ملف خاص بعنوان:

تماش إيفاني

نجم في سماء الاستشراق المجري

(ISSN: 2536 - 9555)

شكر وعرفان

إلى الأستاذ الدكتور/ تماش إيفاني

لا تجد هيئة التحرير من الكلمات الطيبة ما يعطي هذا الرجل حقه، فقد عاش طوال حياته مخلصًا ومحبًا للعلم عامة، ولدراسة اللغة العربية وآدابها وعلومها وفنونها خاصة، وأصبح لمؤلفاته العديدة والمتنوعة أثرها البالغ ومكاناتها الفريدة في الدراسات العربية بدولة المجر، ونعلن للقارئ أن هذا الملف الخاص لا يعطي للرجل حقه– فما هو إلا نقطة من بحره المعرفي– لأنه يستحق ما هو أكثر من ذلك، فنأمل أن يتقبله الأستاذ الدكتور/ تماش إيفاني– ولسيادته منا كل الثناء والشكر والتقدير،،،

عن هيئة التحرير،،،

أ. د. عزمى زكريا أبو العز

أ. م. د. أحمد حسن أنور

صورة شخصية لـ
أ.د. تماش إيفاني

(ISSN: 2536 - 9555)

تماش إيفاني: سِيرَة حياته

أ.د. زولطان سمباطي

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها– كلية الآداب

جامعة إوتفوش لوراند– بودابست– المجر

لا يخفى على أحد من زملاء الأستاذ إيفاني وطلابه وجميع معارفه أسلوبه الخاص الذي قلّما يخلو من خفّة دم ودعابات جافة فهو ممتع بطريقة غريبة في الكلام، وخلف القناع الساخر والمازح، فهو أيضاً مستعدّ لمساعدة الطلاب وزملائه بأي شكل كان لأنه على دراية بمواضيع لا حصر لها تتعلق بالإسلام واللغة العربية، فلا بدّ لذكر هذا التنوع الفكري الملحوظ قبل كل ما سواه. وفي أيام دراساتي الجامعية كطالب له تمكّنت، كما تمكّن جميع زملائي أيضاً، من ملاحظة نطاق تعلمه المميز في الثقافة الإسلامية، الذي هو نتاج فضول فكري يتراوح من اللسانيات العربية والسامية واللسانيات العامة إلى الأدب العربي والعروض إلى تاريخ الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي إلى التصوف الإسلامي إلى الدين الشعبي وغير ذلك. إن ثقافته الواسعة المقترنة بالانتباه إلى أدق التفاصيل نادرًا ما تُضاهى في هذه الأيام من التخصص التأديبي الضيق وتنتمي بحق إلى عصر ماضٍ. لم يتغير حتى يومنا هذا شرهه الى القراءة في مجموعة متنوعة واسعة من التخصصات، سواء كهواية أو لأغراض بحثية وهو أمر سيفرض الإعجاب حتى أثناء محادثة قصيرة معه.

ولد تماش إيفاني في بودابست في ديسمبر ١٩٤٤ الاصغر بين ثلاثة إخوة. فقد والده وهو لا يزال في المدرسة الابتدائية. وكان يميل إلى الرياضيات الامر الذى يبدو كأنه شيء موروث في العائلة، حيث اختار كلا من شقيقيه مهناً

تتطلب موهبة واضحة في هذا المجال وحققوا نجاحاً كبيراً فيها: فكان لاسلو معماريًا مشهوراً، بينما عمل جورج كخبير بارز في الهندسة المدنية. جذبت تماش إيفاني دراسة الرياضيات وتفوق فيها وهو تلميذ في المدرسة الابتدائية، وذلك اهتمام لم يتخل عنه على الإطلاق منذ ذلك الحين. وسيقدر أي شخص على دراية بالقواعد المنطقية الأنيقة للصرف والنحو في اللغة العربية الفصحى مدى ما يمكن أن يكون ميل الشخص إلى الرياضيات عاملاً معيناً لتعلم اللغة العربية، كما أثبت ذلك لاحقًا مسيرة الأستاذ إيفاني. وقد تفوق في الرياضيات وأظهر فيها موهبة ملحوظة ثمّ ظهر له اهتمام جديد باللغة العربية في السنة الأخيرة من مرحلة المدرسة الابتدائية، عندما قام صديق لإخوته بعرض مبسّط لفن الكتابة بالخط العربي الجميل خلال عطلة عائلية في منتجع على شاطئ بحيرة. وغادر المرحوم إشتفان بوغا (١٩٣٤-٢٠٠٦) صاحب هذا الفضل في تعريف إيفاني على عالم اللغة العربية السَّاحر بلاد المجر ليستقر ويتزوج في المغرب، ولكن صداقتهما، التي عززها حب مشترك للعرب والإسلام، ظلت قوية. ومن براهين تلك الصداقة أنه كان بمساعدة إيفاني أن نشر بوغا في وقت لاحق عددًا من كتبه التعليمية باللغة العربية أو أعاد نشرها، بما في ذلك قاموس المجرية–العربية، ضمن سلسلة كتب أشرف عليها إيفاني. ونتيجةً لهذا العرض البسيط لكتابة اللغة العربية على يد صديقه، أصبح إيفاني مفتونًا بها على الفور، وعازمًا على تعلمها في أقرب وقت ممكن، وبذلك كان قد شرع في المهمة الشاقة.

بعد انتهاء الصيف، انتظم في الدورة المكثفة للغة العربية التي تنظمها الجمعية الوطنية لنشر المعرفة العلمية (وهي جمعية أكاديمية بارزة في المجر تُعرف باسم TIT)، حيث كان العربية يُدرّسها الباحث والصحفي المشهور ألايوش كروديناك. وواصل إيفاني دراسة العربية دون انقطاع حتى لحظة تقديم طلب الالتحاق بجامعة

(ISSN: 2536 - 9555)

إيتفوش لوراند (ELTE). يتذكر من تعرفوا على إيفاني في تلك الفترة المبكرة أنه كان يحتاج الى مجرد ساعات حتى يحفظ النظام النحوي المعقد للأفعال والمشتقات الفعلية في اللغة العربية. في الوقت نفسه، واصل دراسته الثانوية في مدرسة كولتشي ذات السمعة الطيبة، والتي تقع في الحي السادس من وسط بودابست وتشتهر بمعاييرها الأكاديمية المرتفعة باستمرار منذ تأسيسها في عام ١٨٩٨. كانت مدرسته الثانوية بيئة فكرية ملهمة للغاية، فشمل دائرة زملائه الذين صاروا فيما بعد مثقفين مشهورين الأستاذ المتخصص في الصينية والكورية واللغويات فيرينتس مارتونفي (١٩٤٥-١٩٩١)، والكاتب والمترجم جورج دالوش (١٩٤٣-). ومع ذلك، وبغض النظر عن تعلمه المبكر الذي تضمن دراسة شاملة للاتينية واليونانية والكلاسيكيات، لم يكن إيفاني مجرد مقيم في عالم الأوساط الأكاديمية النخبوية: ففي صيف عام ١٩٦٣، قبل بدء دراسته الجامعية، حصل على عمل مؤقت كعامل غير مؤهل في أعمال إعادة بناء جسر إرسيبيت، وهو اليوم شريان مروري رئيسي فوق نهر الدانوب في بودابست.

نتيجةً لتعرفه المبكر على اللغة العربية، كان إلمامه بالعربية المكتوبة والمنطوقة راسخًا تمامًا بحلول وقت تقديمه لطلب الالتحاق بالجامعة. ويحكى أنه خلال رحلة مدرسية سجَّل إيفاني ملاحظة تقديرية باللغة العربية في سجل زوار أحد المتاحف– وطبعاً هو أمر غير شائع لمراهق، وقد اعتبر تحت نظام شيوعي شديد الرقابة للمواطنين فعلاً مشبوهًا فكاد أن يؤدي إلى طرده من المدرسة الثانوية الا أنّ أي عقاب تلقاه اعتبره أقل أهمّيةً بكثير من قبوله الناجح في نهاية المطاف في جامعة إيتفوش لوراند. كان قبوله بدون مشاكل راجعًا إلى معرفته الكبيرة بالعربية من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى كونه قد حصل على المركز الثالث في مسابقة الطلاب الوطنية لذلك العام في علم التاريخ، والنجاح في المسابقة منح

أول عشرة متنافسين في كل موضوع قبولاً تلقائيًا في الجامعة في مجال تخصصهم المختار. ونظرًا لسعة اهتماماته، ليس من المستغرب أنه، بالرغم من كفاءته الظاهرة في الدراسات التاريخية، أصر إيفاني على متابعة الدراسة في موضوعات أخرى أيضًا، وحصل في النهاية على درجة في اللغويات العامة وكذلك في اللغة العربية، مع تخصص جانبي في دراسات إفريقية. وكجزء من هذا التخصص الأخير، درس لغويات البانتو تحت إشراف عالم اللغويات المقارن المرحوم لاسلو ديجو (١٩٢٧-٢٠١٦)، ويتذكر بشغف حتى الآن دراسته للغة السواحلية بتوجيه من إدغار كادينيي، طالب علم الطب من كينيا. كما انضم إيفاني بحماس إلى ما يسمى "الرابطة العلمية للطلاب" في الدراسات الشرقية، وهي مؤسسة شكلت على مر السنين بيئة تنافسية ومحفزة للغاية للشباب ذوي المواهب الأكاديمية المتميزة والطموحات البحثية. قائمة أساتذته في اللغة العربية هي في الواقع من أبرز أسماء هذا المجال الأكاديمي في المجر في ستينيات القرن العشرين، بما في ذلك كارول تسيجلدي (١٩١٤-١٩٩٦؛ حينها رئيس قسم اللغويات العربية والسامية)، وجوليوس (المعروف أيضاً باسم عبد الكريم) جرمانوس (١٨٨٤-١٩٧٩)، وألايوش كرودیناك (١٩٣٧-٢٠٢٠)، وإرنو يوهاس (١٩٣٩-٢٠٠٤)، وعبد المنعم مختار (١٩٢٩-٢٠٠٦)، وتشيلا بريليسكي (١٩٣٩-١٩٩٥) وألكسندر فودور (١٩٤١-٢٠١٤).

بعد إكمال دراساته في جامعة إيتفوش لوراند (ELTE) بين عامي ١٩٦٣ و١٩٦٨، تخرج تماش إيفاني بتقدير عال في يوليو ١٩٦٨، وكانت رسالة الماجستير التي ألفها تتناول قضية مهمة في قواعد اللغة العربية، وهي استخدام الحروف الشائعة "أن" و"أنّ" في العربية الفصحى. وبعد التخرج، أكمل عامًا دراسيًا كاملاً من التدريب اللغوي في بغداد في ١٩٦٨-١٩٦٩، وهو عام مثمر وملهم

(ISSN: 2536 - 9555)

للغاية خلَّف لديه وفرة من الملاحظات الثاقبة حول الثقافة العربية في المواقف اليومية، وهي البيئة الثقافية التي لا يزال حبه لها واضحًا لأي محاور حتى يومنا هذا. وكانت زيارته الطويلة التي قام بها برفقة الباحث الشاب لعلم التراث الشعبي لاسلو تورو إلى الشكّ (المعروفة أيضًا باسم القصبة)، وهي قرية زراعية تقع على نهر دجلة مباشرة شمال ملتقى نهر الزاب الصغير، تجربة مبهرة بشكل خاص. ومن الطبيعي أن يشعر بارتباط فكري وعاطفي دائم بالعراق وشعبها وثقافتها ولهجاتها الفريدة على وجه الخصوص، على الرغم من أن الظروف لم تسمح له بالعودة إليها الا في مناسبتين، وتحديدًا لحضور مهرجان المربد الدولي للشعر برفقة بعض الزملاء.

ثم بعد إكمال تدريبه اللغوي في عام ١٩٦٩، تم تعيين إيفاني في معهد العلاقات الثقافية ببودابست ليعمل كمترجم للغة العربية، وهي وظيفة لم تكن دائمة ولا ذات صلة مباشرة بالبحث العلمي، لكنها وفرت له ليس فقط دخلاً مقبولاً، ولكن أيضًا فرصة رائعة لممارسة اللغة العربية كلغة حية، واكتساب مجموعة هائلة من المعارف الثقافية، وملاحظة الثقافة العربية المعاصرة في جوانبها المتعددة. وقدم شغله كمترجم له فرصًا للتفاعل مع مجموعات متنوعة من المهنيين، ومنهم على سبيل المثال خبراء زراعيين في الشرق الأوسط وفريق من راقصي الباليه الذين كانوا يجوبون مسارح مصر، وهي تجارب أكسبته تقديرًا للتنوع الثقافي وساعدته على التخلص من أي أثر لمنظور أكاديمي قائم على صور نمطية استشراقية.

وبالرغم من أن علم المخطوطات ليس أحد تخصصات إيفاني الأكاديمية، إلا أنه لديه خبرة كبيرة في هذا المجال أيضًا. فبين عامي ١٩٦٨ و١٩٧١ شارك في مشروع كبير هدف إلى فهرسة مكتبة الفرنسيسكان في مدينة جونجوش، وهي مجموعة أُنشئت في العصور الوسطى ولا تزال توسع مجموعاتها حتى اليوم،

وأصبحت لأغراض إدارية جزءًا من محتويات المكتبة الوطنية المجرية. وبالرغم من أنها ذات صلة جزئية فقط بخبرة إيفاني في اللغات والثقافات الشرقية، إلا أنها كانت فرصة رائعة لصقل مهاراته في قضايا علم المخطوطات وتعامل مع مجموعات المخطوطات والكتب المطبوعة. ومن ديسمبر ١٩٧٠ إلى مارس ١٩٧٤، عمل الأستاذ إيفاني بمجموعة المشرق في مكتبة أكاديمية العلوم المجرية (والتي كانت تُعرف آنذاك باسم المكتبة الشرقية). في هذا المنصب، كان مسؤولاً عن خدمات العملاء في المكتبة، وكذلك عن إدارة مجموعة الكتب العربية وكامل مجموعة الدوريات الشرقية. وفي آخر عام قضاه كعضو في طاقم المكتبة، قضى أشهرًا في مسح مجموعة كتب عن الدراسات الإفريقية من تركة السياسي والدبلوماسي البارز إندري شيك (المتوفى عام ١٩٧٨)، وهو متخصص معترف به في تاريخ إفريقيا، نيابة عن المجموعة الشرقية. (لسوء الحظ، لم تقرر المجموعة الشرقية في النهاية شراء هذه المجموعة الشخصية المهمة).

عام ١٩٧٣ كان بداية مسيرة إيفاني الطويلة والمستمرة كأستاذ متخصص وشعبي للغاية، الذي علَّم عددًا لا حصر له من الطلاب جوانب مختلفة من الثقافة الإسلامية وتعقيدات اللغة العربية. أمضى العام الدراسي ١٩٧٣-١٩٧٤ كمحاضر في جامعة يوسيف أتيلا (JATE) في مدينة سيجيد بدعوة من الأستاذ أندراش رونا تاش (عضو الأكاديمية المجرية للعلوم والخبير المعترف به دوليًا في لغات وثقافات شعوب آسيا الوسطى التركية). وخلال وجوده في سيجيد، درَّس إيفاني مجموعة متنوعة من الدورات عن اللغة العربية واللغويات العامة والمصادر العربية لتاريخ الشعب المجري المبكر، وهي مواضيع ظلت في مقدمة نشاطه التدريسي والنشري. وفي السنة الدراسية التالية، عاد إلى جامعته الأم وبدأ التدريس في مارس ١٩٧٤ في قسم اللغة العربية واللغات السامية في جامعة إيتفوش لوراند

(ISSN: 2536 - 9555)

(ELTE)، وهو الموطن الأكاديمي الذي ظل فيه منذ ذلك الحين، والذي لا يزال يستفيد بشكل كبير من خبرته الشاملة والفريدة حتى بعد تقاعده الرسمي في عام ٢٠١٠. وكان عملاً شاقًا يتجاوز نطاق هذا الموجز لسيرة إيفاني العلمية لو حاولنا أن نقدم قائمة شاملة للمواضيع التي قدمها إلى أجيال من الطلاب، وكان قليلاً في حقّه لو قلنا إنه كان تأثيرًا فكريًا حاسمًا على مسارات الطلاب اللاحقة، بما في ذلك مؤلف هذه السطور. إن أسلوبه المميز، الذي يجمع بين ثقافة واسعة وصرامة فكرية لا تُضاهى، والذي ينقله بتحفظ مميز، هو مزيج نادر قد يوفر تفسيرًا كافيًا لتبجيل طلابه السابقين له حتى بعد عقود من التخرج. والحقيقة أن شغفه بالتعليم وإخلاصه في أداء هذه المهمة قد تجليا بأكثر من طريقة. وتشمل بينات ذلك أكثر من ٢٤ كتابًا مدرسيًا ودلائل دراسية كتبها أو حررها لأغراض استخدامها في مجموعة متنوعة من المقررات الجامعية. وليس من المبالغة القول إنه من غير المتصور الآن تدريس الثقافة الإسلامية والعربية في قسم اللغة العربية واللغات السامية في جامعة إيتفوش لوراند دون المجلدات التي ساهم بها.

على الرغم من عدم اهتمامه بالترشح لتولي مناصب إدارية، لم يستطع الأستاذ إيفاني الإفلات من مسؤولية تولي رئاسة قسم اللغة العربية واللغات السامية بين عامي ٢٠٠٦ و٢٠١٠، وقد قام بواجبات هذه المهمة بشكل مرن وبروح طيبة رغم أن المهمة مليئة بالأعباء البيروقراطية الشاقة. ثم لم يؤد تقاعده في عام ٢٠١٠ إلى إنهاء تدريسه، حيث أن خبرته في مجموعة من المواضيع لا غنى عنها وهو بلا منافس بين أعضاء هيئة التدريس. إنه لمكسب وشرف للقسم أن يتطوع إيفاني كريمًا لنقل تلك الخبرة إلى الطلاب على الرغم من التعويض التافه الذي يتلقاه محاضر متقاعد لعمله. منذ تقاعده واصل الأستاذ إيفاني تدريس طيف واسع من الدورات حول جوانب متعددة من الإسلام والثقافات المسلمة واللغويات العربية. ولا

يزال الطلاب يتدفقون على دوراته، وليس من المستغرب ذلك نظرًا للفرصة الفريدة للتعلم من أستاذ ذي ثقافة واسعة وخبرة شخصية في مجالات مثل الدين الشعبي والتصوف والسلفية واللغويات والأدب والقانون الإسلامي.

حصل الأستاذ إيفاني على درجة الدكتوراه في علم اللغويات السامية بتقدير "أكثر من ممتاز" في ٨ يونيو ١٩٧٤. وكان موضوع أطروحة دكتوراته ضمن واحد من اهتماماته الدائمة، وهو اللغويات، حيث تناول قضية التحليل الدلالي لعبارات المبتدأ والخبر في اللغة العربية. وبحيث أن قائمة منشورات تماش إيفاني تلي هذه المذكرة، فلن نتوقف هنا عند هذا الجانب من مسيرته الأكاديمية. وإن كانت القائمة شاهدًا أبلغ على عمق وسعة البحث العلمي مما يمكن أن يكون أي ملخص موجز. ومع ذلك، فإن جانبًا واحدًا بالخصوص يستحق التركيز عليه في هذا السياق: وهو حرصه الدائم على الترجمة وإتاحة المصادر الرئيسية للثقافة الإسلامية وكذلك نتائج البحث العلمي الحديث للجمهور الناطق باللغة المجرية، سواء في شكل منشورات أو محاضرات. ومنذ عام ١٩٩١، كان أمينًا عامًا لجمعية ألكسندر تشوما دي كيروش، وهي المنظمة الرئيسية للدراسات الشرقية في المجر، والتي تلعب دورًا مزدوجًا داخل البلاد في الحفاظ على معايير صارمة للبحث العلمي في دراسة ثقافات آسيا وإفريقيا، وأيضًا في نشر نتائج التعلم الأكاديمي في هذا المجال للجمهور العام. ونظرًا للدور البارز للدراسات الشرقية في الثقافة المجرية وعلم التاريخ في البلاد، فهذه المسؤولية ليست هامشية على الإطلاق. وكان ايفاني مؤسسًا ومديرًا منذ ذلك الحين لبرنامج كلية اللغات الشرقية التابع لجمعية ألكسندر تشوما دي كيروش، وهو منتدى مهم لتدريس اللغات الآسيوية خارج نظام التعليم الجامعي الرسمي. وهو عضو في هيئة تحرير "كيليتكوتاتاش" (دراسات شرقية)، وهي المجلة البارزة للدراسات الشرقية باللغة

(ISSN: 2536 - 9555)

المجرية في المجر. كما أنه عضو في هيئة تحرير "المستعرب" مجلة الدراسات العربية ببودابست وهي المجلة التي ظهرت فيها هذا الموجز لسيرة حياته أولاً باللغة الانكليزية احتفاءً بعيد ميلاده الثمانين– وربما يكون ذلك أول عدد للمجلة الذي لم يساهم في تحريره على الإطلاق. ومن الجدير بالذكر أنه في عام ٢٠٢١ على وجه التحديد كان المحرر المسؤول عن عددها لذلك العام، والذي كُرس لذكرى الأستاذ الراحل آلان جونز من جامعة أكسفورد، وهو زميل وصديق شخصي وثيق لإيفاني. كما نظم الأستاذ إيفاني أو شارك في تنظيم العديد من الاجتماعات الأكاديمية المهمة على المستوى الدولي والمحلي، بما في ذلك المؤتمر الدولي الضخم الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال إفريقية (ICANAS) في عام ١٩٩٧، والمؤتمرين الرابع عشر والعشرين للرابطة الأوروبية للدراسات العربية والاسلامية (UEAI) في ١٩٨٨ و٢٠٠٠، وكلاهما عُقدا في بودابست.

وتقديرًا لإنجازاته العلمية والتعليمية الواسعة النطاق، تم تكريمه بأكثر من جائزة ووسام رسمي، بما في ذلك جائزة "جهود متفوقة من أجل الجامعة" التي أهدتها له جامعة إيتفوش لوراند (ELTE) في سبتمبر ١٩٨٩ تقديرًا لخدماته المتميزة كأكاديمي وباحث، والوسام الوطني المجري المرموق للاستحقاق (المسمى صليب الفرسان) في يوليو ٢٠١٩ تقديرًا لمسيرته المتميزة في التدريس والبحث وكأمين عام لجمعية ألكسندر تشوما دي كيروش.

وبصفتنا زملاء ومحررين ومساهمين في مجلد يحتفي بعيد ميلاده الثمانين، نتمنى للأستاذ إيفاني الصحة والطاقة الوافية ليواصل إمتاعنا بنتائج فكره المميز وثقافته الواسعة.

هذه عجالة ظالمة لا تفي الرجل حقه،،، العمدة

د. صابر العادلى

كان يلقانا بظهر السوق عطاشا
فسقينا من ماء الكلمات
جوعى
فيطاعمنا بأثمار الحكمة
ويناد منا بكؤوس الشوق
إلى العرس النوراني

صلاح عبد الصبور الحلاج

العمدة،،

إنه لمن الصعوبة بمكان أن يخوض المرأ مغامرة تقديم إنسان لنبوغه أو لريادته وعطائه، وتصعب المهمة أكثر إذا كان المُعنىّ شخصية آسرة متعددة الجوانب، ثم فإنه تربطني بالرجل زمالة وصداقة تزيد على الثلاثين عامًا، وهنا الصعوبة الحقة لصعوبة الموضوعية والحيدة ودفع شُبهة المحاباة والتحيز وانتفاء النقد.

إيفاني لم يأت من فراغ فالاستشراق المجرىّ يعود لثلاثة قرون خلت، استشراق بدأ لتعليم لغة التوراة واللاهوت لمقاصد تبشيرية حتى كان عام ١٨٥٠م عندما قامت أقسام لفقه اللغة العربية والفارسية والتركية، وترأس القسم علماء أجلاء: جولدتسيهر، وجرمانوس، وتسجليدي، وشاندور فودور، فإيفاني. وكان التعليم يقوم حتى ذاك على نصوص عربية قديمة (فصحى)؛ وآخر للنحو يعتمد الإنجليزية لغةً للشرح، أما التاريخ والدين... إلخ فقد كان رهنا بالأساتذة ورؤيتهم والحال هكذا فقد بدأ إيفاني تطويرًا هائلاً لتمجير لُغة القسم.

وما دمنا نتحدث عن القسم البوتقة التي انصهرت فيها مواهب إيفاني وعلمه فلا بد لنا من وقفة للتنويه بالقطب الجليل الراحل شاندور فودور الذي كان قد وقع

(ISSN: 2536 - 9555)

في غرام مصر القديمة وديانتها وثقافتها وكرس كل حياته في تقفي إرثها في كل حضارات الشرق الأدنى القديم. فودور الانسان والعالم قد تقلد بفضل صفات حميدة – فضلا عن رئاسة القسم– مناصب مرموقة في درج المناصب الأكاديمية. وأصبح معلما من معالم الاستشراق المجري والأوربي مما فتح الباب واسعا لتحقيق القسم بالتعاون مع الجمعية العلمية "كروشي تشوما" إنجازاته الرائعة. والحق يقال إنه لولا إيفاني– القوة المحركة– وزمالته لفودور لما حقق القسم تلك الإنجازات الرائعة.

انظر مقال إشتفان أورموش باللغة المجرية في:

https://www.btk.elte.hu/content/fodor-sandor-emlekezetere.t.1541

ومن الآن فصاعدا لابد أن نأخذ في الحسبان دور الشراكة الذي اضطلعت به دفيني كنجا التي كانت وقتها معلمة مبرزة في القسم– وتمكن هذا الثنائي من إصدار مسلسل "**القافلة**" في أربعة أجزاء ثم "**القافلة تغز السير**" جاء هذا في وقت لم يُسمع فيه بعد بالنت ولا بجوجل. وفي قسم يفتقر حتى إلى أجهزة استنساخ حديثة. في هذه الأجزاء أخذت اللغة العربية المعاصرة مكانتها إلى جانب النصوص الفصحى (التاريخية التقليدية) فنجد توفيق الحكيم وآل تيمور والمازني وطه حسين وآخرين، ومقالات الصحف وخطاب الحياة اليومية حتى النكات.

وازدانت هذه المجلدات بالصور والخرائط والرسوم التوضيحية. وتضمن كل درس قائمة مترادفات الكلمات ثم قواعد النحو مُستنْبطة من جمل النص بلغة مجرية طلية ومفهومة. ثم الواجبات. لسنا بحاجة هنا إلى التنويه بضرورة المعرفة بتقنية الطبع وصعوبة التمويل. ثم ما لبث أن صدر أول قاموس (جيب) باللغتين العربية والمجرية؛ وما كان متاحًا إلاّ قوائم بخط اليد صدرت عن جهات مثل TIT. وإصدار هذا القاموس مهّد بتكوين فريق عمل من طلاب نابهين ودبت في القسم حركة نشطة وبدا وكأن الجميع لهم رسالة، ولما كانت اللغة هي وعاء الثقافة وبدون المعرفة العميقة باللغتين لما كانت هذه الأعمال متاحة بحال. وقد استفاد المجريون والعرب على السواء منها. وخرج القسم نهائيًا من قوقعة التحجر وحشو

الرأس بتجريدات أشبه بالمعادلات الرياضية فيما كان المتعلم عاجزًا في مهمة أن يقول: أموت عطشا ايتني بشربة ماء.

والحديث عن إيفاني المعلم في عجالة ظلم. فليس كل عليم معلم، فإيفاني ولد بالفطرة معلمًا. لا يتحدث قط فيما يُعوزه اليقين. وما دخل إلى محاضرة إلاّ وتأبط مراجع جمة تحسبًا. وكانت مُسَاءَلة الطالب بعد الشروح وتقديم المراجع بحزم، ديدنه، سواء بالاختبارات الشهرية أو بالامتحانات المكثفة، وما وصل إلى مسامعنا أنه احتد يومًا على طالب متهاون أو كسول أو خالٍ من الذكاء. هو إنسان دومًا بعد التطور إيّاه ما لبث أن تفجرت ينابيع قريحة إيفاني الباحث بفيض من المؤلفات تجاوزت آفاق القسم والتعليم لتسد فراغا في الثقافة المجرية واللغة: الصوفية، الفرق الإسلامية، حتى المقامة والحرف العربي لم يكن إيفاني فيشر ولا بلاشير أو جونس إنما هو إيفاني وقد اعتصر معارف كل هؤلاء وقدّم رؤيته المتفردة واحيل القارئ إلى قائمة بمنشوراته حتى لا يفوتني عن سهو مُؤلفًا وانعكست رحابة ثقافته وعلمه على مريديه (أقول قصدا) فظهر جيل من الطلاب يكتب دراسات في الثقافة والعقيدة والتاريخ واللغة وصلت المئة ويزيد تحت إشرافه وإلهامه وعميق معرفته.

لم يكن إيفاني معلمًا وباحثًا فحسب، بل إداريًا فذًا ومنفذًا ومتابعًا ومحررًا ممتازًا. أصبح ذهنه كرقعة الشطرنج يحرك بيادقه وطوابيه كل في مربعاته. وانتظم القسم وحتى أقسام الدراسات المنغولية واليابانية المتنافسة على قاعات الدرس القليلة جدًا التزمت بمكانها في رقعة شطرنج إيفاني، هذا شيء وقلة هم هؤلاء العارفين بدور إيفاني كسكرتير ومحرر ومسئول عن جمعية "كروشي تشوما". كانت الجمعية تنعقد أسبوعيًا في محفل من المتخصصين والمهتمين للاستماع إلى محاضرات في زمانها وتوقيتها من منغوليا وحتى الشرق الأوسط، ومازالت الجمعية تواصل مسيرتها ومنشوراتها، ومن ثم أطلقتُ أنا عليه بحق "عمدة القسم وعمود الجمعية".

وجاء عصر النهضة والازدهار الحقيقي، فقد نجح القسم بالثنائي إيفاني – ديفيني والواجهة البروفيسور الراحل شاندور فودور في إصدار الدورية العلمية

(ISSN: 2536 - 9555)

المستعرب، (وكان من حظي أن اختار الاسم واصمم الغلاف) وفي أواخر التسعينات بدأت الدورية في نشر بحوث قام بها بحاثة مجريون، وما لبث أن نُظمت المؤتمرات ودعي إليها العشرات من المتخصصين من كل أرجاء المعمورة، والتنظيم شيء وإصدار البحوث شيء آخر. أن تدعو متخصصًا في جامعة أو معهد ليقدم بحثا شيء آخر؛ ثم تستضيفه وترعاه حتى طبيًا، وتقوم أرتال من السيارات إلى مدن المجر التاريخية من "أجر" و"كابوشفار" حتى "سجد" حاملة المشاركين لاطلاعهم على الثقافة والتاريخ المجريين.

بدا كل شيء واعدًا. ولا يسعنا في هذا المقام إلى التنويه بأعظم المؤتمرات طرًا. والتي أزعم أن "سوربون" باريس لم يقم بما يضاهيه– فرنسا الغنية ذات التاريخ العريق، وبودابست العريقة وقسمها الفقير ماديًا. لقد أمكن للمنظمين تدبير الأموال اللازمة والتجهيز للمؤتمر الذائع الصيت ICANAS 1999 شارك فيه المئات من الباحثين وعلماء. وافتتحه وقتها ولي عهد هو الأمير الحسن. وبلغ من كرم الضيافة أن باحثي الدول النامية، حصلوا على تذاكر سفر ذهاب وإياب مجانية!! ونُشرت أبحاثهم في المستعرب الأجزاء (٢١–٢٢) بعد مراجعتها وطبعها وتنقيحها ثم ارسلت إليهم في مقارهم.

لم نف الرجل حقه لضيق المكان فمعذرة أرجو من مريديه

لك العمر المديد والعافية ولنا منك المزيد من العطاء

صابر العادلى

بودابست، أكتوبر، ٢٠٢٤م

تذييل: صاحبت إيفاني مرة إلى العراق ومرة إلى مصر وبينما كنت أنا أشبع حنيني إلى الماضي كنا نلتقي في المساء وقد عاد بعشرات المراجع. واستخدم نفوذه لدى المسئولين لشحن هذه الكتب الجد ضرورية للقسم وفي واحة الخارجة كان من الطريف أن نشاهد تماش يغربل التمر والحشف وقد تحلقه صبايا وصبية ونسوة مندهشين لمشهد هذا الأوروبي يغربل ويكربل!

مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية

عن مصطلحين صوفيين: القبض والبسط
ارتقاء البسطامي ودحضه لملذات الجنة

أ.د. تماش إيفاني

أستاذ اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة أوتفوش لوراند، بودابست

ترجمة إلى اللغة العربية أ.م.د. شيماء محمد حسنين

أستاذ مساعد اللغة الإنجليزية وآدابها، كلية الألسن والترجمة، جامعة حورس، دمياط، مصر.

راجعت الترجمة إلى اللغة العربية أ.د. كينغا ديفيني

أستاذ مشارك اللغة العربية والحضارة الإسلامية، جامعة كورفينوس، بودابست

الملخص: تحلل هذه المقالة مصطلحين من المصطلحات الصوفية هما: القبض والبسط، وأهميتهما في تشكيل مراحل الطريق الصوفى الاستثنائي لدى البسطامي، وأثرهما على رؤيته لمفهومى الدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحية: القبض، البسط، التصوف، أبو يزيد البسطامي.

في منتصف القرن التاسع الميلادي، وصل أبو يزيد البسطامي، الذي كان لتأثيره الدائم أهمية كبرى على التطور اللاحق للطرق الصوفية، إلى نقطة خطرة في حالة نشوته الروحية حيث صرخ قائلا: سبحاني.. سبحاني ما أعظم شأني، بدلا من أن يسبح الله قائلا سبحان الله[1]. لقد كان صادقًا ومخلصًا عندما أطلق

[1] انظر البسطامي، مجموعة ٤٩. أو في نسخة أخرى من القصة: ما أعظم سبحاني، بدوي ١٩٧٨:١٨٦. كما أعلن في إجابة على سؤال أنه اللوح المحفوظ، المرجع نفسه، ١٢٣، البسطامي، مجموعة ٤٧. يعتبر زاهنر ذلك سمة للهوس، جنون العظمة ويأخذها علامة على التوسع الخادع الذي حذر منه القشيري، أي البسط، ليس القبض. انظر Zaehner ١٩٩٤:١١٧.

(ISSN: 2536 - 9555)

هذه الكلمات الغريبة، وفقا لما ذكره معاصروه على حد قولهم[٢]. ويشير هذا الموقف إلى مدى غمره واتحاده بالذات الإلهية في حالة الوصول إلى أعلى مراتب المعرفة بالله.

نظرا لأنه سبق وأطلق الكثير من التعبيرات المماثلة، تركه معظم أتباعه بعد هذه الحادثة، وقيل إن العامة اعتبروه مجنونا[٣]. روى رجل كانت حالته الحزن مرافقته خلال تلك السنوات، أن هذه كانت فترة قبض البسطامي، أي اكتئابه أو انكماشه كما يطلق عليه اليوم، وأن الأمور كانت ستكون مختلفة لو حظي بالرفقة في فترة بسطه أو نشوته بالمصطلح الحديث[٤]. ويعلق ر.س. زاهنر في كتابه عن التصوف الهندوسي والإسلامي على هذا التقرير قائلا: "إن التغير بين حالات النشوة المفرطة والاكتئاب الشديد معروف في علم النفس باسم الذهان الاكتئابي الهوسى، وحقيقة أن أبا يزيد (أي البسطامي) اعتبره معاصروه مجنونا قد تشير إلى أنه مر بالفعل بهذا المرض"[٥]. ورأى زاهنر أن القبض والبسط قطبان متضادان لهذا الاضطراب الذهاني الاكتئابي الهوسى[٦].

---

[٢] انظر بدوي ١٩٧٨:٣٨ عن تعجب "سبحاني" الشهير ومكانه في الطريق الروحي لأبي يزيد البسطامي. انظر السهلجي، نور ١٠١ و١٨٦. انظر أيضًا بدوي ١٩٧٨: ٢٨ وما يليها، ٣٥ رقم ٧.

[٣] يقتبس السهلجي (نور) من ذي النون المصري قوله: "فقد أضاع أخي أبو يزيد نفسه في حب الله والآن بدأ يبحث عنه مع الطالبين" (بدوي ١٩٧٨: ٩٥).

[٤] انظر السهلجي، نور ١٣٣. انظر تعليقات Zaehner (١١٧–١١٨: ١٩٩٤)

[٥] Zaehner (١١٨: ١٩٩٤) كما يقتبس من الرسالة القشيرية لدعم رأيه، انظر القشيري، الرسالة، ٥٨–٦٠.

[٦] Zaehner (١١٨: ١٩٩٤) مشيرًا إلى القشيري، الرسالة، حيث يعتبر البعض سلوك البسطامي وكلماته نوعًا من "الهروب النفسي من مسئوليات الحياة"، انظر، على سبيل المثال، إلى الزين ١٩٨٨:٩ وما بعدها.

هناك قصة شهيرة من كتاب السهلجي[٧] توضح ما كان يقصد بالبقاء في حالة القبض لفترة طويلة. "مر رجل وطرق باب أبي يزيد البسطامي. سأله أبو يزيد: عن ماذا تريد– أجاب الرجل: أنا أبحث عن أبي يزيد– قال البسطامي– وأنا أيضًا كنت أبحث عن أبي يزيد منذ عشرين عامًا". هذه الحالة هي ما حاول الجنيد، وهو صوفي حذر، توضيحها بنفسه من خلال قوله: إن الله يمحو في حالة القبض وجود الصوفي[٨].

وفقًا لرواية أخرى رواها أحد تلاميذه، الذي كان في صحبة أبي يزيد البسطامي لمدة ثلاثة عشر عامًا، كان قد أيقظ أبا يزيد كل صباح لمدة ثلاثة عشر عامًا، لكن الأخير لم يتحدث بكلمة واحدة طيلة هذه السنوات، بل كان ينهض ويضع رأسه على ركبتيه، ثم يرفعها مرة أخرى "كأنه شهده في أيام القبض؛ ولو شاهده في زمان البسط سمع ما سمع غيره"– أضاف الفقيه الذي بلغ الرواية النصية لو كان (أي أبو يزيد) في حالة البسط، لسمع صاحبه ما سمعه الناس[٩].

واستنادًا إلى ما ورد في هذه الروايات، فإن حالة القبض ربما كانت نقطة الانطلاق لاحقًا لكلا النوعين مما سمي بالسلوك الملامتي[١٠]. فبالنسبة للمبتدئ (المريد) كانت الملامتية تعني طريقة مبالغ فيها للقيام بشؤون الحياة اليومية، مما

---

[٧] النور من كلمات أبي طيفور. المعروف أيضًا باسم مناقب أبي يزيد. في: بدوي ١٩٧٨.

[٨] انظر السهلجي، نور. في: بدوي ١٩٧٨:١٤١. يقول البسطامي: "لقد بحثت عنه أيضًا لمدة عشرين عامًا".

[٩] أي، الكلام العادي. انظر السهلجي، نور ١٧٨–١٧٩.

[١٠] انظر السلمي، الملامتية وترجمتها الفرنسية بواسطة ديلادرييه (١٩٩١). انظر أيضًا إلى الشبلي، ٥٤٤–٥٥٣: ١٩٨٢، انظر أيضًا إلى أداس ١٩٩٣:٧١. كان أبرز معارضي الملامتيين هم الصوفية المسلمين بذلك في نيشابور في ذلك الوقت الذين كانوا في الواقع زهادًا، يتسولون ويتباهون بتقواهم. قال أبو يزيد البسطامي مرة واحدة: "العارف مهتم بما قد يأمل فيه (أي، مستقبله) بينما الزاهد مهتم بما قد يأكله (أي، التسول)" (السلمي، الطبقات ٧٤). هذا هو علامة أخرى على أن سلوك البسطامي كان مشابهًا لسلوك تلك الفرقة الملامتية.

(ISSN: 2536 - 9555)

يثير لوم (ملامة) الناس العاديين كما تبينه القصة السابقة، في حين أنه بالنسبة للعارف (الكاشف) كان يعني إخفاء الولاء الحقيقي، وعدم الحديث عن صلته الودية بالله (الولاية) كما أوضحته القصة السابقة من خلال سنوات الصمت الثلاثة عشر للبسطامي[١١].

ويشرح الصوفي البغدادي المشهور بالجنيد تلك القصص الغريبة حول البسطامي، مع تبرئته من الاتهامات[١٢]. فيقول: "قال الجنيد رحمه الله: الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون؛ وذلك، والله أعلم، لاختلاف الأوقات الجارية عليه فيها، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص منها؛ فكل لا يحكي عنه ما ضبط في قوله، ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه". وقد أشار هنا إلى تبدل حالتي القبض والبسط. فكل يحكي عنه ما ضبط من قوله ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه، وقال الجنيد رحمه الله "وكان من كلام أبي يزيد رحمه الله لقوته وغوره وانتهاء معانيه مغترف من بحر قد انفرد به وجعل ذلك البحر له وحده، قال الجنيد رحمه الله ثم أني رأيت الغاية القصوى من حاله يعني من حال أبي يزيد رحمه الله حالا قل من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود[١٣]".

---

[١١] انظر أيضًا بدوي ١٩٧٨:١٥٧ لتصريح آخر لأبي يزيد البسطامي: "لقد غبت عن الله لثلاثين عامًا". في أقدم نسخة من ٣٠ عامًا من التأمل لأبي يزيد، قال: "لقد عملت في محاربة (نفسي)" (السلمي، الطبقات ٧٠).

[١٢] السراج، اللمع ٤٥٩ وما بعدها: في "كتاب تفسير الشطحيات والكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم: باب في كلمات شطحيات تحكى عن أبي يزيد [قد فسر الجنيد] طرفًا منها.

[١٣] انظر السراج، اللمع، تحقيق نيكولسون، ٣٨١–٣٨٠. انظر أيضًا زاهنر ١٩٦١:١١٤، والحاشية ٢ هناك. يُغفل من ترجمته كلمة مفتاحية، هي "حياة". يذكر بدوي (١٩٧٨:٣٩) أيضًا الجنيد الدفاع عن أبي يزيد.

كما يبدي الهجويري فهمًا لتطرف أبي يزيد البسطامي، إذ يقول: "هو أعظم الشيوخ حالاً وكرامة، حتى قال الجنيد: إن أبا يزيد يحتل مكانة بيننا مثل مكانة جبريل بين الملائكة"(١٤).

لا يمكن فهم سبب ما قاله الجنيد– وهو الذي اعتبره معاصروه والأجيال اللاحقة صوفيًا معتدلاً– عندما مدح وأثنى على أبا يزيد البسطامي. والتفسير هو أن الجنيد نظر إلى كلام أبي يزيد والقصص التي دارت عنه بنور حالاته الروحية اللحظية، حتى لو استمرت هذه الحالات المتبادلة لفترات طويلة مما أسماه "**مقامات وأحوال**" بسبب طولها الزمني. ولكنه حذر في الوقت نفسه بأن هذه التصريحات والسلوك الغريب كان مسموحًا لأبي يزيد فقط، لأنه فريد من نوعه في امتلاكه بحرًا روحيًا من المعرفة خصصه الله له وحده.

يجب الآن مواجهة مسألة الجنون المزعوم أو المتظاهر به. فبالنسبة لي، لا يمكن مجرد التعرف على هذه الحالة الخاصة للروح أو القلب، أو طريقة الحياة التي يطلق عليها اسم "**قبض**" مقارنة بـ "**بسط**" بمفهوم "**الاضطراب ثنائي القطب**" في علم النفس الحديث– على الرغم من أن أبا يزيد قد يكون مجنونًا أو مهووسًا بشكل مستقل عن مسألة توصيف هاتين الحالتين الصوفيتين. ومع ذلك، فبناءً على فرضية القبض فقط، لا يمكن تسميته مجنونًا. أما بالنسبة لادعائه الجنون، فهذه فكرة مرفوضة تمامًا. على الرغم من أن طريقة حياته قد تكون قد اعتبرت على أنها جنون. وفي هذا الصدد، أود ذكر قصة من كتاب "**نور**" للسهلجي،

(١٤) انظر: Nicholson ١٠٦: ١٩١١، لم يؤمن الهجويري بالقصص حول قول أبي يزيد المذكور أعلاه وكتب: "كان محبًا الفقه ومكرسًا للشريعة، على الرغم من العقيدة الزائفة التي فرضها عليه بعض الأشخاص بهدف دعم بدعهم الخاصة". عند مقارنة هذه الآراء المتناقضة، ينبغي أن يعتقد المرء أنها تؤكد فقط نظرية "حالاته المتناوبة" المقترحة من قبل زاهنر. وتعبر وجهة نظر مماثلة عنها من بعض المدافعين العرب الحديثين عن البسطامي، انظر على سبيل المثال محمود.

(ISSN: 2536 - 9555)

المصدر الأساسي لما يزعم أنها كلمات أبي يزيد بحد ذاتها. وتنص القصة على النحو التالي[١٥]:

"كان رجل من أهل بسطام لا ينقطع عن مجلس أبى يزيد ولا يفارقه. فقال له ذات يوم: أستاذ! أنا منذ ثلاثين سنة أصوم الدهر وأقوم الليل؛ وقد تركت الشهوات وليس أجد في قلبي من هذا الذي تذكره شيئًا بتّة، وأنا أؤمن بكل شيء تقول وأصدّق به. فقال له أبو يزيد: لو صُمْتَ ثلاثمئة سنة وقُمْتَ ثلاثمائة سنة وأنت على ما أراك لا تجد من هذا العلم ذرة. قال: ولم يا أستاذ؟ قال: لأنك محجوب بنفسك. قال له: فلهذا دواء حتى ينكشف هذا الحجاب؟ قال: نعم! ولكنك لا تقبل ولا تعمل. قال: بلى! أنا أقبل وأعمل ما تقول. فقال له أبو يزيد: اذهب الساعة إلى الحجّام واحلق رأسك ولحيتك وانزع منك هذا اللباس وَاتَّزَرَ بعباءة وعلق في عنقك مخلاة واملأها جوزًا واجمع حولك صبيانا وقل بأعلى صوتك: يا صبيان! من صفعني صفعة أعطيته جوزة. وادخل إلى سوقك التي تعظم فيه وينظر إليك كل من عرفك على هذه الحالة. فقال: يا أبا يزيد! سبحان الله! تقول لي مثل هذا ويحسن أن أفعل هذا؟ فقال أبو يزيد: قولك: "سبحان الله" شَرْكٌ. قال: وكيف؟ قال أبو يزيد: لأنّك عظّمت نفسك فسبّحتها. فقال: يا أبا يزيد! هذا ليس أقدر عليه ولا أفعله؛ ولكن دُلّنى على غير هذا حتى أفعله. فقال له أبو يزيد: ابتدأ بهذا قبل كل شيء حتى تسُقط جاهك وتُذِل نفسك، ثم بعد ذلك أعَرِّفك ما يصلح لك. فقال له: لا أطيق هذا. قال: قلت إنك لا تقبل وأنا أعلم". قد تلقي هذه القصة ضوءًا على المعنى والأهمية الحقيقيين لهذا السلوك في تطهير القلب المتصل بحالة القبض التي ظهرت ولا تزال تظهر للكثيرين على أنها مجرد جنون.

الآن تطرح التساؤلات حول كيفية تفسير هذه الروايات في ضوء قصة سير البسطامي (المعراج)؟ يبدو أنه يرفض كلاً من المتع الدنيوية والسماوية أثناء وجوده في هذه الحالة. يعني الزهد التام بالنسبة له التخلي عن كل ما يمنعه من

[١٥] انظر القصة بتفاصيلها الكاملة في بدوي ١١٢– ١١٣: ١٩٧٨.

تحقيق هدفه، وهو القرب الشديد من الله تعالى. فهو يعتبر حتى الجنة حجابًا لأنها "غيره"[١٦]، حيث أن الله تعالى هو الغاية التي يسعى إليها.

وفقًا للروايات اللاحقة، ادّعى البسطامي أنه صعد إلى السماوات السبع، أي أنه قام بالمعراج على منوال معراج النبي محمد[١٧]. وتعتبر أكثر التوصيفات تفصيلاً وشهرة لهذا الحدث هي الوصفة التي قدمها المؤلف الصوفي الفارسي فريد الدين العطار في كتابه "**تذكرة الأولياء**"[١٨]. ونظرًا لقبول الفرضية المذكورة أعلاه بشأن طبيعة هاتين الحالتين على نطاق واسع، فمن المرغوب فحص أقدم وصف لما يسمى رحلة البسطامي السماوية أو معراجه، حتى لو كان موجزًا، حيث قد نجد فيه أول ذكر لحالة القبض. هناك حساب عربي نسبياً مبكر للتاريخ، يعود إلى بداية القرن الحادي عشر، وهو فصل في كتاب "**القصد إلى الله**" لمؤلف مجهول، بعنوان باب في رؤيا أبي يزيد في القصد إلى الله تعالى وبيان قصته، "حول رؤية أبي يزيد في سعيه لله، وشرح قصته". يجب ملاحظة أنه في هذا الإصدار يوصف المعراج على أنه حلم (منام)[١٩]. نُقل في هذا الحساب أنه عند السماء

---

[١٦] انظر الى البسطامي، مجموعة ٤٧: "الجنة هي الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا الجنة، وكل من سكن الجنة سكن إلى سواه".

[١٧] للمقارنة بين رحلة النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى السماء ومعراج الصوفية، انظر إلى الرفاعي ١٩٩٣: خاصة ٢١٧-٢٧٨.

[١٨] تم ترجمة أجزاء من هذا العمل، بما في ذلك تلك التي تتعلق بمعراج أبو يزيد البسطامي، من قبل آربري ١٠٥-١١٠: ١٩٦٦. يلخص إرنست (١٦٧- ١٦٩ : ١٩٩٤) نسخة روزبهان البقلي من رؤية البسطامي التي تختلف إلى حد كبير عن الآخرين.

[١٩] توجد أقدم نسخة موجودة لرحلة البسطامي إلى السماء في مخطوطة في حيدر آباد تحمل عنوان "القصد إلى الله" ويُنسب في المخطوطة إلى الجنيد. تم نشر هذا الفصل كفصل إضافي في معراج القشيري ويرفض المحرر، استنادًا إلى أبحاث نيكولسون، النسبة المذكورة أعلاه، وينسبه إلى القشيري، الذي نشر هذا الفصل القصير أيضًا في عام ١٩٢٦:٤٠٢ وما بعده. القشيري، معراج ١٢٩-١٣٥، الفصل التاسع: باب في رؤية أبي يزيد في القصد إلى الله تعالى وبيان قصته، ١٢٩: إني رأيت في المنام.

(ISSN: 2536 - 9555)

الأولى (السماء الدنيا) أمد الله أمامه بساط هباته (بسط لي بساط هباته) – قال أبو يزيد، لكنه رفض قبوله. **ويمكن تلخيص الجزء ذي الصلة من النص كما يلي:**

"فهذا ما حكي: أن خادم أبي يزيد رضي الله عنه قال: سمعت أبا يزيد البسطامي رضي الله عنه يقول: إني رأيت في المنام، كأني عرجت إلى السموات قاصدا إلى الله، طالبا لمواصلة الله سبحانه وتعالى، على أن أقيم معه إلى الأبد، فامتحنت بامتحان لا تقوم له السموات والأرض ومن فيهما؛ لأنه بسط لي بساط العطايا نوعا بعد نوع، وعرض على ملك كل سماء، ففي ذلك كنت أغض بصري عنها؛ لما علمت أنه بها يجربني، فكنت لا ألتفت إليها إجلالا لحرمة ربي، وكنت أقول في كل ذلك: يا عزيزي، مرادي غير ما تعرض علي. قال: فقلت له: رحمك الله صف لى مما عرض عليك من ملك كل سماء"[٢٠].

ينبغي أن نتذكر أن هذا كله حدث في زمن كان البسطامي فيه، وفق شهادة رفيقه، في حالة من الاكتئاب أو القبض[٢١]. لا يمكن إدراج هذه الحالات الصوفية وواقعها النفسي بسهولة في نظام متحجر ومحدد مسبقًا وثابت. يجب أخذ طبيعة ودلالة ومعنى العالم عند متصوفة العصور الوسطى بجدية الاعتبار، إذ لم يفهموها بالطريقة التي يفهمها الرجال العاقلون المتزنون، ولم يشتركوا معهم أيضًا في أهدافهم في العالم. في القصة أعلاه، عندما رفض البسطامي قبول ما قدمه الله له، فقد ورد عرض الله بالفعل "**بسط**" وهو أصل المصطلح الفني "**بسط**" الدال على حالة أو مقام السرور الأعظم. رفض الهدايا الإلهية التي لم تعرض له إلا كاختبار، نظرًا لأن غايته كانت تتمثل في الوصول إلى الله والبقاء معه إلى الأبد[٢٢]. ولتحقيق هذا الهدف (أو الأمل في تحقيقه) يجب وفق الوصف البقاء

---

[٢٠] القشيري، معراج ١٢٩–١٣٥، الفصل التاسع: باب في رؤية أبي يزيد في القصد إلى الله تعالى وبيان قصته. العرض والرفض في السماء الأولى ص ١٢٩.

[٢١] انظر، على سبيل المثال، إلى بدوي ١٧٨– ١٧٩: ١٩٧٨ والعديد من الأماكن الأخرى.

[٢٢] "قال أحمد بن خضروية في يوم من الأيام: رأيت في حلمي سيد القوى الذي قال لي: يا أحمد، يطلب الجميع شيئًا مني إلا أبو يزيد، لأنه يطلبني" (ابن الملقن، طبقات١٠–١١. ٤٠١)

ممتدًا في حالة **القبض**، أي الاكتئاب، التي اعتبرت فيما بعد حالة حزينة مؤلمة[٢٣].

يقول في: القصد إلى الله[٢٤] إن طلب الله يتطلب حالة القبض التي تتجلى خارجيًا بالواقع في التجريد عن العالق الدنيوية، أي حرمان النفس من كل شيء غير الله أو غير مملوك لله، والانفراد بالله. ربما كان هناك ارتباط صارم في الأصل بين الحالات الدالة على مفاهيم متشابهة مثل القبض والتجريد من جهة، والبسط والانفراد من جهة أخرى، حيث إن كل مصطلح صوفي له عمومًا جانبان؛ أحدهما يبين لنا كيفية التعامل مع شؤون هذا العالم من أجل سعادتنا، ثم التركيز على السلوك المناسب فيما يتعلق بالمحبوب وهو الله[٢٥].

تكمن المفارقة المأساوية في محاولة تحقيق هذا الهدف، وكذلك في حالة القبض، في تناقضها الفريد الذي يتضح في نهاية القصة: بعد تحقيق هدفه والوصول إلى عرش الرحمن و"ذوبانه كذوبان الرصاص "من كلام الله، (كنت أذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص)"[٢٦]. فعليه أن يعود إلى الأرض بمهمة لتنفيذها: إيصال تحية روح النبي محمد إلى أهله. ومع ذلك، يشدد النبي عليه، معبرًا عن تقديره له[٢٧]. وهذا هو "الرجوع"، آخر حالة إلزامية في طريقة الصوفية لأولئك الراغبين في أن يصبحوا أساتذة. مما يعني أنه على الرغم من بلوغه ذروة رحلته وتحقيق هدفه، لم يستطع تحقيق رغبته في البقاء مع الله إلى الأبد. فقد اكتمل "فناؤه" (على الرغم من عدم استخدام هذه الكلمة هنا)، حيث دعي للجلوس على

---

[٢٣] انظر شيميل ١٢٩: ١٩٧٥.

[٢٤] القشيري، معراج ١٣١ في وصف وصوله إلى السماء الأدنى.

[٢٥] المرجع نفسه، تجريدي عمّن سواه.

[٢٦] القشيري، معراج ١٣٤: "فلما علم الله سبحانه وتعالى منى صدق الإرادة في القصد إليه".

[٢٧] المرجع نفسه: "ثم استقبلني روح محمد صلى الله عليه وسلم ... فقال ....: '... فقد فضلك الله على كثير من خلقه تفضيلا' ..".

(ISSN: 2536 - 9555)

بساط حرمة الله. وفي ذلك الوقت، ربما كان قد وصف بأنه في حالة الفرح، لكن العودة تعني مرة أخرى الضيق والتوتر بعد الراحة[٢٨]. وقال ذو النون المصري في هذا الصدد: "طار الطائر إلى عشه ثم عاد إلى القفص"[٢٩]. وسئل الجنيد مرة: "أي أوقاته يحزن عليها المحب؟" فأجاب: "على وقت البسط الذي يفضي إلى القبض وعلى وقت العناء الذي يفضي إلى الوحشة"[٣٠].

لكن "العودة" مهمة وضرورية في الرحلة الصوفية على الأقل كما الصعود ذاته. ومع ذلك، فإن الانشغال الناشئ عنها ليس مجرد اكتئاب بسبب عدم تحقيق الهدف– بل هي حالة متسامية بكلمات الله ("أنت")[٣١]، والتي تتطلبها رحلات مماثلة لاحقة نحو الله، لكن من الآن فصاعدًا ستؤخذ في القلب. وبذلك يمكننا أن نرى أنه على الرغم من أن الحالات الصوفية لها صلة بالنفس، إلا أنه لا يوجد مطابقة حرفية بين الجانبين الصوفي والنفسي كما ذكر علم النفس الحديث. فالحالات الصوفية تتجاوز الجانب النفسي لتشير إلى حالات روحية لا يمكن قياسها أو مقارنتها مباشرة مع الحالات النفسية.

بشكل مثير للاهتمام، تلعب "القبض" دورًا مماثلاً لرحلة البسطامي السماوية في إحدى قصص البدء في طريقة الصوفية الأويسية كما قدمها جوليان بالديك[٣٢]. فنعرف أن رجلاً يدعى الخرقانى، والذي كان– وفق القصة– أحد

---

[٢٨] انظر، على سبيل المثال، ابن عجيبة، فتوحات، ترجمة من قبل منورة والأستاذ ١٩٩٨:٧٧: "يغادر الناس ويسافرون إلى حضور الحقيقة. فيه يعتمدون على دليل لديه رؤية داخلية للسفر والكلام، الذي سافر في الطريق وعاد ليخبر الناس عما اكتسبه".

[٢٩] عين القضاة الهمداني، شكوى (النص العربي) ٥٤–٥٥، (الترجمة الفرنسية) ٢٤١، (أربيري ٥٦–٥٧ : ١٩٦٩) يستشهد بتشبيه ذو النون المصري حول طريق الصوفية.

[٣٠] ابن الملقن، طبقات ٥–٦: ١٢٩.

[٣١] القشيري، معراج ١٣٤: أنت خيرتي من خلقي.

[٣٢] تاريخ الأويسية، لأحمد الأوزجان، حوالي عام ١٦٠٠. إنه مجموعة من السير الذاتية تقريبًا دائمًا لأشخاص لم يكونوا موجودين أبدًا، الذين لعبوا دورًا كبيرًا في تطور الفرع الطائفي.

تلاميذ البسطامي، امتاز بحالة خاصة هي الحزن. وقد تم تضاعف كلمة الحزن بالفارسية (أندوه) مع القبضة العربية هنا. وقد تمت مقارنة قبضة الخرقانى بـ "الانبساط" (البسط) لصوفي معاصر. ويوضح الخرقانى أن طريقته الخاصة نحو الله هي طريق الحزن التي منحت له كرد فعل على طلب طريق لا يستطيع الآخرون الانضمام إليها. لكنه يقول للآخرين أن يبكوا كثيرًا ويضحكوا قليلاً، ويتحدث عن فئة من الشبان الرجال، لا تستطيع هذه الدنيا ولا الآخرة معًا احتواء حزنهم (قبضهم)[٣٣]. وعلى الرغم من أن هذه القصة– المستمدة من القرنين ١٦–١٧ ميلادي– تأتي في وقت لاحق بكثير عن قصة البسطامي، إلا أنها تبدو قد حافظت على ظل مبكر لمعنى مصطلح القبض. وفي نهاية المطاف تلقى الخرقانى الاستهلال في طريقة الأويسي في ضريح البسطامي[٣٤].

يبدو أن المعنى الأولي لمصطلح "القبض" في الصوفية كان "التركيز الخاص للنفس/القلب اللازم لتحقيق الهدف من الوصول إلى الله (القصد إلى الله)، على عكس الحالة المريحة والمنفصلة للقلب التي تسعى لتحقيق الأهداف الأكثر تقليدية للمؤمن الحق. وكان علاقة القبض/ البسط موازية أصلاً لتلك الموجودة بين الحب التقليدي والحب الأفلاطوني أو الحب الروحاني.

وقد تم دعم استخدام هاتين الكلمتين مبكرًا من خلال المعاني المستمدة من تفسير خاص لآية قرآنية (٢/٢٤٥) وهي: "وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ"، حيث كان التفسير السني العام بدءً من الطبري ما نجده "قال أبو جعفر: يعني بذلك صلى الله عليه وسلم أن الغَلاءَ والرُّخْصَ والسَّعة والضيق بيد الله دون غيره، فكذلك قوله تعالى ذكرُه: (وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ) يعني بقوله: (يَقْبِضُ): يُقْتِرُ بقَبْضِه الرّزْقَ عمن

(٣٣) انظر Baldick: 24-23 : ١٩٩٣.

(٣٤) المرجع نفسه، ٢٤. من الظواهر الشائعة في التصوف الوصول إلى الكشف أو الإلهام بمعرفة العالم الإلهي. انظر، على سبيل المثال، إلى سرد ابن العربي عن كشوفاته في مقبرة مورسيا عندما كان في سن السابعة عشرة. في: أداس ٧٢–٧٣: ١٩٩٣. الأمر الاستثنائي في حالة الأويسية هو أنهم تلقوا أو تخيلوا تلقي هذه البدعة حصريًا من القديسين الميتين كجسم واحد.

(ISSN: 2536 - 9555)

يَشاءُ مِن خلقِه. ويعني بقوله: (وَيَبْسُطُ): يُوَسِّعُ ببسطِه الرزق على مِن يشاءُ منهم[٣٥].

لقد أعطى الصوفية هذه الآية معنى روحانياً أو على الأقل تفسيراً صوفياً ثانوياً[٣٦]. وكان أول تعليق صوفي مدون هو تعليق عبد الرحمن السلمي في كتابه "**حقائق التفسير**" المدون في نهاية القرن العاشر الميلادي، حيث نسب تفسيراً لابن عطاء[٣٧] بقوله: "معنى القَبْض والبَسْطِ: أنْ يقبضك عنك ويَبْسُطك لّهُ وَبِهِ" أي إن الله يمنعك عن نفسك ويسعدك بنفسه ولنفسه. ثم أشار إلى الواسطي[٣٨] قائلاً: "يقبضك عما لك ويبسطك فيما له" أي أنه يمنعك عما تملك ويسعدك بما يملك هو. كما نقل السلمي عن بغدادي آخر قوله: "يقبض أي يبعد أهل صفوته عن رؤية الكرامات ويبسطهم بالنظر إلى الكريم" أي الله. من جهة أخرى، فسر القشيري هذه الآية في كتابه "**لطائف الإشارات**"[٣٩] أولاً بالطريقة التقليدية كالرزق والصدقة، أو بالعكس كالحرمان منهما. ثم أعطى تفسيراً صوفياً قائلاً[٤٠]: "يقال إن الله يقبض القلوب بإعراضه إثارة للخوف، ويبسط القلوب بإقباله إثارة للرجاء". كما

---

[٣٥] الطبري، تفسير القرآن الكريم، المجلد الثاني، ص ٣٥١–٣٥٢ على سورة البقرة، الآية ٢٤٥.

[٣٦] بالنسبة للتعليقات الصوفية بشكل عام، انظر إلى Sands ٢٠٠٦: خاصة على الصفحات ٦٧–٧٨. انظر أيضًا إلى الذهبي ١٩٩٥: المجلد الثاني، ص ٣٦٥–٤٥٠.

[٣٧] أبو العباس ابن عطاء، أحد أوائل مفسري القرآن الصوفيين في القرون التاسعة والعاشرة، توفي في عام ٩٢٢م. تم الاحتفاظ بتعليقاته جزئيًا في تعليق السلمي.

[٣٨] أبو بكر محمد الواسطي، توفي بعد عام ٩٣٢. تتناثر أقواله وتعليقاته في مجموعات صوفية لاحقة. انظر شيميل ٧٨: ١٩٧٥.

[٣٩] وقد ترجم Gramlich هذا التعليق على النحو التالي (١٣٤: ١٩٩٥):

"2.245. *Gott packt und lässt los.* Oder: *Gott macht eng und macht weit.* Gott packt dich von dir weg und lässt dich los durch sich und für sich. Oder: Er macht dich dir gegenüber eng und durch sich und für sich weit."

[٤٠] روزبهان البقلي، عرائس، المجلد الأول، ص ٤٩: "يقبضك كما لك ويبسط فيما عليه".

أعاد القشيري تفسير ابن عطاء. وأخيراً قال: "القبض حقه، والبسط فضله"[٤١]. في النهاية قدم القشيري إحدى عشر تفسيراً مختلفاً بشكل طفيف للآية من دون أن ينسبها إلى مصادرها، حيث اكتفى بالقول "يقال"[٤٢]. ولم يذكر القشيري مصادر هذه التفاسير الإحدى عشر المختلفة بشكل طفيف، بل اكتفى بعبارة "يقال" دون أن يشير إلى من قال ذلك.

تأييدًا لمعنى الآية ٦٢/٢٩، يأتي القرآن الكريم بالآية ٢٤٥/٢ التي نصُّها "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"، والتي تُفسَّر تقليديًّا على أنَّ معناها "الله هو المُوسِّع للرزق لمن يشاء من عباده أو يَقدِّره لهم". وعلى أساس هذه الآية تُفسَّر الآية ٢٤٥/٢ أيضًا بمعنى "الله هو المُوسِّع للرزق". ويذكر المُفسِّر الصوفي القشيري أنَّ الرزق نوعان: رزق الأشياء الظاهرة، ورزق القلوب والسرائر[٤٣]. فهذه الآية تأتي لتؤكِّد المصدر الأساسي للمعنى المَستنبَط من القبض والبسط في المعنى الصوفي للآية.

كما رأينا في التفاسير، قد تغير معنى كلمتي القبض والبسط خلال الفترات الزمنية بين البسطامي والسلمي ثم القشيري، حيث صار البسط يعني الرجاء، بينما القبض تعني الخوف: يعطي الله ويمنع[٤٤]. ومن المثير للاهتمام مقارنة التفاسير الصوفية (حيث كان المصطلحان لا يزالان غير محددان بالضبط لمكانتهما

---

[٤١] القشيري، اللطائف، المجلد الأول، ص ١٩٠–١٩١.

[٤٢] القشيري، اللطائف، المجلد الأول، ص ١٩٠. يقول أحد التعليقات الأكثر إثارة للاهتمام أن القبض للمريدين (أولئك الذين يريدون الله)، والبسط للمرادين (أولئك الذين يريدهم الله). قد تكون هذه الآراء مستمدة من الجنيد.

[٤٣] القشيري، اللطائف، المجلد الثاني، ص ١٠٤–١٠٥.

[٤٤] الصوفي المغربي ابن عجيبة في نهاية القرن الثامن عشر الذي يلخص العلاقة بين الكلمتين: "بالنسبة للصوفيين، الضيق والوسع هما حالتان تتبعان بعضهما البعض كليل ونهار" (القبض والبسط عند أهل التصوف حالتان تتناوبان الليل والنهار)، ابن عجيبة، البحر، المجلد الأول، ص ٢٧٢.

(ISSN: 2536 - 9555)

بالنسبة لمفاهيم صوفية أخرى) بما قاله القشيري عن القبض والبسط في رسالته المشهورة في التصوف[٤٥]. حيث أدرج المصطلحان في هرمية مفاهيم صوفية أخرى، فالقبض حالة أعلى للعارف من الخوف، إذ يشير الأخير دائمًا إلى المستقبل (إما يخاف فوتَ محبوبٍ، أو هجوم محذورٍ، أو من خطر مجهول أو من جهنم)، وهو حالة المبتدئ. وكذلك البسط أعلى من الرجاء، إذ يشير هذا الأخير إلى المستقبل: لقاء المحبوب أو الخلاص من الخطر والشدة[٤٦].

لكن هناك بعض السمات المثيرة للعداوة في موقف القشيري من المصطلحين المطروقين هنا. أولاً: لم يذكرهما مع الحالات والمراتب الصوفية الأخرى، بل وضعهما في باب خاص بالمصطلحات المختلطة سماه "الألفاظ التي يستعملونها". ثانياً: لوحظ أنهما من أخطر الحالات التي ينبغي الاعتصام منها (الاستعاذة). أخيراً: رغم أن القبض والبسط كانا ربما في الأصل من أعلى حالات نوعهما قبل الفناء، إلا أنه هنا قد تم تتويجهما بحالتين أرقى وأخف أثراً هما: الهيبة والأُنس[٤٧]. ويبدو أن السبب الوحيد لذلك هو تخفيف أهمية تلك الأنماط الخطرة من السلوك.

يفسر زاهنر هذه العداوة الكامنة بوجود خصومة شخصية لدى القشيري تجاه أحد أبرز من تبنّى تعاليم البسطامي في عصره، وهو أبو سعيد بن أبي الخير، وهو صوفي متطرف، حيث اختار القشيري سمات هذا الشخص عندما وصف تلك الحالات[٤٨]. ولكن في رأيي، فإن عداوة القشيري ترتبط أكثر بالحكم السلبي على

---

[٤٥] انظر القشيري، الرسالة ٥١ وما بعدها.

[٤٦] القشيري، الرسالة (تحرير زريق) ٥٨–٥٩. انظر أيضًا إلى شرح الأنصاري ٦٨–٦٩، حيث يسمى الفصل بشكل مختلف قليلاً: باب في تفسير الألفاظ التي تدور بين هذه الطائفة وبيان ما يشكل منها.

[٤٧] انظر القشيري، الرسالة (تحرير زريق) ٦٠–٦١. انظر أيضًا شرح الأنصاري، ٦٩–٧٠.

[48] Zaehner 1994:118: "When Qushayrī describes *basṭ* and its evil effects, then we may be sure that he had Abū Saᶜīd in mind".

البسطامي في عصره وبالأصل الشيعي المحتمل لمصطلحي القبض والبسط.[٤٩] واعترض الهمداني (المتوفي: ١١٣١م) في كتابه "**الشكوى**"[٥٠] الذي كتبه في السجن على اتهامه بأن معتقداته ذات أصل شيعي[٥١]. وفي الدفاع عن استخدامه اللغوي غير التقليدي للكلمات العربية، قال إن كل علم له مصطلحاته الخاصة، ومصطلحات الصوفية هي الفناء والبقاء والقبض والبسط[٥٢]. وصف الهمداني مصطلحي القبض والبسط بالطريقة التالية: البسط– وهو حالة يكون فيها الصوفي متحدًا مع الله، لكنه ليس مجردًا عن العالم الخارجي. أما القبض– فهو حالة يكون فيها اتحاد الصوفي مع الله ينزعه ويحرره من العالم الخارجي. وقد لعب هذا الشعور بالحرية من كل روابط الدنيا دورًا في تقييم القبض، وبالتالي زوجه البسط، على أنهما مفهومان خطيران[٥٣].

---

[٤٩] بالنسبة للتأثير الشيعي في التصوف، انظر إلى الشيبي ١٩٨٢.

[٥٠] عين القضاة الهمداني، شكوى. انظر أيضًا ترجمتها من قبل أربيري (١٩٦٩).

[٥١] عين القضاة الهمداني، شكوى ٣٥–٣٦، آربري ١٩٦٩: ٣٤: يقول إن من ليس لديه شيخ فهو بلا دين، لكنه يعارض الاتهام بنشر عقيدة الإسماعيلية من خلال هذا القول بأن الشيخ لا يمكن تحديد هويته مع إمامهم الخالي من الخطأ.

[٥٢] بالنسبة لاتهام استخدام كلمات غريبة، انظر إلى آربري ١٩٦٩: ٣٤. يتم الدفاع عن المصطلحات الخاصة بالصوفيين في ص٤١ وما بعدها.

[٥٣] عين القضاة الهمداني، شكوى (٢٨٧–٢٨٨، ٢٩٢) يلخص رأي المؤلف فيما يتعلق بالمصطلحات الصوفية المذكورة أعلاه بالشكل التالي: "البسط: التوسع؛ حالة حيث يكون الإنسان متحدًا مع الله، ولكنه ليس "مجردًا" من العالم الخارجي؛ القبض: الانقباض؛ حالة حيث تقوم الوحدة مع الله بـ "جعل الإنسان مجردًا" من العالم الخارجي؛ التفريق: الفصل؛ الجمع: الاجتماع على عكس التفريق؛ الجمع يتمثل في التفكير في الحقيقة من دون النظر إلى كل ما ليس هو؛ التفريق، هو التفكير في ما ليس الحقيقة، في الخلق، الذي لا وجود له إلا بقدرة الحقيقة وليس في ذاته". انظر أيضًا السراج، اللمع ٣٤٣، الهجويري، الكشف ٣٧٤، القشيري، الرسالة ٣٥، الآية ٢٤٥ من سورة البقرة).

(ISSN: 2536 - 9555)

وكما أشرت، نادرا ما ذكر مصطلحا القبض والبسط في مصادر الصوفية المهمة في القرون الأولى. إلا أنه لاحقا، تم إدراجهما في معظم المؤلفات والكتب الصوفية المتعلقة بآداب المريدين.[٥٤]

وسبب هذا التغيير في الموقف قد يكون متحورًا في حقيقة أن أحد أبرز المتصوفة المعتدلين، الذي يُعتبر في كل طائفة أحد الآباء الروحيين، هو الجنيد البغدادي في القرن التاسع الميلادي، والذي تحدث بشكل إيجابي عن هاتين المصطلحين. ليس من المستغرب إذا أخذنا في الاعتبار أنه كان هو أيضًا من دافع عن البسطامي ضد الانتقادات التي تفسر كلامه وأفعاله بطريقة غير متحيزة[٥٥]. ومع ذلك، هناك غرابة أخرى في تعامله مع هاتين المصطلحين ومصطلحين آخرين: الجمع، التفرقة، التوحيد، والتفريق أو الفرق، الانفصال، الفصل. لم يستخدمهما كمصطلحات في الأشكال الاسمية ولكن فقط كأفعال. يكتب في **كتاب التفريق بين الإخلاص والصدق**[٥٦]: "الخوف يقبضني، والرجاء يبسطني، فإذا قبضني بالخوف أفناني عني، وإذا بسطني بالرجاء ردَّني عليَّ"[٥٧].

---

[٥٤] انظر مثالًا مبكرًا في الخركوشي، تهذيب (٣٨٢–٣٨٣): "ذكر القبض والبسط". يقتبس أولاً تعريف أبو سعيد المذكور أعلاه.

[55] Zaehner (1994: 118) : "When Abū Yazīd vented himself of these strange ejaculations, Junayd maintains, he was speaking in ecstasy and his words were not to be understood.

[٥٦] "الخوف يقبضني والرجاء يبسطني، والحقيقة تجمعني، والحق يفرقني، إذا قبضني بالخوف أفناني عني، وإذا بسطني بالرجاء ردني عليّ بفقدي فأمرني بحفظي، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني، وإذا فرقني بالحق أشهدني غيري" الجنيد، أعمال ٢٥٦–٢٦٩، خاصة ٢٦٣ في القطعة السادسة. انظر أيضًا في عبد القادر ١٩٧٦:٥٣، الترجمة الإنجليزية ١٧٣–١٧٤.

[٥٧] ضمن الفصل "مصطلحات الصوفية" القبض والبسط، يقتبس القشيري أيضًا القول المذكور أعلاه للجنيد/ الرسالة (تحرير رزيق) ٥٩–٦٠/. تم ترجمة نفس النص من الرسالة القشيرية عن طريق سيلز (١٩٩٦:١٠٧): "يحكمني خوف الله. الأمل ينتشرني. الواقع يجمعني. الحق

"الجنيد لا يستخدم هنا مصطلحات القبض والبسط كدرجات فريدة وأعلى للخوف والأمل– 'حيث يفوق القبض الخوف والبسط الأمل، أي بقوته، يضيف الأنصاري[٥٨]– بل بدلاً من ذلك، يجمع بين الأربعة المصطلحات، باستخدام الأشكال الفعلية– قبض مع الخوف وبسط مع الأمل– وفقًا للنص القرآني. يبدو أن هذا الاستخدام قد سبق مصطلحاتها اللاحقة الإسمية"[٥٩].

"ردَّني علىَّ، وإذا جمعَني بالحقيقة أحضرني، وإذا فرقني بالحقِّ... أشهدَني غيري، فغطَّاني عنهُ، فهو في ذلك محركي غيرُ ممسكي، وموحشي غيرُ مؤنسي، بحضوري أذوقُ طعمَ وجودي، فليتَهُ أفناني عِنّي فمتَّعَني، أو غيَّبني عِنِّي فروَّحَني"[٦٠] انتهى الخركوشي من فصله حول القبض والبسط بالملخص التالي: "قال فارس بن عيسى: أولاً القبض، ثم البسط، ثم لا قبض ولا بسط، وهو محل التمكين"[٦١].

يوضح الجنيد هذه التعريفات ما يمكن للمرء أن يلاحظه بشكل مخفي من القصص وبعض التعريفات الأخرى المذكورة أعلاه– وهو الطابع الديناميكي لهاتين المصطلحين وأيضًا ديناميكية المصطلحين المرتبطين بشدة، جمع وتفريق. في الواقع، فإنها ليست حالات بل، على الأقل في حالة البسطامي، طرق للسلوك والعيش.

"يتحدث روزبهان البقلي عن حالتي القبض والبسط القطبيتين بالطريقة التالية: "هذه حالتان نبيلتان للمعارف. يعطيهم (الله) الضيق مع غضب الوحدة، وأقنعة السلطة، وأضواء العظمة المتراكمة، وارتقاء البهاء في قلوبهم، حتى يُزيلوا عن صفات البشرية. عندما يعطيهم الانفتاح، مع جمال وجاذبية الصفات ولذة الحديث

يفصلني: عندما يمسكني بالخوف، يبيدني من نفسي. عندما ينشرني بالأمل، يعيدني إلى نفسي. عندما يذكرني بالواقع، يجعلني حاضرًا".

[٥٨] انظر مثالًا في رسالة القشيري مع شرح الأنصاري ٦٩.

[٥٩] على سبيل المثال، يستخدم القرآن كلمة "جاهد" بدلاً من "جهاد" و"هاجر" بدلاً من "هجرة".

[٦٠] اقتبسها القشيري في رسالته ٥٩–٦٠. كما اقتبسها الخركوشي بشكل مباشر في تهذيبه٣٨٣.

[٦١] انظر تهذيب الخركوشي ٣٨٣.

(ISSN: 2536 - 9555)

(معه)، يعطيهم الحلاوة والتنقية بحالة الذوبان، حتى يرقصوا ويستمعون إلى الموسيقى، يتكلمون ويعطون. مبدأ الضيق هو زوال الضمير في الأبدية، بينما مبدأ الانفتاح هو استمرار الضمير في شهادة ما بعد الأبدية"[٦٢].

يُنسب أيضًا إلى البسطامي قوله إن العارف الحقيقي سيعوذ حتى من الجنة إذا لم يستطع أن يرى ربه هناك، تمامًا كما يستعيذ أهل النار للخروج من النار[٦٣]. وقال أيضًا: "الجنة الحقيقية لا تعني شيئًا لأهل الحب[٦٤]، لأن أهل الحب مستورين بحبهم". كما يُرتبط أيضًا أن أبو يزيد قال: "الجنة ليس لها قيمة في أعين العاشقين، والعاشقون مستورون بحبهم"[٦٥]. يتمثل مثاله أيضًا في قول آخر له: "هناك جنتان– جنة النعم وجنة المعرفة. جنة المعرفة هي الأبدية، بينما جنة النعم مؤقتة"[٦٦].

أخيرًا، لإكمال رفض البسطامي للمتع والبحث عن المعرفة الإلهية والحب، أود أن أقتبس تعليقًا من جلال الدين الرومي من كتابه "**فيه ما فيه**" حول سكان النار. يقول إنهم سيكونون أسعد مما كانوا عليه في الأرض، لأنهم بينما كانوا في الأرض لم يكونوا على علم بالله. ولكن في النار سيعرفون الله ولا يمكن أن يكون هناك شيء أحلى من معرفة الله[٦٧].

---

[٦٢] روزبهان البقلي، شطحيات، ٥٥١، للترجمة الإنجليزية انظر: Ernst 1996:32-33. ويتحدث أيضًا عن تجربة النشوة التي يعيشها العشاق. (Corbin 1991:223-228)

[٦٣] بدوي ١٩٧٨: ١٤١: لو حجب الله خواص عباده من رؤيته وهم في الجنة لاستغاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار. انظر أيضًا تعليقات بدوي في الجزء التمهيدي للشطحات (بدوي ١٩٧٨: ٣٤ رقم ١٩).

[٦٤] السلمي (الطبقات ٧٠) يقتبس كلام البسطامي: "الجنة لا خطر لها عند أهل المحبة، وأهل المحبة محجبون بمحبتهم".

[٦٥] انظر: Nicholson 1911:107.

[٦٦] بدوي ١٩٧٨: ١١٤: الجنة إثنتان: جنة النعيم، وجنة المعرفة؛ فجنة المعرفة أبدية، وجنة النعيم موقتة.. انظر النص في نفس المرجع ١٠٩: "لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها كما يضج أهل النار من النار".

[٦٧] انظر: Arberry 1993:105. الرومي هنا يشير إلى رجل حكيم لم يذكر اسمه.

قائمة المراجع

أ. المصادر الأساسية:

[١] ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحرير: أحمد عبد الله القرشي. القاهرة: دار الكتب، ١٩٩٩.

[٢] ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية. تحرير: عاصم الكبالي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠. [ترجمة إنجليزية: المنورة والأستاذ ١٩٩٨].

[٣] ابن ملقن، طبقات الأولياء. تحرير: نور الدين شريبة. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦.

[٤] البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، كتاب تأويل الشطح. تحرير مع مقدمة: قاسم محمد عباس. دمشق: المدى، ٢٠٠٤.

[٥] البسطامي، كتاب مناقب سيدنا أبي يزيد البسطامي. انظر: السهلجي، نور.

[٦] الجنيد، تاج العارفين الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة. تحرير: سعاد الحكيم. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣.

[٧] الخركوشي، تهذيب الأسرار. تحرير: بسام محمد بارود. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٠.

[٨] روزبهان البقلي، عرائس = أبو محمد بن أبي نصر روزبهان البقلي، عرائس البيان في حقائق القرآن. مجلدان، لكناو، ١٨٩٨.

[٩] روزبهان البقلي، شطحيات = أبو محمد بن أبي نصر روزبهان البقلي، شرح شطحيات. تحرير وترجمة: هنري كوربان = تعليق على مفارقات الصوفية. طهران: معهد ايران وفرانسه، قسم إيرانشناسي، ١٩٦٦.

[١٠] الرومي، فيه ما فيه = [ترجمة إنجليزية: أربيري ١٩٩٣.]

[١١] السرّاج، اللمع = أبو نصر السرّاج الطوسي، كتاب اللمع. تحرير: عبد الحليم محمود. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢. كما تم تحريره أيضًا بواسطة آر. أ. نيكولسون. ليدن: بريل، ١٩١٤.

[١٢] السهروردي، مقامات = شهاب الدين السهروردي، رسالة مقامات الصوفية. تحرير مع مقدمة وتعليقات: اميل معلوف. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣.

(ISSN: 2536 - 9555)

[١٣]السلمي، حقائق = أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، حقائق التفسير. تحرير: سيد عمران. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.
[١٤]السلمي، الملامتية = أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، رسالة الملامتية. في: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة. تحرير: أبو العلا عفيفي. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٤٥.
[١٥]السلمي، الطبقات = أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية. تحرير: نور الدين شريبة. القاهرة: مكتبة الحانجي، ١٩٨٦.
[١٦]السهلجى، النور من كلمات أبي طيفور = كتاب مناقب سيدنا أبي يزيد البسطامي. تحرير: عبد الرحمن بدوي. في: بدوي ١٩٧٨: ٤٩–١٨٧.
[١٧]الطبري، تفسير = أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤–١٩٥٧.
[١٨]عطار، مصيبت نامه = فريد الدين عطار، مصيبت نامه. تحرير نوراني فيصل. طهران: زوار، ١٩٥٩.
[١٩]عين القضاة الهمداني، شكوى الغريب عني الأوطان إلى علماء البلدان. تحرير وترجمة: محمد بن عبد الجليل. المجلة الآسيوية ٢١٦ (النص العربي: ١٩٣٠ يناير – مارس ٤–٧٦، الترجمة: ١٩٣٠ أبريل– يونيو ١٩٣–٢٩٧).
[٢٠]القشيري، لطائف = أبو القاسم عبد الكريم بن حوزان القشيري، لطائف الإشارات. تحرير: إبراهيم البسيوني. ٣ مجلدات، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٨–١٩٧١.
[٢١]القشيري، معراج = أبو القاسم عبد الكريم بن حوزان القشيري، كتاب المعراج (= مكتبة الآداب الصوفية، ٢.). تحرير: علي حسن عبد القادر، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٤.
[٢٢]القشيري، الرسالة = أبو القاسم عبد الكريم بن حوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف. تحرير: معروف مصطفى زريق. بيروت: المكتبة الأشرية، ٢٠٠١. كما تم تحريره مع اختيارات من شرح أبو يحيى زكريا الأنصاري، بدون محرر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ٢٠٠٠.
[٢٣]الهجويري، كشف المحجوب. [ترجمة إنجليزية: نيكولسون ١٩١١.]

ب. المصادر الثانوية:

[١] بدوي، عبد الرحمن. ١٩٧٨. شطحات الصوفية (= دراسات إسلامية، ٩.). الكويت: وكالة المطبوعات.

[٢] الرفاعي، محمود علي. ١٩٩٣. الإسراء والمعراج بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة. حجاز قبلي (قوص، مصر): دون ذكر الناشر.

[٣] الزين، سميح عاطف. ١٩٨٨. البسطامي: دراسة وتحليل. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

[٤] الشبلي، كامل مصطفى. ١٩٨٢. الصلة بين التصوف والتشيع. مجلدان. بيروت: دار الأندلس.

[٥] الشيبي، كامل مصطفى. ١٩٨٢. الصلة بين التصوف والتشيع، ٢ مجلدات، بيروت: دار الأندلس.

[٦] محمود، عبد الحليم. ١٩٨٥. سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي: ٢٦١ هجرية. القاهرة: دار المعارف.

ج. مصادر أجنبية:

[7] Abdel-Kader, Ali Hassan. 1976. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd. A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings* (= *E.J.W. Gibb Memorial*). London: Luzac.

[8] Addas, Claude. 1993. *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ᶜArabī* (= *Golden Palm Series*). Cambridge: The Islamic Texts Society.

[9] Arberry, A. J., transl. 1966. *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' ("Memorial of the Saints") by Farid al-Din Attar*. London: Routledge and Kegan Paul.

[10] Arberry, A. J. 1969. *A Ṣūfī Martyr. The Apologia of ᶜAyn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. London: George Allen and Unwin.

(ISSN: 2536 - 9555)

[11] Arberry, A. J. 1993. *Discourses of Rumi*. London: Curzon Press.
[12] Baldick, Julian. 1993. *Imaginery Muslims. Uwaysi Ṣūfīs of Central Asia.* London: I. B. Tauris.
[13] Corbin, Henri, transl. 1991. *Le jasmin des fidèles d'amour par Rūzbehān.* Paris: Verdier.
[14] Deladrière, Roger, transl. 1991. *La lucidité implacable. Épître des Hommes du Blâmes de Sulamī.* Paris: Arléa,1991.
[15] Ernst, Carl W. 1994. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: SUNY.
[16] Ernst, Carl W. 1996. *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism* (= *Curzon Sufi Series*). Richmond: Curzon Press.
[17] Gramlich, Richard, trans.1995. *Abu l-ᶜAbbās ibn ᶜAṭā', Sufi und Koranausleger* (= *Abhandlungen für die Kunde de Morgenlandes*, LI,2.). Stuttgart: Franz Steiner.
[18] Jones, Alan, transl. 2007. *The Qur'ān, translated into English*. Exeter: Gibb Memorial Trust.
[19] al-Munawwarah, Abdalkhabir & Hajj Abdassabur al-Ustadh. 1998. *The Basic Research by Shaykh Ahmad ibn Ajiba.* Cape Town: Medinah Press.
[20] Nicholson, Reynold A., transl. 1911. *Kashf al-Mahjūb. The Oldest Persian Treatise on Sufism by* ᶜAlī b. ᶜUthmān al-Hujwīrī al-Jullābī (= *E.J.W Gibb Memorial*, 17.). London: Luzac.
[21] Nicholson, R. A., ed., transl. 1926. "An Early Arabic Version of the Miᶜráj of Abú Yazíd al-Bistámí". *Studia Islamica* 2.402-415.
[22] Nicholson, Reynold A., transl. 1911. *Kashf al-Mahjūb. The Oldest Persian Treatise on Sufism by ᶜAlī b. ᶜUthmān al-Hujwīrī al-Jullābī* (= *E.J.W Gibb Memorial*, 17.). London: Luzac.

[23] Nicholson, R. A., ed., transl. 1926. “An Early Arabic Version of the Miᶜráj of Abú Yazíd al-Bistámí”. *Studia Islamica* 2.402-415.

[24] Pickthall, Marmaduke, transl. n.d. *The Meaning of the Glorious Qur’ān*. Tripoli: Islamic Call Society.

[25] Ruzbihān Baqlī, *ᶜArā’is* = Abū Muḥammad b. Abī Naṣr Ruzbihān al-Baqlī, *ᶜArā’is al-bayān fī ḥaqā’iq al-Qur’ān*. 2 vols., Lucknow 1898.

[26] Rūzbihān Baqlī, *Šaṭḥiyyāt* = Abū Muḥammad b. Abī Naṣr Ruzbihān al-Baqlī, *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*. Edited and transl. by Henri Corbin = *Commentaire sur les paradoxes des Soufis*. Teheran: Instītū Īrān va Farānsa, Qismat-i Īrānšīnāsī, 1966.

[27] Sands, Kristin Zahra. 2006. *Sufi Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam*. Abingdon: Routledge.

[28] Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

[29] Sells, Michael A., ed., transl. 1996. *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur’an, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*. New York: Paulist Press.

[30] Zaehner, Robert Charles. 1961. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*. London [etc.]: Oxford University Press.

[31] Zaehner, Robert Charles. 1994. *Hindu and Muslim Mysticism*. Oxford: One world.

TAMÁS IVÁNYI: A BIOGRAPHICAL NOTE

Zoltán Szombathy
Eötvös Loránd University, Budapest

Reproduced by kind permission of the editors of The Arabist: Budapest Studies of Arabic (doi: 10.58513/ARABIST.2024.47.1)

"Provided It Has Nothing To Do With Fish."
(P.G. Wodehouse, *Leave It to Psmith*)

The above citation comes from a novel whose absurd sense of humour has long been appreciated by Professor Tamás Iványi since well before he became a professor. He will undoubtedly recall its original context: It is the only proviso in a hilarious classified ad posted by Psmith, the smart and excentric protagonist of the novel, in which he announces his (almost) universal aptitude in dealing with even the most intractable tasks. Although I am unaware of any particular aversion to pisciculture on Professor Iványi's part, the citation is fitting here in quite a number of ways. For a start, it evokes not just Professor Iványi's penchant for Wodehouse's novels but also his dry wit worthy of a Psmith. Like the latter, Iványi is pleasantly excentric, and behind the tongue-in-cheek, ironic façade he is also extremely helpful to students and colleagues alike – perhaps even about questions having to do, however remotely, with fish. For he is knowledgeable in myriad subjects having to do with Islam and the Arabic language, and the inscription also alludes to this remarkable intellectual versatility. Indeed, as a student of his I could not fail to observe, as all my fellow-students did, his trademark breadth of learning in Muslim culture, the product of an intellectual curiosity that ranges from Arabic and Semitic linguistics and general linguistics to Arabic

(ISSN : 2536 – 9555)

literature to prosody to Muslim intellectual history to Islamic law and jurisprudence to Islamic mysticism to popular religion – and on, and on. His erudition, coupled with attention to even minute data, is rarely matched in these days of narrow disciplinary specialisation and properly belongs to a bygone era. His insatiable appetite for reading across a wide variety of disciplines, both as a pastime and for scholarly pursuits, has remained unchanged to this day, a fact that will impress even during a brief conversation with him.

Born in Budapest in December 1944 as the third of three brothers, Tamás Iványi lost his father when he was still in primary school. A knack for mathematics seems to have run in the family, since both his siblings chose, and came to be quite successful in, careers that needed an obvious aptitude for that discipline: László was a renowned architect, while György worked as a noted expert of civil engineering. As a primary school pupil, Tamás Iványi too was attracted to, and excelled in, the study of mathematics, an interest that he has not altogether abandoned ever since. Anyone familiar with the elegantly logical rules of syntax and word-formation of Classical Arabic will appreciate the extent to which a proclivity to mathematics can be a tremendous boost to learning Arabic, as later proved to be the case with Professor Iványi's career. Mathematics, in which he showed remarkable talent, was only trumped by a newfound interest in the Arabic language during his final year in primary school, when an older friend of his brothers made an impromptu demonstration of the art of writing the beautiful Arabic script to him during a family holiday at a lakeside resort. István Boga (1934–2006), the friend responsible for introducing Iványi to the captivating world of the Arabic language,

later left Hungary to settle and marry in Morocco, but their friendship, made all the more powerful by a shared love of all things Arabic and Islamic, would remain firm. In fact, it was with the assistance of Iványi that Boga at a much later date published or re-published a number of his language manuals in Arabic, including a Hungarian-Arabic dictionary, within a book series that Iványi edited. At any rate, having observed that brief show of the use of Arabic writing, Iványi was instantly hooked and, determined to learn the language as soon as possible, he set about the daunting task.

The summer over, he enrolled in the intensive Arabic course of the nationwide Society for the Dissemination of Scientific Knowledge (a prominent academic society known in Hungary under the acronym TIT), where Arabic was taught by the nationally famous Arabist and journalist Alajos Chrudinák. Iványi continued his Arabic studies uninterrupted right to the moment he could apply for admission to Eötvös Loránd University. People familiar with Iványi from that early period recall that it was a matter of hours for the eager if still very young scholar to memorise the intricate syntactic system of Arabic verbs and verbal participles. Meanwhile he pursued his secondary school studies at the reputable Kölcsey Ferenc Gimnázium, an institution located in the Sixth District of central Budapest and renowned for its consistently high academic standards ever since its inception in 1898. His secondary school was by any measures a particularly inspiring intellectual environment, the circle of his schoolmates including among others the renowned late Sinologist, Koreanist and linguist Ferenc Mártonfi (1945–1991), as well as the writer and translator György

(ISSN : 2536 – 9555)

Dalos (b. 1943). However, for all his precocious learning that included a thoroughgoing study of Latin, Greek and classics, Iványi was not just a denizen of the rarefied milieu of academia: In the summer of 1963, just prior to beginning his undergraduate studies, he sought and got temporary employment as an unskilled labourer at the reconstruction works of Erzsébet Bridge, today a major artery of traffic over the Danube in Budapest.

As a result of his early introduction to the Arabic language, his familiarity with both written and spoken Arabic was already well-established by the time he applied for admission to university. Indeed, an anecdote fondly recalled by childhood friends tells of a class excursion during which Iványi recorded an appreciative note in Arabic in the visitors' book of a museum, a rather unusual thing for a teenager to do that, perhaps being considered an *ipso facto* suspicious act under a slightly paranoid communist régime, almost led to his dismissal from secondary school. Disciplined though he was, any punishment he received was more than offset by his successful application later on to Eötvös Loránd University. His unproblematic admission was due partly to his already considerable knowledge of Arabic and partly to the fact that he had finished third in that year's national students' competition in history, which accorded the first ten contestants in each subject automatic admission to university in their chosen field. Given the breadth of his interests, it is hardly surprising that despite his demonstrated proficiency in historical studies, Iványi insisted on pursuing studies in other subjects as well and ended up with a degree in general linguistics as well as in Arabic, with a minor specialisation in African Studies into the bargain. As part of the latter specialisation, he studied Bantu linguistics from the late comparative linguist

László Dezső (1927–2016), and he still fondly recalls his study of Swahili under the guidance of Edgar Kadenyi, a Kenyan medical student. Iványi also eagerly joined the so-called Scientific Students' Association in Oriental Studies, an institution that has long constituted a competitive and highly inspiring environment to young scholars with outstanding academic talent and scholarly ambitions. The list of his professors in Arabic philology is virtually a who's-who of this academic field in 1960's Hungary, including Károly Czeglédy (1914–1996; then head of the Department of Arabic and Semitic Philology), Julius (a.k.a. Abdul-Karim) Germanus (1884–1979), Alajos Chrudinák (1937–2020), Ernő Juhász (1939–2004), Abdel-Moneim Moukhtar (1929–2006), Csilla Prileszky (1939–1995) and Alexander Fodor (1941–2014).

Having completed his studies at Eötvös Loránd University (ELTE) between 1963 and 1968, Tamás Iványi graduated with honours in July 1968, his MA thesis addressing an important issue of Arabic grammar, the usage of the ubiquitous particles *an* and *anna* in Classical Arabic. After graduation he completed a full academic year of language training in Baghdad in 1968–1969, an exceptionally fruitful and inspiring year that left him with an abundance of keen observations on Arab culture in everyday settings, a cultural milieu for which his love is all too apparent to any interlocutor to this day. A long visit that he undertook in the company of the young ethnographer László Törő to aš-Šikk (also known as al-Qaṣaba), an agricultural village located by the Tigris directly north of the Little Zāb confluence, proved a particularly enthralling experience. It is hardly surprising that he feels an enduring intellectual and emotional attachment to Iraq and its

(ISSN : 2536 – 9555)

unique culture and dialects in particular, although circumstances allowed him to return there only on a couple of occasions, specifically to attend the al-Mirbad International Poetry Festival along with a few colleagues.

After completing his linguistic training in 1969, Iványi was hired by the Institute for Intercultural Relations to work as an interpreter in Arabic, a job that, while not a permanent position and an employment having only marginal academic relevance, did provide not just a passable income but also a prime opportunity to practise Arabic as a living language, to gain a vast assortment of cultural insights, and to experience contemporary Arab culture in its manifold aspects. His tasks as an interpreter offered opportunities to interact with diverse groups of professionals, such as Middle Eastern agricultural experts as well as a team of ballet dancers touring the stages of Egypt, an experience that left him with an appreciation of cultural variety and helped discard any trace of a scholarly perspective based on Orientalist clichés.

While codicology is not one of his academic specialisations, he does have considerable experience in this field as well. Between 1968 and 1971 he participated in a major project aimed at cataloguing the Franciscan Library in Gyöngyös, a collection established in mediaeval times and expanding ever since that for administrative purposes came to form part of the holdings of the National Library. While only partly relevant to Iványi's expertise in Oriental languages and cultures, this certainly was a prime opportunity to hone his skills in codicological issues and handling manuscript and printed book collections. From December 1970 to March 1974 Professor Iványi was employed by the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences

(then known as the Oriental Library). In this position, he was responsible for the library's customer services as well as for the management of the Arabic books collection and the whole Oriental journal collection. In his last year spent as a member of staff at the library, he spent months surveying, on behalf of the Oriental Collection, the African Studies library of the prominent politician and diplomat Endre Sík (d. 1978), a widely recognised specialist of African history. (Alas, the Oriental Collection eventually did not decide to buy this important personal collection.)

The year 1973 marked the start of Iványi's long and ongoing career as an exceptionally popular professor teaching countless cohorts of students various aspects of Muslim culture and the intricacies of the Arabic language. The academic year 1973–1974 he spent as a lecturer at József Attila University (JATE) in Szeged at the invitation of Professor András Róna-Tas (today a member of the Hungarian Academy of Sciences and an internationally recognised expert on the languages and cultures of Central Asian Turkic-speaking peoples). While in Szeged, Iványi taught various courses on the Arabic language, general linguistics and the Arabic sources of early Hungarian ethnohistory, subjects that have remained at the forefront of his teaching and publication activity. The next academic year saw him return to his *alma mater* and take up teaching in March 1974 at the Department of Arabic and Semitic Philology of Eötvös Loránd University (ELTE), an academic home in which he has remained since, and which continues to benefit enormously from his vast and nonpareil expertise even after his official retirement in 2010. It would be a demanding task beyond the scope of this brief biographical précis

(ISSN : 2536 – 9555)

to offer an exhaustive list of the subjects to which he introduced generations of students, and an understatement to say that he has been a decisive intellectual influence upon the later careers of those students, including the author of these lines. His trademark style, displaying a striking erudition coupled with an unfailing intellectual rigour and delivered in a characteristically reserved demeanour, is a rare combination that perhaps provides adequate explanation for the enthusiasm his former students tend to continue to feel for him even decades after graduation. The fact that he is an exceptionally dedicated educationist has been manifested in more than one way. This includes the more than 24 textbooks and coursebooks that he has written and/or edited for the purposes of use in a variety of university courses. It is no exaggeration to say that the teaching of Islamic and Arabic culture at the Department of Arabic and Semitic Philology at Eötvös Loránd University would now be inconceivable without the tomes that he has contributed.

Although palpably averse to seeking administrative positions, Professor Iványi could not escape the responsibility of becoming Head of the Department of Arabic and Semitic Philology between 2006 and 2010, a task to which he managed to apply his seemingly effortless effectiveness and a refreshing lack of bureaucratic inflexibility. His retirement in 2010 did not bring his teaching to an end, since his expertise in a range of subjects is practically indispensable, and at any rate unmatched, among the faculty. It is an immense bonus and an honour to the Department that he generously volunteers to impart that expertise to students despite the ludicrously frugal compensation of a retired lecturer’s work. Ever since his retirement, Professor Iványi has continued teaching a wide variety of courses on many aspects of Islam, Muslim cultures

and Arabic linguistics. Students continue to flock to his courses, not surprisingly given the unique opportunity to learn from a professor of unique erudition and often first-hand experience in such fields as popular religion, Sufism, Salafism, linguistics, literature, and Islamic law.

Professor Iványi obtained his doctorate in Semitic Philology with the grade *summa cum laude* on 8th June 1974. The subject of his doctoral dissertation stays within one of his enduring interests, linguistics, treating as it does the issue of the semantic analysis of theme-rheme structures in Arabic. Since a list of Tamás Iványi's publications follows this biographical note, we shall not dwell here on this aspect of his academic career. The list is a more eloquent witness to both depth and breadth of scholarship than a brief summary could ever be. One aspect, however, deserves emphasis in this context: the effort to make available to the Hungarian-speaking public the major sources of Muslim culture as well as the results of recent scholarship has always been a prominent part of his scholarly endeavours, in the form of both publications and lectures. Since 1991, he has been secretary general of the Alexander Csoma de Kőrös Society, the umbrella organisation of Oriental studies in Hungary, which plays a dual role within the country of maintaining rigorous standards of scholarship in the study of Asian and African cultures, as well as disseminating the results of academic learning in this field to the general public. Given the prominent role of Oriental studies in Hungarian culture and historiography, this is far from being a peripheral responsibility. He was founder and, ever since, director of the College of Oriental Languages programme of the Alexander Csoma de Kőrös Society, an important forum for the

(ISSN : 2536 – 9555)

teaching of Asian languages outside the formal tertiary education system. Since 1995 he has been a member of the editorial board of *Keletkutatás [Oriental Research]*, the leading Hungarian-language scholarly journal of Oriental studies in Hungary. He is also member of the editorial board of *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, the journal in which this collection of essays celebrating his eightieth birthday appear – in all likelihood the first-ever issue of the journal that he played no part whatsoever in editing. Indeed, as recently as 2021 he was the editor responsible for that year's issue, dedicated to the memory of the late Professor Alan Jones of Oxford University, a colleague as well as a close personal friend of Iványi. Professor Iványi has also organised or co-organised a number of important international and domestic academic meetings, including the mammoth thirty-fifth International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS) in the year 1997 and the fourteenth and twentieth congresses of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI) in 1988 and 2000 respectively, both of which were held in Budapest.

In recognition of his wide-ranging scholarly and educational accomplishments, he was decorated with various awards and honours, including the Pro Universitate award of Eötvös Loránd University (ELTE) in September 1989 for his exemplary service as an educationist and researcher, and the prestigious national Hungarian Order of Merit (Knight's Cross) in July 2019 for his outstanding teaching and research career and his role as secretary general of the Alexander Csoma de Kőrös Society.

We wish Professor Iványi good health and ample energy to continue to regale us with the characteristic voice of his delectable wit and vast scholarship.

ON TWO ṢŪFĪ TERMS: *QABḌ* AND *BASṬ* AL-BISṬĀMĪ'S ASCENSION AND HIS REFUTATION OF THE DELIGHTS OF PARADISE

Prof. Tamás Iványi

Eötvös Loránd University, Budapest

Reproduced by kind permission of the editors of The Arabist: Budapest Studies of Arabic (doi: 10.58513/ARABIST.2012.30.5)

Abstract

The article analyses two Ṣūfī states, *qabḍ* and *basṭ*, and their significance in shaping al-Bisṭāmī's extraordinary behaviour and his concept of this world and the hereafter.

Keywords:

qabḍ, basṭ, Sufism, Abū Yazīd al-Bisṭāmī

In the mid-ninth century Abū Yazīd al-Bisṭāmī, whose influence has been durable and enormous on the later development of the Ṣūfī orders, once reached the dangerous point in his ecstasy to exclaim: *subḥānī, subḥānī, mā aᶜẓama ša'nī,* that is "Glory be to me, glory be to me, how great is my state", instead of glorifying God by saying *subḥān Allāh*[1]. He was sincere and truthful when he uttered these strange words, according to the alleged sayings of his contemporaries[2].

[1] Or in another version of the story: *mā aᶜẓama subḥānī,* Badawī 1978:186. He also declared answering a question that he was the well-kept table (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*), ibid., 123. Zaehner regards it the characteristics of mania, the megalomania and takes it for a sign of the deceptive expansion against which al-Qušayrī warned, i.e., *basṭ,* not *qabḍ.* See Zaehner 1994:117.

[2] See Badawī 1978:38 on the famous exclamation *subḥānī* and its place in Abū Yazīd al-Bisṭāmī's spiritual path. See as-Sahlağī, *Nūr* 101 and 186. See also Badawī 1978: 28 ff., 35 no. 7.

(ISSN : 2536 – 9555)

Since earlier he had made many similar exclamations, most of his followers left him after this event and common people were said to have regarded him as a madman[3]. A man whose dismal lot it was to be his companion during these years said that this was the period of al-Bisṭāmī's *qabḍ*, 'constriction' or depression as one would call it nowadays, and that things would have been very different had he had the good fortune to be with him during his *basṭ*, his 'extension' or 'elation' in modern term[4]. R. C. Zaehner in his book on *Hindu and Muslim Mysticism* comments on this report as follows: "The alteration of extreme elation and intense depression is known to psychology as a manic-depressive psychosis, and the fact that Abū Yazīd (i.e., al-Bisṭāmī) was indeed considered by his contemporaries to be mad would indicate that he may very well have suffered from this affliction"[5]. Zaehner saw *qabḍ* and *basṭ* as the opposite poles of this maniac depressive psychosis[6].

A well-known story from as-Sahlağī's book[7] also shows what was meant by being in the state of *qabḍ* for a long time. "Once a man came and knocked on Abū Yazīd al-Bisṭāmī's door. What are you looking for? –Abū Yazīd asked him. I am looking for Abū Yazīd, the man answered. I myself have also been looking for Abū Yazīd for

[3] as-Sahlağī (*Nūr*) quotes Ḏū n-Nūn al-Miṣrī saying: "My brother Abū Yazīd lost himself in the love of God and now he has started to seek it together with the seekers" (Badawī 1978: 95).

[4] See as-Sahlağī, *Nūr* 133. Cf. Zaehner's remarks (1994:117–118).

[5] Zaehner 1994:118. He also quotes al-Qušayrī's *Risāla* to support his opinion. See al-Qušayrī, *Risāla* 58–60.

[6] Zaehner 1994:118, referring to al-Qušayrī, *Risāla.* Others consider al-Bisṭāmī's behaviour and words as a sort of psychological "escape from the responsibilities of life". See, e.g. az-Zayn 1988:9ff.

[7] *an-Nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr.* Also known as *Manāqib Abī Yazīd.* In: Badawī 1978.

twenty years, said al-Bisṭāmī." This state is what al-Ǧunayd, himself a sober Ṣūfī, tried to explain by saying that in *qabḍ* God obliterates the Ṣūfī's existence[8].

According to another story told by one of his students, who had been in the company of Abū Yazīd al-Bisṭāmī for thirteen years, he had woken Abū Yazīd up every morning for thirteen years, but the latter had not spoken a word during these years, he had only sighed a little, and had put his head on his knees, then had lifted it again. "This had been caused by his having been in the state of *qabḍ* during all these years", added the *faqīh* who transmitted the report. Had he (i.e., Abū Yazīd) been in the state of *basṭ*, his companion would have heard from him what other people had heard"[9].

The state of *qabḍ*, as related in these narratives, may have served later on as the starting point for both types of what was called *malāmatī* behaviour[10]. For the novice (*murīd*) *malāmatiyya* meant an extravagant way of conducting everyday life, inciting the blame (*malāma*) of ordinary people as the above story shows, while for a

[8] See as-Sahlağī, *Nūr.* In: Badawī 1978:141. al- Bisṭāmī says: "I have also been looking for him for twenty years."

[9] That is, ordinary speech. See as-Sahlağī, *Nūr* 178–179.

[10] See as-Sulamī, *Malāmatiyya* and its French translation by Deladrière (1991). Cf. aš-Šiblī, 1982:544–553, cf. also Addas 1993:71. The chief antagonists of the *malāmatī*s were the so-called *ṣūfī*s in Nīšāpūr at that time who were in reality ascetes (*zuhhād*), begging and showing off their piety. Abū Yazīd al-Bisṭāmī once said: "The gnostic is interested in what he may hope (i.e., his future) while the ascete is interested in what he may eat (i.e., begging)" (as-Sulamī, *Ṭabaqāt* 74). This is another sign that al-Bisṭāmī's behaviour was similar to that of the *malāmatī*s.

(ISSN : 2536 – 9555)

gnostic (*ᶜārif*) it meant hiding one's true devotion, speaking nothing of one's friendly terms with God (*walāya*), as exemplified in the previous story by al-Bisṭāmī's thirteen years of silence[11].

The famous Baghdadi Ṣūfī al-Ǧunayd explains the strange stories about al-Bisṭāmī, and at the same time absolves him of the accusations[12]:

"The stories about Abū Yazīd differ widely, and those quoting what they heard from him are also of different kinds of people. All this may be explained by the fact that these people met him in different moments (of his spiritual life) and at different resting places specified for him." Here he may have referred to the *qabḍ – basṭ* alternation.

"Therefore, everyone rendered his words precisely" – however contradictory these reports may seem superficially – "and delivered what they had heard of the details of his exclamations suiting his relevant resting places. These words of Abū Yazīd are drawn from a sea uniquely made for him alone. Then (after hearing all these different stories) I saw how far the end of his state was. It was such a state that only a few could understand his words about it or could give expression to them" – i.e., reiterate the exact wording of his exclamations – "when they had heard them. No one can reiterate such words who is not able to comprehend their meaning. If the hearer himself is not in this special disposition (*hay'a*), he refuses

[11] See also Badawī 1978:157 for Abū Yazīd al-Bisṭāmī's other communication: "I was absent from God for thirty years". In the earliest version of Abū Yazīd's 30 years of contemplation he said. "I have worked in fighting (my soul)" (Sulamī, *Ṭabaqāt* 70).

[12] as-Sarrāǧ, *Lumaᶜ* 459ff: in the "Chapter on the ecstatic words (*šaṭḥiyyāt*), related from Abū Yazīd al-Bisṭāmī and explained partly by al-Ǧunayd".

everything what he hears from Abū Yazīd[13]. al-Hujwīrī also shows understanding towards the extremism of Abū Yazīd al-Bisṭāmī, saying: "He is the greatest of the Shaykhs in state and dignity, so that al-Ǧunayd said: "Abū Yazīd holds the same rank among us as Gabriel among the angels"[14].

Without these introductory remarks it cannot be understood why al-Ǧunayd, considered by his contemporaries and the succeeding generations as a sober mystic, could accept and speak highly of such an extremely eccentric Ṣūfī as Abū Yazīd al-Bisṭāmī. The explanation is that he regarded and valued Abū Yazīd's words and the stories about him in the light of his momentary spiritual dispositions, even allowing for a long duration of these alternating states which he calls 'resting places' because of their temporal length. But he warns, at the same time, that these exclamations and peculiar behaviour were only allowed to Abū Yazīd, because he is unique in having a special sea of spiritual knowledge created by God exclusively for him.

[13] See as-Sarrāǧ, *Luma^{c},* ed. Nicholson, 380–381. Cf. Zaehner 1961:114, and fn. 2 there. He omits from his translation a key word, *hay'a*. Badawī (1978:39) also mentions al-Ǧunayd defending Abū Yazīd.

[14] Nicholson 1911:106. al-Huǧwīrī did not believe the stories about Abū Yazīd having said the above mentioned extreme exclamations and wrote: "He was a lover of theology and a venerator of the sacred law, notwithstanding the spurious doctrine which has been foisted upon him by some persons with the objective of supporting their own heresies". Comparing these contradictory views one should think that they only serve to affirm the theory of his "alterating states" proposed by Zaehner. A similar view is expressed by some modern Arab defenders of al-Bisṭāmī, see e.g. Maḥmūd 1985:59ff.

(ISSN : 2536 – 9555)

At this point the question of madness, supposed or pretended, has to be faced. Since in my view this special state of the soul or heart, or way of conducting life called *qabḍ* contrasted with *basṭ*, is also a spiritually highly esteemed state, it cannot be simply identified with the notion of 'maniac-depression' of modern psychiatry – although al-Bisṭāmī may have been a madman or maniac independently of the problem of the characterisation of these two Ṣūfī states. However, simply on the basis of this *qabḍ* hypothesis he cannot be called mad. As for his pretending madness, it is completely out of question, even though the way he conducted his life might easily have been mistaken for madness. In this respect I would like to mention a story from as-Sahlağī's *Nūr*, the final source of what allegedly are al-Bisṭāmī's own words. It runs as follows[15]:

"A man from the people of Bisṭām who had always been present at his master's (i.e., al-Bisṭāmī's) sessions, never being late or leaving before the end, once told al-Bisṭāmī: 'Oh Master, I had been fasting in the last thirty years at daytime and had not been sleeping at night. I had suppressed all my desires and I believe in everything you have said, still I could not reach the knowledge you had been speaking about. Why?' al-Bisṭāmī responded: 'Had you been fasting for 300 years and spending the night awake you would have not found a grain of this knowledge.' 'Why, Master?' 'Since you are veiled by yourself.' 'Is there a medicine for it?' – asked the man. 'Yes – answered al-Bisṭāmī – but you will not accept it and will not do what I suggest.' 'O yes, I will accept everything you say.' al-Bisṭāmī then gave him his medicine, saying: 'Go immediately and shave your head and beard, take off these elegant clothes and put on a simple cloak. Then hang on your neck a copper dish, full of nuts.

[15] See the story in full details in Badawī 1978:112–113.

Go out to the street, call all the boys around you, and tell them: Boys, I give a nut to every one of you who slaps me on the face. Afterwards go in this state to your marketplace where everybody knows you and reveres you.'

'O Abū Yazīd, do you really want all this from me? – asked the man – Show me any other way and I will follow it.' 'There is no other way – said al-Bisṭāmī – You have to start with dropping your rank and breaking your haughty self. Then, and only then will I show you what is good for you. But (it seems to me that) I cannot do that. I told you that you would not do (what I prescribed to you).' This story may shed light on the real meaning and significance of this behaviour in the purification of the heart connected with the *qabḍ* state which appeared and still appears to many as pure madness.

Now the question arises how to interpret these narratives in the light of al-Bisṭāmī's Ascension (*miʿrāǧ*) story? He seems to refuse, when in this state, both the worldly and the heavenly pleasures. Complete *zuhd* means for him the renunciation of everything that prevents reaching his goal, the intimate proximity of the Almighty God. He considers even the Paradise as a veil because 'it is other than Him'[16].

According to later reports al-Bisṭāmī claimed that he had ascended to the seven Heavens, i.e., he had made the *miʿrāǧ* on the

[16] See Bisṭāmī, *Maǧmūʿa* 47: *al-ǧannatu hiya l-ḥiǧābu l-akbaru li-anna ahla l-ǧannati sakanū ilā l-ǧannati wa-kullu man sakana ilā l-ǧannati sakana ilā siwāhu.*

(ISSN : 2536 – 9555)

model of the Prophet Muḥammad's *miᶜrāǧ*[17]. The most detailed and celebrated description of this event is given by the 12th century Persian Ṣūfī author, Farīd ad-dīn ᶜAṭṭār in his *Taḏkiratu l-awliyā'*)[18]. Since the hypothesis mentioned above about the nature of these two states is widely accepted, it seems desirable to examine, if only briefly, the oldest description of al-Bisṭāmī's so-called heavenly journey or *miᶜrāǧ*, in which we can find possibly the first mention of *qabḍ*. There is a relatively early Arabic account, dated from the beginning of the 11th century, a chapter in the book *al-Qaṣd ilā Allāh,* written by an anonymous author, which is titled *Bāb fī ru'yā Abī Yazīd fī l-qaṣd ilā Allāh taᶜālā wa-bayān qiṣṣatihi*, "On the Vision of Abū Yazīd in his Quest for God, and the Explanation of his Story". It should be noted that in this version the *miᶜrāǧ* is described as a dream (*manām*)[19]. In this we are told that at the first Heaven (*as-samā' ad-dunyā*) God spread before him the carpet of His gifts (*basaṭa lī bisāṭ al-hadāyā)* – said Abū Yazīd, but he refused to accept it. The relevant part of the text runs as follows:

[17] For a comparison between the Prophet's heavenly journey and the Ṣūfī ascension see ar-Rifāᶜī 1993: especially 217–278.

[18] Parts of this work, among them those about Abū Yazīd al-Bisṭāmī's ascension have been translated by Arberry 1966:105–110. Ernst (1994:167–169) summarizes Rūzbihān Baqlī's version of al-Bisṭāmī's vision which differs largely from the others.

[19] The oldest extant version of al-Bisṭāmī's heavenly journey is found in a manuscript in Hyderabad which bears the title *al-Qaṣd ilā Allāh* and is attributed in the MS to al-Ǧunayd. This chapter was published as an additional chapter in al-Qušayrī's *Miᶜrāǧ* and the editor, denying the above mentioned authorship, attributes it to al-Qušayrī, on the basis of Nicholson's research, who also published this short chapter in 1926:402ff. al-Qušayrī, *Miᶜrāǧ* 129–135, Chapter Nine: *Bāb fī ru'yā Abī Yazīd fī l-qaṣd ilā Allāh taᶜālā wa-bayān qiṣṣatihi,* 129: *innī ra'aytu fī l-manām.*

"It is related that the servant of al-Bisṭāmī said that he had heard Abū Yazīd al-Bisṭāmī say: I dreamed that I ascended to the Heavens in quest of God, seeking to be united with God, who is glorious and exalted, on the terms that I should abide with Him forever; and I was put on a trial which the heavens and the earth and they that inhabit them would not withstand, for He was spreading before me the carpet of His gifts, one kind after another, and offered to me the kingdom of each Heaven, but during all this I was averting my eyes from them, because I knew that he was testing me therewith, and in reverence for the holiness of my Lord I paid no attention to them, saying all the while: 'O my Beloved, what I desire is other than what You offer me'"[20].

Now we should remember that all this happened at a time when al-Bisṭāmī, according to his companion's testimony, was in the state of depression, *qabḍ*[21]. These Ṣūfī states and their psychological realities cannot, however, so easily be inserted into a rigid, preconceived, and static system. It has to be taken into serious consideration that mediaeval mystics did not comprehend the nature, significance and meaning of the world in a way as other, sober men would do, and neither did they share the latter's aims in the world. In the above story, when al-Bisṭāmī declined to accept what God presented to him, this offer is expressed by the verb *basaṭa* (spread) which is the origin of the technical term *basṭ* (extension), the state or station of the greatest rejoicing. He refused the divine presents,

[20] al-Qušayrī, *Mi'rāǧ* 129–135, Chapter Nine: *Bāb fī ru'yā Abī Yazīd fī l-qaṣd ilā Allāh taᶜālā wa-bayān qiṣṣatihi.* Offering and refused in the first Heaven p. 129.

[21] Cf., e.g., Badawī 1978:178–179 and many other places.

(ISSN : 2536 – 9555)

which anyhow were offered to him only as a trial, since his goal lies in reaching God and in remaining with Him forever[22]. To achieve (or to hope to achieve) this end one should, according to the descriptions, remain for an extended period in the state of contraction, i.e., *qabḍ*, later on considered a sad, sorrowful state[23].

al-Qaṣd ilā Allāh says[24] that the quest of God requires the *qabḍ* state the external features of which are in reality *at-taǧrīd (min ᶜalā'iq ad-dunyā)*, depriving one's self or soul from everything that is not God or does not belong to God, and *al-infirād (ilā Allāh),* turning exclusively towards God. Originally there may have been a strict bond between the states expressing similar notions, *qabḍ* and *taǧrīd* on one side, and *basṭ* and *infirād* on the other, since every Ṣūfī notion has, generally speaking, two sides, showing us how to handle the affairs of this world for the sake of our bliss and then concentrating on the proper behaviour in connection with the Beloved, God[25].

The tragic contradiction in trying to attain this goal, and also in the state of *qabḍ*, lies in its paradoxical impossibility which becomes clear at the end of the story: after achieving his goal, and reaching

[22] "A certain Aḥmad b. Ḫaḍrawayhi once said: "Once I saw in my dream the Lord of Power who said to me 'Oh, Aḥmad, everyone requests from me something except for Abū Yazīd, since he requests me'." (Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt* 401.10–11.)

[23] Cf. Schimmel 1975:129, quoting ᶜAṭṭār's *Muṣībatnāme* 42: "constraint means the compression of the soul to make one's home in a needle's eye" – darkness, the oppressing desert of loneliness in which the mystic spends days and sometime months of his life. In the 13th century, as-Suhrawardī defined *qabḍ* as the "sadness of soul" (*ḥuzn an-nafs*), cf. as-Suhrawardī, *Maqāmāt* 73.

[24] al-Qušayrī, *Mi'rāǧ* 131 in describing his arrival to the Lowest Heaven.

[25] Ibid., *taǧrīdī ᶜamman siwāhu.*

the Divine Throne and "melting as lead melts" (*kuntu aḏūbu ᶜinda ḏālika kamā yaḏūbu r-raṣāṣ*)[26] from God's words. He has to go back to the Earth with a mission to fulfil: to give the salutation of the Prophet Muḥammad's Spirit (*rūḥ*) to his people. However, the Prophet fortifies him, expressing his estimation towards him[27]. This is the 'returning' (*ruǧūᶜ*), the obligatory last state of the Ṣūfī way for those who want to be masters[28]. It means that although he had reached the peak of his journey, attaining his goal, he could not realise his desire to remain with God forever. His *fanā'* (annihilation) is completed (although the word itself is not used here), since he is invited to sit on the carpet of God's Sanctity. At that point, he may well have been described as in the state of rejoicing, but then the return means again constriction, tension after relaxation (*aš-šidda baᶜda l-farağ*). Ḏū n-Nūn al-Miṣrī said in relation with this: "The bird flew off to its nest and then returned to the cage"[29]. al-Ǧunayd was once asked by a man: "Which of his times does the lover (of God) feel sorry for?" And he answered: "For the time of *basṭ* which

[26] al-Qušayrī, *Miᶜrāǧ* 134: "It happened after God had known the truthfulness of my will to reach Him."

[27] Ibid.: "The Prophet said: 'God has really preferred you to many people' (to his many creatures)".

[28] See, for example, Ibn ᶜAǧība, *Futūḥāt* translated by Munawwarah & al-Ustadh 1998:77: "The people depart and travel to the presence of the Real. In it they depend upon a guide who has inner sight of the travel and of the speech, who has travelled the path and returned to brief the people about what he has gained."

[29] ᶜAyn al-Quḍāt, *Šakwā* (Arabic text) 54–55, (French translation) 241, (Arberry 1969:56–57) quotes Ḏū n-Nūn al-Miṣrī's simile about the Ṣūfī way.

(ISSN : 2536 – 9555)

gives way to *qabḍ* and for the time of *uns* (intimacy) which gives way to *waḥša* (desolation)"[30].

But the 'returning' is at least as important and necessary in the mystic voyage as the ascension itself. The distraction stemming from it, however, is not simply the depression of the unfulfilled aim – it is a state elevated by God's words ('you are my chosen one')[31], which is required forfurther similar journeys to God, but from now on they will be taken within the heart. Thus, we can see that though the mystical states have psychological relevance, there is no one-to-one correspondence between the mystical and the psychic sides as stated by modern psychology.

Now interestingly enough, *qabḍ* plays a role similar to that of al-Bisṭāmī's heavenly journey in one of the initiation stories of the Uwaysī path of Ṣūfism, as presented by Julian Baldick[32]. We are informed that a certain al-Ḫaraqānī, who according to the story, happened to be one of al-Bisṭāmī's followers, was distinguished by a special state: sadness. The Persian word for sadness (*anduh*) is juxtaposed to the Arabic *qabḍ* here. al-Ḫaraqānī's contraction is contrasted in the report with the 'expansion' (*basṭ*) of a Ṣūfī contemporary. al-Ḫaraqānī explains that his own special path to God is that of sadness, granted to him in reply to a request for a road on which others would not be able to join him. But he tells others to weep much and laugh little and speaks of an elite of young manly ones whose sadness (*qabḍ*) cannot be contained by this world and the

[30] Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt* 129.5–6.
[31] al-Qušayrī, *Miʿrāǧ* 134: *anta ḫayratī min ḫalqī.*
[32] *The History of the Uwaysis,* by Ahmad of Uzgen, around 1600. It is a collection of biographies almost always of people that never existed, that played a major role in the sect's development.

next put together[33]. Although this story – originating from the 16th–17th centuries – is much later than that of al-Bisṭāmī's, it seems to have conserved an early shade of meaning of the term *qabḍ*. Eventually al-Ḫaraqānī received his initiation into the Uwaysī order at the tomb of al-Bisṭāmī[34].

On the basis of the above stories the first meaning of the Ṣūfī term *qabḍ* may have been 'the special concentration of the soul/heart needed to achieve the goal of reaching God (*al-qaṣd ilā Allāh*), in contrast with the relaxed, detached state of the heart, which tries to reach the more conventional aims of a true believer. The *qabḍ /basṭ* relation may have been originally parallel to that of the conventional love versus *ᶜuḏrite* or Platonic love.

The usage of these two words had quite early been supported by meanings received from a special interpretation of a Qur'ānic *āya* (2/245): *Allāhu yaqbiḍu wa-yabsuṭu*, "God straitens and is bountiful"[35]. The orthodox interpretation, from aṭ-Ṭabarī and onwards, has always been that "God is the provider of *rizq*, sustenance, livelihood, and he gives little or much, makes one poor and enriches the other as he wishes"[36].

[33] See Baldick 1993:23–24.

[34] Id., 24. To reach illumination or inspiration to the knowledge of the divine world is a common phenomenon in Ṣūfism. See, e.g., Ibn ᶜArabī's account on his illumination in the cemetery of Murcia when he was 17. In: Addas 1993:72–73. What is extraordinary in the case of Uwaysis is that they received or imagined to receive this initiation exclusively from dead saints as a body.

[35] Alan Jones's translation (2007:57). For another translation, see Marmaduke Pickthall's (n.d.:49): "Allah straiteneth and enlargeth".

[36] aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr* II, 351–352 on Q 2/245.

(ISSN : 2536 – 9555)

The Ṣūfīs, naturally, gave this verse a spiritual meaning or at least a secondary Ṣūfī interpretation[37]. The first extant Ṣūfī commentary, as-Sulamī's *Ḥaqā'iq at-tafsīr* at the end of the 10th century gives the following exegesis, attributed to Ibn ᶜAṭā'[38]: *yaqbiḍuka ᶜanka wa-yabsuṭuka bihi wa-lahu*, i.e. "God restrains you from yourself and then makes you happy by himself and for himself". Then, referring to al-Wāsiṭī[39], he adds: *yaqbiḍuka ᶜammā laka wa-yabsuṭuka fīmā lahu*, i.e. "He refrains you from which you have and makes you happy by what He has". And citing a certain Baghdadi, as-Sulamī adds: *yaqbiḍu ay yūḥišu ahl ṣafwatihi min ru'yat al-karāmāt wa-yabsuṭuhum bi-n-naẓarāt ilā l-karīm*, i.e. "He refrains, i.e., alienates his chosen people from the divine miracles or favours and makes them happy by allowing to them to look at the most favourable, the miracle maker (i.e., God)". Its aim is surely to purify the Ṣūfī movement[40]. Later on, at the end of the 12th century, Rūzbihān Baqlī repeats it *verbatim* in his Ṣūfī Qur'ān commentary *ᶜArā'is al-bayān*, adding the commentary of al-Wāsiṭī[41].

---

[37] On the Ṣūfī commentaries in general see Sands 2006:especially on pp. 67–78. See also aḏ-Ḏahabī 1995: II, 365–450.

[38] Abū l-ᶜAbbās Ibn ᶜAṭā', one of the first Ṣūfī Qur'ān commentators of the 9th-10th centuries, who died in 922. His commentary was preserved partly in that of as-Sulamī.

[39] Abū Bakr Muḥammad al-Wāsiṭī, died after 932. His sayings and commentaries are scattered in later Ṣūfī compendia. See Schimmel1975:78.

[40] Richard Gramlich translates this commentary as follows (1995:134): "2.245. *Gott packt und lässt los.* Oder: *Gott macht eng und macht weit.* Gott packt dich von dir weg und lässt dich los durch sich und für sich. Oder: Er macht dich dir gegenüber eng und durch sich und für sich weit."

[41] Ruzbihān Baqlī, *ᶜArā'is* I, 49: *yaqbiḍuka ᶜammā laka wa-yabsuṭu fīmā ᶜalayhi.*

Meanwhile, in the 11th century, al-Qušayrī first explains this *āya* in his *Laṭā'if al-išārāt* in the traditional way as provision and almsgiving or, on the contrary, restraining them; and then he gives a Ṣūfī interpretation as follows: "It is said that God grasps the hearts with his turning away (from them), inciting fear; and extends the hearts with his turning towards them, arousing hope. *Qabḍ* serves the heart's subjugation, it is for (keeping) his secret, it is for those who want (i.e., to reach God), while *basṭ* is for his piety, for the exposure of the secret, for those who are wanted (by God)." al-Qušayrī also repeats Ibn ᶜAṭā''s commentary. And finally, he says: "*qabḍ* is His right (i.e., your duty towards Him), while *basṭ* is your fortune (from Him)"[42]. At the end he gives eleven slightly differing commentaries, without quoting his sources, saying only: 'it is said'[43].

The meaning of Q 2/245 is further supported by Q 29/62: "*Allāhu yabsuṭu r-rizqa li-man yašā'u min ᶜibādihi wa-yaqdiru lahu*". Traditionally interpreted it can be translated as "God makes generous provision for those of His servants whom He wishes or measures carefully for them"[44]. It is then on the basis of this verse that Q 2/245 is also interpreted as "God, the provision maker".

[42] al-Qušayrī, *Laṭā'if* I, 190–191.

[43] al-Qušayrī, *Laṭā'if* I, 190. One of the most interesting comments says that *qabḍ* is for the novices (those who want God), while *basṭ* is for the masters (those wanted by God). This opinion may have derived from al-Ǧunayd.

[44] In Alan Jones's translation (2007:368). In Pickthall's translation (n.d.:528): "Allah maketh the provision wide for whom He will of His bondmen, and straiteneth for whom (He will)".

(ISSN : 2536 – 9555)

The Ṣūfī commentator al-Qušayrī[45] says that the provision is of two kinds, provision of the apparent things and provision of the hearts and secrets (*sarā'ir*). Thus, this verse is meant to support the fundamental source for the mystic meaning of *qabḍ* and *basṭ*.

As we have seen in the commentaries, the meanings of the two words had changed during the century that passed between al-Bis ṭāmī and as-Sulamī then al-Qušayrī, and *basṭ* (meaning hope) became the positive, while *qabḍ* (fear) the negative side: God gives and holds back[46]. It is interesting to compare the Ṣūfī commentaries (where the two terms are still uncertain and undefined as to their place in relation to other Ṣūfī notions) with what al-Qušayrī has to say about *qabḍ* and *basṭ* in his great *oeuvre*, the *Epistle on Ṣūfism*[47]. Here the two terms are inserted into the hierarchy of other Ṣūfī concepts, *qabḍ*, a state of the gnostic (*ᶜārif*) being superior to fear (*ḫawf*), since the latter always refers to the future (fear from the disappearance of the beloved, or from some unknown danger, or from Hell) and so it is the state of the beginner (*musta'nif*). Similarly, *basṭ* is superior to hope (*rağā'*) since the latter refers to the future: meeting the beloved or passing from danger and trouble[48].

---

[45] al-Qušayrī, *Laṭā'if* II, 104–105.

[46] It is the Moroccan Ṣūfī Ibn ᶜAğība at the end of the 18th century who sums up the relation between the two terms: "For the Ṣūfīs the constriction and the spreading are two states which follow each other like night and day" (*al-qabḍ wal-basṭ ᶜinda ahl at-taṣawwuf ḥālatāni tataᶜāqabāni taᶜāquba l-layli wa-n-nahāri*), Ibn ᶜAğība, *Baḥr* I, 272.

[47] See al-Qušayrī, *Risāla* 51ff.

[48] al-Qušayrī, *ar-Risāla* (ed. Zirrīq) 58–59. See also with the commentary of al-Anṣārī 68–69, where the chapter is called somewhat differently: *Bāb fī tafsīr alfāẓ tadūru bayna hāḏihi ṭ-ṭā'ifa wa-bayān mā yuškilu minhā.*

There are, however, some interesting, hostile features of al-Qušayī's attitude to the terms examined here. First, they are not listed with the other Ṣūfī states and stations but are put in a chapter on mixed terms called "the words they use". Second, it is noted that they are among the most dangerous states, from which one must seek protection (*istiᶜāḏa*). Finally, *qabḍ* and *basṭ* may have originally been the most elevated states of their kind, just before annihilation, here they are capped with two even more exalted, but much milder states: *hayba* (reverence) and *uns* (intimacy)[49]. The sole reason for that seems to be to lessen the significance of the two dangerous modes of behaviour.

This latent hostility is explained by Zaehner with the fact that al-Qušayrī had a personal grudge against one of the most enthusiastic followers of al-Bisṭāmī in his age, Abū Saᶜīd b. Abī l-Ḫayr, a Ṣūfī extremist, and he had chosen the latter's personal traits when he described these states[50]. In my view, however, al-Qušayrī's hostility is rather connected with the negative judgement of al-Bisṭāmī in his age and with the possible Šīᶜite origin of the terms *qabḍ*/*basṭ* [51].

ᶜAyn al-Quḍāt al-Hamaḏānī (d. 1131) in his *Complaints* (*Šakwā l-ġarīb*)[52], written in the prison, protested against the accusation that

[49] See al-Qušayrī, *Risāla* (ed. Zirrīq) 60–61. See also the commentary of al-Anṣārī, 69–70.
[50] Zaehner 1994:118: "When Qushayrī describes *basṭ* and its evil effects, then we may be sure that he had Abū Saᶜīd in mind".
[51] On Šīᶜite influence in Ṣūfism, see aš-Šiblī 1982.
[52] ᶜAyn al-Quḍāt, *Šakwā.* Cf. also its translation by Arberry (1969).

(ISSN : 2536 – 9555)

his doctrines would be of Šīᶜite origin[53]. Defending his extraordinary usage of Arabic words, he says that every science has its special terms and the Ṣūfī's terms are *fanā', baqā', qabḍ and basṭ*[54]. He characterises the latter two terms in question in the following way: *basṭ*, 'expansion', is a state, in which the mystic, united with God, is not freed, detached from the external world; while *qabḍ,* 'contraction', is a state, in which the union with God removes, frees the mystic from the external world. This sense of freedom from every worldly bond may also have played part in judging *qabḍ*, and also its pair, *basṭ*, to be dangerous notions[55].

Although, as I have pointed out, hardly any of the important Ṣūfī sources in the early centuries mention *qabḍ* and *basṭ*, later on they

[53] ᶜAyn al-Quḍāt, *Šakwā* 35–36, Arberry 1969:34: He says that he who has no Shaikh is without religion, but he protests against the accusation of spreading Ismāᶜīlite doctrine by the statement that the Shaikh cannot be identified with their infallible imam.

[54] On the accusation of using strange words, see Arberry 1969:34. The special terms of Ṣūfīs are defended on p. 41f.

[55] ᶜAyn al-Quḍāt, *Šakwā* (287–288, 292) sums up the author's opinion in connection with the above-mentioned Ṣūfī terms in the following way: "*al-basṭ*: l'expansion; état où tout en étant uni à Dieu, on n'est pas "abstrait" du monde exterieur; *al-qabḍ*: la contraction: état où l'union avec Dieu "abstrait" l'homme du monde extérieur; *at-tafriqa:* la séparation; *al-ǧamᶜ*: la réunion par opposition à *at-tafriqa*; *al-ǧamᶜ* consiste à penser au Réel en faisant abstraction de tout ce qui n'est pas Lui; *at-tafriqa*, c'est penser à ce qui n'est pas le Réel, à la création, qui n'a de réalité que par la toute-puissance du Réel et non en soi." Cf. as-Sarrāǧ, *Lumaᶜ* 343, Huǧwīrī, *Kašf* 374, al-Qušayrī, *Risāla* 35, Q 2/245)

were put into almost every Ṣūfī manual or book on the rules of conduct for the novices (*ādāb al-murīdīn*)[56].

The cause of this change of attitude is possibly to be sought in the fact that the arguably most influential moderate mystical thinker, who is considered in every order as one of the spiritual fathers, the 9th-century al-Ǧunayd of Baghdad spoke positively of the two terms. It is not so surprising if one takes into consideration that it was also he who defended al-Bisṭāmī against critics interpreting his words and deeds in a dispassionate way[57]. There is, however, another peculiarity of his handling of these and two other terms: *gamᶜ*, 'joining together, unification' and *tafriqa* or *farq* 'separation, partition'. He did not use them as terms in the nominal forms but only as verbs. He writes in *The Book of Differentiating sincerity and truthfulness* (*al-Farq bayna l-iḫlāṣ wa-ṣ-ṣidq*)[58]:

[56] See for an early example the al-Ḫarkūšī, *Tahḏīb* (382–383): "*ḏikr al-qabḍ wa-l-basṭ*". He first quotes the above mentioned Abū Saᶜīd's definiton.

[57] Cf. Zaehner (1994:118) writes: "When Abū Yazīd vented himself of these strange ejaculations, Junayd maintains, he was speaking in ecstasy and his words were not to be understood literally".

[58] "*al-ḫawf yaqbiḍunī wa-r-raǧā' yabsuṭunī wa-l-ḥaqīqa taǧmaᶜunī wa-l-ḥaqqu yufarriqunī fa-iḏā qabaḍanī bi-l-ḫawf afnānī ᶜannī bi-wuǧūdī fa-ṣānanī ᶜannī wa-iḏā basaṭanī bi-r-raǧā' raddanī ᶜalayya bi-faqdī fa-amaranī bi-ḥifẓī wa-iḏā ǧamaᶜanī bi-l-ḥaqīqa aḥḍaranī wa-daᶜānī*" al-Ǧunayd, *Aᶜmāl* 256–269, esp. 263 in the sixth fragment. See also in Abdel-Kader 1976:53, English translation 173–174.

(ISSN : 2536 – 9555)

"Fear distresses me, Hope comforts me, Reality unites me with God and God's right[59] separates me from God. When God distresses me with fear, he obliterates my existence and takes care of me (so that I need not take care of myself). When he comforts me with hope, he returns my existence to me after my absence and commands me to take care of myself. When he unites me with Him through the real (vision of God) He causes me to be present before Him and invites me"[60].

al-Ǧunayd does not use here the terms *qabḍ* and *basṭ* as the distinct, higher grades of fear and hope – 'as contraction surpasses fear and spreading surpasses hope, i.e. in its strength' adds al-Anṣārī[61] – but instead, he combines the four terms, using the verbal forms – *qabaḍa* with fear and *basaṭa* with hope – in accordance with the Qur'ānic text. This usage seems to have preceded their later nominal uses[62].

"When I am before God I savour the taste of my existence – would that God obliterate my existence and cause me to enjoy His

[59] It may mean the Muslim ritual, *ᶜibāda,* according to the 18thcentury Moroccan Ṣūfī, Ibn ᶜAǧība. See Ibn ᶜAǧība, *Baḥr* I, 271–272 on Q 2/245, esp. p. 272. He qualifies *qabḍ* and *basṭ* as 'prescribed behaviour'. In the state of 'compression' the suitable behaviour is to wait for the relaxation from the Beneficient and Forgiving (God).

[60] Within the chapter "*Muṣṭalaḥāt aṣ-ṣūfiyya*" 4. *al-qabḍ wal-basṭ*, al-Qušayrī also quotes al-Ǧunayd's above saying /*Risāla* (ed. Rizzīq) 59–60/. The same text is translated from *ar-Risāla al-qušayriyya* by Sells (1996:107): "Fear of God grips me. Hope unfolds me. Reality draws me together. The real sets me apart: When he seizes me with fear, he annihilates me from myself. When he unfolds me with hope, he returns me to myself. When he recollects me in reality, he makes me present".

[61] Cf. al-Qušayrī, *Risāla* (with al-Anṣārī's commentary) 69.

[62] For instance, the Qur'ān uses *ǧāhada*, instead of *ǧihād* and *hāǧara* instead of *hiǧra.*

vision, or that He would make me absent from myself and give me respite from that which is due to Him as formal ritual. Would that God show me complete *fanā'* (annihilation), in which there is eternal life for me"[63]. al-Ḫarkūšī finishes his chapter on *qabḍ* and *basṭ* with the following summary: "Fāris b. ʿĪsā said: 'First *qabḍ,* then *basṭ,* then neither *qabḍ*, nor *basṭ*, and it is the place of stillness'"[64].

al-Ǧunayd makes apparent in these definitions what one can observe implicitly from the stories and some of other definitions, too, quoted above – that is, the dynamic nature of these two terms and also the dynamism of the two other, strongly related terms, *ǧamʿ* and *tafriqa*. In reality they are not states but, at least in the case of al-Bis ṭāmī, ways of behaviour and conducting life.

Ruzbihān Baqlī speaks about the two polar states *qabḍ* and *basṭ* in the following way*:* "These are two noble states for gnostics. He [God] gives them constriction with the wrath of unity, the veils of authority, the accumulated lights of greatness, and the mounting of magnificence in their hearts, so that they are removed from the qualities of humanity. When He gives them expansiveness, with the beauty and loveliness of the Attributes and the delights of speech (with Him), He gives them intoxication and purification with the state of ecstasy, so that they dance and listen to music, speaking and giving. The principle of constriction is the annihilation of conscience in eternity, while the principle of expansiveness is the subsistence of conscience in the witnessing of post-eternity"[65].

[63] Quoted by al-Qušayrī, *Risāla* 59–60. Also quoted *verbatim* much earlier by al-Ḫarkūšī, *Tahḏīb* 383.
[64] See al-Ḫarkūšī, *Tahḏīb* 383.
[65] Rūzbihān Baqlī, *Šaṭḥiyyāt* 551. For the English translation, see Ernst 1996:32–33. He also speaks about the ecstatic experience of lovers (Corbin 1991:223–228).

(ISSN : 2536 – 9555)

al-Bisṭāmī is also credited with saying that a true gnostic would come back even from Paradise if he could not see his Lord there, just as the people of Hell strive to come out of Hell[66]. He also said that "true Paradise does not have significance for the people of love, since the people of love are veiled by their love"[67]. It is also related that Abū Yazīd said: "Paradise hath no value in the eyes of lovers, and lovers are veiled (from God) by their love"[68]. His ideal is reflected also in another saying of his: "There are two Paradises – the Paradise of (God's) graces and the Paradise of (God's) knowledge. The Paradise of knowledge is eternal, while the Paradise of graces is temporary"[69].

Finally, to complement al-Bisṭāmī's refusal of the delights of Paradise and his search for the Divine knowledge and love, I would like to quote a comment from Ǧalāl ad-Dīn Rūmī from his *Fīhi mā fīhi* on the inhabitants of Hell. He says that they will be happier than they were on the Earth, since while they were on the Earth they were not aware of God. But in Hell they will know God, and nothing can be sweeter than the knowledge of God[70].

---

[66] Badawī 1978:141: *inna li-llāhi ḫawāṣṣa min ᶜibādihi law ḥağabahum fī l-ğanna ᶜan ru'yatihi sāᶜatan istaġāṯū bi-l-ḫurūğ min al-ğanna kamā yastaġīṯu ahlu n-nār bi-l-ḫurūğ min an-nār.* See also Badawī's remarks in the introductory part of the *Šaṭaḥāt* (Badawī 1978:34 no. 19).

[67] as-Sulamī (*Ṭabaqāt* 70) quoting al-Bisṭāmī's words: "*al-ğannatu lā ḫaṭara lahā ᶜinda ahl al-maḥabbati wa-ahlu l-maḥabbati maḥğūbūn bi-maḥabbatihim*".

[68] See Nicholson 1911:107.

[69] Badawī 1978:114: *ğannat an-naᶜīm wa-ğannat al-maᶜrifa.* Cf. *ibid*., 109: "God has devotees who, had the Paradise appeared to them with all its ornaments, they would have cried loudly (from its appearance), just as the people of the Hell cry loudly from (the appearance of) the Hell".

[70] Arberry 1993:105. Rūmī here refers to an unnamed wise man.

REFERENCES

A. Primary sources

ᶜAṭṭār, *Muṣībatnāme* = Farīd ad-Dīn ᶜAṭṭār, *Muṣībatnāme.* Edited by Nūrānī Viṣāl. Teheran: Zavvār, 1959.

ᶜAyn al-Quḍāt, *Šakwā* = ᶜAyn al-Quḍāt al-Hamaḏānī, *Šakwā al-ġarīb ᶜani l-'awṭān 'ilā ᶜulamā'-l-buldān*. Edited and transl. by Mohammed Ben Abd El-Jalil. *Journal Asiatique* 216 (Arabic text: 1930 janvier-mars 4–76, translation: 1930 avril-juin 193–297).

al-Bistāmī, *Manāqib = Kitāb Manāqib sayyidinā Abī Yazīd al-Bistāmī*. See as-Sahlağī, *Nūr*.

al-Harkūšī, *Tahḏīb* = ᶜAbd al-Malik b. Muḥammad b. Ibrāhīm an-Nīsābūrī al-Harkūšī, *Tahḏīb al-asrār*. Edited by Bassām Muḥammad Bārūd. Abu Dhabi: al-Maǧmaᶜ aṯ-Ṯaqāfī, 1990.

al-Ǧunayd, *Aᶜmāl* = Tāǧ al-ᶜĀrifīn al-Ǧunayd al-Baġdādī, *al-Aᶜmāl al-kāmila.* Edited by Suᶜād al-Ḥakīm. Cairo: Dār aš-Šurūq, 2003.

Huǧwīrī, *Kašf* = ᶜAlī b. ᶜUṯmān al-Huǧwīrī al-Ǧullābī, *Kašf al-maḥǧūb.* = [English transl. = Nicholson 1911.]

Ibn ᶜAǧība, *Baḥr* = Abū l-ᶜAbbās Aḥmad b. Muḥammad Ibn ᶜAǧība, *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-maǧīd.* Edited by Aḥmad ᶜAbdallāh al-Qurašī. Cairo: s.n., 1999.

Ibn ᶜAǧība, *Futūḥāt* = Abū l-ᶜAbbās Aḥmad b. Muḥammad Ibn ᶜAǧība, *al-Futūḥāt al-ilāhiyya fī šarḥ al-mabāḥiṯ al-aṣliyya.*

(ISSN : 2536 – 9555)

Edited by ᶜĀṣim al-Kibālī. Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 2010. [English transl. = al-Munawwarah & al-Ustadh 1998.]

Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt* = Sirāğ ad-Dīn Abū Ḥafṣ ᶜUmar b. ᶜAlī b. Aḥmad Ibn Mulaqqin al-Miṣrī, *Ṭabaqāt al-awliyā'*. Edited by Nūr ad-Dīn Šarība. Beirut: Dār al-Maᶜrifa, 1986.

al-Qušayrī, *Laṭā'if* = Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Karīm b. Ḥūzān al-Qušayrī, *Laṭā'if al-išārāt*. Edited by Ibrāhīm al-Basyūnī. 3 vols., Cairo: al-Hay'a l-Miṣriyya l-ᶜĀmma li-l-Kitāb, 1968–71.

al-Qušayrī, *Miᶜrāğ* = Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Karīm b. Ḥūzān al-Qušayrī, *Kitāb al-Miᶜrāğ* (= *Maktabat al-Ādāb aṣ-Ṣūfiyya*, 2.). Edited by ᶜAlī Ḥasan ᶜAbd al-Qādir, Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṯa, 1964.

al-Qušayrī, *Risāla* = Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Karīm b. Ḥūzān al-Qušayrī, ar-*Risāla al-qušayriyya fī ᶜilm at-taṣawwuf*. Edited by Maᶜrūf Muṣṭafā Zirrīq. Beirut: al-Maktaba al-Aṣriyya, 2001. Also edited with selections from Abū Yaḥyā Zakariyā al-Anṣārī's commentary, no editor, Beirut: Mu'assasat al-Kutub aṯ-Ṯaqāfiyya, 2000.

Rūmī, *Fīhi mā fīhi* = [English transl. = Arberry 1993.]

Ruzbihān Baqlī, *ᶜArā'is* = Abū Muḥammad b. Abī Naṣr Ruzbihān al-Baqlī, *ᶜArā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān*. 2 vols., Lucknow 1898.

Rūzbihān Baqlī, *Šaṭḥiyyāt* = Abū Muḥammad b. Abī Naṣr Ruzbihān al-Baqlī, *Šarḥ-i šaṭḥiyyāt*. Edited and transl. by Henri Corbin = *Commentaire sur les paradoxes des Soufis*. Teheran: Qismat-i Īrānšīnāsī, Instītū Īrān va Farānsa, 1966.

as-Sahlağī, *Nūr* = as-Sahlağī, *an-Nūr min kalimāt Abī Ṭayfūr = Kitāb Manāqib* sayyidinā Abī Yazīd al-Bistāmī. Edited by ᶜAbd-arraḥmān Badawī. In: Badawī 1978:49–187.

as-Sarrāğ, *Lumaᶜ* = Abū Naṣr as-Sarrāğ aṭ-Ṭūsī, *Kitāb al-Lumaᶜ*. Edited by ᶜAbdalḥalīm Maḥmūd. Cairo: Maktabat aṯ-Ṯaqāfa ad-Dīniyya, 2002. Also edited by R. A. Nicholson. Leiden: Brill, 1914.

as-Suhrawardī, *Maqāmāt* = Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Risālat maqāmāt al-ṣūfīya (The Ṣūfī Stations)*. Edited with intr. and notes by Emile Maalouf. Beirut: Dar el-Machreq, 1993.

as-Sulamī, *Ḥaqā'iq* = Abū ᶜAbdarraḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī, *Ḥaqā'iq at-tafsīr*. Edited by Sayyid ᶜUmrān. Beirut: Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya, 2001.

as-Sulamī, *Malāmatiyya* = Abū ᶜAbd ar-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī, *Risālat al-malāmatiyya.* In: *al-Malāmatiyya wa-ṣ-ṣūfiyya wa-ahl al-futuwwa*. Edited by Abū l-ᶜAlā' ᶜAfīfī. Cairo: ᶜĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1945.

as-Sulamī**,** *Ṭabaqāt* = Abū ᶜAbdarraḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn as-Sulamī**,** *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*. Edited by Nūr ad-Dīn Šarība. Cairo: Maktabat al-Ḫānğī, 1986.

aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr* = Abū Ğaᶜfar Muḥammad b. Ğarīr aṭ-Ṭabarī, *Ğāmiᶜ al-bayān ᶜan ta'wīl āy al-Qur'ān*. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1954–7.

(ISSN : 2536 – 9555)

B. Secondary sources

Abdel-Kader, Ali Hassan. 1976. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd. A Study of a Third/Ninth Century Mystic with an Edition and Translation of his Writings* (= *E.J.W. Gibb Memorial*). London: Luzac.

Addas, Claude. 1993. *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ᶜArabī* (= *Golden Palm Series*). Cambridge: The Islamic Texts Society.

Arberry, A. J., transl. 1966. *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya' ("Memorial of the Saints") by Farid al-Din Attar.* London: Routledge and Kegan Paul.

____. 1969. *A Ṣūfī Martyr*. *The Apologia of ᶜAyn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. London: George Allen and Unwin.

____. 1993. *Discourses of Rumi*. London: Curzon Press.

Badawī, ᶜAbdarraḥmān. 1978. *Šaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya* (= *Dirāsāt islāmiyya*, 9.). Kuwait: Wikālat al-Maṭbūᶜāt.

Baldick, Julian. 1993. *Imaginery Muslims. Uwaysi Ṣūfīs of Central Asia.* London: I. B. Tauris.

Corbin, Henri, transl. 1991. *Le jasmin des fidèles d'amour par Rūzbehān.* Paris: Verdier.

aḏ-Ḏahabī, Muḥammad Ḥusayn. 1995. *at-Tafsīr wa-l-mufassirūn*. 3 vols., Cairo: Maktabat Wahba.

Deladrière, Roger, transl. 1991. *La lucidité implacable. Épître des Hommes du Blâmes de Sulamī.* Paris: Arléa,1991.

Ernst, Carl W. 1994. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: SUNY.

_____. 1996. *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism* (= *Curzon Sufi Series*). Richmond: Curzon Press.

Gramlich, Richard, transl. 1995. *Abu l-ᶜAbbās ibn ᶜAṭā', Sufi und Koranausleger* (= *Abhandlungen für die Kunde de Morgenlandes*, LI,2.). Stuttgart: Franz Steiner.

Jones, Alan, transl. 2007. *The Qur'ān, translated into English*. Exeter: Gibb Memorial Trust.

Maḥmūd, ᶜAbd al-Ḥalīm. 1985. *Sulṭān al-ᶜārifīn Abū Yazīd al-Bisṭāmī: 261 hiğriyya.* Cairo: Dār al-Maᶜārif.

al-Munawwarah, Abdalkhabir & Hajj Abdassabur al-Ustadh. 1998. *The Basic Research by Shaykh Ahmad ibn Ajiba.* Cape Town: Medinah Press.

Nicholson, Reynold A., transl. 1911. *Kashf al-Mahjūb. The Oldest Persian Treatise on Sufism by* ᶜAlī b. ᶜUthmān al-Hujwīrī al-Jullābī (= *E.J.W Gibb Memorial*, 17.). London: Luzac.

Nicholson, R. A., ed., transl. 1926. "An Early Arabic Version of the Miʿráj of Abú Yazíd al-Bistámí". *Studia Islamica* 2.402–415.

Pickthall, Marmaduke, transl. n.d. *The Meaning of the Glorious Qur'ān.* Tripoli: Islamic Call Society.

ar-Rifāᶜī, Maḥmūd ᶜAlī. 1993. *al-Isrā' wa-l-miᶜrāğ bayna ahl aš-šarīᶜa wa-ahl al-ḥaqīqa.* Ḥiğāza Qiblī (Qūṣ, Egypt): s.n.

Sands, Kristin Zahra. 2006. *Sufi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam.* Abingdon: Routledge.

(ISSN : 2536 – 9555)

Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Sells, Michael A., ed., transl. 1996. *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings.* New York: Paulist Press.

aš-Šiblī, Kāmil Muṣṭafā. 1982. *aṣ-Ṣila bayna t-taṣawwuf wa-t-tašayyuᶜ,* 2 vols., Beirut: Dār al-Andalus.

Zaehner, Robert Charles. 1961. *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*. London [etc.]: Oxford University Press.

____. 1994. *Hindu and Muslim Mysticism.* Oxford: Oneworld.

az-Zayn, Samīḥ ᶜĀṭif. 1988. *al-Bisṭāmī: dirāsa wa-taḥlīl (= Silsilat aᶜlām at-taṣawwuf).* Beirut: aš-Šarika al-ᶜĀlamiyya li-l-Kitāb.