيْسَاتِ ﴾ كما قال : ﴿ فَوَرَبَ وقبل معتاه : أنه أقدم بالطين الذي خاق منه أدم عليه السلام، وجميع المخلوفات فمنى الطا. كما قلنا : طور ، ومدنى السين : سينا. ومنى الميم : موسى .

وطور سيذاء

السور انثلاث النى فى أواءلمها طسم وطس ، فبما ابدايات بسيرة خبر مومى أما طديم وطس فمناها : وحق طور سينا ، إعظاما له ، لأنه الموضع قال النبي المي و أعطيت الطواحين من ألواح موسى ١٧). وكذلك ف الذي أظهر الله فيه كلامه ؛ ومِن قبله صدر الوحي إلى كل شيء ، ولذلك

وحدث من هذه الأشياء المرش والـكرمي والجنة والنمار والسموات السبع والارض والدجار والملازكة والبين والإنس والحيوان والنبات .

القول على طسم وطس

القول على حم عسق

1111

وجمل فيه من الحق وهو النور ، وهو الروح الذى نفخ في آدم . والدليل (لملها وعدله) وضبط أعضائه ، وهي الروح الحيواني الحامل لجسمه ، حياته وبمديماته ، فجمل فيه من قوة ملكه ما يقدر به علىملك جسمه ونقله وكذلك الإنسان: جعل الله فيه مانين القوتين ليكون صلاحاله ف وأملك رعبته ، كما أنه لوكان ذا نوة واستطاعة ولم يكن له عدل ولا حق وقد نجد ذاك ظاهراً في المالك والمرانب وجميع الاشياء المحسوسة ، فإن اللك [نما يقوم جانين - الصفتين ـ أءني أن يكون الملك قاهراً قادراً ءيرلا مستعملا للحق والعدل (وحيث) لا قدرة به ولا استطاعة فسد ملكه . فنبات كل شيء يما في السموات والارض إنما هو بهانين الصفتين : له نى كل سها. كرسياً ، ولذلك قال تعالى : « قوله الحق ٢٧ وله الملك » . ، والدم كناية عن الملك ، لأن له تعالى فى كل سماء وأرض فوة مالكة قاهرة، وحدًا قائماً ، ولولا ذلك لما ثبتت السموات والأرض . ولذلك قيل إن الحوامي⁽¹⁾سبماً ، كناية عن هذه الأسماء السبمة والسموات السبح . ودليل ذلك قوله دوما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق م⁽¹⁾ . ويمسكها ويغيمها إلى الأجل المملوم في المسلم المسكنون . والذاك كانت وهذا الاسم ينقسمعلى سبعة أسماء ،كل اسم منها حال في سماء وأرض يحملها ممنى إلماء : الحق ، وهو الامم الذي خلق الله به السموات السبع . انسد ماركه ، وأتلف حاضبته . المق واللك .

(٢) (٢) المجر: ٨٠ ، الدخان : ٢٨ (۱) ق الأصل : المواتيم

 (1) سبهل بن عبد انة التسترى سونى كبير من سونية القرن الناك المهجرى تونى ٢٨٣ ٩ وقد نشر الحاقق بدن مؤالماته فى جزئين بمنوان و من القرك السوق ٤ (٦) الماما، منسول ويجوز أن تسكون و ناصل ٩ هذا ٩ يمنى شمير من الجلة الأولى . (٢) الإشارة للندرين اللذين تحدث عنهما . (٦) الإشارة للندرين اللذين تحدث عنهما . (٢) المامان و كان الذي . 	- ٢٢٩ - بن عبد المذرا، والقلم بالذي من ثلاثة أحرف: بن حروف الملم كم قال سلمان عبد المدرا، وللم بالمشيئة، لان ألها من حروف الملم كم قال سلمان عبد المدرا، واللم بالمشيئة، لان ألها مو الجامع لهذه النلان، لان به يظاهر الله مال قدره وصيبية، وعدله بالما مو جماع هذه النلات مذات . واقة تعالى جامع العمدل والحكم والي عد والوعيد، لان اللدح ليس شيئا غير عدله وحكم الذى حكم والي مد والوعد، لان اللدح ليس شيئا غير عدله وحكم الذى حكم بالمان وعد، النات تقدم بحمل في اللوح المحفوظ، وقدر مفصل وعده الذى وعد، والذى حذر . والقدر قدران : قدر ماتي قديم بحمل في اللوح المحفوظ، وقدر مفصل المان المان المحل . فالاول ماكن، فرغ منه ، والك في شعوك بن المان رائول المجمل . فالاول على في ماله عالي المان حكم بن المان المان المحل . فالاول المحل المحفوظ، وقد المان بالمان المان المحل . فالاول ماكن، فرغ منه ، والك في شعوك والمان المان المحل . فالاول ماكن، فرغ منه ، والك في شعوك بالمان المان المحل . فالاول ماكن، فرغ منه ، والك في شعوك والمان المان المحل . فالاول ماكن، فرغ منه ، والك في شعوك والمان المحل . فالاول ماكن، فرغ منه ، والك في موط بالمان المان المان في في المحا، ورف تقيا إلى ذلك والمان المحل . والنانية في مع معتى، لاناسلم عالمان : علم النب ورزة و كميمص، والنانية في مم وعمتى، لاناسلم عالمان : علم النب ورزة و كميمص، والنانية في مم وعمتى، لاناسلم عالمان : علم النب ورزة و كميمص، والنانية في مم وعملي من المحلمان . ورزان ورغان المان ورزان المان ورغام المعان ورخر مرتين ، ورزان المحلمان . ورزة و كميمص، والنانية في مم وعمتي، لاناسلم علمان : علم النب ورزة و كميمص، والنانية في مم وعمتي، المحلم علمان . علم الميلم ورزة و كميمص، والنانية في مم وعملي من ورزان المع مان . ورزان ورغان المان ورزان المان ما النب ورغام المان وراسمان المحلول . ورزان المان مان المان ورالمان المان ورالم على المان ورزان ورزان المان ورزان المان ورام المان ورام المان وراسم مان مان ورزان . ورزان ورزان المان ورام المان ورام المان وراسم المان ورزان المان ورام المان ورام المان ورام المان وران المان ورام المان وران المان وران المان ورام المان ورام المان ورام المان وران المان وران المان وران المان ورام المان ورام المان وران المان وران المان وران المان ورام المان وران ورام المان ورزان المان ور
القول فى المقاف قال : تمد م قواننا فى(المماف أنه المقدر في وحم عسق. وأنه حرف (١) المحودى : ٢ (٢) الأحناب : ٢	 - ۲۲۸ - على أن ذلك الروح ممو الحق، أن النفخة التى نفخ في آدم والعديل على أن ذلك الروح مو الحق، أن النفخة التى نفخ في آدم هي قوله وكي، ومي ذلك الروح م المتى النفخة التي نفخ في آدم هي قوله و كي، ومي ذلك المحكمة التي نفخ في آدم هي قوله و كي، ومي ذلك المحكمة التي خلقه ما، والمحكمة هي قوله دوقوله الحق ، فببلذا الروح م الذي وعمل المحل مائد، دخمي فسم عن الغيبج كله، وأنار الحق قلب، ولو عدم نلك النور لمحكان كالبائم، ولو عدم الروح الآخر لكان ولم عمل المروح ، الذي ولم عمر ذلك المدين والمحل من قبله ما لما المايق والمحل مائد، وميز ها وخاصها. وعمل به، وسام الأمرر، وميز ها وخاصها. وأما المين والسين فهما كناية عن العلم السابق، والقاف قدره النافول، وكمع والمحل ولي عدم ذلك المدين والمحل من ولي عنه الحلم المالي والى وكم ذلك يوحى إليك والى المدين والمحل من قبلك ه، والخال يوحى إليك والى المدين والمحم قولى وكذلك يوحى إليك والى المدين والمحل من قولك من الحوامي كناية عن الحق، ومنى وعمق وعمل به، وسام كناية عن العلم السابق، والمالي يولى الخال والى وكمن وعمل به، وعمل من أول أعبد واسم مع قولى وكنالمي والى والى وكن كالما يوحى إليك والى المدين والم من الحوامي كناية عن الحق، ومنى وعمل والى الندين من قبلك ه، والم من الحوامي كناية عن الحق، ولمالي والى والى أن الحا، من الحوامي كناية عن الحق، ولمان والى والى أن الحا، والى إلى والى والى ومنى و عسق م، المالي والى أعبد والمالي والى أعبد والمي من قبلك ه، والناي والى المين والديل على أن الحا، من الحوامي كناية، والى والى ومنى و عسق م، المالي والى إلى وال أعبد والمي والى المين والى والى والى ومنى و عمق والي من والي والى والى أن الحا، والى من الحا، والى والى والى ومنى و عمل من والى والى والى والى والى والى والى والى

· ·

(1) IIIL : V :	حوت ، وهو موضع الما. والطين في اسفل السافلين ، وهونهاية الكون ، ومنقطع الحركة . وهو الحامل لهذين الجسمين الثقيلين ومالك لهما . وهما الما. والأرض بلطافته ، وحامل لجشت الحيوانات .	ابدا ضعف طبع من طباعه فی موضع اکارض ، ضعف عن حملها ، فترلولت . ولوكما سمی و نوزاً به لأن النون هو الحوت بعینه . وصورته علی شكل	محام ، ون أورح حو أندهن أخاص بميع أوجسام ، وحو أنسيم أحيط بالأرض ظاهراً وباطناً ، وهو الذي يستمد منه الحيوان بالاستشاق فيحمل أجسامها ويقيمها ، وهو ممتدل الطايع ، مضغوط محصور يجمل الأرض ،	القول في ترتيب هذه السور إنما كانت النون آخر آيات المكتاب ، لأن الروح الحامل الأرض المما المن المحمد الكان الما المحمد الأحما المحمد المحمد	اى يستمدون منه ما ثناءوا كما فعلم القلم ، وقيل ايضا ؛ إن النون هوا لحوت الذى عليه قرار الأرضين ، وهو الحامل للأزض وما عليها .	الاعظم ، وهو الغيب الذي أستمل منه القلم علم الأشياء المكونة ، ودليل ذلك قول اقد زمالي في هذه السورة : ﴿ أَم عَندُمُ النَّبِبِ فَهِمْ يَكْتَبُونَ ﴾ ⁽¹⁾ ،	فا لكاف أول الحركات ، وهي بدء غلبور المقدمات من أول النصف الثاني ، والنون آخره . وقبل إن النون هي الدواة التي استمل الفلم منها ، واذلك قال : • ن . والة –لم وما يسطرون a . وقبل إن النون هو النور	بين الكاف والنون . ولذلك جمل اقة النون آخر الحروف التى أنسم اتله بما . والنون نهاياتها ، وهى آخر آية من آيات الحكياب .	الحركة والكون · وصار الكاف أعلى وهو موضع مندفع الحركة والأمر · وأن الكن مثال العالم . وأن الأشياء كلها الموجودة المحسوسة إنما حدثت	- 781 -
(۱) کا بادیاستی	أما و النون a فمى حرف من حرف الـكن . لما نطق الله به وقام ، كان روحاً ومثالا لجميع الخلوقات . ولما قام كان النور أسفل ، وهو نهاية	القول على النون	محمور ، معيد، وهو عجيط بالسموات والارمنين السبع ، وهو الروح المحصورة فى جسم هذا العالم ، وهو الذى ينفخ فيه إسرافيل . وقيل أيضاً لمان قاف كناية عن القرآن المظيم .	والأمكنة ثلاثة : المكان الأول المحيط بالمكلي وهي (ابه عن المكان() المكان الثاني، وهو موضع الأنسال ، ثم المكان الثالث ، وهو الحامل المحان الثاني ، وهو موضع الأنسال ، ثم المكان الثالث ، وهو الحامل	وفی کلی شی	ف الصف الاول . وكذلك اللام أيضاً . نكررت في موالميان الاربع ذكرها في الصف الاول . وكذلك اللام أيضاً . نكررت في مواضع كثيرة وهي كذاية عن العدل ، والعدل شائع في السدوان السبع . الارمد .	وأربعة بحملون(الكرمى : هذه مانية ، وسيعة يحملون(السموات العرق ، السبح . و انكل سماء منها ملك حامل لها ، عرك لفلكها ، متم لإمرها وهذه المسان السبع الت : ٢ ما ، ترا ، الملكها ، متم الإمرها	راجیس العمومه باند لر می الجوامع الاشیا. ، ومی دعاتم ملک _ عز وجل ، ولذلك خصرا بالتکریر وهی خسته عثر میماً . وتفسیرها مانص اقد ودل علیه . وذلك اندرت از سة ملاز كم را	ولما تكورت الميمات ، من أجل أنها للملك ، والملك فى كل شىء ، لأنها قوة محيطة بالأشيا. ، ولذاك قال نعالى و بيده ملكوت كل شى. » .	- 75

(١) التلم: ٢٢

- - 77 -

والدر المحاصم . ثم فوق الذكر في المرتبة موضع الكن ، وهو خروج الأمر من الذكر الأهلي وهوالفيب إلى النفس الكبرى، وإمداده إزاما، ولذلك جاء بمدها في المرتبة كهيمص، وهو آخر الذكر الأعلى وهي خس آيات والأدفر إلينا الر، لمرتبة كميمص، وهو آخر الذكر الأعلى وهي خس آيات والأدفر إلينا الر، ثم المقام الذاتي وهو المحاد وهو الأعلى مالحيط بالمكل ، وهو المكان الكلى فالرزمان الكل . والصاد وهو المكان ، واللام المقام الثال.	من الملائكة والجن والإنس جزءاً فمقلوا به، وعلموا خالفهم وكنى عنه ف أربع سور نزل الذكر على أربمة أنبيا. وهم : ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى أقه عليه وعلى جميع النبيين . فأبراهيم (عليه السلام) من "لى فوقها ، وعيسى عليه السلام من الوسط ، ومحمد صلى اقه عليه وسالم من العليا ، وهي مما يلى الذكر الأعلى السلام الذي ال	وديس ، تنايه عنه بمن وره في المرتبه الملاتية الاربعه الذين يحملون الكرمى تنكررت الميم قبل يس في أ-يع سور : المنكبوت والروم واتمان والسجدة . وإلى ماهنا انتهت المماكة الفلكية هو المعقل الـــــــــــــــــــــــــــــــــــ	- ٣٤٣ - والصادهو الروح المخصوص فى جسم العالم ، هو مستعد من الروح الحميط بحسم العالم ، الحارج عن جسمه ، وهو الصور الذى ينفخ يه لمر افيل. ولذاك إتى لمرافيل فوقه فى المرتبة .
وفوق التمانى في المرتبة الحواميم السبع . ومى كماية عن مثال كل قلب منها ، الحامل له ومثاله . الحاء همى الحق ، وهى الكلمة التى كان بما . وهى مثاله . والما محياية عن الملك ، وهو الروح الحامـل لجسم السموات والأرض . والعالم للروح السارى فى الجائم الكاية _ أعنى العالم - لمل حضيض الأرضى	والنفس لا قوام لهـا إلا في الروح ، ومما لا يُفترقان ، ولذلك جملها في المرنبة احدماءا بلي الآخر للمحابقة . والنفس السارية في هذا الهوا. المحيط بكرة الأرض هي القدر المفصل المدى لا استقرار له ، ولذاك صارت الأشيا. التي في مذا المكان في كون دائم وفساد سرمدى .	القمر إلى مركز الأرض والقد ، وهو المثال ، ومرتبنه تحد فلك وصورها ألتي تحت فالمك القمر كاما . وكل ما تحت فالمك القمر إنحا مو أمثلتها أشياه : جسم :روح ونفس . فالجسم .نها هي الأرض وما عليها من الما. والروح المحيط بها هو الهوا. وهو مكانها ، والنفس هي القوة السارية إليها من الفلك في هذا الهوا	والقاف بعدها في المرتبة ، وعى النفس الطبيمية المذمئة الساوية من النفس الحكوى الفلكية نحو الارتن وهي متعلقة ومتشبئة بالنسيم الحامل الأرض المطيفة بها . وهي النفس الجرلة التي أخذ منها كل ما وقع تحت فلك القمر من الحيوان المتنفس وغيره جزءا ومن النسيم جزءاً آخر ، فصار ذلك الجزء من النفس مثالا لجسمه مع ذلك الجزء من النسيم وقوة له مثال

S. la いこので الاست الداد والتقالي S. والمم هو المقام الراج وءو المشيئة االكبرى ، و مى الإمكان التى كان فيها كل ثى. من خير وشر وحسن وقبيح . ثم المقام الخامس الألف ومى لرادة الله تعالى بها احكم ما شاء وبها و ملواته علی سیدنا محمد برآله وحجه وسلم تسلیماً کنیر ا - 711 -والحمد فمة حمق حمده ، کال ۳_کمتاب ، خلق الخاق ومى أول الأشيا. ظهوراً .

من خلقه ، ثم جمل -- عز وجل -- كلما خاق من سمانه وأرضه آيات دالات عليه ، معربة يربربيته ، وصفاته الحسني ، ناامانم كله كيتاب، حرونه من شر. موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال في أولياته المستبصرين ، كلامه ، يقرأ المستبرون بميان الفكرة الصادقة على حب أيصارهم وسمة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تقل فى الأعاحيب – الظاهرة المكنونة بصره ما لحظه بعيذيه . قال اقله عن وجل - و أولم ينظروا في ما.كوت المـكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عن تلمي « وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا لمباده المقول التي هي نور من أوره ما ليبتعمروا بها أمره ما ويعرفوا مما أعلم – وفقنا الله وإياك ~ أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جمل السموات والأرض وما خاق الله من شى... ٥ . فتبين لك أن كل ماخلق الحياة الدنيا ، فهمى مبلغ علمه ، وبجال فكر نه ، ومنتهى همته ، فلا يجاون قدرء، فشهدوا لله بما شهد به المفسر وشهدت له به ملائكته ، وأولو العلم

بالاعتبار من أحفل العالم إلى الأعلى الا مثل مادلت عليه الأنبيا. من الأعلى ذكرت - رحمك الله - أنك ترأت في بعض الكتب أنه لايجد المستدل إلى الاسفل ، وتعطلت إلى تحقيق ذالك وتمثيله . على نبيه، وأسأله السداد في جميع الاُمور .

من منافع العباد وإحيانه لقلوبهم •

-لام عليك ورحمة الله ، نانى أحد اليك الله الذى لا إله إلا هو وأصلى بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد نبيه رسالة الاعتبار للفقيه أبى عبد الله الجبل رضى الله عنه وأرضاه

۱ - رسالة الاعتبار

الذين أثنى عليهم : د ويتمـكرون في خالق السموات والأرض ، دينا

- 111-

أجل، واقه، 'تمد أطلعتهم الفكرة على للبصيرة، فشهدت لهم الساء یا خلفت مذا باطلا ۲۰ م

باطلا ، وأنه للجزاء خلقه ، فاستماذوا _ مع إقرارهم – من النار .فقالوا : والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ماخلق مسذا العالم المنصد المحكم الموذون

وسيعاءك فقينا ءذاب الناري

وااتذكر والتبصر فرصل به وفصل . وأبدى به وأعاد حسب موقع فلك ونبه ـ عز وجل ـ وحصن وكرر ، ورغب فى كتابه على النفكر

- 117 -

وعنه يسألون . قال: « يد بر الامر ، يفصل الايات المد لم بلعاء و بلم موقول . وقال : حتى إذا جاءوا قال اكذبتم بآياتى ولم تحيطوا جا علما الم ماذا (٠) (٠) : (٠) الاعراف : ٧ (٠) الاعراف : ٧ (٠) الده : ٠ (٠) الرعد : ٠ (٠) الزه : ٠ (٠) الزه : ٠	وزبه – عز وجل – وحض وكرر ، ورغب فى كتابه على التفكر والتذكر والتبصر أوصل به وأصل، وأبدى به وأعاده، حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم . وبعث الانبيا. صلاة الله عليهم وبركانه إنـتون الناس ويبينون لهم الامور الباطنة ، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة ، ليبلخ الناس إلى اليقين الذى عليه يثابون وبه يطلبون .	ربيم الجل، والله، لقد أطادتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السها. والأرض بما نبات به النبوة ، أنه ما خلق هذا المالم المدخد المحكم الموذون باطلا ، وأنه للجزاء خلفه ، فاستماذوا – مع إفرارهم – من النار . فقالوا : و سبحا نك نفنا عذاب النار ، ⁽¹⁾ .	يصره ما لحظه بعينيه . قال الله – عز وجل - و أو لم ينظر وا فى ملكوت السموات(~) والأرض وما خلق الله من ثى »(') . فتبين لك أن كل ما خلق من ثى. موضوع للمكرة . ومطلب للدلالة . وقال فى أوليائه المستمرين،الذين أننى عليهم :ويتمكرون فى خلق السمواتوالأرض ريا ما خلقي هذا باطلا ، ⁽¹⁾ .
ب محروقة مارعم واحمة قم يروالا ولم يروالا فلا مجاوز	ل أنما جمل و يعر ذوا بها و أولو العلا رضم آيات	۲ ، و و ا م لی بجدالمستدل ا من الاعلی	A

اسم أنله الرحمن الرحيم وصلى أفله على سيدا كحمد نبيه بِالاعتبار من أسفل النالم إلى الأعلى إلا مثل مادات عليه الأنبيا. - لام عليك ورحمة الله . قاني أحد إليك الله الذي لا إله إلا ذ کرت ـ رحمك اقد ـ أنك قرأت في بعض الـكتب أنه لاع رسالة الاعتبار للغفيه أبى عبد الله الجبل ۲ - ريمالة الاعتبار * رضى الله عنه وأرضاه إلى الأسفل ، وتطلمت إلى تحقيق ذلك وتمنيله .

دالات عليه . .مربة بروبيته ، وصفاته الحسنى ، فالعالم كاء كتاب كلامه ، يقرأه المستبصرون بعيان الفـكرة الصادقة على حسب أبصا اعتبارهم ، وأبصار قلو بهم تماب فى الأعاجيب الظاهرة المـكشونة لمن رأى(ب) المحجوبة عمن تاهى « وتولى عن ذكرنا و من خلقه ، ثم جمل – عز وجل – كل(أ) ما دلق من مهانه و لمباده المقول التي هي نور من نوره ، ليبصروا بها أمره ، و اعلم – وفقنا الله وإباك – أن أول ذلك أن الله عز وجل قدره فشمدوا لله بما شمد به لنفسه ، وشمدت له به ملائدكته ، الحياة الدنيا a فهى مبلغ علمه ، وعجال فكريه ، ومنتهى همته

* بلامنا، ترساً الرسالة من س ٢٠ من المحطوط م ماميم .

(1) في المخطوط ما كلماني . (ب) المحرد : رأت .

على نبيه ، وأسأله ااسداد ف جميع الأمور .

- 717 -

- 111-

	(1) Ileas: 11/17
	فإذا هو صاعد علواً ، وأخذ عرضاً فقال : إن طبيمة الماء تتمرك سفلا،
	اسفلام، مصله على السام، قدعديت عليها، قلا مدوها من صروب مختلفة : عدد دقته ومرقة ونوارة ون، قونواة . ونظر إلى ذلك الغذاء
موافقاً الاعتبار	عوداً موانًا لا حياة به ، ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلا من
-	إحدى الثلاث : الحيوان أو النبات أو الموت . فنظر إلى النبات فرأى
حيث ما أنبته ؛	ووجوه شتى كامها تفضى إلى مخرج واحد ، فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى
ما وصفوا به الحق	فأما تمثيل هذا الإستدلال من أحفل العاام إلى أعلاه فله أمثلة كشيرة .
ا أبصروا وجدرا	ويحقق السهاع بالاستبصار – جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين .
د حمل إلى الا على ت الدمين صفات	ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ،
ردن إلى ما في الملا	لست مرسلا ، قل كني بالله شميداً بينى و بذكم ومن عنده عام الكتاب ،(٢).
العلر البصرون أياري	ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى توله وويقول الذين كنمريا
جالمیت من الحریم ^(۲)	قوله و ویخانون سوء الحساب، (۱)
س وأحدة ، (۱) وقوله	إنما يتذكر أولو الألباب الذين يوفدن بعهد الله برلا ينقضون الميثاق م إلى
رز قاً ۱. کم ۳۰۰ وقول	قال الله تعالى : وأنمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك هو الحق كمن هو أعمى ؟
برض فراشا والمها	لاندب بأبصار تلومهم، وعلموا علم المكتاب، فشهدت قلومهم اله أنه الحق
دااربكم الذى خلفكم	من ربيمه، وصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام الحدودين غيرهم، وعاينوا
أشار (٥) إلى البدو فيه	النه و الذي لا يطفأ أبدأ ؛ و تستفاد المصافرالصادفة التي بها اقترب المتقر بون
کرمی ملکر تهومهارانه	فبهذه الطريقة التى دل ءايها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتسب
وعلى صفانه الحسنى	الإيمان .
، بالأعظم فالاعظم .	لا مخالفه، فتماضد البرهان ، وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق
	- 701 -

•

(۱) المبترة : ۲۰۰ م ۲۰ (۲) المنام : ۱ (۲) الازمام : ۱

(٢) الرعد ٢٢

فوجدوا الاعتبار يثمد للنبا فيصدقه ، ووجدوا النبأ موافقاً الاء

فالعاام وخلابقه كاما وآياته درج يتصمد فيها المتبرون إلى ما في ا من آيات اقد ال.كبرى . والمترق [نما يترق مر... الاسفل إلى الا فهم يترقون بتصدد العقول من مقامهم حفلا إلى ما انتهت إليه من صفا الا نبيا. من الآيات العلا . قإذا ف.كر وا أبصروا ، وإذا أبصروا وجد الحق واحداً على ما حك الرسل عليهم السلام . وعلى ما وصفوا به الم عن اقد . وأنه متفق متصادق ، لا اختلاف فيه من حيث ما أنيته

فنبأت الرسل عن أمر الملمة معالى . وافتتحت بالاعظم فالا عضم والأول فالأول فى الصفة . فدات على الله عز وجهه . وعلى صفانه الحسر وكيف بدأ خالفه وأنشأه ، واستوىعانى مرشه ، وكرمى ملمكوته وسهاواز وارضه إلى آخر ذالك . وأمر قا بالاعتبار لذلك ، وأشاز (د) إلى البدو في والذين من قبلمكم العالى : وبايها الناس اعبدوا الربكم الذى خلقكم والذين من قبلمكم العالى : وبايها الناس اعبدوا الربكم الذى خلقكم بناه ، وأنزل من السهام ماه فاخرج به من المحرات رزةا إركم (١) وقوله تعالى وبايها الناس انقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، (٢) وقوله والذين من قبلمكم العالمي الذى خلقكم من نفس واحدة ، (٢) وقوله والذين من السهام ماه فاخرج به من المحرات رزةا إركم (٢) وقوله والذين من الملكم الذى يخرج الحكم الا محم والملب والمه، وإن الله فالق الحب والنوى يخرج الذى من الميت يرجم والملب من الحي (٢) وقال ، وفي الارض آيات للدوقتين ، ونى أنفسكم ، أفلا تبصرون ا ، (٢)

- - - - -

فقال هذا فلك محبط ، فلك النفس ، عالم النفس ، فوجد مكان المكرسي لها خركتها كاحملت هذا الجمسم الحيوانى ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه ف الفهم والتعمرف مي المحيطة بجسم مذا المالم نوق الساء السابعة ، حاملة النفس الروحانية الشريفة التي أرى سايرالاشياء تبما لها وأرىكل شى.دونها ومى الروح الحيوا انيةالماتصرفةذات السمح والبصر والحوكة والفهم فقال هذه ذلك ، وجد في الاحفل شيئاً خامساً هو أشرف من هذه الاربعة وأرفع ، المدبر لها فرةما ومحبطاً بها ، فلدا جال في أحفل العالم يطلب الدليل علىمافوق والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء . فوجبالشمادة بالفطرة أن طرائفها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الارض . قدلومها من التأليف ذات أجزاء ونهايات وحركات مزمومة مسخرة لا نصرف فيها ولا تعدو فلبا اعتبرها فإذا مى أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوأن مختلفة الأربع ، فإذا هو فوق السا. سا. وفوق المجا. ما. دلت عليها الأفلاك نارنة بما الممة الباحثة إلى السباء الأولى ، فقال لعل هذا منتهى هذه الطبائع ني اختلافها ، المصرف لها عن طبايمها فوقها ومحيطاً بها ، وأعلىمنها وأكبر سراها وأن يفر ببصر قلبه إلى ما وراها ، إذ وجب أن يكون المؤلف لها بجاوز بفسكر. هذه الاشياء ، طالباً لهذا الذي أوجب في شهادته الفطرة ونظر إلى النار فانتِفت منها ، وإلى الهواء ، فانتغى . فاضطر ء النظر إلى أن المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم لىسبعة أفلاك ظاهرة للعيان . ننظر إلى الما. فالتنى عن مذه الصفة . ونظر إلى الأرض فالتفت منهمها ، ومكان الروح فأكمأ محيطاً موجوداً لحس الفطرة فوق السلم. السابعة

•

الما. عن طبيعته التي هي ضناء ، فلم نجد شيداً يتحرك بطبعه علواً إلا النار، ليس في طبيعة الما. ولا النار التقسيم ولا التفصيل ، فنظر إلى ذلك الذزا. ونظر إلى تقسيم ذلام الغذاء وتمديله عن مجاربه ومستقره ، فملم أن الغروب المختالفة من عود صليب ، وغصنوطيب ، وورقة رخوة ، وثمرة الذي هو ما. واحد في أرض واحدة وهوا. واحد، وهو بنفحل إلى تلك والطموم والارابيح وتستى مماء واحدءوننمضل بعضها على بعض فى الاكل لينة ونواة لطيفة، وقشر ونبات ، ونوراة مختلفة الالوان والجسات فملم أن الماء والنار ليس معها إلا الهواء والارض ، فلم يكن في طبع واحد والتصاريف المختلفة شى. ونظر إلى الماء والذار والارض والهوا. فإذا مي من هؤلا. الاربعة من التفعيل شيئًا ولا للتقليب عن طبيعة هذه العجانب. أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها ، فوجب مؤلف بين هذه الاضداد بردما مقسم لهذا الذزاء فى طبايمها ، يوجب مفصل لهذا الموذاء محيل لهذه الضروب ءن اختلافها الذي هو طبعها إلى الإنتلاف الذي هو خلاف ذاتها . ووجب على أطوارها ، فوجب أن المؤلف لهذه الاضداد المتنافرة والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجمات المختلفة ، والمحتل له إلى هذه الانواع المتشتتة ليس بذى منرورة ولا طبيمة محصورة كهذه المطبوعات ، لأن الطبيمة المحصورة الواحدة لا بحي منها لا نما واحد وحركة واحدة،ولونواحد لان الطبيمة المحصورة لها من غيرها حاصر : وعليما من نفسها دليل الفقر فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضر حركة الما. . والمملكة .

(م) منح : خينا رو) منح : زار . - 707 -

فليست هذه العركة المتصمدة عن طبيمة ، فوجب ثم شي.(٥) آخر أزال(٥)

م نظر الراحي فأحكم النظر فإذا الممتل مطابق لهذه النفس الحبوانية. محصور معها ، قد أخذت حدودها وزمامها ، وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف علىنهاية يوجوز عما ورادها ، وإذا به ينشو مع النفسوفيز بد وينقص و يصفو و بدكدر ، وإذا الآفات تأخذه والخواطر تقمع به من غير ذانه ، ومن حيث لا يعلم ، فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قاتمة ومن حيث لا يعلم ، فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قاتمة بنيه الخبر والشر والمخاطر والعارض من حيث لا يطم ، فوجب ضرورة عليه الخبر والشر والمخاطر والعارض من حيث لا يطم ، فوجب ضرورة بنيه الخبر والشر والمخاطر والعارض من حيث لا يطم ، فوجب ضرورة بدر تم أن فرقه مالكاله و لجميع ما تحته ، إذ جميع ما تحته عدود بدلم بجدوده مطالباً للدالك الآعلى : أعدود هو كام أن جعيع ماتحته عدود بعلم مجدوده مطالباً للمام كامات العقل ، وعلى ما تحته خريلا يتنع بعلم محدوده مطالباً للمام كام المقل ، وعلى ما تحته خريلا يتنع	فوجب بحس النمطرة قوة محيطة بالمفس الكمبرى مطابقة لها، هي أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتمديل فيها وفى العالم المحمول عليها . وعنها يكون المعهم والعام والبصائر والبرهان كاه ، فما ولما المحمول المقل . عالم العقل ، فوجدوا مكان العرش ــ وموضع المقادير ،لعلا والمشيئة المكبرى ، فسبحان الله رب العرش المظيم .	إنما ذاتها المحركة والإنفياد للمفل فإنها مأمورة . ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقال فتكون حيثة مسلوبة الاختيار والنصريف . وهي قائمة الحركة والحياة ، نعام أنها والعقل سيان وأن الحركة والحياة من ذاتها . وأن العقل مركب فيها من فوقها . هو يملكها ويصرفها . ويقاب حركاتها ويزن لها إرادتها ويحملها على اختياره دون اختيارها ، فوجب اله أعلى منها وأخطم رأ نرق .
منو الى كبر ، وترجع من شبية إلى مرم ، فيأخذها النقص والزياءة والفلة والدكمثرة وسام الاكلام الدالة على المملكة رالعبودية فلما وجب على هذه النفس المفصاتة من النفس الكبرى ذلك ، رجب أن ذلك لاحق لاصل الشىء حكم واحد ضرورة ، فلزم ذلك النفس الكبوى من المتسغير والتذليل والعجزمان ما نحتها ولزمها إنحصار النماية والحد بطايقتها (طاقاتها) والتذليل والعجزمان ما نحتها ولزمها إنحصار النماية والحد بطايقتها (طاقاتها) والتذليل والعجزمان ما نحتها ولزمها إنحصار النماية والحد بطايقتها (طاقاتها) والتذليل والعجزمان ما نحتها ولزمها إنحصار النماية والحد بطايقتها (طاقاتها) والتذليل والعجزمان ما نحتها ولزمها إنحصار النماية والحد بطايقتها (طاقاتها) ونواياها من قبل على مالا تتصرف تعمرفها . قد جعل لتعمرفها غايرك ، ونواياها من قبل غيرها ، ووجدت آثار التسخير والملك ينبه فيها ، فام إن فوقها غيرها ، وابتنى لذلك النبير أن في السفلى ينبه فيها ، فام إن ونوقها غيرها ، وابتنى لندلك النبير أن في السفلى ينبه فيها ، فام إن	مالزم هذ، الطباؤم المؤلفة التي هي نجراة وي الأربع الطبيمية قد لزمها محو مالزم هذ، الطباؤم المؤلفة التي هي بجراة في الحيوان ، مفصلة موفوفة على حدود لا تعدوها ، محصورة في نهاية لا تجاوزها ، مزمومة بزمام التسخير والعبودية والمذلة ، موسومة بسمة العجز . قد جمل لها فوة لا تجاوزها ، عاجزة عما ورارها . وإذا بالآفات ناخذما من حيث لا تعلم ، ولا تمتنع فهم تنام ونذهل وزار وتسام وتسر يتي	ولا يمكن أن تـكون هذه السموات السبح بثقلوا وعظيم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظيم منها إساحلة وأوسم سعة وأعلى علوا ولا يمكن فى شهادة القلوب أن تـكون هذه الذمس العظيمة والروح المحيطة السكوى تحت مذه الأشياء الأرضية الموات - تمال ـ عز وجل ـ شم ارجع البصر كرنين ينقلب ٢٠) يرجع الذاخلر بيصره فإذا هذه النفس الوصابة الـ من

- 100 -

(۱) البقرة / ۲۱ ونس اكابة و يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلفك والفرق من -م (۲) الشورى / ۱۱	وجاءت الأنبياء صلوات الله عليمم فقالوا : إن و ربكم اقة الذى خلة كم والذين من قبل كم ه واحد(١) حق لا شريك له و ليس كثله شىءه وهو(١) أعظم من كل شىء، وهو الحيط بكل شى. لا تأخذه الأقطار . ولا تحيط به ولا تدركم الأبصار ، لأنه لا نهاية له ولا بداية . وهر	فهذا مثال من استدلال الاعتبار ، وهو الذى دار عليه وابتماه المتنضون السمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطاوه، وفصلوا عنه، فتاهوا فى الترهات التى لا نور فيها : وإنما وأوا أضل ذلك شيئاً سمعوه، أو جدوا رسمه إثارة من نبوة لوراهيم صلى الله عليه وسلم فى اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه . فأردوا تلك السبيل بغير نية فأخطاوها .	فاقته بنفسك و أبصرته بيميرتاك، وطائمت ماحة قربه بترقيك إليه من السيل الذي فترح لك محوه. فأراك ما كوبه كله مزموماً بزمامه ، ومحصوراً في إحاطنه ، مرتباً بتقديره ، متصرفاً بتدبيره . فانماً علىنهايانه ، مضطراً إلى إرادته ومشيئته ، لا حاكم فبه غيره ، ولا مسلك فيه اشي, دون إذنه ـــ سبحانه الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق ، الذي يسك السموات والأوض أن نزولا ، الفعال لما يشاء وتعالى علواً كبيراً.
می مو اسی او بعمی ، دینبد من ذاته و بجد به من المقول و جد:ت رباك و خالةك ،			ل شىء ياشر. ماشرة المحدود له إحاطة ذوق ن فاكان ذرق بكون المحدود
تفصيله وتقليبه وتاليفه أمراً من غيره، ليس من ذاته ويجد به من العقول مثل ما جدت ما تحته من الفتر إليه ؟ فحيذذ وجدت ربك وخالةك ،	بانفسها لم يقم هو أيضاً انفسه، فوجب من كل بحث ركل جهة وجوب اضطرار الشى. لافعاله عنه ولا خرج لذى عقل منه ، رباً ملكا أولا ، متدعاً لهذا العالم ليس كمثله شى. ، ولا يشاركه مما خلق شى. ، قد باين أفقر الأشياء كلها إذيه ، إذكل أثر من تصريف وتأليف معلق بعضه ، الأسفل بما فوقه منزلة حتى ملتهم إلى الاعا الذر ما المرام الله .	ولا جزء له ولا غاية له فلادخل فى وحدانيته وعندته فتمالى الله ، ولا بهاية له ، ولا بيد له وارتفع عن الجنسكاه إلا بالبراهين الدالة عليه ، والآنار التى رسمها فى بريته ، شاهدة له بربوبيته ، فقام الوجود به إضطراراً فى حس المقل مع عدم المثال والجدس وشهر النظر عن البحث أن ليس فى المالم شى. يقوم بنفسه ، إلا بغيره ، وتبين أن ذلك الفير لو كان مثل الأشاء التي لا بتم.	ما شى. فلم بجدو، ما شرا النى، إذ الم ي.كن نوق المتمل شى، يباشر. او يطابقه فى حس الفطرة فذا ارتفع المتعالى الآكر عن مباشرة المحدود وارتفع عن عرش الحدود رعن مثال المحدود، ووجبت له إحاطة فوق مى العقول المثلة الاشياء المتمثلة الاشتلة . فالعقول محدودة ، فاكان فوق المحدود مطابقاً به ، عالياً عليه ، محتوياً له . فلا يمكن أن يحكون المحدود المحدود مطابقاً به ، عالياً عليه ، محتوياً له . فلا يمكن أن يحكون المحدود محتوبه ، ولا يحيط به ليختاف القول والحق ولا يختلف .

- 7°7 -

•

- 101 -

الحسى ما انصل بالاءتبار كانصال ما فبله ، وشهدت بجميعه الآيات . ولم بأت نبأ عن انله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبا ، وليس في فوافق – الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى الديش سواء بسواء : بحملا ، فلما اتفق البرمان ، وتصادق النبأ الموصوف بالآتر المفهوم . فجا. خرب النبوة مبتدئاً من جمة العرش نازلا إلى الأرض الناظرين إلى كنفه بابتماء ممرفته ، وعلت بهم الهمم العالية السامية إلى ازم المقل ضرورة الإفرار (بأن هذه الفوة) حاصرة له ، محيطة به ، عالية المالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ونبت عليه. إما تفصيلا وإما كلما إزداد المعتبر نظراً إزداد بحمراً ، وكلما إزداد بصراً إزداد جوار ربمم، والساكنة إلى الأمل المعقود لهم بوعد و الصدق الذى كانوا على القدمين ، ويثبتوا في جوار اقة تعالى الذي كنف فيه أوليا.. وترقى في أسبابها ، اقترب من المحالمين ، واسنز اد من ولايته فدماً حتى يتجلى فلم يكن له ماً: ى إلا النارالسةلى ؛ لانقطاء، عن ولايةالله . وإن تمسك بها . ونطقت به ايشهديمض ذلك ليعضه،ويدلها أوله على آخره وآخره على أوله عليه • إن عمى عنها ، ورام الخروج عن حوزتها خرج عن المكنف كله تصديقاً ونوفيقاً ويقيناً وإستبصاراً . ويمضد ظامره باطنه وظاهره . بوعدون ، (۱) . لا فرق ۰ وتضايا. وما نجرى عليه إرادته فليس في العالم إرادة انير. ولا شي. الکول قبل کل ذی غابة وذی نهایة وکل تی. دونه محدن محدود فأول ما خلق الرين والمار وكتب في عرشه جميع مقادير. الابالة، موعرت، محيط بالاتيا. كلما ، عال فوقها زام لها . وتحت ذلك كرميه الذى وسع السموات والأرض وءو حافظهما وقرمهما دون كافة وأنه استوى نملا نوق العرش، وحو أور - إلى كل شي. من نفسه أيام ، وجعل فيها سراجاً وقرآمنيراً ، ونجوماً سابحة فيأفلا كها . مسخرة مع نعاليه وتقدسه . وأنه خلق ماده السموات السبع نحت عرشه في سته على تقدير لها بوزن موزون لا يسبق شى. منها شيئًا وأبه خلق الأزواج وأنه ببعل كل شي. خلقه في سماواته وأرضه آيات والة عليه ، شواهد من فكر واعتبر منياً إلى ربه : وأعمر ذلك في نفسه وفي كل شي.في دزا المالم معه . وأن كل شر. اقير اليه . اضطر إلى ما عنده وهو قيعه ثم قصوا وتابعوا وشبعوا لايبوا من حدث مسفاته المستى وأسمانه کنها مما ننبت و الارض ومن انفسهم ومما لا يعدون . بربو بيته وعظمته وعدله ورحمته ، وأسمائه الحسني .

- 101 -

مفصل بذلك

او مباشرة .

(١) الاحتاف ٢١.

 وأما من سمى ممونة عاقلا فإنه أراد به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى أن بؤثر أو يجتلب على الاطلاف، وهؤلاء من وقفوا فى أمر ممونة أو أمثاله بأن يراجموا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان بستعمل جودة رويته فيها هو عندهم شر توقفوا واهتنموا من تسميته عاقلا فإذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته فى فمل الشر هل يسمى داهياً أو ما كراً أو ما أشبه هذه الأسماء، لم يمنموه هذا الاسم.	ثانيا . نصوص فارابية بن الثمرة المرضبة فى بمض الرمالات الفارابية () بر مع الثمرة المرضبة فى بمض الرمالات الفارابية () . أما المقل الذى يقول به الجمور فى الإنسان لوبه ماقل فإن مرجع ما يعتون به مو إلى التعقل وذلك أنهم ربما قالوا فى مثل سوتة أنه كان عاقلا وربما اقتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون إن الماقل محتاج لمك دين ما يعتون به مو إلى الدميم المقال الماقل محتاج لمك دين ما يعتون به مو إلى الدمي المقال الماقل محتاج لمك دين ما يعتون به مو إلى الدمي الماقل محتاج لمك دين ما يعتون به مو الذى يظنون أنه هو الفضيلة، و هؤلا ولما يعنون به الماقل عاقلا وربما اقتنعوا أن يوتعوا هذا الامم على من كان جيد الروبية فى من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما يدبنى أن يؤثر من خير أو يحتلب استنباط ما هو شر، بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشباه هذه الأسماه. وجودة الروبية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط استنباط ما هو شر، بل يسمونه ماكرا أو داهيا وأشباه هذه الأسماه. وجودة الروبية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل المنى المامي ما ما هو شر ليجنب هو تعقل، فزولا، إنما يعنون بالعقل المنى المامي ما يذيه أر سطوطاليس بالتعقل.	
	ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	

1. 1.X1- 1

.

. [انظر كتاب الرشد والمداية [ترجه ايفانوف وضمنه كتابه] Studeis in Early Ismailism .pp .33 ff. ۲۵۹	ولم يكن للمدوفية أن يتجاهلوا هذا اللونمن التأمل السبيق، وعم أهل الباطن والنعمق، ومخاصة إذا علمنا أن الاهتهام محقاتق الحروف أعان على إثارته ماكان يدور من نقاش حول المما نى المقصودة من الحروف المقطمة التى تنصدر بعض الرسور القرآنية . فلو لم يكن هناك تراك سابق، لفشا تراك مستقل مجاما يدور حول هذه الممانى التى يمكن أن نفهم من هذه الحروف المقطمة . إذ لا يعقل أن	لقد مرت موجة الاهتهام بدراسة الحروف العربية والتأمل فيها، كا سرت من قبل في أمم كثيرة، واستعملت الحروف كعلامات الإحصاء والعد متخذة مكان الارقام قبها عددية، ثم أصبحت رموزاً لحقانق فلكية رياضية، ثم صيفا مركزة لاسرار روحية يمسر التجدث عنها في ليضاح وتفصيل . حقا لقدأصبحت تاولها الفلاسفة المسلمون على طريقتهم الخاصة . وكا تبنى الشيعة طريقة التأمل العراق المقطمة مادة جذابة للبحث ، ذائمة الشهرة في المحيط الإحلامي ، حتى تاولها الفلاسفة المسلمون على طريقتهم الخاصة . وكا تبنى الشيعة طريقة التأمل التبالى في الحروف وأسرارها ، عكف الإحماعيلية أيضاً على هذا الملون من النأمل . متعرين الحروف المقطمة في أول السور القرآ نيةرموز السلملة الاتمة والحجج .	۰ – « دراسة الحروف »
· · ·			يحد كمال عينم من الترات الصوفى من الترات الصوفى دارالمعارين دارالمعارين

3	عاية الحسيم معتبريسي سين سين من	تختلط الكرامات بالسمر ^(۲) . (۱) يغلمو ذلك صراحة فركل من شمس الممارف للبوق / المقدمة، وفي لطائف الإشارات له أيضاً [سكنبة بودليان بأكسفورد 262 Marsh] . كما يظهر في دا دا الكار السكتاب علم من توكل الإقسار الأرمية التي محتوى عليها الكتاب	بدو يدو او علم مدون مدون من من الله (٢) حيث يذكر أنه لا يجرى وراء أسرار وإلى مذا يشهر ابن عربى فى رسائله (٢) حيث يذكر أنه لا يجرى وراء أسرار المررف أو خصائسها الطبيعية ، بل إنه مهتم بالجانب التأملي لا بالجانب العملى . وهو ينصح الصوفية ابأن الزموا الصدت بالنسبة للملوم العملية لثلا يتهموا ولثلا	الخسيسة إلى معادن نفيسة(١) . [ما الصوفية فإنهم كانوا محذرون من الجرى وراء مثل مذا الهدف لإيمانهم بأن الكرامات التى يتفضل الله عليهم بما خير لهم وأبقى من مذه الامور غير ١٠-٠٠ - ١ - ـ ـ ١١. ـ ـ المداقب .	أو روحين يرعون طائفة أو فرقة أو نحلة معينة . فسلمة الجريعلى التونى دوم ه – ١٠٠٤ م ، والبونى المتونى ٦٢٢ ه ١٣٢٥ م – ومن قبلهم جابر بن حيان ١٦٠ هـ. أعلنوا عن شبجهم وغايتهم ف الحصر ل عار قوى إعجازية للسيطرة على المـادة ، والقدرة على تحويل الممادن	مختلف اختلافا جوهرياً عما سبق من دراجات ، سواءكان ذلك منحيث طريقة التناول ، أو من حيث الهــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
	-		.			· F.
777	(١) كما يظهر ذلك من تصريح الحلاج [أخبار الحلاج / النص المربى /٥٥] (٢) جزء من هذه الرسالة التي تناً فيها إبزوال ملك المرب في تاريخ معين يوجد بالمنحف البريطانى Add 7473 .	ومنها ما اتخذ الحروف رموزاً لاسرار تمثل أنمة وقادة للفريق الدارس كما فى دراسات الشيعة والإسماعيلية . وإذا نظرنا إلى الطابع الذى يميز دراسة الصوفية الحملصللحروف وجدنا أنه	ومنها ما نشد فی الحروف خصانص تدل هلی النسب والمقادیر عن طریقها یحکن التحکمفی المادة ، کما فی رسانل جابر بن حیان، ومن لف لفه کالمجریطی والبونی	فعند البعض تكتب الحروف في جلتها قبها عددية إذا أجيد فهم تركيبها وقيمها أمكن الننبؤ بكثير من الحوادث ، وهذا كما براه في رسالة الكندى(٢٠ ، ومنها ما عكم على الحصائص الصوتية من مخارج وحركات وما إلى ذلك ، كما في رسالة ابن سينا .	معدييه، احسيميد، التى السمل معرومها لدى بعض الصوفية المعرفة العوان جلة ٢١٦. والحلاصة أن لدينا فى التراث الإسلامى دراسات شتى وتأملات عدة حول الحروف فى جلتها ، وحول الحروف التى تغتتح بمغن سور القرآن،ولكل نوع من هذه الدراسة طابع خاص تنديز به ، وغاية تهدف إليها .	يستمع المسلم إلى مذه الحروف تتلى مهذه الطريقة التوقيفية المأثورة دون أن تئور في نفسه التساؤلات حول مهنى هذه الحروف ولفد قدمت نفسيرات عدة لهذه الحروف، لكن الجـــــدل لم ينقطع حول

1.

717	من هذه الافكار : تدرج عملية الخلق بالقياس الإنسانى كما يظهرمن كتاب الخسين الفصل ٢٩ ورقة ١٤٦ ا[قارن بول كراوى / جابر بن حيان /٢/٩٥٩ ٢ ، ٤ ، ص ٢٢٤]ورسائل جابر بن حيان تتضمن أفكاراً ماثلة مثل وظيفة النور ، واختصاص الالف بالقرة المقلية النخ .	مذا المؤلف وقدم له بالانجليزية أرثر جونز . A. Johns , J. R. A. S. 1955 ,pp .55 ff.	المثولى ١٦٠ هـ – ٧٧٠ . (١) يشرح عبد الرموف السنغالي [٣٩٣٦ م] مذه الفسكرة في كتابه دقائق الحروف الذي ألفه تعليقًا على بيتين لاين عربي عن العروف العلمات وقدتر جم	منحوه زاءمه. ونجد في الرسالة آثاراً فلسفية كما يبدو من تعداد القوى النفسية وتعريف مصطلح والطبيمة والذى يمكن أن يرجع في الحقيقة إلى تعريف الكندى (٢ كما نجد فيها أفكاراً يمكن تلمس شبيه لها في بعض مؤلفات جابر بن حيان (٢	وم، أتم العاط أبني لعرضها الوسانة المعرفة المحمد إلى حسب العردي وصفات الفعل، اعتماداً على القرآن الكريم . وبهذه التفرقة أو صدباب العردى في الحلول أو وحدة الوجود . كدلك تؤكد الرسالة عدم احتجاب الله بالعالم، وتلك نقطة جوهرية تدحض المزاعم المتعلقة محقيقة العلاقة بين اللهوالعالمفى ور	مباشرة، حيث يعتمد عليه العالم من خلال صفاته الخسني بطريقةمرية غامضة. لكن الملاةة والمباشرة موجودة ومتحققة ، بينها يبقى الله سبحانه منزهك بلا حدود(١) .
	للإعمال الصنموية والنظريات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الحليقة وبده الاشياء وكيفيتها [انظر الإنساتية والوجودية / ٤٢ ، ٢٢]. Lo Passion ,pp. 563 ff ، الميون / الحالية له الم	وفي هذا اللون من التأمل تبرز العلاقة بين الله حل جلاله والعالم واضحة = الإنسان الـكامل وقدرته على خرق العادات المتحد من الما م واضحة	ومفسرة في الوقت نفسه لقضية الحاق على هذا النحو التاملي الصرف صيغة موجزة أسكن عن طريق هذه الصيغة تقريب منهوم الصلة بين الحالق والمخلوق إلى الافوس، كما وبهذا اعتبرت الحروف بصورة ما وتمثيلا (تقريبيا) لفمل الحالق ، كمااعتبرت والحروف تحريلا من أوارا والمناسبينا المعال الحالق ، كمااعتبرت	. محرفيه ، وبحاصه إذا علمنا أن هذا اللون من الدراسة والتا مل يعرض الإنسان في مكانة ممتازة للغاية ، مما يجعله أهلا للاتصال بالله ، ومما يخم التجربة الصوفية نفسها مبررات الإمكان والتحقق .	وأوزان وخصاتص الحروف ، كما فالمحتيلات الطاسمية الملذرة والمتعلقة بطبيمة ويدو أن ما جذب سهلا وأمثاله إلى مدذا اللون من التامل ما يمكن أن يتضمن من جوانب روحية نظرية محته ، وما يمكن أن يوحي من الجوانب الاحدة قد من الجوانب	لكن ذلك لم يخمع الصوفية أن ينشدوا الاسم الاعظم في القسورآن بغية اكتساب قوى روحية على أسس دينية مقبولة وكما نرىفىهذهالوسالة التى ننشرها لاول مرة ، وكما يظهر في التعليةات المتيمة . وإذا نظر نا إلى هذه الوسالة لم نجد فيها ذكرا للقيم العددية ، ولا تنويها

....

	017
31.4	مباشرة اختصار حرفي للآية القرآنية الكريمة و ذلك تقدير العزيو العليم ، .
الآنه توف بعد سهل بحوالی ست و ثلاثین سنة . الآنه توف بعد سهل بحوالی ست و ثلاثین سنة .	النموف على ولاله هذه المبارة الاحيوة، ولملكا اسم موضع . ويلاحط ان الحط الذي كنبت به هذه المبارة مختلف عن خط الرسالة ويوجد عقب نهاية الرسالة
م في شيم وقوت العلوب فعدي، ورسائل ابن عربي وقد حاته كما يظهر من التعليقات وربعاً كان ابن مسرة أقرب الرواة من حديد، ال الله: -	الصغمة الاخيرة من المحطوط عبارة سنة ١٩١٢ بفتقايل الملك . ولم نوفق إلى
ورقة ٢٢٨ ب. النح . مذا بالإضافة إلى ما ورد من أفكار منتشرة في كل من الملية	ورق من يتبور من مسرس من وسريم . التاريخ المنبت في نهاية الرسالة هو تاريخ نسخها أو تاريخ اقتائها فقدة كرأسفل
ستر ۲ ۱۵ ۰ ۲۰۰۰ دف/۱/۷۵ :معناح۱ جمر/عبد الرحمن البسطامي[مخطوط رقم ۱۴۳۲ شرقیات بکمبردج] ؛ الانماط للبونی [مخطوط رقم۲ یه ۱۰ سکوریال/	وقد كتبت الرسالة مخط نسخ جميل وواضح للغاية ، ولا تعلم شخصية الناسخ وان كان بد. بن خصائص الملط والة قد أنه حديث . ولا ندرى إذا كان
(٢) متل اللمع للسراج /٨٩ [٥٢٩ ط القاهرة] ؛ خواص المروف لابن مستقار معن أشر الما في الما في منا لما ال	وتنتهى ١٧٤ ، ومسطرتها ١٥ سطراً .
کلام / ۱۳۰ ب ، ومواضع أخرى ، الممارضة والرد / ۲۹۲ ب	و نقع الرسانة إين رسانتي ابن مسره و حواص اخروف وحقالهم واصوفته التي تبدأ ١٢٨ ، وتستهي منتصف ١٦٦ حيث تبدأ رسالة التستري ونتصف ١٦٦،
(1)	وتتضمن المجموعة رسائل عدة للبوني ولا بن مسرة وللفخر الفارسي وغيرهم .
ت ر می است. در از ماند ، ورا، ورد نیام دان من مراجع معتمدة ۲۰ رو بمقار زد بعض ماورد بهذه الرسالة ، وما ذکر فی هذه المراجع تبین تطاریز بکادیکر از تارا	والرسالة محفوظة ضدن مجموعة فى مكتبه تشستربيتى بدبلن تحت رقم ٣١٦٨
ا ما من حبثاللدوا هد الحارجية فقد 1 مكن توثيق بعض ماورد بالرسالة مما ورد في ذلفات سبا الانتر م (1) ما منتقد 1 مكن توثيق بعض ماورد بالرسالة مما ورد	كتبت في أوقات وبأيد مختلفة.ولم يكن أمامنا إلامذا الطريق، ومي مع ذلك شمرة .
سهل في أول الرسالة وفيوسطها ، وقرب بها يتها .	مرضية ومطمئنة ، وربما فضلت طريقة مقابلةالنسخ التيقد تتمدد دونفائدة طلمية. كديرة القدكان فيسمنا أن تقابل نصوص هذهالنسخة الفريدة نظيرها في مراجع مختلفة
و . ـ ـ ص سريوں مباسم ــ وعلى سواهد داخليہ من حيث نقدالنص (سلوبا و موضوعاً من الناحية الباطنية . وأول ما يفرض نفسه عار المقارى م ذكر ا	ركان من المكن أن تعليم دون تحقيق. لكتنا اتيمنا طريقة نحسبها إلى حد ما
ويقموم موقف الاستيثاق من صحة نسبة هذه الرسالة إلى سبل هلى شواهد	الصوفية الحاصة بالحروف . والرسالة التي بين أيدينا نسخة فريدة ، ولم يود ذكر نسخة أخرى فيما نعلم
من اموانه الموقعة 9 سيقامو بعد قليل ، دونها وبوبها أحد الامذنه ممن حرصوا على فكر سهل وآرائه .	ا مدن المعرف على اسلوب الرجمل وعريمة في الإيجاز والإيعان . وإلىجامبولك و ملت إلينا أقوال الرواة بأن سبلاكان من مؤلاء الذين عالجوا واشتغلوا بالماني
ملى النحو الذى وصلت به إلينا ، إنها – كنيرها من مؤلفات سهل – بحوعة المراد مدين	أما من حيث الشواهد الداخلية للنص فبمقارنة محتواهاوأسلوبها بتمراث سهل
ت. من این کرس من مدین میں بنا میں اورید ما محمداعل میولدا داتر من آثار سہل ، معنی آنه یشعمن اقوال وآرامسہل ، لاعمنی آنه تعمد تألیزیا ، تریدا	سماماً دزا يرجاء ومنحها هذا الاسم في كتابه هدية العارفيد/ الجزء الأول/ ٢٢٢ .
من الملاحظان عنوان مذه الرسالة لم يرد ضمن التمائمةالتي ذكرما المؤرخون منسوبة إلى سبا م ومع ذلك نتر بنا المار اللالة الم الله من المارية من من المورخون	ويبدو أن مدم أن مند ومعند ومعند مندسين البيدادي سيع بسن السيد ب المددية من المناكرا هذه الخطوطة ، فظنها مؤلفاً في القوةالسحوية للحروف، ولذلك
تونيق رسالة الحروف للتسترى	

A1.4	ب: مريم / ١ ح: قارن ابن مسرة / خواص / ١٥٣ د: النص هنا عسير القراءة وتوجد علامة خطأ أعلى كلمة وكونه و والعلم ولكن القراءة المثبتة هاهنا مستنبطة من تصحيح بالهامش ، وإنكان ناقص الظهور ويمكن تأييد القراءة المثبته هنا بأنه لا يعقل أن يتمثل علم اللهالمحيط كله فى حقيقة واحدة لموجود مفرد .	. الذىةاله للـكل . فتلك الصورة الروحانية هى الكلمة من الله لـكون الشى، ،و هى حقيقة الشىء المـكون ، و هى الإرادة ^د لكونه بناء على العلم المحيط . و تسميها الفلاسفة و طبيعة ⁽⁶⁾ الشىء و بعضهم يسميها نفسا ؛ وكلمهم مقرون أنه أمر إلهى مصور للاجسام حافظ لها، مانع من جميع الآفات .	وكهميص ، فقدم الكافءلى الهاء ^ح وقول الله ـــ تعالى ـــكن ^(٢) كذا وكذا لشى. ما فيكون إنما هو صورة الشهر. ، روحانية متألفة من قوى وروح ، قد انفصلت هن و الكن الاعظم م	وكلام انتد ^(٢) تمالىأعيان قائمة وأنوارروحانية لائمة،وهى إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه . والقوة المقصلة لها هى الكن وهىالمظهرة للكلام، وهىالمحيطة بالهباء وهى الحروف ، والهواء هو الحامل للحروف . والحروف هى القوة الروحانية المفردة ، وهى أصول الاشياء ؛ ولذلك قال ــــ عز من قائل ـــ	والفرق بين كلام الحاق وكلام الله تعالى أن كلام المخلق موضوع باتفاق واصطلاح ^(٢) ، وهمى صيغة تحدث في الهواء جزءا ثم تنعدم وتنفد كذلك ولا تثبت البتة
L1.4	وهى اصل الاشياء فى أول خلقها ، ومنها تألف الامر (الاصل تألب) وظهر الملك . وإن الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه – جعلما معانية وعثرين حرفا ، أربعة عشر منها ظاهرة ، وأربعة عشر باطنة فالاربعة عشرالباطنة مى التى ذكرها الله فى القرآن فى أواتل السور ! وهى التى أعطى الله سرها نبينا محمداً صلى الله وداله على حكمته . وكل حرف منها آية من آياته ، وصفة من صفاته ، فن أساط يسمرفتها فقد أطلع على مسمى من النبوة . ا . ه	 (°) الأرقام تشير إلى التمايقات بمض النص . (1) يسجل أبن مسرة (خواص الحروف وحقائةما وأصولها / ٢٣٥) هذه الفقرة هكذا : وقد قال سهل بن عبد قد التسترى : إن الحروف هي الهبا. ، 	فان سهل بن عبد الله في الحروف : إن الله محسكته . حجمل الحروف أصرلا ليمركب منها القول ؛ وذلك أن القول ينقسم إلى أقسام كثيرة ، وكل واحد من تلك الاقسام ينقسم إلى المسميات ، والمسميات تنقسم إلى الحروف ،والحروف تنقسم إلى الهبا (أ) (١) وهم, أصول الاشياء .	دسالة الحروف ° بسم الله الرحمن الرحيم : وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم : تاريخ	

4.^{344.4}

· .

-	
	٩ التراك - ٢٤) (التراك - ٢٤)
	ن : شطب نصف کلمهٔ و روحانیهٔ ، واثبت مکانها و نفسا ، نیهٔ .
ط ۱۰ الجن / ۲۷، ۲۷ .	م: الأحدل أربعة عشرة .
ح : الاقرب و وما یکرن ،	ال : كلة والسبة م أخيفت أعلى كلة وإيتبه م وحذفت الكلمة وإلى:
ز : الاصل . فالاول .	ولكن ما أثبتناه يؤيده نص السراج (اللمع / ٩٩ ، ١٢٩ مخ القامرة) .
و: الصدر / ٢ ، ٤	ك : هذا هو الاصل غير أن الناسخ يتبعه فوق الصاد حرف الجم لتقرأ وأجل،
 ۸ : الأصل : إلى طبيمة . 	ارواحا وانفسا، وإذا كان ماديها الماء كانت إجساما.
هو فوله تعالى فصلها من ألقيب .	طبيمية ، وأربع عدرة منها تسمى ونفسانية لا م، فإذا كان مادتها الهواء كانت
رسول من وفيه جميع هذه المقادير مجملة غير منصلة ، و و بالكن ، ــــ الذى مناطقة المعالية المقادير مجملة غير منصلة ، و و بالكن ، ــــــ الذى	فهبذه نمان وهثرون قرة ، وهي صور روحانية : أربع عفرة ؟ النا تسمى
امد بدی عید: عدن ، د عدم الدیب قدر یشیر حلی عیب احسار از من از نصی من	فهذه القوى يفعل بها الذى يفعل فيها ، وهى الحو والبرد واليبس والرطوبة .
السريب ، وهو الاصل ، ومنه جميع ما مان ويون ، وهو المم الدى المرد الله به فرغ بالقال ، حال الذي الابنا حالة ما ما ما الما الما المرد	القوى : الناشقة والماسكة والمخيلة والدافعة والمقاسمة والعادية والمصورة والمولدة .
	هى للمقوة الطبيمية ، وهي جارية بأنقص النعركات الذي هو الحفض ؛ ولها من
والحجاب الارنع، وهو الزيد، وهو الغيب ، وهو الإمكان؟› وهو وأم	الساممة ، والشامة والذاتفة واللامسة والغضبية والمحركة ؛ فهذه سبح قوى .والياء
والاسم الذى تسمى انله به هو الفي خلق به الحلق ، وهو النور الاعظم ،	الفلك ، إذ ليست خفضاً ولا رفعاً وله من القوى : القوة الباصرة والقوة
راجع إلى د هو ، ، و د هو ، هيط بجميع الاسماء والصغات ؟	الرفع ومو يشبه ^ل في نسبته إلى المجسمات طبيعة النار . والالف طبيعتها طبيبة
فالاولى فى دهو ،٢٧ ؛ إلا ترى أن جميع الصفات متملقة بالله . والله	والوار مى للقرة الحيرانية ، ومى جارية بأشد المركات وأقواما ، الذى مو
اوجد ، وبها احتجب ، وبها تسمى والله م ^{ر، ،} .	ولها خس قوى : المقل والذكر والفهم والفكر والتخيل (١١) . فهذه جديع قواما
د لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد قرم . والثانية هي التي بها فعل ، وبها ا	الاقمسي . فالالف مي للقوة الناطقة ، وهي جارية بأعدل الحركات وموالنصب:
الم الميان ، فرضي المله الذالية ، في المعالي لا الرام والقد ممك الا الموام	فأصل كثر المحروف وأشرفها الالف٢٠٠ ثم الواو ، تليها اليام . وهي من
الأقدار مراجع المحلق والمدرع التمارد المحام المرد الم المرد	الحامل الكل، ومو المكان(١) ، ومو الهواء ، وفيه انبسطت الحروف .
	فأما الأرواح كلبا ، فغمى الجسم الباطن الحتى ، ومو الروح المحيطة بالماء ،
إلى العليمة * ، وبهاكانت المكنونات .	منه الاجسام ما يليها ، وهو أول الجوامر الظاهرة .
ظاهرها وباطنها ، وبها سميت و مسكونات ، . وسميت هذهالتموة كتابا للــكونات	دوحانيات ، والمنسولات كلها أجسام . وأصل الاجسام كلها الماء الذي أحدث
الخالق تعالى بها ننمسه إنماوجدت بهذه القوة، وبها تعلقت،وبها أحاط المكونات	والنصل لباك كان على نوءين : بالقول ، ثم بالفعل ؛ فالمقولات كلمها
وإن جميع الحمكمة والقدرة والإنمان والعدل ، وجميع الصفات التي وصف	
-	

,

عتدح ق.م. أند ل. مس. والأجسام الظاهرة دالة عليها وعلى شرفها. ومى السبع عتدح ق.م. أند ل. مس. والأجسام الظاهرة دالة عليها وعلى شرفها. ومى السبع السموات والمكرسى والعرش ومى السبيم (مكذا) انجسمات التي كنى اقة عنها السموات والمكرسى والعرش ومى السبم (مكذا) انجسمات التي كنى اق القرآن فى قوله ممالى تعالى : المعس. المر. جمم. كمويصن. طنه، وإن المعد وطم في القرآن فى قوله معالى تعالى : المعس. المر. الو ارد منا يؤيد استبدال حرف الدال بحرف الطاء غير : إن العدد بذلك بيعتل غليتاً مل .	السموات والمكرمى والمرش . ومى التسع المجسبات . ومى العروف التى كنى انة ضلبا فى القرآن . وهو قوله وألم. المص . الر . ق .ن . سمم وهى حروف القلم واللوسع والكنى والصاد . و والمص يجمعها وبعدها فى المرتبة وفى الشرف حووف المهجاء والمهواء والجنى والربيع والعمار والظلمة والنور والنار والماء والعلي والسماء والإرض .
	\
من : ورد فى كتاب البسطاى (عبد الرحمن) منتاح الجفر ورقة . و ع: ورد فى كتاب البسطاى سالف الذكر (نفسالورقة) زيادة نصبا وقاذا ع: ورد فى كتاب البسطاى سالف الذكر (نفسالورقة) زيادة نصبا وقاذا فيهم المتأمل هذه الاسرار المكنونة نطق بالغرائب . و لمنامل هذه الاسرار المكنونة نطق بالغرائب . و لفام سرار لرفع الاستار . ولولا قول رسول الله صلى الله هليه رسلم و لفام سرار لرفع الاستار . ولولا قول رسول الله صلى الله عليه رسلم معقولهم ، الظر شمس المعلوف /، ي مس ١٩٣٩ من المه و. 	كما أن كتاب المخلوق إذا كانت مادة حروفه – التى تؤلف ليظهر بها ما فى فحيه، وهو سره – هواه، كان قولا وكلاما ، وإذا كان مداداً ، كان كتابا وصوراً مجسمة منية ،وكامس أن كتاب المخلوق دال هلى ما فى قوله، وقوله دال على ما فى غيبه وسره جـ كذلك جسم العالم بجميع أجزائه للبارى – تعالى – كالكتاب ٢١٦ ، وهو دال هلى قوله وكلامه دال على ما فى غيبه – سبحانه كالكتاب ٢١٦ ، وهو دال هلى قوله وكلامه دال على ما فى غيبه – سبحانه لم اله إلا هو رب المرش المكريم؟ وليس يمكنا اكثر من هذا فى الإيضاح لم السر ٢١٦ ، العظيم لان فيه فساداً مبينا . ٥ وهى حماد العروف كلما النسمة ، ومن نورها اكست الحروف جمالا وبها وهى حماد ال . ق . ح . ن . م . د ^ف ر . مس . والاجسام الظاهرة دالة

	· .	أربع عثرة آن ، ومنها رون صورة منتسعة بالر . تليهاقوله محلل . كتاب الحكمت آيامه ، سورة مود / ٢٠٦ . قارن البو فراشمس/٩٧٩ غ : هذه الفقرة بوروها البونى تماما [شمس/٩ ص ٩٧ م]	الى التسمة الملكى فى سورة المائة درجية مود الإنسان مود الإنسان مسمقن ومى الن في وس ما اسما من علمه ومن دعا الله به أجيب ، براكان أو فاجرائ	. وقال: إلى الله آيات الكتاب هى . فافهم وفكر فإن فيذلك لعرةوآية ألم . ألم . ألم . المس إلى . الل . الل . الى . الى . الى . الى . وم ي سم . حمد على . طس . طسم . ألم . ألم . ألم . ألم . إلم . إلى . مع سم . سم . حمر عم . حمر. سمون اسما	مالان منازل القمر في إقبول النور أوبع عشرة (٥) منزلة حتى يكل ويضاهم النمس ؛ كذلك السكال للنفس والإنارة حتى تصبير مقلا . وإنما يمصل لها ذلك بمرفة هذه الأربع حشرة جملة التى أشارت هذه العروف إليها . وجماعها كلها هذه النلائة الاحرف : ألم . ولذلك قالاالله تعالى وذلك الكتاب لاريب فيه
ないま	و : الاصل : منزلة ش الاصل و نسمة م	القمر أربع عشرة ملولة ظاهرة ، وأربع المك قيها غيب، وهى التى فى القرآن ، ذا تألفت جاه منها تسع ش وهشرون	أشخاص له . وهو الجامع لها . والقرآن راجم إليها ^(١١) – أعنى إلى التسمة والتسمين ^ق . وهى جعل علمه ، وهى درجات الجنة . وتمام المائة درجة الوسيلة ^(١٢) ، وهى النور الاعظم ، وهو المزيداالذى لاغاية له نورجود الإنسان وهى كلما راجمة إلى أربع عشرة جملة وهى : المص ، ر ، كميممسحقن وهى العروف التى أقسم الله جا .	فتصل فى القرآن القرآن مو الصفة(١٤) ، ومو العام ومو الذكر ^(١٥) ، وهــــو النور ، وهو الروح وهو يفصل بين النور والروح الآهل . وهو نوع والتسمة والنسمون اسما	

,

والنبات وإذا أننفر نورما في الارض حي كل ماعليها وتحرك . وإذا انقبض وف الفدس حياة لكل ماني الارض والهواء . وتور القدر وبهجة السماء . وفي وهاتان القوتان اللتان لها مشبهتان بالنفختين اللتين ينفخهما إسرافيل فيالصور فوج الله ممه ، ولا غريق إلا نجا من الغرق . ولامسجونُ إلا انطلق ؛ ولاجاتع إلا شيع ، ولا عاطش إلا روى ، ولا خانف إلا أمن ، ولاعلى ميت إلا خفف ديس، الاسم الذي في الشمس . ولم يقرأ السورة أحد ، ودعا بها وهو مهمومملا عنه هذاب التمر . و هذا كله من شرف الاسم الذى فيها وكرمه . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسايما نورها أغلم الافق وسكن كل ثيى. من الحيوان ونام. كل الكتاب بحمد الله تعالى داء، وأنت تعلم أن فيه دواء دائك ، لكن لست تعلمه بعينه ، وأخذت من فتستعمله على ما يجب ؟ وكما خلق الله الداء ، خاق له الدواء [الذى] ينجع فيه كذلك لكل اسم من أسمائه شمى. `` خاص يدعى به في ذلك الاسرفيجاب من بعبنه في الشيء الذي هو خاص له ، أرأيت لو أتيت حانوت الصيدلاني ، وبك القوى . وذلك أنه يحيى البدن ، وهو يذبوع الحياة والتنفس والعرارة . وهو من بدن الإنسان كالشمس من المالم التي بها "لهام الحياة والنفور والحركة للحيوان جميع ما في الحانوت وشربته لدائك، مل كان ينفمك، حق تقصد لدوانك بعينه – أصلحك انة – إن دعوت مجميع السورة ؟ قال 1⁄2 ، حق، تدعو بالاسم التمرآن . وأشرف أحضاء بدن الحيوان القلب ، والقومها لمحيطة بالقلب مى أشرف أجله . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم و لكمل شي. قلب ، وديس، قلب للقرآن ، (١٠٠ . فكماك بذلك شرفا ، وبالاسماء التي فيها عظما ، إذ جملها قلب إذا دعا به في الشيء الذي هو أنه خاصرنغ . فقال له الرجل : أرأيت – يتبين للشبيخ الاسم الموافق للتلميذ فيأمره بملازمته حتى ينفتح له [انظر البو في /. مجاميع رقم ٢٤٦ ورقة٢٢٨) والاسم الاعظم يرد مكذا ورقيد قوله تعالى،-لام غ غ : هذه الفقرة بأكلها مذكورة في كتاب والانماط ، لليو ني (احكوريال غمس / ١ مس ٩٨] ٥٥ النص هنا فاحد إذ يقول : بما أمام الحياة والنبات والنشور والدركة البونى من أن بعض المشايخ إذا دخل عايه تلميذ يريد السلوك أجلسه بين يديه وتلاعليه التسمة والتسمين اسما وهو ينظر إلى وجبه عند ذكره للاسماء حتى * حذفت كلمة وله ، حيث لا لزوم لما ومابرويه سهل هنا مطابق لما أورده قولاً من رب رحيم ۽ ولمذه الآية سر عظيم . 3,4,4 وأصلحناه إلى ماهو موجود الان .

LAA	l Philosophy of lbn Aradi, p. 68	۰۰۰/۲ ۹, ۲۸ ۹ وکارك المرحوم الدکتور أبو الملا هنين /	الكشاف / ۲ / ۲۲۵ . وفي المدنى الصوفي الخطر التهانوي /ك	(انظر المنى الاصلى القرطبي / تفسير / جهرا /٢٢ طـ ٤٤	
-----	----------------------------------	--	--	--	--

يستعمله سهل ، بل إنه يذكر صراحةأن الإمام على كرم التوجه وسهل التسترى لتدل ملى الطاقة الكلية الإلبية . ويستعمل ابن عربي الهباء في نفس المعنى الذي ۱۹ ؛ الزمنشرى/ مما مصدر تحديد مذا المغنى [فتوحات / ٢ / ٣٥٢ ، ٤ ه] وبالنسبة لكل من مان امطلاحات وانتقلت الكمة إلى المجال\الصونى حيث اكتسبت خصانصروحية فاستمملت The Mystic بواسطة النور [بول كراوى / جابر بن حيان / ٢/ ١٠٤ • ٦] . سهل وابن موبى يعتبر الهبا. أصلا كليا روحيا قابلا للانبساط .

حبه المامة والصنة ، ولكن مرأته ومراحله الختلنة لها ما يناظرها في الكلام الإنساني؛ فـكما أن من الضروري لإحدات التكلام لدى الإنسان أن تكون

من جمة : إن كلام الله لايشبة كلام الإنسان ، ومن أجمة أخرى يقربون فهم حقيقة

كلام الله في ضور مقاييس إنسانية . فالكلام الإلهي غير الكلام الإنساني من

ربطبق الصوفية فيهذا الصدد مبدأ قد يبدو متناقضا في حد ذاته، حيث يقولون

الاممية والتذامي في الصغركا تدل كذلك على العدم أحيانا كما في القرآن الكريم ا – البياءكمة استعملت في الاصل لتدل على معنى النفاهه والحقارة وعدم (الفرقان / ۲۴) ثم استعملت لتؤدى معنى كونيما يشرح عملية المخلق من حيث محول غير المرق إلى المرق .

التعايمات

عرف بمضمم فملا الكلام الإلمى بأنه وظهور أو إظهار العلم الإلهى إما فىصورة جوامر روحية متميزة، أو في صورة إلهام روحي ، أو وحي (أبن مسرة / يمبر عن ذلك لفظ واحد وهو والظهور ، أو و الإظهار في مراتبه المختلفة ، وقد بين عام الهوةدرته وإرادته. وفي نفس الوقىت بين ذلك كلدوبين مغلوقاته. ويكاد ٣-إن تصور المصوفية للكلام الإلهي مبنى على الاهتماد بوجود ترابط خواص ... ۱۵۰).

וראל ועניים:

إنتاجه ومو رأى المتولة (اظر أبو حاتم الرازي / الزينة مقدمة ١٦ ، وقارن

الكلام . وقد قالجابو بنحيان والاسم والكلمة أصول أوضاع الكلام المسطلح بول کراوس / جابر بن حیان / ۴ ص ۲۵۴۵ ؛ حیث بمرض لاصل وترکیب

عليه انظر رسائل جابز من حيان مس٢٩ ۽ نفسرة بول کراوس -

٢ – يعتنى سهل في هذه الرسالة الرأمي القاتل بأن اللغة كسبالإنسان ومن

TVY

الإلى خلي النكر الإنساني والإرادة بنلي الميل والقدوة خلي أخذ النيس ورده

مُدْفَةُ أَوْ عَلَمَهُ إَرَادَتَهُ ، ثَمَ يَتَّبِعُ فَاللَّكَ قَدْرَتَهُ التي تَحْيَلُ إِلَى الظَّهُور ، فالملم

الحروف أو الاصوات خصاصها ، فكذلك في الجانب الإلمين ؛ حيث تسبق مناك مكرة ، ثم ميل لإحداث الكلام، ثم نفس ووسائل خلالها فكتسب

Ţ	محيت يطل كرتها إذمانية ، صيحل هذا أن تنسب إلى الكلام الإلى . أما إذا اريد بها مجرد حروف هادية ذات متاطع معينة ، تنتبى بالتعاقب قان ذلك منتى من أسامه . وانتلر سل التسترى / رسالة المرف في التصوف يحكن الاسليبة التى تفكل الميكل العام إذيلية البكلام الإلى في التصوف يحكن Muslin world, vol. 1 1950. ول باليكلام ، وأن توجيدم بين الكلام الالمربى الإلى الما في الميكل العام إذيلية البكلام الإلى في التصوف يحكن أن توجد النظر Muslin world, vol. الإلى في التحريم والعلام التكري العدن من مع الكلام تحتديفوم والكلام التربي من والكلام التكري العدن الجري أن توجد والاول أوار ونوا ومواهط وقوانين، والثاني مقالي وتعينات روحية ذات المناب التربي المحكرة الكلام تحتديفوم والكلام التكري في والاول أوار ونوا ومواهط وقوانين، والثاني وتعانات روحية ذات المات [ملحق عام الكلام تحتديفوم والكلام التكري و الكلام التكري والاول أوار والول إن تيبية / إرسائل والمائل ط ١٩٦٩. المات [ملحق إلي العاري والي المرون الحيا إلى مع مائلم من مؤلا الذي وركن الدراسة أسرال المروف تناخص في تاكيدمم أن القرآن ليس صفة إليت وركن الدراسة إلى المروف تناخص في تاكيدمم الترآن في من منائلم التكري وركن الدراسة إلى المروف تناخص في المورف المع العام و العامو إلى من ابدراسة إلى المروف تناخص وفاد واحم إليها وم مجل طعه . ومو الذكر وهو الذو وهم الووج ومن الووج ومي الواحي منا المران المران الم المس المالي الماد المالي المروف المائل المع المائل مائلام العام . المان إذي التماس له ، ومو المالي لمان المائل المائل مائلات الاسماد الإلية أو العمال الم المان إلى المان المالي المائلي المان الاسماد الإلية أو المعان الى الم المان إلى المالي المائي إلى المائلي المائل مائل مائل مائلام . المال المائلي المائلة التكري مام بي متي ف مرتية القيرة ، والم المان إلى المائل المائلي المائلي المائلي المائل المائل المائل المائلان المائلي المائل المائلي المائيي المائلي المائلي المائلي المائلي المائ
	(انظر نمانوى / كمان / ٢ من ١٢٢١، ٢٢٠). ومن جبة أخرى فهم يتركدون الدارق الجرهرى بين الكلام الإلى والكلام الإنساني فالسكلام مجموعة من الذراكيب والسبارات والسكلمات التى والدوام والتحقق الواقص الملموس. والدوام والتحقق الواقص الملموس. وجه وينجنه، وقوله وكن فيكون، تكوين منها إلى أن وأمل الإسلام. ومجه وينجنه، وقوله وكن فيكون، تكوين منها إلى أن وأمل الإسلام. وحجه وينجنه، وقوله وكن فيكون، تكوين منها لتى والتر ول زيادة فالوا لأن من الأعرار أن تلام الله فول من فور به متسكليم وكذالك إرادته وحجه وينجنه، وقوله وكن فيكون، تكوين منها لتي من مر يحل الأحراب وجه وينجنه، وقوله وكن فيكون، تكوين منها إلى مر و يحل الأحراب وجه أن كلامه ليس من أهماله ، وفرقوا بينالقول والعمل . ولا يتي ف ان الراى الأول هر ما يسبع عليه سهل وان مسرة وان عربي . الإله وفكر الإسان إلى أن النسييز بين هذير الترمي أن يتامس خارج الإله وفكر الإسان إلى أن النام الذي ينصون على الدق بين أمل الحيط الإسلامي إذ تحد مثلا لدى القبالين الذي يتامس مارج المحرد محتيق روحوم الدير الإسانى يقال مجرداً ومعنو يا ، بيدا المحرد الإصال وحدود حقيق روحول المحرك الإسانى يقال مجرداً ومعنو يا ، بيدا القال الأولول إلى مولي المريم الذير الإسانى يقال مجرداً ومعنو يا ، بيدا القال عدم الإسان المر وحدوم الدير الإسانى يقال مجرداً ومعنو يا ، ين ما والم الأولول وحدود محقق روحول المحر الإسانى الذين الذي ومنوع الماري . ورالم لاق عدم الإسمان حتبار والحامان منه منار الني الذير الزماني ذمي الملاحي السبل. ومنه المالة تبدر في تطريب المحراب المريم ما ألي مرداً المروى ؛ إذ يكن بنى عرج الرسالة جدر في نظريب المرف حقائية عدية المحروى ؛ إذ يكنه ارى ومنه المالة بدر في نظريب المرف حقائية منه المورى إذ يحرب بيا ومنه المالة تبدر في نظريب المرف حقائي ولدي المولي حقائي درما المراب والم الي منه الما المربي عنه المحرب المراب . عرب المالة تبدر في نظم يعني المراب المولي حقائية عدية المحرب المراب . مرم المالة جدر في نظريب المرف منه المولي حقائية دروسا الم خاصة ومنه المولي ولمان من مولي المولي حقائية ما المرب . مرم المالة بعر وفي مالي معن المولي محالي المولي المول والي المولي محمو الموالي مولي في المولي ولي مولي المولي محالي خامية المولي المولي المولي المولي المولي المولي محالي خامله المولي المولي المولي مولي المولي الم

	жų.	
۲۸۰		وقد ذهب بمعنن الباجثين إلى أن اللسيلمين لستقوا أفكارهم حول الكلمة ، كن ،
و نرمه الكرّامية من قبلينادون ممثل هذا الرأى ريؤكدون أن قول اقد للنو. كن هو خلق فعلى لذلله النو. و فهو خلق للمخلوق وإحداث للمحدث ، ويتابعون	·. · z	A. S. Tritton, Theology and philosophy of the Iswmailis (j. R. A. S, 1958 p. 180)
معاهر الامر قان مولاً وباعن الامر ابت ديا لو لم تكن نم ياحيين إذ قال كن لم تكن سستا	-	عير أن من المهم معارنة فحكرة أي مسرة وفحكرة الإسماعيلية من حيث الون العالم – بما في ذلك الموجود الثاني حسب نظرية النيض لا يصدر من الله بإرادة ماد قد معند حدث تفصرا الحاني الاسماعا الخلية
		اسماعیلیة / مفحات ٣٦ وما بعدما ؛ وقارنااسجستانی [أبو يعقوب] الينابيم/ ینبوع ٢ ص ١٧ . نشرة منری کوربان مع رسائل أخری ، طهران ١٩٦٦ .
توجه إليها مذه الكلمة (التي مي في الواقع فمل) ويسجل ابن عربى مذا في أبياته المشمورة : (فتوحات / ۲ / ۸۲۰) .	م محد د	فالاسماعيلية مثلا يرون تمثيل تلك الكلمة إما لبعض الأفلاك ، أو بعض أشخاص الآنمة ويرون أن وكن ، يُتكون من حرفين : الحكاف وهي تشير إلى و إلى بق والنون وهي تشير إلى و الثنافي ، بناء على نظريتهم الحاصة (انظر أربع رسائل
العمل . ويؤيد دلك ابن عربى مع إضامه إيمابيه المنى. والمـلمون في تـلمونه ، ويستعد على أن الآية القرآنية (يس / ٨١) تذكر أن الذي. يكون ، لا يكون (بصيغة المبنى المعهول) كما يفترض تفسير. سبق وجود العين أو الذات التى	i.	السيد الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الله ولا ثمى. معه ، ومن العسير فهم الكلمة الإلهية لدىااتسترى أو امنمسرة أو ابن عربى على أنها تشخيص عام لثمى. يقف واسطة بين الله والخلق كما نرى ذلك مثلا عند بعض الباطنية والاسماعيلية .
٤ - دكن ، : محمد ابن مسرة يتبع سبلا التسترى في احتبار الكلام الإلهي المقول والمعثل في دكن ، تحقيقا المائية النبي. المكون وإخراجه إلى التراسي المقول من المعنان من		وبؤكد المكى (قوت / ۲ / ۲۷) أن مناك تفاخلا بين الامر , كن , وبينه الماض , كان , ركان النانى يشهر إلى الذات الإلبية كما في الحديث المنسوب إلى
لدات ، معصلا من قبل الحلق، ويحتاج هذا إلى تعصيل موضمة تعليقنا على رسالة بن مسرة .	, ə - ,	تماما) والاخر متحكر متعدد . (قارن . Bulliton, of S . O . A — S (vol . x 1940 PP . 841 — 42) .
تنزها . بقيت هناك نقطة أخرى لا تقل أهمية عما سبق وهى تنعلق بالمقارنة بين لتسترى وابن مسرة فى النظرة إلى القرآن من حيث كونه جمــــلة من قبل		ف الذات الإلمية تنموق كثرتها في الذات المحلوةة . ويعضيف ابن كرام إلى رأيه في الذات الإلمية تنموق كثرتها في الذات المحلوةة . ويعضيف ابن كرام إلى رأيه في الكلام النفرقة بينه وبينالقول : فالأول واحد من قبل الدات (مثل ابن مسرة
– وبين الله جل جلاله ؛ على أن يفهم مـذا ، في حدود مغينة ، خلاصتها أن ذا الالتقاء [مما يتم بين الروم الالهية وبين الصفات ـــلابين الذات في علوما		مذا إلى آخر تنامجه المتطقية ، حتى التسليم بوقوع اللاهراض في الذات الإلمية كم تقدمه في ذلك البغدادي [انظر النه قد/ه. ٢) حسف بنده إلى أن كثرة الاه اخر
لاحساق / شرح القوائد من ٨٨) . ومن منا قيل إن القرآن مو نقطة النقاء بن الروح الانسانية ، باعشارها مشتركة حسنة ما سمز الملقانق التي يتضمنها	ż	

TXT

D . J . Simon, Reconcilation by Incarnation. إلاً تنا نمبل إلى ترجيح استقاء الضوفية من القرآن الكريم أصلا ، وإذا كان	ربه (انغل : ابن عما کن / تان یخ جرا من ۲۰ وقارت : البون / شس
E	√ النو هذه المسكرة إنتارة الضمير إلى الدائق الإليه قيدو مبليه على ما ورد من حديث بخصوص سؤال بمض اليهود للشيصلي الله عليه وسلم أن يصف
ورو حد و دوره، و رحمن المرحد ان هذا المصطلح و يسمعن في الورب الماركمي (انظر المداني في الدين المقارن من ١٠٧ هايش ١٠٠	
اما في الفلسفة الشرقية فيمكن إن يوجد ما يناظر فكرة اللوجوس مثل التاو ،	و مهایدا العمم الدی میں معرل اللہ الحمید جار من 117 و دری I ondon 1285 . T . P . Huphas . Dictionary of Jeam . n. 141 ط I ondon 1285
وقد حاول الممثلون للفلسفة الدينية الثالية فيروسيا إحياء فكرة اللوجوس الإلهي.	ويبان أن ألله جل جلاله لا يحجبه شيء وإكما الحجاب من قبل خلقه سبحانه . ازاران الله جل جلاله لا يحجبه شيء وإكما الحجاب من قبل خلقه سبحانه .
استعمال الكلمة عبر التاريخ الإسلامي ننيجة البجث حول كلية الحلق وكن ،	أتنا نرى أن التسترى يرفض رفضا باتا أعتبار استجاب الذات الإلبية بالخلق
ذلك بلغظ الكلمة ، أو الكلمات الواردة في القرآن مفسرة بأنها خلق . وتطور إ	د لاء ، إلى الدات الإلبية المحتجبة في جلالها وتعاليها عن المقول والجمائر عنيه.
الإسلامية ،وإن كان الاستمعال يجد أصلا واضحا في التمرآن الكريم حيث يتصل	احتجبت وعلى ذلك يمكن أن ترمز أداة التعريف إلى المخلق بينها ترمز المدادة
ومخاصة بين الغنوصيين . وقد ورد استعمال ما قد يوازى ذلك لدى بمض الفرق	أحتجب أو تخفى ، وينهم هذا الممنى من العبارة المربية ولاهت المروس ۽ إذا
بين انته والعالم المحدث ونجد مثل مذا التنسير أيضا في الافلاطونية الحدثة	المرب على أنه متكلون من أداة التعريف و ال ، والمادة الاصلية ولاه ، يعنى
الأول الميلادى) حيث أضحت تشير إلى التموة المبدعة التي تحتل مقام الواسطة	٣ - يتبنى سهل هنما تفسير لفظ الجلالة والله مكا فهمه بمض العلما.
الاصل والقانون العام ، ثم تطور استعمالها على يد فيلون الإسكندري (في القرن	
ويقابل مذا تماما استممال مصطلح اللوجوسوه والذيكان يمنى فاسفيا في	ويسميها علماء الدكلام أهراضا أو أحداثا وأسبابا ومعانى بليها يسميهسا الذترار ذارب
ومنها نتجت الحركة والحرارة .	ملى أنها أنوار مندنة . ويسميها الفلاسفة قوى أو ملكات أو قوى أو أسباب
٣ – أول ثيمه ظهر هو نور كلمة الله ومن هذا النور خلقت الطافة والفمالية	والتمدرة والعلم والإرادة والحب الخ أنوارا إلى أنهم يرون هذه الحقائق روحيا
ا - اون می مون دیم الله این بو استام خان دل می می .	الصوفية يسمون الممانى والصفات والاعراض بالانوار . ومكذا فتغير الحياة
	۱۱۳) . وید کر الدیدی (شرح الدیدی حلی الانفاس ورقة ۱۱۵ ، ۱۱۲) أن
تضمنها هذه الخطوطة هي :	سهل في أن مذه القرة مبدأ منج وحفظ الحياة لدى جابر بن حيان (وسائل ص
لكنها مأخوذة من مخطوطة أسبق (ذو التمدة ٢٤٢ ﻫ) وأن أهم النةاط التي	محدد مصطلح الطبيمة بأنه وأول نشاط نفسي أو طاقة أو ملكة · ونرى فكرة
الهجرى وريستند الباحث إلى أن مناك نخطوطة له كتبت في جمادى الآخرة ٥ ٨٨م	 انظر رسائل الكندى جرا من ٢٦٦ (مطبقة الاهتماد ١٩٥٠) حيث
من ابيلينوس الحكيم ذلك الفيلسوف الفيثاغورى الدى ذاع صيته في القرن الأول	هناك تعاور ما فإنه لا يمس الحقيقة الجوهرية المستحدة من القرآن ·
<i>.</i>	-

-

ų,

	م التراث – ۲۸» (التراث – ۲۵)	لعجد مدين ج ملك الملاقحة فيما يسبب إلى الاعام جمعر الصادق من اقوار (الطر مثلا : [با حاتم الرازى / كناب الزينة ص ٦٦ ، ١٧) . ومن الصفات التي	على أن الإرادة ليست كامنة في الذات وليست خارجة عن الذات . ويمكن أن	عن البال تأكيد التسترى وابن مسرة النفرقة بين الدات وبير الإرادة وإلحاحهما	رأى الكذير منهم أنها تدل على الذات الإلمية بالنسبة كما تتمتع به من خواص نطقية وكنابية ، وفيها تلتقي عوالم الخلق بالمخالق عن طريق الإرادة . ولايمزب	وبشير الصوفية إلى أن الالف أصل الحروف وأجلها وأشرفه-ا وف	و في عبارة أنا الألفا والأونجا) (Rev ، j ، 8) .	۱۰ – ۱۸۰ استعمل العرب مثل العبريين والاعريق حروقهم تعلا مات يرقيم أو أعداد ، من أم جارتالالف لتشييرإلىالاول (وهذا يساوى تماما لفظ الالفا	(الفران / الوحمن / ۲۸) • 	الإلىية ، وهذا مدى قول ابن عربى . وتطلب المكانة كل يوم هو في شأن ،	ويفرق ابن عربي أحيانا بين و مكان، و و مكانة، حيث يشير الاول إلى هلاقة الصديقين بالذات الالبة، بسما يشير اللفظ الشاني إلى علاقتهم بالصفات	الرحمة الإابية و التي يجد فيها كل شي. (قرآن / الاعراف / ١٥٦) •	(سورة الحديد) ، . وقعد بريد ابن عربي ب انظ و ا لكان ، في بمض استعمالاته	تلات زوانا مترابطه ، زاوية عامـه وزاويه خامـه وزاويه مطلمـه . تشير إلى قدرة الله المثار إلىبا ني القرآن الكريم في قوله تعالى . وهو معكم أينها كنتم	(انظر: السراج / اللمح / ٢٣٨ . وينظر ابن عربي إلى مذا الفظ ، مكان ، من	وقد يدل اللفظ على المركز الووحي للصوفي ، وهو في هذا يوادف اللفظ ومكانة،	تشمل کل المرجودات والاقدار (انظر تهانوی / کشاف ج ۲ ص ۱۲۷۹) ·	أو الحبر ، وإنما مدل في الغالب بالنسبة للجانب الإليم ، عار الجلال والقدرة التي
																a	3	×
ΥA.	به - إن المن المعرف لكامنة والكان، لا يتضمن ف الغالب فكرة المساحة.	التسترى [تما يشير إلى الإرادة الإلمية وقضمنها من جبه الإمكان كل موجمود مع تفرد الله سبحانه وقيامه بذاته م	مثال التسترى الحاص بالكتابة (من ١٢ نفس المرجع) . وبجب أن ننذ كر أنَّ	موجد ، ویومہ بی عرف – میں میں ۔ حق تعیین أو تحدد (ض ١٢ نفس المرجع السابق) ، ویذ كر ابن عربہ نفس	میکن آن یؤخذ من هذه الفکرة ، و من إمکان وقوع کثرة أو تسدد فی الدات الالمة ، مذکد ادراع در مستقل سال مسالته لا توجد کثرة ، بل لا بوجد:	حيز الفعل . ويتبع ابن عربي خطا سمل في التحذير من الاستنباط الخاطي. الذي	ابن عرق مذه المرتبة التي تسكون فيهما الموجودات كامنه بالعوة بمتسال المداد ف المحمد : الذي يتضمن بالقدة جمسم الحروف التربين شأنها أن تكتب وكغرج إلى	إلى فخر الدين الرازى (المتضنية في رسانل ابن عربي / من ١٣ ، ١٣ ، ويقرب	ر – لقد شرح ابن عن بن مر نبة الامكان ومثل لها أوضع تمثيل في وسالند	وحدها هي العيب المطلق (انظر د. عميني /الدلسمه الصوفية لا بن عربي ص ٢٢ . ٢٤) وا نظر الفترحات / ٢ ص ٢٦٧ لمراجعة قضية اليبود .	ويتابع ابن عربي أيضا سملا فى فكرة إشارة الضمير دموء للذات وأن الذات	۲۰) حیث ید کر آن علم المشیئة فی هو و وهلم الهو فی و لیس کنلچ شی ۱۹۹۱) حیث ید کر آن علم المشیئة فی هو و وهلم الهو فی و لیس کنلچ شی.	او يوجد امم ينتف عن مدمه سبعانة وهو سبعانة المرجع ، ومن مع د ٢٠٠٣ الضمير الموال علمه إلى مرجع . ويعد الحلاج رأى سيل (انظر : أخبار الحلاج	ذلك النماة . وقد عال بمضم ذلك بأن الله جل جلاله لا مكن أن تكننه ذانه .	وجدنا أنها تتضمن ذكر ضعهر دون أنه يكون لمذا الضعير مرجع – كما يشترط	المعارف / ۲ من ۱۸ ، ۱۸ . ومعنق السوره المدرية - سوره العدمة - والسانية الله . نذ وه غضاه غالفته العوادث . وإذا نظر نا إلى الآية الكر مة الأولى		

YX	ويجدر أن نشيو هذا إلى نقطة أخرى تملق بتصريح أمثال ابن مسرة في تمثيلهم بالعدد بأن العدد واحد حجب نفسه أو ستكن في رقم و ٢ م اى أن الله احتجب بالعالم وهذا يفضى إلى فكرة احتواء العالم قد أو ستره له وفي هذا تناقض تام مع تأكيد التسترى وابن مسرة نفسه في مقام آخر بأن الله لايحيج يتى وأن الحجاب إنها هو من جهة الخلق. وتأكيد استخداء اقد في ذاته وقيامه بذاته . الحجاب إنها هو من جهة الخلق. وتأكيد استخداء اقد في ذاته وقيامه بذاته . الحجاب إنها هو من جهة الخلق. وتأكيد استخداء اقد في ذاته وقيامه بذاته . ولا يخفي أن استعمال لفظ الفصل أو الانفصال ، أو التفصيل لدى كل من التسترى وابن مسرة وابن عربي للتمبيو عن ظهوو الخلق قد يعطى مبررا لوصف هذه الفكرة بأنها فكرة وحدة الوجود الفلسفية الدقيقة . وإذا أردنا سرد الصغات التي أطلقها ابن مسرة على الالف ألفيناها على مالتر تيب : ١ – مثال التكوين . ٢ – مخرج العدل . . مجار الذات . . مالتها . التكان . ٢ – مثال الناليف . . مالتها . التحام . . مال الناليف . . مال الناليف . . المحراد .	إلى آراء ميتافيزيقية تنصل بالألومية واستقلالها واكتفائها بذاتها وعدم إمكان ممرنتها دون إضافة ؛ قلا يمكن أن تنصور الكثرة أو التعدد فى الألومية ،كا لا يمكن تكثير الرقم واحد عن طريق ضربه فى نفسه (أى تضميفه). وفى مذا إشارة إلىأممية الحلق فى معرفةالخالتى ، وتنويه مميدا الربويية الذى يدل التحايف إذ يتطلب بنفسه مربوبا. وقد طبق نحوا منى ذلك على لفظ الجلاله والله ، حيث اعتبرت أداه التمريف مشيره أو ممثلة للمخاق بينها تشير الهاء إلى الذات الإلحية فى قدمها . وهى بطبيعتها غير محدودة أو معروفة . وفسكرة الإضافة فى الخلق تشييها في المسكر الإصلامى ومو حديث وكنت كذرا محفيا فأحببت إن أعرف الخ فى الفسكر الإسلامى ومو حديث وكنت كذرا محفيا فأحببت إن أعرف الخ .
	·	
. FVJ	ويلاحظ أن اسم هذا الكتاب لم يرد فى بر وكلمان . وقد ضرب الشيع مثلا لذلك بالصحيفة البيضاء الحالية من أية علامة ـ مرحلة ما قبل النمينات . وهى وحدانية الذات فى جوهرها ثموجدت نقطة صغيرة مثلة بذلك الوحدة، ثما متدت عددة بذلك مثال التكوين والحلق فمى من هذه الوجمة نموذج الحلق (راجع نى العلاقة بين الألف والنون من حيث الثال العام للمخلق والانبساط والإخراج من حيث خصائصها الكتابية ، مثل عدم اتصالها با بعدها ، ومنه يستنبط ان لل الوجود المتوحات/ 1 ص ٦٨ ، ٦٩) . ومثاك نقطة أخرى تتصل بالالف من حيث خصائصها الكتابية ، مثل عدم اتصالها با بعدها ، ومنه يستنبط ان المارف ص بعده ابن عربى عدم الاتصال الحسي بين الله وبين العالم، رغم اعتهاد ويضيف ابن عربى عدم الاتصال الحسي بين الله وبين العالم، رغم اعتهاد المارف ص ٢٢ ، ٢٢ ورسائل إخوان الصفا ح٢ ص ٢٢ ط زكى بائها) الاخبو على الله . (انظر الفتوحات / 1 ص ٢٢ ، ٣ مي ٢٢ ط زكى بائها) الحروف والا الدي عربى عدم الاتصال الحسي بين الله وبين العالم، رغم اعتهاد ويضيف ابن عربى إلى ذلك الاكتابية من الماله عرب من من المرار العارف ص ٢٢ ، ٢٦ مرسائل إخوان الصفا ح٢ ص ٢٢ مل زل يونى / شمس المارف ص ٢٢ ، مارار الانعال الما لماد في علية القياس بين الحروف ال ، والحروف من أسرار الانعال شمس المارف / 1 مل ه) . وهناك بقشيه الالف نين الحروف بالرةم ، مان البونى شلا يرى أن الام رف المار بن مرار	أطلقها ابن مسرة على الالف أنها ومثال التكوين ، أى أنها الخط الذى يمثل الحلقات المتنابعة للخلق (قارن أخبار الحلاج / ٩٦) . وهذه الفكرة قد شرحها ابن عربى وعلق طيها عبد الروف المذاوى المذوفى ه ١٦٦ – ١٦٦٢ م فى يجنه عن والحروف العليات ، [J.R.A.S. 1955, pp. 55 ff] . وقد ذكر أن شبخه شرح له ما ينمسل ببيتى ابن عربى عن هدذه الحروف وقد ورد البيتان فى كناب المنازل الإنسانية ونصهما : كنا حروفا هاليات لم نقل متعلقات فى ذرا أعلى القال أنا أنت فيه ونحو أنت وأنت مو والتكل فى هو فسل عن وصل

	•
۲۸۸	ا الليم / ٨٩ نشرة ينكلسون) ومن حيث ربط الالف بالطباتع نرى أن الباقلاني
دا يعسرج بذلك .	الاسم المطلق على هذا الحرف تفسه وهو نفس كلام التسترىكما يرويه السراج
لدى التسرى (قارن العدل والسبب الأول لدى ابن عربي) وهو أعدل الحركات	(سبحانه) . ألف المألوف (أو المؤلف) . وظاهر من هذا أن الحلاج يستغل
و بن عربی مسجو و و محمد برعورید است. ی بن استو مستو مستو فی الوقت نفسه انتصاب قامة الإنسان و توازنه ــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	ی د اس منبه دنبه نعریباً حیث یروی عنه ابو عبد الرحن السلمی (۲۲۶ م) ف تفسیره لاول سورة الاعراف و المص مرازه قال عبر الالف از ا دار ا.
ويستغل الصوفية في هذا اليضا بمض المصطلحات النحوية لما لدى النسترى	عظمتها وقداستها (فتوحات / ۱ ص ۸۲ ، ۸۲) . ويعيد الحلاج رأى النسترى ذ الان كان كان من ۲۰ ، ۱
	مـذه الافـكار مقتصرة على أنها حرف تأبيد يتضمن الازل ، ومن ثم نبتت
(انظر الافكار والفنون / ٤ ٧ – محموءة فكر وفن من ١ – ٦ –	د موں سیت دوہیہ بعاصہ ویخاطب ابن عربی الالف بابیات شعریة یتسا ال فیہا تساؤل المنہ کر عما إذاکانت وجدت لها مکانا أو حد ہرا ، متنه اللال
إن الفم والصدغ والقد المستقيم لمانى على حق إن قلت ألف ولام وميم	يشمل الـكل ويحيط بالـكل وهذا يتفق مع وجهة نظره حول الحروف بعامة ،
	أن أن عربى يؤكد فحكرة وحدة الوجود في أعتبار. الألف رمزا للمبدأ الذي
وكأن السقاة بين الندامى ألفات على السطور قيام	و يمكن تلخيص رأى التسترى وابن مسرة وابن عربى في الالف نيما يلي: المنى الذامض الألف واحد عند ألحده مقد يترير مذا المنتقبة ما مستق
قامة حيبي ما العمل الآن ، ما علمني أستاذى غير ذلك ، وقال ابن الممتر :	السحمات التي يشير إليهاكل حرف من تجكم لايمكن تأييده .
بل تدراء إلى ميدان الأدب. يقول الحافظ الشيرازي وليس على لوح قلبي إلا ألف	إن الله خاق آدم على صورته (أو على صورة الوحمن) ، كما لا يخفى ما في اختيار
مكذا ي. ولم يقتصر تشبيه الالف بتمامة الإنسان على ميدان النصوف البحت	القارىء استذباط تطبيق الحديث المنسوب إلى السيد الرسول صلى الله عايه وسلم
أما الياء فأنها تشيرإلى النبات الذىتضرب جذوره أو رءوسه فرالارض كالساجد	مايشير في رأى ابن مسرة إلى استحالة تحديد الذات أو تعريفها ولايعسر على
الحيوان من غير الإنسان إذ يمثي على أربع . وهوكما يرى ابن مسرة كالراكم	لدى الإنسان يزن بها الامور ويعرف بها الحق . أما كونها لا تقبل المركد فهو
وانتصاً بما تمانل انتصاب قامة الإنسان على حين أن الوار مكذا و نشير إلى	منتصب متزن أمارة العدل والحق ومن ثم صح اعتباره رمزا للموة المدركة
فقد اعتمرت الالف أيضا رمزا للملكة الإنسانية وهي والنطق ونهيي فياستقامتها	إلى الذات . ومنزاوية الكتابة فهويستقل بنفسه منفردا عما يتلوه ،وهو مستقيم
المرحوم د . عفيني ص ٢٥ ، ٢٦) . أما فها يتصل بالشكل الـكتابي للحروف	احتكاكي ومع ذلك فهو في نظر الصوفية يخرج من الصدر _ أقرب الاشياء
مشيرة إلى الذات بغير صفات (أنظر مثلا فصوص الحكم / ٩٠ وقارن تعليق	بعض الصونية وجدنا أن الالف من الناحية الصوتية Phonatic حرف حلقي
وكتابي مما ، ولهذا اعتبرت الها. لدى كل من التسترى وابن مسرة وابن عربي	وإدا اردنا تطبيق الاسس التي ألجنا إليها فبما يتصل بأسرار الحروف لدى
ونرى أن تصور ابن مسرة لكل من الالف والهمزة يقوم على نظام صوقى	

۲۸

,

	• -	
T .2.		
انظر أيضاً A. Johne, J. R. A. S. 1955, pp. 55 ff)		١٢ يتبى سمن راما إلى أدمم في حسانص الاسم الافظم . وقد وأى بعض الصوفية أن هذا الاسم الاعظم هو والله ، (أنظر : السراج / اللمم ٨٨،
۲۹ – قارن سهل / تفسیر / ۹۰، ابن عربی / نتوحات / ۴ مس ۴۲		وسلم مصدر کل اشعاع روحی (انظر البونی/ شمس / ۲ ص ۱۸ .
فتوحات / ص ۲۴ ، رسائل ۲ ۲ ص ۱۰ .	9	١٧ إن أنفظ ، وسيلة ، في هذا النص ببدو مشيرًا إلى الذي صلى الله عايه
النبوة ، ﴿ انظر : الْمُحَى / قُوتَ حَمْ صَ ٩٠ ، وَقَارَنَ أَنِ هُرَنِي / فَصَوْصَ / ٩٠	••	لانها اممن العارى. في فراءته علت مكانته وارتفع مقاءةالروحي .
ص ١٢٩ ، ١٤٠) ومن منا نجد عبارة التسترى والمربوبية سر لو كشف لبطلت		عديه وسلم يشير إلى أنه في يوم القيامة سيقال القارق القرآن : اقرأ وارق ، أى
العلاقة الفعاية بين صفات الله سبحانه وبين مخلوقاته . ﴿ انظر البو في / شمس / ٤		التي تنظاق مع درجات الجنة . وهو يقتبس حديثا ينسب إلى رسول الله صلى الله
۱۲ – إن السر الذي يشير إليه التسترى هو سر للربوبية وهو المنبى.		الإفيه . ويشير أبن مسرة كذلك إلى أن فهم القرآن يعتمد على فهم هـذه الإسماء
المستبصرون بنور أنة .		العرابية . وهو يعمَّد بعض حضوره بأن يتمسكوا بزبدة القرآن حيث توجد الاسيار
يعتبر كتابا إلهيا تشكل حروفه (موجوداته) كلام الله الذى يتمرؤه ويدركه		^{لى هوا ا} لتع السور . ويعنى سهل بمذا الحروف المقطمة التي تفتيح بها بعض السور ١١- ٢٠ :
۱۲ - قارن ابن مسرة (الاهتبار ۲۵) حيث بذكر صراحة أن الكون	Ŧ	۲۱ – یؤید ذلك ایضا قول سهل فی تفسیره (ص ۸) إن سرالقرآن یکدن
(مامٹی ۱).		هده الحروف ليست بالضرورة وحدما هي المكنة .
الجيلي انظر د . نيكلسون p.117 " a Studies iu Islamic Mysticism ، p.117		الثلاثة التي تبدأ سورة الاعراف و المص ، وإن كانت السكلمات التي تشير إلىها
إدراك صفات الاشياء المحسو سةو تدكوين حكم عليها ويمن أوضع ذلك عبد الكريم		ومدَّه الجوانب للثلاثة قد أشار إليها سهل بصورة غامضة في تفسيره للحروف
11 – يمرف بعض الصرفية المخيلة كقوة بدنية بأنها تلكالتي يمكن بوا-طنها	-	في حد ذاته ابتلامواختبار . ويتمثلالجانب الثالث في وعد الله سبحانه ورعيده .
الجفر ١٠ ٢٤ -		الربوبية ، وعلم النبوة ، وعلم المحنة أو الابتلاء (وفي هذا إشارة إلى أن الحاق
وما بعدها ، جابرين جيان / رسائل منتخوات ، البسطامي (عبد الرحمن) مفتاح		بالنسبه للذات الإلهية ، واكنه متمدد من جمة المللاتق من حيث تضمنه لعلم
السراح : اللمح[/ ٨٨ (ص ١٢٤ ط القاهرة ، التسترى / تفسير القرآن العظيم ٦	کله	وهو وأحمد جلى من قبل الذات ، متمدد مفصل من قبل الحلاتق . فهو واحيد
٩ ، الفتوحات / ١ ص ١٩٢ ، البونى / شمس المعارف ١ ص ٥ ه وما بعـدما ،		ويشير أبن مسرة (خواص / ١٣١) إلى أن الذكر حذا يشير إلى العلم الإلمي
يعقوب السجستانى الينابيع ، ابن عربى / فصوص الحـكم – فص حكمة اسماعيلى		ی سا النص مصدرا دلیا وعاماً بحوی حقائق لانهائیة ولا نفاد لها .
وللمزيد من المملومات حول الالف والحروف بوجه عام ارجع إلى : أبو		م رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن جاء. من النمين . ولذا نرى أن القرآن يمتير من النمين .
تما ما کا یری سهل (قارن : أربع دسائل اسماعیلیۃ / ٤) .		لتمعى مبدأ عاماً يتضمن كل مقدورات الله وأحكامه . وقد ورد أن هذا قد صرح
(التمبيد / ٤٥ ، ٢٦) يعتبر طبيعة الالف فاكمية فهي ليست للخفض أو المرفع.		٥١ – تردكلة والذكر ، في صحيح البخارى (٣٠ مس ٢٠ ٩ ط ليدن)
	£	

إن ديس قلب القرآن ٢٠	
سور القرآن على بعض ويقول و أتبدوا المشرع (صلى الله عليه وسلم) الذى قال	مميار التصوف .
اعتنق ابن تيمية (جوابات إ ٣٠) رأى الذرالي في تفصيل ب	في التصوف للآرمذي والقشيري والخراز وغيرهما . وقد أخذنا التمريفات من
بمغن الباحثين .	وله صورة بالمهد الهندى باندن تحت رقم Reel . 289 ويضم المخطوط رسائل
المعنى في العبارة هو المعرفة بالعبودية ، مما يبرى. ساحة التسترى من دعاوى	» مقتبسة من مخطوط بمكتبة قسطموني العامة بتركيا برقم ٢٧١٣ مجاميح
٣٨٣) . والتسمري يرى أنه ليس المعنى في الاسماء إلا المرفة بالمسمى ، كما أن	
لايـكون إلا للإمام (انظر د ، كامل الشبيني / الصلة ابين النصوف والنشيح /	الثالث الرعبه في الطاعات من التضرع و العضائل هند وجود المواتق،
٢ ص ١٥٨) . ومن الممروف أن الشيمة المعتداين يرون أن الاسم الاعظم	التلكار فيها المامي العجاد المبد على الله من السلوب إلى الاسباب ،
ونحکی له بطریقهٔ کلیة بحیث لم بیق له اسم الا وقد کشف له (انظر الفتو حات /	الجنيد : المصوف اسم لمتسرة معان ، اوليا : التقلق من كل تني من الدليا عن الجنيد : المصوف السم لمتسرة معان ، اوليا : التقلق من كل تني المالك ا
قد ذكر أن الله علم آدم الاسماءكلها (البقرة / ٣٠) ويعنى بذلك أنه أوحى إليه	
وبرمى الترمذي أن الاسم الاعظم هو الإنسان الكامل بالنظر إلى أن الترآن	
R. Nicholson: studiesThe Perfect Man, p. 105 : انظر)	أحديد عطاد الصدفر ومدالذي الذي مفا مذكد نفسه ومخلص مذكفات
ويطالق عبد الـكريم الجيلى على النبي صلى الله عليه وسلم لقب و شهس الدبن.	تركانف الرهبانية من غير أن يسكلف ، طواب بحقاتق الرعاية .
النبي في القرآن بانه و حراج مذير ، (الاحزاب / ٢٦).	بالحقاتق، فمن سلك طريقالتصوف طولب بصدق الحقائق ، كن
ويتحدث القرآن عن النبي بأنه رحمة للمالماين سورة ٢١ أيه ١٠٧ ، لأابوصف	أمةميدى عايه السلام. والله تعالىطالب عباده بمتابعة العلم ولم يطالبهم
يمتل الرحمة الإلهية .	ستل بعضهم عن التصوف فقال : التصوف في هذه الامة كالرهبانية ف
محمد صلى الله عليه وسلم حيث ندل و يس ، على ذلك . فـكل من الشمس والنبى	والهرب إلى الله من جميع الورى .
موجود في وجو د. والمقارنة بين الشمس وبين، يس تبدي مقارنة بينها وبين النبي	- على : - تمل عن النصوف فقال يادوست قلة العدا والـكون مع رب العلا ،
قولاً من رب رحيم ، حيث تشير إلى الرحة الإليية الـكلية التي يعتبد عليها كل	القصاب : خاق كريم فى زمان كريم لقوم كرام .
٣٣٨ ف) أن الاسم الاعظم قد ألمح إليه في الاية القرآنية (يس / ٥٨) وسلام	الصوفى صغا بلاكدر ، ورفا بلا غدر و ووجه بلاقفا وطلبه وجه الله .
٣ / ٣٦٦) ويرى بعض العلماء (البونى / شمس / ١ مس ٥٧ ؛ الآ نماط / ورقة	٢ تمريفات للتصوف والصوفي «
رسائل حر 1 کتاب الفناء ص ۷ ، قارن : فنوحات / ۲ مس ع۲۶ ؛ قارن أبضا /	
الإلهية متساوية ومؤثرة فمالة طالماكان الداعي يها مخلصا (انظر : ابن عرب /	
وقارن الشرح والبيان / ١٥٥ ب دويرى البسطامي (أبو يزيد) أن كل الاسماء	
,	

F1F

. 49×