

گنجینه نوشته‌های ایرانی

۶

شرح قصیده فارسی

خواجه ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی

منسوب به

محمد بن سُرخ نیشاپوری

(قرن چهارم و پنجم هجری)

بتصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی

محمد معین
استاد دانشگاه تهران

و

هنری گرابین
پروفسور در سربن

تهران

قسمت ایرانشناسی

انستیتو ایران و فرانسه

۱۷۸ خیابان اردیبهشت

۱۹۵۵-۱۴۴۴

از همین سلسله انتشارات قبلاً منتشر شده :

۱- کشف المحجوب، رساله در آئین اسماعیلی از قرن چهارم هجری، تصنیف ابو یعقوب سجستانی با مقدمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کربین . - ۱۹۴۹-

. ۱۳۲۷

۲- مجموعه دوّم مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی مشتمل :

۱. کتاب حکمة الاشراق (متن عربی). - ۲. رساله فی اعتقاد الحكماء (متن

عربی). - ۳. قصّة الغربة الغریبة (متن عربی با ترجمه و شرح فارسی) با

تصحیحات و مقدمه بزبان فرانسوی بقلم هنری کربین . - ۱۹۵۲-۱۳۳۱ .

۳- کتاب جامع الحکمتین، تصنیف ناصر خسرو قبادیانی مروزی بمکانی، مؤلف

بسال ۴۶۲ هجری قمری، بتصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کربین

و محمد معین . - ۱۹۵۳-۱۳۳۲ .

۴ و ۵ - نگاه کنید بفهرست فرانسوی .

کتاب شرح قصیده ابو الهیثم جرجانی

مقدمه*

۱. - ابو الهیثم و قصیده او

خواجه ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی^۱ از دانشمندان اسماعیلی، و بقول ابو الحسن بیهقی از عوام حکماء^۲ بود.

وی قصیده‌ئی بزبان فارسی سروده شامل هشتاد و نه بیت، که در جامع الحکمتین ناصر خسرو فقط هشتاد و دو بیت و در کتاب حاضر هفتاد و شش بیت آمده است.

این قصیده از جنبه فلسفی و چون و چرا شاید در ادبیات فارسی منحصر بفرد باشد.

۲. - شرح قصیده

قصیده مذکور - تا آنجا که ما میدانیم - دو بار شرح شده است: نخست شاگرد ابو الهیثم گوینده قصیده بشرح آن پرداخته و کتاب حاضر همان شرح ویست.

دوم ابو معین حمید الدین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی مروزی حکیم و شاعر و نویسنده معروف قرن پنجم بخواش عین الدوله ابو المعالی علی بن اسد بن حارث امیر بدخشان این قصیده را شرح کرده، و این شرح موسوم است به «جامع الحکمتین» که بکوشش آقای کریم

* در مقدمه فارسی جامع الحکمتین راجع بمقدمه ابو الهیثم و شخصیت وی و شارحان قصیده او بحث کرده‌ایم. در اینجا خلاصه‌ئی از آن مقدمه با مطالب جدید نقل میشود.

و نگارنده این سطور تصحیح و از طرف انستیتو ایران و فرانسه در تهران
بسال ۱۳۳۲/۱۹۵۳ طبع و منتشر شده است.

۳. - نویسنده کتاب حاضر

محمد بن سرح (سرخ) ابو الحسن بیهقی (متوفی بسال ۵۶۵ هجری قمری)
نیشابوری در تتمه صوان الحکمه گوید:

«الحکیم ابو الهیثم البوزجانی. لم ار له اثرًا فی الحکمة سوی قصیده له
فارسیه، شرحها محمد ابن اسرح^۱ النیسابوری...» و در ترجمه صوان الحکمه
آمده^۲:

«الحکیم ابو الهیثم [کذا] البوزجانی، ازو جز قصیدهئی که محمد
سرخ نیشابوری آنرا شرح کرده است، نیافته اند...»
محتمل است که نویسنده کتاب حاضر (که شرح قصیده ابو الهیثم
است) همان محمد بن سرح (یا سرخ) نیشابوری مذکور باشد.

نظامی عروضی در چهار مقاله (مؤلف بین سالهای ۵۵۱-۵۵۲) نویسد:^۳
«حکایت کرد مرا استاد من الشیخ الامام ابو جعفر بن محمد ابی سعد المعروف
بـ«سرخ»، از الشیخ الامام محمد بن عقیل القزوینی از امیر فخرالدوله...»
نظامی درین عبارت «محمد بن سرخ» را پدر استاد خود معرفی میکنند.

۱- ایضاً ص ۱۳۲. ۲- سرخ (ن ل). ۳- ترجمه فارسی از ناصر الدین بن عمده الملک
منتجب الدین منشی یزدی بنام دره الاخبار ولمه الانوار چاپ تهران ۱۳۱۸ شمسی ص ۷۸؛
چاپ لاهور مصحح محمد شفیق ص ۹۱. ۴- چهار مقاله مصحح محمد قزوینی چاپ لیدن
۱۳۲۷ قمری ص ۸۲. قس: چهار مقاله مصحح ثانوی م. معین (چاپ دوم) تهران ۱۳۳۳
شمسی ص ۱۲۵-۱۲۶.

نیشابوری در نوشته بیهقی در تتمه صوان الحکمه، در بعض نسخ بجای وانشوی «محمد بن سرح»، «محمد سرخ» آمده^۱؛ درین صورت میتوان احتمال داد که شاگرد ابوالهیثم و شارح قصیده او همین ابو سعد محمد سرخ پدر ابو جعفر استاد نظامی عروضی بوده است^۲. اشکالی که هست در نسبت اوست. در نسخه ط از ماخذ چهار مقاله طبع قزوینی، پس از نام ابی سعد کلمه «النشوی» افزوده شده^۳، و مرحوم قزوینی در حواشی جدید بر چهار مقاله، همین صورت را پذیرفته اند. نشوی منسوب است به «نشا» و آنرا «نشوی» هم گویند - و آن شهری متصل بآذربایجان و ارمنیه، و از اعمال ازان بود^۴. در صورتی که امام بیهقی ویرا «نیشابوری» خوانده است. اگر شارح قصیده پدر استاد نظامی باشد، برای رفع اشکال سه احتمال میرود: نخست آنکه «النشوی» در عبارت چهار مقاله زاید باشد، زیرا جز در نسخه ط، این کلمه در بقیه ماخذ ضبط نشده. دوم آنکه در صورت اصالت نسبت «نشوی»، این نسبت مختص پسر باشد نه پدر. سوم آنکه وی در هر دو شهر مدتی زیسته و بهر دو منسوب بوده است، و این احتمال ضعیف است.

سرح یا اما کلمه سرح یا سرخ (سرخ) کدام صحیح است؟
سرخ (سرخ) تعریب «سرخ» (بضم اول) بصورت «سرخ» معمول بوده

۱- رك: تتمه صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۱۳۲؛ چاپ تهران ص ۷۸-۲- از افادات آقای مینوی. ۳- رك: چهار مقاله مصحح نگارنده چاپ دوم ص ۱۲۵. ۴- رك: انساب سمعانی ورق ۵۶۰ ب. - و آن شهر همان نخجوان است. رك: برهان قاطع مصحح نگارنده.

است، و «صرخی» (بضم صاد) رسم الخطی بود در «صرخی» بمعنی شهاب و صاعقه؛ و این رسم الخط در نسخ خطی قدیم التفهیم بیرونی بکار رفته^۱. اصل آنست که بدانیم این کلمه باحائه مهمله است یا خاء معجمه.

سَرَح بفتح اول و سکون دوم در اعلام عرب آمده^۲، از آن جمله است: جدّ عمرو بن سواد بن الاسود بن عمرو بن محمد بن عبد الله بن عمرو ابن ابی السرح، وجدّ ابو الطاهر احمد بن عمرو بن عبد الله عمرو بن سرح^۳.

گر مسلمان بود عبد الله بن سرح از نخست

باز کافر گشته و در راه کفران آمده...

گر تو ام عبد الله بن سرح خوانی باک نیست

من بدل کعبم مسلمان تر ز سلمان آمده.

(خاقانی شروانی. دیوان چاپ عبد الرسولی تهران ۱۳۱۶ ص ۳۸۲).

«سُرُخ» (بضم اول) هم در اعلام ایرانی آمده، از آن جمله نام چند تن از عرفای هرات بوده، و نام آنان در مزارات هرات موسوم به «مقصد الاقبال السلطانیة و مرصد الآمال الخاقانیة» تألیف اسیل الدین عبد الله حسینی دشتکی شیرازی متوفی بسال ۸۸۳ قمری نقل شده^۴:

۱- در نسخه خطی کتاب مزبور متعلق بکتابخانه دانشگاه تهران شماره

۱۸۳ ورق ۸۱ الف آمده: «دیگر کوه که متصل است به بند قارون،

محلی مشهور است و معروف بقبر سرح.»

۱- رك : مقدمة التفهیم مصحح جلال همائی ص قسز . ۲- رك : قاموس، منتهی الارب،

تاج العروس . ۳- تاج العروس . ۴- این کتاب باهتمام عبد الكریم احراری در هرات

بسال ۱۳۱۰ قمری چاپ شده است .

۲- در ورق ۸۳ ب: «پسر سرخ رحمه الله از کبار درویشان بود...»

۳- در ورق ۸۵ ب: «شیر سرخ^۱ از فرزندان خواجه عبد الرحیم

مالینی است...»

۴- در ورق ۸۷ ب: «شینخ سرخ رحمه الله از ارباب وجد...»^۲

بنا برین در نام پدر محمد مذکور احتمال سَرخ و سُرُخ (= سرخ) هر دو

میرود.

نویسنده کتاب نویسنده کتاب حاضر نه سال نزد خواجه ابو الهیثم شاکردی

ابو الهیثم^۳ کرده بود. خود گوید^۴: «نه سال خواجه ابو الهیثم را

شاکردی کردم، وهرچ بیاوردم از وی شنیده بودم، واز خویشتن هیچ

نیاوردم.» در جای دیگر نویسد^۵: «پس این مسأله را از وی (خواجه

ابو الهیثم) بشنیدم...» ودر موارد ذیل از استاد خود بتصریح یا تلمیح یاد کند.

در ص ۲ آرد: «شعری گفته است خواجه ابو الهیثم - رفع الله درجته -

واندرو سؤالهائ بسیار کرده...»

در ص ۲۳ «واین سخن خواجه ما - رفع الله درجانه - پرسید...»

در ص ۴۲ «خواجه ما ابو الهیثم ایدون گفت...»

در ص ۸۹ «این سؤال است که کس گرد این نکشته است مگر این

مرد فاضل...»

در ص ۹۶ «خواجه گوید...»

۱- قس: رنگ تزویر پیش ما نبود شیر سرخیم واقعی سیهم. (حافظ. دیوان مصحح

قزوینی. تهران ۱۳۲۰ شمسی ص ۲۶۳). ۲- استخراج آقای علینقی منزوی مؤلف

فهرست کتابخانه مشکوة از مزارات هرات. ۳- رك: ص ۱۰۹. ۴- رك: ص ۴۳.

کتاب حاضر را نویسنده وی پس از مرگ خواجه ابو الهیثم نوشته .
خود گوید: « شعری گفته است خواجه ابو الهیثم... و نرسید بجواب کردن
واندر گذشت. خدای - عزّ وجلّ - ویرا درجات بیفزایاد، و برساندش بجایگامی
که آرزوها تمامی بود... »

در ص ۲۳ نیز این معنی را تأیید کرده است.

افکار و معتقدات نویسنده کتاب حاضر، مانند استاد خود بحکمت مشغول بود.
نویسنده وی نویسد^۲: « و من آنچ اندرین بیاردم، از کتب حکما
خوانده ام و نبشته... » و در موارد بسیار، در جواب سؤالات، شرح فلسفی
دهد^۳. او از حکماء فلاسفه بنیکی یاد کند^۴، ولی فلاسفه (غیر الهی)^۵،
دهریان^۶ و معطله^۷ و متکلمان^۸ را تکذیب کند^۹.

او پیرو مذهب اسمعیلی است و قراین بسیار برین مدّعی است؛ از آنجمله:

- ۱- نه سال شاگردی ابو الهیثم، که خود دانشمندی اسمعیلی بوده^{۱۰}.
- ۲- مجموع کتاب حاضر شرحی است بر قصیده ابو الهیثم بمذاق اسمعیلیان.

۳- نویسنده - مانند ناصر خسرو در جامع الحکمتین - پس از جواب
ظاهری بسؤالات، از نظر اسمعیلیه بتأویل پرداخته است.

۴- در ص ۸۲ از برکت فرزندان علی بن ابی طالب سخن میراند.

۱- رك : ص ۲ . ۲- رك : ص ۱۰۹ . ۳- رك : ص ۶۶-۶۹ ، ۹۱-۹۲ . ۴- رك :
ص ۸۶ ، ۹۲ . ۵- رك : ص ۲۸ ، ۲۹ ، ۸۷ . ۶- رك : ص ۸۶ . ۷- رك : ايضاً
ص ۸۶ . ۸- رك : ص ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۱ ، ۹۷ . ۹- بر معمد بن زکریای رازی تعریص کند
(ص ۵۲) . ۱۰- رك : مقدمه فارسی جامع الحکمتین ص ۱۲ .

- ۵- از امام عصر اسمعیلیه بعنوان « خداوند زمان » تعبیر کند (ص ۲) .
 ۶- از ائمه و بزرگان اسمعیلیه بعنوان « خواجگان » ذکر کند (ص ۹۲) .
 ۷- از « قائم » یاد کند (ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷) .
 ۸- مصطلحات اسمعیلیان را بسیار بکار برد: حجت (ص ۳۵)؛ تأیید (ص ۳۵)، مؤید (ص ۴۲)؛ امر و تأیید، ندا و ترکیب، خبر و تألیف، استخبار و تأویل (ص ۶۵) .

بر اثر این معتقدات بر عام^۲، اهل عام^۳، عامیان^۴ (اهل سنت) و علمای ظاهر^۵ اعتراض کند^۶.

سبب تألیف مؤلف گوید^۷: « شعری گفته است خواجه ابو الهیثم ... و اندرو کتاب سؤالها بسیار کرده، و نرسید بجواب کردن و اندر گذشت... و چون وی اندر گذشت، دوستان از من اندر خواستند که باید که جواب این مسأله‌ها بگویم. بی‌اغازم گفتن بتوفیق خدای... »

۴- فواید کتاب حاضر

- سودهایی که میتوانیم از کتاب حاضر بر گیریم از این قرار است:
- ۱- اطلاع بر بخشی از حکمت اسمعیلیه.
 - ۲- کتاب حاضر نمونه‌ایست از سبک نویسندگان کتب فلسفی و دینی

در قرن پنجم هجری .

۳- ضبط قصیده حکمی ابو الهیثم که برای ادبیات پارسی بسیار مغتنم

- ۱- نیز رك: ص ۸۰، ۱۰۵، ۱۰۶ . ۲- رك: ص ۸۰ . ۳- رك: ص ۷۰ . ۴- رك: ص ۲۲، ۲۸، ۲۹، ۸۵، ۱۰۰ . ۵- رك: ص ۸۰ . ۶- مهذا سخنان فلاسفه را رجحان دهد (ص ۳۰) . ۷- ص ۲ .

است. اگر چه ناصر خسرو در جامع الحکمتین این قصیده را نقل کرده، اما ضبط کتاب حاضر اصح و ارجح است. درین مورد دو نکته را یاد آور میشویم: نخست آنکه ناصر خسرو قصیده را آنچنانکه امیر بدخشان بوی نوشته بود، نقل کرده است و امیر مزبور هم قصیده را از حافظه خویش تحریر کرده بود، و بر حافظه اعتمادی نیست، اما نویسنده کتاب حاضر نه سال شاگرد ابو الهیثم بود، و بدیهی است که اطلاع او بر آثار و مصنفات استاد خود بیش از امیر بدخشان بوده است. از مقایسه متن ابیات قصیده در جامع الحکمتین و کتاب حاضر اصالت و اتقان منقولات کتاب حاضر غالباً تأیید میشود.^۲

دوم، در جامع الحکمتین ۸۲ بیت از قصیده مذکور نقل شده، در صورتی که در کتاب حاضر ۶۷ بیت آمده، از آنجمله هفت بیت درین کتاب آمده است که در جامع الحکمتین نیست.

۴- با آنکه مؤلف کتاب حاضر و ناصر خسرو هر دو اسمعیلی بودند، و بالطبع در اصول مذهب خود اشتراک دارند، در فروع اختلاف دارند، و آگاهی ازین اختلاف برای محققان مذاهب سودمند است.

گاه در نتیجه اختلاف دو روایت در ضبط ابیات ابو الهیثم، اختلافی شدید در اصل موضوع پیدا میشود.^۳

۵- اشعاری درین کتاب باستشهاد آمده متعلق ببعض گویندگان که

۱- رك : جامع الحکمتین . مقدمه فارسی ص ۳ . ۲- اختلافات مزبور را ما در بابان جامع الحکمتین ص ۳۴۱-۳۴۴ نقل کرده ایم . ۳- مثلا رك : شرح بیت ۶۳ جامع الحکمتین . بیت ۷۱ کتاب حاضر .

از شعر آنان اندکی بما رسیده و این ابیات در کتب دیگر بدست نیامده است
و ازین رو ضبط این اشعار بسیار مغتنم است. از جمله:

شهید بلخی:

اورمزدیّ اند سگان سماء

سخره فرمان دو آهرمنا^۱.

مرمرا آگاهی از راه بزرگ

نهلد رفتن همی با کاروان^۲.

(مؤلف بر شهید اعتراض کند)

ابو شکور بلخی:

تن من همی گویم و جان من

کدام من از من؟ نه جانم نه تن^۳.

رودکی:

سرّ حکیمان بخراسان مراست^۴

مؤلف پس از ثبت این مصراع بتعریض گوید: «و نبود! که اگر

بودی، پادشائی (پارسائی) کردی».

ابوطیب مصعبی:

کاشکی اینجای غوطه خوردمی

جای دیگر دست گیری تا گذار^۵.

دقیقی:

پایان شد این روزگار صیام

برون جست این دیو طبعی ز دام^۶.

بکاستم خرد و عاشقی فزون کردم

خسیس گشتم و نفس شریف دون کردم^۷.

۱- ص ۳۱ . ۲- ص ۴۳ . ۳- ص ۷۰ . ۴- ص ۴۳ . ۵- ص ۴۳ . ۶- ص ۳۱ .

۷- ص ۲۸-۲۷ .

و بعضی قطعات را هم بدون ذکر نام شاعر نقل کرده است:

یکی متکثرست، آنرا بشناس یکی یکی چنین نباشد بقیاس...^۱

نیز: جان اگر مردمست و مردم جان

ابن «هنی» چیست اندرین دو میان؟...^۲

۵. - مقایسه جامع الحکمتین و کتاب حاضر

قراین چنین میرساند که امیر بدخشان و ناصر خسرو از وجود کتاب حاضر در شرح قصیده ابو الهیثم آگاهی نداشته اند، و الا آن امیر مجدداً از ناصر خسرو شرح آنرا نمیخواست، و ناصر هم جامع الحکمتین را با اختلاف فراوان در شرح و تأویل سؤالات ابو الهیثم تألیف نمیکرد، و یا اگر هم بر وجود کتاب حاضر اطلاع داشته و آنرا دیده ولی نپسندیده بوده، در جایی از جامع الحکمتین این نکته را متعرض میشد چنانکه چند بار بر خود ابو الهیثم در آن کتاب اعتراض کرده است.

آقای هنری کربین در مقدمه فرانسوی کتاب حاضر راجع بتفاوت دو شرح قصیده مورد بحث - کتاب حاضر و جامع الحکمتین - بحث خواهند کرد. در اینجا بطور اختصار یاد آور میشویم:

۱- ناصر خسرو مطالب را مشروحتر و مفصلتر بیان کرده، و نویسنده

کتاب حاضر موجزتر و مختصرتر.

۲- در اصول اسماعیلی هر دو شارح متفق اند، ولی در فروع

اختلافاتی آشکار بین آن دو مشهود است.

۳- چون کتاب حاضر توسط شاگرد ابو الهیثم نوشته شده، بیان او بمذاق شاعر نزدیکتر است تا قول ناصر خسرو.

۶- نسخه اصل کتاب حاضر

کتابخانه مراد ملاً در شهر استانبول (ترکیه) دارای رساله‌ایست بشکل بیاض، بدون تاریخ، ظاهراً مکتوب در قرن هفتم، بنشانی (۱۴۵۲ حمیدیه)، مشتمل بر پانزده فقره تألیف فلسفی و دینی و تاریخی که شرح قصیده ابو الهیثم پنجمین آنهاست!

این نسخه را آقای هنری کرین توسط آقای احمد آتش استاد ادبیات فارسی عکس برداری کرده‌اند، و چون نسخه - تا آنجا که میدانیم - منحصر بفرد است، و همان تنها مأخذ اصلی تصحیح و طبع کتاب حاضر است. بدیهی است که در تصحیح متن حاضر از کتب دیگر (که اسامی آنها در ذیل صفحات یاد شده) و مخصوصاً جامع الحکمتین استفاده کرده‌ایم.

۷- رسم الخط

کتاب نسخه در رسم الخط نکات ذیل را بکار برده است:

- ۱- پ- (پ) را طبق رسم الخط قدیم غالباً ب (ب)، و بندرت « پ » با سه نقطه در زیر نوشته (مثلاً « پُر » در ص ۵۱ a نسخه عکسی).
- ۲- چ (ج) را برسم الخط قدیم ج (ج) نوشته.
- ۳- ک (گاف - کاف پارسی) را بصورت ک (کاف تازی) نوشته.
- ۴- « که » را « کی » تحریر کرده اما « چه » را « جه » نوشته.

۱- این اطلاعات را آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه داده‌اند - برای اطلاع

از رسائل مزبور، رک: مقدمه فارسی جامع الحکمتین ص ۱۴.

۵- «د» آخر کلمه را غالباً بصورت تقریباً نیمدایره‌یی هرگب از سه مثلث نوشته‌اند.

۶- «گوی» را بصورت «کوی» نوشته‌اند.

۷- «ه» غیر ملفوظ «مختفی» را غالباً بمقابل ملحق کرده‌اند.

۸- «ی» را غالباً بمقابل متصل کرده‌اند.

۹- کلمات عربی نظیر صورت، زیادت، قدرت و قوت را برسم الخطّ

عربی منتهی با الحاق حرف آخر بمقابل تحریر کرده‌اند؛ اما مصادر عربی از قبیل افادت و استفادت را بهمین صور (با «ت» کشیده) ثبت کرده است.

رسم الخطّی که ما در کتاب حاضر بکار برده ایم همانست که در

جامع الحکمتین بکار رفته و در مقدمه فارسی آن کتاب صفحه ۱۷-۱۸ توضیح داده‌ایم.

نشانه‌هایی که در رسم الخطّ کتاب حاضر استعمال شده نیز همانهاست

که در جامع الحکمتین بکار برده شده و در صفحه ۲۰ مقدمه فارسی آن کتاب یاد شده است.

محمد معین

تهران، شهریور ماه ۱۳۳۴ شمسی

شرح قصیدہ ابوالہشتم جرجانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

< دیباچه >

3 (۱) رَبِّ تَمِّمَ بِالْخَيْرِ. شعری گفته است خواجه ابوالهیثم - رفع الله درجه -، و اندرو سؤالها بسیار کرده، و نرسید بجواب کردن و اندرو گذشت. خدای - عزّ وجلّ - ویرا درجات بیفزاید، و برساندش بجایگاهی که آرزوها
6 تمامی بود. و چون وی اندر گذشت، دوستان از من اندر خواستند که باید که جواب این مسأله ها بگوی. بیاغزم گفتن بتوفیق خدای - عزّ وجلّ -
9 و ببرکت خداوندان < تأیید > و بعمّت اولیاء ایزد، بدان نور تمام کفایت است از خداوند زمان - ادام الله سلطانه - بر بندگان خدای عزّ وجلّ،
و اندر خواهیم از دوستان تا دعا کنند بتوفیق یافتن بجواب کردن بصواب باذن الله تع عزّ وجلّ.

I.

12

< اندر صورت و هیئت >

یکمست صورت هر نوع را و نیست گذار

بیت ۱

چرا که هیئت هر صورتی بود بسیار؟

15

7 مسأله ها : مستلها H | 8 نور تمام : نور سام H دکتر صدیقی خوانده است

< بود هام (۲) > ، < مجله یفا > سال چهارم شماره ۴ ص ۱۷۷ | 14 بیت H | بیت ۱ A |

صورت : صورة H | هر نوع را نیست : هر نوع و نیست زینت A

- (۲) بدانك «صورت» آن بود که نوع از نوع جدا کند و «هیئت» آن بود که شخص از شخص جدا کند، هر چند مردم بوده است و هست و باشد، صورت همه یکسانست، چنانك یکی مردم از روم حاضر شود و یکی از سقلاّب و یکی از زنگ و یکی از چین و ماچین و یکی از اندلس و مغرب و یکی از عراق، هر که ببیند ایشانرا، داند که این همه مردمانند، بدانك همه را صورت یکی بود. پس همچنین نیز هر نوع را صورتی است که بدان صورت آن نوع از نوع دیگر جداست. باز هر شخصی را از شخصه این نوع هیئت است خلاف یکدیگر، از بهر آنك تا شخص نیز از شخص دیگر پدید بود، و این هیئت جدا کننده بود میان دیگر شخصها، که اگر همه شخصها بر يك هیئت بودی، واجب آمدی که همه نوعها بر يك صورت بودی، و آنگاه مُحال بودی، که نوع از نوع پدید نبودی.
- (۳) پس چون با بسیاری نوع هر نوعی را صورتی آمد، تا از نوع دیگر پدید بود، تا غلطها نیفتد بصحبت و عشرت و بمعاملتِ خانه [47a] و دوکان و ضیاع و عقار، و هر شخصی بدان هیئت که وی را بود، وی بدان معروف بود و شناخته بسوی هر کسی بیگانه و خویش، و این از حکمت ایزد بود جلّ ذکره، و بدین اندر جوابی هست شافی تر و برهانی، و آن آنست که ایدون گوئیم که حین الابداع بوده است که هر نوعی را < که > پدید آمدن بود، بر کوکبی پدید آمد، و منسوب بکوکبی و مضاف بکوکبی، و چاره نبود که آن کوکب مطبوع بود یکی از طباع روحانی آن نوع - که بر آن

کوکب بود - مضاف و منسوب بود بدان صورت، ازین قبل هر نوعی را صورتی آمد.

- 3 (۴) چون حین الابداع اندر گذشت، تأثیرها افتاد و نظرها و پیوندها و قرانها افتاد، و اثر کردنها < بر > یکدیگر و مزاج امهات با یکدیگر < و > اثر پذیرفتن امهات از کواکب گوناگون، ازین حالهء مختلف هیئتها مختلف گشت، تا هر شخصی را هیئتی آمد مخالف دیگری، آنگاه هیئت ییشمار گشت. و بدانك صورت را بعضی حکما گفتند که جوهرست و دلیل آوردند بر جوهریت او و برهان نمودند که وی نفزاید و نگاهد که علی بصورت مردمی 9 کم از جعفر نیست، و حفص افزون از زید نیست، همه اندر صورت مردمی مستوی اند. و نیز صورت را ضدّ نیست، و هرچ او را ضدّ نیست عَرَض نبود بل که جوهر بود، و صورت پیمایندهء مادّ است و آن عنصر او بجای پیمانه، 12 و پیمانه اگر پیمودنی بسیار بود، همان پیماید؛ و اگر اندک، همان پیماید.

- (۵) پس دوست شد که صورت جوهرست هر چند توهم نتوان کردن بی موادّ، از بهر آنك < جوهری که بی > موادّش توهم نتوان کرد جوهری 15 از وی نیوفتد، چنانك آتش هر چند < بی > پلیته و روغن یا موم و هیزم ویرا حواسّ اندر نیابد، جوهری از وی زائل نشود. پس صورت جوهرست و جوهر یکی شمرند، پس صورت یکی بایست هر نوع را و هیئت بسیار، 18 چه وی از مزاج مختلف افتاد، مختلف بایست. صورت روحانی است و درجهء او بلندست [47b] چه او از حکمت باری است عزّ و جلّ. و هیئت از طبیعت است.

- (۶) نبینی که حکیمان گفتند در دانستن چیزها چهارست: هل، وما، وکیف، ولم. هر چه جسمانی است از هر چهار روی بتوان دانستن، و هر چه روحانی است جز دو روی نتوان دانستن و آن هلیت و لمیت است. ۳ پس اگر ترا گویند که صورت هست؟ بگویی «هست». گویند: «بنمای بعیان و بشاهد»، و آنکس بیند، و هلیت او بنزدیک او معلوم گردد. چون بررسی که «چیست؟» گوید: «صورت». و چون گویی: «چگونه؟» گوید: ۶ «چون صورت». و این دو سؤال را جواب نیست و معلوم نکردد ماهیت و کیفیت صورت. چون بررسی که «چراست؟» گوید: «ما» نوعی از نوعی جدا کند. پس هل ولم دانستی، ما وکیف فائت شد، تا بدانی بیقین که ۹ روحانی است نه طبیعی. پس روحانی بعدد یکی است و بقسمت دو.
- (۷) پس چون از هیئت بررسی <و> گویی که «<چگونه> هست؟» ترا بنماید که هیئت بعیان با هلیت او ترا درست شد. پس ۱۲ چون بررسی از ماهیتش که «چیست؟» گوید: «عرض است بطیء الزوال» تا دانی. چون بررسی از کیفیتش، گوید: «گره چشم است، و سیاه چشم است، و بلند بینی، و پست بینی». پس چون بررسی از لمیتش، گوید: ۱۵ «تا شخصی از شخصی جدا کند». از هر چهار روی توانستی پرسیدن، و ازیرا که طبع است و از چیزها مختلف است بسیار باید و مختلف، و حکیم درست کرده است که نوع محفوظ است. چون نوع محفوظ بود صورت ۱۸ محفوظ بود، که نوع بصورت نوع است.

(۸) بعضی از حکما گفتند: یکی شدن جان با تن چون یکی شدن صورت با عَرَض بود. و بعضی گفتند: چون یکی شدن نوع است با عنصر،
 3 و دلیل بر آنک نوع محفوظ است یا صورت محفوظ آمد، آنک از حین
 الابداع تا اکنون هیچیز معدوم نگشت از نوعها^۱ عالم. اگر نوعی که
 یکمست از عالم معدوم گشتی، کوکبی را از کواکب ثابته از فلک پاک بایستی
 6 کرد، و این محال بودی، [48a] و نیز نوعی نو اندر عالم موجود نشد.
 پس حین الابداع اگر نوعی نو اندر عالم آمدی، کوکبی ثابت اندر
 فلک زیادت بایستی کرد و این مُحالتر، و آنکه بسان آن بودی که کل
 9 عالم ناقص بودی از حین الابداع تا این نوع پدید بیامدی، و این مُحالتر،
 که وی تمام است که بامر تمام بوده است و بجد تمام و بقدرت تمام
 و بحکمت تمام.

(۹) پس محفوظی نوع و صورت نشان است که جوهرست، و عدد
 12 جوهر یکی است، هر چند بقسمت دو است، از بهر آنک نوع را صورت
 یکی است و باز شخص محفوظ نیست، و شونده و آئنده است از مزاجها^۲
 15 مختلف و از اثرها^۳ مختلف و طالعها^۴ مختلف. از بهر آنست که هیئت
 بسیار آمد هر صورتی را بسیاری^۵ شخصا؛ و این بزرگست و لکن ژرف است،
 و نوع معدود است و او را نهایت است. پس صورت هر نوع یکی بایست تا
 18 معدود بودی و با نهایت. چون محفوظی نوع اندر خویشتن فنا بدید، بتواند

2 با: و H | 5 یکمست: بکست H | 7 ثابت: ثابته H | 8 بسان: سان H |

10 بجد: بخرد H | 18 محفوظی: + بدید H | بتواند: و بتوالد H

- مشغول شد و شخص محفوظ بود نه معدود، تا نهایتش بودی. چون فنا بدید
 اندر خویشتن بتوالد مشغول شد، تا یکی نشد، دو نیامد، تا ازین قبل
 هیئت بسیار شد. و صورت چون جنس است مر هیئت را مثلا، و جنس مائل
 است بوحدت و هیئت مائل است بکثرت، و نوع بجای جنس. پس صورت
 یکی بایست هر نوع را که نوع بجای شخص هم مائل است بوحدت و شخص
 بکثرت. پس واجب آمد شخص بسیار را هیئت بسیار، ازین قبل هر
 نوعی را صورت یکی آمد و هر صورتی را هیئت بسیار، وهو اعلم واحکم.

II.

- 9 < اندر جوهر و عرض >

بیت ۲ زبهر چیست که جوهر یکی و نه عرض است

بده نرفت و نه بر هشت کرد نیز قرار.

- 12 (۱۰) آن مردمان که جوهر و عرض سخن ایشان است جوهر را حدّ

نهادند. گفتند: جوهر قائم است بذات خویش، بر دارنده < است > ضدّها را،
 پذیرنده است عرضها را، یکی است بعدد، بدو قسمت نشد. هر چند جوهری

- 15 مطلق را [48b] جدا از اجزاء وی نتوان نمود، نشان آن < نه > بود که

آن جوهر مطلق نبود. وحدّ عرض چنان گفتند که قائم است بغیر خویش،
 و بذات خویش قائم نیست. پس گفتند يك جوهر را نه عرض است، بده نرسد،

- 18 و هشت خوب نیاید، و این است عرضها: کم، کیف، مضاف، جدّه، نصیبه،

مکان، زمان، فاعل، منفعل.

10 بیت ۲ H = بیت ۲ A | 11 بده نرفت... قرار H: نه ده شد < و >

نه بهشتش بیود نیز قرار A | 14-15 هر چند... اجزاء وی: هر چند جوهر مطلق را

ازین نتوان نمود حدای اجزای نتوان نمود H | 15 آن: اندر H

- (۱۱) پس بدانک حساب بزرگترین دلیلهاست. اول همه یکی است. گفتند وی علت شمارست، نه از شمارست، و دو آغازست، و دو چیز نیست مگر هر طرفِ او را < بشمار آرند >، از وی یکی او را «جفت بسیط» گفتند 3 چنانک یکی را «طاق بسیط» گفتند. پس چون سه شد آنرا «طاق مرگب» گفتند که اندرو هم طاق است و هم جفت، هر چند بسیط است، باری مرگب است. و چون چهار شد «جفت مرگب» بود که اندرو هم طاق مرگب بود و هم طاق بسیط، و هم جفت مرگب بود و هم جفت بسیط. پس چون چهار جفت تمام است و اندرو طاق تمام، و آنگاه این طاق بسیط را بگیری 6 - که یکی است - و جفت بسیط را بگیری - که دو است - و طاق مرگب را بگیری - که سه است - و جفت مرگب را بگیری - که چهارست - این همه ده باشد. یکی از وی اصل است و علت، و نه فرع است و معلول. آن یکی چون جوهرست و این نه چون عرض، و اگر این یکی را برداری همه برداشته شود، و اگر این نه را برداری آن یکی را نقصانی اندر نیاید، گویی خود بی اینها عدد تمام است، و اینها بی او قوام ندارند، چون جوهر که اگر 12 و را برداری، نه عرض برداشته شود، و هیچ را قوام نبود، و اگر نه عرض < را > برداری، جوهر را نقصانی اندر نیاید. و این يك دلیل است.

- (۱۲) برهان دیگر آنست که چون آحاد بده رسد، آن ده نهایت 18 آحادست، ولیکن ابتداء عشرات است، و چون عشرات بصد رسد، آن صد

3 هر طرف: هر طرفه H | 4 گفتند: + که اندرو هم طاق است و هم جفت
(تکرار سطر پایین)

- انتهاء عشرات است [49a] وليكن ابتداء مئين، وچون مئين بهزار رسد، آن باز پسین انتهاء مئين است وليکن ابتداء الوف است، تا آنجا که زبان کار کند. پس ابتداء بجای یکی است چون جوهر، و هر عددی که با نهایت 3 است از عقد شمار بجای عددها دیگرست چون عَرَض را، که آر ابتدا برداری، آنک با نهایت است برداشته شود. و اگر آن دگران <را> برداری، آن ابتدا بر جای بود. چون جوهر یکی آمد و عَرَض نه، و این بگوئیم، 6 ژرف بنکر.

- (۱۳) بدانک ایزد - عزّ وجلّ - مُبَدَعَات پدید آورد. ابداعِ فُخْسْتَيْنِ مُبَدَع - بگفت حکماء اوائل - عقل بود؛ و بگفتِ اسلامیان <وی> قلم کتاب 9 بود؛ از آن دیگر نفس؛ و سدیکر طبیعت - و این سه را کلیات گفتند - و چهارم عنصر، و پنجم صورت، و ششم حرکت، و هفتم زمان، و هشتم مکان، و نهم مسکن، و دهم مُتَمَكِّن - که قصد وی بود، - و این ده بود، که قوام همه 12 بعقل است که جوهر الجواهر است و جنس الاجناس، و مرکز هر دو عالم چون جوهر است، و این <نه> چون عَرَض، که اگر عقل را برداری بوهم، این همه برداشته شود، و قوام وثبات نبود؛ و اگر این نه حال را 15 بوهم برداری، عقل را هیچ نقصانی نیاید، این جواب آنک چرا جوهر یکی آمد و عَرَض نه بحساب، و هو اعلم.

1-2 مئين ... مئين : ماسن ... ماسن H | 4 ار : از H | قام : + وی |

17 بحساب : بستاب H

III.

< اندر آبا و امهات >

بیت ۳

چرا که آبا هفت ودوازه است بنام

وامهات بگفتار و اتفاق، چهار؟

(۱۴) بدانك گفته شده است که شمار طاق است وجفت، ودیگر

6 تکرارست. طاق بسیط که یکی است، وجفت بسیط که دو است بنیان از

آن دو اصل پیشین دارد، و سه که طاق تمام است و مرگب، و چهار که جفت تمام است و مرگب تمام، حساب بود برای طاقی وجفتی. امهات بچهار

9 بر بایستاد که اصل همه چهار بود، و همه چهاریها سه اندرونی پیدا بود،

چنانك خطی بکشی ودیگر و سدیگر بکشی و چهارم، سه فرجه از میان بر

خیزد، پس چهار خط با این سه فرجه هفت نمایند. امهات را این نیست،

12 ایرا که میان چهار امهات [49b] فرجه نیفتاده است از بهر پیوندش و مشارکت

که میان هر یکی افتاده است، چنانك آتش گرم و خشك است، و زمین سرد

و خشك است. خشکی آتش با خشکی زمین هم شکل است و پیوسته،

15 و سردی زمین با سردی آب، و تری آب با تری هوا، و گرمی هوا با گرمی

آتش با دید گشت. ازین قبل امهات چهار آمد، و بعضی از کارهائ جهان

بچهار بر پای ایستاد، چون چهار فصل سال، و چهار جانب عالم، و چهار امشاج.

3 بیت ۳ = H بیت ۳ A | چرا ... بنام H : چرا هفت ودوازه است است امام

بنام (۲) A رجوع بجامع العکمتین حاشیه ص ۱۹ شود | 5 بدانك : + که H | 6 بنیان :

سان H | 9 چهاریها : جارها H | 10 بکشی : نلسی H | 16 با دید : با دامن H |

ازین : ازین H

- (۱۵) واما آبا که هفت اند - اعنی کواکب - چهار از وی هم بر نهاد این چهارست: زُحَل را فعل سردست و خشک همچون زمین، < و > بسان وی نحسِ نحس از جهت نظر، و مشتری را فعل گرم و ترست همچون هوا و نظر او سعدِ سعد، و مریخ را فعل گرم و خشک است همچون آتش و نظر او نحسِ نحس، و زمین را فعل سرد و ترست همچون آب و نظر او سعدِ سعد. این چهار < کواکب > بود برابر این چهار امهات. الا آنست که امهات بذات نحس است و بطبع، و آبا بفعل. و باز از میان این چهار آبا سه دیگرست، و را «فعل ممتزج» گفتند، چون آفتاب که سعدست بنظر و بفعل نحس است؛ و عطارد اگر بنحس پیوندد نحس است، و اگر بسعد پیوندد سعدست؛ و قمر همچنین اگر بنحس پیوندد اثر نحس کند، و اگر بسعد پیوندد اثر سعد کند؛ و این بمثل همچون فرجه است، که از میان هر چهار خط که بیرون آید، سه فرجه بر خیزد، و اندر هر چهاری سه طاق تمام باشد، خواهی اندر وی بین تا هفت بینی، خواهی تضعیف کن - ای بر افزای - تا هفت گردد؛ تا بدانی که کواکب سیارات از آن هفت آمد که بعضی از کارها؛ این جهان بر هفت برست، چون: هفت آبا که گفتیم، و هفت اقلیم، و هفت ایام، و ز بهر این بود که آبا هفت آمد.
- (۱۶) پس این طاق - < که > تمام گشتست - و این جفت تمام مرگب - که چهارست، که اصل [50a] عدد است - ضرب کنی، یعنی سه در چهار، 7 از میان این: ازین میان H | 8 گفتند: + که H | 11-12 از میان هر چهار خط که: از میان خط هر چهار وی H | 13 بین: بین H | 15 هفت برست: هفت برست H و شاید نیز < هفت است >

- دوازده آید ناچار، و حساب همچنان که طاق وجفت است و تضعیف است
 و ضرب، چون ضعف کنی هفت آید، و چون ضرب کنی دوازده آید، و این
 3 عددرا معدود بایست، اولیتر همه بُرجست معدن سیارات. پس بعضی از
 کارها جهان بدوازده کشید، چون: دوازده جزیره، و دوازده ماه سال، و دوازده
 منفذ تن، تمام شد و نیفزود، ایراک لقب شمار از دوازده بر نگذرد، چون
 6 یکی و دو و سه و چهار تا ده، و صد و هزار شمارا جز این لقب نیست، و این
 عددی است که معدوش گفتیم، و این دلیل بس محکم است آنکس <را>
 که ورا هوش است. و اگر سال بر چهار فصل نبودی اعتدال نبودی، و کارها
 9 نه بر نظام بودی؛ و اگر بُرج دوازده نبودی چهار مثله نبودی، و هر فصلی را
 سه گونه بُرج نبودی - اعنی منقلب و ثابت و ذو جسدین اندرین دو میان -
 حکمت این بود و کارها بدین بنظام آمد. از بهر این بود که امهات بر
 12 چهار ایستاد و آبا بر هفت و دوازده تا بشناسی، والله اعلم.

IV.

< اندر موالید >

- بیت ۴ چرا که بخش موالید از سه بر نگذشت
 چه چیز کز يك مایه است و بیشمار نگار؟

5 لقب شمار از دوازده بر نگذرد H: رجوع شود به «الرسالة الدرية ورسالة
 النظم فی مقابلة العوالم» تألیف داعی احمد حمید الدین کرمانی، بتصحیح دکتور محمد
 کامل حسین. مصر (بدون تاریخ) ۳ و ۴۳ و ۵۶-۵۷ | 7-8 و این دلیل ... هوش است:
 و این بس محکم است آنکس دلیل کی ورا هوش است H | 15 بیت ۴ H - بیت
 ۴ A | از سه A: از سر H | 16 کز يك H: کآن يك A | و بیشمار A: بیشمار H

- (۱۷) موالید عالم سه است: یکی معادن است، و دیگر نبات است، و سه دیگر حیوانات است. چهارم نیست این را، که جفتی اندر عالم سه است:
- ۳ یکی جفتی عقل است با نفس، و این عیان است که همیشه باز از نفس - یعنی جان - شوقی همی بر خیزد از شمار علم کزو غائب است <و> بنزدیک عقل موجودست. اندرین پیکار نیست مگر کسی بستهد، پس استفادت کند از عقل خویش، اگر بیابد بمراد خویش رسد، باز شوقی دیگر خیزدش. 6
- اگر عقل آنکس کامل بود - و چنان نبود که عقل ما کامل بود هرگز - [50b] ولی نفس آنکس از شرف لطافت ندارد که خویشتن ذات خویش را تعقل کردستی، یا از حدّ قوّه بحدّ فعل شدستی، با این نامی نفس را کفایت 9
- <نه> تواندی کردن، چه فایده بیابد از عقل خویش؟ بنگرد عقلی کاملتر از عقل وی، از آنجا استفادت کند، و آن عقل افادت کند، و این جُفت 12
- باشد میان افادت و استفادت. و اگر این جفتی میان ایشان نیستی، فردائیت 12
- توحید کسی درست تواندی کردن. پس يك جفتی این است. و يك جفتی میان نفس و طبیعت است چنین که میان جان است و تن، و این عیان است 15
- که می بینی که تن بجان زنده است و ثابت بوی، و جان بتن پدید کند فعل 15
- خویش، و این جفتی عیان است، بدلیل حاجت نیست.
- (۱۸) و سدیکر جفتی میان طبیعت است و طبیعت، چنانک میان نرست 18
- و میان ماده و میان آبا و امهات، که بعضی از طبیعت دهنده است و بعضی

5 پیکار (ت) : سکار H | 7 بود : نبود H | 9 تعقل : عقل H | با این نامی : با

این نامی H | 12 افادت : + افادت H

پذیرنده، و این پدید بر جفتی است، بدلیل حاجت نیست. هر چه اندر
 دو جهان جفت است، اندر میان مبدعات این سه است، و سهئی اندر جفتی،
 3 آنک گفتیم با فردی توحیدرا ماند؛ از جفتی با موالید سه گوهر آمد،
 بیش فی و کم فی. و اما آنک «یک مایه است و بی شمار نگار»، در آن
 اصل است که وی را «طبیعت کلّ» گویند، از وی آباست بچندین گونه
 6 رنگ، و از وی امهات است بچندین گونه رنگ، و این همه را مایه یکی
 است، و آن طبیعت است. و گفتند که طبیعت طباع از نفس پذیرد، و نفس
 طباع روحانی از نفس پذیرد و بایجاد حکمت باری - عزّ و جلّ، - تا بادات گرفت
 9 نفس طبیعت را. اینجا رمزی بزرگست، هر کرا مبادرت علم بوده است
 و ریاضت تعبّد، بتمامی ییابد، ان شاء الله تع وهو احکم.

v.

> اندر غذا؛ تن <

12

چرا چو تن ز غذا پر شود نکنجد نیز

بیت ۵

الم رسدش چو افزون کنی براین مقدار؟

15 (۱۹) [51a] از بهر آنک تن طبیعت است و طبیعت را حدّ است

و نهایت، و پُر شدن و نیز ناکنجیدن تا بجایی رسد که گر بخواهی که نیز
 بکنجانی آنرا که حسّ است الم رسد، و آنرا که حسّ نیست ویرانی

3 گفتیم... توحیدرا ماند H : رجوع بیند ۱۷ شود | 4 نکار : بکار H |

6 و رنگ : در حاشیه H افزوده شده | 8 از نفس H : چنین است در اصل |

تا بادات : مائارات H | 12 بیت ۵ - H - بیت ۵ A | 14 چو افزون... مقدار H :

گر افزون کنی تو از مقدار A | 15 حدّ : جد H

- افتد، چنانك خانه می بود، اورا از گندم یا از خاك پُرکنی نیز نکنجد،
 وگر خواهی که نیز گنجانی، ویرانی افتد. پس خانه جزوی بود از سرایی،
 3 که اندر سرای همین موجودست که اندر خانه، و سرای جزوی از شهر
 بود، و شهر جزوی از جهان بود. پس واجب است که اندرین همه حال
 موجود است که گفته شد.
- 6 (۲۰) باز آییم بتن که تن طبیعت است موجود، که اورا اندازه
 است، که مر تنی را روزی چند طعام خورد، که جهد کند که روزی
 دو چندان بخورد یا سه، چندان نتواند که نکنجد؛ وگر بکوشیدن
 9 جهد کند، الم رسد و مضرت کند. اندرین شك نیست، ایرا که طبیعت است
 و محدود است، و اورا حد و نهایت <و> جوهر است، و هجسم است.

VI.

12 < اندر غذاء روح >

ییت ۶ وگوهری دگر آنجا که پُر نکردد هیچ

نه از نیی و نه از پیشه و نه از اشعار.

- 15 (۲۱) پس این چنان بود که بتازی روح گویند، آن عالم روحانی
 نفس بود، آن عالم نفسانی بسیط بود، آن عالم بسیط لطیف بود، آن عالم
 لطیف علوی، و آن چیز پُر نشود هر چه اندر گنجانی، و آنکه دانی که
 18 پُر شد هر چه خواهی بکنجد، نه الم رسد نه مضرت، که نفس بود که

13 ییت ۶ = H ییت ۶ A | آنجا H : اینجا A | 14 بیشه : بیشه H بینش A |

16 لطیف بود : + علوی H | 17 اندر گنجانی : اندر کنجدانی H

توریة را از بر بخواند وانجیل را، وگر بخواهد زبور وقرآن از بر کند
 وبکنجد والم نرسد؛ واکر هزار بیت شعر از بر دارد، هزار دیگر از بر
 3 کند بکنجد؛ واکر پنج بیشه دارد پنج دیگر بیاموزد وبتواند آموختن،
 اندر گنجد؛ واکر افزون بود الم نرسدش؛ واکر شهری دیده است واند
 نفس صورت کرده، چنانک پیش کسی بگوید، سوی آنکس نیز صورت گردد،
 6 وده [51b] شهر نیز همچنان صورت توان کردن وحکایت هر يك بتوان
 کردن، وآنچ آموخته است کسی دیگررا بتواند آموختن؛ واین فعل
 جوهر است، که عرض را فعل نیست.

9 (۲۲) پس درست شد که آنچ < در آن سخن گوئیم > دو چیز
 است: روح از عالم روحانی، ونفس بسیط از عالم نفسانی بسیط. آن عالم
 بسیط از هیچ چیز پر نشود، هر چند خواهی اندر گنجد، واکر بافزونی
 12 کوشی، الم نرسد. واینچنین نه طبعی بود، چه اگر طبعی بودی برسیدی
 ونیز ننگجیدی، واکر بکوشانیدی الم رسیدی؛ وجوهرست، اگر عرض بودی
 فعلش نبودی، این جای دیگر صورت توانستی کردن، ودانستیم که این
 15 فعل جوهر روحانی است.

VII.

< اندر نفس وروح وعقل >

بیت ۷ چه چیز آن وجه چیز این وزی چه چنین؟

چه چیز آن که برین هر دو چیز بر سالار؟

6-7 توان کردن . . . بتوان کردن H : شاید «تواند کردن . . . بتواند کردن»
 13 بکوشانیدی : بکوشانیدی H شاید «بکوشیدی» رجوع بیند ۲۰ شود | 18 بیت ۷ H -
 بیت ۷ A | وزی H : از بی A | 19 برین هر دو چیز بر سالار H : بدین هر دو بر بود سالار A

- (۲۳) اما «چه چیز آن» نفس است از عالم نفسانی، و روح است از عالم روحانی، بسیط از عالم بسیط، و جوهر و نه عرض. اما «وجه چیز این» شخص <است> از عالم طبیعی محدود، او را حد و اندازه؛ و اما «چه چیز آنک برین هر دو چیز بر سالار» عقل است که بر نفس و شخص بر سالار است، کو ره نماید و ستودنیها فرماید و از نکوهیدگیها باز دارد و نهی کند و طبیعی بنفس زنده دارد و خوش بوی دارد و روشن که اگر بند عقل نیستی نه این قوام گیری نه <آن> .

VIII.

- 9 < اندر دلیل گرفتن عقل از غائب بحاضر و دیدار عاقبت >
 بیت ۸ نشانش آنک بغائب برد زحاضر چیز
 دلیل گیرد و هستش بعاقبت دیدار.
- 12 (۲۴) نشان عقل دلیل بر هستی و جوهری او <ست> . عاهی بر آنست
 که از شاهد بر غائب دلیل آرد و این جز او را نیست، نفس ازین خالیست.
 نه بینی که دیوانه و مست را همین نفس بود، و این فعل تواند کردن
 <و> از شاهد بر غائب دلیل تواند آوردن. پس دانستیم که این فعل
 15 عقلست. کسهای دیگر ایدون گویند که [52a] عقل عرض است، تنگردد که
 عرض را فعل نبود، و جوهرست که او با این فعلست، و همچنین وزین بزرگوارتر
 18 بسیار. یکی مردم را عقل چندانی نیست که از شاهد بر غائب دلیل گرفتی،
 10 بیت H = بیت A | نشانش آنک H : نشان آنکه A | بغائب H حاشیه، A :
 زغائب H متن | برد H : بود A | حاضر H متن : شاهد H حاشیه، A | 11 و هستش H :
 و دارد A | 17 وزین بزرگوارتر : و مرر مررگوارتر H

که کسی کشتی دیده باشد، بیش کسها گوید که چیزی دیدم که ده هزار
 من بار بدو بر نهاده بر سر آب همی رفت. آنها که ندیده باشند استوار
 3 ندارند، تا او برود و ناوۀئی بیارد و سیصد من بار بدان ناوه بر نهاد تا برود،
 تا ایشان ببینند؛ از شاهد بر غائب دلیل گرفتن بود که یکی عامی تر بود،
 و باز یکی را چندان کمال عقل بود که بر ابداع - که بزرگترین غائب است -
 6 از شاهد دلیل نماید چنانک ما نمودیم.

(۲۵) و دیگر گفتیم که «هستش بعاقبت دیدار» که نفس را دیدار
 عاقبت نیست، و نه شخص را، همان که دیوانه و مست را <ست>، بدان که
 6 <دیدار> عاقبت عقل راست و اندرو نیز تفاوت است: یکی مردم را عقل
 اندک ترست، شب از خانه بیرون نشود، چون بجائی شود که سود و زیان
 دارد بترسد از عاقبت، که آن سود و زیان بستاندش و ستوری که دارد
 12 بیرون نیارد، ترسد که باز نیابد، و این دیدار عاقبت است؛ و دیگر مردم را
 عقل بیشترست و از بیم عاقبت آن جهانی همه لذت‌های این جهانی بر خویشتن
 حرام کند، هیچ مست و دیوانه دیدی که این کند؛ زیرا که عقل ازو
 15 زائلست و نفس هستش؛ تا بدانی بیقین از راه این حجتها و دلیل و برهانها که
 آوردیم، که دیدار عاقبت عقل راست، و فعل عقل است، تا سالاری وی
 بدانی ان شاء الله.

IX.

> اندر هفت نور <

بیت ۹ وهفت نور بتابد چنانک هر يك را
3 ازو پذيرد باندازه لطافت ناز.

(۲۶) نشانی بزرگتر ودلیلی برهانی‌تر از عقل این هفت نور است،

6 که بتابد ونفس از وی پذيرد، چندانی که طاقت بودش با لطافت.

X.

> اندر دهر، حق، سرور، برهان،

9 حیات روز گذار، کمال وغیبت <

۱۱-۱۰ نخست دهر، چه چیز است وباز حقّ وسرور

وباز برهان، آنکه حیات روز گذار؛ [52b]

12 کمال وغیبت، کین از همه لطیف‌ترست

که چاره ناید جایی کجا نباشد چار.

(۲۷) این هفت چیزست که ورا «افاضت الهی» گویند، نزدیک

15 عقل موجودست وز نفسها محجوب، وهر نفسی پذيرد باندازه شرف وهمت

ولطافت وحرص خویش؛ یکی یکی پذيرد، ویکی دو، ویکی سه، تانفس

انیا - علیهم السلام - هر هفت پذيرد. و«دهر» از وی آن افاضت است

18 که دون‌ترست وخسیس‌تر، هر چند بجای همه طبیعیات شریف <تر> است

3 بیت ۹ H = بیت ۹ A | وهفت H ح، A : ذ H متن | 10 بیت ۱۰ - ۱۱

H = بیت ۱۰ - ۱۱ A | است وباز حق H : است دهر وحق A | 12 کین H : وین

A | لطیف‌ترست H : شریف‌ترست A | 13 چاره ناید : جازه باید H چاره باشد A |

17 علیهم السلام : علیهم السلام H | پذيرد : پذيرنده H

وفاضتر. پس کسی بود که وی دعوی کند که دهری آید، اگر از دهر
 پیرسی، نداند که دهر خود چه بود؟ و آن بزرگتر کس را پیرسی، گوید:
 3 دهر اسرار من است. همی نداند حقیقت.

(۲۸) پس «دهر» افاضت است از عقل بر نفس، که هر نفسی که
 مهیا شد بر پذیرفتن این افاضت، و عقل بر وی بتابد ایمن شود از متلاشی
 6 شدن وی، ایدون گشت چون جوهریت او، هر که که نیکی کند و تعبّد
 و علم حاصل کند، ثواب یابد؛ و هر که که بدی کند و کاهلی و خوار کاری
 بعلم حاصل کردن، عقاب یابد.

(۲۹) دیگر «حقّ» آن افاضتست نزدیک عقل کلّ که هر نفسی که
 این افاضت را مهیا شد عقل بر وی این افاضت بکند، هرگز اندر باطل
 نیفتد، و همیشه بر حقّ بود، و از وی هیچ چیز باز نتواند او را گردانیدن،
 12 و اگر خطایی رود بر دست وی، بازال حقّ از دست وی برود یکبارگی.

(۳۰) و سه دیگر «سرور»، هر که این افاضت را مهیا شد عقل
 بر وی تافت، این افاضت بشادی علم اندر افتاد، و غم جهل و تاریکی از
 15 وی گُست، و هرگز نفس وی در غم و تاریکی نیفتد، شادمانه بود بعلم
 و معرفت عالم خویش و بشرف و بجهت عالم خویش، و از عالم نفسانی جدا
 نماند، و جهل بر وی یادشا نکرده.

(۳۱) چهارم «برهان»، آن تابش است الهی نزدیک عقل [53a] 18

1 کسی : H | 3 اسرار (؟) : H | 5-6 متلاشی شدن : بلاشی شدن H |

11 گردانیدن : + و باطل اندر نیفتد همیشه بر حق بود H (مکررست) | 13 شد :

شود H | 16 و از عالم نفسانی : و ان عدا نفسانی H

که چون نفس مهیا شود پذیرفتن آنرا وعقل بر وی شفقت کند، هرگز او از برهان آوردن فرور نماند، بهر دعوی که بکند، دینی و دنیایی.

3 (۳۲) پنجم «حیات» است. هر نفسی که شایسته گشت هرین

تابش را، وز عقل بروی این افاضت تافت، وی ایمن گشت از هوت نفسانی، و آزمودن صورت اندرونی، وز آن کرده بود که گفت - جَلّ ذکره - «ولا

6 تحسبنّ الذّین قتلوا فی سبیل اللّهِ امواتاً بل احياء عند ربّهم يرزقون.

فرحین > بما آتیهم اللّهُ <. « چنان مشمردید که آنها که < در > سبیل ایزد کشته اند مُرده اند، بل که زنده اند نزدیک ایزد، روزی همی یابند،

9 شادمان بدانک ایزدشان داده بود.

(۳۳) همچنین هر که این افاضت یافت هر چند کالبد او را تغیر

افتد، روان او را زندگی بود نزدیک ایزد - عزّ وجلّ - و در نعمت بود،

12 چنانک گفت: « الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ . » کور بوستانیست از بوستانهای

بهشت. این افاضت بر نفس تافت، تمام شد، از معالم دین نیز ویرا بچیزی

حاجت نماند، و بمراد خویش برسید، و آنچه او را آرزو بود رسید؛ و غیبت

15 از افاضتهاء عقلی که بر نفس تابد، شریفتر همه است. هر کسی که این

افاضت بر وی تافت، چاره دو جهانی < یابد >، و غیبت چاره ذلّ سؤال

بود نه رنج خواندن و نه نبشتن و نه آموختن، بدان جای رسد که ایزد

18 گفت: « فیها ما تشبهه الانفس وتلدّ الاعین . » هر شوقی که از نفس برخیزد،

3 حیانت : حیوتست H | 5-7 سورة ۳ (آل عمران) آیه ۱۶۳-۱۶۴ | 6 قتلوا :

کفروا H | 12 القبر ... الجنة : رجوع شود به سفینه بحار الانوار، جلد ۲ ص ۳۹۵ |

18 ما تشبهه : ما تشبهی H | سورة ۴۳ (الزخرف) آیه ۲۱

اورا از آن افاضت بهره افتاد، هم از عقل او جواب آیدش، بدیگر نفس حاجت نیاید.

3 (۳۴) ودانا درست کرده است این هفت افاضت الهی با مبدع اول
 پدید آمده است بحین الابداع، وز شاهد دلیل نموده است برهانی - واو
 عقل جزوی است - که این هفت با وی موجودست. هر کسی که درین
 6 استقصا کند، بدان اصل باز گردد و برسد، و عامیان را اندرین مسأله نیست،
 و اندرین [53b] سخن ایشانرا مناقضه است نه حمل، که این رمزی بزرگست
 و سخنی ژرف، بشناس.

XI.

9

< اندر طبیعت کلی >

اگر طبیعت کلی با اولیت حال

ت ۱۲-۱۳

بمن نمایی، دانم که هستی از ابرار.

12

مثالش وصفتش باز گوی زود بمن

که دوستر سوی من صد ره این ز موسیقار.

15 (۳۵) بدانک طبیعت کلی بدان گفته میشود که جزوی موجودست.

هر کجا جزو گفتی، کل گفته آید. و اندر طبیعت کلی سخن بسیار گفتند،

هر کسی از لونی، و گر همه بگویم دراز گردد. و گروهی گفتند که طبیعت

18 قوه مدبر است، و برین حجت است و دخل است. و گروهی گفتند که طبیعت

7 مناقضه است نه حمل (۲): چنین است H | 8 سخنی: سخن H | 11 بیت ۱۲-۱۱

۱۳ H = بیت ۱۲-۱۳ A | 12 بمن نمایی R H: مرا بگوئی A | 13 بازگوی زود بمن

R H: هر دو بازگوی مرا A | 14 دوستر H: دوستر A

- قوة فاعله است، واین نیز لفظی است که استادان بکار داشتند و آنرا نیز حجتها آرند، و اگر ما بیاریم دراز گردد. و گروهی گفته اند که طبیعت مبدأ الحركة است، و اندرین نیز سخن است که حرکت عَرَض بود، روا 3 نبود که طبیعت عرض بودی، که ورا هفت قوه است که آنرا قوه طبیعی گویند. جالینوس خاصه کتابی کرده است، و اتفاقست که این هر هفت جوهرند، و اتفاق برهانست که هر هفت فاعلند چون: جاذبه < که > کشنده 6 است، و هاسکه < که > باز دارنده است، و هاضمه که گوارنده است، و دافعه که از خویشتن دفع کننده است، و هوئده که زاینده است، و هریبه که پرورنده است، و غاذیه < که > غذا کننده. چیزی که او را چنین هفت قوه 9 بود وی عَرَض بود، عجب بود.

(۳۶) پس این لفظها که طبیعت مبدأ الحركة است و علت حرکت

- وقوه فاعلست هم بر طبع افتد، مردم را ازین فایدهئی نبود. پس مردم را 12 معرفت وی ازین الفاظ حاصل نگردد، و نداند که چون باید دانست، و ما را بدین سؤال دانستن اولیت حال طبیعت است، و این سخن دشوارست، و این سخن را تا خواجه [54a] ما - رفع الله درجاته - پرسید، کس این را شرح 15 نکرده، ایدون گفت: «الطبیعة مُبَدَعُ الجواهر، مَكُونَةُ العرْبَةِ، وَهِيَ الفَائِدَةُ العَقْلِيَّةُ المَجَسَّمَةُ اِلَى النَّفْسِ < الغیر المَجَسَّمَةُ > مِنْ اَجْلِ مَا تَفِيضُ العَقْلُ

2 گروهی: گرمی H || 3 مبدأ الحركة: مبدأ اکراه H، رک سطر ۱۱ || 11 مبدأ الحركة است: + و این نیز گفته است H || 12 هم بر (؟): مو مر H || 16 مُبَدَع (همایی): مبدأ H || الرتبة (همایی): القرسة H || 17 الى النفس < الغير المجسمة > من اجل ما تفيض (همایی): التي انفس مولل ما تفيض H

- علیها من نور الکلیّة لتبلغ بها الی مرتبتها المقدّرة لها. ای جوهریت طبیعت
 ابداعی است، و مرتبت وی گونی است، لختی از وی آباست ولختی امّات
 3 ولختی موالید، وفائدهاء عقلی است تنومند بر نفسی نا مجسم، تا نفس
 بر پراکند این فائدهاء عقلی نا مجسم را - که علمست - بدان فایدهاء
 عقلی مجسم - و آن طبیعت است - تا برسد بدو وی، بدان مرتبت که اورا
 6 تقدیر شده است.
- (۳۷) و این سخن از غامضی و بزرگی که هست بی مثال بهر وهم
 نزدیک نشود. مثال این چنانست که مردی بخرد از طرفی از اطراف جهان
 9 بیاید، با چهره‌ئی خوب و هیشتی بدیع و صورتی نیکو، وهمی دارد صافی
 ولطیف، فهمی تابان، قریحتی تیز، آرزوش آید که بدان وهم صافی خویش
 بر صورت لطیف خویش و هیشت بدیع خویش محیط شود، و کیفیت آنرا
 12 بسوی خویش حاصل کند تواند، هر چند جهد کند و بکوشد، تا جوهری
 نبود سیاه و تیره و کثیف و طبعی سفلی پذیر یا سفلی چون آهن یا برنج یا
 آبکینه سیاه، برابر چهره خویش بدارد، تا بوهم صافی و قریحت تیز بدان
 15 صورت نیکوی خویش برسد و بر وی محیط شود، چاره نیست تا این نکنند،
 نتواند این مُراد خویش حاصل آوردن. چون کرد لامحاله مراد بحاصل
 آیدش. پس این < که > اندر جزوی طبیعت موجود است با نفس جزوی؛
 18 حجت است برهانی و دلیل است عقلی که اندر نفس کلی با طبیعت کلی

3 نا مجسم تا (همایی) : ما مجسم ما H | 10 تابان : ما ماد H | خوش : خوش H |

13 یا سفلی : چنین است در اصل

- موجود < ی > است، که نفس بنفایده عقلی نامجسم — و این علم ملکوتست — از راه فایده عقلی مجسم < بدان > محیط شود، بیایدش، [54b] و آن طبیعت است. پس طبیعت آلت کسب چنان باید که مردم آلت طبیعت شود، 3 تا طبیعت خویشتن را از راه او آبادان کند. چنان باید که طبیعت را آلت خویش کنی تا تو از راه طبیعت آبادان گردی، و اندرین رمزی بزرگست.
- (۳۸) ایزد — جلّ ذکره — که مبدع اول را بابداع پدید آورد، روا نبودی 6 که يك مبدع بس بودی، که يك حال بودی؛ چون توحید با بنده، جفت او را پدید آورد مع — و آن نفس بود — تا فردی توحید را ماند و جفتی مبدع را.
- پس چاره نبود انسان را از بندگی، و از مبدعی و مخلوقی اندر ایشان پدید 9 بایست. پس چاره نیست یکی مفید آمد و یکی مستفید. بدین روی جفتی اندر ایشان رنده گشت تا فردانیت ایزد را ماند عزّ و جلّ. پس نیازمندی یکی بیکی نشان بندگی بود، و جفتی بودن ایشان بتقریب مبدعی. پس این 12 فایده دادن و فایده استدن توانست بودن بمیان ایشان اندر، الا بمیانجی اسباب، چنانک اندر نفس جزوی با طبیعت جزوی یاد کرده آمد، تا حدّ بندگی و آفریدگی پدید آمد، طبیعت کلی را بانسان پدید آورد مع بی زمان، 15 یا از راه وی رسیدن نفس بود بمراد و بیرون شدن از حدّ قوه بحدّ فعل، و نزدیک مبدع نخستین افاضتهاء الهی بود وهست و موجود است، و آن از نفس محجوب بود، و نفس را بدان شوقست و رسیدن ببعضی از آن بمیانجی 18 طبیعت و بآلت گرفتن او طبیعت را چنانک گفتیم، و ناممکن است کو بر همه بر

8 و 15 مع: چنین است در اصل | 14 اسباب: باسباب H | 15 پدید آورد: پدید آوردند H

محیط شدی وسیر شدی از افاضت‌ها؛ آن کلمه، وسیر شدن از کلمت
 هندی است. پس ناچاره جوهری بایست کثیف و سفلی و ظلمانی بجای مبدع
 3 روحانی، که نفس بفایده‌ها؛ مبدع نخستین برسد بمیانجی آن و بالت [55a]
 گرفتن آن، و آن طبیعت کَلّی بود.

(۳۹) و این سه را کَلّیات گفتند، پس نیز هیچ چیز را کَلّ و کَلّیات
 6 نگفتند، ایرا که جزویات جز سه گونه موجود نیست: یکی جزویات طبیعت
 است، و یکی نفس‌ها؛ جزوی، و یکی عقل‌ها؛ جزوی. جزو‌ها؛ طبیعت چون
 افلاک و نجوم و امّات و اشخاص و موالید و نفس‌ها؛ جزوی که اینهارا سیاست
 9 کند، که بعضی را زنده دارد، و بعضی را خوش بوی و تازه، و بعضی را بر
 فعل، و بعضی را فعل پذیر. پس جزویات طبیعت نفسانی است، و عقل جزوی
 اینست که کسی را گفتند افاضت عقل بود باندازه لطافت و صفوت او چون
 12 جزویات جز این سه گونه نبود، کَلّیات جز این سه گونه نگفتند
 و ناموجودست.

(۴۰) و یکی را گفتند «ذات» است و «حیات» است و «کمال»
 15 است، و آن عقل است، و دوم را گفتند ذات و حیات او در طلب کمال
 اندرست، و آن نفس است. سدیکر را گفتند که ذات است نه حیات و نه
 کمال، و آن طبیعت است. پس طبیعت کَلّی را چنین باید دانستن بأولیّت
 18 حال، تا دانستن تو بحق بود، که این برهان‌هاست، و اندرین شبهه نیست مگر

1 کلمه: + است H | وسیر: و سیری H | 6 جزویات... جزویات: جزیات...
 جزویات H | 10 نفسانی و آن نفسانی H | 14 حیات است: حیوت H | 15 حیات:
 حیوة H | او: و او H | 16 حیات: حیوة H

- بنا حقّ، یا بروی شناخت، و یا آنکس که نرسیده است، و هر کسی که این فعل که اندر طبیعت گفته است چنانک باید برسد بسیاری رمزها، پرسیده شود و بسیار سرّ بنزدیک او آشکار گردد، و از حدیث اکوار و ادوار آگاه 3 گردد چنانک بسی سخن بروی پوشیده نماند، و حدیث معاد و ثواب و عقاب چیزی مشکل نماند، و یقین شود که میل چرا افتد نفس را با شرف او، و با آنک او را عالم روحانی است چرا باید که بطبیعتِ خسیس و عالمِ کثیف میل 6 کند، تا شرف و بهجت عالم خویش فراهمش کند؟ و این از حاجتمندی نفس است [55b] بطبیعت که آرایش گیرد، که داند یقین که بجز ازین آلت وی بمراد نرسد، ازین رویش بدو میل افتاد، چون باطراف شود از میل 9 وی و سیاست دینی باز بداردش از آن شرف، و بهجتِ عالم خویش فرامشت کند، چون ازین لذّت عقلی دور افتاد، متابِع لذّت طبیعی گشت که همیشه نفس حسیّ بدان بسنده کرده است، وی نیز بدان بسنده کند، و این فرامشتی 12 > است < و نه قصد، چنانک گفت آدم را: « فَنسَى وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا »، فرامشت کرد و عزمش نبود، چنانک حکایت کرد: « يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا 15 فَيَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا أَحْصِيَهُ اللَّهُ وَسَوْهَ » آن روز که شان بر انگیزد ایزد، ایشان را بیان کند بدانچ کرده اند. ایزدشان شمرده باشد و ایشان آنرا فرامشت کرده اند < .
- 18 (۴۱) پس نفس را آرزوییست که فضل خویش و شرف و بهجت عالم خویش فرامشت کند، چنانک دقیقی گوید:

8 آرایش: با الش | 13 سوره ۲۰ (طه) آیه ۱۱۴ | 15 برانگیزد ... ایشانرا:

برانگیزند ایشانرا ایزد H

بکاستم خرد وعاشقی فزون کردم.

خسیس گشتم و نفس شریف دون کردم

3 و آنچه اندرین فصل بود اگر بتمامی بگفتمی بی شک یک مجلد بیامدی،
ولیکن بسنده بود آنها که خدای - عزّ و جلّ - توفیق داده بود برسیدن
بسرخنان باریک. خدای - عزّ و جلّ - برساناد همه دوستان را بدین جایگاه.

XII.

6

< اندر فرشته و پری و دیو >

فرشته و پری و دیورا بدانستیم

بیت ۱۴-۱۵

که هست و نیز بیاید بهست بر، تکرار

9

زها و کیف بگوی و برسم برهان گوی

گر آمدست برون این سخنت از آستار.

12 (۴۲) شرح این بیتها و جواب این سؤال و حقیقت این سخن دشوارست.

خواستیم که نا گفته مانیم این را، و ببیتی دیگر شویم و عذری بنهیم این را.

و گوئیم که این گفتنی است و نا نبشستی، ایراکه عامیان و پیشروان ایشان

15 - متکلمان و فلاسفه - و بزرگانشان اندر حقیقت دانستن این سه سخن

بیاده اند و بیچاره.

(۴۳) و اما عامیان [56a] محالها گویند اندرین بسیار که از آن زشت تر

18 نبود. فرشته را صورت روی - گویند - چون صورت مردم است، و تن چون

8-11 بیت ۱۴-۱۵ H = بیت ۱۴-۱۵ A | 8 بدانستیم H : بدانستم A | 12 بیتها :

بیت H | 14 گفتنی : گفتنی H

آن مرغ، وهر کجا بنکارند بدین هیئت نگارند. گویند: بانصد ساله راه
بطرفه العین برود. وبعضی را بصورت خروس مانده کنند، وبعضی را بخردی
چنانک اندر وهم جای نگیرد، وبعضی را بیزرگی چنانک از حدّ بگذرد. 3
(۴۴) واما متکلمان نیز همچنین چیزها گویند مانند این، و بسیار
ژرف تر ازین ندانند.

(۴۵) اما فلاسفه، یکی از بزرگان ایشان گفته است تا شیرین گفتاری. 6
گویند: چیزها بر سه روی است. یکی آنک جوهرش را نبینند و فعلش را
بینند، چون جنین در شکم مادر بدانند که زنده است یا مرده. و یکی آنک
فعلش نبینند و جوهرش را بینند، چون سیاست وتمیز که بدانند که این 9
در دماغ است یا قلب. و یکی آنک نه جوهرش را بینند و نه فعلش را، چون
فرشته. وازین دورتر سخن چه بود؟ واما بیشتر ازیشان گویند: حیّ است
غیر هیئت. 12

(۴۶) باز در پری پاره‌ئی عامیان نوادرها گویند: رویشان چنین
و صورتها چنان، تا شاعران بیشتر روی خوب را پیری تشبیه کنند. پای
ایشان - گویند - چون پای خرس، و بر درختان - گویند - مسکن دارند. 15
چون باد آید درخت را، پریان پریده گردند، و خویشان بهر گونه بگردانند،
و آنچ بدین ماند از محالها.

(۴۷) و متکلمان بیش ازین بگویند که جسمی است لطیف. و اندرین 18

1 بنکارند: بناکارند H | 5 ندانند: ندانند H | 16 پریان... گردند: پیری اسان

چه فایده است؟ که هوا نیز جسمی لطیف است، و آتش جسم لطیفست،
 و اجرام علوی هم جسم لطیفند. از کدام دانیم؟ اگر ایدون گویند که آن
 3 آتش است که ایزد - عزّ وجلّ - همی گوید «وخلق الجانّ من مارجٍ من
 نارٍ»، «والجانّ خلقناه من قبل من نار السموم»، گوئیم «خلق الانسان
 من صلصالٍ کالفخّار» و نیز «من طین» - همی گوید. - يك خلطرا همی یاد
 6 کند؛ و ما بیقینیم و عیانست [56b] که این سه خلط دیگر با آن یکی است،
 هر چند یاد نکرده است. چرا واجب نکند که پری را نیز - هر چند از
 آتش یاد کردست - که سه خلط دیگر با وی یار بود، هر چند یاد نکردست؟
 9 و اما در خبرست که زمین را وقتی پریان داشتند، و هرچ اندر زمین بود،
 غذاء وی از زمین بود.

(۴۸) اما شیخ الیونانی - گوید اندر کتاب خویش یحیی النحوی -
 12 < آورد > که «پری خلقانی بودند لطیف، و مسکن ایشان اندر هوا: هر
 چه لطیف تر است سوی علوی، و هر چه کثیف تر سوی سفلی تر.» و آنجا
 رهزی است محکم تر همه رمزها.

(۴۹) اما دیو، عامّ از وی چیزی ندانند، مگر گویند: صورتی است
 15 زشت و فعلی دارد زشت. و باینگونه بنکارند و گویند: این صورت دیوست.
 و هر که فعل زشت کند، گویند: فرمان دیو کرد. و مصروع و صاحب مال بخویا

1 جسم : حشم H | 3-4 سورة ۵۵ (الرحمن) آیه ۱۴ | 4 سورة ۱۵ (الحجر) آیه
 ۲۸ | 4-5 سورة ۵۵ (الرحمن) آیه ۱۳ (مقابله شود با آیه ۲۶ سورة ۱۵) | 5 من
 طین : سورة ۶ (الانعام) آیه ۲ | 11 یحیی النحوی : بحر النجوى H

وعقل شوریده‌را دیوانه خوانند. و اگر حقیقت این سخن ازیشان پرسیده، سخنانی گویند بی حاصل و بشناعت مشغول شوند.

- 3 (۵۰) اما متکلمان بجلدیِ جدل چیزها گویند همه بی حاصل. و فلاسفه بعضی گویند: طبع بد مردم آنست که وی خوردن و کردن و ربودن و زدن و کشتن فرماید. گویند: این دیوانه است؛ و این‌را بدیو نهند <...>
- 6 یکی قوّه غضبی <اعنی> انتقام‌را، و یکی قوّه شهوانی اعنی آرزورا، و سدیگر قوّه که بر علم و عقل انگیزد آنرا قوّه الهی گویند، و اورمزدی گویند، و فرشتگی گویند، چنانک آن دو قوّه‌را آهرمنی گویند، یعنی که ابلیسی؛ چنانک شهید گوید:

اورمزدی اند سگان سماء سخره فرمان دو آهرمن

این همی خوانند هر کسی، ولیکن کم کسی بود که این بداند.

- 12 دیگر دقیقی گوید:

پایان شد این روزگار صیام

برون جست این دیو طبعی ز دام

- 15 گفت <چون> برنایشتها بسته گردد، <و> روزه بود، دیو بسته گردد، این قوّه فرمایندۀ بدی بسته گردد، و آن دیو است. فلسفی اندر دیو این قدر گوید.

5 نهند: پس ازین کلمه، جمله بی ساقطست | 9 ابلیسی: ابلیس H | 10 سگان: سعاد H | آهرمن: آهرمن H | 11 خوانند H: شاید «خواند» | 14 طبعی: طبیعی H | 15 برنایشتها: بر نا (در آخر سطر) سسها (در اول سطر بعد) H برنایشتی یعنی پستی و تعصب است. رجوع شود بپرهان قاطع چاپ م. ممین

- (۵۱) پس اکنون بگوئیم: اندر [57a] شرح این سه چیز - بتوفیق
 ایزد عزّ وجلّ - بنویسیم آنچه بتوان نوشتن، و آنچه نوشتنی نیست یله کنیم،
 3 تا وقت گفت، بگوئیم ان شاء الله! پس بدانک دانستن چهارست: هل وما
 وكيف ولم. پنج نیست، و سه خوب نیاید. پس هرچ جسمانی و طبیعی بود،
 زین هر چهار روی بتوان دانستن. و هرچ روحانی است، بعضی از آن از
 6 راه «هل؟» و «لم؟» دانسته گردد، و از راه «كيف؟» و «ما؟» نی. این
 گفتیم و ثابت کردیم بجایگاهی دیگر، الا آنست که چیزها هست از روحانی
 و نورانی که ما و کیف وی بمجاز بتوان گفتن هر چند بتحقیق نتوان گفت.
 9 این سه چیز آنست که بمجاز بتوان گفت، و اندر «لم» بسته شود.
- (۵۲) ایدون گوئیم که هلیت فرشته درست گشت ما را از جهت
 آیت که ایزد گوید - جلّ ذکره - «جاعل الملائكة <رسلاً>» «ایزد عزّ
 12 وجلّ آفریننده فرشته است رسولی را» و نیز گفت «واذ قال ربك للملائكة
 «ایزد گفت فرشتگان هقرّین و کرویّین و حمله العرش را.»
- (۵۳) واما قول حکیمان: ارسطاطالیس چون مردم را حدّ کرد،
 15 گفت «زنده گویاء میرا.» و حدّ از جنس گفت و از فصل. <چون>
 حیّ گفت، جنس گفته آمد. چون ناطق گفت، فصل کردش از حیوانات
 دیگر. چون هیّت گفت، فصل کردش از فرشته. پس حکما فرشته را مقرّاند
 18 <از تعریف منطقی>، و اهل قبله از جهت آیت و خبر.

4 نیاید: H 11 | سورة 35 (فاطر) آیه 1 | 12 سورة 38 (ص) آیه 71 |

14 واما: H | قول: + ان H | 16 ناطق: نطق H

- (۵۴) وَاَمَّا هَلِيَّت پری از جهت آیت < اهل قبله را ثابت است > چون گفت « نَفَرٌ مِنَ الْجِنَّ » در سورة الجنّ. و اندر خبرها آید بسیار نزدیک متکلمان و فلاسفه آنچه گفته شد. پس هلیت پری ثابت شد. 3
- (۵۵) وَاَمَّا دِيُو اهل قبله بهلیت وی مقرّ اند از جهت آیت و خبر؛ چنانک یاد کردیم، شکّی نیست اندر هلیت. وَاَمَّا ماهیت این هر سه و کیفیت گفته اند بمجاز بر، و لمیت اندر. 6
- (۵۶) پس ایدون گوئیم که حقیقت فرشته آن افزونیهاء نورست که حین الابداع از دو مبدع - که ایشانرا « کَلّ » گویند - ریخته شد و تافته، که اندر آن وسع بود، تا قدرت - گفتند - و حکمت و علم و عدل و کلمه و کلمات و آنچه [57b] بدین ماند. و این چنین سخن بر تقریب توان گفت از آن ریزش نور و تابش که بتافت حین الابداع؛ بسبب رحمت و برکت و علم و دین و خاطر پاکیزه و فکرتها پاک و آنچه بدین ماند، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل بود، و مقرّین و کرویّین و حملة العرش بود، و هر چه بود واجب آنست تا آخر کار حیوان مرگ بود و ملک الموت، و چاره نیست همچنانک اندر مانند بستهاء طبیعت است بعیان، اندر یکدیگر بسته باتصال 12
- و انفصال و اقتران و افتراق و نظر محبت و نظر عداوت و دفع التدبیر چنانک هست، و پنج حال نیاید همچنین. و رباطهاست روحانی باندیشهاء ابداعی: چون واجب کند اندر سابق علم علام الغیوب، که سعادت و نعمتی و خیری بأولیا 18
- و مستحقان رسد، زآن رباطها یکی حلّ شود، بدین کواکب سعد بیوندد

2 سورة ۷۲ (الجنّ) آية ۱ | در سورة: و سورة H | 7 بس: سورة (۴) H ||

11 بتافت: صفات H | بسبب: سبب (۴) H | 17 و 19 رباطها: چنین است در H

که حکما این را قوالب افعال ایزدی گویند، < تا > آنک از راه آن بمتحقّ
 3 رسد. اینها - که این حال ازیشان رود - آنرا فرشته رحمت گفتند. باز
 چون واجب کند اندر سابق علم علام الغیوب رسیدن نحوستی و عقابی
 6 و شقاوتی تا عذابی بمتحقّان رسد، از آن رباطانها یکی حلّ شود، بگو کبهاء
 نحس پیوندد تا از راه آن باهل آن رسد؛ این را که این حال از وی
 6 رود، فرشته عذاب گفتند؛ و این سخن سخت ژرفست، عامّ را بسیار باید
 شنیدن، و تعلیم بسیار بیاید.

(۵۷) این سخن بیش ازین تقریب نتوان کرد بوهم جوینده حقّ،
 9 و این که گفته شد، هلّیت بود بتحقیق، و ماهیت بود بمجاز، < و > بشرح پیدا
 کرده شده است. و اما کیفیت ذات، واجب نکند هم از آن جهت.
 و کیفیت فعل اندر جواب «لِمَ» آید چنانک گویند: فرشته چراست؟ گوئیم:
 12 تا حکمت و علم و فضل بواسطه ایشان از روحانی بجسمانی رسد، < و از >
 [58a] طبیعی بطبیعی، و طبیعت روشن پاک بود. از فعل خویش دانیم تمامی
 حکمت و کمال قدرت را و دوام سعادت را. و کیفیت ذات صفت بود، و صفت
 15 روحانی منفی است بر حقیقت.

(۵۸) اما بسته سخن اندر فرشته آنست که هر که اندرو نورست
 و لطافت روحانی و شرفیست جسمانی، چون بغایت رسد، مهیا گردد تعلیم
 18 آن فرشته را که گفته شد؛ پذیرد آن نور الهی را تا اندر یابد اندروائی
 خویش می آنک بزبان گفته باشد یا بگوش شنیده باشد، که آن پذیرفتن

۵ این را: ای H || 9 بشرح: بشرط H || 12-13 و از طبیعی: شاید نیز « و از ورا

طبیعی» 13 بود: + آن H || 16 نورست: نورست H || 18 الهی را: الهی را H

او از راه روح بود، چنانکه خدای گفت عزّ وجلّ «نزل به الروح الامین علی قلبك.» و این تأیید بود از کلمه ایزد بر اندازه صفوت وی چنانکه کلمه

ایزد اندر عیسی بغایت افراط بود، گفت: عیسی روح الله و کلمته. و موسی را 3 گفت «و کلم الله موسی تکلیماً.» و ابراهیم را گفت «واذا ابتلی ابرهیم ربّه بکلمات فاتمهنّ.» و آدم را گفت «فتلقى آدم من ربّه کلمات.»

6 (۵۹) پس هر آنکسی که علم بتأیید پذیرد، و بتأیید بکسی دیگر سپارد، این کس فرشته بود. و هر آنکسی که علم بتأیید پذیرد ولیکن جز بتعلیم نتواند سپردن، این کس پری بود، و آن حجتان اند که بتأیید پذیرند

9 و بتعلیم سپارند. و باز پیغمبران و وصیان و امامان بتأیید پذیرند و بتأیید سپارند، و آن فرشتگانند. و هر آنکسی که < بتعلیم پذیرد > و بتعلیم سپارد، این کس آدمی بود. و هر که ازین شنیدن و آموختن و منافع بودن و دین را بر

12 دو روی راندن — یکی علم و یکی عمل، و تعبد و فکرت، یعنی فکرت بر نفس و تعبد بر تن —، این همه < سر > باز زند، حدّ دیو دارد؛ و آنک بزرگان بوند حدّ ابلیس، و این زشتی دیو بصورت نفسانی چنین است. بشناس که این

15 باب را کسی به ازین نگفته است.

1-2 سورة ۲۶ (الشعراء) آیه ۱۹۳-۱۹۴ | 3 عیسی روح الله و کلمته : مقابله شود با سورة ۴ (النساء) آیه ۱۶۹ | 4 سورة ۴ (النساء) آیه ۱۶۲ | 4-5 سورة ۲ (البقرة) آیه ۱۱۸ | 5 سورة ۲ (البقرة) آیه ۳۵ | 6 و 7 علم بتأیید : علم تأیید H | 8 الله : الله H | 14 بوند : بودند H | نفسانی : شاید «انسانی»

XIII.

> اندر شرح « یکی » <

بیت ۱۶ یکی کدام که بسیاری اندرو موجود؟

یکی محض چرا گفت خالق جبار؟

(۶۰) [58b] آن یکی که بسیاری اندرو موجودست، هر چه مبدعانست

6 و مخلوقاتست و محسوسات و موهومات؛ و لطیف و کثیف جسمانی و روحانی که

نام یکی بر وی افتد، همه آن یکی است که بسیاری اندرو موجودست،

چنان چون گوئی « يك ده » ده یکی بود، ولیکن نه آحاد درو موجودست؛

9 و « يك صد » صد یکی بود، ولیکن نه عشرات درو موجودست؛ و « يك

هزار » همچنین، ولیکن نه مئین درو موجودست؛ یا چون « يك سرای »

گوئی، خانهای بسیار اندرو موجودست؛ یا چون « يك خانه » گوئی،

12 بیغولها و دیوارها؛ بسیار اندرو موجود بود؛ یا چون « يك مردم » گوئی، چهار

طبع و چهار امشاج و هفت اعضا؛ رئیس و دوازده منفذ اندرو موجودست؛

و اندر یکی نسب بسیار فرزندان، و مانده این از طبیعیات. و اما از روحانیات

15 يك نفس و اجزاء بسیار؛ نفس انسانی و نفس حیوانی و نفس شریف و نفس

خسیس. و عقل که نخستین مبدع است، او را واحد بحق گفتند، و بسیاری

> اندرو - آنست که چون عقل گفتی، همه چیزها گفته آید، و چون همه

18 چیزها گفتی، عقل گفته آمد چون بینی. گفتند که همه چیز را محاطست

و او بر همه چیز محیط، و همه چیز معقولست اندر وی. و اگر این نبود،

ویرا عقل نکفتندی و این نام عقل بر وی نیفتادی. و آن آنست که هیچ معقول از وی خارج نبود، تا عقل گفتن ورا معنی شود. و این سخن بزرگست، چنانک شاعر گوید:

یکی متکثرست آنرا بشناس

یکی یکی چنین نباشد بقیاس

اینک یکی مردم همی خوانندش

آکنده پر از عدد همی دانندش

گوئی که یکی درو طباعت چهار

اعضاء رئیس هفت باشد بشمار

(۶۱) پس بحقیقت یکی که بسیاری اندرو موجودست و حکما او را

واحد متکثر خوانند، مبدع نخستین است. و باز یکی محض امر ایزدست

۱۲ - جلّ و عزّ - که ایزد گفت «وما أمرنا الاّ واحده» و این آن یکی

محض است، که این یکی که گفتیم ها، بر حسب [59a] نام هست، و ذات

بسیاری، و آن علّت حسابست و دارای عددهاست، و آن امر ایزدست عزّ و جلّ؛

۱۵ حکما آنرا وحدت خوانند، و بعضی واحد محض خوانند، و بعضی علّة العالمین

خوانند و ابداعی و کلمت و علم و وجود و قدرت و عدل. این همه آنست که امر

از وی کنایتست، و این همه معنی آن وحدت است. و آن بسیارست که

۱۸ متحد گفتند، که مرین واحد محض را با این واحد متکثر - و این آنست

که گفتند «یکی اندر یکی» - یکی است. و این آنست که هر دو متحد اند،

6 اینک یکی مردم H : شاید «یکی یکی بشر» 12 سورة ٥٤ (القمر) آیه ٥٠ |

13 ح : هب H | 14 بسیاری : مساری H | 17 بسیارست : مشارست H

هم یکی گفتند، دو نگفتند؛ مثلاً چون جان وتن، که هر چند بمثل هر کس داند که دو جوهرست، یکی گویند و یکی بینند. پس آن متحد شدن بکشد تا آخر هبدعات؛ هیچ چیز از آن خالی نتوان گفت تا بمثل ذره‌ئی 3
- آنرا که قوام نبودی - اثری از آن < دارد >. و اندرین سخن رمزهاست بسیارست الا آنست که گفتنی هست و نه نبشتنی. چندین که نبشته شد، 6
پس بود.

XIV.

< تَقْمَةُ شرح « یکی » >

بیت ۱۷-۱۸ یکی که نه تضعیفش روا و نه تنصیف
فزون نکردد و نقصانش نی زروی شمار
باضطرار و بتقریب يك نه بر تحقیق
چگونه باید دانستن این چنین گفتار؟ 12

(۶۲) یکی که تضعیف نپذیرد ایزد گفت « لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا
انَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ » « کافر شد آنکس که ایدون گفت که خدای سه‌دیگر
سه است. » همه یکبها آنست که این حال اندرو موجودست که وی 15
سه‌دیگر سه است. پس آن یکی که تنصیف نپذیرد و تضعیف نتوان کرد و طرفش
نیست تا میانه‌را فصل توهم کنی، یا تنصیف - که بدو نیم کردن > باشد -
تا هر یکی ازین دو نیمه یکی بود - اندرین یکی هم توهم نیست، این‌را 18

2 داند : داندت H | 5 هست (؟) : نیست H | 10-12 بیت ۱۷-۱۸ H = بیت ۱۷-

۱۸ A | 10 نکردد : تکبیر A | و نقصانش نی : و نقصانی A | 11 باضطرار Ht :

باضطراب HA | 13-14 سوره ه (الباقدة) آیه ۷۷

- احد احد خوانند، و واحد واحد خوانند. و این از جهت اضطرار ما و عجز ما مضافست بایزد بمجاز، و اما ایزد - عزّ وجلّ - برتر و بزرگترست از آن يك و جز يك، که ما را از آن یگانه دانستن [59b] چاره نیست، که توحید را معنی اینست، و یگانه دانستن هر نفس باندازه علم وی بود و بقدر شرف وی و صفوت وی بود، که ره دهدش بمبدع نخستین، که هویت مبدع نخستین آنست که نفی کند هر چه محسوس است و بوهوم اندر نیفتد، که او را مبدع - جلّ ذکره - 6 اندر میان نفی و اثبات ابداع کرده است، و مبدع دیگر اندر میان شوق و عجز، و مبدع دیگر اندر میان حرکت و سکون، و چهارم اندر میان کون و فساد، و مبدعات را که موالیدند اندر میان تولید و تمویت، و مردم را اندر 9 میان تشبیه و تعطیل، و آخر باز گشت بشوایب یا بعقاب. و ایندرو موجد گفتیم که جائی دیگر گفته شده است بتمامی. و ایندرو غرض آن بود که گفته شد، که واحد متکثر عقل است، و واحد محض امر است، و واحد واحد 12 بر تقریب و مجاز ایزد نه بر تحقیق < بل > باضطرار، تا بواجبی گفتار. تبارک الله! بگفتار ازین باریکتر نتوان گفت، اگر چند بعلم ازین مجردتر 15 توان دانست چه لفظ مقصّرست.

XV.

< اندر جنس و نوع >

- بیت ۱۹ کدام جنس نه نوع و کدام نوع نه جنس؟ 18
کدام جنس یکی بار و نوع دیگر بار؟

1 واحد واحد: واحد احد H، نگاه کنید به سطر 12 || 3 جز: جزء H || 18-19 بیت

- (۶۳) آن جنس که نوع نیست و نباشد، جوهر مطلق است، که
 3 اورا جنس الاجناس گفتند. و آن از آنست که گفته شده است، که بر
 از وی چیزی نیست - از جنس و جوهر - که وی جنس جوهر مطلق بود،
 و جوهر مر اورا نوع باشد. پس جنس الاجناس آمد، که هیچ چیز را نوع
 نبود. و آن نوع که هیچ چیز را جنس نیست و نبود، مردمست که اورا
 6 نوع الانواع گفتند، که زیر وی نوع نیست که مردم اورا جنس بودی.
 پس آن نوع که نه جنس است، مردم است.
- (۶۴) کدام جنس یکی بار و نوع دیگر بار؟ جسم است و نامی و حیّ،
 9 ایرا که جوهر منقسم شود بجم و غیر جسم ای بروح، [60a] و روح
 منقسم نشد بذات، بل که بترتیب جسم منقسم شد بنامی و غیر نامی. پس
 جسم نوعست مر جوهر را، و جنس است مر نامی را. و نامی باز منقسم شود
 12 بحیّ و غیر حیّ، پس نامی نوعست مر جسم را و جنس است مر حیّ را و غیر
 حیّ را. و حیّ منقسم شود بمردم و غیر مردم. و حیّ نوعست نامی را و جنس
 است مردم را و غیر مردم را. و اینها در میان جنس الاجناس افتاده است
 15 و نوع الانواع: چون زبرشان مضاف کنی، جنس باشند؛ و چون زبرشان
 مضاف کنی، نوع باشند، تا دانسته شود بیقین که جنس نه نوع کدام است،
 و آن جوهر مطلق است؛ و نوع که نه جنس کدام است، و آن مردم است.
 18 و آنک جنس دیگر بار و نوع دیگر بار، آن جسم است و نامی و حیّ. و از

3 که وی: وی که H || 5-6 که اورا نوع: + که اورا نوع H، تکرار |

15 و نوع: و آن نوع H؛ «و آن» بتن افزوده شده است

سوی دیگر بدین بر سخن است. بدین کفایت بود، که جایبائی دیگر گفته شده است.

3 XVI.

> اندر سعد ونحس واندر امروز ودی و فردا <

ت ۲۰-۲۳ چه بود عالم وقتی همه سعادت بود

6 و هر دو نحس فرو ایستاده از رفتار؟

کنون جهان همه نحس است و هر دو سعد بجای

همان طلوع و غروب و همان مسیر و مدار،

9 و باز فردا چون دی شود، چنین خبر است

از انبیا و حکیمان و ذمیان هموار

چه بود دی و چه امروز، و باز فردا چیست؟

12 ازین چنین زچه روی؟ و از آن چنان زچه کار؟

(۶۵) جواب این سؤال قناعت را آنست که گوئی: خلقت را دو

حالتست. هر چند نگری - اگر در محسوسات نگری یا اندر موهومات -

15 بناوحدت و حدانیت توحید را پدید آید، و یک حال توحید را مانند. روا نبودی

که عالم همه سعادت بودی، که یکچند نحوست بایست تا یک حالی نبودی،

و دو حالی اندر موجود آید چنانکه اندر همه خلقت، و این اندر جزو

18 پدیدست که یکچند عالم روی بفساد نهادی. ایزد - جل ذکره - بنده ئی را

11-5 بیت ۲۳-۲۰ H = بیت ۲۳-۲۰ A | 6 فرو ایستاده از رفتار H : فرو نیستاده

از بار A | 9 شود H : بود A | 11 بود H : چیز A | و باز H : باز A | 12 ازین

چنین H : از آنچنین A | و از آن چنان H : و از اینچنین A

بگریزی و بفرستادی، تا آن کثری راست کردی و آن فسادرا [60b] بصلاح
 آوردی بمقدار طاقت سانس و بمقدار اندازه آن سیاست پذیر. آن زمانه
 3 بعضی از عالم راست گشتی، و بصلاح باز آمدی، و یکچندی بودی براستی
 و صلاح، و باز بدان باز گشتی که بودی. چو اندر جزو عالم این موجودست،
 اندر کلّ عالم نیز واجب آمد که وقتی همه عالم مسعود بودی، مگر نحس
 6 اندکی اندر میان روان پوشیده، چنانک حکایت کردند پیش از آدم. وقتی
 همه منحوس بود و سعد اندکی پوشیده؛ و باز چو عیسی فرود آید، وقتی
 - چنانک در خبرست - بسعادت باز گردد، چنانک وعده است. و این جواب
 9 عامست قناعت را.

(۶۶) واما جواب باستقصا اندرین مسئله دشوارست، و برهان و حجّت
 آوردن صعب، نه از قیاس هر مسئله است، که اندرین رهزهایی الهی است.
 12 مگر خداوندان دیانت و مؤیدان - و اگر نه - کسی ازین آگاهی ندارد؛
 مگر ایشان که مؤید آیند بفضل و رحمت خویش آگه کنند کسی را، که
 تا این روزگار باری کس ندانست. ایدون گفتندی که ما را ابتدا است به
 15 آدم، کشیده تا مبداء قیامت. هر چند خواجگان این دانستند بدین قدر
 که بدیشان منت کرده بودند، بعبارت نتوانستند همی آورد، و ندانستند که
 بچه لفظ همی عبارت کنند.

(۶۷) خواجه ما ابو الهیثم ایدون گفت که «من سالها بدین اندر
 بودم، و هر که را پرسیدم، از خویشتن بیچاره تر دیدم. و اگر چه بزرگ بود،

۵ اندر : اند H | 6 وقتی H : شاید پیش از آن جمله « پس از آدم » در اصل بوده
 است | 14 : ۴ : بر H | 15 کشیده : سده H

- بار خدای این را بر زبان بنده آسان گردانید و بگفت: « و کم و بیش چهل سال بر آمد تا وی این بگفته است. هیچ تن ندیدم که این بدانست نیکو، چنانک بدانکس گفت. همه غلط دانستند، و خلاف مراد وی روایت کردند، تا مردمان را نفور کردند و از خویشتن چیزها ساختند اندرین بسیار، و بزرگواری دعوی کردند بدین و ندانستند، چنانک شهید گوید:
- 6 مر مرا آگاهی از راه بزرگ نهد رفتن همی با کاروان.
- دعوی این راز کرد [61a] و ندانست. اگر بدانستی، موحد بودی و خدای پرست بودی. و باز ابو طیب مصعبی گوید:
- 9 کاشکی اینجای غوطه خوردمی جای دیگر دست گیری تا گذار.
- این نیز همی خواست تا بداند. ورودکی گفت: « سر حکیمان بخراسان مراست » و نبود! که اگر بودی، پادشائی کردی.
- 12 (68) پس این مسئله را از وی بشنیدم. مرا رسم آن بود که هر مسئله که بزرگتر بودی، مر آنرا رنج بیشتر بُردمی، و جهد بیش کردمی. چندان جهد کردم تا این مسئله مرا مفهوم گشت. بنیروی خدای عزّ و جلّ آغاز کردم. امید دارم که نیکو آید ان شاه الله.
- 15 (69) ایدون گوئیم که دانسته است که خلقت را دو حالت است، و دو حالی اندر خلقت موجودست، و هیچ چیز از دو حالی خالی نیست. و اندرین حکمتی است ایزدرا - عزّ و جلّ - بزرگ، تا بخردان ره برند که با

1 بار : و بار H || 2 نیکو : + نابدید H || 9 اینجای غوطه خوردمی : ایدر غوطه

حورمی H || 11 پادشائی : پارسائی H || 13 جهد : و جند H

این دو حالی يك حالی واجب کند، و آن توحیدست. و دو وسه و آنک
 سپس یکدیگر آیند، همه یکدیگر محتاجند بروئی از روپها، و آن نشان
 مبدعی است و مخلوقی و بندگی. پس چون چنین بود و اندر همه مبدعات
 برین و فرودین، کَلّ و جزو هیچ چیز از دو حالی خالی نیست، اگر همه
 ذره بود.

6 (۷۰) و گفتیم: از دو حالها اندر مشاهد چیزی نیست پیداتر ازین
 شب و روز. همیشه روزی همی آید و از پس وی شبی، و خلاف بسیار میان
 ایشان موجود: روز روشن و سپید، شب تاریک و سیاه؛ روز گرم و خشک،
 شب سرد و تر. روز قوه نفسانی را، مگر اندکی طبیعت را. و آن قوه نفس
 است که از آفتاب بر آمدن تا فرو شدن کاریگران نفس ایستاده اند، هر
 یکی بر آنچه کار اوست: چشم همی بیند، و گوش همی شنود، و بینی همی
 بوید، و زبان همی گوید، و دست همی ستاند، و بنفس رساند، تا وی اندر
 خویشتن صورت همی کند، [61b] و هرچ اندر وی فکرت باید کرد همی کند،
 و هرچ بدو استفاده باید کرد همی کند. و طبیعت را بروز این فعل نیست
 15 الا اندکی، که بسیار بود که طعام نا گواریده بماند، از بی خوابی بود،
 بفرمایند تا بخوسبد، تا تمام هضم شود. و بشب قوه طبیعت تمام ترست
 و قوی ترست، که چون آفتاب فرو شود، جاذبه کشیدن گیرد، و ماسکه
 نگاه داشتن گیرد، و هاضمه گواریدن گیرد، و دافعه دفع کردن گیرد تا
 18 روز، و نفس را بس فعلی نبود. و آنک بود و توان کرد از کارها؛ روز بمیانجی
 4 و جزو: و جز II 5 اکر: و اکر H II بر آنچه کار اوست: بر آنچه او
 آن کار است II 19 و آنک بود: + و آنک بود H، تکرار

- هیزم و بلیمه و روغن و موم بود. این همه که گفتیم عیانست و برین آتفاقت .
 (۷۱) پس گوئیم که این روز جزوی است، و شب جزوی است،
 3 و مردم جزوی است. چون جزورا و شخص را چاره نیست از کَلّ، پس مردم را
 و گوهر مردم را و نوع مردم را روزی باید کَلّی و شبی باید کَلّی. و روشنائی
 و تاریکی آن روز و آن شب صورت نفسانی را باشد نه صورت جسمانی را،
 6 و چنان باید که اندر آن روز دولت و قوّه عقل را بود، چنان که اندرین
 روز قوّه کاریگرانِ نفس را بود. و اندر آن شب قوّه و دولت طبیعت کَلّی را
 بود، چنان که اندرین شب قوّه طبیعت جزوی را بود. و ما آنک اندر شاهد
 9 همی بینیم دلیل باشد بر غائب، و آنچه اندر جزو است ثابت کرده شود اندر
 کَلّ بتمامی، پس این شب کَلّی که گفتیم دَوْر آدمست - علیه السلام - تا
 ابتداء روز قیامت. و آن روز کَلّی ابتداء قیامتست تا انتها. و اندر آن شب
 12 کَلّی دولت و قوّه طبیعت را بود؛ همه نحوست بود، مگر اندکی سعادت پوشیده
 همی رود، تا بهره فریشتگی بریده نگردد. و اندر آن روز نفس چیزها <را>
 چنان که هست همی بیند و داند، چنانک اندرین روز جزوی فعلها، نفس
 15 رونده بی میانجی. و اندرین شب جزوی اگر کسی خواهد [62a] که کاری
 کند از شمار نفسانی - چون درودگری یا زرگری یا دبیری - چراغ باید
 با آتش یا شمع، همچنین اندرین شب کَلّی > اگر کسی خواهد که سفری
 18 کند اندر توحید یا آرزوی پرسش مُبدع، بمیانجی پیغمبران و وصیّان و امامان

3 و شخص را Ht : و نوع را H || 5 باشد : نباشد H || 8 طبیعت : طبیعی H || 9 کرده Ht :

H - || 11 قیامتست : قیامت H || 13 بریده Ht : پوشیده H || 18 توحید H : تجرید Ht -

- ویای کردگان ایشان ونهادۀ ایشان تواند کرد.
- (۷۲) جواب برهانی که «چرا عالم وقتی همه سعادت بود، وزحل و مریخ بر آسمان؟» - ایرا که روز بود وقوۀ ودولت عقل را بود، ونفسها 3 روی سوی عقل داشت ومیل بتأییدهای وی وکاربند فرمانهای وی وز مناهیا دور. جواب آن ببران که «چرا کمون جهان همه نحس است، ومشتی 6 وزهره بر آسمان؟» - ایرا که شب آمد ودولت وقوۀ طبیعت را گشت، ومردمان از طاعت دست بکشیدند وبمناهیا فراز شدند ومیل بطبیعت کردند.
- (۷۳) برین بر شاهد <و> دلیل است که امروز - بنگری بحقیقت - این 9 همه نحسها از یله کردن طاعتهاست، وبکار بستن مناهیاهاست، ایرا که اندر وهم نتوان گرفت اگر بعقل بتوان کرد. اگر مردمان از مناهیاها دست باز دارند، نحس از فلک بیرون شد؛ هر گه که دزدی نکنند، نحسی دزدان 12 از خواسته بستدن از خداوندان مال زایل شود. پس بحقیقت دزدی از دزدان زایل شود. ومردم کشتن ومی خوردن وزنا کردن تا آخر، همین. واین عیانت واندرین شبهت نیست. پس اکنون طاعت یله کردند الا اندکی، 15 وآن اندکی بیشتر برای ریاست وآلت گرفتن را وکسب کردن دنیا را، وبهمه نهمیا همی فراز شوند، هر یکی از آن خصلتی ساخته وحیلتی چند، اگر همه نحس بود <چه> عجب بود؟ وآنگاه که روز بود، همه طاعت بجای آوردند، 18 ونهمیا همه یله کردند، مگر اندکی پوشیده چنانک علم حقیقت وپرستش بر حق امروز پوشیده است، چه عجب [62b] بود که آن همه سعد بود؟

- (۷۴) واما دليل بر آنك چنين بوده است ، قول خدايست - جل ذكره -
- « كان الناس أمة واحدة » « مردمان يك اُمت بودند » و اين پيش از آدم بودست . و نه بينى كه همى حكايه كرد : « فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » 3
- « خدای پیغامبران فرستاد بپشارت و ترسانیدن » . ديگر گفت « وَاذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً » « خدای فریشتگان را گفت من خلیفتی خواهم کردن اندر زمین » - ايراک نبود - گفتند « اُتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ » « خلیفتی کنی اندر زمین که فساد کند و خون ریزد؟ » دانستیم که آنگاه نه خون ریزش بود و نه - فساد . پس دانستیم كه نحس نبود هیچ ، كه نحس فساد بود و خون ریزش . و گفت « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » « ما تسبیح کنیم بحمد تو و تقدیس کنیم ترا . » و تسبیح و تقدیس کردن مبدع را همه سعادت بود ، و غرض آن همه سعادت بود . ایزد - عز وجل - گفت « انى اعلم ما لا تعلمون » « من آن دانم که شما ندانید » 12
- ای که این دو حالی خلقت درست شود ، و يك حالی توحید را مانند . و این ایشان را پوشیده نشده بود که آخر کور بود ، کار براز باز گشته بود ، و تاریکی شب باز آمده بود ؛ نفسهارا بیماریهای نفسانی پدید آمده بود ، 17
- و صورتهای نفسانی را بپزشك حاجت آمده بود . و نه از گزاف گفتند آن فریشتگان « اُتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ » « کسی بپا کنی اندر زمین خلیفت که فساد کند و خون ریزد؟ » اگر نه دانستندی که وقتی 18

2-3 سورة البقرة (البقرة) آية 209 || 4 بپشارت : + ناست (۲) A || 4-7 سورة البقرة (البقرة)

آية 28 || 7-8 کند ... ریزد : کنند ... ریزند A || 9-12 سورة البقرة (البقرة) آية 28 ||

14 : براز : براد (۲) A || 17 اُتجعل ... : رجوع بسطر 6-7 شود

بوده است چنین، چه دانستندی که چنین بود؟ پس درست شد که وقتی نحس بوده است، و گفتند «ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك» «ما تسبیح كنیم بحمد تو و تقدیس کنیم ترا» دانستیم که آن وقت همه سعادت بوده است.

- (۷۵) فاما آنك باز همچنان [63a] خواهد گشت ایزد-جل جلاله-
 6 گفت «کما بدأنا أول خلقٍ نعیده» «چنانک ابتداء خلق بود، چنان گردانیم.» و آن خلقت بدین آیت پدید آمد «ولقد كتبنا فی الزبور من بعد الذکر انّ الارض یرثها عبادی الصّالحون» «اندر کتاب <زبور> نوشتیم از پس ذکر که زمین <را> میراث یابند بندگان خدای نیک.» پس درست شد که وقتی زمین را بندگان نیک میراث داشتند چنانک میراث خواهند یافت، تا این آیت را معنی بیرون آید- «کما بدأنا أول خلقٍ نعیده»-: آنگاه
 12 که زمین را بندگان نیک میراث داشتند، همه سعد بود، و آن روز بود. و آنگاه که بندگان نیک ایزد از نیکان زمین را میراث یابند، همه سعد بود که روز بود. اکنون که زمین نه بندگان نیک ایزد میراث دارند، همه
 15 نحس است <و این شب است> که دورست. و روشنی روز کلی اینست از حین الابداع تا آنگاه که حکمت ایزد واجب کند: گوری از پس دوری، و دوری از پس گوری، چنانک اکنون شبی از پس روزی و روزی از پس شبی.
 18 و این روز و این شب صورت شخصانی را و مردم جزوی را، و آن روز

2 ونحن ... : رجوع بسطر 9-10 ص ۴۷ شود | 6 سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰۴ ||

7-8 سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰۵

وآن شب صورت نفسانی <را> و مردم کثی را و نوع مردم را.

(۷۶) و بودن این کار مسعود را برهان عقلی آوردیم و آیت نبی آوردیم.

- 3 و حکما را نیز اثرست اندرین، که اگر بگوئیم، دراز گردد. خدای ما را از آن روزگار بنمایاد با دوستان ما! پیغامبر گفت - علیه السلام - « اگر این جهان يك روز مانده است، فرزندی از آن من بیرون آید و عالم را پُر عدل کند چنانک پُر جور بود. » و دانشمندان همی گویند که عیسی فرود آید،
- 6 و اهل ذمّت بدین مقرّند. و هرچ درست است که چنان بوده است <...> درستی معنی این آیت « كما بدأنا أوّل خلقٍ نعیده. » و این اندر جواب آن چهار بیت بشرح آن مسئله بسنده بود آنرا که اندرین مسئله رهائش
- 9 جوید. [63b] و کسی که تعنّت کند و وجود کردن پیشه دارد، صد چندین بس نبودش و سود نداردش. خدای بر خورداری کناد دوستان را ازین مسئله،
- 12 و مرا بی بزه کناد، که من بدین لافی و تفاخری نخواستم، مگر رسیدن این بدوستان و پدید کردن رهزها بدیشان بمنّ الله و حسن توفیقه.

XVII.

15 < اندر معنی خاصیتها >

ت ۲۴-۲۸ شکستن سرب الماس و سنگ آهن کش

چه علت است مر این هر دورا چنین کردار؟

18 و دفع کردن یاقوت مر و بارا چیست؟

زمرّد از چه همی بر کند دو دیده مار؟

7 بوده است : بس از آن، جمله سقط شده است | 8 این آیت : رجوع بسطر ۱۱

ص ۴۸ شود | 16 بیت H ۲۸-۲۴ = بیت A ۲۸-۲۴

- بلنک اگر بکزد مردرا، زبهر چه هوش
 بحیله بر وی میزد زبام واز دیوار؟
- 3 بشهر اهواز از تب کسی جدا نبود
 بتبت اندر غمگین ندید کس دیار
 زطبع نیست، چه خاصیت است گویند این
 6 چه اصل گفت بخاصیت اندرون هشیار؟
- (۷۷) بدانک محمد بن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر
 خاصیت چیزها و بسیار سخنان اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فربوی
 9 ولاغر، و عذر آن خواسته است و گفته که «من این سخنان جمع کردم
 بحکم آنک اندرین باب خاصیت بسیار چیزرا ظاهر نتوان یافتن، با آنک
 از وی بعضی هست که براست ماند، و بعضی هست که خردش نپذیرد و بدروغ
 12 شمرند. ولیکن من گفتم از بهر نفع آن راست را که یقین بودم که آن
 راست است. و آنک دل بدو بشک شد، یله نکردم. و یقین نبودم نیز بر
 آنک آن دروغ است؛ چه آنرا اثرها بود اندر کتب اوائل، نتوانستم دست
 15 باز داشتن؛ اگر چه مرا معلوم نبود که راستست یا دروغ، همچنان بیاوردم.»
 پس بآخر کتاب گوید: «حکماء طبیعی طبیعیات را نیک شرح کرده اند،

2 بحیله بر وی میزد H : بحیله بر میزد A | زبام A : زبام H | 5 زطبع H : بطبع
 A | 7-8 کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها : نگاه کنید به شرح حال و مقام
 محمد زکریای رازی، تألیف دکتر محمود نجم آبادی، تهران ۱۳۱۸، ص ۲۵۴ و ۲۸۳؛
 | Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II. Le Caire 1942, p. 63 n. 5 et p. 339
 11 خردش : جز دهن H | 12 شمرند H : شاید «شمرد» | 16 طبیعی Ht : H -

واصل وعلت و طبع هر چیزی بدانستند، وقوة [64a] هر غذائی و داروئی گفتند، و بهر یکی بر تمامی سخن رانند، و درجتها پدید کردند، و تصنیفها کردند، الا اندر خاصیت چیزی نگفتند؛ مگر هلیت گفتند و کیفیت گفتند 3 و باز نمودند. از سبب کس را سخن نیست، وعلت پدید نکردند، و دانستنی نیست - گفتا - سبب ». آن مسکین محمد بن زکریا چون وی ندانستست، پنداشت که نتوان دانستن و کس نداند. ننگرید که ایزد - عزّ وجلّ - 6 میگوید « وکاین من آية فی السماوات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون » « چند علامتهاست و نشانهاست اندر آسمانها و زمینها، بدان بر همی بر گذرند و روی از آن گردانیده ». 9

(۷۸) و حکماء الهی گفتند: در دانستن چیزها چهارست: هل و ما و کیف و لمّ. هر چه جسمانیست، ازین چهار روی بتوان دانست و بر وی محیط توان شد. و هر چه روحانیست، او را از دو روی بتوان دانست، 12 یعنی هل و لمّ ازو بتوان دانستن، و ما و کیف نتوان دانستن. چاره نیست که این خاصیت چیزها یا جسمانیست یا روحانی. اگر جسمانیست، واجب کند بهر چهار طریق بوی برسیدن. و اگر روحانیست، واجبست باری بدین دو 15 راه بوی رسیدن، و آن هل و لمّ است. و چون درست شد هلیت و مائیت خاصیت بر تحقیق که هست، و نیز کمیت و کیفیت بر تقریب همی داند، چرا باید که چرائی نا دانسته بود؟ و ز بهر چه بتوان دانستن هلیت؟ 18 < یا هلیت > منکر باید شدن و وجود کنی، یا امیت ثابت باید کردن و پدید کنی.

(۷۹) ولکن محمد بن زکریا < کو > گوهر نه از معدن گرفته بود،
 و علم نه از جایگاه آموخته بود، بطبّ توان شنود اورا، بچیزی دیگر نه،
 3 پس بیدی رفت. کتابی کرد ردّ بر جالینوس، و خطاها برو گرفت، و « کتاب
 شکوک کتاب جالینوس » نام کرد. وبهمه جهان پیرا کند، تا یکی دیگر
 بزندگان محمد بن زکریا [64b] کتابی نهاد و آنرا « شکوک محمد زکریا »
 6 نام نهاد. و وی آن کتاب بدید و گفت: « مثل من با او چون مثل جالینوس
 بود با من. » و آنکه مقرّ آمد که من غلط کردم، عیب از من بود که بر
 حکیم فاضل نهادم، - مقصود آنست که بیشتر کس اندر هلیت خاصیت مانده
 9 است. پس بلمیت چگونه رسد؟ اکنون من نیت کردم که بگویم از بهر
 دوستان، و شرح کنم بتمامی، و استقصا کنم بنزدیک کردن آن بفهم، چنانک
 عادت من بودست با دوستان.

(۸۰) بدانک خاصیت اندر نوعها دو گونه است: یکی آنست که
 12 اندر يك نوع هست بکلیت، و آن اندر همه نوع موجودست، و اندر نوعها
 دیگر معدوم است؛ و آن چون خنده است و چون گریستن نوع مردم را،
 15 و این خاصیت است که نوع مردم بدو مخصوصست، و آن اندر نوع مردم
 بجملمکی موجودست و اندر همه نوعها دیگر معدومست، و چون شمیدن اندر
 اسب و خر، < و... > گرفتن اندر کلنک ماده با نر، یکی جای بعلف بایستد

3-4 کتاب شکوک: یعنی « کتاب الشکوک علی جالینوس » (Dubitationes in Galenum)

نگاه کنید به شرح حال و مقام محمد زکریای رازی، تصنیف محمود نجم آبادی، ص ۱۲۸

و ۲۴۷-۲۴۹؛ Paul Kraus, Jābir ibn Ḥayyān, vol. II, pp. 170 n. 4 et 329 | 4 بهمه:

همه H | 17 و خر: پس از آن، یکی دو کلمه سقط شده است || با نر، یکی: ما سر یا کمر (?) H

- < و > یکی نگاه بان بود و هیچ سر فرو نکند؛ و چون خداع اندر روپاه، و چون حرص اندر خوك و سخریت در کبی، و آنچه بدین ماند. این خاصیتها هست که هر نوعی بیکی ازین خاصیت مخصوصست بجملمگی؛ اندر دیگر نوع 3 آن نیست. و این يك گونه است از خاصیت که گفتیم.
- (۸۱) دیگر آنست که اندر بیشتری از نوعی خاصیتی بود، و اندر همه نوع نبود. و این بر سه قسمت است: یکی آنك بیشتر از نوعی را 6 خاصیتی بود و اندر اندکتر نبود، و آن چو پیشه است، که بیشتر از مردم مخصوصست بیپشه و اندکی مردم < باشد > که بی پیشه بود؛ آن پیشه خاصیتی است اندر پیشه وران. و دیگر آنست که قریب نیمی از نوعی بدو 9 مخصوص بود، و آن خاصیت اندریشان موجود و اندر آن باقی معدوم، و آن چون شاعرست و خطیبی و ادیبی، که همه مردمان شاعر و ادیب [65a] و خطیب نبودند؛ تقریب نیمی از مردم آنست که سخن جمع کنند یا کوشند تا هوجز 12 و مسجع گویند یا طرازیده نیسند. و سدبگر آنست که اندر آن اندکتر گروهی از نوعی خاصیتی بود موجود و اندر بیشتر معدوم بود. و آن چون نبوتست، که اندکی باشد از نوع مردم که بدین خاصیت مخصوص بود. 15
- (۸۲) پس بدانست باید که مبدع - جل ذکره - هر چه پدید آورد، بامر پدید آورد، و این امر کنایتست از ابداع، و این ابداع را « کلمت » گفتند. چون این کلمت با خلق نخستین یکی شد، مثلاً چون فعل فاعل 18 با مفعول یکی شد، همه چیزی اندرو مبروز گشت، کزو بیرون هیچ چیز

نتوان، که اگر از وی بیرون چیزی بودی، وی عقل نبودی، و چیزها همه معقول او، پس چیزها اندرو مبروز بود و معقول او بود. فرود از وی از مبدع دیگر تا آخر مبدعات و مخلوقات مهیا شدند، هر چیزی مر آنرا که اندر خلق نخستین بود بر اندازه آن صفوت خویش.

(۸۳) پس چون نوع مردم از همه نوعهائ عالم شریفتر آمد و باعتدال تر، و حیات را لب طبیعت گفتند و اعتدال را لب عقل، و منهیانرا آلت اندر پذیرفتن چیزها شریفتر از آنک اندر مبروز بود، تا از مردم هر کدام که این حیات که لب طبیعت است و این اعتدال که لب عقل است اندر وی تماهتر بود، وی مهیاتر بود پذیرفتن و شریفتر آمد از آن چیزها که نزدیک خلق نخستین بود بی واسطه، پس انبیا بودند - علیهم السلام - اندر باب حیات کاملتر و از اعتدال بهره بیشتر و با نفس شریفتر و صافی تر؛ ایشان پذیرفتند از خلق نخستین افاضت الهی بی واسطه جسمانی، و آن نبوتست خاصیتی بزرگتر از خاصیتها. پس نبوت افاضت الهی است، و بهره‌ئی است از کلمه ایزد، و انبیا بدو مخصوص [65b]، و این عین افاضتست.

(۸۴) نینیی که هر چه ایشان فرمودند، آنرا «امر ایزد» گفتند؛ و نبیی اندر یاد کرده است یکی شدن کلمه با انبیا بی واسطه جسمانی، چنانک در قصه آدم گفت «فلقی آدم من ربه کلمات قتاب علیه» «ایزد عزّ وجلّ بآدم کلماتی پیوست که بدان توبه کرد و ایزد پذیرفت». و اندر قصه نوح همچنین گفت «واصنع الفلك بأعیننا ووحینا». آن عینهای وی

4 بود: + که H | بر: بد H | 11 از: آن H | 17 سورة 2 (البقرة) آیه ۲۵

19 سورة 11 (هود) آیه ۳۹

- ووحیِ وی بهره‌ئی بود از کلمت ایزد تا بدان کشتی کرد، واز هول طوفان
 برست. و اندر قصه ابرهیم — علیه السلام — گفت «واذا ابتلی ابرهیم ربّه
 3 بکلمات فاتمهنّ» تا خلیفت ایزد گشت و دعاء وی در وی و در ذریه وی
 مستجاب کرد. و در قصه موسی — علیه السلام — گفت «وکلم الله موسی
 تکلیماً» تا بدان دشمن خویش را مقهور کرد. واز بسیاری کلمت که اندر
 6 عیسی — علیه السلام — گنجید، گفت «عیسی روح الله وکلمته» تا بدان
 اندر مهد مسیح بنطق سخن گفت وبتوانست. و در قصه محمد گفت — علیه
 السلام — «ولقد رأی من آیات ربّه الکبری» تا بدان چنان شد که بدین
 9 قوه بر همه خلق سبقت گرفت بقوه طبیعی وقوه روحانی. پس این خاصیت
 نبوتست که انبیا را بود، وآن تابش الهی است که آن از عقل بدیشان
 پیوندد، وآن بهره ایشانست از کلمه.

- 12 (۸۵) واما آن خاصیت که آنرا خطیبی گویند وادیبی گویند و شاعری،
 گفتیم: آن قوتیست که بدان قوم پیوندد از عقل بواسطه عقل، ای <عقل>
 مکتسب — آنک فلاسفه آنرا «عقل هیولانی» گویند — تا ایشان بدان قوت
 15 که ایشان را از کلمت بهره افتاد بدان میانجی که گفتیم، نظم کنند و سجع
 و ایجاز توانند کرد و آنچ بدین ماند، که آنرا ذوق بود، ولذت و حلاوت

3-2 سورة ۲ (البقرة) آیه ۱۱۸ | 4-5 سورة ۴ (النساء) آیه ۱۶۲ | 6 مقایسه شود

با آیه ۱۶۹ سورة ۴ | 7 مهد مسیح: از حد مسح (؟) H | 8 سورة ۵۳ (النجم) آیه

۱۸ | 10 که آن + که H | 13-14 عقل مکتسب... عقل هیولانی: اطلاق «عقل

هیولانی» به «عقل مکتسب» قابل تأمل است. ما در بخش فرانسوی کتاب از آن بحث

خواهیم کرد؛ نگاه کنید نیز بیند ۸۸

آن اندر دلها گنجد و نفسهارا بدان فرح بود. و نه هر شاعری شاعر بود،
 و نه هر خطیبی خطیب و نه هر ادیبی ادیب. از آنست [66a] که او صاحب
 3 صناعتست نه بیع، که اندرین هر سه چیزی بیارد که هم قرینان وی نیاوردند،
 - چنان چون لفظی شریفتر و معنی بدیع تر، - آنک این خاصیتی بود این
 گروه را از عقل کلّ - آنک کلمه ایزد بوی متّحدست - و بمیانجی عقل
 6 مکتسب است. و این خاصیت را پدید نتوانند کردن ایشان بآلت نفسانی و آلت
 طبیعی، و این را بدیهه گویند.

(۸۶) سدیکر آن خاصیت که آنرا «پیشها» گویند. گفتیم: آن
 9 افاضتست از عقل مکتسب، و بمیانجی نفس بنفس ایشان پیوندد، و تا ایشان
 مانده مبدعات و مخلوقات چیزها سازند، و تدبیر کنند این خاصیت را اندر
 طبیعت و موالید طبیعی و بآلت طبیعی. این از يك گونه خاصیتست که سه
 12 چیز شود، که اندر نوع مردم موجودست نه اندر همه نوع بل که در
 بعضی از نوع. و اما آن خاصیت که جمله نوع مردم بدان خاصیت مخصوص
 است، و آن در نوع مردم موجودست و در همه نوعها معدوم است - چون
 15 خندیدن و گریستن - از عقل کلّ رود بمیانجی عقل مکتسب و بمیانجی نفس
 و بمیانجی طبیعت، و طبع را در آن دست نیست. نه بینی که چون انقباض
 بود، نفس حسّی را در آلت طبیعی گریستن بود؟ و چون انبساط بود، خنده
 18 بود؟ و این را خاصیت طبیعی گفتند. و این از دیگر گونه خاصیت مردم بود.
 (۸۷) و اما در حیوان نیز بر اندازه بهره ایشان از قوه نفسی، این

- درجت موجودست، چنانک بعضی از حیوان ریاضت پذیرد، چون اسب و کوا
 و خر پذیرد؛ و چون باز و شاهین و چرخ و باشه که ایشان تعلیم بپذیرفتند
 3 و صید کردند و بخداوند دادند، و آن دیگران را آن خاصیت نبود؛ و چون
 طوطی و غلیه و سارک که لفظ بیاموختند بقوتی که ایشان را بود و صفوت
 افزون و دیگران را نبود، [66b] نتوانستند آموختن؛ و چون دیوچه خوردن
 6 برگ تود و ابریشم کردن و تخم حاصل کردن، و دیگر کرمان را نیست؛ و تا
 بنبات، که اندر نوع نبات مانند این هست چنانک اندر تود برگ، که
 اورا خاصیت است که ابریشم آید. و نتوان گفتن که آن از جهت طبع
 است، و مانند آن بسیارست. پس این همه که گفتیم در نوع حیوان غیر
 9 ناطق و آنک نیز نگفتیم، و اندر نامی آنچ گفتیم و آنچ نیز نگفتیم، و اندر
 آنک بدین دو میان اندرست — چون صدف که بر سر آب بر آید، گشاده
 گردد تا باران در وی چکد، پس بین آب فرو شود تا آن قطره باران
 12 مروارید گردد، و آنچ بدین ماند، — این را «خاصیت نفسانی» گفتند، چنانک
 آن خاصیت که آن نوع مردم است، آن را «خاصیت عقلی» گفتند.
- (۸۸) و اما آن خاصیت که در معادن است — چون کشیدن مغناطیس
 15 آهن را، و شکستن سرب الماس را، و دفع کردن یاقوت مر و بارا، و آنچ
 بدین ماند که یاد کردیم، — و این خاصیتها در اندکتر گروه از معادن افتاده
 18 است ز آنک وی از نفس دور بود و از عقل نتوانست خاصیتها بتدریج پذیرفتن
 چون مردم، خاصیتی نبود همه نوع معادن را، که از نوعها دیگر معدومست،

زانك از عقل نخستین وز عقل مکتسب وز نفس دورست، پس هر چه هست ایشانرا از طبیعتست. و طبیعت ایشانرا چنانست چون عقل مردم را: همچنانك مردم از عقل بتدریج پذیرفت - چنانك یاد کردیم - بعضی بمیانجی و بعضی بی میانجی - یعنی بمیانجی عقل مکتسب که هیولانی بود و بعضی بمیانجی نفس - ، معادن از طبیعت پذیرفت بتدریج، و اندکتر گروه توانست پذیرفتن. پس اینرا خاصیت طبیعت گفتند. و این از عقل افاضت بود بر طبیعت بمیانجی نفس، و نفس بموالید خویش بیراگند، هر يك [67a] از وی باندازه صفوت خویش بپذیرفت، بعضی بی میانجی و بعضی بمیانجی این سیارات و بمیانجی مزاج أمهات و اینرا « سرشت » گفتند و « بطبع بوده » بتمیز پذیرفتند.

(۸۹) و ما جائی ترجمه کردستیم قول استاد بزرگرا که وی درست کرده است بیرهان که زینت طبیعی روحانیت، چنانك ابریشم دیبا کنی، صد مرغ و حیوان بدو بنگاری، در وزن وی دانك سنگی نیفزاید. و اگر دیبایی با صد مرغ و حیوان بر وی بر نکاشته بدرانی ورسته رسته کنی، دانك سنگی نکاهد از وزن این، اندر صنیعی و اندر طبیعی؛ یا نرگسی یا سوسنی را بگیری و بدست اندر بمالی تا زینت نرگسی یا سوسنی از وی پیری و ناپدید کنی، از وزن هیچ نقصان نشود. پس چون زینت بدین حال بود، روحانی بود. بدانك خاصیت در چیزها ابداعی بود، و از ابداع براه

4 هیولانی: رجوع بسطر 14 ص ۵۵ شود | 5 و 7 و 9 بیانجی: میانجی H |

10 پذیرفتند: پذیرفته H | 12 زینت: رس H

- همانجیان بهر مبدعی رسیده بود، وبهر هر یکی بر اندازهٔ صفوت او، واینرا تدبیر الهی گفتند. وهرچ از ایدر فرو گذشت، او بطبع افتاد، حدیث خاصیت از وی برخاست. آنگاه هرچ کند، بطبع کند، با آن که کمتر 3 چیزیست که نه از خاصیت بهره‌ئی نیست اندر وی، وتوان گفت که چیزی از وی خالی است؛ الا آنست که چون اندک بود، بنام بر نیاید؛ چون میان وی وهیان آفرینش فرق بسیار بود، بلفظ نیارند. 6
- (۹۰) اکنون ما بدین قوت که گفتیم اندرین باب وباستقصا شرح کردیم، ندیدیم کسی را که پیش از ما گفت؛ مگر خداوندان رهها بنمودند، تا ما بتوانستیم گفت. واگر نه، مارا این حول وقوت نبود. پس از ما، هر 9 کرا مایهٔ خرد بود، وفهم کاریگر بود وفکرت پاک، وشخصی باشد شریف ریاضت پذیرفته، بیرون تواند آوردن هم برین قیاس آنک [67b] من این بیرون آوردم. وآن آنست که نفس را بیلیدی هیولانی نیالاید وبخستش 12 بشهوتها؛ خمیس اندر نماند؛ بل که بیشتر رغبت وی بافاضت عقلی بود نه بلذت طبیعی، که این چنین بسیارند، وروزگار بر بوده ایشانرا از راه حق، وآن نادرست، که در هر عهدی یکی یا دو بیش یافت نشود در 15 اقلیمی.

2 ایدر (?) : اندر H | 4 نه از خاصیت H : « نه » زاید بنظر میآید | 10 کاریگر :

کارنکر H | 13 نماند : بماند H

XVIII.

< اندر نطق و کلام و قول >

بیت ۲۹

میان نطق و کلام و میان قول چه فرق؟

که پارسی یکی و معنی اندرو انبار

(۹۱) نطق و کلام و قول سوی اهل لغت نزدیکست بیسکدیگر؛ پارسی

6 همه گفتار بود، و بسیار بکار دارند. گویند «کما نطق به کتابک» «چنانک

بگفت فاهه تو». و بنمی اندر هست «وما ينطق عن الهوى» «نه گوید همی

از هوا». و کلام و قول سوی ایشان معرفتست بسخن. فاما در معنی فرق

9 بسیارست، که فلاسفه بعضی چون حدّ نفس گفتند، گفتند «النفس نطقٌ

عقلی غیر متحرک» یعنی «نفس گفتاری است عقلی نا متحرک، نا جنبنده

بنوعی از نوعهای حرکت طبیعی». و همچنانک حرکت نفس نه ماننده حرکتهای

12 معلومت، بلکه آن ذاتیست و جوهری و نفسانی، نطق همچنان گفتاریست

نه باواز و حروف و لب و کام و دندان و زبان و حنجره، که بسیار گنگ بود

که اندر آلت آواز یا در آلت سخن وی فسادى افتاده بود، یا کر زاده

15 بود، لفظی نشنیده بود و نیاموخته بود؛ باشارت بگویش، آنگاه بتمامی

همه بداند، و بدوی به اشارت بتوان نمودن: چون اورا نطق قوی بود، همه

باشارت و بمثال باز نماید بی میانجی لب و زبان و دندان. پس مهبیاست هر

18 سخن گفتن را فعل نفس ناطقه که با خویشتن هر فعل را بطرازد و بنهد،

3 بیت ۲۹ - H | و کلام و میان قول H : و میان کلام و قول A | 4 انبار

H : بسیار A | 7 سورة ۵۳ (النجم) آیه ۲ | 16 اشارت : اشاره H | 17 میانجی :

H میانجی

- یا باشارت بنماید، هرچ اندر نفس او صورت بست. و اندرین اختلاف نیست؛
 اندر قول اختلافست، همچنانک اندر جان اختلاف نیست، اختلاف در شخص
 3 است؛ همچنین اندر نطق اختلاف نیست عربی و عجمی و ترک و هندو [68a]
 و پارسی را: تا مراد اندر هموم دل است، همه یکی است. چون از هموم
 دل اندر گذشت، بکلام رسید، اختلاف اندر آمد: عربی تازی گوید، عجمی
 6 پارسی گوید، هندو و ترک هر کسی بلفظ خویش و بلغت خویش گوید. پس
 نطق روحانیست، در وی اختلاف نیست. و کس بود که صد بیت شعر راست
 کند اندر هموم دل، و ده فصل خطبه و ده فصل سجع که بر زبان بر نرود
 و بحرف اندر نبندد. آن بظاهر ناچیزست، و آن نطق است که چون اورا
 9 بحرف اندر بسته کرد، کلام گشت.

- (٩٢) حکما کلام را حدّ نهادند و گفتند «الكلام صوتٌ منظومٌ بحروفٍ
 12 مختلفة» «کلام آوازیست نظم کرده بحرفهائ مختلف». و کلام بر آن بر
 اوفتد باز که همی گوید، و تا آواز و حروف حاضر گشت، قول گشت. و از
 معتزلیان کس بود که چون حدّ مردم گوئی - که فلاسفه گفتند «الانسان
 15 حیٌّ ناطقٌ مِيتٌ» - گوید «اینک طوطی و شارک و غلیه سخن گوید!» از بی
 تمیزی نداند که این آن نطق نیست، که نطق آن بود که اندر نفس
 بود، و ایشانرا این نیست؛ و کلام نیز نیست، که کلام آوازی است اندر
 18 حرف بسته، و ایشانرا حروف نیست درست، چه تعلیمست بعبادت و بتخمین
 نه بتحقیق. و دلیل آنک اگر نطقستی، چون گرسنه شودی یا تشنه گرددی

12 بحرفهائ: بحرفها H | 14 گفتند: گفتست H | 15 گوید: گویند H | 16 نداند:

نداند H | 19 آنک: بر آنک H

- بگوید، که اگر از گرسنگی بمیرد، نداند گفت؛ و چون گریه - که دشمن اوست - بیاید که بخوردش، نداند گفت تا از وی باز دارندی،
- 3 چنانک مردم بیمار وضعیف وتشنه وگرسنه گوید. پس دانستیم ییقین که آنجا نطق نیست که آن گویدی که اندر نفس است تا نطق بودی. وکلام فیز نیست، که اگر کلام بودی، حرفش معلوم ومفهوم بودی. پس چیز نیست
- 6 همانند عادتی، نه امر [68b] نه نهی نه خبر ونه استخبار. پس قول سخن گفتن است، وکلام صوت منظومست بحرفهائ مختلف، ونطق اندر هموم دلست، اگر بکلام وقول رسد یا نی.
- 9 (۹۳) فاما « منطق الطیر » همچنانست که گفت « قالت نملة ». این بروی لغت رواست، ولیکن تفسیرش اعتقاد کردن زبان نیست، ناچار اینرا تاویل باید، که مورچه را آلات صوت وکلام نیست، ومرغ را نفس ناطقه
- 12 نیست تا منطق بودی. پس « وعلّما منطلق الطیر » چون درست باشد، ولیکن معنی مرغ اینجا چیزی دیگرست، ومعنی مورچه دیگر. ومردم را که آلات کلام وقول نبود، مراد نتواند نمودن. شنیدم که کبگی صاحب خبری کرد،
- 15 ومردم این از آن تواند که نفس ناطقه دارد، ومرغ بعاتت گوید بهمانا نه بتحقیق. واین در معنی نطق وکلام وقول بگفتار هوجز گفتم.

6 همانند : بهمانند H شاید « بهمانا »، مقابله بسطر 15 شود | 9 سورة ۲۷ (النمل)

آیه ۱۸ | 12 سورة ۲۷، آیه ۱۶ | 15 بهمانا : وبهمانا H

XIX.

< اندر ازل و دیمومت و خلود و ابد >

بیت ۳۰ ازل همیشه و دیمومت و خلود و ابد 3

میان هر يك چون فرق کرد زیرك سار؟

(۹۴) ازل را و دیمومت را و خلود را و ابد را همه را معنی از جهت لغت

یکی است، و همیشه یکی است؛ و از جهت حقیقت فرق بسیارست، ایراک ازلیت 6

باز آویخته است باسباب عقلی، و دیمومت باز آویخته است باسباب نفسی،

و خلود: چون شخص و نفس بیک جای بود. چنانک کسی را همه عمر بزندان

کنند - زندگانی همیشه گویند. و اما ازلیت گذرنده نباشد، که عقلی بود، 9

چنانک گوید: «لم یزل» همیشه بود، و «لا یزال» همیشه باشد. و دیمومت

گذرنده بود، که افعال نفسی بر گذرست، گهی میل وی بعقل بود، و گهی

بطبیعت، و گهی دور بود و گهی کور، چنانک از عیسی - علیه السلام - 12

حکایت آید که گفت «و کنت علیهم شهیداً ما دمت فیهم» «بر ایشان گواه

بودم، تا در ایشان دائم بودم.» [69a] «فلما توفیتنی، کنت أنت الرقیب

علیهم» «و چون بمیرانیدی، تو هر ایشان را نگاه دارندهئی.» پس این 15

گذرنده بود، ایراک در افعال نفسانی است. و شاعر گوید «ما دام سلطانتکم

سایراً» ای «تا سلطانی شما رونده باشد» ای وقتی بود که رونده نباشدی.

و بهشت خلود گویند بی ابد، و خلود گویند با ابد؛ و آنک با ابد بود، 18

3 بیت ۳۰ - H | 4 کرد A - : H | 5 از جهت لغت : از جهت حقیقت

و لغت H | 11 و گهی : و که H | 12 السلام - : H | 13-14 سوره ه (المائدة) آیه

۱۱۷ | 14 توفیتی : توفنتی H | 17 سایراً : حابراً H

- استوارتر بود؛ و آنک بی ابد بود، کم ثبات تر بود.
- (۹۵) فاما آنکس که خواهد که حقیقت ازل و ازلیت بداند، این علم بزرگ است؛ مایه بسیار باید، بزرگواران اندرین بمانندند. همچنانک
- 3 زمان را سه حالت: یکی ماضی، و آن گذشته بود؛ و یکی مقیم، و آن آن بود که حاضر بود؛ و یکی مستقبل، و آن آن بود که خواهد آمدن؛ -
- 6 همچنین دهر را سه طرفست، بتقریب: یکی آنست که وهم را و عبارت را سوی او سبیل نیست، و آن آن طرفست از دهر که سوی باری است - جل ذکره - و آن ازلیست. و یکی آنست کز کلمت با عقل یکی شد،
- 9 تا عقل را بدان ثبات بود و دوام، و آن را « ازلی » گویند. و یکی آنست کز عقل بر معقول او بتافت، و آن افاضت الهی است، تا بدان استقامت خلق باشد، و آن ازلیتست. پس ازل و ازلیت و ازلی این همه باز بسته است
- 12 بأسباب عقلی، و دیمومت بنفسی، و آن دیگر چنانک یاد کرده آمد. و چون مردم بنیت نیک اندرین فکرت کند، بمراد برسد و کشف شود، ان شاء الله.

XX.

> اندر چهار قسم سخن <

15

سخن چرا که چهار است: امر و باز ندا

بیت ۳۱

سه دیگرش خبرست و چهارم استخبار؟

(۹۶) سخن چرا این چهارست، از بهر آنک ارکان عالم که اصل

18

9 ازلی: ازلیت H رجوع شود به صفحه ۱۸۸-۱۸۹ جامع الحکمتین | 16 بیت ۳۱

H - بیت ۳۱ A | 17 سدیکرش A: سه دیگرم H

است، چهار اُمّهاتست. وارکانِ تن که اصل دیگر است، چهار امشاجست، چون صفرا و سودا و خون و بلغم. و چون این دو اصل — که یکی اصل عالم کبیر است، و یکی اصل عالم صغیر — هر یکی چهار بود، کم نشایست 3 و بفزون [69b] حاجت نیامد. و اصل مبدعات که تمام شد، هم بچهار تمام شد. نخستین از وی امر، و گفته شد که امر کتابیست از ابداع، و کلمت از وحدت — پس از امر — اندر اصل نخستین بتافت، از وی تأوید پدید آمد. و در اصل دوم بتافت، از وی ترکیب پدید آمد. و اندر اصل سه دیگر بتافت، از وی تنزیل پدید آمد. و در اصل چهارم بتافت، از وی تأویل پدید آمد، و تمام شد. 9

(٩٧) و کم نشایست، که هر که بکمی استاده است، ناقص است و اندر شك و اختلاف؛ و بفزونی حاجت نبود، که تمام بود، که «چهار» جفت تمامست. «سه» اندر وی طاق تمام است، و شمار خود طاقست و جفت. 12 و دیگر تکرارست، و این خود گفته شده است. پس تمامی رنگها بچهارست. و سخن یکی از جمله اصولست، که کم از چهار روا نبود و بفزونی حاجت نیامدش. و امر اولست، چنانکه ابداع باوّل مبدعات یکی است، و تأوید برابر اوست. و ندا دیگرست، و ترکیب برابر اوست. خبر سه دیگرست، و تألیف برابر اوست. چهارم استخبارست، و تأویل برابر اوست. همچنین جانب جهان چهارست، و اوتاد چهار؛ سال چهار گونه، و فصل سال چهار؛ و گردش 18

6 پس از امر: چنین است در اصل، رجوع شود به جامع الهمکتین صفحه ٧٧ یبعد |

16 تألیف: چنین است در اصل، مقایسه شود با «تنزیل» سطر 8 | 18 و اوتاد چهار:

رجوع شود به Hujwri, The Kashf al Mahjûb, translated by R. A. Nicholson, London 1936, p. 214.

II مثال (؟): سال

روزگار چهار حال، وگردش مردم از وقت زایش بر چهار حال گردد،
ومانندۀ این بسیارست.

3 (٩٨) اصل همه آنک گفته شد - که تمامی رنگها چهارست - که

يك حالی توحیدراست، ودو حالی جوهرراست: پیش از همه چیز و سپس

از توحیدست. و سه حالی عرض بر گرفت: یکی سریع الزوال، و یکی بطی؛

6 الزوال، و یکی جوهری ذاتی. آنک دیگر ماند - ز پس جوهر و عرض - اصل

چهاری او بر گرفت، تا هر اصلی و هر رکنی چهار آمد. و چون از چهار

اندر گذشت، تکرارست، چنانک از اصل گذشت، حدیث [70a] بفرع اوفتاد؛

9 هرچ از شاخ بگیری، بأصل باز شود. و هر سخنی که در جهان بگویند

و بشنوند، بیکی ازین چهار اصل باز شود، چاره نیست. و بدین بر فزونی

نیست. بشناس! تا شناسا گردی.

XXI.

12

> اندر هیئات و خاصه و رسم وحد <

ز حال هیئات وز خاصه وز رسم وز حد

بیت ۳۲

خبر چه داری و چه شنیده ای؟ بگوی و بیار.

15

(٩٩) اما حال، عرض است که آنرا سریع الزوال گفتند - ای زود

زوال شونده - چون سرخی شرمنده و زردی ترسنده، چنانک بتازی گفته اند

18 « الحمرة من الخجل والصفرة من الفزع » « سرخی از خجلی بود و زردی

از ترسندگی ». و سرخی را رنگ شرم گفتند، و زردی را رنگ بیم. کسی را

6-7 اصل چهاری: مقایسه شود با بند ۷۹ جامع الحکمتین | 7 اصلی: اصولی H |

- که خشم آید، بدو گونه بود: یا دلش قوی بود بنشاط جنگ بدان امید که پیروزی دارد، آن حرارتِ غریزی از قوتِ دل بیرون پراکند و او را سرخ کند. و باز چون دل ضعیف بود، بترسد که خصم او را مقهور کند، 3 زرد شود از بیم، آن حرارتِ غریزی - که در اطرافست - در دل گریزد، و گونه زرد گردد. و نیز بود که لرزه بر او افتد، و این هر دورا بر او افتد. و این هر دورا «حال» گفتند، و این عرضی است سریع الزوال. 6
- (۱۰۰) و نیز گفتند: نشسته که بر خیزد، و ایستاده که بنشیند، و ایستاده که برود یا بدود، و یا رونده و دونده که بنشیند، و آنج بدین ماند، این همه را «حال» گویند، و همه عرض باشند سریع الزوال. الا 9 اینان باختیارست، مگر آن دو پیشین بجزر میل یش دارد؛ پس حال این بود. و گویند «مردی را حال نیک شد، و حال بد شد»، از جهت مال گویند، ایراک مال هر چند دیر فراز آید، بیاید، و دیر شود، ممکنست 12 که یک ساعت شدن بودش و یک ساعت آمدن؛ ازیرا مال شبانگاه بود و بامداد نی: این را «حال قبل» گفتند. و روزگار <را> همچنین اندر تنگی و فراخی، [70b] و روزرا همچنین اندر نم و خشکی و سرما و گرما، این همه را 15 «حال» گفتند، و بیمار که تبش بود، ساعتی بد بود و ساعتی بقر؛ و این چیزی نبود جز عرض سریع الزوال.
- (۱۰۱) و اما هیسات، عرض بطیء الزوالست، چون سیاهی ریش، 18

4 غریزی: غریزی H || 5 و این هر دورا بر او افتد: شاید تکرار کلمات بعد و قبل

باشد || 7 ایستاده: ایستاده H || 17 نبود: بود A

وسرخی که سپید شود بطیء الزوال بود، و باز دانی که افطس بود،
 <حو> پست بینی و بلند بینی، و گربه چشم و میش چشم و آنچ بدین ماند،
 3 و جوهری محض چون سپیدی در برف و پنبه، و سیاهی در پرّ زاغ؛ و اگر
 محکم تر خواهی، چون حرکت اجرام علوی. و سکون زمین لا محاله عرض
 است، و لکن زائل شونده نیست، که جوهریست. و در علّت هیئات و اختلاف
 6 او بتمامی گفته آمده است.

(۱۰۲) فاما خاصّه، چون خنده مردم و ضدّ او گریستن. و این خاصّهئی
 است که مردم بدو مخصوص بود، و اندر نوع مردم موجود بود، و در دیگر
 9 نوعها معدوم بود. هر چند در خاصّیت سخن بتمامی گفته آمده است،
 چنانک در وی اختلافی نباید و شکی نمانده است، بدین قدر چاره بود در
 یاد کردن که این خاصّه از جمله این پنج چیز بود، و اندرین بیت بیامده
 12 بود. و چون حال دانستی بر ترتیب: هیئات و خاصّه، <رسم> بیاید دانستن
 آنکاه. رسم آنست که مردم راست قامتست و پهن قفاست و برهنه پوست.
 و هر چند مردم بدین سه چیز مخصوص است، این را خاصّیت نگویند، این را
 15 رسم گویند. و در رسم بیش ازین بکار نیست؛ و اگر نی، بگویمی درازتر.
 (۱۰۳) و اما حدّ، سخنی است بلفظ کوتاه و بمعنی بسیار، و ما بحقیقت
 گوئیم. و فلاسفه گفتند: حدود از جوهریت و ماهیت خبر بود، چنانک گوئی
 18 حدّ سرای وحدّ دوکان. پس حدّ مردم آنست که حیّ است و ناطق و هیئت.

10 چاره بود: شاید «اجازه بود» | 12 هیئات: و هیئات | 13 آنکاه: و آنکاه

H | 14 این را: و این را H | 17 جوهریت: جوهرست H

- واز بهر آن چنین است [71a] که حدّرا که بگیرند از جنس واز فصل
گیرند، و تا هر دو نباشد واز هر دو نکیری، حدّ چیزی گفته نیاید.
- 3 وحدّ مردم چون از «حیّ» بگیرفتند — چه «حیّ» جنس مردمست — اگر
بذات اندر بیستاندندی، همه حیوانات را مردم گفته آمدی، و محال بودی
گفتن. و گفتند «ناطق است» فصل شد میان او و میان دیگر حیوان، ازیراک
- 6 همه حیوانات دیگر حیّ اند غیر ناطق. و هر چند مخالفان حکمت و هر کسی
که ورا مبارزت علم نیست، ژاژ خایند و گویند آنک طوطی و شارک و غلبه
سخن گوید — و آن قول است بتخمین و همانا نه بتحقیق، — پس ناطق نیست
- 9 جز مردمان. و چون ناطق گفتند، از ایدون بیستاندندی، فرشته با مردم شریک
آمدی، نزدیک آن مردمان که این سخن شناختند؛ این نشانی ایشانست
«حیّ است و ناطق غیر میت است»، هر چند ما حقیقت فرشته گفته ایم
- 12 بتمامی، و کتبها ما مستغنی اند از تکرار. پس «حیّ» که گرفته است
آن جنس، و «ناطق» فصل است از همه حیوانات، و «میت» فصل است از
فرشته. و این حدّ مردم است و حقیقت او. بشناس جواب حال و هیئات
و خاصه و رسم وحدّ که گفتیم.

9 و چون: و جن H || ایدون: + که H روی آن خط کشیده شده || 17 حقیقت فرشته
گفته ایم: رجوع شود ببند ۵۶ ص ۳۳ || 12 و کتبهای ما: استعمال جمع کلمات عربی با
علامت جمع فارسی در قدیم معمول بوده است؛ رجوع شود به کشف المحجوب ابو یفوب
سجستانی ص ۴۷ س ۱۲ (کنجینه نوشته‌های ایرانی، جلد ۱)

XXII.

< اندر تعریف «من» >

بیت ۳۶-۳۳

جهانیان همه خودرا بمن مضاف کنند

ابر چه اوفتد این «من»؟ بگوی وریش مخار

تنست یا دل یا عقل یا روان که «من» ست

و یا چو حاضر گشت اسب مرد گشت سوار؟

6

غلط شمرد کسی کو چنین گمانی برد

بسا سوار که بستن ندانند او شلوار

بسا کسا که همی «من» شناسد او خودرا

9

بذره‌ئی نگراید چو بر کشی بعیار

(۱۰۴) این سؤالی است ژرف و مسئله‌ئی است بزرگ، و اهل عام

12 وحشویان را اندرین دست نیست. [71b] و معتزلیان - از بهر آنک تا پدید

نیاید که ایشان در چیزی بمانند و بکلام آنجا نرسند، چنان نمایند که

جواب کردیم، - گفتند «این من اسمکی است که بجمله مردم بر اوفتد»

15 «نامی است همه را گرد آورنده». و این غلط بزرگست، ازیراک اگر چنین

بودی، نه گفتی «من، و تن من، و جان من»، چنانک ابو شکور گفته است:

تَنِ مَنْ هَمِيْ گَوْنَمِ وَجَانِ مَنْ

کدامن من از من؟ نه جانم نه تن.

18

10-3 بیت ۳۶-۳۳ - H بیت ۳۶-۳۳ | A 3 جهانیان همه H : همه جهان A | بن H :

با منی A | 5 یا دل H : یا جان A | 6 و یا چو ... سوار H : و یا چو خلط شده اسب بود

> و «مرد سوار A | 9 شناسد H : شمارد A | 10 چو H : که A | 15 ازیراک : ازیراکی H

دیگری گفته است :

جان اگر مردمست و مردم جان

3 این « منی » چیست اندرین دو میان ؟

جان و تن باز نسبت چه بری

و نگذاری ؟ برین بگو برهان .

6 گر تو جانی ، مگوی « جان منست »

خویشتن را بـ « من » تو باز مخوان !

(۱۰۵) اگر این « من » بر جان اوفتد ، همی جان « من » بیاید گفتن .

9 واگر بر تن اوفتد ، همچنین . پس اگر بر جمله اوفتد ، هر یکی را « من »

گفتن محال است - تنِ من و جانِ من و عقلِ من ، - تا چیزی نبود ازین

همه شریفتر ؛ این همه را بدو باز خواندن محال بود . پس اندر بدیهت خرد

12 چنان واجب کند که این « من » بچیزی بر اوفتد که ازین همه شریفترست ،

تا این همه را بدو باز خوانی روا بود .

(۱۰۶) اندرین سؤال مارا خوضی بسیار بوده است ، و بسیار کس را

15 پرسیده ایم . کسی چیزی نکفت که اندر آن شفائی بودی ، مگر گفتند : که

اسمی است که بر جمله بر اوفتد ، چون سوار که بر اسب و بر مرد اوفتد ، و این

بدان نماید ، هر چند سوار اسب و مرد دست . ولیکن سوار و اسب دو رویه است :

18 یکی آنست که اسب مرد را بتن بر داشته است < و همی برد ؛ و دیگر آنست

که مرد اسب را بر داشته است ، و بجائی همی برد آنجا که همی خواهد .

5 و نگذاری : چنین است در اصل ، شاید « و نگذاری »

- (۱۰۷) واما این چهار چیزست. که همی بجیزی مضاف کنی، بیاید دانست که این چیز چیست؟ پس از خواجه پرسیدم این مسئله. ایدون گفت که این «مَنی مَن» اندر مَن حکمت حکیم است، چنانک چون مثلاً گویی «سر محفوری، وتن محفوری، ومیان محفوری، وروی محفوری، [72a] وپشت محفوری، وکرانه محفوری، ومیانه محفوری». پس محفوری کدامست؟ گوئیم: حکمت حکیم، ای که آن < چه > محفوری کرد اندر آن حکیم، ایراک آن اسم بر وی از حکمت وی بر اوفتد. وآن ریسمان بنام محفوری از حکمت آن حکیم بود، هر چند این حکیم دورتر بود. این سخن مثالست. ونیز آن حکیم که آن محفوری را از همه نوعهائ بساط جدا کرد، پس ورا بذات آن چیز مضاف کردن اولی ترست که آن نام دارد واز چیزهائ دیگرش جدا کرد. همچنین مَنی مردم حکمت حکیمست اندر وی، وآن از ربّ العزّة است آن حکمت که وی بدان نام مردمی گرفت، وآن حکمت که بدان از همه نوعهائ دیگر جدا شد، وآن حکمت بود که چیزی را از چیزهائ دیگر جدا کرد. پس وی اولیتر بذات آن چیز، تا ورا بدو مضاف کنند. پس آن صورت مردمیست، که مردمی بدو بر اوفتد، و صورت هر چیزی همچنین. واین صورت اصلی بزرگست، ویاد کرده آمده است اندر بیت نخستین ازین شعر چندانی که بسنده است. پس حکمت حکیم اندر چیز، ذات آن چیزست؛ و صورت آن چیزست که او را آن اسم داد، واز چیزهائ دیگر جدا کرد. و مَنی مردم آن حکمت حکیمست،

که اورا اسم مردمی داد، و بدان از نوعها^۱ دیگر جدا کرد، و جدا شد تا
بشناسی.

XXIII.

> اندر خواصّ ماه <

بت ۳۹-۳۷ کسوف شمس بجرم قمر بوّد بیقین

6 قمر که علوی و نورانی، از چه گشت چو قار؟

چرا که نور فرو نگذرد ز شمس بماه

چو آبگینه که بیرون گذشت نور از نار؟

9 هرآینه که مه از آبگینه صافی تر

چرا که غوص شعاعش درو بوّد دشوار؟

(۱۰۸) دانستیم که کسوف شمس بجرم قمر بود از آنک روز اجتماع

12 بود، و آن بیست و هشتم ماه بود. و قمر [72b] نورانیست لا محاله، و علوی

است، و علوی چیزی لا محاله لطیف بوّد: چرا باید که نور شمس را باز دارد؟

و چرا باید که نور از جرم وی بیرون نگذرد، و غوص نکند، و زیرش بیرون

15 نتابد چنانک بهوا بیرون تابد؟ از جهت وی واجب آمد که وی نور پذیرتر

بودی، و این نورش از آفتاب بگذرد. علی کّل حال مه از هوا لطیفتر

و نورانی تر: < هوا > شعاع اورا همی باز ندارد، چرا جرم ماه < نور

10-5 بیت ۳۹-۳۷ H = بیت ۳۹-۳۷ A | 6 که H : جو A | 8 گذشت H : گذاشت

10 | A : H : همی A | 12 بیست و هشتم : بیست هشتم A | و قمر نورانیست : و قمر را

نور نیست H رجوع شود به بیت ۳۷، مصراع دوم | 14 و زیرش : شاید « و ازش »

رجوع شود به چهار مقاله، تصحیح م. معین، صفحه ۵۱

- شمس را < باز دارد؟ چراغ و آتش نیز از آبکینه نور بگذارد، و هر آینه که ماه علوی است و نورانی، از آبکینه لطیف تر است.
- 3 (۱۰۹) بدانک ایزد - عزّ و جلّ - هرچ ابداع کرد و پدید آورد و بیافرید، همه را دو حال آفرید، و خلقت يك حال نیست بهیچ روی؛ و این گفته شده است بتامی. پس واجب کرد که چون آفتاب بود اندر آفرینش، ماهتاب نیز بودی تا دو حالی بودی: یکی چراغ روز و یکی چراغ شب. و نیز چیزهایی را که بروز آفتاب پیختی، اگر بشب ماهتاب نبودی، مزه او تمام نشدی. ماهتاب نبود تا مزه اش تمام شد. پس چون ماهتاب نبایست، یا دو حالی اندر حکمت نبودی، یا تمامی حکمت آنجا پدید نبودی، و نیز چراغ شب نبود.
- (۱۱۰) و نیز افعال کواکب را پدید آمدن از روی مه گفتند، و رسانیدن از آفتاب بایست پذیرفت. ایزد - جلّ ذکره - بحکمت خویش روی او را سخت آفرید با صقل، تا نور آفتاب بدو فرو نگذشت و غوص نکرد، و عکس کرد و باز تافت؛ چه اگر غوص کردی، عکس نکردی. آنگاه مه و ماهتاب پدید نبودی، خلقت يك بودی، و نقصان در هر چیزی پدید آمدی، و چراغ روز بودی و چراغ شب نبودی. و چون < از > وی بحکمت ایزد جرم قمر اسطبرتر آمد، و رویش سخت با صقل، غوص نکرد و عکس کرد این، از حکمت ایزد جلّ ذکره. [73a]
- 12
- 15
- 18

6 بودی : نبودی H 9-10 پدید نبودی ... نبودی : پدید بودی ... بودی H 11 رسانیدن :

شاید «روشنائی» | 13 با صقل : با سفل H | 17 با صقل : با سفل H در حاشیه «صقل»

XXIV.

< اندر نیازمندی مردم پیورش >

- 3 بیت ۴۰-۴۳ قوی ترست بهر حال مردم از حیوان
 بحیله بیش و بهر دانشی شعبده وار
 چرا تعاهد بایدش ودایه و تدبیر
- 6 بگاہ خفتن و بر داشتن بدوش و کنار؛
 سباع و مرغ و دده زو بسی ضعیف ترست
 بکسب خویش بکوشد بخورد و بخفتار
- 9 درخت باز فروتر بقوه از حیوان
 چرا بر آید می ده ستون بران یک دار
 (۱۱۱) این سؤالی است که بسیار رود اندر میان مردمان، و پیرسند
 و گویند: ما عیان همی بینیم که مردم قوی ترست از همه حیوانات، چون
 ستور و سباع و مرغان، و بدانش بیش، و بحیله افزون، و آلت بسیار دارد.
 چرا باید که چون از مادر بزاید، بیچاره بماند: کسی بایدش که بدارد
 و بخواباند و طعام دهد و تیمار دارد. و حیوانات دیگررا این نیست، هر چند
 15 بسیاری از وی ضعیف ترند اندر وقت که بزایند: بر جهند و بدوند و بخسپند
 و چیز خورند. سبب این چیست؟

3-10 بیت ۴۰-۴۲ H = بیت ۴۰-۴۲ A؛ بیت ۴۳ H - A | 5 تعاهد H: تمهد

A | 6 بگاہ... و کنار H: بخوابندش و بداردش بر بر و بکنار A | 7 دده A: دده

H | ضعیف ترست H: ضعیف ترند A | 8 بخورد و بخفتار A: بغفتن و خفتار H | 9 فروتر:

فزوتر H | 14 کسی: کسی H

(۱۱۲) ایدون گوئیم که مردم هر چند قوی ترست اندر اصل،
 وحیله ناکتر است، ویش آلت تر، این همه در حدّ قوّه است، هنوز بحدّ
 3 فعل بیرون نیامده است. و چون بحدّ فعل بیرون آید، آنکه این فعلها
 پدید آید؛ و مر حیوان را هرچ هست، ازین باب بحدّ فعل بیرون آمده
 است. نه بینی که سپندان بسه شب از حدّ قوّه بحدّ فعل آید، و خربق
 6 دیر بر آید، ولیکن سه ماه پایدار بود، باز گندنا بیک ماه روید، سالها
 بیاید. و کدو بچند روز بلند شود، و از همه درختان بر گذرد، هم دیر
 ندارد. و گوز بیست سال ببر آید، ولیکن دویست سال بدارد. و گربه بچهل
 9 روز آید، ولیکن بس قوامش نبود. و باز پیل بدوازده سال زاید، سالهائ
 دراز بزید. بک روی اینست که مردم دیر بتعاهد خویش رسد، ولیکن
 دیرگاه خویشتن را و بسیار کس را [73b] تعاهد کند. و حیوان زود بتعاهد
 12 خویش رسد، ولیکن جز خویش را تعاهد نکند، و چون خویشتن را <تعاهد>
 نکنند. و دیگر غایت کار حیوان حسّ است، و او را ازینجا گذر نیست، واجب
 کرد که اندر آن باب تمام بود بغایت.

(۱۱۳) و مردم را غایت کار حسّ نیست، تا اندر آن باب تمام آمدی
 15 بغایت. و او را بحسّ بر گذشتن است و بنطق رسیدن؛ از حسّ با اندازه حاجت
 بهره بر گرفت و بر گذشت؛ اندر آن باب - که وی مر آن را بود - بغایت
 18 شد. و این را دو نظیر است عجب: یکی زیر و یکی زیر. اما زیر از قیاس
 سؤال، چنان بایستی که چون <حیوان> از نبات قوی ترست، هیچ نبات

5 بسه : بسه H | خربق : خربق H | 13 ازینجا : ازینجا H || 17 و بر گذشت : و بر

گذشتن H | 19 هیچ : که هیچ H

- بزرگتر و گرانتر بوزن از حیوان نبودی، بلکه واجب بودی که حیوان چند ده درخت بودی؛ ولیکن سبب آن بود که غایت کار نبات به نما بود، تا اندر آن بغایت رسید؛ و اگر غایت کار حیوان بنما بودی - چنانک نبات را 3 بود -، اندر آن بغایت رسیدی و از نبات بزرگتر و گرانتر بودی، ولیکن غایت کار حیوان بحسّ بود، بنما بر گذشت؛ چندانی که ورا از نما حاجت بود، بهره‌ئی بر گرفت و بحسّ شد، در وی بغایت تمامی رسید؛ نبات از 6 نما بهره‌ئی بر گرفت > و بحسّ شد < تمامی، که غایت کار او آن بود؛ تا درختی بزرگی چند ده حیوان آمد، همچنانک مردم بحسّ بر گذشت، بهره‌ خویش بر گرفت، بنطق بغایت رسید. 9

(۱۱۴) دیگر زبر مردم: انبیا که ایشان قوی‌تر اند، و بیش دانش‌تر

- و افزون حيله‌تر اند و آلت بیش، بایستی که اندر تدبیر دنیا و اسباب کدخدائی و آبادانی جهان و مصلحت تن از اُمت بیش داشتندی. پس چون بود که 12 پیغامبر - علیه السلام - جامی بگذشت، خرمائی را گشن افکندند. گفت «مکنید!» نکردند. «آن سال بر نیاورد»، بگفتندش. گفت «بکنید!» که شما در این باب به دانید». این از آن بود که غایت کار او بنطق نبود، 15 تا اندر آن [74a] باب تمام آمدی، و بغایت نرسیدی اندر اسباب کدخدائی دانستن، که غایت کار وی قدس بود: بنطق بر گذشت چندان که بایستش، بهره‌ئی بر داشت و بگذشت، و بقدس شد. اندر آن بغایت آمد، تا هرچ 18 از دین بیست، بسته آمد، و هرچ بگشاد، گشاده آمد. پس سبب اندرین 3 حیوان: + که H | 4 اندر: تا اندر H | 15 این باب: اسباب H یا «اسباب دنیا» | نبود: بود H | 16 نرسیدی: برسیدی H

سؤال آن بود که مردم را غایت کار حسّ نبود، تا اندر وی تمام آمدی
چنانک حیوان آمد. و پس از آن نطق بود، اندر وی تمام آمد چون بدو
3 بییوست بتمامی، و از حدّ قوّه بحدّ فعل شد.

XXV.

> اندر پدید آمدن انواع از شخص <

بیت ۴۴-۴۸

روا بوَد که یکی مردم آفرید خدای

وهم ز تنش یکی جفت کرد انده خوار،

پس از میانشان نسل آفرید و فرزندان

نبرگان فراوان و بی شمار تبار،

9

اگر مقرّ نشوی، سورة النساست دلیل

که آفریدم یکیّ وزو هزار هزار

وگر مقرّ شوی، شخص پیش و نوع ز پس

12

چگونه شاید بودن؟ خرد برین بگمار

نخست جنس، و پس آنگاه نوع و ز پس شخص

طریق حکمت این، بی جدال و بی پیکار.

15

(۱۱۵) این مسئله‌ئی است دو رویه: اگر کسی خواهد که دین

6 بیت ۴۴-۴۸ = H بیت ۴۵-۴۹ A؛ بیت ۴۳-۴۴ A در H در فصل xxviii آید |
مردم H: مرد A | خدای H: ایزد A | 10 مقرّ نشوی H: تو منکرشی A | 11 آفریدم H:
آفریدم A | وزو H: وازو A | 12 شوی A: + پس H | و نوع ز پس H: واز
پس نوع A | 13 برین H: بدین A | 14 و پس H: پس A | و ز H: واز A | 15 این
H: آن A | 16 اگر: یعنی «یا» است

- ظاهر دارد، و با عامّ و دانشمندان یکی باشد، پس کرد حکمت و منطقیان گردد، بدوی بر توان زد؛ از دو یکی بجای باید ماندن. یا کسی بود فلسفی، که خواهد که خویشتن را شریعتی دارد همچنان، ایرا که دین 3 حقیقت ازین دو میان خیزد و پدید آید، چنانک پیغامبر گفت - علیه السلام - « بین قبرى ومنبرى روضةٌ من رياض الجنة » « میان گور و میان منبر من بوستانیست از بوستانها بهشت ». و این بظاهر نبود؛ و عامّ بدان جا بر سنگی می بینند که افکنده است، و آنجا بر نماز کنند، و آنرا « روضة » [74b] خوانند. و ندانند که این از روی حقیقت توان دانست نه از روی ظاهر، که میان گور او - و آن فلسفه است، که ظاهر دین اندرو تباه شود، 9 چنانک شخص مردم اندر گور تباه شود، - و میان منبر او - و آن ظاهر دین است، که شریعتست، - درین دو میان روضه‌ئی است « بوستانی از بوستانها بهشت »، و آن بوستان حقیقت است. 12

- (۱۱۶) پس مؤمنان - که اهل حقیقت اند - این هر دو گروه را همی دانند، <حو> چنانک بیاید، اعتقاد همی دارند. پس چون عامّ را بررسی یا دانشمند ایشانرا، که « روا بود که ایزد يك مردم بیافرید، آنگاه مردمان 15 بسیار از وی بیرون آورد؟ » - گویند « شاید، زانک آدم چنان بود ». چون فلسفی را بررسی - که حقیقت چیزها داند، - گوید « نشاید بود که نخست شخصی بود، آنگاه انواع از وی پدید آید، و جنس خود بر داشته، ایرا 18

1 دانشمندان: ب معنی « فقیهان » | 2 توان: توان H | 5 بین قبرى... الجنة: رجوع

شود به سفینه بحار الانوار، جلد ۲ ص ۵۶۷ « ما بین منبرى و بیٹی روضة من رياض

الجنة... » | 6 جا: جا H | 15 يك مردم: چنین است H | 18 آید: آمدن H

- که دانند بیقین که روا نبود که شخص علت نوع بود؛ بل که چنان واجب کند که نخست جنس بود، و پس نوع بود و پس شخص؛ طریق حکمت اینست. 3
- و اگر چنان روا داری که شخص بود، پس از وی نوع پدید آید، حکمت بر داشته گردد و فلسفه نا چیز شود. و این چنین نه قدرت بود؛ بمثل چنان چون شبانی بود و یکی گوسپندی یا یکی گاوای حاصل کند، 6
- پس از وی بچکان همی گرد آرد تا بسیار گردد. و بخود داند بیقین که «نوع مردم جزو عالم است نه شخص مردم؛ و روا نبود که عالم موجود بود و نوع معدوم، یا شخص موجود بود - که جزویست از نوع - و نوع معدوم که کلّ اوست. این همه محالست و ممتنع».
- 9
- (۱۱۷) و عامّ که این چنین محالها بگوید و بپذیرد، حجتی نیست بدست وی اندر؛ مگر ایدون گوید که خدای قادرست و بکند؛ و خود قدرت ندانسته اند، و هرچ اندر جهان عجز است، بایزد منسوب همی کنند. آنکه 12
- گویند: قادرست! [75a] چه عجز باشد از آن پدیدتر که حوآرا بیک دفعه نتواند آفریدن، و بدو دفعه آفریند؛ این ایشانرا از حدیث آدم افتاد که بظاهر بگرفتند و از روی تفسیر بگفتند. ندانستند که این را تاویل باید. 15
- و آن پدری و فرزندى خلق او را از جهت نسبت روحانى است و بصورت روحانى، نه بجسمانى. درست گردد که پیش از آدم خلق جهان و مردم بسیار بوده است، 18
- چه بآیه و چه بخبر و چه بمعقول. و اگر این علماء ظاهر علم دانندی، روش خلقت و حال روزگار بدانندی. ولیکن از نیتها بد و جفاها که با اهل بیت کردند، محروم گشتند.

(۱۱۸) پس بیقین نباید دانست که ایزد يك شخص بیافرید، پس جفت او از پهلوی او بیرون آورد، و این بظاهر محالست، که ایزد گوید « فلینظر الانسانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءِ دَافِقٍ » « بنگرید که مردم از چه آفرید، از آب سطر و جهنده ». « یخرج من بین الصلب والترائب » « بیرون آید از پشت مردم و سینۀ زن ». چه گومی: آدم ازین مردمان بود یا نه؟ پس نباید دانستن که بر پیش « آدمِ روحانی » بود، و آن جفت او که از پهلوش رسته شد، جفتِ روحانی بود. و اندر تأویل قصۀ آدم پدیدست؛ هر که خواهد، بنگرد.

(۱۱۹) ایزد - جلّ ذکروه - نخست جنس آفرید، و آن جوهر مطلق بود. قسمت شد بجسم و غیر جسم. پس جسم قسمت شد بنامی و غیر نامی. و نامی قسمت شد بحیّ و غیر حیّ. و حیّ جنس گشت مردم را و جز مردم را، و مردم و جز مردم - نوعها: حیّ - کثیر گشت، وزیر مردم شخص. و این بتامی گفته آمده است. و اگر نه چنان بودی، هر حیوانی را یکی اصل بایستی چون آدم؛ دیگر همه از وی چون فرزندان. و از قیاس چنان واجب آمدی که از همه حیوانی که اندر جهان بودی، نری آفریدی و پس ماده‌ئی از پهلوی او بیرون آوردی، که خلقت يك حال بودی. باز آن یکی چون آدم بودی، و دیگری چون حوا، و دیگران چون [75b] فرزندان. و این خلافت، و خلاف کردند آیت‌را، که در آیت چنانست که « وخلقناکم ازواجاً » « شمارا

3 سورة ۸۶ (الطارق) آیه ۶-۵، 4 سورة ۸۶، آیه ۷ | 15 از: و از H | 18 کردند:

کرد H | سورة ۷۸ (النبا) آیه ۸

- جفتها آفریدیم». و جای دیگر گفت «ومن کل شیء خلقنا زوجین» «از هر جفت آفریدیم جفت آفریدیم». پس چون همه چیز جفت آمد، چه بود آدم را که اندر میان همه آفرینش یکتا آمد، و از میان همه حیوانات جفت او از پهلوش بیرون آورد؛ محالترین محالاست که بر ایزد گویند.
- (۱۲۰) و اگر ایشانرا بجنابانی، هر چند دانند که محالست، بستانند و شناخت کنند، و خبر زرق و دروغ بپذیرند، و عیان و برهان رد کنند. این آیه که ایزد - جل ذکره - گفته است «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة، و خلق منها زوجها» این نفس ایشان تن را دانستند.
- و این خود معلومست که خلق را همه از یک نفس زنده کردند و جفت او را هم از نفس او «و بت منها رجلاً کثیراً و نساء». و پراکند از ایشان دو تن مردان و زنان بسیار. و این چنان بود که خلقی پدید آمد، و از وی نسل پدید آمد. و ایزد - جل ذکره - بر آن نسل برکت کرد تا بسیار گشت، و غلبه شدند بر دیگران، و این غلبه اندر آن نسل پدید آمد. از آن، نسلها دیگر کم گشت تا کم نام گشتند و معدوم شدند. و این چنین روا بود، مثلاً چنان چون پسر ابو طالب که او را نسل پیوست ایزد تعالی؛ بر آن نسل برکت کرد، تا چندین بمردند، و چندین بگشتند، و چندین بر جای اند. از هیچ نسل اندرین مدت هزار تن پدید نیست، که نسل او را ایزد برکت کرد، از دیگران برکت کم گشت، و آن روی نیکو بوده بود.

1-2 آفریدیم: آفریدم H (در هر سه موضع) | 1 سورة ۵۱ (الذاریات) آیه ۴۹ |

4 گویند: گوید H | 7-8 سورة ۴ (النساء) آیه ۱۸ | 18 و آن روی نیکو بوده بود:

XXVI.

> اندر زادن پسر ودختر <

بیت ۴۹ چرا پسر که بزاید زبرش باشد روی

ودختران را باشد زنج بسوی زهار؟

3 (۱۲۱) بدان که میان پسر ودختر خلاف باید که بود، خواهی در
 شکم مادر وخواهی بوقت آمدن، ایراک هر چند مرد با زن بمردمی هم
 6 شکلند، بطبع ضدند [76a] که مرد گرم و خشک است، وزن سرد وتر،
 و مرد دهنده است وزن پذیرنده، و مرد را آلت مستوی وزن را منکوس؛
 9 و بزرگتر دلیل این را آنست که در زایجه طالع بیت النساء را خانه اعداد
 گفتند.

(۱۲۲) پس چون ازین روی میان ایشان ضدی آمد که یاد کردیم،
 12 اندر بودن بشکم واندر بیرون آمدن از شکم خلاف بایست، لا محاله
 خلاف واجب آمدی: یکی را بوقت بودن اندر شکم روی زیر بایست > بود،
 وبوقت < بیرون آمدن > زبر<، و آن پسرست. پس باز دختر را خلاف
 15 این بود، اندر شکم روی زبر بود < و > بوقت بیرون آمدن روی زیرست.
 این خلاف بایست میان ایشان، والله اعلم.

3 بیت ۴۹ - H (فصل xxx) A | زبرش باشد A : بزیر دارد H | 4 زنج

H : قفا A | 7 مرد گرم و خشک است، وزن سرد وتر : رجوع شود بیجامم العکمتین

س ۲۹۵-۲۹۶ | 12 اندر بودن : اند بودن H

XXVII.

> اندر تفاوت اشخاص <

بیت ۵۰-۵۵

تفاوت از چه در اشخاص بُد سیاه و سپید

بلند و کوتاه و فربیی و سخت و خشک و نزار

زمانه دانی وز اختلاف هر اثری

چو طعم شگر و رنگ عقیق و بوی بخار

6

خلاف نفس چو نیک و بد و ضیع و شریف

و علم و جهل و خداوند کستی و زنار

چراست آنک خلاف اندر آن که مایه اوست

9

اگر بگوی کندی تو قاعده از بن و بار

و گر تفاوتش از روی شخص دانی نیست

خمار چون سر باشد، نه سر چنان چو خمار

12

نکرد راست کسی دست را بر آلتها

چو دست سازد هر کس همیشه دست افزار.

15 (۱۲۳) این مسأله ایست بزرگ. خواستیم تا جواب نکوییم و بکنریم

و عنری بنهیم <و> گویم که این مسأله گفتنی است، نبشتمنی نیست، ولیکن

مقدار شش بیت بدین مسأله بکار بُردست، چاره نبود تا لختی بگوییم،

18 بدانچ خواجگان ما بدین مسأله خوض نکردند، مگر یکی از خداوندان

3-14 آیات ۵۰-۵۵ در A نیامده. | 10 اگر بگوی... بن و بار: چنین است در H

و هزّه «از» باید وصل خوانده شود | 12 خمار... خمار: حمار... حمار H

این سخن بگفت. مردمان ما بدو گروه گشتند: گروهی ایدون گفتند که این ردّست، از نا رسیدگی ایشان بدین مسأله؛ و گروهی این عجز [76b] بر خویشتن بنهادند، که گفتند که « ما ندانیم » نا دانسته پذیرفتند، اگر عبارت کردند یا نکردند.

(۱۲۴) پس من اگر چنانک هست بگویم، ترسم که این کتاب بدست کسی افتد که نداند، و از نادانی عیبی کند، و از آن بزه مند گردد. و پس آنرا اگر من نکفتمی، مگر دوستان گمان بُردندی که من ندانم، بدان که من آنرا از همه سخنان نیکوتر دانم. پس لختی بگویم پوشیده تر، آنکس که اورا هوس است بدین اندر تمییز کند، امید دارم که برسد بدانچ 9 مرادست.

(۱۲۵) بدانک عامرا و دانشمند ایشانرا اندرین مسأله نه ناقه است نه جمل، ازیرا که ایشان خود از تفاوت شخصها چیزی ندانند، مگر آنک 12 این قدرت ایزدست، و یکی سیاه و یکی سپید، و یکی دراز و یکی کوتاه، و یکی لاغر و یکی فریبی و مانند این. خود کس قدرت را منکر نشود، ولیکن چیزهارا سبب است و اصلست، و حقیقت آن بیاید دانستن، تا سخن خوب 15 آید گفتن، و دانستن بحق باشد، و از اختلاف نفس یعنی جان خود هیچ خبر ندانند، و معتزلیان همچنین سُست اند اندرین مسأله خاصّه اندر نفس که نزدیک ایشان عرض است. 18

3 بنهادند : نهادهند H | 3-4 اگر عبارت کردند یا نکردند : یعنی خواه بلفظ آوردند یا نیاوردند | 7 اگر : گر H | 8 از همه : زمه H | 11 ناقه : نانه H | 13 سیاه : سیا | 15 چیزهارا سبب است : چهرها راست است H

- (۱۲۶) و حکماء فلاسفه که لختی درین خوض کنند، کتابهاست
ایشانرا در نفس و فضایل او، که اگر در آن بنگرندی در نفس و عالم نفس،
3 بسیار چیز دانسته شدی، ولیکن کسی نیست درین روزگار که آنچه حکما
دانستند، بداند و دهریان و معطله خود هایت نفس را هنکرنند، اختلاف
و تفاوت چه دانند؟ و معتزلیان گویند: «ما اهل عدل و توحیدیم». چون
6 پرسى ایشانرا که چه گویند، در آنچه مردی با زنی موجود بود اندرین عالم
بغایت زشتی، کر و کور و گنگ و شل، با درویشی و با درد و بیماری که زیادت
از پنجاه سال بزید، بحالی که دوزخ بر آن بگزینند، و یکی دیگر بر خلاف
9 این [77a] خوب و توانگر و تن درست، با نام و بانگ و حالی که بهشت نگزینند
> و فریاد < پنجاه سال. و تو گویی نه از آن پیشین بدی و بد کرداری آمد،
و نه ازین دیگر نیکی و نیک کرداری. این چیست و حکمت اندرین چه؟
12 (۱۲۷) جواب این سوی ایشان چیزی نیست، مگر گویند: «آن
اصح است آنرا و این اصلح است این را.» گوئیم: ایشانرا پرسیدیم، می
گویند: «مارا این اصلح نیست» و ما خود همی بینیم که نیست، که بسیار
15 بود که کمال و عزّ و تن درستی و کام سببِ هلاک کسی بود، و سببِ شدن
ازین دنیا، و آن درویشی نیز بسیار کس را سببِ شدنِ دین بود، چه اصلح
بود اندران؟ گویند: «عدل بیاید دانستن». گوئیم: ما خود عدل می دانیم.
18 تو بر خویشتن پینخشای، ولیکن مارا بگوی از چه روی عدل دانیم این را
که بجزور ماند، بل که جورست، اگر چنین استی که تو همی دانی؛ ولیکن

- نه چنین است. مرا گویی گرگ هیشی دار. این محال بود. اگر شما اهل عدلید و چنین دانید، پس شما اهل جورید، نه اهل عدل. می ندانید که این را از چه روی عدل باید دانست، و اندرین مانده اید.
- 3
- (۱۲۸) اگر فلاسفه را پُرسی، جواب ایشان آنست که گویند: « این فعل حکیمست، و فعل حکیم حکمت باشد. » چون دانستیم که فعل حکیم حکمتست، اگر ندانیم که چرا پس بود، گوئیم پس نبود. شما همی گوئید که از پشت زمین تا فلک قمر چند جزء است بمیل، و از دانستن این نه اندر دین افزایش نه اندر دنیا، و از نا دانستن آن نه اندر دین نقصان آید نه اندر دنیا. چرا آن ندانید که از نا دانستن آن بدین و دنیا در نقصان آید و شکها افتد، و از دانستن آن بدین و دنیا زیادت آید و یقین افزایش، ولیکن چنین گویند که ندانند، زیرا که نیاموختند، و این رمز ایشانرا نیست مگر حکماء مطلقرا.
- 6
- (۱۲۹) اکنون دانستن این سؤال تفاوتِ شخصِ خود دانستن است کز جهت [77b] مزاج است و از اثرهائِ مختلف. و اندرین سخن بدو روی است: طبیبان که سخن ایشان بیشتر از امهات رود، گویند: این تفاوت از مزاج امهاتست. هر کرا بهره زمین بیشتر افتاده است سودا بیشتر فعل کرده است، تا سیاه آمده است؛ و هر کرا بهره آب بیشتر، بلغم برو چیره تر، و فعل بلغم پدیدتر، و صفرا همچنین؛ و این طریق ایشانست و عیانست.
- 9
- (۱۳۰) و باز منجم سخن از آباء گوید. سخن ایشان از ستاره رود.
- 12

- اندر آن به دانند. گویند: زحل را فعل چنین ولون چنین، ومشتری را چنین، وهریخ را چنین، تا هر هفت. واین <دو> دور نیست از یکدیگر.
- 3 چون بشگری بحقیقت از هر دو روی فند، واین شخص از میان هر دو پدید آید.
- (۱۳۱) فاما اختلاف نفس وتفاوت اندر میان او از روی ذات نیست، واز روی فعل نیست. یکی عالم، یکی جاهل، یکی شریف،
- 6 ویکی وضعی. این از روی کسب نفس است. هر نفس که کسب او آن بودست که صاحب شریعت دور خویش پذیرفته است، وایزد جل ذکره را بدان پرستیده، واز علم حقیقت بهره گرفته، آن عالم بود وشریف، وهر
- 9 که بخلاف این دورست، کارش بخلاف. وهر کسی که پرستش کردست بتمامی، اورا سعادت دنیاوی بود؛ وچون از علم غافل بودست، سعادت علمی از وی فوت شده است، واکر علم حاصل کرده باشد بجهد، واندر
- 12 آن معتقد باشد، واندر شریعت تقصیر افتاده بود، سعادت علمی بآتش و دنیاوی فوت شده بآتش، و نکوهیده بود. چنان باید که هر دو بوده باشد تا محمود بود و مسعود. واکر در هر دو تقصیر کرده بود، اندر هر دو
- 15 <نکوهیده بود>؛ واکر ستم کرده بود، ستمش رسد؛ اگر بکشته باشد، بکشندش. هر چه بد کرده باشد، یابد؛ بر اندازه کسب نفس او را آلت دهند تا آنچه واجب آید، حاصل کند، واکر چنین نبودی این آیت را معنی
- 18 نبودی «کل نفس [78a] بما کسبت رهیمه». واین خبر را که گفته است «القبْر اما روضة من ریاض الجنّة، او حفرة من حفر النّیران» واین جواب

14 تقصیر کرده بود: + اندر هر || 18 کل نفس... : سورة ۷۴ (المدثر) آیه ۴۱ ||

19 القبْر اما روضة... : مقایسه شود با بند ۱۱۴

بدان جای گفتیم، و آنچه رمز است بماندیم، که روی چنین داشت، هر که تیز هوش است خود تمییز کند بر آنک این چگونه است، و آنک در نیابد آنچه در وی نهفته کرده ایم، چون طلب کند و بزبان برسد، بگوییم آنچه³ گفتنی است.

XXVIII.

6 < اندر ابداع >

بیت ۵۶-۵۷ اگر بنخواهم از تو دلیل بر ابداع
چه آوری که عیانم کنی بدین اخبار؟

9 چه چیز بود نه از چیز، چون نمایی چیز؟

چگونه دانی کرد آشکاره این اسرار؟

(۱۳۲) این سؤالی است که کس کرد این نگشته است مگر این

12 مرد فاضل، ایدون گفته است در تصنیفها^۴ خویش کز پیش از آنک چیزها موجود آید از نه چیز، کس چیزی نتواند نمود که آن چیز باشد. راست

گفت و اصلست، ولیکن کار خرد آنست که از شاهد بر غایب حکم کند

15 و دلیل نماید. کس را چیز نتوان نمود که نه آن چیر باشد، و دیگر دلیل

نتوان آورد که خردمندرا پسند آید، و آن آنست که اتفاقست میان خردمندان

که ایشان بابداع مبدع - جل ذکره - مقررند که همچنان پنج حواس است

18 < بیرونی > - چون چشم و گوش و بینی و دهان و دست، - همچنان پنج

2 هوش : H | 7 بیت ۵۶-۵۷ H - بیت ۴۳-۴۴ A | 8 عیانم کنی بدین H :

عیانم بدو کنی A | 12 مرد : سر H | 13 موجود H : موجود (۱) | 15 نه آن چیز H :

شاید > نه از چیز <

- حواص است اندرونی - چون خطرت وفکرت و فطنت و حفظ و ذکر - و این عیان نیست که گویی که خطرت از آنست؛ چنانک بیقین دانی که اگر از حفظ است، و حفظ از فطنت، و فطنت از فکر، و فکر از خطرت، 3
چگویی «خطرت از چیست؟» هیچ چیز نتوان آورد پیش از خطرت.
- اگر گویی از نفس است، خود بنفس همی باز خورد، هر چند همی گویند بدل همی باز خورد. و اگر گویی همی بعقل باز خورد 6
نه بنفس، جواب آن و کشایش آن همی از عقل طلبند، و روا نبود که از عقل چیزی بنفس باز خورد که بدو بر بسته گردد آن چیز، بل که [78b]
- واجب آنست که عقل نفس را کشایش بسته ها بود. پس نه از عقل توان گفت ونه از نفس. نه پیش از وی چیزست چنانک وی پیش از دیگرانست. 9
پس او آنست که هارا دلیل است بر ابداع، تا بدانیم که ابداع بودست، و از نه چیز چیز شاید بود بقدرت ایزد - جلّ جلاله - چنانک خاطری بینیم 12
و نتوانیم گفتن که از چیست. اکنون بیاید دانستن که دلیل بر ابداع اندر عالم خاطرست که نتوان گفت و نتوان دانست که وی از چه پدید آید، الا 15
امر ایزد تع. در دلیل بر ابداع، اگر شك آرند، باین بر ایشان حجّت ثابت شود. بشناس تا بدانی.

XXIX.

< اندر عقل >

- ت ۶۰-۵۸ یکی سؤال که قایم شدست چون شطرنج
 3 زبس که هر کس جست اندرین سخن بازار :
 که علم بر تر یا عقل ، فضل ازین دو کراست ؟
- 6 بدین درون بشنودم فضول صد خروار .
 چگونه داند علم آن کسی که نامختست ؟
 زکرّ مادر زادی سخن امید مدار .
- 9 (۱۳۴) گروهی ایدون گفتند که عقل برتر از علم است : از بهر آنک
 هیچ کس علم حاصل نتواند کرد مگر بعقل ، دانستیم که عقل برتر از علم
 است . و گروهی گویند که علم برتر از عقل است ، از بهر آنک اگر عقل
 12 برتر بودی ، خدای را تع عالم نخواندندی ، عاقل خواندندی ؛ بدین دلیل دانستیم
 که علم برتر است . و این که گفتیم سخن مردمان ماست . اما عوام و حشویان
 و متکلمان این مسأله را ایشان هر کسی بر لونی دیگر گویند . اگر بگویم
 15 دراز گردد .

(۱۳۵) اکنون قصد کردم که این مسأله را شرح کنم ، چنانک اندر
 وی اختلافی نماید . بدانک حکیم چنین گوید - و این جوابی است مطلق

3 بیت ۶۰-۵۸ H = بیت ۵۲-۵۰ A | 5 که علم برتر یا عقل H : که عقل برتر یا
 علم A | 6 بدین درون H : بدین دور و A | 7 نامختست A : ناموختست H | 8 زکر ...
 مدار H : درودگر نکند کار جز بدست افزار A | 13 مردمان ما : برابر سطری که
 این کلمات آمده ، نوشته شده « مل »

قناعت را - که از مانندگی علم بعقل وعقل بعلم، بسیار علم را عقل دانند و خوانند وعقل را علم. و این جوابی است مطلق قناعت را طرفه، الا آنست که این عقل اول راست با علم ایزد تع، که از نزدیکی ایشان [79a] بیکدیگر متحد شدند. و فرقی نیست میان ایشان، الا آنست که پدید آمدن عقل بعلم است.

6 (۱۳۶) فأما اندرین سخن بهتر حکماء فلاسفه گفتند، که این لفظ عرض و جوهر ایشانراست وحدّ گرفتن چیزها ایشان گفتند. پس گفتند: «العقل جوهر بسیط مدرک للاشیاء و بحقایقها.» و اندر سخن ایشان بدین بابها طعن نیست، که این سخن ایشان راست است، و خواجگان ما را اتفاقست با ایشان اندرین. و بعضی گفتند: «عقل تمام است بفعل و بقوت، و نفس تمام است بقوت نه بفعل و علم، و علم نفس را بکار آید، و فعل نفس است.»

12 (۱۳۷) بعضی از خواجگان گفتند: «العقل من لم یفتر عن تسبیح مبدعه و تقدیس فاطره طرفه عین.» و این چنین جوهر بود. و دیگر گفت: «نقطة دائرة محیطة بما فیها من الزوايا والاضلاع، ودائرة نقطة غیر متجزیة» یعنی عقل چون نقطه است و چون دایره محیط، بدانکه اندر وی است از زوایا و اضلاع دایره، ولیکن چون نقطه جزء نا شونده است، و آنک چنین بود، جوهر بود نه عرض. گروهی از جهلا گفتند که «عقل عرض است.»

18 نیز گروهی گفتند: «آلت است»، و دیگر گفتند باتفاق که «علم یکی است

9 و خواجگان ما را: برابر سطری که این کلمات آمده، نوشته شده «مل» |

12 العقل: چنین است در اصل، با سطر 14 مقایسه شود

- از فضایل عقل، و چیزی از فضایل عقل بهتر نبود، و برتر از عقل نبود.»
 (۱۳۸) پس درست شده است ببرهانها و دلایلها که عقل جوهرست،
 3 و یقین است ما را که جهل ضد علم است، و آنک را ضد بود، عرض بود،
 و او فعل است و فعل عرض بود؛ و عقل را ضد نیست، و آنک او را ضد نبود،
 جوهر بود؛ و او فاعل است، و فعل او علم؛ و فاعل جوهر بود، و جوهر از
 6 عرض فاضل تر و بزرگتر. پس یقین شد ببرهانها عقلی و حجتهاء اضطراری
 و دلایلهاء محکم که عقل از علم فاضل تر و علم یکی از افاضتهاء عقلست.

xxx.

9

> اندر علم <

ن ۶۱-۶۴ کسی که رنج نه بر داشتست از تعلیم

بعز علم نباشد بیش دست گذار [79b]

12

چو حد علم ندانند وحد عقل که چیست

سخن گزاره بگویند، شرم نی و نه عار.

ز علم باری بر علم خود قیاس کنند

15

شدند لاجرم از راه راستی بیزار

میان مدرک و ادراک فرق باید کرد

اگر شدستی از خواب غافلی بیدار.

1 و چیزی: + که H | عقل: + بود H | 10 بیت ۶۱-۶۴ = ۵۳-۵۶ A | رنج H:
 ذل A | 12 علم... عقل H: عقل... علم A | 16-17 میان مدرک... بیدار H: در
 A، صفحه ۲۵۰-۲۵۴، يك فصل بشرح این بیت اختصاص داده شده، ولی در رساله حاضر،
 شارح آنرا شرح نکرده است | 17 شدستی H: شدست کس A

- (۱۳۹) علم یکی است از افاضتها؛ عقل . پس عقل از علم ما فاضل تر
 و بزرگوارترست . فاما علم ایزد از عقل اوّل که مُبدَع نخستین است، فاضل تر
 3 که قوام وثبات عقل بدوست، و پدید آمدنش بدو بوده است، و آن بیچارگان
 که نگه کردند و غلط کردند که فرق نکردند میان علم ایزد و میان علم
 خویش، تا آن محالها بگفتند . اگر این فرق بکردندی، صواب بودی .
- (۱۴۰) پس اکنون بیاید دانست که علم ایزد - آنک و را کلمه وحدت
 6 و حکمت گفتند، و ابداع و امر از وی کنایت است، و ایزد گوید تع : « ولا
 یحیطون بشیء من علمه » - این علم از عقل برتر و فاضل تر، و باز عقل ها
 9 - که بنور او علم حاصل توان کرد و چیزها را تمییز توان کرد، و تمییز یکی
 از نورها؛ اوست، آنرا قوه ممیّزه خوانند - از علم ما فاضل تر . و هر که
 این بداند، اگر گوید علم از عقل فاضل تر - و بدل علم باری دارد - صواب
 12 بود، و اگر گوید عقل از علم فاضل تر - و بدل علم ما دارد و عقل ما - صواب
 بود . و از جواب شرح این مسأله بسیار پیش گفته آمده است اندر هر جایی،
 از بهر این بیشتر شرح نکردیم .

XXXI.

15

> اندر آفرینش آسمان و زمین <

- بیت ۶۵-۶۷ روا بود که نخست آسمان پدید آمد
 18 که او قوی تر و آنکه زمین و کوه و بحار؟

1 علم... عقل H : تکرار آخرین جمله بخش پیشین (س ۹۳ س 7) || 7-8 سورة

۲ (البقرة) آية ۲۵۶ || 17 بیت ۶۵-۶۷ = H ۵۹-۵۷ = A || 18 و بحار A : قفار H

و با نخست زمین بود، کوست مرکز دور

ودایره نبود جز بنقطه پرگار

3 پس ار چنین شمری، چون بایستاد زمین

وگرد گردش خالی زکنید دوآر؟ [80a]

(۱۴۱) این سؤالی است که اورا جواب نیست، از روی آنک کسی

6 نتواند گفتن که نخست زمین بودست یا آسمان، زیراك اگر گوید: نخست

آسمان پدید آمد، که وی قوی ترست و نیز لطیف تر، شاید که چیز لطیف پیش از کثیف بود، که این را دلیلهاست، - اورا گویند: فلك دایره است،

9 ودایره نباشد الا بمرکز، اولیتر آنک زمین پیش بود مرکزی را. باز اورا

گویند: اتفاق است که زمین را قوام نبود، الا آنکه که فلك کرد او بگشت، و اگر فلك نبودی که گرد وی بگشتی، زمین را ثبات و قوام نبودی و از وسط

12 بشدی. این از روی نظرست. اما از روی آیت چنانست اندر قرآن يك

جای که نخست آسمان بود، آنجا که گفت: «أنتم اشدّ خلقاً ام السماء بناها»

تا آنجا که همه صفتها آسمان بگفت، آنکه گفت: «والارض بعد ذلك

15 دحاها.» حدیث زمین از پس او گفت، و چون بدین آیت که ایزد - جلّ

ذکره - میگوید: «قل أنکم لتکفرون باللذی خلق الارض فی یومین.»

و چون تمام صفت زمین بگفت، آنگاه گفت: «ثم استوی الی السماء وهی

18 دخان.» اینجا صفت آسمان از پس زمین گفت بدین آیت، چنانست که

3 ار A : از H | 4 زکنید H : زدائره A | 13 سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۲۷ |

14-15 ایضا آیه ۳۰ | 16 سورة ۴۱ (فصلت) آیه ۸ | 17-18 سورة ۴۱ (فصلت) آیه ۱۰ |

- نخست زمین بوده است آنگاه آسمان. و چون باز آیت دیگر میآید که
 ایزد تع میگوید: « اولم یر الدین کفروا انّ السموات والارض کانتا رتقا
 3 ففتقناهما »، هیچ شک نماند که این هر دو بیک دفعت آفریده شدست که
 « ائتیا طوعاً او کرهاً قالتا آتینا طائعین ». پس بدانک چیز آید که پیش
 و سپس نتوان گفت، پس او همچون سپس بود و سپس او همچون پیش.
 6 (۱۴۲) پس خواجه گوید: فی الجملة اگر عالم را از جهت خویش
 خواهی دانست، همچنین باید دانست که امروز همی بینی از اصول وارکان
 و آبا و امهات و موالید هر یکی بر جای خود. و اگر از روی باری تع
 9 خواهی دانست، بسائط اولیتر است - از پیش دانستن - از کثائف، پیش
 داشتن وقت و زمان، بل که [80b] نزدیکی و دوری بعلت. پس زمین و آسمان
 دفعة واحده باید دانستن با آنچه در میانست. و چون خداوند زمان چنین
 12 نوشته است اندر تحمید: « الحمد لله الذی ابدع العالمین بما فیها دفعة واحدة »،
 چاره نیست اهل حقیقت را از اعتقاد داشتن سخن این گوینده، و دیگر
 گویندگان خود درین چیزی نتوانند گفت که بکار آید. و من حجّت و برهان
 15 آوردم که هر دو عالم بیک دفعه آفریده شده است، چنانک ایدون همی گوید:

2 اولم... السموات : الم تزان السموات H | 2-3 سورة ۲۱ (الانبياء) آية ۳۱ |

4 سورة ۴۱ (فصلت) آية ۱۰ | 11 خداوند زمان : برابر سطرى که این کلمات آمده،

XXXII.

< اندر دایره و مرغ و خایه >

- بیت ۶۸ زدایره که تواند نمود پیش وزیس 3
- زمرغ و خایه نیاید همی سخن ستوار .
- (۱۴۳) کس نیست که انگشت را از دایره بجایی بنهد و ابتدا بنماید،
- 6 که دیگری انگشت بجای دیگر نهد و گوید که ازینجاست . او مردی نبود
- که بتعطیل مایل بود که گوید ابتداء این دایره از کجاست ، بل که بدین
- آن خواست تا بنماید که عالم را ابتدا نتوان گفت . این از روی مبدعی او
- باطل کند ، و قدمت درست کند آنکس که گفت . حدیث نه از ابتداء دایره 9
- است ، بل که سخن اندر آنست که این دایره خویشتر را خود کردست ، یا
- کننده‌ئی او را ؟ چون مدبر درست گشت ، ناچاره باضطرار ممتنع است که
- 12 خود دایره مدبر خویش بود ، تو ابتدا از هر کجا خواهی گیر ، همچنین
- < از > مرغ و خایه سخن استوار نیاید ، که یکی را از دو پیش نهی .
- (۱۴۴) و متکلمان گویند : سخن از دو بیرون نیست ، یا نخست مرغ
- 15 بوده است یا خایه . ندانند که سخن از ده روی بیش است ، چون علم ندانند
- و بحقایق چیزها نرسیده باشند ، محالها گویند . و از امروز گویند سخن را که
- امروز همی تا مرغ نبود خایه نبود ، و تا خایه نبود مرغ نبود . مجادله کنند
- 18 و بدان امتیلا خواهند بر خصم . هر که ستهنده تر و شوخ تر ، او را غلبه بیشترست

3 بیت ۶۸ = H — بیت ۶۰ A | وزیس : A : زیس H | 4 سخن ستوار H : در حاشیه

H نسخه بدل « مکر تکرار » ، سخن مکر که نزار A

- بر دیگری. حین الابداع ندانند؛ چون چنین دانی، ابداع نکهفته باشی. علی کَلّ حال، ابداع ما پیش از لا شیء ولا من شیء است، یعنی چیز کردن نه از چیز؛ و چون چنین بود، نه بودن مرغ را خایه بکار آید و نه بودن خایه را مرغ، که [81a] سخن او از دو بیرون بود. پس چون از دو بیرون <بود>، نخواهی گفت: یا مرغ باید تا خایه توانی گفت، یا خایه باید تا مرغ توانی گفت، و آنکه حدیث ابداع باید گفت، و یا بابداع شوی چنانکه شدند بسیار کس <و> از بی علمی در تعطیل افتادند. پس بیاید دانستن که نه مرغ خود بود توانست و نه خایه. پس توانده‌ئی بایست که ایشانرا بوجود آورد. بر ما آن واجب است، که چون پدید آورنده را ثابت کرده شد، تو خواهی مرغ را پیش نه خواهی خایه. و این اثبات توحید بود که پدید آرند معنی که وی هر دو عالم و آنچه اندر وی است پدید آورد نه از چیز، چنانکه باعقادست.

XXXIII.

< اندر کَلّ و جزو >

- بیت ۶۹-۷۰ وجود کَلّ روا هست و جزو او معدوم؟
اگر رواست ابا حجتی بمن بسیار
وگر روا نی، پس جنس باید آنکه نوع
و شخص از پس هر دو بکرده راست چو تار.

5 تا خایه: یا خایه H | 15 بیت ۶۹-۷۰ H - بیت ۶۱-۶۲ A | جزو A: جز H |

17 روا نی H: رواست نه A

- (۱۴۵) پیش از جواب این دو بیت، گفته شدست اندر پیش که
 عامیان ایدون داندند که ایزد تع نخست افلاک بیافرید، پس فلان و فلان از
 3 فلان، و بچندین روزگار، و این ایشانرا از جهت تفسیر نبی افتاد، که ظاهر
 لفظرا گرفتند مفسران: چون سخن گفتن مرغ ورسولی هُدهُد، و آدم چهل
 سال از گل زده بود چون کالبدی بی جان، فرشتگان همی دیدند و عجب
 6 همی داشتند و ندانستند که آن چه خواهد بود، و آنچه بدین ماند؛ سخنرا
 بمانیدند، و این رسمی است گرفته شده از آدم تا پایان قیامت. و همه خود
 مقرّاند که ایزد تع هر دو عالم اندر میان کاف و نون آفرید؛ پس میان
 9 کاف و نون پدید آوردن بدین سان بود، و ابداع مبدعرا بکوزه‌گری همی
 مانده کنند، و یک جای حدیث چهل سال کنند و یک جای حدیث شش
 روز، و معنی روز ندانند. و جهودان که شش روز کار کنند و یک روز بیاسایند،
 12 بخدای تع حواله کنند - تعالی الله عن قول الظالمین علواً کثیرا - آن کار
 کردن و آسودن. و نه کَلّ دانند و نه جزو <و> چنین گویند: کَلّ را کَلّ
 بیاید [81b] خواندن تا جزورا شاید دانستن، که چون نه کَلّ موجود بود
 جزو ناقص و معدوم بود، و ناقص کَلّ نبود. و تمام گفته ام؛ اندر یابی - از آن
 15 دراز نکشم - که جزو نه اشخاصرا باید دانست، انواعرا باید دانست.
 و انواع از کَلّ عالم، چون مجمل کنی، تا با مجمل خود کَلّیات پدید کرده
 آمده است: عقل کَلّ و عقول جزوی، و نفس کَلّ و نفساء جزوی، و طبیعت کَلّ
 18

10 چهل سال کنند : چهل سال کند H | 12 بخدای : و بخدای H | الله : + تع H |

15-14 جزورا... جزو : جزرا... جز H | 16 جزو : جز H

و طبیعتها جزوی؛ و جز ازین سه جزئیات پدید نیست، جز سه کُلّ نتوان گفت. اگر کسی جزوی بنماید بیرون ازین سه جزو، کَلّی <چهارم> بگوید؛ آنکه روا بود - تا کسی کَلّی بگوید جز ازین سه کُلّ - جزوی چهارم بگوید. <.....>

3 رواست، و اگر نه واجب است و نه ممکن، بل ممتنع است، الا آنست که عقل و نفس بذات جزو نشوند، <عقل و نفس بترتیب جزو شوند. دلیلی بزرگتر از آفتاب نتوان نمود بدین دعوی، که آفتاب را همی بینیم که بذات جزو نشود، و آنچ هر جایی جزوی است نه آفتابست و نه جزو آفتاب. و جوهرست که همی فعل کند نه عرض. و دانستن آن دشوارست، مگر کسی را که ممارست علم بسیار بود.

9

(۱۴۶) و عامیان چنان داند که ایزد تع یکی را عقل دهد و یکی را علم عطا کند، و از یکی باز دارد، حاشا لله که چنین بود، که اگر چنین بود باری ضدّ بود، و آن بخل بود، و ایزد تع از آن بزرگترست که او را ضدّ بود تا او را بخل توان گفت، بل که جود ایزد تع پراکنده است و گسترده بر همه خلق، و از هیچ کس بازداشت نیست، چون آفتاب که بهمه جا برسد و رز و شکر و پانید و حنظل و صبر و کوگرد و آهک هر یکی از وی آن پذیرد که آنرا مهیاست، همچنین جود ایزد تع تابنده است بر همه خلق، ولیکن آن پذیرد که مهیاست آنرا. ایزد تع علم و عقل مستحق را دهد و داده است. عقل را نفس شریف تواند پذیرفت، و بتور او و بجهت خویشتن علم حاصل [82a] کند، و آلتی اندر خور آن چنین نفس و طبیعتها؛ + کلی H | 2 سه جزو : سه جز H || 3 جزوی : جزو نامی (۱) H || بگوید : پس از این کلمه چندین کلمه محذوف بنظر میرسد | 4 بل H : شاید «بس» | 5 جزو ... جزو : جزو ... جز H | 6 جزو : جز H

ابزد بمستحقّ دهد. و اندرین باب سخن بسیار رفته است، ولیکن هنوز مردمان بشنیدن این چنین سخنان محتاج نگشته اند، و این را نفسی باید شریف و بعلم مایل، و از ناشایست دور، تا این سخنان را بر رسد و بیچارگی مخالفانرا ببیند.

XXXIV.

6 < اندر حمل و اندر برج بهار >

چرا کواکب را اول از حمل گفتند؟

۷۱ ن

بطبع آتش از بهر چیست تخم بهار؟

9 (۱۴۷) بدانک ابتداء کواکب از حمل از آن گفتند که چون آفتاب بحمل آید، ابتداء نشووه بود، و این برجی است که در وی شرف آفتابست، و ابتداء صعود آفتابست، و دلالت است بر سر مردم، چه حکماء بزرگ گفتند که چون کواکب بر وی بود، حالها گویایی دهد؛ و اگر این را درستی 12 نیستی < ... > چون کواکب بحمل بود و یکی بشور بود، دیدار نبودشان، چنانک باز پس را بگردن دیدار نیست. و دیگر هر که را طالع مولود نور بود کردنش لا محاله ستبرتر بود و کارگن تر و رنج بر دارنده تر. پس نخست حمل است و پس 15 نور، و نه از گزاف عجم آنرا خود «نور روز» خوانند. بهمه رویها روا بودی که نخستین برجها برج ثابت بودی، که برج ثابت < آن است > که نه ابتداء

1 بسیار: بسیارست H و روی «ست» خط کشیده شده. 6 < اندر حمل و اندر برج بهار >: قس < اندر زحل و اندر تخم بهار > A 7 | بیت 71 H = بیت 63 A | حمل H: زحل A | 8 تخم A: برج H همین مصراع بار دیگر درین فصل در H بصورت مرقوم در متن آمده. 16 خود نور روز: حور روز H شاید «خور روز». اما خور روز، روز یازدهم هر ماه شمسی است در تقویم زرتشتیان.

- وقتی بود ونه انتها، ونه نیز برج ذو جسدین که بدو گونه بود. پس بُرج منقلب اولیتر، که اندر وی انقلاب روزگار افتد از حالی بحالی. یکی ازین 3
برجها سرطانتست، و یکی دیگر میزان، و یکی جدی؛ وزین همه < آن > که روزگار < اندر وی > از پیری بکودکی آید، حمل است که برج منقلب است، و چون آفتاب بوی اندر آید، روزگار از نهایت ابتدا باز آید و از پیری بکودکی؛ از بهر آن بود که اورا اوّل همه برجها گفتند. 6
(۱۴۸) و آنک گفته اند که حمل «بطبع آتش از بهر چیست تخم بهار؟» این حدیث طبع آتش مجاز است، و آن درست کرده آمده است که کواکب 9
بذات نه بطبع آتش است ونه آب ونه هوا ونه زمین. ونخم بهار از بهر آن گفتند که چون آفتاب بوی [82b] اندر آید ابتداء بهار بود، و فلک طبیعت خامس است، تا دانسته آید که بذات از طبایع اربعه خالی 12
آید نه بفعل.

XXXV.

< اندر خانه خورشید و ماه >

بیت ۷۲

چرا که خانه خورشید شیر و خانه ماه

ببرج سرطان کردند استوار حصار؟

(۱۴۹) از بهر آنست که خورشید ملك بزرگترست و قوه و نور او

18 بیشتر، اورا خانه ئی همسر آنان است، و بدان طبع - که از ره مجاز گویند -

3 وزین : و ابن H 7 بهار : و بهار H 9 ونه زمین : نه زمین H 14 > اندر خانه

خورشید و ماه > H : مقایسه شود با > اندر خانه های خورشید و ماه و دیگر سیارات <

A 15 بیت ۷۲ = بیت ۶۴ A 15 و 17 خورشید : خورشید H 16 ببرج H : زبرج A

- نیز هم طبع، روا نبود که خانه او مثلثه بادی - اعنی هوائی - بودی یا آبی یا خاکی بودی، مثلثه آتشی باید که آتش ازین هر سه جوهر قویتر و علوی تر. لامحاله واجب آمد که خانه او از آن مثلثه بایست، و آتش گفتند 3 از بهر قوتش؛ و چون مثلثه آتشی بایست، آن سه دیگر روا نبود. مثلثه آتشی سه برج آمد: حمل و اسد و قوس. و حمل بجای اسد ضعیف بود، و چون آفتاب آنجا باشد علو نگرفته باشد، که ابتداء صعودست؛ و پس قوس را 6 نیز بجای اسد نتوان شمرد، که آفتاب < چون > بدو رسد، روی بهبوط نهاده باشد و اندر گذشته. پس روا نبود که خانه < خورشید > حمل بودی یا قوس. پس لامحاله اسد بایست که آتشی است و از حمل و قوس قویترست، و آفتاب 9 چون بدو رسد قوی بود.

XXXVI.

12 < اندر خانه دیگر سیارات >

چرا که خانه این هر دوان یکان بس بود

بت ۷۳

و دیگرانرا خانه دو، از یمین و یسار؟

- 15 (۱۵۰) چاره نبود که خانه دو کردندی از مثلثه هاء خاکی و بادی، و این روا نبودی هم بدان سبب که اول گفته آمد؛ پس مثلثه آتشی بایست. چون یکی اسد کردند، ازین دو او را نظیر نتوانستند کردن، که اندر یکی ابتداء صعودست بناحیت معدل - و آن حمل است - و اندر یکی پست و ضعیف 18 شده و از هبوط بسیاری بهره گرفته. چون او را دو خانه دادندی، مه را

دو بایستی اندر خور و هم شکل، آنگاه <آن> را از هر جانبی خانه‌ئی نتوانستندی
 داد، از نظام بشدی. و ملک اعظم را مسکن یکی اندر خورتر آید، و حشم
 3 و سرهنگان را بر هر جانبی. و این خود [83a] از روی نجوم ساخته است،
 که چون اسد خانه آفتاب و سرطان خانه ماه <شد>، آنگاه آنرا که
 با ایشان نزدیکتر بود - و آن عطارد بود - از هر جانبی خانه‌ئی بدادند، تا
 6 سنبله از سوی آفتاب و جوزا از سوی ماه خاهاه عطارد شدند. و از پس
 او بدیشان نزدیکتر زهره بود: از جانب آفتاب میزان، و از جانب ماه ثور
 بدو منسوب کردند. و از پس زهره مریخ: از یک جانب عقرب و از یک
 9 جانب حمل. و از پس مریخ مشتری: از یک جانب قوس و از یک جانب
 حوت. و از پس مشتری زحل ماند: جدی از یک جانب و دلو از یک جانب
 دیگر ساخته آمد، و حکمت از جهت شکل و نظیر و ناحیت راست. و این
 12 جواب کسی را شافی بود که شرف و هبوط و وبال بداند.

1 (۱۵۱) اما از روی دین این رمزی است بزرگ و حکمتی است
 اندرین محکم که چرا خانه خورشید و ماه یگانه آمد، و این پنج را دوگان.
 15 بدانک آفتاب را «چراغ روز» گفتند، و روز چیزی نیست جز نور. و ماه را
 «چراغ شب» گفتند، و شب چیزی نیست جز ظلّ ارض. پس این روز
 و شب کئی را که گفته آمده است، دو خداوندست که بدیشان منسوبست،
 18 اما روز کئی که نور گفتیم بقائم منسوبست، و او نیز آن روزست، و آن
 روز قوت و دولت عقل را بود، و بر نفس اثر قائم بود، که عقل برو بتابد

1 و هم شکل: + دست (؟) H | 10 جدی: دلو H رجوع بشکل ۴ جامع الحکمتین ص
 ۲۷۸ شود | 15 چراغ روز... جز نور H: در حاشیه برابر این سطر نوشته شده «دل»

افاضتهاء الہی کہ محبوب بود از پیش بر نفسها. پس بر روز حاجت نیاید بچراغ و شمع و هیزم آتش تا چیزها دیده شود چنانک ویست، بی میانجی. هر چیزی چنانک هست، ببیند هر کرا چشم درست بود؛ و آنرا ³ که چشم درست نباشد، خود شب و روز او را یکی است.

(۱۵۲) و چون چنین بود، قائم را حاجت نیاید، یعنی تو کسی فرو

- 6 نهادی، که بوقت او علم بود بی عمل، و حقیقت بود بی ظاهر. آفتاب را يك خانه بسنده کردند، تا بدین حال مانده بود. چون شب آمد، آن وقت پای ایستادن آدم بود، و او بسرای تاویل اندر آمده بود. روز بشب باز گشته بود، [83b] عالم سخت تاریک گشته بود و خلق بحیوان و بهیمی نزدیکتر، ⁹ زنانک بمردمی هر چند کوشید که امر ونهی بریشان نهد، نتوانست نهادن، که عادت نبوده بود؛ مثل سنتی بریشان نتوانست نهادن، چون ناخن چیدن یا موی سبالت بریدن، یا نعل پاک کردن. ازین چیزها بریشان نتوانست نهادن، ¹² مگر چیزی که صلاح خویش بدید اندر آن عیان، چون فلاحت و کوزه‌گری و غواصی و کرم بریشم و آنچ بدین ماند، تا امامان خلق را نرم نرم امر ونهی همی فرمودند تا عادت شد، تا آنگاه که نوح - علیه > السلام < - بیامد؛ ¹⁵ شریعت توانست نهادن، ولیکن وصی بیای نتوانست کردن که عادت نشده بودشان از لجاج، که نوح را قوم اندر پای کردن وصی نپذیرفتند، پس ¹⁸ شریعت بی تاویل ماند. چون ابراهیم - علیه > السلام < - بیامد، خلق معمار دین

2 آتش تا چیزها دیده شود : اشرا یا چیزها را دیده شود H || 5 کسی : کی H ||

8 پای H : شاید > برای < || 14 تا امامان : یا امامان H || 16 توانست : نتوانست

H || 17 نوح را : + H || 18 معمار H : شاید > معتاد <

- گشته بودند، و او سخت با رفیق بود، سنتهارا بتلطف بایشان بر بست،
 و نتوانست وصی بر پای کردن، نپذیرفتند و بر رفت.
- 3 (۱۵۳) پس چون آدم را - علیه <السلام> - روی شریعت بستنی نبود -
 ازین روی که گفتیم - کار وی نیز يك رویه بود، باضطرار ماه را يك خانه
 دادند، چنانك حال وی يك رویه است، و او را تنزیل و تأویل نیست نه بظاهر
 6 و نه بیان. چون این دو کس را که یکی خداوند روز کتی است - و آن دور
 کشف است - و دیگر خداوند شب کتی - و آن دور ستر است - شریعت و تنزیل
 بود: آدم را - و خود نتوانست نهادن - وقائم بر شریعت جدّ خویش بسنده کرد
 9 محمد - علیه <السلام> - ، آفتاب را و ماه را < خانه > یگان پس کردند، و این
 پنج را خانه < دو > ، چنانك آن پنج را بود از نوح و ابراهیم و موسی
 و عیسی و محمد - صلوات الله علیهم - هر یکی را ظاهری و بیانی و تنزیلی و تأویلی
 12 است، دو حالی این ستارگان این بوده است، تا دانسته باشی.

XXXVII.

< اندر تأثیر کواکب سعد و نحس >

بیت ۷۴ ازین کواکب دو نحس محض چون و دو سعد

[84a] سه ماند آنجا از سعد و نحسشان آثار

(۱۵۴) اندرین دو آباست سخن ازین گونه، چه خداوندان دین

18 گفته اند: سعد و نحس بمستحقّ نرسد، الاّ از راه چیزی رسد که آن سبب

7 ستر: H | 15 بیت H ۷۴ - بیت A ۶۶ | 16 سه ماند... آثار H: سه ماند

آنکه از نحس و سعدشان آثار A | 17 آباست (۱): آباست H | در حاشیه H برابر سطر

خداوندان دین «مل» نوشته شده

- است رسیدن از سعد بنحس <را>. اندرین باب بتعامی گفته آمدست. ومنجمان نیز آنک علم دانند، کواکب بنزدیک ایشان سعد ونحس نیست بذات،
- 3 <بل> سبب است؛ واندرین سخن علمی است ژرف ورهزی بزرگ، وهرکه تأمل کند اندر آن که گفته شد، بداند.
- (۱۵۵) اما بر مجاز چنین آمدست که گویند: زحل وهریخ نحس اند
- 6 بغایت، و مشتری وزهره سعدند بغایت. یکی را سرد خشک گفتند تمام، و یکی را گرم خشک، و مشتری را گرم تر وزهره را سرد تر؛ و این اصل برین نهادند، و این را چون چهار انگشت گفتند. باز سه را همترج گفتند که آفتاب سعدست
- 9 بنظر موافقت، ونحس است بمخالفت؛ وعطارد با نحس نحس است، وبا سعد سعد؛ باز ماه اگر بسعد پیوندد سعد، و اگر بنحس پیوندد نحس. این سه <را> چون فرجه‌ها چهار انگشت نهادند. و این را مثال هست از دین، که از هفت خداوندان دین، نوح بر جهانیان نحس بود؛ ودیگر موسی:
- 12 یکی بفرق و یکی بشمشیر؛ و ابراهیم وعیسی سعد بودند: یکی بحلم و یکی برفق؛ ومحمد و آدم هم سعد وهم نحس بودند: بر مخالف نحس، و بر موافق سعد؛ وقائم بر مؤمنان سعد و بر مشرکان نحس. واندرین رهزی
- 15 هست، ولکن بحدّ قوّت است؛ چون بحدّ فعل آید، بدانند.

XXXVIII.

< اندر سؤالها از خواص عناصر >

بیت ۷۵-۷۶

چرا که تری بر آب بر پدیدترست

بدو کنند همه چیز خشک را فرغار

هوا زروی حقیقت از آب تر ترست

زروی طبع بتری هوا شدست مشار

6

(۱۵۶) این مسأله ایست در میان اطباء بزرگ، و هر که را پرسی

از بهر آنک بظاهر تری اندر آب موجودترست، همه [84b] گویند که « آب

تر ترست از هوا ». و حقیقت ندانند که « العلم بالشیء اولی من الحس به »،

زیرا که بسیار چیز است بحس آید بر خلاف آنک بر حقیقت است، چنانک

مثلاً چشمه آفتاب زیر حس نیامد بزرگتر از سپری، و بحقیقت صد وشصت

بار چند همه زمین است. پس کار نه بحس است بل که بعلم است. اگر

آب بحس ترترست، از روی علم هوا ترترست. دلیل بر آن آنست که

چهار رکن را اسم بسیطش نهی: آفتاب بنام گرمی اولی ترست، وزمین بنام

خشکی، که نه چیزست از آفتاب گرمتر و نه چیزست از زمین خشک تر؛

و چون آفتاب وزمین گرم و خشک شدند، هوا ماند و آب، تر ماند و سرد.

اگر تری آبر را دهی، سردی هوا را باید دادن. آنگاه که هوا را سرد گویی،

پس هوا ضد آتش بوده باشد، و کس نکوید. پس یقین است که ضد آتش

2 < اندر سؤالها از خواص عناصر > : < اندر سؤالهای بی جواب از خواص عناصر >

جامع الحکمتین ص ۲۹۹ 3 | بیت ۷۶-۷۵ = H | بیت ۶۸-۶۹ A | 4 فرغار H : آغار

A | 6 بتری A : بخشکی H | 11 شصت : شست H

- آبست، که وی سرد است، و آتش گرم، و ضدّ گرم سرد بود نه تر.
- (۱۵۷) دیگر کوزه‌ئی آبکینکین یا رویین پُر آبِ سرد کنی و بنهی، همه برونش خوی گیرد، مردمان پندارند که آب بیرون دهدست و خود آن هواست که گرد آن کوزه اندرست، آن سردی آب چون گرمی را از آن هوا ببرد، تری محض ماند با آب، والله اعلم.
- 6 (۱۵۸) تمام شد جواب این سؤالات. و هن آنچه اندرین بیاوردم، از کتب حکما خوانده ام و نبشته. و نیز نه سال خواجه ابو الهیثم را شاگردی کردم، و هرچ بیاوردم از وی شنیده بودم، و از خویشتن هیچ نیاوردم.
- 9 و آنچه نبشتنی بود نبشتم، و آنچه گفتنی بود ماندم، تا اگر مستحقّی طلب کند، بگویم و درین ندارم آن قدر که مرا طاقت و قوت بود. والله اعلم بالصواب و الیه المرجع والمآب.



فهرست نامها و اصطلاحات

شماره‌ها مربوط به صفحه‌های کتاب است.

حرف ح اشاره بهعاشیه‌هاست.

۱	۲
ابد ۶۳-۶۴	آب ۱۰، ۱۱، ۸۷، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹
ابتداء قیامت ۴۵	آب‌آه ۱۰-۱۲، ۱۴، ۸۷، ۹۶
ابداع ۳ بیعد، ۱۸، ۲۵، ۵۳، ۵۹	آبکینه ۷۴-، سیاه ۲۴
۶۵، ۸۹-۹۰، ۹۴، ۹۸-؛ نخستین ۹	آتش ۴، ۱۰، ۱۱، ۳۰، ۱۰۲
ابراهیم ع م ۳۵، ۵۵، ۱۰۵، ۱۰۶	۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹
۱۰۷	آحاد ۸
ابلیس ۳۵	آدم ع م ۲۷، ۳۵، ۴۲، ۴۵، ۴۷
ابو شکور ۷۰	۷۹، ۸۰-۸۲، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶
ابو طالب ۸۲	۱۰۷
ابو طیب مصعبی ۴۳	آدم روحانی ۸۱
ابو الهیثم جرجانی (خواجه) ۲، ۷۲	آدمی ۳۵
۹۶، ۱۰۹؛ (خواجه ما) ۲۳، ۴۲-	آسمان ۹۴-۹۵
۴۳؛ (این مرد فاضل) ۸۹	آفتاب ۱۱، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
اتصال ۳۳	۱۰۷، ۱۰۸
اجرام علوی ۳۰	آفریدگی ۲۵، نگاه کنید نیز به
احد احد ۳۹	«مخلوقی»
ادراك ۹۴	آفرینش ۹۴
ادیبی ۵۳، ۵۵	آلت طبیعت (مردم) ۲۵
ارسطاطالیس (Aristote) ۳۲	آلت طبیعی، - نفسانی ۵۶
ارکان ۹۶-؛ - تن ۶۵-؛ - عالم ۶۴	آواز نظم کرده (صوت منظوم) ۶۱
ازل ۶۳-۶۴	آهرمن ۳۱
ازلی ۶۴	آهن ۲۴، ۵۷

امروز ۴۱	ازلیت ۶۳، ۶۴
امهات ۴، ۱۰-۱۲، ۱۴، ۲۶، ۵۸،	اسباب عقلی، - نفسی ۲۳، ۲۴
۸۷، ۹۶	استخبار ۶۵
انبیا ۱۹، ۴۱، ۵۴، ۵۵، ۷۷	استفادت ۱۳
انجیل ۱۶	اسد (برج) ۱۰۳، ۱۰۴
اندروائی ۳۴	اسرافیل ع ۳۳
اندلس ۳	اسلامیان ۹
اندیشه‌ها ابداعی ۳۳	اشخاص ۲۶، ۸۴-۸۹، ۹۹
انفصال ۳۳	اصول ۹۶
انواع ۷۸ بعد، ۹۹	اطباء بزرگ ۱۰۸
اورمزدی ۳۱	اعتدال (= لب عقل) ۵۴
اولیاء ۳۳؛ - ایزد ۲	افادت ۱۳
اهل جور ۸۷؛ - حقیقت ۷۹، ۹۶؛ -	افاضت از عقل ۲۰-۲۲، ۵۸؛ - از
ذمت ۴۹ (نگاه کنید نیز به ذمیان)؛	عقل مکتسب ۵۶
- عام ۷۰؛ - عدل ۸۵؛ - عدل	افاضت الهی ۱۹، ۲۲، ۵۴، ۶۴
و توحید ۸۶؛ - قبله ۳۲، ۳۳؛ -	افاضت عقل ۲۶؛ - عقلی ۵۹
لغت ۶۰	افاضت‌ها الهی ۲۵، ۱۰۵؛ - عقلی ۲۱،
ب	۹۳، ۹۴
بحار الانوار مجلسی ۲۱ ح	افزونیها نور ۳۳
برج ۱۲؛ - بهار ۱۰۱-۱۰۲؛ - ثابت	افعال کواکب ۷۴؛ - نفسی، نفسانی ۶۳
۱۰۱؛ - ذو جسدین، - منقلب ۱۰۲	افلاك ۲۶
برنابشتیها ۳۱	اکوار و ادوار ۲۷
برنج (- پرنک) ۲۴	الاس ۵۷
برهان ۱۹، ۲۰-۲۱	الوف ۹
بسیاری اندر یکی، - اندر عقل ۳۶؛	امامان ۳۵، ۴۵؛ - خلق ۱۰۵
- متحد ۳۷	امر (ابداع) ۵۳، ۶۵
بطبع بوده ۵۸	امر ایزد ۳۷، ۳۹، ۵۴، ۹۰، ۹۴

تأیید ۳۵، ۶۵	بلغم ۸۷
تأییدها؛ عقل ۴۶	بندگی ۲۵، ۴۴
تحقیق ۳۲، ۳۴، ۳۹، ۵۱، ۶۱، ۶۲	بهار ۱۰۱-۱۰۲
تخم بهار ۱۰۱-۱۰۲	بهشت ۶۳، ۸۶
تدبیر الهی ۵۹	بی خوابی ۴۴
ترکیب ۶۵	بیان ۱۰۶
تری ۱۰، ۱۰۸	بیماریها؛ نفسانی ۴۷
تشبیه ۳۹	پ
تضعیف ۳۸	پارسی ۶۰، ۶۱
تعبد ۳۵	پذیرفتن علم ۳۴-۳۵
تعطیل ۳۹، ۹۸	پذیرنده ۱۴، ۸۳
تعلیم ۳۴-۳۵	پرورش ۷۵-۷۸
تفاوت اشخاص ۸۴-۸۹؛ - نفس ۸۸	بری ۲۸-۳۵
تفسیر ۸۰، ۹۹	پسر ۸۳
تن ۶، ۱۳، ۱۴-۱۵، ۳۵، ۳۸، ۷۰،	پشت زمین ۸۷
۷۱	پنج حواس اندرونی ۹۰؛ - بیرونی ۸۹
تنزیل ۶۵، ۱۰۶	پیغامبر م ۷۷، ۷۹
تنصیف ۳۸	پیغمبران ۳۵، ۴۵
توالد ۷	پیشه، پیشها ۵۳، ۵۶
توحید ۱۳، ۱۴، ۲۵، ۳۹ (یکانه	پیشه‌وران ۵۳
دانستن)، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۶۶	ت
توریه ۱۶	تابش الهی ۲۰، ۲۱، ۵۵
ث	تاریکی ۲۰
ثور (برج) ۱۰۱، ۱۰۴	تازی ۶۱
ج	تألیف ۶۵
جابر بن حیان ۵۰ ح، ۵۲ ح	تأویل ۶۲، ۶۵، ۸۰، ۸۱، ۱۰۵،
جالینوس (Galien) ۲۳، ۵۲	۱۰۶

جهانیان ۷۰، ۱۰۷	جان ۶، ۱۳، ۳۸، ۶۱، ۷۰، ۷۱
جهل ۲۰، ۹۳	جبرئیل ع ۳۳
جهلا ۹۲	جده ۷
جهودان ۹۹	جدی (برج) ۱۰۲، ۱۰۴
ج	جرم قمر، - ماه ۷۳، ۷۴
چراغ روز ۷۴، ۱۰۴	جزو ۹۸-۱۰۱
چراغ شب ۷۴، ۱۰۴	جزویات ۲۶؛ - طبیعت ۲۶
چرائی ۵۱ نگاه کنید نیز به لمیت	جسم ۴۰، ۸۱؛ - لطیف ۲۹، ۳۰
چشمه آفتاب ۱۰۸	جسمانی ۵، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۵۱
چگونه؟ ۵	جفت ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۵، ۸۰-۸۱؛
چهار ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۶۵-۶۶	- بسیط ۸، ۱۰؛ - تمام ۸، ۱۰،
(جفت تمام)؛ - اصل ۶۵، ۶۶؛	۶۶-۶۵؛ - تمام مرکب ۱۰، ۱۱؛
- امشاج ۶۵؛ - امهات ۱۰، ۱۱،	- مرکب ۸
۶۵؛ - اوتاد ۶۵؛ - رکن ۱۰۸؛	جفت روحانی ۸۱
- روی دانستن ۳۲، ۵۱؛ - طبع	جفتی ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۲۵؛ - عقل با
۳۶، ۳۷؛ - قسم سخن ۶۴	نفس، - میان نفس و طبیعت، -
چهار مقاله ۷۳ ح	میان طبیعت و طبیعت ۱۳-۱۴
چهاربها ۱۰	جنس ۷، ۳۹-۴۰، ۶۹، ۷۹-۸۰، ۸۱
چهل سال (حدیث آدم) ۹۹	جنس الاجناس ۴۰
چین وماچین ۳	جود ایزد ۱۰۰
ح	جوزا ۱۰۴
حاضر ۱۷-۱۸	جوهر ۴، ۶، ۷-۹، ۱۶، ۱۷، ۶۶،
حال ۶۶-۶۷	۹۲-۹۳، ۱۰۰؛ - روحانی ۱۶؛
حجتان ۳۵	- مطلق ۴۰، ۸۱
حد ۶۸-۶۹	جوهر الجواهر (عقل) ۹
حدود ۶۸	جوهریت ۴، ۲۰، ۶۸؛ - طبیعت ۲۴
حرارت غریزی ۶۷	جوینده حق ۳۴

- حرکت ۹، ۲۳؛ - ذاتی، - جوهری
 ۶۰؛ - طبیعی، - نفسانی ۶۰
 حس ۷۷-۷۶، ۱۰۸
 حشویان ۷۰، ۹۱
 حفظ ۹۰
 حق ۱۹، ۲۰
 حقیقت ۷۹، ۱۰۸؛ - بی ظاهر ۱۰۵
 حکما ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۴۹، ۶۱؛ -
 الهی ۵۱؛ - اوائل ۹؛ - بزرگ
 ۱۰۱؛ - طبیعی ۵۰؛ - فلاسفه ۸۶،
 ۹۲؛ - مطلق ۸۷
 حکمت ۳۳، ۳۴، ۷۴، ۸۰، ۸۶، ۸۷،
 ۹۴، ۱۰۴؛ - ایزد، باری ۳، ۴،
 ۱۴؛ - ایزدی ۴۸؛ - حکیم ۷۲
 حکیمان ۵، ۳۲، ۴۱، ۴۳
 حمل (برج) ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴
 حملة العرش ۳۲، ۳۳
 حمید الدین کرمانی ۱۲ ح
 حوا ۸۰، ۸۱
 حوت (برج) ۱۰۴
 حی ۴۰، ۸۱؛ - غیر میت ۲۹
 حیات ۲۶، ۵۴ (= لب طبیعت)؛ -
 روزگزار ۱۹، ۲۱
 حین الابداع ۳ بیعد، ۶، ۲۲، ۳۳،
 ۴۸، ۹۸
 حیوان ۵۶-۵۷، ۷۶، ۷۷
 حیوانات ۱۳، ۶۹، ۷۵
 خ
 خاصه ۶۶، ۶۸
 خاصیت طبیعی، - عقلی، - نفسانی
 ۵۶، ۵۷
 خاصیتها ۴۹-۵۹
 خانه آفتاب ۱۰۴؛ - خورشید ۱۰۲،
 ۱۰۳، ۱۰۴؛ - دوکان پنج سیارت
 ۱۰۳-۱۰۶؛ - ماه ۱۰۲، ۱۰۴
 خانه‌ء عطارد ۱۰۴
 خبر ۶۵
 خداوند روزگاری ۱۰۶؛ - زمان ۲،
 ۹۶؛ - شب گلی ۱۰۶؛ - کستی
 و زنار ۸۴
 خداوندان تأیید ۲؛ - دیانت ۴۲؛ -
 دین ۱۰۷؛ - رهبا ۵۹
 خراسان ۴۳
 خردمندان ۸۹
 خشکی ۱۰، ۱۰۸
 خطرت ۹۰
 خطیبی ۵۳، ۵۵
 خلط ۳۰
 خلق نخستین ۵۳، ۵۴
 خلقت ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۷۴، ۸۰،
 ۸۱
 خلود ۶۳-۶۴
 خلیف ایزد (ابراهیم) ۵۵
 خواب غافل ۹۳

دی ۴۱	خواجه ابو الهیثم ، نگاه کنسید به
دیدار عاقبت ۱۷-۱۸	ابو الهیثم جرجانی (خواجه)
دیومت ۶۳-۶۴	خواجهگان ما ۹۲ ، نگاه کنسید نیز به
دین حقیقت ۷۹؛ - ظاهر ۷۸-۷۹	مردمان ما
دیو ۲۸-۳۵	خواص عناصر ۱۰۸-۱۰۹؛ - ماه ۷۳-۷۴
ذ	خور روز ۱۰۱ ح
ذات ۲۶	خورشید ۱۰۲-۱۰۳
ذکر ۹۰	د
ذمیان ۴۱	دانشمند ، دانشمندان ۷۹ ، ۸۵
ر	دایره ۹۵ ، ۹۷-۹۸؛ - محیط ۹۲
رازی ، نگاه کنسید به محمد بن زکریا	دبیری ۴۵
رازی	دختر ۱۱۳
راستی ۴۲	درودگری ۴۵
ربّ العزّة ۷۲	درویشی ۸۶
رباطاتها روحانی ۳۳ ، ۳۴	دقیقی ۲۷ ، ۳۱
الرسالة الدرية ورسالة النظم في مقابلة	دل ۹۰
العوامل ، تألیف حمید الدین کرمانی	دلو (برج) ۱۰۴
ح۱۲	دو ۱۰ ، ۱۲؛ - حال خلقت ۴۱ ، ۴۳ ،
رسم ۶۶ ، ۶۸-۶۹	۴۴ ، ۴۷ ، ۷۴؛ - مبدع (کَل) ۳۳
رسولی همدد ۹۹	دوازده ۱۲
روان ۲۱	دور ۴۸؛ - آدم ۴۵؛ - ستر ۱۰۶؛
روح ۱۵ ، ۱۶-۱۷ ، ۴۰ ، ۵۵	- کشف ۱۰۶
الروح الامین ۳۵	دوزخ ۸۶
روحانی ۵ ، ۳۲ ، ۳۴ ، ۳۶ ، ۵۱	ده ۸ ، ۱۲
روحانیات ۳۶	دهر ۱۹-۲۰ ، ۶۴
رودکی ۴۳	دهریان ۸۶
روز ۴۴-۴۵ ، ۴۶؛ - جزوی ۴۵؛ -	دهنده ۱۳ ، ۸۳

سعادت ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۴۶؛ - علمی ۸۸	قوت ودولت عقل ۱۰۴؛ - قیامت
سعد ۴۱، ۴۸، ۱۰۶-۱۰۷	۴۵؛ - کلی ۱۰۴
سقلاب ۳	روزگار ۸۰، ۱۰۲
سنبله (برج) ۱۰۴	روم ۳
سنت ۱۰۵، ۱۰۶	ریزش نور ۳۳
سودا ۸۷	ز
سه ۱۰، ۱۲، ۶۵ (طاق تمام)؛ -	زبور ۱۶، ۴۸
جزویات ۱۰۰؛ - حال زمان ۶۴؛	زحل ۱۱، ۴۶، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۷
- طرف دهر ۶۴؛ - کل ۱۰۰	زرگری ۴۵
سه دیگر سه ۳۸	زمان ۷، ۹
سیارات ۱۱، ۵۸	زمین ۱۰، ۱۱، ۴۸، ۸۷، ۹۴-۹۶،
سیاست دینی ۲۷	۱۰۲، ۱۰۸
ش	زن ۸۳
شاعران ۲۹	زنده گویا: میرا ۳۲
شاعری ۵۳، ۵۵	زنگ ۳
شاهد ۲۲، ۸۹	زود زوال شونده (= سریع الزوال) ۶۶
شب ۴۴، ۴۵، ۴۶؛ - جزوی ۴۵؛	زهره ۴۶، ۱۰۴، ۱۰۷
- کلی ۴۵، ۱۰۴	زینت طبیعی ۵۸
شخص ۳، ۶-۷، ۱۷، ۶۱، ۷۸ بیعد	س
شریعت ۷۹، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۶	سبب ۵۱، ۱۰۷
شش روز (آفرینش) ۹۹	ستاره ۸۷
شطرنج ۹۱	سُرب ۵۷
شکوک کتاب جالینوس، نگاه کنید به	سردتر ۱۰۷؛ - خشک ۱۰۷
کتاب الشکوک تصنیف رازی	سردی ۱۰، ۱۰۸
شکوک محمد زکریا (کتاب ردّ بر	سرشت ۵۸
رازی، بی نام مصنف) ۵۲	سوطان (برج) ۱۰۲، ۱۰۴
شمار ۸، ۱۰	سرور ۱۹، ۲۰

طبیعت‌ها: جزوی ۱۰۰	شهید ۳۱، ۴۳،
طبیعی ۳۲، ۳۴	شیخ الیونانی ۳۰
طبیعیات ۱۹، ۳۶، ۵۰	ص
طوفان ۵۵	صاحب شریعت دور ۸۸
ظ	صد ۸، ۱۲، ۳۶
ظاهر ۸۰، ۸۱، ۹۹، ۱۰۶	صفت آسمان، - زمین ۹۵
ظاهر دین ۷۹	صفرا ۸۷
ع	صلاح ۴۲
عالم بسیط ۱۵، ۱۶، ۱۷؛ - خاطر	صورت ۲-۷، ۹؛ - روحانی ۸۰، -
۹۰؛ - روحانی ۱۵، ۱۶، ۱۷،	شخصانی ۴۸؛ - مردمی ۴؛ -
۲۷؛ - صغیر ۶۵؛ - طبیعی ۱۷؛	نفسانی ۴۹
- کبیر ۶۵؛ - کثیف ۲۷؛ -	ض
لطیف ۱۵؛ ۱۶؛ - نفس ۸۶؛ -	ضد ۴
نفسانی ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰	ط
عام ۷۹، ۸۰، ۸۵	طاق ۱۲؛ - بسیط ۸، ۱۰؛ - تمام
عامیان ۲۷، ۲۹، ۹۹، ۱۰۰	۸، ۱۱، ۶۵؛ - تمام و مرگب ۱۰؛
عداوت ۳۳	- مرگب ۸
عدل ۸۷	طاقی ۱۰
عراق ۳	طالع مولود ۱۰۱
عرض ۶، ۷-۹، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۶۶،	طباع روحانی ۳، ۱۴
۹۲-۹۳، ۱۰۰	طبایع اربعه ۱۰۲
عشرات ۸، ۳۶	طبع بد مردم ۳۱
عطارد ۱۱، ۱۰۴، ۱۰۷	طبییان ۸۷
عقرب (برج) ۱۰۴	طبیعت ۴، ۹، ۱۳، ۱۵، ۳۴، ۴۴،
عقل ۹، ۱۳، ۱۶-۱۸، ۲۰-۲۲، ۲۶،	۴۶، ۵۶، ۵۸؛ - جزوی ۲۵، ۴۵؛
۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۵، ۴۶، ۵۴،	- خامس ۱۰۲؛ - کل ۱۴؛ -
۵۸، ۶۴، ۹۰-۹۳، ۱۰۰؛ -	کلی ۲۲-۲۷، ۴۵، ۹۹

فردانیت ایزد ۲۵؛ - (فردی) توحید
 ۲۵ ، ۱۴ ، ۱۳
 فرشتگان ۹۹؛ - مقربین و کروبین
 ۳۳ ، ۳۲
 فرشتگی ، فریشتگی ۳۱ ، ۴۵
 فرشته ۲۸-۳۵ ، ۶۹؛ - رحمت ، -
 عذاب ۳۴
 فرقان ۱۶
 فرو شدن آفتاب ۴۴
 فساد ۴۷
 فصل ۶۹؛ - پذیر ۲۶
 فضایل عقل ۹۳
 فطنت ۹۰
 فعل ۱۱ ، ۱۶ ، ۵۳ ، ۹۳ ، ۱۰۰؛
 عقل ۱۷ ، ۱۸؛ - ممتزج ۱۱
 فکرت ۳۵ ، ۹۰
 فلاسفه ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۱ ، ۳۳ ، ۶۰ ، ۶۱ ،
 ۸۶ ، ۸۷ ، ۹۲
 فلک ۹۵؛ - قمر ۸۷
 ق
 قائم ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷
 قدرت ایزد ۸۰ ، ۸۵
 قدس ۷۷
 قصه آدم ۸۱
 قلم کتاب (عقل) ۹
 قمر ۱۱
 قوالب افعال ایزدی ۳۴

اَوَّل ۹۲ ، ۹۴؛ - جزوی ۲۲؛ -
 کَلَّ ۲۰ ، ۵۶؛ - کَلَمَى ۵۶ ، ۹۹؛
 - مکتسب ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۸؛ -
 نخستین ۵۸؛ - هیولانی ۵۵ ، ۵۸
 عقلاء جزوی ۲۶
 عقول جزوی ۹۹
 علام الغیوب ۳۳ ، ۳۴
 علت ۵۱؛ - حرکت ۲۳؛ - العالمین ۳۷
 علم ۲۴ ، ۳۵ ، ۹۱-۹۴؛ - ایزد ، باری
 ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴؛ - بی عمل ۱۰۵؛
 - حقیقت ۸۸؛ - ملکوت ۲۵
 علماء ظاهر ۸۰
 عمل ۳۵
 عنصر ۶ ، ۹
 عوام ۹۱
 عیسی ع م ۳۵ ، ۴۲ ، ۴۹ ، ۵۵ ، ۶۳ ،
 ۱۰۶ ، ۱۰۷
 غ
 غائب ۱۷-۱۸ ، ۴۵ ، ۸۹
 غذاء تن ۱۴-۱۵؛ - روح ۱۵-۱۶
 غلبه ۸۲
 غیبت ۱۹ ، ۲۱
 ف
 فاعل ۷ ، ۵۳ ، ۹۳
 فائده عقلی مجسم ، - نا مجسم ۲۵
 فائدهها عقلی ۲۴
 فردا ۴۱

کرمانی (حمید الدین) ح۱۲
 کروبین ۳۲، ۳۳
 کسوف شمس ۷۳
 کل ۹۸-۱۰۱
 کلام ۶۰-۶۲
 کلمات ایزد ۵۴، ۵۵
 کلمت (ابداع، وحدت) ۵۳، ۶۵
 کلمه ایزد ۳۵، ۵۴، ۵۵، ۵۶ (بعقل)
 کلمی متحد؛ - وحدت ۹۴
 کلیات ۹، ۲۶، ۹۹
 کم ۷
 کمال ۱۹، ۲۱، ۲۶
 کمیت ۵۱
 کواکب ۴، ۱۱، ۱۰۱، ۱۰۲؛ -
 نایبه ۶؛ - سعد ۳۳، ۱۰۶-۱۰۷؛
 - نحس ۱۰۶-۱۰۷
 گور ۴۸
 کوکب ۳
 کوکبها؛ نحس ۳۴
 کیف؛ ۵، ۷، ۳۲، ۵۱
 کیفیت ۵، ۳۳، ۵۱؛ - ذات، -
 فعل ۳۴
 گ
 گذشته (- ماضی) ۶۴
 گرم تر، - خشک ۱۰۷
 گرمی ۱۰، ۱۰۸، ۱۰۹
 گفتار ۶۰؛ - عقلی (- نطق عقلی) ۶۰

قوس (برج) ۱۰۳، ۱۰۴
 قول ۶۰-۶۲
 قوه آهرمنی (= ابلیسی) ۳۱؛ - الهی
 (= اورمزدی، فرشتگی) ۳۱؛ -
 جاذبه (کشنده)، - دافعه (دفع
 کننده) ۲۳، ۴۴؛ - روحانی ۵۵؛
 - شهبانی (آرزو) ۳۱؛ - طبیعت
 ۴۴؛ - طبیعی ۲۳، ۵۵؛ - غازیه
 (غذا کننده) ۲۳؛ - غضبی ۳۱؛ -
 فاعله ۲۳؛ - ماسکه (باز دارنده)
 ۲۳، ۴۴؛ - مدبر ۲۲؛ - مریه
 (پرورنده) ۲۳؛ - ممیزه ۹۴؛ -
 مولده (زاینده) ۲۳؛ - نفسانی ۴۴؛
 - نفسی ۵۶؛ - هاضمه (گوارنده)
 ۲۳، ۴۴

ک

کاربگران نفس ۴۴، ۴۵
 کاف ۹۹
 کتاب اندر خاصیت چیزها، تصنیف م.
 ز. رازی ۵۰
 کتاب الشکوک علی جالینوس، تصنیف
 م. ز. رازی (Dubitationes in Galeni
 lenum) ۵۲

کثرت ۷

کنیف ۹۵

کدخدائی ۷۷

کراوس (Paul Kraus) ح۵۰، ح۵۲

۶۵ ، ۵۴
 مبدعی ۹۷ ، ۴۴ ، ۲۵
 متکلمان ۹۷ ، ۹۱ ، ۳۳ ، ۳۱ ، ۲۹ ، ۲۸
 متمکن ۹
 مثلثه آبی ، - آتشی ، - بادی ، -
 خاکی ۱۰۳
 مجاز ۱۰۷ ، ۳۹ ، ۳۴ ، ۳۳ ، ۳۲
 محبت ۳۳
 محسوسات ۴۱ ، ۳۶
 محفوظی ۷۲
 محفوظی ۶
 محمد ع ۱۰۷ ، ۱۰۶ ، ۵۵ ، ۵۲
 محمد بن زکریا : رازی ۵۲ ، ۵۱ ، ۵۰
 مخلوقات ۵۴ ، ۳۶
 مخلوقی ۴۴ ، ۲۵
 مدرک ۹۳
 مرتبت طبیعت ۲۴
 مرد ۸۳
 مردم ۴۰ ، ۴ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۸۰ ، ۸۱ ؛ -
 آلت طبیعت ۲۵ ؛ - جزوی ۴۵ ،
 ۴۸ ؛ - کلی ۴۹
 مردمان ما ۹۱ نگاه کنید نیز به
 خواجگان ما
 مردمی ۷۲ ، ۷۳
 مرغ ۹۷-۹۸
 مرکز ۹۵ ؛ - هر دو عالم (عقل) ۹
 مریخ ۱۱ ، ۴۶ ، ۸۸ ، ۱۰۴ ، ۱۰۷

گفتن مرغ ۹۹ نگاه کنید نیز به
 منطق الطیر

ل

لب طبیعت (حیات) ، - عقل (اعتدال)
 ۵۴

لذت طبیعی ۲۷ ، ۵۹ ؛ - عقلی ۲۷

لطیف ۹۵

لم ؟ ۵ ، ۳۲ ، ۳۴ ، ۵۱

لبیت ۵ ، ۳۳ ، ۵۱ ، ۵۲ ، نگاه کنید

نیز به چرائی

م

ما ؛ ۵ ، ۳۲ ، ۵۱

مادت ۴

مالیخولیا ۳۱

ماننده مبدعات ومخلوقات ۵۶

ماه ۷۳-۷۴ ، ۱۰۴ ، ۱۰۷

ماهتاب ۷۴

ماهیت ۵ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۶۸

مایه ۱۲ ، ۱۴

مائیت ۵۱

مبدأ الحركة ۲۳

مبدأ قیامت ۴۲

مبدع اول ۲۲ ، ۲۵ ؛ - روحانی ۲۶ ؛

- نخستین ۲۵ ، ۲۶ ، ۳۶ ، ۳۷ ،

۳۹ ، ۹۴

مبدع ۲۹ ، ۳۹ ، ۴۵ ، ۵۳ ، ۹۰

مبدعات ۹ ، ۱۴ ، ۳۶ ، ۳۹ ، ۴۴ ،

منطقیان ۷۹	مزاج امهات ۴، ۵۸، ۸۷
منفعل ۷	مسبب ۵۱
منی ۷۱؛ - من، - مردم ۷۲	مستحقان ۳۳، ۳۴
موالید ۱۲-۱۴، ۲۶، ۹۶؛ - طبیعی ۵۶	مستفید ۲۵
موت نفسانی ۲۱	مستقبل ۶۴
موسی م ع ۳۵، ۵۵، ۱۰۶، ۱۰۷	مسکن ۹
مؤمنان (اهل حقیقت) ۷۹، ۱۰۷	مشتری ۱۱، ۴۶، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۷
موهومات ۳۶، ۴۱	مشركان ۱۰۷
مؤیدان ۴۲	مضاف ۷
میزان (برج) ۱۰۲، ۱۰۴	معاد ۲۷
میکائیل م ع ۳۳	معادن ۱۳، ۵۷، ۵۸
میل نفس بطبیعت ۲۷، ۴۶، ۶۳؛ -	معالم دین ۲۱
بعقل ۶۳	معتزلیان ۶۱، ۷۰، ۸۵، ۸۶
مثین ۹، ۳۶	معدود ۱۲
ن	معطله ۸۶
ناجنبنده (غیر متحرک) ۶۰	معقول ۳۶، ۳۷، ۵۴، ۶۴، ۸۰
نامی ۴۰، ۵۷، ۸۱	مغرب ۳
نبات ۱۳، ۵۷، ۷۷	مغنطیس ۵۷
نبوت ۵۳، ۵۴، ۵۵	مفسران ۹۹
نجم آبادی (دکتر محمود) ح ۵۰، ح ۵۲	مفعول ۵۳
نجوم ۲۶	مفید ۲۵
نحس ۱۱، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۴۸،	مقیم (حاضر) ۶۴
۱۰۶-۱۰۷	مکان ۷، ۹
نحوست ۴۱، ۴۵	ملائکه ۳۲ نگاه کنید نیز به فرشته
ندا ۶۵	من ۷۰-۷۳
نسبت روحانی ۸۰	منجم، منجمان ۸۷، ۱۰۷
نصیبه ۷	منطق الطیر ۶۲

ورای طبیعی ۳۴ ح
 وصیان ۳۵، ۴۵
 ه
 هزار ۱۲، ۳۶
 هفت ۱۰، ۱۱، ۱۲؛ - اعضا؛ ریشه
 ۳۶، ۳۷ - افاضت الهی ۲۲؛ -
 خداوندان دین ۱۰۷؛ - قوه طبیعی
 ۲۳؛ - نور ۱۹؛ - ودوازده)
 آبا) ۱۰-۱۲
 هل؛ ۵، ۳۲، ۵۱
 هلیت ۵، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۵۱، ۵۲؛
 - نفس ۸۶
 هایبی (جلال الدین) ۲۳ ح، ۲۴ ح
 هموم دل ۶۱، ۶۲
 همیشگی ۶۳
 هوا ۱۰، ۱۱، ۳۰، ۷۳، ۱۰۲، ۱۰۸،
 ۱۰۹
 هویت مبدع نخستین ۳۹
 هیئت ۲-۷
 هیئات ۶۶، ۶۷-۶۸
 ی
 یاقوت ۵۷
 یحیی النحوی (Jean Philopon) ۳۰
 یکی ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۲۵، ۳۶-۳۹؛
 - اندر یکی ۳۷؛ - متکثر، -
 محض ۳۶، ۳۷
 یگانه دانستن (توحید) ۳۹

نطق ۶۰-۶۲، ۷۷، ۷۸
 نظر ۱۱
 نفس ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۶-۱۷، ۲۰-۲۲،
 ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۴۵، ۵۸، ۸۵،
 ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۱۰۰؛ - انبیا ۱۹؛
 - انسانی ۳۶؛ - جزوی ۲۵؛ -
 حسی ۲۷، ۵۶؛ - حیوانی، -
 خسیس، - شریف ۳۶؛ - کلی
 ۲۴، ۹۹
 نفسها؛ جزوی ۲۶، ۹۹
 نقطه ۹۲
 نگار ۱۲، ۱۴
 نور روز ۱۰۱
 نوح ع م ۵۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷
 نور ۳۳، ۱۰۴؛ - آفتاب ۷۴؛ -
 الهی ۳۴؛ - پذیر ۷۳
 نورانی ۳۲
 نوع ۲ بیعد، ۶-۷، ۳۹-۴۰، ۸۰؛ -
 الانواع (= مردم) ۴۰
 نون ۹۹
 و
 واحد بحق (= بقل) ۳۶؛ - متکثر،
 - محض ۳۷، ۳۹؛ - واحد ۳۹،
 نگاه کنید نیز به یکی
 وحدانیت ۴۱
 وحدت ۷، ۳۷، ۶۵
 وحی ۵۵

فهرست آیه‌ها

سورة ۴ (البقرة) آية ۲۸، ص ۴۷؛ ۳۵، ص ۳۵ و ۵۴؛ ۱۱۸، ص ۳۵
 و ۵۵؛ ۲۰۹، ص ۴۷؛ ۲۵۶، ص ۹۴ || ۳ (آل عمران) ۱۶۳-۱۶۴، ص ۲۱ ||
 ۴ (النساء) ۱، ص ۸۲؛ ۱۶۲، ص ۳۵ و ۵۵؛ ۱۶۹، ص ۳۵ و ۵۵ || ۵ (المائدة)
 ۷۷، ص ۳۸؛ ۱۱۷، ص ۶۳ || ۶ (الانعام) ۲، ص ۳۰ || ۱۱ (هود) ۳۹، ص ۵۴ ||
 ۱۴ (يوسف) ۱۰۵، ص ۴۸ || ۱۵ (الحجر) ۲۸، ص ۳۰ || ۴۰ (طه) ۱۱۴،
 ص ۲۷ || ۴۱ (الانبیاء) ۳۱، ص ۹۶؛ ۱۰۴ و ۱۰۵، ص ۴۸ || ۴۶ (الشعراء) ۱۹۳-
 ۱۹۴، ص ۳۵ || ۴۷ (النمل) ۱۶ و ۱۸، ص ۶۲ || ۴۵ (فاطر) ۱، ص ۳۲ || ۴۸
 (ص) ۷۱، ص ۳۲ || ۴۹ (فصلت) ۸، ص ۹۵؛ ۱۰، ص ۹۵ و ۹۶ || ۴۳ (الزخرف)
 ۷۱، ص ۲۱ || ۵۱ (الذاریات) ۴۹، ص ۸۲ || ۵۳ (النجم) ۳، ص ۶۰؛ ۱۸،
 ص ۵۵ || ۵۴ (القمر) ۵۰، ص ۳۷ || ۵۵ (الرحمان) ۱۳ و ۱۴، ص ۳۰ || ۷۳ (الجن)
 ۱، ص ۳۳ || ۷۴ (المدثر) ۴۱، ص ۸۸ || ۷۸ (النبأ) ۸، ص ۸۱ || ۷۹ (النازعات)
 ۲۷ و ۳۰، ص ۹۵ || ۸۶ (الطارق) ۵-۷، ص ۸۱.

فهرست حدیثها

اگر این جهان يك روز مانده است، فرزندی از آن من بیرون آید و عالم را
 پُر عدل کند چنانک پر جور بود، ص ۴۹
 بین قبری و منبری روضة من ریاض الجنة (میان گور و میان منبر من بوستان نیست
 از بوستانها: بهشت)، ص ۷۹
 القبر روضة من ریاض الجنة (گور بوستان نیست از بوستانها: بهشت) ص ۲۱
 القبر اما روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النيران، ص ۸۸

فهرست کتاب

صفحه‌ها	
(۱-۱۲)	مقدمه
۲	دبیاچه
۲	۱. اندر صورت و هیئت (بیت ۱)
۷	۲. اندر جوهر و عرض (بیت ۲)
۱۰	۳. اندر آبا و اُمّهات (بیت ۳)
۱۲	۴. اندر موالید (بیت ۴)
۱۴	۵. اندر غذاء تن (بیت ۵)
۱۵	۶. اندر غذاء روح (بیت ۶)
۱۶	۷. اندر نفس و روح و عقل (بیت ۷)
۱۷	۸. اندر دلیل گرفتن عقل از غائب بحاضر و دیدار عاقبت (بیت ۸)
۱۹	۹. اندر هفت نور (بیت ۹)
	۱۰. اندر دهر، حق، سرور، برهان، حیات روز گذار،
۱۹	کمال و غیبت (بیت ۱۰-۱۱)
۲۲	۱۱. اندر طبیعت کلی (بیت ۱۲-۱۳)
۲۸	۱۲. اندر فرشته و پری و دیو (بیت ۱۴-۱۵)
۳۶	۱۳. اندر شرح « یکی » (بیت ۱۶)
۳۸	۱۴. تنمّه شرح « یکی » (بیت ۱۷-۱۸)
۳۹	۱۵. اندر جنس و نوع (بیت ۱۹)
۴۱	۱۶. اندر سعد و نحس و اندر امروز و دی و فردا (بیت ۲۰-۲۳)
۴۹	۱۷. اندر معنی خاصیتها (بیت ۲۴-۲۸)
۶۰	۱۸. اندر نطق و کلام و قول (بیت ۲۹)
۶۳	۱۹. اندر ازل و دیمومت و خلود و ابید (بیت ۳۰)
۶۴	۲۰. اندر چهار قسم سخن (بیت ۳۱)
۶۶	۲۱. اندر هیئات و خاصه و رسم و حدّ (بیت ۳۲)

۷۰	.XXII اندر تعریف «من» (بیت ۳۳-۳۶)
۷۳	.XXIII اندر خواصّ ماه (بیت ۳۷-۳۹)
۷۵	.XXIV اندر نیازمندی مردم بیوروش (بیت ۴۰-۴۳)
۷۸	.XXV اندر پدید آمدن انواع از شخص (بیت ۴۴-۴۸)
۸۳	.XXVI اندر زادن پسر و دختر (بیت ۴۹)
۸۴	.XXVII اندر تفاوت اشخاص (بیت ۵۰-۵۵)
۸۹	.XXVIII اندر ابداع (بیت ۵۶-۵۷)
۹۱	.XXIX اندر عقل (بیت ۵۸-۶۰)
۹۳	.XXX اندر علم (بیت ۶۱-۶۴)
۹۴	.XXXI اندر آفرینش آسمان و زمین (بیت ۶۵-۶۷)
۹۷	.XXXII اندر دایره و مرغ و خایه (بیت ۶۸)
۹۸	.XXXIII اندر کلّ و جزو (بیت ۶۹-۷۰)
۱۰۱	.XXXIV اندر حمل و اندر برج بهار (بیت ۷۱)
۱۰۲	.XXXV اندر خانه خورشید و ماه (بیت ۷۲)
۱۰۳	.XXXVI اندر خانه دیگر سیارات (بیت ۷۳)
۱۰۶	.XXXVII اندر تأثیر کواکب سعد و نحس (بیت ۷۴)
۱۰۸	.XXXVIII اندر سؤالها از خواصّ عناصر (بیت ۷۵-۷۶)
۱۱۰	فهرست نامها و اصطلاحات
۱۲۳	فهرست آیه‌ها
۱۲۳	فهرست حدیثها
۱۲۴	فهرست کتاب
۱۲۶	جدول خطا و صواب و اضافات
1-112	Introduction et esquisse comparative
113	Table de concordance (جدول تطبیق شرح حاضر با شرح ناصر خسرو)
114	Fac-similé du manuscrit (چاپ عکسی از صفحه آخر اصل کتاب)

جدول خطا و صواب و اضافات

صواب	خطا	سطر	صفحه
واندر گذشت	واندرو گذشت	۴	۲
وزهره را	وزمین را	۵	۱۱
+ بلکه « از عقل »	از نفس H : چنین است	ح ۸	۱۴
واز مردن	در اصل		
رسید .	وآزمودن	۵	۲۱
« کرده است : » ویا « کرده است > که <	رسید؛	۱۴	۲۱
« برسید » نیز ممکن است	کرده است	۳	۲۲
« یفیض » ارجح است	برسید	۱۵	۲۳
شاید « برابر کند » (مقابله شود با سطر ۱۴ : برابر چهره خویش بدارد)	تفیض	۱۷	۲۳
شاید « صقل پذیر یا صقلیل » با نفس جزوی،	بر برابر کند	۴	۲۴
« بیایدش » نیز ممکن است			
تم (= تعالی)	سفل پذیر یا سفل	۱۳	۲۴
آمد .	با نفس جزوی؛	۱۷	۲۴
تا	بیایدش	۲	۲۵
بحد فعل .	مع (چنین است در اصل)	۱۵ و ۸	۲۵
وهر کسی که . . . چنانک باید	آمد،	۱۵	۲۵
برسد، بسیاری رمزها رسیده شود	یا	۱۶	۲۵
وسیاست دنیی	بحد فعل،	۱۶	۲۵
+ سورة ۵۸ (المجادلة) آیه ۷	وهر کسی که . . . چنانک	۲-۱	۲۷
پارسانی (حاشیه خذف شود)	باید برسد بسیاری رمزها، پرسیده شود		
أتجعل	وسیاست دینی	۱۰	۲۷
کنایتست	—	ح ۱۵-۱۴	۲۷
اگر > ذکر < از	پادشائی	۱۱	۴۳
نپیش	اتجعل	۱۷	۴۷
ص ۱۰۵ س ۶ : (۱۵۲) آفتاب را یک خانه . . .	کتابیست	۵	۶۵
	اگر از	۲	۹۰
	پیش	۹	۹۶
	(۱۵۲) و چون چنین	۵	۱۰۵
	بود . . .		

چاپ این کتاب
روز ۲۹ آبان ۱۳۳۴ خورشیدی
در چاپخانه
انستیتو ایران و فرانسه
پایان رسیده است

حق چاپ محفوظ

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 21 NOVEMBRE 1955
A TEHERAN
SUR LES PRESSES DE
L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DANS L'ATELIER DE
AZIZ NASSIRIPOUR,
IMPRIMEUR.

TABLE DES MATIÈRES

Partie française

INTRODUCTION ET ESQUISSE COMPARATIVE

I

LE COMMENTAIRE ET SON AUTEUR

	pages
1. Le nom et la personne du commentateur	1
2. La structure du commentaire: le manuscrit unique	16
3. La place de l'œuvre dans la littérature ismaélienne de langue persane	32

II

ESQUISSE D'UNE COMPARAISON AVEC LE COMMENTAIRE DE NASIR-e KHOSRAW

4. Remarque générale. Ismaélisme et philosophie.	41
5. Théosophie de la Nature	55
6. Rhazès devant l'Ismaélisme	64
7. Théosophie de l'Histoire	74
8. La notion du «moi» et l'angélologie	83
9. Astrologie et prophétologie.	102
Table de concordance des deux commentaires	103
Fac-similé du manuscrit Hamidiye 1452.	114

Partie persane

Préface	(۲۱-۱)
Texte du commentaire de la Qasida	۱۰۹-۱
Indices (lexique, versets qorâaniques, hadith)	۱۲۳-۱۱۰
Table des matières	۱۲۵-۱۲۴
Errata	۱۲۶

Texte de la Qasida donné dans le Kitâb Jâmi'al-Hikmatain	Commentaire de Nâsir-e Khosraw	Texte de la Qasida dans le présent livre	Commentaire du disciple d'Abû'l-Haitham
distiques 1 - 4	—	distiques 1 - 4	Chapitres: IV pages 2 - 14
" 5- 8	Chapitre VII, pages 106-107	" 5- 8	" V-VIII " 14- 18
" 9	" VIII, " 107-112	" 9	" IX " 19
" 10- 11	" IX, " 112-122	" 10- 11	" X " 19- 22
" 12- 13	" X, " 122-134	" 12- 13	" XI " 22- 28
" 14- 15	" XI, " 135-144	" 14- 15	" XII " 28- 35
" 16- 18	" XII, " 145-151	" 16	" XIII " 36- 38
" 19	" XIII, " 151-155	" 17- 18	" XIV " 38- 39
" 20- 23	" XIV, " 156-166	" 19	" XV " 39- 41
" 24- 28	" XV, " 166-184	" 20- 23	" XVI " 41- 49
" 29	" XVI, " 184-187	" 24- 28	" XVII " 49- 59
" 30	" XVII, " 187-191	" 29	" XVIII " 60- 62
" 31	" IV, " 73- 80	" 30	" XIX " 63- 64
" 32	" V, " 81-97	" 31	" XX " 64- 68
" 33- 36	" VI, " 97-106	" 32	" XXI " 66- 69
" 37- 39	" XVIII, " 191-203	" 33- 36	" XXII " 70- 73
" 40- 42	" XIX " 203-210	" 37- 39	" XXIII " 73- 74
" 43- 44	" XX " 210-232	" 40- 42	" XXIV " 75- 78
" 45- 49	" XXI " 233-245	" + 43	" XXVIII " 89- 90
" 50- 55	" XXII " 245-250	" 56- 57	" XXV " 78- 82
" 56	" XXIII " 250-254	" 44- 48	" XXIX " 91- 93
" 57- 59	" XXIV " 255-263	" 58- 60	" XXX " 93- 94
" 60	" XXV " 264-267	" 61- 64	" XXXI " 94- 96
" 61- 62	" XXVI " 268-270	" 65- 67	" XXXII " 97- 98
" 63	" XXVII " 271-274	" 68	" XXXIII " 98-101
" 64- 65	" XXVIII " 274-292	" 69- 70	" XXXIV " 101-102
" 66	" XXXIX " 292-295	" 71	" XXXV " 102-103
" 67	" XXX " 295-299	" 72	" XXXVI " 103-106
" 68- 69	" XXXI " 299-306	" 73	" XXXVII " 106-107
" 70- 74	" XXXII " 306-311	" 74	" XXXVI " 83
" 75- 82	" XXXIII " 311-313	" 49	" XXVII " 84- 89
		" + 50- 55	" XXXVIII " 108-109
		" 75- 76	
		—	—
		—	—

considérables qui s'intitulent eux-mêmes «introduction»? Encore nous a-t-il fallu renoncer à marquer certaines connexions à l'intérieur comme à l'extérieur du Shî'isme, en Islam comme hors d'Islam, comme l'eût exigé une étude plus approfondie que cette esquisse. Si l'on pense à l'ampleur des thèmes de la théosophie ismaélienne, au programme de recherches philosophiques et théologiques qu'elles imposent, on conviendra que ces quelques pages ne sont qu'une introduction très limitée pour un petit livre que son époque et son manuscrit unique rendent infiniment précieux, mais dont le programme est lui-même limité.

TEHERAN
Novembre 1955

Henry CORBIN

soi-même (be-dhât) ¹⁷⁸ : il est le lien, l'intermédiaire, le *nexus*. Heur et malheur n'arrivent point comme « fatalité » extérieure ; il faut qu'une médiation, un lien, intervienne. L'auteur y fait allusion comme à une grave question scientifique, une énigme profonde. Il invite à méditer ce que lui-même en a dit antérieurement, et que nous avons essayé d'analyser : le sens de l'astre par lequel s'annonce l'« ange de la miséricorde » ou « l'ange du châtiment », comme destinée intime s'accordant à la virtualité angélique ou à la virtualité démoniaque choisie par l'homme. Le sens, dirons-nous, et la vérité de l'astrologie — ainsi que son efficacité psychologique — dépendent de l'*Imago Caeli* dont l'âme est investie, c'est-à-dire de la mesure dans laquelle elle se montre à elle-même le phénomène du Ciel et y projette le cadre de sa vie (*vita caelitus comparanda*, pour rappeler l'expression de Marsile Ficin), si bien que le phénomène du monde prend pour l'homme le nom de « son » Ciel.

Et c'est ainsi que l'on peut passer des Cieux visibles aux Cieux du Temple spirituel. De même qu'aux Cieux de l'astrologie on parle d'astres bénéfiques (Jupiter et Vénus), maléfiques (Saturne et Mars) et mixtes (Soleil, Lune, Mercure), de même parmi les « astres spirituels », les Sept *Khodāvandân-e Din* (les Sept Énonciateurs prophétiques), Noé et Moïse furent maléfiques par la condamnation des humains de leur temps (l'auteur pense au déluge) ; Abraham et Jésus furent tout bénéfiques par leur clémence et leur compassion ; Adam et Mohamamad, à la fois bénéfiques pour ceux qui étaient en sympathie avec eux, et maléfiques pour leurs antagonistes. Tel sera aussi le Résurrecteur, le Qâ'im, comme Hermès-Mercure : salvifique pour les purs Croyants, les adeptes de la pure théosophie gnostique, les « anges en puissance » ; terrifique pour les « démons en puissance », les « associateurs » (*moshrikûn*). Et ce dernier mot implique pour l'Ismaélien un sens infiniment plus grave que le sens où l'entendent les orthodoxes et les conformistes de la lettre, car ces derniers sont eux-mêmes englobés dans son concept. C'est que leur monothéisme équivaut précisément au polythéisme et à l'athéisme qu'ils dénoncent chez les « hérétiques », puisqu'ils sont inconscients de ce qu'exige en vérité le *tawhid* du *Mobdi'*, l'« Originateur », l'Inconnaissable.

... L'on dira peut-être que voilà une introduction aussi longue que le texte qu'elle introduit. Mais n'est-il pas des livres bien plus

d'Abraham, qui ne purent instaurer en fait le ta'wil de leur Révélation. Ce sentiment dramatique de l'histoire des Prophètes et de leurs échecs semble s'être résorbé dans les schématisations plus tardives. C'est pourquoi on tendrait à voir ici une confirmation de l'observation déjà faite : le commentaire du disciple d'Abû'l-Haitham est un rare témoin de la période de recherche et d'élaboration par laquelle est passée la théosophie ismaélienne. C'est en dire tout le prix.

Quoi qu'il en puisse être, la même intuition fondamentale est commune à tous nos penseurs ismaéliens, quelle que soit la perfection qu'ils réussissent à donner au diagramme des correspondances entre les figures de l'astrologie et le rythme des périodes de la Prophétie,— une intuition que partagent aussi bien l'extatique des livres d'Hénoch qu'un théosophe comme Franz von Baader, au siècle dernier. C'est que l'histoire biblique d'Adam ne nous énonce pas le début des choses. Le récit de la Genèse commence au lendemain d'un drame ; ce n'est pas un commencement, pas même une aurore, mais un crépuscule s'en-gloutissant dans la Nuit. Il faut en dire autant de l'«homme primitif» que notre mythologie a substitué à celle de la Bible. Des catastrophes se sont produites avant la venue de l'homme actuel, des crimes sans nom, dont nous trouvons les traces dans l'univers sans pouvoir peut-être nous les représenter¹⁷⁷. C'est ce pressentiment qu'a admirablement formulé la mytho-histoire de l'Ismaélisme ; il n'est point indifférent de constater qu'elle se rencontre en Occident avec la pensée de philosophes qui en ignoraient tout.

Ces considérations trouvent leur épilogue dans l'avant-dernier chapitre de notre commentaire, où il est traité de l'influence des «astres bénéfiques et des astres maléfiques». Ce que nous avons pressenti déjà précédemment concernant le sens authentique de l'astrologie, s'y trouve confirmé. Ceux qui connaissent réellement l'astrologie, dit notre auteur, le savent : l'astre n'est ni bénéfique ni maléfique par essence, par

ma'il, *ibid.* p. 49) ; le Kalâm-e Pîr sait aussi que Zoroastre fut un *Hojjat* de l'Imâm, apparu à la fin de la période d'Abraham (*ibid.* p. 65). Chez Idrîs, le Wasî de Jésus, Sham'un al-Safâ (Simon bar Képha) semble s'effacer devant le personnage de Marie de Magdala (comme si le rôle tenu par celle-ci dans *Pistis Sophia* trouvait un écho dans l'Ismaélisme), etc.

177. cf. déjà *Rituel*, p. 204 ; *Temps cyclique*, p. 200.

conséquence d'en abroger la lettre et la pratique). C'est pourquoi il est statué que le Soleil (seigneur de notre Jour, le Résurrecteur) et la Lune (Adam, seigneur de notre Nuit) n'ont chacun respectivement qu'une «maison» *unique*. Mais il est dit également que les cinq autres planètes ont chacune deux «maisons». De même en est-il pour les cinq «astres spirituels» (les cinq prophètes *Nâtiq* entre Adam et le *Qâ'im*) : Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mohammad, ont chacun un *tanzil* et un *ta'wil*, un *zâhir* et un *bayân*, c'est-à-dire deux conditions, deux «demeures», une demeure de Jour et une demeure de Nuit, aux Cieux du Temple spirituel de la *da'wat*¹⁷³ (bien que Noé et Abraham n'aient pu instituer en acte l'Imâmât de leur légataire spirituel).

L'intérêt de cette page (nous avons suivi à peu près littéralement le texte persan) tient à ce schéma des périodes de la Prophétie. Si on le compare avec les schémas connus par ailleurs, il offre une singularité frappante. On peut comparer, par exemple, avec le beau chapitre où *Nâsir-e Khosraw* esquisse l'hexaemeron du cosmos religieux, chacune des religions «se dressant» à son Jour, à chacun des six Jours de notre Cycle¹⁷⁴. Ou bien encore, on comparera avec le schéma que nous présente le *Kalâm-e Pîr*, ouvrage persan de la tradition d'Alamût¹⁷⁵. Là, tout se passe en ordre, avec une symétrie parfaite. Comme le *ta'wil* ne peut être dispensé que par le *Wasî*, chaque *Nâtiq* eut son *Wasî*. C'est ainsi qu'Adam eut Seth pour *Wasî*; Noé eut Sem; Abraham eut Ismaël; Moïse eut Aaron; Jésus eut *Sham'un al-Safâ*; Mohammad eut 'Alî *ibn Abî-Tâlib*¹⁷⁶. On ne retrouve plus trace des vains efforts d'Adam (i.e. de l'Adam partiel qui inaugure notre Cycle), ni de ceux de Noé et

173. Comparer ci-dessus le passage où *Nâsir-e Khosraw* voit dans les cinq grades de la hiérarchie au-dessous du *Wasî*, la typification des cinq planètes ayant demeure de jour et demeure de nuit; ici, ce sont les cinq Prophètes ou *Nâtiq*. On saisit donc bien les homologies du *ta'wil* dans l'espace et dans le temps (cf. les tables de correspondance auxquelles réfère ci-dessus la n. 168).

174. *Jâmi' al-Hikmatain*, par. 164 ss.

175. *Kalâm-e Pîr*, éd. W. Ivanow, p. 57 du texte.

176. Les amplifications subies par ce schéma appellent d'intéressantes recherches (cf. déjà *Gnose ismaélienne*, p. 186), car nos auteurs ismaéliens savent que lors de la période d'Abraham, le nom de l'Imâm (*Mawlânâ*) était «*Malik al-Salâm*» (roi de Salem, Melchisédech? *ibid.* p. 64; mais ce nom est également donné à l'Imâm Is-

estima-t-on, lui était suffisante¹⁷¹.

Or, la Nuit est venue. Ce fut le temps de l'instauration d'Adam, son entrée dans le palais de l'intelligence symbolique (sarây-e ta'wil). Le monde était revenu aux Ténèbres, les humains s'étaient rapprochés de la condition de l'animal et des bêtes sauvages. Aussi, quelque effort que pût faire Adam, il ne réussit pas à leur imposer quelque chose comme une tradition religieuse (sonnat), des institutions rituelles. Leurs mœurs farouches y répugnaient ; ils n'acceptèrent que ce qui avait à leurs yeux une utilité matérielle et pratique. Lorsque parut Noé, il réussit à imposer une shari'at, mais son peuple n'admit pas qu'il instituât un Wasî, un légataire spirituel, si bien que sa shari'at resta sans ta'wil, l'exégèse symbolique en resta à l'état virtuel. Lorsque vint Abraham, les gens s'étaient accoutumés aux choses religieuses. Ils acceptèrent la shari'at, les institutions rituelles qu'il leur imposa avec bienveillance, mais lui non plus ne put faire accepter un Wasî.

Alois, pour répondre en termes de prophétologie à la question posée par Maître Abû'l-Haitham en termes d'astrologie, il faut considérer ceci¹⁷² : l'œuvre d'Adam ne présentant pas l'aspect d'une shari'at accompagnée d'une tradition, est donc restée unilatérale, à face unique. Une seule « maison » suffit ainsi à cette Lune (i. e. à Adam comme « flambeau de la Nuit totale », n'ayant pu actualiser la double dimension de tanzîl *et* ta'wil, de l'exotérique *et* de l'exégèse ésotérique). Voici donc ces deux personnes : l'une est le Seigneur du Jour total — c'est-à-dire du *dawr al-kashf*, cycle d'épiphanie, — l'autre est le seigneur de la Nuit totale, — c'est-à-dire du *dawr al-satr*, cycle d'occultation ; — pour chacune il y a, sans plus, *une* shari'at ou tanzîl, à savoir *une* pour Adam, bien qu'il ne réussit pas à l'instaurer en acte, et *une* pour le Résurrecteur qui en effet ne révèle pas de nouvelle shari'at, mais se suffit de celle de son aïeul, Mohamamad le Prophète (puisque précisément la Résurrection ou Qiyâmat instaurée par lui a pour fruit et

171. Cette allusion réfère donc à « hier », c'est-à-dire au Cycle d'épiphanie qui précéda le nôtre. Mais elle doit non moins s'entendre de « demain », comme au futur antérieur, c'est-à-dire s'entendre du Cycle qui succèdera à notre présent Cycle d'occultation (cf. supra § 7).

172. par. 153, p. 106, dont le style est particulièrement obscur. Nous espérons qu'avec le soin apporté à la ponctuation et l'analyse donnée ici, la lecture en sera intelligible.

tologie, celui des *sept* périodes prophétiques constituant un Cycle, dont les six premières sont inaugurées par un Prophète Énonciateur (Nâtiq), tandis que la septième clôturant le Cycle, est celle du Résurrecteur (Qâ'im). C'est précisément cette interprétation qu'a choisie le disciple d'Abû'l-Haitham. Ici encore, on peut parler en vérité d'une « progression harmonique ». Tout dépend du *sens* dans lequel on interprète l'« accord » (ou la dissonance) Jour-Nuit. Nâsir-e Khosraw en a donné une interprétation « spatiale » (ou en longitude), et a progressé des Cieux visibles de l'astronomie aux Cieux spirituels. Le disciple en a donné une interprétation dans le temps (ou en latitude), et progresse de l'astronomie à la prophétologie. Les deux commentaires se complètent de la façon la plus heureuse.

Le Jour n'est rien d'autre que la lumière, dit le disciple ; la Nuit n'est rien d'autre que l'ombre de la Terre¹⁶⁹. Pour comprendre les appellations « *Cherâgh-e rûz* » (flambeau ou guide du Jour), « *Cherâgh-e shab* » (flambeau ou guide de la Nuit), il faut avoir en la pensée ce qui a été dit précédemment concernant le Jour total et la Nuit totale (supra § 7, pp. 79 ss.). Le Résurrecteur (Qâ'im) est le seigneur de ce « Jour-là », où puissance et autorité appartiennent à l'Intelligence (le Protoklistos) ; l'influx du Résurrecteur se répand sur les âmes, car l'Intelligence irradie sur elles ces Effusions divines qui auparavant leur étaient soustraites sous un voile. Or, pendant le Jour il n'est besoin ni de lampe, ni de chandelle, ni de bois à faire du feu, pour voir les choses telles qu'elles sont, sans intermédiaire. Il suffit d'avoir les yeux sains. Pour quiconque a les yeux malades, pour l'aveugle, nuit et jour, il est vrai, sont une même chose. En pareil cas, on n'a pas besoin de Qâ'im. Si tu es un de ceux-là, renonce sans plus à Celui au temps de qui la Connaissance existe sans la servitude de la pratique et de l'action, et pure vérité de gnose (*haqiqat*) sans le revêtement de la lettre extérieure¹⁷⁰. Mais, tant que dura ce Jour sans déclin, et parce que telle était la condition propre accompagnant le Soleil, une seule « maison »,

et qui a la même importance au point de vue astrologique, que la planète elle-même).

169. par. 151, p. 104.

170. C'est ici, p. 105 l. 6, qu'il vaut mieux (après les mots *بی ظاهر*) marquer la coupure entre les par. 151 et 152, plutôt qu'à la ligne précédente (... *وجون*) comme nous l'avons malheureusement fait.

spirituels, est le Temple de Lumière¹⁶⁷. Ici, c'est le Prophète qui occupe le rang du cœur (celui du Soleil) comme organe qui anime le corps. Le Wasî (son légataire spirituel, ou *Asîs*, source et fondement de l'Imâmât) occupe le rang du cerveau (celui de la Lune), comme organe qui régit ce corps. Comme le Soleil et la Lune aux Cieux de l'astrologie, l'un et l'autre n'ont qu'une seule « maison » aux Cieux du cosmos qui est le Temple spirituel de la *da'wat* : le Prophète a le *tan-zil* (la lettre de la Révélation divine) sans le *ta'wil* (l'exégèse symbolique) ; inversement le *Wasî* détient en propre le *ta'wil*, non pas le *tan-zil*. Quant aux cinq autres astres gravitant dans ces mêmes Cieux, ce sont les cinq grades qui se suivent dans la hiérarchie ésotérique : Imâm, Bâb, *Hojjat*, Dâ'î, Ma'dhûn. De même que les planètes dans le Zodiaque (cf. ci-dessus n. 166), chacun d'eux a une demeure de Jour (le *zâhir*, l'évidence littérale de la religion positive, la Loi, la *shari'at*) et une demeure de Nuit (le *bâfin*, la nuit des symboles dans laquelle progresse le *ta'wil*).

On peut dire que Nâsir-e Khosraw a rapporté la structure de l'Homme cosmique, avec les astres qui en sont les organes, à la structure du Temple spirituel de la *da'wat*, le 'âlam-e Din ou hiérococosmos, en considérant celui-ci dans la structure verticale qui ordonne les grades ésotériques du sommet à la base, depuis le Ma'dhûn (le « licencié », ou à la limite encore inférieure, le *Mostajib*, le néophyte) jusqu'au sommet qui dans le schéma adopté à l'époque fâtimide, est représenté par le Nâfiq, le Prophète ou Énonciateur de la Révélation. Maintenant, cette même structure verticale ou longitudinale de la hiérarchie ésotérique, a son homologue en latitude, dans le déploiement du temps : la périodisation de l'histoire sacrée (de l'histoire comme hiérophanie) obéit à un rythme heptadique correspondant au rythme qui fait se succéder les Cieux dans l'espace astronomique comme dans l'espace hiérococosmique¹⁶⁸. Ce rythme est le secret même de la prophé-

167. cf. *Gnose ismaélienne*, pp. 205-210.

168. voir les tables de correspondance établies d'après Idrîs 'Imâd-addîn, in *Gnose ismaélienne*, pp. 182-185. Remarquer en outre que le mot « *hadd* » (« limite », gr. *horos*) qui désigne chacun des *degrés* ou grades de la hiérarchie spirituelle (la traduction par le mot « dignitaire » est seulement une approximation), est également un terme technique de l'astrologie (c'est le domaine, mesurant plusieurs degrés, que chacune des planètes possède en propre dans chacun des Signes,

Maintenant, cette «physiologie» où les «maisons» des planètes figurent les organes et membres de l'Homme cosmique, homologues à ceux de l'homme terrestre individuel, est également *interprétable* dans le sens d'une physiologie mystique du hiérococosmos, le 'alam-e Dîn, le Temple spirituel que forme la *da'wat*. Cette interprétation est rendue possible du fait que déjà au plan de l'astronomie, le *ta'wil* a permis de percevoir non plus la réalité physique pure et simple, mais une anthropologie, c'est-à-dire la signification anthropologique de cette cosmologie qui en outre est commune à l'avicennisme et à l'ismaélisme, soit qu'elle adopte le schéma homocentrique exigé par la physique des Péripatéticiens, soit qu'elle se conforme à l'astronomie de Ptolémée. A l'image de l'*Homo maximus* perçue dans le macrocosme, se substitue celle de l'Imâm éternel dont le 'alam-e Dîn avec ses Cieux quatre Éléments; par exemple, le trigone ayant pour élément le Feu (mothallatha ye âteshi) groupe le Bélier, le Lion et le Sagittaire. Son «seigneur de jour» est le Soleil, son «seigneur de nuit» est Jupiter; ils ont pour «compagnon» Saturne, etc. (cf. la figure, p. 278 du Jâmi' al-Hikmatain, schématisant le groupement des Signes et indiquant l'Élément dont ils ont la nature). Les «maisons» (pers. khânah, ar. bait, lat. domus), ce sont les signes ou châteaux du Zodiaque considérés par rapport à leurs «seigneurs». Le Soleil et la Lune sont chacun le seigneur d'un signe du Zodiaque (respectivement le Lion et le Cancer), tandis que chacune des cinq autres planètes règne simultanément sur deux signes du Zodiaque: Saturne, sur le Capricorne et le Verseau; Jupiter, sur le Sagittaire et les Poissons; Mars, sur le Scorpion et le Bélier; Vénus, sur la Balance et le Taureau; Mercure, sur la Vierge et les Gémeaux. Du Lion jusqu'au Capricorne, les signes ou châteaux sont des «maisons de jour»; les autres, du Verseau jusqu'au Cancer, sont des «maisons de nuit». La planète a une influence astrologique particulièrement forte lorsqu'elle occupe en fait pendant le jour sa maison de jour, et pendant la nuit sa maison de nuit. Telles sont les principales données sur lesquelles travaille ici le ta'wil de nos commentateurs (cf. la figure, page 287 du Jâmi' al-Hikmatain, portant dans l'hémisphère de droite, royaume du Soleil, indication des «maisons de jour», et dans l'hémisphère de gauche, royaume de la Lune, indication des «maisons de nuit»; en outre, y est indiqué l'organe que figure chacune de ces «maisons» dans la physiologie de l'Homme cosmique). Il y aura à revenir plus en détail sur les correspondances perçues par le ta'wil ismaélien, et sur leurs analogies avec le symbolisme d'autres systèmes de pensée.

tres, est celle-ci : pourquoi le Soleil et la Lune n'ont-ils respectivement qu'une seule « maison » parmi les signes (ou châteaux-forts, *borñj*) du Zodiaque, tandis que les autres planètes en ont respectivement deux chacune ¹⁶⁴? Ce sont là des données classiques en astrologie depuis Ptolémée ; pour en dégager la signification symbolique et spirituelle, Nâsir-e Khosraw a été entraîné à cette vision que nous évoquions il y a quelques lignes, comme un des sommets de son effort tendant à mettre en harmonie « des deux sagesse » ¹⁶⁵. Cette vision est celle d'une anthropologie cosmique, c'est-à-dire une interprétation anthropologique des mondes, telle que l'harmonie et la structure de la Forme humaine intégrale se trouvent répétées dans chaque cosmos. En outre, invitant l'individu humain à atteindre, d'exhaussement en exhaussement, jusqu'à l'état de l'Homme intégral, cette vision est celle d'une théosophie mystique, c'est-à-dire ne proposant pas seulement une inspection théorique, mais une réalisation personnelle. L'Image-archétype de l'Anthropos ainsi projetée dans le Ciel, c'est toute une physiologie de l'Homme cosmique (*Insân Kabîr*) que Nâsir-e Khosraw a esquissée et illustrée d'ingénieux diagrammes. Le Cosmos entier est le corps d'une personne, *Homo maximus*, dont l'esprit (le *pneuma* siégeant dans le cœur) est la masse flamboyante du Soleil. Divisant ce cosmos en deux royaumes, les philosophes ont attribué respectivement un hémisphère au Soleil comme roi du Jour et à la Lune comme reine de la Nuit. Alors Nâsir-e Khosraw analyse comment dans cet Homme cosmique, le Soleil tient la place et remplit la fonction du cœur, la Lune tient la place et remplit la fonction du cerveau, tandis que les Cinq autres planètes y assument le rang et la fonction des cinq sens ¹⁶⁶.

164. Distiques 72-73 chez le disciple (pp. 102-106) auxquels correspondent les distiques 64-65 du *Jâmi' al-Hikmatain* (pp. 274-292).

165. cf. Étude, pp. 81 ss., 88 ss.

166. Les données astrologiques exposées par nos deux commentateurs (dans le présent livre, par. 149-150, et dans le *Jâmi' al-Hikmatain*, par. 321-322) correspondent à celles qui sont établies depuis la «Tétrabible» de Ptolémée (cf. *Encycl. de l'Islam*, art. s. v. *Mintaka*). Il y a les trigones (mothallathât, lat. *triplicitates*), ou les quatre triangles équilatéraux se recoupant les uns les autres, dans lesquels sont groupés trois par trois les douze signes ou «châteaux-forts» du Zodiaque. Chaque trigone a deux seigneurs (gr. *oikodespotès*, pers. *kadkhodâ*, ar. *rabb*), un pour le jour et un pour la nuit, et un «compagnon». Chacun de ces quatre trigones est rattaché à l'un des

gne du Zodiaque¹⁶³). Une autre divergence tient au fait que le disciple fractionne en deux chapitres distincts (le trente-cinquième et le trente-sixième) ce qui chez Nâsir-e Khosraw est rassemblé en un chapitre unique (le vingt-huitième). C'est, il est vrai, un simple détail de structure matérielle, les considérations n'en progressant pas moins en marche parallèle. Le premier chapitre et le début du suivant contiennent chez le disciple l'exposé des données astrologiques; le ta'wil est ensuite développé méthodiquement.

La question à laquelle il s'agit de répondre dans ces deux chapi-

163. cf. ici chapitre xxxiv (distique 71, pp. 101-102) correspondant au chapitre xxvii de Nâsir-e Khosraw (distique 63, pp. 271-274). La variante intervient dans le premier hémistiche du premier distique: «Pourquoi dit-on que les planètes commencent par Saturne (*zohal*)?» demande le texte lu par Nâsir-e Khosraw. «Pourquoi dit on qu'elles commencent par le Signe du Bélier (*Hamal*)?» demande le texte suivi par le disciple. Chaque commentateur se trouvait donc engagé dans une voie différente. Pour Nâsir-e Khosraw la réponse est simple: le septième Ciel, ou Ciel de Saturne, est le plus élevé des Cieux porteurs d'un astre (il n'y a au-dessus de lui que le Ciel des Fixes et le Ciel des Cieux ou Sphère englobante). Bien que les astronomes accordent le premier rang au Soleil (à cause de sa masse astrale et de son influence) et le second rang à la Lune (à cause de sa proximité), Saturne a la préséance quant à la distance spatiale. Cette dernière justifie aussi bien la forme de son nom (p. 272): arabe *زحل* - persan *بکریزد*, *گریخت*, «il s'est enfui». Parce que la planète Saturne est extérieure à l'ensemble des Cieux, et comme à la limite de notre univers, on l'a appelée *زحل* - *گریخته*, celle qui s'est enfuie. (En fait, le nom persan de Saturne est *Kaiwân*). — La question posée au disciple est autre: pourquoi l'entrée des planètes dans le signe du Bélier est-elle regardée comme début de leur exaltation? C'est que, pour prendre l'exemple le plus frappant, l'entrée du Soleil dans le Bélier, marquant le début de son exaltation (*sharaf*, *exaltatio*, moment où chaque planète atteint le maximum de son influence astrologique), marque aussi le début de la croissance et du renouveau de toutes choses sur la Terre. Ce n'est pas au hasard, remarque le commentateur, que les Iraniens ont donné à l'équinoxe de printemps le nom de *Naw-Rûz*. (Bien que cette lecture aille de soi, il ne serait pas impossible de lire p. 101, l. 6 *خور روز*, cf. apparat critique *ad loc.*. Cependant le *Khôr-rûz* (*dies Solis*) désigne le onzième jour de chaque mois dans le calendrier solaire zoroastrien; cette lecture n'aurait donc pas de sens dans le présent contexte).

9. Astrologie et prophétologie.

Un dernier ensemble de remarques voudrait clore la présente esquisse. Elles se rattachent à ce qui nous est apparu ailleurs comme étant peut-être un des sommets où culmine cette «réunion des deux sagesse» que s'était proposée Nâsir-e Khosraw. En venant compléter les observations développées précédemment à propos de la théosophie de l'histoire, elles permettent d'insister sur une des conceptions les plus caractéristiques et les plus attachantes de la pensée ismaélienne : sa vision du *temps* qui commande toute sa prophétologie. Les modalités de cette vision ne se sont pas constituées d'un seul coup, il y a eu déjà occasion de le suggérer. Peut-être la théorie des Cycles n'atteint-elle sa parfaite expression que chez le dâ'i yemenite Idris 'Imâd-addîn, au XV^e siècle. Comparé avec les œuvres plus tardives, le commentaire du disciple d'Abû'l-Haïtham nous permet de soupçonner sur ce point encore, par quelles phases d'élaboration a dû passer le système de la pensée ismaélienne. En outre, c'est à l'égard du commentaire de Nâsir-e Khosraw que nous pouvons relever de nouveau ici non point, certes, des contradictions, mais des différencielles dans les thèmes mis en œuvre, qui sont du plus haut intérêt.

Quatre distiques se succèdent vers la fin du poème d'Abû'l-Haïtham, qui provoquent chez ses commentateurs un effort parallèle pour instaurer un *ta'wil* satisfaisant de la physique céleste, de l'astronomie et de l'astrologie¹⁶². Quelques divergences sont sensibles au premier regard. L'une tient à une variante qui a orienté chacun des commentateurs dans une direction différente. Là où la version transmise de mémoire à Nâsir-e Khosraw par l'Émir du Badakhshan porte le mot *زحل* (*zohal*, Saturne), le texte commenté par le disciple, qui devait bénéficier d'une tradition directe, porte le mot *حمل* (*Hamal*, le Bélier, si-

162. Ces quatre distiques interviennent à un moment où les divergences matérielles entre les deux commentaires quant à l'ordre de la *qasida*, se sont le plus accentuées ; cf. la *Table de concordance*. Aux chapitres xxxiv-xxxvii du disciple d'Abû'l-Haïtham correspondent les chapitres xxvii-xxix de Nâsir-e Khosraw. Aux distiques 71-74 du premier, correspondent les distiques 63-66 du second.

chez Avicenne, se retrouve dans l'Ismaélisme, chez Hamîd Kermânî et ses successeurs (jusqu'à Idrîs 'Imâdaddîn). Mais, comme on l'a déjà observé, la théosophie ismaélienne connaît en outre une homologie de cette hiérarchie céleste avec les grades de la hiérarchie terrestre, celle de l'Église ésotérique. Sur cette correspondance est fondée l'idée proprement ismaélienne de l'ascension des degrés spirituels : au schéma du «Mi'râj-Nâmah» attribué à Avicenne¹⁵⁹, se substitue l'idée des résurrections initiatiques (qiyâmât) vécues par l'adepte, de grade en grade, jusqu'au «Seuil» de l'Imâm¹⁶⁰. D'autre part le schéma *décadique* développé sous tous ses aspects homologues chez Hamîd Kermânî ou Idrîs 'Imâdaddîn, est absent chez Nâsir-e Khosraw comme aussi chez le disciple d'Abû'l-Haitham. On entrevoit ainsi l'extrême complexité des données, l'extrême richesse du contexte dans lequel il nous faut ressaisir, du côté oriental, tout ce problème des intellects et de l'Intelligence, avec l'angéologie dont il est solidaire¹⁶¹. On devait se borner ici à le signaler et à le situer.

159. Sur le «Mi'râj-Nâmah», cf. notre livre : *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, pp. 191 ss.

160. cf. *Temps cyclique*, pp. 211 ss. ; *Gnose ismaélienne*, pp. 183 ss., 233 ss.

161. Quelques passages importants pour notre problème sont à relever provisoirement chez Hamîdaddîn Kermânî (*Râhat al-'Aql*, éd. Kamil Hosain), v.g. p. 324 : النفس الحسية التي هي عقل هيولاني. Ici donc, *anima sensitiva* est comprise comme étant *intellectus materialis*. En outre, p. 403 : فيض العقل الفعال لا يقبله إلا الناطقة التي هي العقل المستفاد. Ici c'est l'âme ou la faculté pensante qui est identifiée avec l'intellect acquis comme réceptacle du don de l'Intelligence agente, dans un contexte où il est expliqué que l'Effusion des lumières divines, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, n'est pas reçue au degré de cet intellect acquis, i. e. de la faculté pensante (nâtiqîya), selon ce que disent les philosophes, mais au degré de l'*Anima sensitiva* (nafs hissîya) et de l'Imagination active (takhayyol), comme dans le cas de Jésus et de Mohamad ; c'est qu'en effet, précise Kermânî, *nafs hissîya* est intellect en puissance, c'est-à-dire intellect matériel (ainsi qu'il l'a dit précédemment, p. 324). Or, si l'on se réfère à la définition de l'*intellectus sanctus* chez Avicenne (intellect qui est l'organe réceptif des communications divines), on constate que ce «'aql qodsî» y apparaît comme un mode éminent de l'*intellectus materialis* (cf. Goichon, *Lexique*, s. v. 'aql, 7). En dépit des réserves et du malentendu latent, on perçoit ici la consonance entre Kermânî et Avicenne.

dre d'Aphrodise, dans son traité *De intellectu et intellecto*, avait laissé un schéma tripartite de l'intellect : intellectus materialis, intellectus in habitu, intellectus agens ¹⁵⁶. Du fait qu'en passant par l'élaboration des traductions en arabe, l'intellect agent de l'aristotélisme apparût comme une Intelligence séparée, un Ange, la théorie de la connaissance devenait solidaire de l'angéologie, tandis qu'au schéma tripartite se substituait une quadruple division. L'intellect agent se dédoublait en un *intellectus adeptus* (i.e. acquis de l'extérieur, من خارج), et une *Intelligencia agens* séparée (celle qui confère « du dehors » cet intellect acquis) ¹⁵⁷.

Le génie d'al-Fârâbî eut une part prépondérante dans l'édification de la doctrine. Il en résulta cette notion d'un « intellect acquis » ayant pour objet non pas les Formes des corps matériels, mais les Formes pures « dont l'être en soi est exactement le même que l'être qu'elles ont dans la pensée ». Reçues par lui, elles *sont* cet intellect acquis ; elles constituent comme un royaume spirituel dont l'Intelligence met les formes à la disposition des intellects humains pour qu'ils puissent à leur tour s'actualiser et se « dématérialiser ». Finalement avec l'idée d'une ascension mentale de degré en degré de la hiérarchie des Intelligences séparées, s'ouvre aussi la possibilité d'une union mystique entre l'intellect humain en acte et les Intelligences pures ¹⁵⁸. Or, la hiérarchie des Intelligences, telle qu'elle est constituée chez al-Fârâbî et

156. cf. Ét. Gilson, op. cit., p. 11. L'intellect *matériel* est comme la disposition de ceux qui sont en état d'apprendre un métier ; l'intellect *habituel*, c'est l'état de celui qui connaît déjà un métier et peut à tout instant l'exercer. Cela s'accorderait avec la fonction assignée au « 'Aql moktasab » chez le disciple d'Abû'l-Haïtham ; il faudrait le comprendre alors comme intellect « in habitu » (bi'l-malaka). Comme le philosophe grec ne fait pas des deux intellects deux êtres distincts, mais que « l'intellect habituel, c'est l'intellect matériel lui-même une fois qu'il a acquis l'habitude d'agir et de connaître », il y aurait là comme une indication de la voie dans laquelle chercher la solution du problème que nous pose notre commentateur, tout en tenant compte que « 'Aql moktasab » semble fonctionner chez lui sinon comme une Intelligence séparée, du moins comme intermédiaire, et qu'il a en tout cas en commun avec les *falâsifa* une conception tout autre que celle de l'aristotélisme classique.

157. cf. Ét. Gilson, *ibid.*, pp. 14 et 21.

158. *Ibid.*, pp. 32-37.

'égard de toutes les Formes. 2^o *intellectus in effectu*, en état de puissance «facile ou possible», déjà en acte par rapport au précédent, c'est-à-dire muni des premiers intelligibles à l'aide desquels il peut acquérir les autres. 3^o *intellectus in potentia perfecta*, lequel présente deux aspects : a) *intellectus in habitu*, qui s'est rendu maître des connaissances que l'on peut déduire des premiers principes ; b) *intellectus adeptus* (seu *accommodatus*) qui est conféré «du dehors» à l'âme par l'Intelligence agente¹⁵⁴.

En fait, c'est tout l'ensemble du problème des intellects et de l'Intelligence agente qu'il nous faut ressaisir,— un ensemble où désormais devront trouver place les données nouvelles que nous apportent les ouvrages ismaéliens aussi bien que ceux des avicenniens shî'ites duodécimains¹⁵⁵. Ce qui du côté de la Scolastique latine s'entrevoit maintenant grâce aux travaux d'Étienne Gilson, reste encore enveloppé d'obscurité du côté arabe et persan, où interviennent de nombreuses données autres que celles qui furent assimilées en Occident par l'intermédiaire des traducteurs latins. Un fait dominant subsiste. Alexan-

154. cf. Ét. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, vol. IV, 1929-1930), p. 60. Il est à souhaiter que nous disposions un jour, pour le côté arabe et persan, d'un équivalent de cette puissante analyse. Cf. encore A. M. Goichon, Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, Paris 1938, p. 229, n^o 439, 6 : La forme intelligée est présente dans l'intellect, tandis que celui-ci la considère, l'intelligé en acte et intelligé qu'il l'intelligé en acte. Ce qui est alors produit en acte pour l'intellect, est un intellect acquis ('aql mostafâd), Shifâ' I, 293.

155. C'est ainsi, par exemple, que chez Nâsir-e Khosraw, l'Intelligence agente est identifiée non pas avec la Dixième, mais avec la Première Intelligence (Jâmi', p. 89, «nokhostin mobda'i» ; p. 148, «Hast-e awal», le Premier Être ; 'aql-e kollî que le Philosophe appelle 'aql-e fa'âl ; comparer les Ikhwân al-Safâ). En revanche, chez Idris 'Imâdaddîn, c'est bien la Dixième Intelligence qui est, comme Ange de l'humanité, la protagoniste de toute la dramaturgie de la race humaine, depuis le prologue dans le Ciel. Ce sera le thème d'une prochaine enquête que cette diversité de schéma : décadique, chez Hamîd Kermânî, heptadique et pentadique chez Nâsir-e Khosraw ('Aql. Nafs, Jadd, Fath, Khayâl, ou Gabriel, Michaël, Seraphiel) ; pour les avicenniens shî'ites duodécimains, cf. notre communication «Avicennisme et Imâmisme» (Congrès du millénaire d'Avicenne, Téhéran, vol. III).

On a pu apprécier précédemment (§ 6 p. 72) le rôle que tenait dans la doctrine des «dons naturels» que le disciple oppose aux explications insuffisantes de Rhazès, cet intellect qu'il désigne comme '*Aql moktasab*'. Nous ne pouvons traduire autrement que par «intellect acquis», et l'expression semble équivaloir au '*Aql mostafād* (intellectus adeptus) chez les philosophes avicenniens. Reste à savoir si l'«intellect acquis» chez le disciple d'Abû'l-Haïtham, correspond à la même nature et à la même fonction que le '*Aql mostafād* d'Avicenne. Il y a difficulté plus grave : à deux reprises (§§ 85 et 88) le disciple précise que cet intellect est celui que les *falāsifa* dénomment '*Aql hayûlâni* (intellectus materialis); il en incorpore la notion à sa propre doctrine, mais sans plus s'expliquer sur son contenu. Comme on le sait, «intellect matériel» ne veut pas dire pour nos philosophes un intellect de nature matérielle, corporelle, mais désigne un intellect qui se comporte comme une matière à l'égard des Formes que l'illumination de l'Intelligence agente projette sur lui. L'identification de cet intellect *en puissance* avec l'«intellect acquis» pose un problème que l'on doit se borner à constater ici comme problème.

C'est un triple rôle, on l'a vu, qui est assigné par notre auteur au «*aql moktasab*». Il est le *médiateur* de la Première Intelligence ou '*Aql-e kollî*, pour les dons qui de cette Intelligence effusent sur l'homme, tels par exemple que le don poétique ou littéraire. Il est la *source*, et l'Âme en est alors la médiatrice, pour les dons tels que ceux qui font la capacité créatrice des artisans. Il est *médiateur* encore, et l'Âme et la Nature sont médiatrices avec lui, pour les dons qui de la Première Intelligence effusent sur l'espèce humaine en tant que telle, et la distinguent de toute autre.

Certes, l'on peut considérer que chez les *falāsifa*, les différents intellects désignent les diverses relations dans lesquelles l'intellect humain, la puissance contemplative de l'âme, peut se trouver à l'égard des intelligibles, et qu'en ce sens c'est le même intellect qui tantôt est appelé «intellect matériel», ou à l'état de puissance pure, et tantôt «intellect acquis». Mais cela ne permet précisément pas l'identification de ces relations entre elles; cela n'autorise pas à dire, comme le fait le disciple, que l'«intellect acquis» est l'«intellect matériel». Chez Avicenne par exemple, tel que l'ont connu les Scolastiques latins, on a : 1^o *intellectus materialis*, c'est-à-dire non pas corporel, mais possible pur à

péri, comme nous l'avons dit. L'âme concupiscible et l'âme irascible sont dans chaque être humain deux démons en puissance. Celui dont l'âme pensante soumet à son service l'une et l'autre, devient ange. Mais celui dont au contraire l'une et l'autre soumettent à leur service l'âme pensante, devient démon en acte ¹⁵³.» Il n'y aurait pas un mot à changer pour que cette leçon puisse être donnée à son adepte par *Hayy ibn Yaqzân*.

Si donc l'on se rend attentif à l'enseignement de *Nâsir-e Khosraw*, tel que le colore la terminologie mazdéenne que le disciple d'*Abû'l-Haitham* emprunte à *Shahîd de Balkh*, on devient sensible au climat spirituel où se développe une anthropologie telle que l'anthropologie ismaélienne fondée sur son angéologie. Ce n'est pas un hasard que cette persistance d'une terminologie mazdéenne-zoroastrienne dans la Transoxiane des X^e-XI^e siècles ; c'est toute l'éthique des *Fravartîs* qui se fait sentir dans ce combat de l'âme pour l'Ange. Or le fait se passe un siècle et demi ou deux avant que *Sohrawardî* n'entreprenne de ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, son angéologie et sa dévotion à la lumière du *Xvarnah*. Si l'on fait observer la continuité qui maintient ensuite la tradition de l'*Ishrâq* en Iran, peut-être y a-t-il à espérer que ce *fait* spirituel (quant à sa source, sa constance, sa signification) soit finalement compris,— sans plus provoquer la surprise, voire l'inexplicable irritation qui accueille parfois le rappel de cette situation négligemment oubliée.

Maintenant, le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, écrit en captivité, était l'illustration dramatique d'une initiation intérieure personnellement reçue de l'Ange de la connaissance. Cette dramaturgie mettait en œuvre ce qui était ailleurs, dans le *Shifâ'*, à l'état de données théoriques. Or, de même que nous trouvons chez le disciple d'*Abû'l-Haitham* et chez *Nâsir-e Khosraw* une base de comparaison avec cette dramaturgie de la connaissance (là même où la terminologie mazdéenne en suggère le combat), de même la théorie des intellects, et avec elle l'angéologie en général, dans le vocabulaire qui l'exprime chez le disciple, nous invite à une enquête comparative, prenant comme second terme le schéma de l'intellect et de l'intellection, tel qu'il fut établi principalement par *al-Fârâbî* et par *Avicenne*.

153. *Jâmi' al-Hikmatain*, par. 145, pp. 143-144.

Or, chacune de ces particularités offre matière à une analyse comparative entre avicennisme et ismaélisme : d'une part, l'aspect sous lequel apparaissent les *dramatis personae* du Récit de Hayy ibn Yaqzân ; d'autre part, la théorie des intellects et de l'Intelligence, d'une importance vitale, puisqu'elle énonce les phases et conditions du salut de l'âme par la Connaissance qui est gnose.

Quant aux indications qui chez le disciple d'Abû'l-Haitham tendent à modifier toute théorie de la Connaissance en une dramaturgie (naissant avec l'expérience vécue de l'acte de Connaître), on les trouve là même où après avoir mentionné quelques opinions de philosophes concernant l'ange et le démon, il en vient à mentionner, lui aussi, les deux personnages maléfiques dont le rôle est dénoncé par le Récit d'initiation avicennien : appétit irascible et appétit concupiscible. Mais ce qui donne d'emblée la coloration dramatique, c'est qu'à ces deux désignations techniques communes, est substituée celle qui qualifie les deux personnages de puissances *ahrimaniennes* (qowwat-e âhrimani). On leur oppose une troisième puissance, celle qui suscite intelligence et connaissance, et qui est désignée comme faculté divine (qowwat-e ilâhî), *ôhrmazdienne* (ôrmazdî, اورمزدی), puissance ou condition angélique (fereshtagî)¹⁵². En cette puissance *ôhrmazdienne* ou angélique, on peut voir aussi bien Hayy ibn Yaqzân, substitut de l'Intelligence agente, que l'intellect contemplatif, Absâl, l'un des deux «anges terrestres» du Récit avicennien. Seulement, il y a de plus ici la terminologie iranienne, laquelle nous introduit en une dramaturgie mazdéenne. Ce n'est pas même une initiative du disciple d'Abû'l-Haitham, puisqu'il réfère à un distique du poète Shahîd de Balkh, quelque peu malmené ailleurs (cf. supra § 3, p. 36), mais cité ici avec une réflexion qui sous-entend l'éloge : «*Ôhrmazdiens* sont les habitants du Ciel. Tourment l'ordre en dérision les deux *Ahriman*». «N'importe qui peut lire cela, ajoute le commentateur, mais combien peu comprennent !»

Ce qu'il faut comprendre, l'enseignement de Nâsir-e Khosraw le dit explicitement : «L'âme pensante dans chaque être humain est ange en puissance (fereshta-ye be-qowwat), et l'ange en puissance est une

152. par 50, p. 31. Le passage qui précède immédiatement, contient une phrase mutilée (p. 31, l. 5) qu'il est malheureusement impossible de reconstituer.

le roman d'autobiographie spirituelle ou Récit d'initiation. Du côté ismaélien, il faut citer le petit roman qui s'intitule «Le maître et le disciple»¹⁴⁹. Du côté des philosophes et des théosophes indépendants de la *da'wat*, il faut citer le Récit de *Hayy ibn Yaqzân* d'Avicenne, auquel s'origine, on le sait maintenant, le Cycle des Récits d'initiation ou romans spirituels écrits par *Sobrawardî* en persan¹⁵⁰. Une étude comparative en profondeur reste à faire, laquelle ne pourrait perdre de vue l'interprétation donnée en mystique juive, du Cantique des Cantiques comme dialogue de l'âme et de l'Intelligence agente^{150a}.

Que l'on ait présents à la pensée les *dramatis personae* du Récit avicennien de *Hayy ibn Yaqzân*, ainsi que le sens de l'initiation dispensée par ce Récit spirituel. Il y a les trois compagnons désignés comme l'appétit irascible (*qowwat-e ghadabî*), l'appétit concupiscible (*qowwat-e shahwânî*), et cette Imagination active qui apparaît comme un génie, une *pêri*, pouvant devenir ange ou démon¹⁵¹. Tous trois accompagnent dans son «voyage vers l'Orient» le pèlerin qui est l'âme, elle-même constituée comme un couple d'«anges terrestres» qui sont les deux intellects, pratique et contemplatif, *Salamân* et *Absâl*. Le guide est l'Ange *Hayy ibn Yaqzân* («le jeune homme à la gravité des vieux Sages»), individuation de l'Intelligence agente, *Gabriel-Esprit-Saint*. Ce qu'il exige, c'est que son adepte soumette les deux mauvais compagnons ; dans cette seule mesure, il peut le guider et faire route avec lui, «éduquer» (*educere*) l'angélicité virtuelle de l'«ange terrestre» de la puissance à l'acte, — ce qui sur le plan théorique est décrit comme illumination de l'Intelligence agente «éduquant» l'intellect possible de la puissance à l'acte.

149. «*Risâlat al-'âlim wa'l-gholâm*», analysé par *W. Ivanow*, *Studies in Early Persian Ismailism*, 2^d ed., Bombay 1955, pp. 61-86 ; cf. *Gnose ismaélienne*, pp. 226 ss.

150. cf. notre étude de la trilogie des Récits avicenniens et de leur rapport avec ceux de *Sobrawardî*, *in Avicenne et le Récit visionnaire*.

150^a. cf. notamment *Georges Vajda*, *Juda ben Nissim ibn Malka*, philosophe juif marocain, Paris 1954.

151. Le statut ainsi conféré à l'Imagination active dont le rôle est primordial, est donc précisément celui que *Nâsir-e Khosraw* décrit comme celui de l'initié à la *da'wat*.

son mérite personnel ni son originalité, on peut cependant considérer que cette impressionnante mise en œuvre du ta'wil relève d'une conception angéologique d'ensemble, c'est-à-dire d'une angéologie fondamentale à laquelle participent, suivant leur mesure et leur génie propre, théosophes ismaéliens aussi bien que philosophes avicennaisants. Du côté ismaélien, on a pu constater que la base expérimentale de l'angéologie est constituée, chez Nâsir-e Khosraw, par cette indication que l'homme tout court (adamî), en étant admis à l'initiation spirituelle, devient *pêri* en acte, c'est-à-dire «ange en puissance». C'est sur cette base qu'il faut comprendre l'idée amplement développée déjà dans le proto-ismaélisme, qui investit occasionnellement l'être humain d'un ministère angélique. Tel fut le cas de Salmân le Perse ou le Pur (pârsî, pâk) auprès du Prophète, comme compagnon d'initiation et typification de Gabriel l'Ange¹⁴⁸. D'une manière générale, comme l'indique la typologie esquissée par le disciple dans la page de son commentaire traduite ci-dessus, ce ministère angélique, voire l'idée même de l'Ange, concerne essentiellement une noétique initiatique : le processus par lequel est acquise et à son tour dispensée et communiquée la gnose salvatrice. Qu'un être humain puisse être investi d'un tel ministère, c'est ce qui est rendu possible par l'idée de la correspondance des hiérarchies célestes et terrestres, c'est-à-dire par l'idée même du hiérococosmos ('âlam-e Dîn) constitutive en propre de la sodalité ismaélienne. Du côté des philosophes, on ne dispose pas, certes, de ce cosmos intermédiaire que constitue le *corpus mysticum* de l'Église ésotérique. Cependant l'idée d'une pédagogie angélique n'en est pas moins à l'œuvre ; la noétique, la théorie de la connaissance, est essentiellement un aspect de l'angéologie, aussi bien que l'initiation effective à la Connaissance est une fonction de l'Ange. De part et d'autre, cette pédagogie s'est typifiée dans une forme littéraire qu'elle a inspirée en propre, celle que l'on peut appeler

passage au «sens intérieur» par le ta'wil, c'est-à-dire avec l'entrée dans la *da'wat*. L'homologie des Cieux invisibles et des Cieux visibles est approfondie plus en détail dans le *Jâmi' al-Hikmataïn*.

148. cf. notre étude : Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân, in *Eranos-Jahrbuch* xviii, pp. 160 ss. ; Gnose ismaélienne, pp. 161 ss., 219 ss. ; L. Massignon, Salmân Pâk, Paris-Tours, 1934, pp. 16 ss. ; La Mubâhala (in *Annuaire de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses*, 1944), pp. 19 ss.

Toute personne en qui il y a lumière, subtilité spirituelle et noblesse physique, devient à la limite, capable de recevoir l'enseignement (ta'lim) de l'Ange tel qu'il vient d'en être parlé. Sa réception de cette Lumière divine entraîne une mise en suspens de ses sens (andarwâ'i) : les paroles qu'elle perçoit, ce n'est pas une langue qui les articule, ni son oreille de chair qui les entend ; c'est une pure réception par la voie de l'Esprit (az râh-e Rûh), cela même à quoi fait allusion le verset qorânique (26/193-194) : « Il a fait descendre avec lui l'Esprit fidèle (Gabriel l'Ange) sur ton cœur. » C'est cela en propre le *ta'yîd*, l'inspiration effusant du Logos divin (Kalima-ye Izad), proportionnellement à la capacité de son élu, — de ce Logos divin qui fut, par exemple, en Jésus avec une extrême surabondance (§ 58). Maintenant, toute personne qui reçoit la Connaissance par inspiration spirituelle directe (ta'yîd) et est en mesure de la transmettre pareillement à quelqu'un d'autre, est dite elle-même « Ange ». Toute personne qui peut recevoir la Connaissance par inspiration spirituelle, mais ne peut la transmettre que par enseignement (ta'lim), est une *péri*. Tels sont les *Hojjat* dans la hiérarchie des grades ésotériques, tandis que les Prophètes, les Wasîs et les Imâms reçoivent et transmettent par inspiration spirituelle, et c'est pourquoi sont appelés « Anges » (fereshtagân)¹⁴⁶. Ceux qui ne peuvent recevoir et transmettre que par enseignement, ce sont les *humains*, les « adamiques ». Quant à ceux qui rejettent aussi bien théoriquement que pratiquement cet enseignement (c'est-à-dire l'enseignement ésotérique de l'ismaélisme), — tant en ce qui concerne l'âme qu'en ce qui concerne la participation du corps au service divin de l'âme, — ceux-là sont les *démons* dont la forme humaine dissimule la hideur démoniaque, et leurs chefs sont les sataniques, les Iblîs (§ 59).

Notre commentateur conclut sans fausse modestie : « Sache que sur ce chapitre, personne n'a rien dit de mieux ¹⁴⁷. » Sans lui contester

146. On a indiqué ci-dessus (n. 136) quelques études antérieures où a été analysé le sens du mot « ange » en imâmologie, et les connexions avec l'idée de « Christos Angelos » d'une christologie primitive, gnostique ou apparentée à la Gnose.

147. Une différence mineure est à relever à l'égard de Nâsir-e Khosraw. Il semble que selon le disciple d'Abû'l-Haitham la condition de *péri* en acte (i. e. ange en puissance) commence avec le grade ésotérique de *Hojjat* (Preuve ou Signe de l'Imâm). On a vu précédemment que chez Nâsir-e Khosraw, cette éclosion de l'être intérieur invisible, se produit avec le

Que tout cela ne soit qu'approximation et façon de parler approximative, nous le savons non moins bien que le savait le commentateur d'Abû'l-Haitham (§57) ; reconnaissons aussi avec lui que malheureusement il n'est guère possible de dépasser ces approximations (car la destinée, le Soi, l'Ange, désignent une même chose). Des quatre questions topiques, la première (question *hal, utrum sit?*) est résolue par le fait de l'existence de l'Ange, mais on ne peut dire la *modalité* de son *essence*, car toute qualification du spirituel ne peut être que négative. En revanche, on peut dire la *modalité* de son *action*, mais cela revient à répondre à la question «pourquoi l'Ange?». On répondra : pour que par sa médiation, sagesse et connaissance adviennent du spirituel à ce qui est corporel, de ce qui est métaphysique (*warâ-ye ta-bî'i*) à ce qui est physique, et pour que la Nature devienne pure et lumineuse. Cela, il y a quelque sens à le dire, parce que de par le sentiment de notre propre activité, nous savons d'expérience ce que signifient perfection de la sagesse, perfection de la puissance, durée de la félicité.

C'est encore là, chez notre auteur, une référence tendant à assurer la base «expérimentale» de l'angéologie. De même que par le *ta'wil* de l'astrologie, le fait positif de l'existence de l'Ange est éprouvé intérieurement comme Ange de la miséricorde ou comme Ange du châtiement, de même c'est expérimentalement qu'il est répondu au *pourquoi* de son existence. Or le fait d'expérience qui pour tous nos penseurs, aussi bien ismaéliens qu'avicenniens, est par excellence à la base de l'angéologie, c'est le fait même de la Connaissance. Toute la noétique, comme la cosmologie et la physique céleste, est elle-même un cas et un aspect de l'angéologie. C'est donc en suivant la voie des différents modes et degrés de la Connaissance, que le disciple d'Abû'l-Haitham reconduit naturellement, mais par une schématisation très originale, la triple question de l'ange, du génie et du démon, au plan d'une anthropologie signifiante pour le hiérococosmos ('âlam-e Dîn), celle-là même que nous avons vu esquissée chez Nâsir-e Khosraw.

prémises ; la cosmologie avicennienne instaure autant qu'elle pré-suppose les relations des Cieux et de la Terre ; cf. notre livre : Avicenne et le Récit visionnaire, tome I^{er} (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), pp. 188-189 (cf. encore *infra* § 9).

tif; il lui faut apprendre beaucoup (§ 56 in fine). Nous l'en croyons volontiers. Ce qui vient d'être esquissé, c'est un effort décisif pour reconduire aux Cieux ésotériques les considérations et figures qui ont cours en astrologie. Tout se passe comme si c'était par le ta'wil de l'astrologie, que s'établissait la connexion entre l'angéologie (comportant l'idée des Anges régents des Cieux) et l'anthropologie (comportant l'association de l'homme et de son astre). Pour le comprendre, il faut partir de la sentence : «celui qui se connaît soi-même (nafsaho) connaît son Seigneur.» C'est ce *nafs*, ce soi-même, qui est désigné tantôt comme égoïté constitutive de l'ego (mani--e man), tantôt comme Sagesse pensant pré-éternellement cet ego, tantôt comme ange ou démon en puissance. Et ce dernier aspect précisément importe pour comprendre que tout événement qui nous arrive est de la même nature que nous-mêmes, et que nous sommes d'ores et déjà notre avenir : pour l'ange *ou* pour le démon en puissance, l'événement s'appellera Ange de la miséricorde *ou* Ange du châtimeut, lesquels ne sont pas alors une fatalité extérieure, mais destinée intime. S'ils sont éprouvés respectivement par l'homme comme étant «son astre», c'est que la connaissance de «son astre» fait partie de la connaissance de soi-même. Mais l'astre comme destin prend l'apparence de l'Ange de la miséricorde ou de l'Ange du châtimeut, selon que l'être dont il est l'astre, a choisi pour lui-même d'être ange en puissance ou démon en puissance. Cette signification de l'astre manifestant à l'homme la virtualité angélique ou démoniaque qu'il a faite sienne, c'est en propre un ta'wil de l'astrologie qui à la fois postule et médiatise une anthropologie ayant pour fondement et pour issue une angéologie et une démonologie. Ce ta'wil fait émerger au plan de la conscience une Image primordiale, relation personnelle archétypique (celle de l'homme avec son astre médiatisant son Ange), dont alors la cosmologie avec ses Cieux régis par leurs Anges, apparaît comme la projection et la correspondance au plan macrocosmique¹⁴⁵.

145. Que l'«astrologie judiciaire», dégénérant en pure technique, ait oublié cette intuition initiale, le fait n'est guère à contester. Cependant lorsque des esprits judicieux, tels qu'Avicenne, formulent leurs critiques contre elle, ces critiques signifient plutôt un rappel de l'astrologie à sa véritable tâche. Elles ne procèdent point d'un esprit rationaliste moderne convaincu a priori de l'absurdité de ses

a en outre à appliquer le principe fondamental déjà rencontré : des choses qui appartiennent au monde spirituel, on ne peut connaître au sens propre (*haqīqat*) que *si* elles existent et *pourquoi* elles existent. Quant à parler de *ce* qu'elles sont et de la *manière* dont elles sont, on ne peut le faire qu'en termes figurés (*majāz*). Tout un paragraphe (le § 56), dont la structure un peu confuse ne diminue pas l'importance, nous montre les Anges du plérôme (*fereshtagân-e ibdâ'î*, chez Nâsir-e Khosraw) comme naissant éternellement des effulgences de lumière qui resplendent du couple primordial 'Aql et Nafs, Intelligence et Ame (Nous et Psyché). Ces irradiations donnent leur être à la triade Gabriel-Michaël-Seraphiel, aux Anges du premier rang, aux Chérubins, aux Porteurs du Trône. Un regard sur le monde de la Nature où toutes les connexions (sympathies et antipathies naturelles des choses etc.) se résolvent dans la mort qui finalement attend tout vivant terrestre, conduit alors à considérer d'autres connexions, à savoir les connexions spirituelles avec les pensers éternels, les projets de la Création primordiale (*andîsha-hâ-ye ibdâ'î*), et précisément c'est ici qu'intervient l'idée de l'Ange, comme manifestation du destin personnel, comme explicitant et personnifiant le lien entre le moi et son « astre ». Lorsque selon la science anticipante de Celui qui sait parfaitement les mystères ('allâm al-ghoyûb), bonheur, grâce ou faveur doivent survenir aux Anis (*awliyâ*) ou à ceux qui les méritent, un de ces nœuds qui ont été noués dans la pensée prééternelle, est alors dénoué ; connexion est établie avec ces astres bénéfiques que les philosophes appellent les « moules des actions divines » (*qawâlib-e af'âl-e Izadî*), de sorte que c'est par leur voie et leur intermédiaire que la chose arrive à l'élu ou au méritant¹⁴⁴. Tel qu'il est éprouvé par celui à qui advient cet état soudain, le médiateur en est appelé *Ange de la miséricorde* (*fereshta-ye Rahmat*). Le processus est inversé dans le cas de celui à qui doivent advenir malheur ou châtement, par l'intermédiaire des astres maléfiqes ; cette fois le médiateur est éprouvé comme *Ange du châtement* (*fereshta-ye 'adhâb*).

«La question est extrêmement profonde, observe notre commentateur pour conclure. Il importe que le non-initié ('âmm) soit très atten-

144. Comparer chez Nâsir-e Khosraw (supra p. 86) l'idée des astres comme « anges visibles », médiateurs entre les Anges invisibles et les humains ; la même médiation est assumée analogiquement, sous les « Cieux ésotériques », par les *hodûd* des degrés supérieurs.

est annexé à cette Forme. C'est ainsi qu'à chaque Espèce advint une Forme propre ¹⁴¹. Quant à la multitude innombrable des figures qui distinguent extérieurement (hai'at) les individus d'une Espèce, elle résulte des événements qui advinrent dans la Nature «postérieurement» à l'Ibdâ' (conjonctions et disjonctions, sympathies et antipathies naturelles des êtres, mixtion des Éléments, influx qu'ils reçoivent des astres etc.). Certes, mais tout cela concerne la forme extérieure (hai'at), l'individualité empirique, non pas la personne spirituelle (sûrat-e naf-sâni). L'interrogation sur le moi mise sur la voie de sa solution par la référence à la sagesse du Sage, reçoit bien une réponse quant à la Forme du moi en général (la réalité humaine de l'homme, mardomi-e mardom), non pas encore quant au moi individuel. Or, si le concept de Forme spécifique nous réfère à des connexions astrales, il semble que celui du moi-sujet individuel y réfère également. Précisément si l'on médite conjointement les chapitres où il est traité du moi et de l'angéologie, l'idée de ce moi comme *destin* (pensée de la Sagesse qui le pense) va faire transparaître celle de l'«astre». Mais alors aussi, c'est l'idée de l'Ange qui va modaliser cette idée du moi et de son «astre», d'une façon qui ferait de l'astrologie tout autre chose que le concept qui en a cours vulgairement.

Le chapitre qui dans le commentaire du disciple correspond à celui de Nâsir-e Khosraw analysé plus haut ¹⁴², commence par écarter comme autant d'inepties plusieurs propos de théologiens du Kalâm qui se contentent de rapporter des superstitions populaires, — ou certains propos de *falâsifa* passant à côté de la vraie question (§§ 43-50) ¹⁴³. Il y

141. D'où le principe de la conservation des Espèces (par. 8, p. 6). Si une Espèce disparaissait, il faudrait qu'un astre disparaisse au Ciel des Fixes, tandis que l'apparition d'une Espèce nouvelle présupposerait la création d'un astre nouveau, événement impensable puisqu'il faudrait admettre une incomplétude originelle de l'Ibdâ'. La même idée est exprimée dans le «Kashf al-Mahjûb», chap. v, 6^e recherche, § 2, p. 68 de notre édition.

142. C'est le chap. xii, pp. 28-35 du présent livre.

143. A relever (par. 53) une déduction *a priori* de l'existence de l'Ange. La définition aristotélicienne se fait par genre prochain et différence spécifique. Lors donc que l'on définit l'homme comme «vivant pensant (genre) mortel (différence)», cette définition présuppose, pour être vraie et correcte, l'existence du «vivant pensant non mortel».

donc? C'est la sagesse du sage, c'est-à-dire le génie de l'artisan; ce qui fait la «mahfûrité» est *dans* ce sage; c'est de la sagesse de ce sage que le nom même qui distingue ce tapis de tout autre tapis, lui échoit. C'est donc à cette sagesse même qui distingue le mahfûrî de toutes les autres espèces de tapis, qu'il convient le mieux de rapporter et d'attribuer la chose qui porte ce nom absolument propre et distinctif (on retrouve ici comme un corollaire de la thèse déjà rencontrée précédemment § 3 p. 38, que la beauté naturelle est déjà comme telle une beauté d'essence spirituelle).

De même, l'égoïté de l'homme est la sagesse du Sage qui lui est immanente; c'est par cette sagesse (*hikmat*) qu'il assume le nom d'être humain qui le distingue de toutes les autres espèces; c'est donc à elle qu'il convient le mieux de rapporter et d'attribuer ce que nous appelons le Moi¹³⁹. Dans sa réalité constitutive, distincte de tous les organes avec lesquels l'ignorant l'identifie, le Moi est ma propre pensée éternelle telle que la pense la Sagesse, archétype individuel qui fait pressentir l'idée de l'individualité éternelle latente ('ain thâbita), chez Ibn'Arabî. La Sagesse dans chaque être est l'essence (*dhât*, le Soi) de cet être, c'est-à-dire la Forme qui lui donne son nom spécifique. L'égoïté, la subjectivité propre de l'homme, c'est cette sagesse du Sage qui lui confère son nom d'homme, sa Forme humaine. Mais prononcer le nom de Forme, c'est référer aux mystères de l'Origine primordiale (*ibdâ'*); le commentateur a été amené à en traiter dès les premières pages de son livre et il nous y réfère.

A suivre cette référence, nous rejoignons l'idée qui met en connexion chaque Forme avec «son astre»¹⁴⁰. Au moment de l'Ibdâ' (*hîn al-ibdâ'*) — lequel n'est pas un moment dans le temps mais un moment éternel — l'apparition de chaque Espèce se fit en synchronisme avec un astre auquel elle se trouve rapportée et annexée (comme en grammaire un terme à celui qui le gouverne). Il faut donc que cet astre soit constitué, «maturé» (*matbû'*) par quelqu'une des natures spirituelles (*tibâ' rûhânî*) propres à cette Espèce qui est en synchronisme avec lui, comme lui-même réciproquement

den-Paris 1927, t. I, p. 303. البسط المسفورة , محفور , tapis couverts de dessins en relief (d'après de Slane).

139. par. 107, p. 72.

140. cf. le premier chapitre du commentaire, par. 3 et 4, pp. 3 et 4.

dition angélique (fereshhtagî), être un surhumain, un substitut de Dieu sur la Terre, bien que cela reste invisible sous l'apparence humaine¹³⁶.

Que ces phases de la pensée de Nâsir-e Khosraw, rapidement esquissées ici, aient leurs homologues dans le commentaire du disciple d'Abû'l-Haitham, les indications qui vont suivre permettront de l'entrevoir, comme elles permettront d'apprécier chez lui une intuition originale, une mise en œuvre parfaitement personnelle.

Qu'est-ce que le «moi»? Nous savons déjà que cette question, le disciple l'avait personnellement approfondie; il avait enquêté près de plusieurs personnes sans arriver à une solution; finalement il avait interrogé Maître Abû'l-Haitham¹³⁷. Dire avec les littéralistes, les Mo'tazilites ou les *falâsifa* que le *moi* est un nom qui se rapporte à l'ensemble de l'homme, est une grave erreur. Comment en effet pourrait-on dire: *mon* âme, *mon* corps, *ma* main, voire mon «moi» (c'est-à-dire «nafs-e man», l'âme *de moi*, le corps *de moi* etc.), puisque chaque fois le Moi se distingue de ses parties soi-disant constitutives et finalement de l'ensemble lui-même? La comparaison avec le cavalier est elle-même inacceptable; homme et cheval sont deux entités bien distinctes. En revanche, Maître Abû'l-Haitham interrogé sur la réalité constitutive du Moi-sujet (manî-e mau) répondit: ce qui me fait *moi*, ce qui fait cette égoïté (*mani*), c'est la sagesse du Sage immanente à *moi*. Nous disons bien par exemple: le corps, le milieu, le bord, l'envers d'un tapis mahfûri¹³⁸. Mais le mahfûri (ou mieux la «mahfûrité») qu'est-ce

136. Jâmi', par. 141, pp. 138-139. Sur ces considérations, Nâsir fonde l'existence de l'Ange comme article de foi (réf. à Qorân 43/60 et 2/285): tout croyant a foi en Dieu, en ses Anges, en ses Livres et en ses Envoyés. Nous avons analysé ailleurs comment la connexion établie entre imâmologie et angéologie réfère à une «christologie d'ange» et implique comme celle-ci un *docétisme* dont le contraste avec l'idée incarnationiste, prend le sens d'une critique théologique de la connaissance, cf. Gnose ismaélienne, pp. 145 ss. (sur les visions théophaniques), 193 ss. (imâmologie et docétisme). De même qu'aux Cieux de l'astronomie, les astres, comme intermédiaires, tiennent leur lumière de l'Ange invisible, de même en est-il aux Cieux ésotériques pour les astres spirituels (kawâkib-e 'aqlânî), médiateurs entre les anges en acte et les anges en puissance.

137. par. 106, p. 71 (cf. déjà supra, p. 12); tout le chap. xxii (pp. 70-73) est ici consacré à cette question du moi.

138. cf. R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, 2^e éd., Lei-

qu'une simple *dokesis*, laissant invisible la beauté du visage intérieur qui est la beauté d'une *péri*. Aussi bien ce *docétisme* est-il ainsi la sauvegarde de la pudeur spirituelle et de l'humour, cela seul qui permet de parler sans extravagance ni vertige d'orgueil d'anges en puissance». Ces derniers (c'est-à-dire les régénérés par wilâdat-e rûhânî, naissance spirituelle) forment donc le groupe des *péris* en acte, c'est-à-dire ceux dont l'essence est cachée au profane, et qui sont anges *ou* démons en puissance. S'ils sortent de ce monde, fidèles à leur service divin, ils deviennent anges en acte. S'ils le trahissent, ils deviennent démons en acte, après avoir été ces démons à face humaine que sont les hommes comme démons en puissance.

Un second aspect de la mise en œuvre concerne le processus suivant lequel l'angélicité en puissance sera produite en acte ; cela pré-suppose d'ores et déjà le symbolisme des mondes, à savoir comment les Cieux astronomiques de la physique céleste «symbolisent avec» les Cieux de la sodalité ésotérique. Les Anges de Création primordiale (*ibdâ'i*) sont séparés de toute matière (*mojarrad*) ; leur être en acte se manifeste dans les Cieux et les astres, dont la lumière est une énergie provenant de ces Anges invisibles. Les astres sont non pas l'effigie mais comme l'apparence visible de ces derniers, et c'est en ce sens qu'ils sont appelés Anges visibles, bien que non audibles. Le propos divin en disposant ainsi des Anges créaturels visibles en apparence, c'est de faire parvenir à l'être en acte les anges en puissance d'entre les humains. De même que les astres en tant qu'Anges visibles (c'est-à-dire lumières apparentes des Anges invisibles) sont intermédiaires entre les Anges du plérôme et les humains,— de même les Prophètes, les Wasîs et les Imâms sont les intermédiaires entre les anges en puissance qui sont les humains régénérés, et les Anges en acte qui sont les Anges originels de la Création primordiale, médiateurs de la Création en devenir. Par le moyen du Livre Saint et de la religion positive, c'est-à-dire par le ta'wil qui en métamorphose l'apparence, ils les conduisent vers l'état d'Anges en acte ; ils font éclore le Moi intérieur, invisible, qui est la surhumanité de l'homme ; l'homme n'accomplit son sens, son destin, qu'en dépassant son humanité provisoire, devenant d'abord génie ou *perî* en acte, dans un univers en perpétuelle ascension. Mais celui qui a la capacité de conduire l'ange en puissance à l'état posthume d'Ange en acte, doit avoir lui-même atteint à la con-

subjectivité personnelle, ce qui fait l'«égoïté» (mani-e man), c'est l'ensemble du corps et de l'âme. Nâsir se montre favorable à cette conception, sous réserve de la préciser par ce que donne à entendre le *Liber de Pomo*, là où sont rapportés les derniers propos tenus par Aristote mourant devant ses disciples : «Je remets mon âme au Seigneur de l'âme des philosophes», c'est-à-dire à *Anima mundi*¹³⁴. Cela implique en effet que finalement c'est «nafs-e nâfiqa», l'âme pensante, et elle seule, qui est au sens propre le «moi», c'est-à-dire l'ange en puissance qui est substance intellectuelle (jawhar 'aqlî). Ce qui apprend et enseigne, ce qui communique et détermine ces relations que nous désignons comme «inter-subjectivité», ce n'est point le corps. Nâsir s'en tient à l'image du cavalier qui gouverne sa monture et s'en sépare. Il fait preuve d'un platonisme foncier qu'il partage aussi bien avec un Avicenne, dont il serait vraiment difficile de dire qu'il ait accepté avec ses implications la définition péripatéticienne de l'âme comme Forme du corps.

Ainsi se trouve amorcée l'une des prémisses qui fondent l'anthropologie sur l'angéologie. Relevons ici simplement deux aspects de la mise en œuvre dans le long chapitre de Nâsir-e Khosraw. Tout d'abord pour le cosmos religieux ('âlam-e Dîn, hiérococosmos, mésocosme) l'humanité se divise en deux catégories : il y a les *pêris*, et il y a les humains (les «adamiques», *adami*) ; les premiers sont cachés aux yeux du commun ; les seconds sont visibles¹³⁵. Le sens de cette classification apparaît à la fin du paragraphe : les humains, les «adamiques», typifient les Exotéristes (ahl-e zâhir), c'est-à-dire ceux qui s'attachent à l'apparence de la Loi religieuse, aux évidences de la lettre ; les *pêris* typifient les Ésotéristes (ahl-e Bâ'în), c'est-à-dire ceux qui surmontent ces apparences et «disparaissent» dans le sens intérieur *caché*, c'est-à-dire les adeptes ismaéliens. Passer du premier groupe au second, c'est devenir *pêri* en acte. Les humains ou adamiques, les «visibles», ne sont en effet des *pêris* qu'en puissance ; mais, tant qu'ils ne deviennent pas des *pêris* en acte, ils ne sont pas des anges en puissance, et quiconque n'est pas ange en puissance ne peut naturellement pas devenir ange en acte. Autrement dit, accéder à l'état de *pêri* en acte, c'est passer d'un état s'épuisant tout entier dans sa propre apparence visible, à un état caché, invisible (bâ'în), où l'apparence extérieure n'est plus

134. Jâmi', p. 99 ; Étude, p. 119.

135. Jâmi', par. 144, pp. 142-143.

ismaélienne s'en trouve dominée et déterminée¹³¹. Que l'angélologie pose une question d'une gravité exceptionnelle et décisive, c'est ce que les réticences du disciple de Maître Abû'l-Haitham permettent déjà d'entrevoir, lorsque le poème en vient à interroger sur l'ange (*feresh-tah*), le génie (*perî*) et le démon (*dêv*). «Commenter ces vers, répondre à ces questions, dire ce qu'il en est véritablement, est une tâche difficile. Nous préférierions ne pas en parler, et passer au distique suivant en nous excusant. Nous déclarons que ce sont là des choses à traiter oralement, non pas par écrit. C'est que les profanes et leurs guides — les théologiens du Kalâm et les *falâsifa* — et les plus fameux d'entre eux, sont restés dans une irrémédiable ignorance quant à ce qu'exige la connaissance authentique de ces trois questions¹³².»

Sans difficulté l'on identifie l'idée commune aux deux commentateurs : celle d'une anthropologie qui considère la réalité humaine de l'homme (*mardomî-e mardom*) non point comme un statut définitif, mais comme un être en puissance, une virtualité de l'ange ou du démon. Comme d'autre part toute une partie de l'angélologie (chez nos théosophes comme chez les philosophes avicenniens) est en connexion avec l'astronomie et la physique céleste, et comme une des fonctions du ta'wîl est de «reconduire» sous l'horizon des Cieux ésotériques les considérations qui valent pour les Cieux de l'astronomie et de l'astrologie, — il en résultera chez le disciple une intuition originale et profonde du sens de l'Ange, accompagnée du sentiment de ne pouvoir en parler qu'en figure (*majâz*) et par approximation.

Les connexions de l'idée du *moi* et de l'angélologie dans le commentaire de Nâsir-e Khosraw ont été brièvement indiquées ailleurs¹³³. Pour les philosophes auxquels il se réfère, la réalité du *Moi*-sujet, la

131. cf. *Étude*, pp. 118-122; *Rituel*, pp. 199 ss., 242 ss.; *Temps cyclique*, pp. 210 ss.

132. par. 42, p. 28. C'est tout le chap. xii (pp. 28-36) qui est consacré à l'angélologie et à la démonologie; plus loin, dans le même chapitre, semblable réticence se fera jour: «Commentons, avec l'aide divine, ces trois questions, en écrivant ce qui peut s'écrire; quant à ce qui ne peut s'écrire, réservons-le jusqu'à ce que vienne le moment de le dire (par. 51, p. 32)».

133. *Étude*, pp. 118 ss.; cf. le chap. vi du *Jâmî'* (pp. 97-106) sur la définition du «moi» (*man*).

jour déjà les purs héritèrent la Terre, comme ils l'hériteront de nouveau (§75). Ici donc la vision des Cycles d'épiphanie et des Cycles d'occultation se succédant les uns aux autres, les Nuits et les Jours par lesquels passe l'Homme total, la race humaine *progressant* vers ses *origines*, culmine comme chez Nâsir-e Khosraw dans la vision anticipée de la Terre de Lumière (*zamîn-e rôshan, Terra lucida*)¹³⁰. Elle fut «hier» et elle sera «demain», et tel est le sens du distique d'Abû'l-Haitham : il en sera *demain* comme il en fut *hier*.

Il était nécessaire, croyons-nous, de donner une analyse et une paraphrase de ce chapitre d'une importance capitale pour un article fondamental de la doctrine ismaélienne. On entrevoit les similitudes et les différences de structure avec le chapitre correspondant de Nâsir-e Khosraw. Il est d'autant plus significatif que dans ce chapitre écrit par le disciple, le facteur personnel joue un si grand rôle : la longue Quête d'Abû'l-Haitham avouée par lui-même, la conscience chez son disciple d'avoir fourni un exposé très neuf, grâce à l'enseignement de son maître dont il restitue les vraies intentions contre les interprétations abusives, — et enfin les mots par lesquels il conclut et que l'on a pu lire ici déjà précédemment : «Je n'ai cherché ni à m'attirer une vaine gloire ni à rivaliser d'ambition. Puisse Dieu accorder à mes amis de goûter le fruit de ce problème...»

8. La notion du «moi» et l'angéologie.

Bien que l'ordre dans lequel se suivent les distiques de la Qasida ait imposé aux commentateurs de traiter séparément ces deux thèmes, ils sont réunis par un lien si intime que toute l'anthropologie

130. par. 76, où notre auteur souligne qu'il y a trace de tout cela chez les anciens Sages, mais il lui faudrait tout un livre pour l'évoquer. Il se contente de rappeler un *hadith*, en mentionnant que tous les croyants qui ont un Livre saint (les *ahl-e dhimma*) proclament la même chose. C'est le *hadith*, un des fondements de l'eschatologie shî'ite, où le Prophète déclare : «Que même ce monde touche un jour à sa fin, un enfant d'entre les miens surgira alors et remplira le monde de justice autant qu'il fut rempli de tyrannie».

menacent les astres maléfiques, et c'est là qu'il faut les abolir, sinon comment s'étonner que tout soit malheur et calamité ?

6° Ces considérations qui contiennent en germe les amplifications des grands traités ismaéliens que nous connaissons par ailleurs, sont complétées par l'exégèse du verset qorânique (2/28) fondamental pour cette théosophie de l'histoire (§ 74)¹²⁹ : «Lorsque Dieu dit aux Anges : je veux instaurer un représentant sur la Terre, — les Anges lui dirent : Vas-tu instaurer sur la Terre quelqu'un qui y amènera la corruption et répandra le sang, tandis que nous, nous glorifions ta Gloire et célébrons ta sainteté ? Mais Dieu leur dit : Je sais ce que vous ne savez pas.» Pour notre part, nous savons que selon l'exégèse ismaélienne, c'est le dernier Imâm du Cycle qui parle dans ce verset, et les Anges, ses interlocuteurs, ce sont les «Anges terrestres», c'est-à-dire les dignitaires de la pure religion en vérité (l'«Ismaélisme éternel»), ceux du Cycle qui précéda le nôtre. Phrase par phrase, le disciple d'Abû'l-Haitham explicite le sens du dialogue. L'interrogation des Anges montre qu'il n'y avait alors ni corruption, ni effusion de sang, ni aucun de ces maléfices qu'annoncent Mars et Saturne dans notre Ciel. Elle présuppose ainsi que les Anges savaient qu'une période aussi maléfique s'était jadis déjà déroulée (c'est-à-dire le Cycle d'occultation ayant précédé leur propre Cycle d'épiphanie) ; sinon, comment auraient-ils su que de nouveau il allait en être ainsi ? Ils savaient que cela signifierait la fin du Cycle des êtres de douceur et de beauté ; les maladies de l'âme (bimâri-hâ-ye nafsâni) allaient faire leur réapparition ; elles exigeraient une thérapeutique (pezeshkî) comportant les impératifs de la Loi religieuse et la discipline de l'arcane qu'impose l'ésotérisme. Ce temps et ce monde de la Nuit s'opposent au temps et au monde du Jour que les Anges évoquent encore comme le chant d'allégresse d'une liturgie incessante.

L'exégèse de ce verset n'est elle-même complète que si l'on fait appel à cet autre (21/104) : «Telle fut la Création à son début, telle Nous la ferons redevenir.» Cette Création, c'est elle qui est désignée dans le verset qui fait suite (21/105) : «Nous avons écrit dans le livre des Psaumes... que nos adorateurs, les purs, hériteront la Terre.» Ce qui prouve qu'un

¹²⁹. L'état antérieur à notre Cycle, notre auteur le typifie dans cet autre verset (2/209) : «Les humains formaient un seul peuple», c'est-à-dire antérieurement à Adam (§ 74, début).

et autorité sont dévolues à la Nature, vers qui les hommes inclinent en se détournant du service divin.

5^e «La Nuit est venue». Notre commentateur désigne ainsi l'entrée dans le présent Cycle d'occultation qui est le Cycle d'Adam. L'allusion présuppose évidemment connu le contexte de notre préhistoire telle que l'enseigne l'ésotérisme ismaélien : lorsque toucha à sa fin le Cycle d'épiphanie, le Cycle de condition bienheureuse qui précéda le nôtre, lorsque se manifestèrent les symptômes avant-coureurs du prochain Cycle d'occultation, et que les catastrophes menacèrent, le dernier Imâm du Cycle et ses dignitaires (*hodûd*) surent qu'il était nécessaire de rétablir le régime de la Loi religieuse (*shari'at*), ses obligations et ses interdictions ; désormais la connaissance de la Vérité ne serait plus accessible que par la voie du *ta'wil*, à travers la nuit des symboles¹²⁸. Ce régime (qui provoqua la révolte de l'Iblis d'alors, *Hârith ibn Morra*) avait le sens d'une sauvegarde et d'une prophylaxie : prémunir les humains pour et pendant la traversée de la Nuit. Car la traversée s'effectuerait peut-être sans encombre, s'ils considéraient les impératifs de la Loi religieuse positive tels qu'ils sont, c'est-à-dire tels que les connaît la gnose ismaélienne. Malheureusement les ignorants s'insurgent, les philosophes athées les excitent, les théologiens dialectiques ou littéralistes les en dégoûtent, parce qu'eux-mêmes en ne sachant plus le sens *vrai* de la religion positive, en font une fin pour elle-même. Et jusque dans le petit nombre de ceux qui affectent quelque fidélité au service divin, combien sont-ils encore qui ne tendent par là qu'à faciliter leurs ambitions, ménager les complicités de leur arrivisme (§ 73) ? Le pessimisme de notre Ismaélien est vraiment à la hauteur de sa clairvoyance. Et pourtant, il le sait, si les humains comprenaient ce que donne à comprendre la religion ismaélienne, les signes néfastes (les Saturne et Mars) disparaîtraient du Ciel, parce que la perversité aurait disparu du cœur des hommes. S'il y a danger de vol, ce n'est pas parce qu'il existe des richesses, c'est parce que l'instinct du vol est au cœur des voleurs. Ainsi en est-il pour l'homicide, l'ivresse, la fornication etc... C'est au fond des cœurs que

128. cf. Rituel, pp. 201 ss. (l'origine transcendante du Rituel) ; Temps cyclique, pp. 199 ss. ; Gnose ismaélienne, pp. 167-171 ; *Tasawworât de Nasiraddin Tûsî*, éd. W. Ivanow, chap. xvi.

Adam) jusqu'au lever de la Résurrection. Ce Jour-là, le Jour total, c'est « demain », c'est-à-dire le prochain Cycle se levant avec cette Résurrection (dawr-e kashf, Cycle d'épiphanie). Parler du temps où tout est calamité, c'est référer à cette Nuit totale, où se cache pourtant quelque bien qui est en marche, de sorte que la participation à la condition angélique (fereshtagi) n'est pas totalement interrompue. En revanche, pendant le Jour total (le Cycle d'épiphanie) l'âme voit et connaît les choses telles qu'elles sont, de même que pendant la durée du jour partiel elle accomplit ses propres actions sans intermédiaire. Deux indices se montrent ici : en premier lieu nous venons de relever une brève allusion à l'angélologie qui domine toute l'anthropologie ismaélienne (cf. infra §8) ; en second lieu, nous pouvons vérifier que la science de la Nature précédemment exposée, conduit bien à pénétrer le secret des Cycles, c'est-à-dire à la théosophie de l'histoire.

4° Si pendant la « nuit partielle », quelqu'un veut exercer les actions qui sont parmi les prérogatives de l'âme, — le travail de l'orfèvre, celui de l'écrivain, — il lui faut une lampe, du feu, ou une chandelle. De même pendant cette Nuit totale, si quelqu'un veut progresser dans le *tawhid*, parvenir à l'adoration en vérité, il lui faut la lumière des Prophètes, de leurs héritiers spirituels (wasiyân) et des Imâms¹²⁷. Nous voici dès lors proches d'atteindre la réponse aux questions posées par les deux premiers distiques. Le temps de félicité, c'est le Jour où puissance et gouvernement appartiennent à l'Intelligence vers qui alors les âmes sont entièrement tournées ; c'est le Cycle d'épiphanie (dawr-e kashf). Mais la Nuit est venue : puissance

de la Religion ésotérique est un jour unique, les six autres sont la Nuit de la Religion (*shab-e Din* — ici *Shab-e kollî*). Le *Dies sabbati* (shanbah) est celui où est visible le Soleil de la Religion ésotérique qui est l'Imâm (1^b-2 du texte). Pendant les six *jours* qui sont la *Nuit* de la foi, l'Imâm n'est connaissable que par son *Hojjat*, de même que pendant la nuit terrestre (*shab-e donyâ*) est voilé le Soleil de ce monde (fol. 11) ; cf. également Gnose ismaélienne, p. 211.

127. A signaler p. 46 l. 1 l'expression *وہای کردگان ایشان* que nous avons soulignée en note par un *sic*. En fait, comme on peut s'en convaincre par la page 47 l. 17 où l'arabe *أجعل* est traduit en persan par *بیای کنی*, cette expression peu courante désigne « ceux qu'ils (les Prophètes et Imâms) ont institués ».

ment de l'âme, très peu de la Nature seule, en ce sens que depuis le lever du Soleil jusqu'à son coucher, les facultés spirituelles qui sont les coopératrices (*kârîgerân*) de l'âme sont éveillées et à l'œuvre, permettant à l'âme d'avoir conscience d'elle-même et d'entreprendre tout ce qu'elle désire. La nuit au contraire, les facultés organiques commencent à œuvrer jusqu'au lever du Jour; la Nature gouverne et accomplit son œuvre indépendamment de toute intervention et régence de l'âme. Admise cette constatation d'expérience fort simple, toute une série de déductions devient possible (§ 71).

1^o Le jour et la nuit dont on vient de parler sont le jour partiel (*rûz-e juzwi*) et la nuit partielle, concernant l'homme individuel. Mais partie et individu présupposent le tout. Il faut donc que pour l'Homme total, pour l'essence de l'homme, pour le genre humain dans son ensemble, il y ait un Jour total (*rûz-e kollî*) et une Nuit totale, c'est-à-dire un Jour qui soit le Jour en sa durée totale, la Grande Journée. La lumière de ce Jour-là et la ténèbre de cette Nuit-là concernent non plus l'individualité physique, mais la personne spirituelle, la forme de l'âme (*sûrat-e nafsâni*).

2^o De même que pendant le «jour partiel» (i. e. les jours de l'individu humain), le gouvernement appartient à l'âme et à ses facultés, de même pendant ce Jour-là gouvernement et puissance appartiennent à l'Intelligence. Et si pendant cette «nuit-ci» la puissance est laissée dans chaque individu à la Nature partielle, de même pendant cette Nuit-là puissance et gouvernement sont laissés à la Nature universelle ou totale (*tabî'at-e kollî*); ainsi, le visible témoigne pour l'invisible, la partie pour le tout.

3^o Cette Nuit-là qui est la Nuit totale (*shab-e kollî*), la Grande Nuit¹²⁶ où règne la Nature totale, constitue le Cycle d'Adam (*dawr-e*

126. Relevons ici la parfaite concordance avec un petit traité d'imâmologie de la tradition d'Alamût; elle est significative de la physionomie propre de l'ismaélisme de langue persane, fâtimide et post-fâtimide, suivant ce que nous avons suggéré précédemment (*supra*, pp. 34-35 et 53). Dans ce petit traité publié en persan par M.W. Ivanow sous le titre de «*Fasl dar bayân-e shanâkht-e Imâm*» (*The Ismaili Society, Series B 3, Leiden 1949*) et en traduction anglaise «*On the recognition of the Imâm*» (*ibid.*, 1947), il est dit que «chaque Jour de la Religion ésotérique (*rûz-e din*) est de mille ans du comput terrestre, et chaque semaine est de sept mille ans. De ces sept jours, le Jour

Maîtres eux-mêmes n'avaient pas encore réussi à interpréter le sens métahistorique que comporte cette phase de l'humanité comprise entre Adam et la Résurrection (§ 66), et comme si nous assistions dans ce livre au premier essai d'une déduction théosophique réellement fondée.

Cette déduction prend source à un principe fondamental qui est le suivant : tout ce qui possède le statut créaturel (*makhlûqî*), voire le statut d'une existenciation éternelle (*mobda'î*), par conséquent tout ce qui peut être désigné comme *un être*, possède une dualité d'états (*hât*) ou de modes d'être qui lui est inhérente. Ni les êtres du Plérôme (les *mobda'ât*), ni ceux du monde inférieur, ni la totalité ni chacune de ses parties, bref aucun être n'est exempt de cette dualité d'états (§ 69). C'est justement par contraste que l'esprit arrive à pressentir l'unicité et simplicité du *tawhîd*, sans pouvoir même s'y maintenir, mais ne pouvant que le cerner par un mouvement mental où alternent incessamment la négation et la négation de la négation. Quant à cette dualité inhérente à l'être de tout être, nous en avons rencontré déjà le signe dans la théosophie de la Nature : l'Âme a besoin de la Nature comme de l'écran ou miroir qui s'interpose pour lui réfléchir comme matériellement concrétisés, les dons immatériels que l'Intelligence primordiale, le Protoktistos, projette sur elle. Autrement dit, l'Âme a besoin de la Nature comme de son organe propre, pour se connaître soi-même et atteindre à soi-même. Or, un être en situation de se connaître soi-même, d'atteindre à soi-même, postule une dualité dans son être ; aussi bien cette structure duelle nous est-elle montrée à tous les degrés de la hiérarchie des Intelligences et des Âmes. Mais c'est là une loi de l'être, ce n'est pas le *mal*. La Nature n'est pas le mal (la dualité de l'être n'a pas le sens d'un dualisme d'antagonistes, d'où aussi le refus du mythe de Rhazès). Et cette loi de l'être, c'est elle aussi qui commande le rythme des Cycles et des Périodes du monde. D'où notre commentateur pouvait dire avec raison : celui qui aura médité la Nature telle que nous la lui avons montrée, comprendra aussi le secret de ce rythme, et avec lui le secret de l'eschatologie.

De cette dualité d'états considérée à partir des réalités visibles, le cas le plus manifeste est le nyctémère, le couple de la Nuit et du Jour, dont l'alternance ininterrompue ne signifie rien de moins que l'alternance de deux mondes, le monde du Jour et le monde de la Nuit. Le monde du Jour relève pour la plus grande part du gouverne-

que l'éclat du soleil sensible qui illumine «aujourd'hui» notre Terre par intervalles de quelques heures.

L'idée dominante ne diffère pas dans le commentaire du disciple d'Abù'l-Haïtham, tant il s'agit d'une idée fondamentale pour la conception ismaélienne de l'histoire du monde. Relevons cependant quelques particularités, en premier lieu dans les circonstances de la composition. Il s'agit du problème dont le disciple nous a confié qu'il avait absorbé les recherches et les inquiétudes de son maître pendant de nombreuses années; au moment où il écrit, il y a environ quarante ans que Maître Abù'l-Haïtham en a fait l'aveu. Faut-il en conclure que nous pouvons suivre ici comme à la trace, l'élaboration même du système de la pensée ismaélienne, du moins quant à sa représentation de la métahistoire? Cette conception qui apparaît déjà si bien assise dans le commentaire de Nàsir-e Khosraw (et qui se développera avec une ampleur si sûre d'elle-même jusqu'à cette parfaite *Somme* de théosophie ismaélienne, le «Zahr al-Ma'ânî», que donnera au XV^e siècle le dâ'i yemenite Idris 'Imâdaddin), — cette conception n'était-elle encore que pressentie autour d'Abù'l-Haïtham? Sinon, comment interrogea-t-il tant de personnes qu'il trouva encore plus dépourvues que lui-même? Et comment les trois poètes du Khorasan purent-ils s'attirer de la part de son disciple, le reproche d'avoir interprété abusivement sa pensée? (cf. supra § 1 pp. 8, 11-12 et § 3, pp. 36-37). Bref, peut-être avons-nous ici la trace d'une des phases d'incubation et d'élaboration qu'a dû traverser la pensée ismaélienne, et que notre vœu serait de pouvoir mieux connaître.

En second lieu, bien que le style et la tonalité s'accordent, le commentaire du même problème s'articule différemment dans le chapitre écrit par le disciple¹²⁵. Dès le début, il formule un principe qui va assurer à son développement une cohésion et une unité supérieures peut-être, à celles que montre le chapitre correspondant du «Jâmi' al-Hikmataïn». Fort de l'expérience de son maître, le disciple relève lui aussi la difficulté de donner une réponse approfondie, avec argument à l'appui. Seuls, ceux qui reçoivent l'inspiration céleste (les Mo'ayyadân), peuvent arriver à comprendre le problème et à le faire comprendre à d'autres. En fait, d'après ses déclarations, tout se passe comme si les

125. C'est le chap. xvi du présent livre, pp. 41-49.

nouissement de la conscience gnostique ou théosophique (*'ilm-e Din*), tandis que la calamité désigne la tyrannie de l'ignorance et de l'inconscience. L'homologie entre cosmos naturel et cosmos religieux-initiatique permet de méditer conjointement l'alternance de disette et d'abondance qui les éprouve l'un et l'autre, selon que la rosée céleste féconde la Terre ou au contraire lui est refusée. C'est que peuvent briller au Ciel du hiérococosmos les astres maléfiques (les maîtres de l'égarement, philosophes athées ou théologiens de la lettre), ou au contraire les astres bénéfiques, l'Imâm et son *Hojjat* qui sont les Jupiter et Vénus du *'alam-e Din*.

3^o Mais cette alternance est-elle un hasard, ou bien suit-elle un rythme ? A quoi réfèrent les mots «hier» et «demain» ? Point de réponse à ces questions, sans que le *ta'wil* du «texte» de l'histoire n'entre en œuvre. Ce qu'on appelle «aujourd'hui», c'est tout d'abord le Jour qui inclut la totalité de notre vie à chacun, et c'est aussi en un sens plus large le Jour qui constitue le Cycle de notre monde, depuis l'avènement d'Adam dont parle le récit biblique et qorânique, jusqu'à la Résurrection avec laquelle «demain» commencera. «Demain», c'est le nouveau Cycle, le Cycle à venir qu'anticipe l'Imagination active, de même qu'elle distance la mémoire quand elle s'efforce à la trace de l'«hier» des Cycles passés. Hier et demain sont des perspectives de la métahistoire ; ce qu'Abû'l-Haitham évoquait dans ses questions, n'était rien de moins que la vision cyclique de l'Ismaélisme, le rythme que cette vision perçoit dans l'alternance des Cycles d'épiphanie et des Cycles d'occultation¹²⁴. En passant, Nâsir remarquera que cette conception ismaélienne rend vaines les polémiques religieuses, puisque chaque religion s'est «dressée» avec son Prophète («à son Jour» (les six jours de la Création du *'alam-e Din* ou hiérococosmos). Le Septième «jour» de la Création, ce sera cette Terre de Lumière (*Zâmin-e rôshan*, cf. la *Terra Lucida* du manichéisme), dont le «Jour» sera tout autre

124. Nous ne pouvons que référer ici à un ensemble d'études où nous avons abordé ce même thème : Rituel «sabéen» et exégèse ismaélienne du Rituel (Abrév. — Rituel), *Eranos-Jahrbuch* xix, pp. 214 ss. ; Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (Abrév. — Temps cyclique) *ibid.* xx, pp. 192 ss. ; Épiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne (Abrév. — Gnose ismaélienne), *ibid.* xxiii, pp. 171 ss.

(Vénus et Jupiter) brillent dans les Cieux? Il en sera demain comme il en fut hier, ainsi nous l'annoncent les Prophètes, les Sages et les religions qui ont un Livre (Chrétiens, Juifs et Mazdéens). Qu'est-ce donc qu'hier, aujourd'hui et demain?

L'opération fondamentale, pratiquée par l'un et l'autre commentateur, pour donner réponse à ces questions, consistera à les amener, grâce au ta'wil, sous l'horizon où elles se posent en vérité et ont un sens : du plan naturel où, posées en termes d'astrologie, elles interrogent sur une *histoire* ayant pour horizon les Cieux astronomiques, il faut les exhausser jusqu'au plan proprement théosophique d'une *métahistoire* ayant pour horizon les Cieux ésotériques du '*âlam-e Din*¹²², le cosmos religieux initiatique ou Temple de la *da'wat*, intermédiaire entre le Plérôme invisible (le monde de l'*Ibdâ'*) et le monde physique, monde sacré où prend son sens le concept de «'omr-e 'âlam», *Ævum mundi*.

A prendre dans ses grandes lignes le chapitre que Nâsir-e Khosraw consacre au développement de ces questions, on peut y distinguer trois phases¹²³.

1^o Nâsir-e Khosraw, comme de juste, ne manque pas l'occasion de formuler un reproche. La question est mal posée. L'on n'a jamais entendu dire que dans le passé, il y ait eu un temps où les humains furent exempts de la détresse morale, de la maladie, de la pauvreté et de la mort. Donc, si la question concerne la séquence des faits matériels et visibles, considérés dans un hier qui est simplement le passé qu'enregistrent nos chroniques historiques, la question est absurde. Mais le ta'wil peut la faire progresser, la «reconduire» à sa source, en l'amenant sous l'horizon où elle va prendre un sens, devenir une question *vraie*.

2^o La possibilité de cette progression est déjà ménagée de façon subtile (et c'est un des traits qui dénotent le génie du philosophe-poète Abû'l-Haitham) par la transition que marquent les distiques où il est affirmé qu'il en sera demain, comme il en fut hier, — affirmation qui invoque à l'appui les autorités les plus saintes. Là même en effet se décèle que la félicité à laquelle pense le poète, désigne le libre épa-

122. cf. *Étude*, pp. 122-128 (p. 123 l. 3, lire «au degré des Cieux ésotériques» et non pas «au degré des Cieux astronomiques»).

123. cf. *Jâmi'*, le chap. xiv pp. 156-166.

Mais alors toute propriété naturelle sera, elle aussi, une propriété spirituelle, et la science des propriétés naturelles sera à pratiquer comme une science de l'Âme, parce que c'est celle-ci qui en donne l'explication (le «pourquoi» dont désespérait Rhazès, chez qui le mythe de l'Âme ne doit pas non plus être séparé de sa conception d'une science de la Nature). Les propriétés naturelles présentent alors tout autre chose qu'une collection de faits étranges et suspects ; à la limite, chaque réponse au pourquoi, fera éclore un symbole. C'est ce sentiment du commentateur qui explique pourquoi il clôture ce chapitre sur un ton particulièrement grave (on a pu lire cette conclusion précédemment ici, pp. 14-15) : allusions à la recherche personnelle, aux conditions exceptionnelles qu'il faut réaliser, à l'éthique et à l'entraînement spirituel qu'il faut pratiquer. Tout cela indique une science de la Nature attentive à des «sympathies» dont le pourquoi est trans-naturel, une conception théosophique de la Nature dont le mode de connaissance doit opérer une conjonction que les alchimistes symbolisaient en conjointant les deux mots : *laboratorium, oratorium*.

7. *Théosophie de l'histoire.*

En conclusion de son exposé initiant à une connaissance théosophique de la Nature, notre auteur annonçait que celui qui exercerait sa méditation dans le sens qu'on venait de lui indiquer, pénétrerait du même coup le secret des Cycles et des Périodes du monde. Le «chiffre» à décrypter dans la Nature comme *speculum Animae* est également le chiffre du *speculum historiale*. Qu'une telle rigueur enchaîne les thèmes de la pensée ismaélienne, nous le pouvons vérifier en esquisant une brève comparaison entre les deux chapitres que nos deux commentateurs consacrent respectivement à cette question primordiale que l'on peut désigner comme une théosophie ismaélienne de l'histoire.

Ces deux chapitres sont introduits par les distiques 20 à 23 du poème d'Abû'l-Haitham, dont les interrogations sont les suivantes: Pourquoi le monde fut-il une fois toute félicité, alors que les astres maléfiques (Mars et Saturne) brillaient pourtant au Ciel? Pourquoi est-il maintenant toute calamité, alors pourtant que les astres bénéfiques

6° Quant aux minéraux¹²¹, ces propriétés naturelles n'échoient qu'à un petit nombre d'entre eux, à cause de leur éloignement de la Première Intelligence, de l'Intellect acquis et de l'Ame. Tout ce qu'ils ont, leur vient de la Nature. La Nature est pour eux ce que l'Intelligence est pour l'homme. De même que l'homme reçoit de l'Intelligence certains dons, les uns sans intermédiaire, les autres avec intermédiaire, de même les minéraux reçoivent graduellement leurs dons de la Nature, mais seule une minorité en est capable. L'Intelligence effuse ses dons sur la Nature par l'intermédiaire de l'Ame qui les propage dans ses natiuités (*mawâlid*), les uns sans intermédiaire, les autres avec l'intermédiaire des astres et des Éléments. De là résulte la complexion ou constitution naturelle (*seresht*), source des «propriétés naturelles» de chacun.

Tel est le schéma d'ensemble que le disciple d'Abû'l-Haitham esquisse à la différence de Nâsir-e Khosraw, et grâce auquel il se tient quitte d'entrer dans les détails qui devaient un peu plus tard exciter la verve de son confrère. Les propriétés naturelles des minéraux sont donc un effet de l'*Anima mundi* : en termes jâbiriens nous dirions qu'elles expriment le degré auquel l'*Anima mundi* s'est incorporé les Natures, mais à condition de ne point perdre de vue que cette incorporation doit être pensée ici comme une relation «spéculative», s'entendre au sens où l'on peut dire que l'image s'incorpore la nature du miroir (*speculum*) où elle est projetée. De toutes façons, le schéma complète la théosophie de la Nature esquissée précédemment. Que les propriétés naturelles des minéraux précieux figurent dans un même tableau au sommet duquel figure le charisme de la prophétie, c'est l'indication d'une science de la Nature plus ou moins restée à l'état de programme. Ce qui en confirme l'impression, ce sont les motifs que l'auteur par association mentale groupe pour terminer son chapitre. C'est ici en effet qu'il insère la référence au propos de Maître Abû'l-Haitham, établissant que toute beauté dite naturelle est elle-même une beauté spirituelle (on a eu l'occasion d'y insister *supra* §3, pp. 38-39). A l'absence de transition explicite, on peut suppléer ainsi : la Nature est le *speculum Animae* (un miroir où l'image en imitant son modèle, prend des initiatives d'«élève»). D'où, la beauté naturelle, par exemple, est une beauté spirituelle.

121. par. 88, pp. 57-58.

chie *réelle* des êtres humains, la diversité de ces dons ¹²⁰.

1° Il y a l'illumination divine qui provient de la Première Intelligence ou Protoktistos ; elle est reçue sans intermédiaire corporel ; c'est une participation au Verbe ou Logos divin (Kalima-ye Izad) ; c'est le don éminent de prophétie imparté à un très petit nombre d'humains.

2° Une autre catégorie de dons distingue un nombre plus élevé, qui néanmoins reste celui d'une minorité : ce sont, par exemple, les dons qui font le poète, l'écrivain, l'orateur, en bref ce que l'on appelle l'inspiration, la faculté créatrice. C'est également une participation au Verbe ou Logos divin, mais qui advient aux âmes par un double intermédiaire : celui de la Première Intelligence (avec qui le Verbe divin ne fait qu'un) et celui de l'intellect que notre commentateur appelle '*Aql-e moktasab*. Il semble difficile de traduire cette expression technique autrement que par «intellect acquis». Mais alors la question se pose d'en définir le rapport avec la désignation traditionnelle de l'«intellect acquis» chez les philosophes avicenniens, à savoir '*aql mostafâd (intellectus adeptus)*. Pour autant que nous sachions, c'est la première fois que surgit sous cet aspect le problème du rapport entre la théorie des Intelligences (en général l'angélologie) de l'avicennisme et celle de l'ismaélisme. Nous aurons plus loin l'occasion d'énoncer les données du problème (infra §8).

3° Il y a le don imparté à un grand nombre d'hommes, qui les rend capables de l'industrie de l'artisan, voire du métier d'art, c'est-à-dire de fabriquer des choses qui ressemblent non seulement aux créatures (makhluqât), mais aux êtres du Plérôme (mobda'ât). Ce don a pour source l'Intellect acquis ('aql moktasab), et effuse sur eux par l'intermédiaire de l'Âme.

4° Il y a le don qui est imparté à l'espèce humaine comme telle, c'est-à-dire qui en est une propriété physique caractéristique, par exemple selon que l'homme éprouve un sentiment de contraction ou d'expansion, la capacité de pleurer ou de rire. C'est une capacité qui a pour source la Première Intelligence, mais qui suppose un triple intermédiaire : l'Intellect acquis, l'Âme et la Nature.

5° Il y a chez l'animal, dans la mesure où il participe à l'*anima sensitiva*, quelque chose d'analogue ; de même chez les plantes, et chez les êtres intermédiaires entre la plante et l'animal.

120. par. 83-88, pp. 54-57.

de l'*Ibdâ'* ; c'est pourquoi les propriétés naturelles des choses ont, elles aussi, leur explication non pas au plan du monde en devenir (kawni), mais au plan de cette origine éternelle (elles sont, elles aussi, *ibdâ'i*)¹¹⁷. Toute origine, chaque fait-être, surgit de cette limite entre l'être et le non-être qui est l'Impératif créateur (le *Amr*, l'*Esto* de ce *feri*, surgissant *ab imo* sans préexistence d'où le déduire). Cet impératif, ce Verbe (Kalima), s'identifie avec la Première Intelligence, s'hypostasie, se substantifie dans ce Premier-Créé (le Protoktistos des Gnostiques, le Premier des Chérubins dans la cosmologie avicennienne)¹¹⁸. Rien de ce qui est, ne peut être extérieur à cette Intelligence. Tous les êtres sont pensés par elle, existent en elle à l'état idéal (ma'qûl), ceux du Plérôme (mobda'ât) et ceux du monde créaturel (makhlûqât). La réalité de chaque être pensée par cette Intelligence, est le *nucleus* (*safwat*) qui déterminera avec la constitution naturelle (*seresht*) de cet être, sa norme propre, sa capacité de recevoir les dons de l'Intelligence (ifâdat-hâ-ye 'Aql). Ainsi donc depuis les dons par lesquels se distingue l'élite de l'espèce humaine, jusqu'aux propriétés insignes qui distinguent l'élite des minéraux (la chrysolithe, l'émeraude), est à l'œuvre, faisant symboliser ces propriétés les unes avec les autres, le même *tadbîr ilâhî*, la même *(Economia divina)*¹¹⁹.

Reconduites à cette unité d'origine, les propriétés naturelles, c'est-à-dire les dons effusés par l'Intelligence sur les êtres que sa propre contemplation de soi-même évoqua,— ces propriétés donc se diversifient selon l'immédiateté ou le nombre de médiations par lesquelles le don en parvient aux êtres. L'être humain, en conjoignant la *vie* qui est le condensé de la Nature (labb-e tabî'at) et l'*harmonie* de complexion (i'tidâl) qui est le condensé de l'Intelligence (labb-e'Aql), est le plus apte parmi tous les êtres à recevoir sans intermédiaire les dons contenus dans le Protoktistos. Alors s'échelonne, déterminant la hiéar-

117. cf. par. 89 in fine, p. 58.

118. comparer en particulier tout le chap. II du *Kashf al-Mahjûb* attribué à Abû Ya'qûb Sejestâni (établissant que la Première Intelligence ne fait qu'un avec l'Impératif divin en tant qu'Unité, Verbe, Connaissance etc.).

119. par. 82 et 88-89, pp. 53, 57-58. C'est cette « *Economia divina* » qui fonde la science des propriétés naturelles comme une science des symboles, laquelle peut répondre aux questions « pourquoi », parce qu'elle perçoit les sympathies des choses et leurs correspondances.

l'on peut se fier, certes, en médecine, il est impossible cependant de le suivre quant au reste¹¹⁴.» Aussi bien ne s'est-il pas égaré en se comportant de fort méchante façon à l'égard de Galien ? Il a écrit contre lui un livre de réfutation qu'il intitula «*Livre des doutes à l'égard de Galien*¹¹⁵». Il avouera plus tard s'être trompé, mais en attendant il répandit si bien l'ouvrage à travers le monde entier que, de son vivant même, quelqu'un d'autre composa à son tour un livre qu'il intitula «*Les doutes à l'égard de Moh. ibn Zakariyâ*». Il arriva que Rhazès vit ce livre, et notre commentateur à qui nous devons déjà cette précieuse information bibliographique¹¹⁶, la complète par ce trait qui a son importance pour la caractérologie de Rhazès : «*Me voici, dit-il, dans la même situation par rapport à mon contradicteur, que Galien par rapport à moi-même*». Pour notre Ismaélien, il ne fait pas de doute que c'était là, de la part de Rhazès, avouer qu'il s'était trompé, qu'il avait mécompris Galien en commettant son attaque contre lui.

Une fois statué sur le cas de Rhazès, et statué conformément à sa situation devant l'Ismaélisme telle que nous la connaissions déjà par les textes antérieurement publiés, le disciple d'Abû'l-Haitham ne s'y attarde pas davantage. Il a illustré en se référant au texte du médecin-philosophe comment les gens s'en tiennent au simple *fait* ; lui-même va tâcher de rendre compréhensible à ses amis la question du *Jurquoi*. Et elle le devient, si on se réfère aux prémisses théosophiques de la physique, celles qu'ignorent les purs philosophes de la Nature. On ne pourrait clore la présente référence à ce chapitre, sans en donner une brève analyse.

L'idée fondamentale a été énoncée par Abû'l-Haitham : dans son être initial, dans son statut ontologique, la Nature appartient au monde

114. par. 79, p. 52.

115. Le titre figurant dans le texte porte «*Livre des doutes à l'égard du livre de Galien*». Il s'agit en fait des *Dubitaciones in Galenum* (shokûk 'alâ Jâlinûs), ouvrage conservé et que P. Kraus avait eu l'intention de publier comme second tome des «*Raghensis Opera philosophica*» ; cf. son Jâbir ibn Hayyân, vol. II, p. 170 n. 4, et Mahmud Najmabadi, *Sharh-e hâl ô maqâm-e M. Z. Râzî*, Téhéran 1318, pp. 128 et 247-249.

116. Pour autant que nous sachions, il n'existe pas trace de cette œuvre anonyme, hormis l'indication de notre commentateur que l'on devine sensible au piquant de la situation.

complète de son dessein, le disciple traduit également en persan et cite ce qui en forme la conclusion : « Les Sages physiciens (*hokamâ-ye tabî'i*, les philosophes de la Nature), dit Rhazès, ont également commenté excellemment les *Naturalia* (*tabî'iyât*) ; ils ont reconnu l'origine, la cause et la nature de chaque chose ; ils ont formulé quelle est la vertu de chaque aliment et de chaque remède ; ils ont disserté de façon exhaustive sur chacun ; ils en ont mis en évidence les degrés ; ils les ont classés. Toutefois ils n'ont rien dit concernant la propriété naturelle elle-même ; ils ont simplement constaté qu'elle existe¹¹², et se sont bornés à dire et à montrer comment elle agit. Personne n'a traité de l'agent causal (*mosabbib*), ni mis en évidence les raisons (le pourquoi). C'est que la cause (*sabab*) n'est point objet connaissable ».

L'aveu d'impuissance du philosophe est flagrant ; notre Ismaélien s'en saisit aussitôt : « Ce pauvre *Moh. Zakariyâ Râzî* s'est imaginé, parce que lui-même l'ignorait, que c'était chose impossible à connaître et que personne n'en savait rien. Il n'a point considéré que Dieu lui-même déclare : Combien de signes dans les Cieux et sur terre, à côté desquels ils passent en détournant la tête (*Qorân 12/105*) ». Il est donc urgent de rappeler à ses congénères quel est l'enseignement des théosophes (*hokamâ-ye ilâhî*)¹¹³. Quatre points décident de la connaissance d'une chose : il faut savoir *si* elle est, *ce que* elle est, *comment* elle est, *pourquoi* elle est. Tout ce qui est matériel (*jismânî*) peut être connu de ces quatre manières. Tout ce qui est spirituel (*rûhânî*) ne peut être connu que de deux manières : on peut savoir *si* cela existe et *pourquoi* ; mais il faut accepter d'en ignorer le *quid* (*mâ*) et le *comment* (*kaifa*). Maintenant, il faut que les propriétés des choses soient ou bien matérielles ou bien spirituelles. Mais si l'on admet avoir vérifié le fait qu'elles existent, ce qu'elles sont et comment elles sont, comme l'a admis Rhazès, pour quelle raison décide-t-on que le pourquoi doive en rester ignoré ?

Cette décision négative provient d'une impuissance qui est tout simplement ignorance des sources de la connaissance authentique, c'est-à-dire des sources de la théosophie ismaélienne. « Si *Moh. ibn Zakariyâ Râzî*, qui n'a point extrait directement le joyau de la matrice et n'a point puisé la connaissance à sa source, est quelqu'un à qui

112. La « *haliya* », le pur fait d'existence répondant à la question *utrum sit?* (*supra* n. 47).

113. par. 78, p. 51.

une science de l'Ame dont la Nature est le miroir et l'«élève»,— alors on peut atteindre le pourquoi. Les propriétés naturelles ne sont plus qu'un cas parmi les *dons* qui effusent sur les êtres depuis l'Intelligence primordiale, un cas de cette théosophie de la Nature telle que nous l'avons esquissée précédemment. C'est tout cela que Rhazès ignore, et que le disciple d'Abû'l-Haitham va lui rappeler. Comme il s'agit d'un texte inédit d'une grande importance, nous le traduirons ici.

« Sache, déclare notre commentateur¹¹⁰, que Moh. ibn Zakariyâ Râzi a composé un livre sur les propriétés naturelles des choses¹¹¹, dans lequel il a produit de nombreux propos; il y en a de justes et il y en a de faibles; il y en a qui ont du poids et il y en a d'inconsistants. Il a cherché à s'en excuser en déclarant: J'ai rassemblé ici ces propos parce que sur ce chapitre des propriétés naturelles, il y a beaucoup de choses qu'il est impossible de définitivement éclaircir, car s'il en est un certain nombre de vérifiées, il en est d'autres que la raison ne saurait admettre et qui sont à tenir pour mensonges. Néanmoins, pour rendre service, j'ai rapporté ce qu'il y a de vérifié, ce dont j'étais certain que cela fût vrai, et quant à ce sur quoi j'éprouvais des doutes en mon for intime, je ne l'ai point pour autant laissé de côté, car je n'avais pas non plus la certitude que cela fût du mensonge. Il m'était impossible de renoncer à ce dont on trouve les traces dans les livres des Anciens, bien qu'il ne me fût pas connu si cela était mensonge ou vérité. Je l'ai donc rapporté de même manière. »

Voilà pour l'exorde du livre de Rhazès. Pour donner une idée

110. par. 77, pp. 50-51.

111. Sur ce livre de Rhazès (*Kitâb al-Khawâss*) cf. Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, vol. II, p. 63, n. 5. Ce livre fréquemment cité dans la littérature postérieure « contient l'énumération dans l'ordre alphabétique, d'une centaine de propriétés, pour la plupart d'intérêt médical, suivi de plusieurs autres notices sur des pays et des animaux exotiques, les talismans, etc. » Fréquentes références à des auteurs antiques, notamment à Balînâs que la tradition arabe identifie avec Apollonios de Tyane. Paul Kraus mentionne deux mss. du Caire et un ms. conservé dans une bibliothèque iranienne (p. 339). Il s'agit en fait du beau manuscrit conservé à Mashhad, à la Bibliothèque du sanctuaire de l'Imâm Rezâ, cf. *Fihrist-e Kitâbkhâna-ye Astân-e Razawî*, vol. III, fasl xvi (*fibb*), pp. 32-33, n° 103; le ms. est orné de figures d'animaux et de plantes.

Quant au disciple d'Abû'l-Haitham, il ne s'est pas attardé au détail. Il vise la conception d'ensemble qui rend intelligibles les faits surprenants qu'enregistre la science des propriétés naturelles. Cette science s'attache à un aspect fondamental du phénomène du monde tel qu'il est perçu par tous nos penseurs et leurs contemporains. Elle est la science des *sympathies* naturelles, de la sympathie de toutes choses ; ses enquêtes et observations ne peuvent évidemment donner lieu à des réponses qui satisfassent aux exigences d'une explication conforme à notre notion de la causalité. Elle sait si bien elle-même qu'elle n'est point une science de la causalité, qu'avec Rhazès elle a renoncé à chercher le pourquoi de ces propriétés extraordinaires. Sans doute, mais l'Ismaélien lui fera observer que si l'on dispose d'une physique spéculative, théosophiquement fondée, c'est-à-dire qui soit reliée à

le rappelle : il connaît personnellement bien le Khouzestân (p. 183) ; il est passé par Ahwâz lors de son grand voyage ; c'est une grande ville avec plusieurs milliers d'habitants, où il n'a lui-même souffert d'aucune fièvre, pas plus qu'une foule de gens de sa connaissance. Quant au Tibet, il est non moins savoureux d'entendre les réflexions de cet Iranien du XI^e siècle. S'il existait un pays où les hommes fussent à l'abri de tout souci et chagrin, cela impliquerait qu'ils n'eussent ni propriétés, ni femmes, ni enfants, qu'il n'y eût entre eux ni lien de parenté ni d'amitié, ni rivalité ni litige ; mais ce ne serait pas une société humaine, ce serait un troupeau de bêtes. Toutes les relations qu'implique une communauté humaine, en exposent fatalement les membres aux chagrins et à la douleur. Le Tibet n'est pas tellement éloigné de nous, remarque Nâsir, qu'il faille accepter une opinion émise au hasard. C'est un pays immense ; il y a là un roi, une armée, des savants. Or, partout où il y a un roi, une armée et des gens qui payent des impôts, cela veut dire que l'on n'y vit pas comme des bêtes, mais comme des hommes, avec les petits ennuis qui compensent ce privilège. Mais c'est un enseignement du cœur : plus un être vous apporte de joie dans la vie, plus grand sera votre souci pour lui ; ne connaître ni cette joie ni ce souci, ce serait ne pas être un homme, et cela vaut aussi bien pour les Tibétains que pour les autres. — Nâsir écrit ce chapitre au XI^e siècle (en 1070 A. D.), époque où il n'y avait plus de monarchie unitaire au Tibet, mais époque particulièrement importante pour l'histoire du bouddhisme tibétain (réforme d'Atiça, concile de Lhasa, Milarepa) ; pour une vue d'ensemble, cf. René Grousset, Histoire de l'Extrême-Orient, tome I (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études, t. 32), Paris 1929, pp. 360-365.

née. Mais les deux antagonistes étaient dignes l'un de l'autre ; les répliques échangées, en mettant à nu les raisons de leur divergence, atteignent à une grandeur qui ferait mériter à cet épisode de figurer dans nos manuels d'histoire de la philosophie¹⁰⁸. Mais ne nous y méprenons pas : le philosophe n'est pas, lui seul, le porte-parole de l'audace. En fait, le « héros transgresseur » semble bien plutôt être ici l'Ismaélien, puisqu'il l'est aussi bien aux yeux du philosophe, pour qui il transgresse les normes rationnelles, qu'aux yeux du théologien orthodoxe du Kalâm, pour qui il transgresse la loi de la Sharî'at.

Dans le présent commentaire de la Qasida, la rencontre avec Rha-zès ne prend pas tournure dramatique, mais nous lui devons une longue citation en persan d'un ouvrage originellement en arabe et encore inédit, du médecin-philosophe. Les distiques 24 à 28, avec l'imprévu qui est de règle tout au long du poème, font surgir tout un ensemble de questions relevant de la science des « propriétés naturelles » des choses (khasîyat) : « Pourquoi le plomb brise-t-il le diamant ? pourquoi la pierre magnétique attire-t-elle le fer ? pourquoi la chrysolithe repousse-t-elle la fièvre ? Et pourquoi à Ahwâz nul n'échappe-t-il à la fièvre, tandis qu'au Tibet nul ne connaît les soucis ? » Nâsir-e Khosraw ne dissimule pas son impression : tous ces rapprochements ont quelque chose de saugrenu. Pourtant il a traité toutes les questions en un long chapitre, faisant judicieusement leur part respective aux légendes, aux « propriétés naturelles », aux symboles et aux significations qu'en dégage le ta'wil. Il a suivi l'ordre imposé par son texte, s'efforçant chaque fois de donner du sérieux aux questions sur l'apparence desquelles on pourrait se méprendre¹⁰⁹.

108. cf. Étude, pp. 137 ss. Que l'on retienne spécialement la superbe réplique où Rhazès anticipant sur Lessing, donne la précellence à la recherche de la vérité sur la vérité elle-même : « Il n'est question ni d'erreur ni de vérité. Chacun d'eux (les philosophes) a fait des efforts, et du fait de ses efforts, s'est mis sur le chemin de la vérité. »

109. cf. Jâmi', pp. 166-184. Que par exemple, la pierre magnétique attire le fer, c'est une propriété naturelle constatable ; c'est en outre un excellent symbole du rapport entre le Prophète et l'Imâm. Mais que l'émeraude extirpe les yeux du serpent, voilà qui a tout l'air d'une légende ; l'idée pourtant révèle un sens profond, dès que l'on compare avec la légende de la Simorgh. En revanche, sur quels rcontars reposent les réputations faites à Ahwâz et au Tibet ? Nâsir

Entre les trois motifs (la Nature, l'Âme, la Prophétie) que nous avons relevés ailleurs comme dominant les préoccupations polémiques, il y a une étroite connexion dont le sens apparaît dès que l'on met au centre le mythe de la chute de l'Âme configuré par Rhazès. L'exposé nous en a été heureusement conservé en détail par ses critiques ismaéliens¹⁰⁶ ; le paragraphe précédent nous a permis d'entrevoir les raisons de leur opposition. C'est qu'en premier lieu il n'est pas permis de parler d'une *chute* de l'Âme, la seconde hypostase du Plérôme. L'Âme ne subit pas la séduction de la Nature, celle-ci est pour elle l'organe de sa propre contemplation ; les actes de contemplation de l'Âme donnent l'être à l'image d'elle-même, image projetée dans son ombre qui devient son imitatrice, son élève. Ce qui arrive, c'est que les âmes individuelles *oublent*, perdent conscience de la fonction *spéculative* de cette Nature qui est leur *speculum*, et par là l'instrument de leur connaissance de salut, de leur gnose. Au lieu de la connaître comme un miroir, support des images où percevoir les théophanies, l'âme se croit incarnée dans une réalité indépendante d'elle-même à laquelle alors elle s'asservit. Leurre et cauchemar dont il faut la réveiller ; le discours des philosophes n'y suffit même pas, il y faut le choc de la parole prophétique.

Cette situation de l'âme, nous avons constaté qu'une allusion du disciple la rapprochait expressément de la conception ismaélienne d'Adam, c'est-à-dire de l'idée d'un Adam prophète de l'Esprit-Saint qui ne pouvait être un pécheur, mais qui fut victime d'un oubli, d'une erreur (voire d'une folle générosité)¹⁰⁷. On a à cette occasion évoqué un très ancien christianisme, dont l'adamologie fut solidaire d'une christologie essentiellement théophanique. Là même est à comprendre l'opposition entre le fondement prophétique de la théosophie ismaélienne et l'anti-prophétisme foncier de Rhazès. Tel que nous pouvons le percevoir d'après le protocole qui nous a été conservé des discussions entre Abû Hâtîm Râzî et Rhazès, le choc fut d'une véhémence passion-

106. cf. *Étude*, pp. 132 ss.

107. Iblîs ayant cherché surtout à émouvoir sa compassion, cf. notre *étude* : *Épiphanie divine . . . dans la Gnose ismaélienne* (supra n. 101), pp. 168-171 ; *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme* (Eranos-Jahrbuch xx), pp. 199-204.

6. *Rhazès devant l'Ismaélisme.*

Mohammad ibn Zakariyâ Râzî est né vers 250/864 à Ray (à quelques kilomètres au sud de l'actuel Téhéran), et il y est mort en 313/925. Autant pour mieux rappeler cette origine (Ray = Ragha de l'Avesta, Rhagès des Grecs) que pour le distinguer des nombreux autres Râzî, nous continuerons à le désigner par ce nom de *Rhazès* dont il doit la forme à ses traducteurs latins, et sous lequel il fut célèbre en Occident au Moyen-Age. Rhazès donc, occupe un rang insigne dans nos ouvrages ismaéliens. Nous avons traité assez amplement ailleurs le diptyque « Nâsir-e Khosraw et Rhazès » pour n'avoir point à y insister ici¹⁰⁵. Dès que l'on connaît les polémiques engagées par Abû Hâtîm Râzî (ob. 322/933), Hamîd Kermânî, Nâsir-e Khosraw, c'est sans surprise que l'on constate comment à son tour le disciple de Maître Abû'l-Haitham, à propos de la science des propriétés naturelles des choses, rencontre sur sa route le même adversaire. Nous avons dit l'extrême intérêt de ces rencontres. Un homme comme le médecin-philosophe Rhazès (à qui son beau mythe de l'Âme valut une réputation de crypto-manichéen) et nos penseurs ismaéliens avaient ensemble les mêmes adversaires : les Scolastiques de l'Islam orthodoxe ou les piétistes ennemis de toute recherche philosophique. Leur cause ne s'identifie pas pour autant, certes, mais il reste que ceux qui affrontent ici Rhazès ne sont ni de pieux littéralistes ni des fanatiques adversaires de la philosophie ; tout au contraire, ce sont des hommes revendiquant contre les ignorantins (avec toute la vigueur d'un Nâsir-e Khosraw) les droits de la pensée philosophique. La situation qui en résulte pour Rhazès devant l'Ismaélisme, met non moins en lumière l'originalité de celui-ci.

105. cf. Étude, pp. 128-144 ; voir *ibid.* quelques indications bibliographiques. C'est à Paul Kraus que revient le mérite d'avoir rassemblé les fragments qui subsistent de l'œuvre philosophique de Rhazès : A. B. Moh. filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera philosophica fragmentaque quae supersunt . . . Pars prior. Cahirae, 1939.—Le second volume devait contenir le texte arabe des « Dubitationes in Galenum » dont il sera question plus loin.

pement qu'elles méritent. On se contentera de référer au chapitre correspondant dans le commentaire de Nâsir-e Khosraw, non pas pour insister sur les développements qu'il a consacrés à la physique des philosophes, mais pour indiquer combien sa propre théosophie de la Nature s'accorde au fond avec celle que nous devons au disciple de Maître Abû'l-Haitham, parce que sous ses variantes elle reste celle de la pensée ismaélienne. C'est comme un processus relevant de ce que nous avons appelé ailleurs une «phénoménologie de la conscience angélique»¹⁰³, que Nâsir-e Khosraw analyse l'éclosion de ce que l'on désigne comme la «Nature universelle», à l'état initial. Elle est l'ombre (sâyah) de l'*Anima mundi*. De même que chez Avicenne, chaque Ciel (i.e. la matière céleste de ce Ciel) résulte de la contemplation de chaque Intelligence respective contemplant la dimension inférieure de son être, de même chez Nâsir-e Khosraw la Nature provient de la contemplation de l'*Anima mundi* contemplant son ombre (la matière, sa dimension de non-être), comme aussi la propre existence de l'*Anima mundi* provient déjà elle-même de la contemplation de l'Intelligence universelle contemplant sa propre essence¹⁰⁴. La Nature, la *physis*, est ainsi la projection de l'Ame dans la matière, grâce à laquelle l'Ame peut atteindre à soi-même ; c'est pourquoi on pourra dire que la Nature imite l'Ame, qu'elle en est le substitut (nâ'ib), l'élève (shâgerd). C'est qu'au fond la science de la Nature reste science de l'Ame. C'est une conception profonde qui va de notre penseur ismaélien à la rencontre des préoccupations les plus actuelles. Il importe d'en relever le net pressentiment dans le système de la pensée ismaélienne, et c'est cela qui permet d'en comprendre l'antagonisme avec un des plus célèbres représentants de la science de son temps, Mohammad ibn Zakariyâ Râzi, médecin, chimiste et philosophe.

103. *in* Avicenne et le Récit visionnaire, tome I^r (Bibliothèque Iranienne, vol. 4). Téhéran 1954.

104. cf. Jâmi', par. 135, p. 132 ; Étude, pp. 117-118. Nâsir-e Khosraw récuse l'objection étrangère au processus en cause (venant de ceux qui ne comprennent pas qu'une substance active puisse naître d'un acte de contemplation). Le processus avicennien est encore amplifié dans les Tasawworât de Nasîraddin Tûsi (où non seulement les Intellects mais aussi les Ames instaurent de l'être par leurs actes de contemplation) ; cf. encore notre communication : Avicennisme et Imâmisme (Actes du Congrès du millénaire d'Avicenne, Téhéran 1954 ; vol. III).

D'autre part, puisque nous avons mis ici l'allusion adamo-logique de notre commentateur en référence à l'adamologie des chrétiens ébionites, il faudrait relever d'autres affinités complémentaires. L'idée de chute impliquerait en propre une incarnation de l'âme, pouvant s'allier (préexistence mise à part) au schéma de l'anthropologie chrétienne courante. La structure de notre physique spéculative s'accommoderait mieux d'un certain *docétisme*. La Nature n'est pas le lieu d'*incarnation* de l'Âme, puisqu'elle est le miroir ou *speculum* où l'Âme se réfléchit, où se matérialisent les dons immatériels qu'elle reçoit de l'Intelligence, mais à la façon dont une Image se matérialise dans un miroir. L'image *apparaît* dans le miroir ; le miroir n'est pas un substrat auquel elle immane. Ce même docétisme (entendu au sens d'une critique des *apparences*, et partant d'une critique de la connaissance) se retrouve également dans la théosophie de l'*Ishrâq*. Il faudrait conclure en se demandant quel type de « science de la Nature » eût développé la Gnose ismaélienne, si les vicissitudes des temps lui avaient été plus favorables. On peut s'en faire quelque idée, en songeant à l'essor qu'implique la formation du *Corpus* jâbirien¹⁰². Mais ici, le thème de la Nature esquissé par le disciple d'Abû'l-Haitham, suffit à faire entrevoir la vanité du débat prétendant décider si l'alchimie (*ars hieratica*) fut une pure technique matérielle, ou pur symbolisme d'une réalisation intérieure et mentale. Les deux aspects sont inséparables pour la même raison qui déjà plus haut nous montrait la corrélativité des notions de *Psyché* et de *Physis*. Seulement, il faudrait tenir compte ici de ce qui constitue en propre cette physique spéculative, pour qui la Nature est le miroir où l'Âme s'apparaît à elle-même, sans être le lieu d'une incarnation. Les études qui ont concentré leur intérêt sur le sens de l'opération alchimique dans le monde chrétien, devraient s'attendre à découvrir ici un sens tout autre, puisque la Matière elle-même n'a pas le même sens, la même « matérialité ».

Indications fugitives que l'on pouvait seulement noter sur ces pages, mais dont il convient de dire avec notre commentateur concluant ce chapitre, qu'il faudrait tout un livre pour leur donner le dévelop-

102. Pour lequel il faut toujours en revenir à l'ouvrage fondamental du regretté Paul Kraus (infra n. 113). Quant aux prolongements du côté de la Gnose ismaélienne, voir notre étude et traduction : Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân, in *Eranos-Jahrbuch* xviii, pp. 47-114.

d'adhérer aux jouissances physiques exclusives qui ont toujours l'agrément de l'âme animale (*nafs-e hissi*), et d'en éprouver mille détresses. Mais notre commentateur souligne la différentielle décisive : il s'agit d'un *oubli*, il ne s'agit pas pour elle d'une intention positive (*qasd*) : ni propos résolu ni chute délibérée. Et pour que nous ne nous méprenions pas sur la portée majeure de cette définition, il réfère au cas d'Adam qui, lui non plus, n'a pas « péché » volontairement ni par résolution délibérée, mais a succombé à un moment d'oubli (*farâmosht*)¹⁰⁰.

Le contexte prend ainsi une ampleur imprévue. Il suffit de cette référence pour nous rappeler le lien profond entre l'adamologie et la prophétologie ismaélienne d'une part, l'adamologie et la christologie des Ébionites d'autre part ¹⁰¹. De part et d'autre, la doctrine du *Verus Propheta* exclut la possibilité qu'Adam, réceptacle de l'Esprit-Saint, ait pu pécher volontairement. Il y a sans doute plus d'affinité entre la prophétologie et l'imâmologie shî'ites et la christologie primitive des Ébionites, qu'entre ce christianisme disparu et la christologie devenue pour l'histoire le dogme officiel. Quoi qu'il en puisse être, Nature comme *Speculum Animae* et impeccabilité d'Adam, ce sont là deux expressions ou deux symptômes d'une vision du monde étrangère à l'idée d'une chute de l'âme, étrangère à l'idée que la Nature puisse par elle-même être mauvaise et être la cause et le lieu de cette chute de l'âme. Non, la Nature est l'organe de l'Âme, le miroir nécessaire où l'âme peut se connaître elle-même et connaître sa propre beauté, au péril, il est vrai, d'oublier le principe et la source de celle-ci (cf. déjà supra, § 3 : que la beauté de la Nature est comme telle une beauté spirituelle). En ce sens, nous serions beaucoup plus près ici d'une réactivation de l'éthos mazdéen que de l'éthos manichéen. Et c'est pourquoi le mythe de la chute de l'âme configuré par *Moh. ibn Zakariyâ Râzi*, malgré sa haute qualité de poésie gnostique, est récusé avec véhémence par la gnose ismaélienne.

100. par. 40 p. 27 ; aux lignes 14-15 ajouter la référence qorânique 58/7 omise dans nos notes.

101. Sur cette connexion d'une importance capitale pour la typologie religieuse et qui offrira encore matière à une recherche approfondie, cf. notre étude : *Épiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose Ismaélienne* (§ 2 : Adamologie ébionite et adamologie ismaélienne), in *Eranos-Jahrbuch* xxiii, pp. 162 ss.

C'est en premier lieu une métaphysique du «couple». Tout ce qui est éternellement originé (mobda') aussi bien que tout ce qui est créaturel (makhlûq), présente une même structure : le besoin de son autre, la relation de l'un qui donne à l'autre qui reçoit, de sorte que la dualité (jufti) leur est essentielle, la solitude (fardî, fardâniyat), étant exclusivement le fait de l'Originateur, le Mobdi'. Le Protoktistos, c'est-à-dire l'Intelligence Première-Créée (mobda' awal), ne pouvait rester seul ; l'Ame lui est aussi nécessaire que la Nature est à son tour nécessaire à l'Ame pour que l'Ame puisse atteindre à l'Intelligence,— ainsi de suite. Aussi est-ce à ce plan de l'Ibdâ', que le ta'wil reconduit l'histoire du couple Adam-Ève, c'est-à-dire de l'Adam spirituel (Adam rûhâni) et de son double, l'Ève spirituelle (juft-e rûhâni), pour en atteindre ainsi l'essence. Sinon, au plan historique, l'Adam que vise la lettre exotérique de la Bible et du Qorân, fut simplement un Adam précédé de tous les humains des Cycles antérieurs⁹⁸. Dès lors, la théosophie de la Nature introduit aussi à la métahistoire. A juste titre, le commentateur déclare : quiconque aura convenablement médité sur la Nature telle que nous l'avons analysée, prendra conscience d'une foule de symboles⁹⁹ ; bien des secrets lui deviendront évidents ; il comprendra notamment le secret des «Cycles et des Périodes» (akwâr wa adwâr) ; récompense et châtiment futurs lui montreront leur véritable sens.

C'est alors un second trait de cette physique théosophique qui se montre, trait si essentiel qu'il différencie la Gnose ismaélienne à l'égard des autres formes de la Gnose. La notion de Nature telle qu'elle nous a été esquissée, permet de comprendre pourquoi il advient à l'âme malgré sa noblesse d'incliner vers la Nature, pourquoi même, bien qu'elle appartienne au monde spirituel, il faut qu'elle incline vers la Nature inférieure et le monde opaque, au péril d'oublier la noblesse et la beauté de son propre monde. C'est qu'en raison du besoin que l'Ame éprouve de la Nature comme de son organe et instrument, elle sait de façon certaine que sans cet instrument elle ne peut atteindre à son but (c'est à-dire à sa Gnose, sa connaissance de soi, connaissance du don effusé sur elle par l'Intelligence). Il lui arrivera, certes, d'oublier son monde,

98. cf. par. 38 p. 25, et par. 118 p. 81.

99. p. 27 l.2, il faut ponctuer de cette manière : **وهر کسی که . . . چنانکه باید پرسد، بسیاری رمزها برسیده شود.**

mundi il existe aussi quelque chose grâce à quoi elle saisisse et embrasse le don immatériel de l'Intelligence⁹⁵, ce don qui est la connaissance du monde angélique ('ilm-e malakût). Il lui faut le saisir en passant par l'intermédiaire du don matériel et sensible que l'Intelligence effuse sur elle, et qui est la Nature. D'où la réciprocité admirable, la connexion *a priori* telle qu'il n'y a pas de *Physis* sans *Psyché* et réciproquement, et que l'on ne peut traiter de la physique indépendamment de la psychologie et réciproquement; c'est par la Nature, la *physis*, que l'Âme arrive à la conscience de soi, et c'est réciproquement dans l'Âme qu'advient une Nature consciente. Si en effet la Nature est organe et instrument d'acquisition pour l'être humain, réciproquement l'être humain est lui aussi pour la Nature l'organe d'acquisition et d'intégration : la Nature «se cultive» (khwishtan-râ âbâdân kunad) par l'intermédiaire de l'homme, tout autant que l'homme, en la prenant comme organe et instrument, «se cultive» lui-même par elle. Il y a dans tout cela, remarque notre commentateur, un symbolisme d'une grande profondeur⁹⁶.

Il y a là aussi, dirons-nous, la source de ce qui chez Jalâladdîn Rûmî, s'appellera *ham-damî*, étymologiquement *conflatio*, «conspiration», sympathie du sensible et du spirituel⁹⁷, dont le sentiment harmonise une vie intérieure étrangère aux angoisses du péché et de l'ascétisme. La Nature perçue comme un miroir, un *speculum*, s'intègre ainsi à une théosophie *spéculative* dont le mode cognitif satisfait à l'exigence posée dans l'interrogation d'Abû l-Haitham. Avec la Nature comme *speculum Animae* est posée dès l'origine (be-awwâliyat-e hâl) cette vérité *spéculative* constante, que les choses que nous voyons, ce sont les choses mêmes qui sont en nous. Les conséquences en sont immenses, rendant solidaires théosophie de la Nature et théorie de la connaissance. Relevons encore deux aspects essentiels dans le commentaire qui prolonge la fondation de cette physique théosophique.

95. p. 25 l.2 *بیایدش* ; la lecture *بیایدش* est également possible et on la préfère ici. Il faut avouer que l'ensemble de la phrase est d'une construction pénible et obscure. A la lire attentivement, le sens ne fait pourtant pas de doute. Le commentateur nous a avertis lui-même qu'il n'avait nullement cherché par son livre à s'attirer quelque gloire d'écrivain.

96. par. 37, p. 25.

97. cf. notre essai : Sympathie et théopathie chez les Poètes d'amour en Islam, *in* Eranos-Jarhbuch xxiv.

en effet, l'Âme reçoit de l'Intelligence tout l'ensemble des dons immatériels et immatérialisés (*nâ mojjassam*), à savoir ceux qui relèvent de la Connaissance pure. Mais c'est grâce à ces dons matérialisés dans les corps physiques dont l'ensemble constitue la Nature, que l'Âme trouve pour les premiers, les dons immatériels et immatérialisés, un vis-à-vis, un écran, qui en les lui réfléchissant⁹³, lui permet d'en prendre conscience, de sorte que c'est grâce à la Nature que l'Âme parvient au rang qui a été prédéterminé pour elle dès l'origine.

Ce texte, que vient heureusement compléter le commentaire du disciple qui en avoue le caractère profond et obscur, montre bien qu'il ne s'agit pas d'une définition physique, mais de l'idée même de la Nature et de sa fonction transcendante par rapport à l'âme et par rapport à la Gnose qui est le salut de l'âme. Supposons, dit le disciple, que surgisse de quelque part dans le monde une créature humaine ayant toutes les perfections et splendeurs de la beauté; qu'elle soit douée de l'imagination la plus subtile et la plus active, du génie le plus pénétrant. Le désir lui vient de comprendre parfaitement, de voir cette forme délicate, cette beauté qu'elle sait être sienne. Or, quelque effort qu'elle fasse, elle ne peut atteindre à ce résultat, tant qu'il n'existe pas quelque substance obscure, dense et opaque — ce peut être du fer, du cuivre, du verre noir ou tout autre corps à la surface miroitante ou capable de miroiter⁹⁴, — bref, quelque écran qui se dressant vis-à-vis de son visage et de sa forme, lui offre l'image dont son imagination peut enfin comprendre et embrasser la beauté.

Si telle est l'exigence quand il s'agit d'une âme individuelle ou partielle par rapport à une nature partielle, l'indice est suffisant pour qu'on en infère légitimement le cas de l'Âme universelle, *Anima mundi*, par rapport à la Nature universelle ou totale. Il faut que pour l'*Anima*

93. Voici un exemple où l'équivalent arabe du passage en persan ne se retrouve pas (que ce soit ou non omission du copiste): p. 24 l.5, la leçon du ms. *بر برا کند* ne donne pas de sens philosophiquement satisfaisant. Si l'on suit l'argumentation et si l'on compare avec l'exemple donné plus loin (l.14 *برابر چهره خویش بدادد*), il faut lire quelque chose comme *برابر کند* (que l'âme « mette vis-à-vis », comme l'on fait justement d'un miroir).

94. Ici encore p. 24 l.13, la leçon expressément relevée dans le ms. *سفل پذیر یا سفل* ne donne aucun sens satisfaisant; le contexte appelle de toute nécessité quelque chose comme *سفل پذیر یا صقیل*.

enquête sur la notion de Nature chez les philosophes, puis chez les «maîtres du *ta'wil*».

En revanche, le disciple est tout à fait à l'aise devant la question posée par le maître, pour la bonne raison qu'il l'a entendu en traiter lui-même et qu'il peut en rapporter directement les propos. Il reste convaincu qu'aucune des définitions que les philosophes ont donnée de la Nature : *vis activa* (qowwat-e fâ'il), *vis gubernatrix* (qowwat-e modabbir), même la définition aristotélicienne comme «principe du mouvement et du repos» qu'approuvait Nâsir-e Khosraw⁹⁰, — bref, qu'aucune ne répond à la question au niveau où elle est posée ; elles coïncident toutes avec une Nature déjà engagée dans le devenir ; elles ne la prennent pas dès l'initialité de son être, dans son état primordial (awwaliyat-e hâl) ; elles n'apportent aucun enseignement quant au mode de connaissance qui doit saisir le concept de nature, c'est-à-dire quant à la connaissance théosophique à laquelle nous invite le distique de Maître Abû'l-Haitham. Aussi bien jusqu'à sa venue⁹¹, personne n'a réellement débrouillé cette question. Le mieux est donc de recourir à ses propres paroles ; une brève paraphrase nous permettra d'en dissiper l'obscurité que reconnaît lui-même son disciple⁹².

Selon ce qu'a enseigné Maître Abû'l-Haitham, la Nature quant à l'essentialité de son être (jawhariyat) appartient à la Création primordiale (elle est *ibdâ'i*) ; quant à son rang dans l'être manifesté, elle appartient au monde du devenir (kawnî). Elle comprend aussi bien ce qu'on appelle les «Pères», c'est-à-dire les Luminaires célestes, que les «Mères» ou Éléments, et enfin les nâsûts (*mawâlid*), c'est-à-dire les «trois règnes naturels». Maintenant, dans l'ensemble des dons que l'Intelligence effuse ou projette sur l'Âme, il en est une partie qui se condense et se matérialise corporellement ; c'est cela que représente la Nature. Elle désigne parmi les dons de l'Intelligence, ceux qui assument une densité matérielle, se corporalisent (*mojassam*). D'autre part

90. cf. Jâmi', pp. 125-126.

91. Ou bien «jusqu'à ce qu'il ait posé la question» (برسید) ; nous préférons lire برسید (p. 23 l.15).

92. Les paroles d'Abû'l-Haitham citées dans le texte, sont vraisemblablement extraites d'un de ses livres. L'auteur les cite d'abord en arabe (p. 23 l.16 à p. 24 l.1), puis les traduit en persan. Il semble que le copiste ait omis une ligne ou deux dans le texte arabe ; il est donc nécessaire de combiner les deux leçons.

suite à celui concernant les Sept Lumières, là où les détours imprévus de la *qasida* engagent les commentateurs dans la voie des explications qu'appelle le concept de «Nature universelle» (*tabi'at-e kolli*). Question de première importance, puisque s'y décide quelle sorte de physique est compatible avec la «*hikmat-e Din*», la théosophie, et que de cette décision dépend aussi le sens des polémiques que nos auteurs ismaéliens renouvellent avec vigilance, contre le célèbre médecin-philosophe *Mohammad ibn Zakariyâ Râzi*.

«Si tu me montres la Nature universelle telle qu'elle est en son état absolument initial, je saurai que tu es au nombre des véridiques. Dis-moi encore quels en sont le type et l'attribut, car cent fois préféré-je cela au son de la flûte de Pan⁸⁹», ainsi s'exprime Maître *Abû'l-Haitham* dans les distiques 12 et 13 de sa *qasida*. *Nâsir-e Khosraw* marque aussitôt son mécontentement : poser une question de ce genre sans entrer dans les détails, est en pure perte. Car encore faudrait-il être sûr que le questionné ait déjà entendu le nom de cette Nature universelle «qui m'est cent fois plus chère que le son de la flûte de Pan» ; savoir si ce nom a un sens ou si même il n'en a pas. Parler de Nature universelle ou «totale», cela implique qu'il existe aussi une Nature partielle (*tabi'at-e jozwi*) ; comment passer à l'explication, avant que le sens ne soit fixé ? Là-dessus *Nâsir* est conduit à une longue

89. cf. le présent texte p. 22 ; *Jâmi'* p. 122. Sur le mot *mûstqâr*, transposé du grec, cf. *Borhân-e Qâti'*, s.v. C'est une sorte de flûte de Pan, comportant trois tuyaux joints ensemble. Selon quelques-uns, c'est un instrument en usage chez les Derviches ; selon d'autres, un instrument dont jouent les bergers. Le nom désigne aussi un oiseau mythique dont le bec percé de multiples trous émet des sons de toute espèce, et qui serait à l'origine de la musique. C'est l'oiseau *qûqnûs* (قو قنوس, transcription du grec *kuknos*), le cygne, oiseau d'Apollon, dont le chant se fait plus éclatant lorsqu'il sent venir la mort, par la joie d'être sur le point de rejoindre son Dieu (*Phédon*, 84^e-85^e). C'est aussi l'oiseau *Simorgh* ou '*Anqâ*, symbole de la divinité, miroir en qui le mystique se reconnaît au terme de son pèlerinage intérieur. D'après *Shahrazûri*, c'est d'après la voix splendide de cet oiseau (vivant dans les îles du golfe de Constantinople) que l'on a construit l'instrument appelé *orgue*. Sur la fusion de tous ces thèmes en une philosophie mystique de la musique, cf. notre trad. de *Mollâ Lutfi'l-Maqtûl*, *La Duplication de l'autel*... (Études orientales publiées par l'Inst. franç. d'arch. de Stamboul, IV). Paris 1940, p. 45 n.1.

en un chapitre qui est parmi les plus longs et les plus denses de son livre (passant en revue les opinions des différents philosophes et celles des Scolastiques du Kalâm), le disciple en une brève page réfère à l'expérience psychologique⁸⁷. Rien ne peut mieux donner l'idée de l'*Ibdâ'* que le flux mental qu'il désigne par le terme de *Khîtrat*, terme qu'il a peut-être bien forgé lui-même ici (sur le modèle de *fikrat*, réflexion, méditation). «*Khâtîr*», c'est tout ce qui se présente à la pensée, tout ce que l'on désigne en disant : «il m'est venu telle idée... tel désir... j'ai eu l'intuition que...» etc. Bref, tout ce flux d'événements intérieurs imprévisibles auquel s'originent toutes les opérations des sens internes (réflexion, compréhension, mémoire), ne peut être déduit causalement d'aucun de ces sens, non plus qu'il ne peut être rattaché causalement ni à l'Âme ni à l'Intelligence. On ne peut dire *d'où* il vient ; pas de cause qui lui préexiste, il est spontanéité absolue ; c'est dans cette comparaison avec la conscience que nous pouvons saisir le meilleur indice et la preuve de l'*Ibdâ'*. Ici encore, l'argumentation porte bien la marque personnelle de son auteur⁸⁸.

5. *Théosophie de la Nature.*

Les chapitres de nos deux commentaires qui offrent particulièrement matière à une comparaison instructive, sont naturellement ceux où d'une part le disciple réfère expressément à l'enseignement de Maître Abû'l-Haitham qu'il connaissait directement, tandis que d'autre part les chapitres qui leur correspondent chez Nâsir-e Khosraw attestent souvent une appréciation d'autant plus libre que Nâsir n'avait pu connaître personnellement Abû'l-Haitham. Entre l'évocation respectueuse du maître chez le disciple, et le ton facilement bourru sur lequel Nâsir exprime son mécontentement devant les questions mal posées, mal construites en forme d'énigmes par le poète de la *qasîda*, résulte un contraste qui ne manque pas d'humour. On vient d'en voir un exemple. Il en est d'autres. On peut le constater dès le chapitre qui fait

87. le chap. xx de Nâsir-e Khosraw comporte 22 pages (pp. 210-232) ; le chap. xxviii qui lui correspond ici, se limite à deux pages (pp. 89-90).

88. par. 133, p. 90.

si pesait sur elle le poids d'un passé, d'un être préexistant à l'être comme peut le présupposer encore une Gnose émanescence? Sa résurrection est commencement pur, *initium* et initiation, sans préexistence d'autorité. Le reproche constant que tout penseur ismaélien adresse aussi bien aux théologiens de l'Islam officiel qu'aux philosophes, c'est de commencer par poser de l'être (que ce soit le «Créateur» qui un beau jour se met à créer, ou que ce soit la Source éternellement émanescence) pour en faire sortir l'être. A supposer que ce qui fait être l'être ou une chose (*hast-kunendah*) soit d'ores et déjà de l'être ou une chose, il faudrait alors qu'avant même que l'être existât, il y eût de l'être qui agit⁸⁴. *L'Ibdâ'* qui est l'éternellement faire-être (*hast-kardan*), *surgit* sans connexion causale, comme Impératif divin éternel, comme être éternellement mis à l'impératif (*Esto!* كُنْ). Mais il est impossible de réduire l'impératif au participe, au *nomen agentis*. Si est permis de parler du Créateur, de l'«Originateur» (*Mobdâ'*), c'est à la condition absolue (condition qui seule rend vrai le *tawhîd*) de se maintenir entre la négation et la négation de la négation; dans cet entre-deux (entre le *tashbih* et le *ta'fil*, entre l'anthropomorphisme et l'agnosticisme), entre l'être et le non-être, passe la vérité du *tawhîd*, s'étend le jardin du Paradis qui est le jardin de la Vérité gnostique, le champ de résurrection de l'âme. On ne croit pas pouvoir mieux faire saisir la rigueur qui cohère les thèmes de la pensée ismaélienne.

Terminons en relevant encore l'indice d'une différencielle profonde, perceptible dans la méthode et le ton personnel adoptés par chacun de nos deux commentateurs pour ce chapitre de *Ibdâ'*. Nâsir-e Khosraw commence sa «leçon» en exprimant sans réticence son mécontentement: Maître Abû'l-Haïtham a fort mal posé sa question; de la part d'un Ismaélien, un adepte des Ahl-e Ta'yîd, on avait le droit d'attendre mieux⁸⁵. Au contraire, le disciple mentionne avec piété que de cette question abstruse «personne n'a fait le tour, hormis cet homme éminent⁸⁶.» Ensuite, tandis que Nâsir-e Khosraw développe son exposé

84. C'est le même argument fondamental qui persiste sous les variantes; cf. le présent texte pp. 89-90, Jâmi 'al-*Wikmatalâin*, pp. 210-232, et tout le 1^{er} chap. du *Kashf al-Ma'jûb*.

85. Jâmi', par. 240, p. 217.

86. par. 132, p. 89.

à l'humble condition où il faut encore questionner ; c'est être libéré de toute inquiétude, de la peine d'écrire et d'apprendre ; c'est parvenir au lieu dont il est dit que «s'y trouve tout ce à quoi les âmes aspirent et dont les yeux se délectent (43/71)». Quelque désir qui se lève, l'Intelligence effuse sur l'âme le don qui lui répond, et l'âme n'a plus besoin de rien d'autre⁸¹. Les Sept dons ou Effusions divines sont apparus dès l'instant éternel de l'*Ibdâ'*, simultanément avec le «*Mobda' aw-wab*», le Premier Originé (le «*Protoktistos*») qui est la Première Intelligence. Et le Sage sait qu'il est lui-même une Intelligence, un *Noûs* partiel ('*aql jozwi*), et que par conséquent aussi les Sept existent avec lui. «Quiconque mènera sur ce point une étude approfondie, remontera et parviendra à cette source, tandis que pour les ignorantins il n'y a pas là de problème ; ils répugnent à en entendre parler, ne le peuvent supporter, car il y a là un symbole grandiose et une question profonde, sache-le⁸²».

Ainsi le *ta'wil* du *hadîth* de la tombe, en nous montrant le rang et le rôle de la philosophie tels que les conçoit ici notre penseur ismaélien, nous a fait régresser jusqu'à une source où nous percevons l'écho indéniable d'une spiritualité mystique. Cet écho ne serait pas inattendu dans un traité relevant de la tradition d'Alamût, où la part de soufisme est considérable (le *Kalâm-e Pîr*, par exemple). Il l'est peut-être dans un traité de l'époque fâtimide,—mais précisément notre traité est en langue persane. Il y a là une indication donnant sa physionomie propre à l'ismaélisme iranien de langue persane, qu'il soit post-fâtimide et de tradition nizâri, ou bien qu'il soit même d'époque fâtimide.

Il est en tout cas possible d'y déceler l'expérience profonde en laquelle s'enracine l'attachement de la pensée ismaélienne à sa doctrine de l'*Ibdâ'*, doctrine qui la différencie, ou l'a dit plus haut aussi bien du créationisme de l'orthodoxie que de l'émanatisme des philosophes. Tout son système du monde et des mondes y est suspendu ; elle est la clef de voûte de tout rapport concevable entre ismaélisme et philosophie⁸³. On pourrait encore mieux l'analyser maintenant : la philosophie est la «tombe» où se dissolvent et se décomposent les dogmes de la religion littérale. Comment l'âme ressusciterait-elle de cette tombe

81. par. 33, pp. 21-22.

82. par. 34, p. 22.

83. cf. Étude, pp. 114-116.

un jardin d'entre les jardins du Paradis⁷⁸.»

Comme précédemment, le sens mystique de la «tombe» réfère donc au secret d'une Vie invisible, celle de l'âme que l'initiation spirituelle métamorphose et rend apte aux résurrections⁷⁹. Cette métamorphose présuppose la dissolution de toutes les évidences reçues, opinions toutes faites, asservissements au sens littéral des dogmes, et précisément, on l'a vu, la philosophie est le *telesterion*, le lieu de cette initiation, la «tombe» où se consomme cette mort mystique. C'est à condition de passer par celle-ci, que l'adepte est préservé de la mort réelle qui est la mort de l'âme (mawt-e nafsâni); tout cela sous-entend que la *mort réelle*, ce n'est pas le phénomène de l'*exitus*, la mort à laquelle nous croyons assister, mais quelque chose qui survient *après*, abolition absolue; car l'immortalité n'est pas donnée avec l'essence de l'âme (car l'âme peut mourir); c'est une conquête, ou plutôt une Effusion divine, celle que confère l'initiation et qui garantit contre la dissolution de la forme intérieure. Il y a là une idée en résonance avec l'hermétisme, une idée qui fut soutenue au sein même du christianisme au IV^e siècle par Arnobe, un des premiers «hermétistes chrétiens⁸⁰».

C'est maintenant que le concept de *ghaiba*, si familier à tout pratiquant de la théologie shî'ite, au lieu de référer à l'occultation de l'Imâm comme en théologie imâmite duodécimaine, va présenter un aspect mystique dont la présence ici est d'une signification inestimable. Sous cette ultime Effusion de la Première Intelligence (Noûs, 'Aql), l'âme est devenue parfaite: il ne lui manque plus rien des doctrines ésotériques; elle a atteint au but de son désir. L'occultation (*ghaiba*) est le don ultime et le plus sublime des dons qui soient effusés sur elle: celui qui la reçoit, participe aux deux univers. Elle le soustrait

78. cf. Safinat Bihâr al-Anwâr, II p. 395.

79. Comparer l'homologie des Cycles de résurrection dans la vie spirituelle de l'adepte, cf. notre étude: *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, in *Eranos-Jahrbuch XX*, Zürich 1952, pp. 211 ss.; cf. encore infra §8: passer au sens intérieur, à l'ésotérisme, c'est pour l'adepte assumer la condition invisible de la *péri*, i.e. de «l'ange en puissance».

80. Corp. hermet., *Asclepius*, V, cit. in J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, p. 299; *ibid.*, p. 298, sur la notion de l'âme comme *medietas* dont on retrouvera plus loin (§8) l'analogie.

Des Sept Illuminations (tâbesh) ou Effusions (ifâdât) divines qui de la Première Intelligence resplendissent sur l'âme, les trois dernières se dénomment Vie (*hayât*), Perfection (*kamâl*), Occultation (*ghai-ba*⁷⁶). La Vie ainsi désignée ne se rapporte pas au phénomène visible (*zâhir*) relevant de la physiologie, mais à la vie secrète, ésotérique, qui ressuscite dans l'*entre-deux*, entre la chaire et la tombe. « Toute âme qui y est devenue apte et sur-qui resplendit cette Effusion de l'Intelligence, devient sauve et préservée de la mort spirituelle (*mawt-e nafsâni*), et de la désintégration de sa forme intérieure⁷⁷. C'est là le sens de ces versets corâniques (3/163-164) : Ne pensez pas que ceux qui furent tués sur le Chemin de Dieu sont des morts ; non, ce sont des vivants, trouvant leur subsistance auprès de leur Seigneur.—De même quiconque reçoit cette Effusion, bien que le moule (de son corps matériel) succombe à la corruption, la vie persiste pour son âme (*ravân*) auprès de Dieu, comme le dit (ce *hadîth*) : La tombe est

Les « Sept Lumières » mentionnées dans le distique 9 sont en fait les Sept dons que représentent les Sept notions énumérées dans les distiques 10 et 11, à savoir : durée éternelle, vérité, joie, certitude, vie, perfection, occultation. Ce sont là Sept illuminations (tâbesh) ou Sept Effusions divines (ifâdât-e ilâbi) qui resplendissent de l'Intelligence sur l'âme individuelle, et la préservent définitivement de l'égarément et de l'anéantissement, parce qu'elles l'assimilent à la substantialité (*jawhariyat*) de la Première Intelligence. A la différence du commentaire de Nâsir-e Khosraw, celui du disciple d'Abû'l-Haitham se trouve essentiellement ordonné à la vie spirituelle personnelle de l'adepte. D'où, par exemple, la notion de « vie » telle qu'elle est expliquée ci-dessus, en fonction du *hadîth* de la tombe, appelant à son tour celle d'occultation interprétée essentiellement dans le sens mystique de l'expérience individuelle. Combines l'un avec l'autre, les deux commentaires sont donc particulièrement instructifs quant aux ressources de la spiritualité ismaélienne.—Comme notre édition s'est fait une règle de distinguer les chapitres au fur et à mesure de l'intervention des distiques de la *qasîda*, nous avons dû distinguer ici comme dans le *Jâmi' al-Ilkmatâin*, deux chapitres, si bien que dans le présent commentaire, le chapitre sur les Sept Lumières ne contient en apparence que deux lignes (p. 19). En fait, dans la pensée du disciple d'Abû'l-Haitham, les chap. ix et x (chap.viii et ix du *Jâmi' al-Ilkmatâin*) n'en font qu'un.

76. par. 32-34, pp. 21-22.

77. p. 21 l.5 lire *و از مردن صورت اندرونی* au lieu de *و آزموندن*

du livre, où figure un *hadith* dont la forme est comme une variante de celui qui a été allégué ci-dessus, et qui permet également au ta'wil de mettre en œuvre le sens ésotérique ou mystique de la « tombe ». C'est un des chapitres où les deux commentaires se différencient le plus nettement l'un de l'autre, attestant combien ample est la marge où chaque interprète ismaélien se meut avec cette liberté que l'on rappelait plus haut, parce qu'en fait les virtualités que le ta'wil peut dégager d'un texte sont imprévisibles et illimitées, tout en se maintenant sous l'horizon propre de la théosophie des « Ahl-e Ta'yid »⁷⁵.

75. La différence de structure est ici la suivante. *D'une part*, Nâsir-e Khosraw sépare nettement le distique 9 qu'il commente dans son chapitre viii (pp. 107-112) et les distiques 10-11 qu'il commente dans son chapitre ix (pp. 112-122). Le distique 9 fait allusion à « Sept Lumières » (Haft Nûr) dont chaque être reçoit une part proportionnée au degré de qualité subtile de son être. Nâsir-e Khosraw commente : *a*) au plan physique de l'astronomie, ce sont les Sept luminaires célestes ; *b*) au double plan de référence du ta'wil : 1° Ce sont les Sept Lumières primordiales prééternelles (Haft Nûr-e awwalî e azalî) composant le Plérôme archangélique : l'*Ibdâ'* (Impératif ou Verbe créateur, *Amr*, Kalîma) ; '*Aql* (l'Intelligence), la triade '*Aql-âqil-ma'qûl*, *Nafs* (l'Âme), *Jadd* (Gabriel), *Fath* (Mikaël), *Khayâl* (=Seraphiel), cf. notre *Étude*, la Triade archangélique, pp. 91-112. 2° Ce sont ensuite les figures qui leur correspondent dans le mésocosme : les Sept Prophètes ou Astres spirituels (Kawâkib-e 'aqâlânî) commandant respectivement chacune des périodes de notre Cycle, depuis Adam jusqu'au Résurrecteur, le Khodâvand-e Qiyâmat. Quant aux distiques 10 et 11, ils énumèrent sept notions (cf. ci-dessous) que Nâsir analyse successivement au point de vue des philosophes et au point de vue du ta'wil ismaélien. Il bloque les deux dernières : perfection (kamâl) et occultation (ghaiba). L'association mentale éveillée par ce dernier terme provoque une allusion au Résurrecteur (Qâ'im), parce que son apparition marquera l'achèvement parfait de notre Cycle. En fait, la notion d'occultation (ghaiba), i.e. de l'Imâm caché, est avec ses implications spirituelles la notion caractéristique et fondamentale du Shî'isme duodécimain. Ni un Ismaélien de l'époque fâtimide, ni un Ismaélien de tradition nizârî, n'ont à parler de l'Imâm caché, mais il y a résurgence de cette idée dans le branche des Mosta'liyân, depuis la disparition du dernier Imâm-enfant des Fâtimides.—*D'autre part*, le commentaire du disciple est organisé selon une tout autre structure. Il bloque les distiques 9, 10 et 11 (chap. ix p. 19, et chap. x pp. 19-22) comme référant à un seul et même thème.

compose et se corrompt dans la tombe. C'est que le jardin du Paradis qui s'étend entre cette chaire et cette tombe, c'est le jardin de la Vérité gnostique (*bûstân-e haqiqat*), c'est-à-dire le champ de la Résurrection d'où l'initié ressuscite à une vie incorruptible⁷⁴.

La philosophie représente donc une phase nécessaire de la vie spirituelle, une phase pénible d'initiation et d'épreuve, une véritable mort mystique (qu'il faut affronter, au lieu de la dénoncer comme un «danger pour la foi»); elle correspond à cette phase que l'alchimie désigne comme *nigredo*, *calcinatio*, *putrefactio*, et qui est cette phase de l'opération où simultanément l'adepte projette dans les changements de la matière qu'il traite, sa propre transmutation intérieure à son degré initial. Notre Ismaélien professe ainsi une conception de la philosophie qui fait d'elle une phase initiatique, et c'est d'une originalité qui se différencie aussi bien de l'accommodement sur lequel repose l'équilibre de la philosophie chrétienne et de la théologie, que de l'idée de la «double vérité» (fût-elle averroïste ou pseudo-averroïste), et non moins encore de l'idée de la philosophie comme «*ancilla theologiae*». Le *ta'wil*, l'exégèse qui transcende toutes les données de fait pour les reconduire à leur origine, est véritablement une naissance spirituelle (*wilâdat-e rûhâni*), c'est-à-dire une résurrection. Que l'on relise en ce sens tout le commentaire de Nâsir-e Khosraw, et l'on percevra l'accord profond de la pensée ismaélienne avec elle-même en chacun de ses penseurs. C'est de l'entre-deux, l'entre-deux du dogme et de la tombe où il faut que la croyance dogmatique primitive meure et se métamorphose, que ressuscite la religion théosophique (*Din-e haqq*), innovation aurorale que précède la nuit de la mort. Dans cette idée se retrouve l'absolue spontanéité de l'*Ibdâ'*, le pur faire-être, aussi éloigné de l'émanationisme que du créationisme,—origine absolue que notre auteur tentera de faire comprendre, on le verra plus loin, en référant aux inspirations imprévisibles de la pensée absoute de toute déduction causale, parce que *poïesis* absolue.

La même idée était déjà apparue au cours d'une page antérieure

74. On reconnaît ici le motif de la *da'wat* comme Paradis en puissance (*jannat fi'l-qowwat*), cf. notre étude : Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne, in *Eranos-Jahrbuch* XXIII. Zürich 1955, p. 190 et n. 92.

osophes, et se mettant à rôder autour de la philosophie ; d'autre part, il suppose inversement quelque philosophe (falsafî) pris du désir de posséder lui aussi une religion positive (*shari'at*). Inévitablement, déclare-t-il, ni l'un ni l'autre ne réussiront à faire coexister les deux choses. C'est que la religion en vérité, celle qui est la religion absolue parce qu'elle est la Gnose (din-e haqiqat), ne « se lève », ne fait son « apparition » qu'entre les deux. Le terme de gnose est bien le terme propre qui convienne ici par son sens plénier de connaissance par excellence, connaissance divine, parce qu'elle est connaissance salvatrice, salvifique. C'est ce que la Gnose ismaélienne a en commun avec toutes les autres formes de la Gnose, sans que cela implique que ses mythes fondamentaux aient la même signification (la même « motivation ») que l'enseignement de Valentin ou de Marcion (on le constatera plus loin à propos de la théosophie de la Nature), bien que l'on puisse identifier chez elle bien des « motifs » transposés des Gnosés antérieures.

Lorsque le commentateur parle du « lever » et de l'« épiphanie » de cette Gnose, ce sont là des images précises que lui suggère le ta'wil d'un hadîth où le Prophète déclare : « *Entre ma tombe et la chaire d'où je prêche (minbar) il y a un jardin d'entre les jardins du Paradis*⁷³ ». Cette sentence ne peut être comprise, dit notre auteur, selon l'évidence apparente, c'est-à-dire au sens exotérique (zâhir). Certes, le commun des gens, les non-initiés ('âmm), ne voient qu'une pierre tombale qui a été jetée là ; ils font devant elle leur prière, et ils appellent cela un « jardin », ignorant que tout cela ne peut être entendu que selon la vérité gnostique, non point selon l'apparence littérale. La *chaire* de la prédication, c'est justement cette apparence littérale, c'est-à-dire la religion positive exotérique (zâhir-e din, shari'at) avec ses impératifs et ses dogmes ; quant à la *tombe*, c'est elle la philosophie (falsafa), car il est nécessaire que dans cette tombe l'aspect exotérique de la religion positive et de ses dogmes passe par la décomposition et la dissolution de la mort, de même que le corps matériel de l'être humain se dé-

73. cf. p. 79, l. 5 ss.. L'auteur cite le hadîth en arabe et le traduit en persan. Ce hadîth figure dans la grande Encyclopédie de Majlisi avec une légère variante : « Entre ma tombe et ma maison il y a un jardin... » (cf. Safinat Bizâr al-Anwâr, vol. II p. 567). Le ta'wil peut opérer avec la même aisance sur cette variante.

dans le détail, à apprécier la marge considérable de liberté et d'indépendance laissée à la personnalité du penseur ismaélien, lorsqu'il s'exerce à produire les dérivations (*forû'*) de ces *osûl* ou sources.

Quelques textes précédemment cités, en nous révélant une âme ardente de chercheur chez celui qui fut probablement *Moh. ibn Sorkh* (ou *Mohammad-e Sorkh*) de Nishapour, nous ont montré comment la personnalité ismaélienne se trouve stimulée dans sa recherche par le fait même qu'elle se sache soutenue et guidée par les «*Ahl-e Ta'yid*». Si jamais il arriva que le *ta'wil* déchût en quelque technique automatique, ce ne put être qu'en contradiction avec sa raison d'être et son inspiration initiale. Cette libre initiative dont résultent les différences considérables de nos deux commentaires, nous montre aussi combien fictive et non traditionnelle peut être certaine notion de «*tradition*» mise à la mode depuis quelques décades en Occident, un des symptômes les plus étranges de l'esprit qui l'alimente, étant la manière dogmatique de traiter les symboles. Sans doute n'est-on même pas conscient de dénaturer les notions dont on prétend se prévaloir, lorsque l'on s'arroe une autorité plus despotique que celle de n'importe quelle autre dogmatique répudiée ! En revanche, il serait difficile pourtant d'en remonter à un Ismaélien en matière d'ésotérisme ; or, ni *Nâsir-e Khosraw* dénonçant avec véhémence les fureurs dogmatiques des *hash-wîyân*, ni Maître *Abû'l-Haitham*, ni son disciple témoignant de ses années de fiévreuse enquête, ne nous laissent pressentir que leur «*tradition ésotérique*» ait impliqué un renoncement à l'esprit de libre recherche, et c'est le legs le plus précieux que pouvaient transmettre à l'Ismaélisme de l'avenir, ceux qui le firent ce qu'il fut à ses origines.

La page où le disciple énonce explicitement la conception proprement initiatique qu'un Ismaélien peut se faire de la philosophie comme telle, vient en tête d'un chapitre dont le thème général lui fournit cette occasion⁷². Son *ta'wil* dégage alors d'une sentence attribuée au Prophète un sens imprévu et magnifique. Il commence par émettre une double hypothèse : d'une part il suppose un pratiquant de la religion exotérique officielle (*dîn-e zâhir*), ambitionnant de vivre en accord à la fois avec les représentants de la croyance commune et avec les phi-

72. C'est le chap. xxv, sur l'antériorité de l'individu par rapport aux espèces ; par. 115, pp. 78 ss.

les *hashwiğân* de tout acabit, coupables d'avoir ruiné la pensée tout court, — que le penseur ismaélien a conscience de devoir assumer à l'égard des anciens Sages philosophes, le ministère de son *ta'wil*. En fait la doctrine des philosophes vise un certain cosmos ; la doctrine des théosophes vise un autre cosmos (le mésocosmos) ; mais ces mondes communiquent entre eux, à condition de les mettre en correspondance, de les *interpréter* dans le sens qui permet ce passage (et c'est pourquoi nous avons parlé à ce propos de « progression harmonique »). Ce n'est pas une opération *dialectique* (celle qu'appelle notre antithèse du « croire » et du « savoir »), mais essentiellement une opération *herméneutique* : le « ta'wil », qui est étymologiquement une *progression* faisant *régresser* les données à leur origine, à leur source. Aussi bien l'avenir d'un fleuve est-il à sa source, non pas à son embouchure. On peut également dire aussi une « anaphore »⁷¹. Au fur et à mesure que *monte* l'horizon philosophique, se *lève* l'horizon nouveau du monde que perçoit la théosophie initiatique. Le processus peut se vérifier en maint chapitre de Nâsir-e Khosraw.

On a déjà eu l'occasion de signaler que le disciple commentateur de Maître Abû'l-Haitham n'a point conçu un projet aussi grandiose que celui de Nâsir-e Khosraw. Cependant, sa sérieuse connaissance de la doctrine et son application à révéler les intentions de son maître dans l'obscur *qasida*, lui ont ménagé l'occasion d'indiquer clairement comment il conçoit le rapport de la philosophie avec la théosophie initiatique. Sur ce point, de même que sur tous les *loci* fondamentaux, nous ne pouvons qu'enregistrer l'accord de nos deux commentateurs. Il n'est nullement surprenant que deux penseurs ismaéliens, sans même se connaître ni se concerter, se trouvent d'accord quand il s'agit des thèses fondamentales, des principes-clefs (les *osûl*, sources). D'autant plus attachante serait alors la tâche qui ne peut être qu'esquissée ici sur un nombre de points très limité, et qui consisterait, en analysant et comparant les deux commentaires

71. *Anaphora* : porter vers le haut, mouvement ascensionnel, lever d'un astre etc, tout ce qu'implique la définition du *ta'wil* : چیزی باصل خود رسانیدن. C'est sous cet aspect que notre *ta'wil* se recroise avec la notion d'anaphore, telle que l'a instaurée un éminent philosophe contemporain, M. Étienne Souriau ; voir en particulier son récent livre, *L'Ombre de Dieu*, Paris 1955.

finiment exagéré les conséquences de cette critique, en la considérant comme décisive. En revanche, la perpétuation de l'avicennisme en Orient, plus exactement en Iran où l'influence de Sohrawardî se fait sentir chez les avicenniens jusqu'à l'époque qâjâr (v.g. Mollâ 'Abdollah Zonûzi), détermine une situation spirituelle qui a été encore à peine méditée dans ses conséquences, conjointement avec l'absence du phénomène averroïste, lequel pesa de loin sur l'éclosion de la philosophie moderne en Occident.

Ce sont là encore simplement des données que l'histoire de la philosophie fournit au phénoménologue. Pour que l'analyse compréhensive de celui-ci puisse s'appliquer à la totalité des phénomènes spirituels, à la structure de la vision du monde, on peut alors pressentir l'importance de l'œuvre d'un Nâsir-e Khosraw, des grands traités d'un Hamîd Kermânî, celle plus modeste de l'œuvre publiée ici. Philosophes hellénisants (*falâsifa*) et théosophes ismaéliens avaient les mêmes adversaires, mais leur cause respective ne s'identifie pas pour autant. Dès lors aussi, d'autant plus instructif l'enseignement qui se dégage de la position assumée par un Nâsir-e Khosraw envers les *falâsifa*, car elle engageait la pensée et la spiritualité de l'Islam sur une voie qui eût sans doute modifié du tout au tout les données actuelles, telles qu'elles résultent des vicissitudes des temps. Pour le philosophe, il est vrai, il n'est question ni d'échec ni de succès sur le plan de l'histoire, mais de l'intégration d'une expérience humaine dont aucun témoignage ne le laisse indifférent.

Quant à la position de l'Ismaélisme à l'égard des *falâsifa*, telle qu'elle s'exprime par excellence dans l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, nous avons tenté de l'analyser brièvement dans l'*Étude* à laquelle nous avons déjà référé ; ici même la structure respective de nos commentaires fut déjà l'occasion d'insister sur le sens des termes *hikmat*, *hokamâ*, *falsafa*. En bref, et un texte de Hamîd Kermânî venait confirmer ce que l'on peut apprendre de Nâsir-e Khosraw, s'il est vrai que les anciens Sages grecs n'ont pas eu connaissance de la Religion ésotérique parce que celle-ci présuppose le fondement de l'Imâmât, ils n'appartiennent pas pour autant aux ennemis de la foi ni aux «païens» du temps de la «jâbiliya». Nâsir-e Khosraw revendique avec d'autant plus de vigueur les droits de la pensée philosophique, s'insurge avec d'autant plus d'indignation contre les pieux obscurantins, les conformistes de la lettre,

il faudra s'apercevoir que les deux énoncés inverses réfèrent à la même situation. Ni le texte de notre *qasida*, par exemple, ne peut énoncer adéquatement les intentions de Maître Abû'l-Haïtham, ni son disciple à son tour exprimer totalement les intentions qu'il y perçoit (*dire* tout ce qu'il *sait*); et ni l'un ni l'autre ne peuvent prévoir ce qui sera perçu dans ce qu'ils ont réussi à exprimer, connaître toutes les virtualités de leurs propos (*savoir* tout ce qu'ils ont *dit*). C'est pourquoi le *ta'wil* est une opération toujours inachevée, recommençant chaque fois avec chacun; et c'est pourquoi il est lié à la naissance spirituelle (*wilâdat-e rūhâni*) de chacun, jusqu'à la fin du Cycle des cycles.

En le mettant ainsi au cœur de tout exposé de la doctrine ismaélienne, parce qu'il en est le ressort secret, la source d'énergie, on est également au cœur du problème qu'il est appelé à résoudre, et dont la donnée caractérise les relations entre Ismaélisme et philosophie. Concurrément avec la restauration des études de philosophie médiévale en Occident, une attention croissante a été portée depuis une génération à la «philosophie en Islam». Du problème posé par la rencontre de ces deux termes, Islam et philosophie, (problème qui débord largement le cadre de ce qu'il a été longtemps convenu d'appeler «philosophie arabe»), l'Ismaélisme esquisse une solution originale, dont il faudra désormais tenir compte en discutant des raisons qui ont motivé l'échec de la *falsafa* dans l'Islam officiel^{70a}. C'est presque devenu un lieu commun de constater qu'il est impossible de parler d'une «philosophie musulmane» au sens où l'œuvre réalisée par les Scolastiques du Moyen Age latin autorise à parler d'une «philosophie chrétienne». S'il est vrai que l'étude de nos philosophies médiévales nous conduit à comprendre les raisons de cette différence, néanmoins, en se limitant à leur horizon propre, on risque inmanquablement de fausser les données de la situation originale. D'une manière générale l'on a été surtout attentif à deux faits: le sort, en Occident, de l'avicennisme latin, puis de l'averroïsme; les résultats de la critique portée par al-Ghazzâlî contre la philosophie avicennienne, et l'on a in-

70a. Citons ici le propos de Jamâladdîn Afghâni, rappelé par M. Mostafa Ghâlib, *op. cit.* p. 3: «Sans la philosophie ismaélienne, l'Orient n'aurait pas connu la philosophie, car les philosophes ismaéliens ne le cèdent ni en maturité ni en rigueur aux philosophes de l'Occident.»

Ces remarques ne sous-entendent nullement que l'effort entrepris dans l'*Étude* développée à l'occasion du livre de Nâsir-e Khosraw, n'ait point rencontré d'échos. Tout au contraire, et certains échos reçus permettent de bien espérer de la tâche énoncée ci-dessus. On les a accueillis avec d'autant plus de reconnaissance, que de légers malentendus se sont inévitablement produits d'autre part. On ne voudrait pas y insister, mais, si possible, en tarir les sources. L'effort que l'on a appliqué à suivre et à amplifier l'opération mentale grâce à laquelle Nâsir-e Khosraw réalisait sa synthèse, ne revenait nullement à enquêter sur les « origines » de la théosophie ismaélienne. Les incertitudes précédemment rappelées rendraient déjà hasardeuse l'entreprise. C'est ici justement que l'on souhaiterait que l'orientaliste entendît et distinguât le propos aussi nettement que le peut faire le philosophe, lorsque l'on met en contraste une phénoménologie de la conscience et une histoire des idées. Cette dernière peut fort bien reconnaître un motif au passage, et le qualifier, par exemple, de néoplatonicien ou d'hermétiste. L'apposition de cette étiquette n'«explique» malheureusement rien; elle concerne un fait tout abstrait, c'est-à-dire séparé de l'acte de conscience, de l'initiative qui échappe à toute déduction causale, et qui fait assumer, réactiver et revaloriser ce motif par tel penseur ou par telle École. C'est ce que l'on avait voulu schématiser rapidement en se fondant sur la distinction nécessaire entre « motif » et « motivation ». Il n'est pas sûr que l'on se soit fait comprendre de tout un chacun.

Cette distinction fondamentale est elle-même connexe de cette opération que désigne le mot *ta'wil*, exégèse dont les implications sont si riches, si on les analyse expérimentalement. Il y a, entre autres, celle-ci: qu'un « texte » (texte écrit ou texture psychique) susceptible de *ta'wil* dépasse en contenu l'inoffensive perfection d'un registre où les comptes sont définitivement arrêtés en chiffres indiscutables. Cette marge, cette *aura* de l'inexprimé (de l'invisible, de l'inaudible), c'est elle que postule le propos rappelé ailleurs, qu'un auteur n'épuise jamais la signification de son œuvre. Quelqu'un m'a fait dire qu'en somme le *ta'wil*, inversant la position bergsonienne (à savoir que l'on n'arrive jamais à *dire* tout ce que l'on *sait*), postulerait que l'on ne *sait* jamais ce que l'on *dit*. Peut-être y avait-il là une intention caricaturale; elle tomberait à faux. Car ou bien on ne sait pas soi-même ce que l'on dit en commettant ce trait d'esprit, ou bien on le sait, mais alors

parfaite méconnaissance des recherches philosophiques actuelles, capables d'influencer le sens et la structure même des questions que pose l'orientaliste ou qui lui sont posées. On se contentera le plus souvent d'un historicisme pratiqué comme allant de soi, en posant d'insolubles problèmes de causalité, d'origine et d'influence, thématissant tout au plus une histoire abstraite des idées. Ou bien, pris d'un zèle constructif, on érigeria une sociologie en philosophie première, quitte à abolir le sens même de l'événement spirituel comme de la donnée concrète individuelle, pour ne thématiser que des facteurs dénommés sociaux et économiques. Il n'est point surprenant, dès lors, que le philosophe rencontrant par hasard ces résultats, ne juge point qu'il faille modifier la voie de sa Quête. On retourne aux auteurs familiers, au programme des questions à l'ordre du jour. Et les grands délaissés continuent de recueillir la même indifférence, que ce soient les Néoplatoniciens tardifs, par exemple, et plus loin qu'eux, vers l'Orient, nos théosophes ismaéliens ou ceux de l'Isrâq, qui en furent les si proches parents, voire les continuateurs.

Il n'est pourtant pas inconcevable que les philosophèmes des auteurs orientaux viennent à être médités et valorisés avec la même liberté et la même familiarité que nous apportons à l'étude de Platon, de Kant ou de Hegel, sans qu'il s'agisse pour le philosophe dépassant le programme auquel se limite le pur historien de la philosophie, de «se convertir» pour autant à Platon, à Kant ou à Hegel. Son ambition est de réaliser la devise commune à tout penseur d'Orient et d'Occident : atteindre à la connaissance de soi-même, à la conscience de soi (*man 'arafa nafsaho, faqad 'arafa rabbaho* : celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur). Tâche à jamais individuelle, à laquelle ne peut se substituer aucune entreprise collective. Si les philosophèmes de nos Orientaux doivent connaître une réinstauration «au présent», cela ne pourra résulter que d'un *ensemble* d'efforts *personnels*. Et cet effort devra comprendre les efforts des philosophes orientalistes et des Orientaux philosophes. La situation de la philosophie (au sens spirituel le plus large du mot) en Orient, est un problème plus grave encore que sa situation pour l'orientalisme ; cependant une grande responsabilité incombe à celui-ci dans la question de savoir s'il y aura encore demain ce qui s'est appelé «philosophie orientale».

II

ESQUISSE D'UNE COMPARAISON AVEC
LE COMMENTAIRE DE NASIR-e KHOSRAW*4. Remarque générale. Ismaélisme et philosophie.*

Nâsir-e Khosraw, par sa conception du Jâmi' al-Hikmatain (le livre «réunissant les deux sagesse») a entrepris et réalisé une œuvre dont l'ampleur de dessein et la difficulté offrent quelque analogie avec les tâches qu'à son tour elle impose à son interprète. De même que le livre se situe au point de rencontre de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne, pour ensemble les «reconduire» (c'est le sens du ta'wil) au plan de conscience où l'une «symbolise avec l'autre», de même il place son interprète à la croisée des chemins entre deux disciplines dont les origines respectives n'impliquent pas nécessairement les mêmes exigences, à savoir l'orientalisme comme tel et la philosophie comme telle. On dira qu'il n'y a aucune incompatibilité; certes, sinon il n'y aurait pas à insister. Mais enfin, s'il est vrai que Nâsir-e Khosraw possédait la clef du *ta'wil* qui lui fit mener son œuvre à terme, il n'est pas sûr que le *ta'wil* dont devrait ou devra disposer pour sa part le philosophe orientaliste, soit d'ores et déjà assuré et reconnu. Car cela ne s'improvise pas; il y faut des méditations convergentes, s'interpénétrant. Or, il faut bien constater que les préoccupations du philologue ou de l'historien comme tels, sont autres que celles du philosophe; les unes et les autres non seulement requièrent des méthodes différentes, mais impliquent une formation qui est autre, et avec elle une certaine manière de percevoir le réel, ou plutôt de concevoir ce qui est «créé» et ce qui ne l'est pas. Non moins grave, il peut arriver que le philosophe au retour de ses pèlerinages orientaux, fasse figure un peu étrange parmi ceux qui furent les siens, apparaisse comme un transfuge, un «cas» dont la répétition n'est pas tellement souhaitable.

Il est frappant de constater combien trop souvent en des régions de l'orientalisme dont l'exploration requerrait toute une formation philosophique et théologique préalable, les questions sont traitées avec une

al-Mahjûb» doit être considéré comme l'œuvre de Maître Abû'l-Haitham.

Même observation à propos d'une page où le disciple réfère expressément cette fois aux ouvrages (tasnîf-hâ) d'Abû'l-Haitham. Il s'agit de l'argument fondamental en faveur de la thèse de l'*Ibdâ'* (qui se maintient à égale distance de l'émanationisme et du créationisme de conception courante, cf. encore infra § 4). «Préalablement au fait que des êtres deviennent existants à partir du non-être, on ne peut rien désigner qui soit de l'être (un «quelque chose», *chîz*)⁶⁹. Le Faire-être (*hast-kardan*) est entre l'être et le non-être; c'est pourquoi le Créateur, l'«Originateur» (*mobdi'*), ne peut en aucun cas recevoir le prédicat de l'être, être lui-même «un être». Sans doute, parce que la lecture des deux textes se fait en persan, on est frappé comme par un écho direct du I^{er} chapitre du «Kashf al-Mahjûb»⁷⁰. Cependant l'argument ne s'y trouve pas *verbatim*; il est présupposé, certes, mais parce qu'il est présupposé par toute théologie négative, éminemment par la théosophie ismaélienne. Ici non plus, il ne nous apparaît pas qu'une conclusion ferme puisse en être tirée, tendant à modifier l'attribution du «Kashf al-Mahjûb».

Tout lecteur poursuivant l'étude des deux ouvrages peut être frappé à son tour par la consonance relevée ici; aussi importait-il, tout en la signalant, de marquer les limites au-delà desquelles les conclusions ne peuvent s'aventurer. D'ailleurs, il s'agit de *loci* qu'il n'est point surprenant de voir reparaître, chaque fois avec une mise en œuvre personnelle. Leur présence atteste encore mieux le lien de notre commentaire avec cette littérature ismaélienne persane de l'époque fâtimide dont il reste un des rares témoins.

69. par. 132, p. 89.

70. Principalement de la 6^{me} recherche, pp. 12 ss.

Ce passage rappelle évidemment d'une façon frappante une argumentation du «Kashf al-Mahjûb», démontrant que la beauté qui se sépare du tissu lorsqu'on le met en pièces, était une beauté spirituelle, non pas une beauté matérielle ; autrement dit, c'est la beauté comme telle, qui est spirituelle ; elle a son «dieu» dans l'âme de l'artiste ou du contemplateur, non pas dans la matérialité de l'objet⁶⁸. Rares sont les esquisses de théorie esthétique chez nos auteurs, d'autant plus précieuse est cette allusion. On remarquera que si la référence au brocart est la même de part et d'autre, il manque dans le «Kashf al-Mahjûb», l'illustration précise (la centaine d'oiseaux et d'animaux dessinés). De plus, à l'exemple du narcisse notre commentateur ajoute celui du lis. Tandis que le livre attribué à Abû Ya'qûb réfère au parfum du narcisse que l'on respire sans que la «quantité» matérielle de la fleur diminue, notre commentateur suppose le cas où l'on froisse et écrase la fleur délicate. Légères différences, certes, qui n'altèrent en rien le fond de l'argumentation ; elles excluent pourtant la constatation d'une citation *verbatim* du «Kashf al-Mahjûb», et les conséquences que l'on aurait pu déduire de celle-ci. Le disciple peut citer de mémoire, c'est entendu. Encore ne s'agit-il pas expressément d'un livre, mais d'un propos ou d'une assertion (*qawl*) de Maître Abû'l-Haitham, peut-être d'un propos tenu devant ses disciples, voire une réminiscence mise à profit par lui. Bref, si frappant que soit le rapprochement, il nous semblerait téméraire d'en conclure dès maintenant que le «Kashf

68. chap. IV, 6^e recherche, § 2, pp. 50-51 de notre édition : «C'est dans la forme d'esprit du tisseur qu'existe une beauté dans le genre de celle que montre le brocart. Que l'on mette en pièces le tissu ou qu'on le sépare fil par fil, la quantité matérielle du brocart ne diminue ni n'augmente. De même pour la soie dont on tisse le brocart : si le tisseur fait apparaître des figurations multiples dans la soie, la quantité de cette soie n'en augmente pas pour autant. On s'aperçoit ainsi que toute la beauté qui se trouve conjointe au tissu, est le fait du tisseur. Et cette beauté qui s'en sépare, lorsqu'on met le tissu en pièces, est une beauté spirituelle, non pas une beauté naturelle. Pensons encore au narcisse qu'il nous arrive de contempler. On le fait passer de main en main, on en respire le parfum, jamais la «quantité» du narcisse ne diminue. Le narcisse nous enseigne lui aussi que sa beauté est une beauté spirituelle, non pas une beauté naturelle».

grande importance pour le passé et l'avenir de la religion ismaélienne.

Sur un point précis de la bibliographie ismaélienne de cette haute époque, notre commentaire nous a encore posé une grave question. Le nom d'Abû Ya'qûb Sejestâni vient d'être prononcé à plusieurs reprises, et il ne semble pas douteux maintenant qu'il ait été un contemporain de Maître Abû'l-Haitham. Or, une page où le disciple réfère à un commentaire donné ailleurs par lui-même d'un propos du maître, nous a semblé de prime abord capable de remettre en cause l'attribution du «Kashf al-Mahjûb» à Abû Ya'qûb Sejestâni. Finalement, il ne semble pourtant pas qu'on puisse lui donner cette portée.

En inaugurant la présente collection, il y a six ans, par la publication du «Kashf al-Mahjûb», nous avons plaidé dans notre introduction en faveur de l'attribution de ce traité à Abû Ya'qûb Sejestâni, telle qu'elle avait été proposée avant nous par nos regrettés collègues Paul Kraus et Mirzâ 'Abdol-Wahhîâb Qazwini, et comme l'avait enregistrée dans son *Guide* M.W. Ivanow⁶⁶. Nous ne croyons pas que nos arguments aient perdu de leur valeur ni qu'il y ait à les reproduire ici, tout en reconnaissant qu'ils sont à la merci de la découverte d'un traité ou d'une citation explicite et identifiable, offrant en tout cas une plus grande marge de certitude que la référence alléguée ici.

Le disciple déclare en un passage de son commentaire⁶⁷ : «Nous avons commenté ailleurs un propos (*qawl*) de l'éminent maître, tel qu'il le soutint avec preuve à l'appui, à savoir que la beauté de la Nature est une beauté spirituelle. Tu tisses, par exemple, un brocart de soie, tu y dessines une centaine d'oiseaux et d'animaux ; cela n'ajoute pas un gramme au poids de l'ensemble. Inversement, si tu déchires le brocart avec la centaine d'oiseaux et d'animaux qui y étaient dessinés et le défais peu à peu, le poids de l'ensemble n'en diminue pas d'un gramme... Ou bien, supposons que tu prennes un narcisse ou un lis et le froisses dans ta main, de sorte que tu enlèves et fasses disparaître la beauté du narcisse ou du lis, rien ne diminue dans leur poids. Si telle est la condition de la beauté, c'est qu'elle est d'ordre spirituel.»

66. cf. notre introduction à ce premier volume de la «Bibliothèque Iranienne», pp. 12-18 ; W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, IX n° 22.

67. par. 89, p. 58.

eux-mêmes, furent mêlés sinon à l'élaboration, du moins aux discussions écloses autour d'un thème fondamental de la théosophie ismaélienne, et que leur conception personnelle marquait une certaine dissidence, s'écartait de la doctrine pensée par leur contemporain, Maître Abû'l-Haitham, et allait jusqu'à dénaturer celle-ci.

Grâce à ces coordonnées, l'œuvre, la pensée et l'action du maître nous apparaissent comme ayant rayonné en Transoxiane, sous le règne de Nasr II le Samanide (919-942 A.D.). Maître Abû'l-Haitham dut connaître, de près ou de loin, le brutal mouvement des fanatiques et de la populace, qui à la fin du règne de Nasr II anéantit ou dispersa l'aristocratie ismaélienne de Transoxiane, mouvement dans lequel périt (331/942) Moh. ibn Ahmad Nakhshabî (ou Nasafi), le maître, sans doute, d'Abû Ya'qûb Sejestâni, qui lui du moins vivait encore en 360/971, comme en témoigne son «Kitâb al-Ifikhâr». Abû'l-Haitham survécut-il, lui aussi ? La mention de sa mort, au prélude de notre commentaire, n'est accompagnée d'aucune réminiscence tragique. Échelonnons quelques dates pour coordonner le moment approximatif où il dut travailler : Abû Hâtim Râzî meurt en 322/933 ; Moh. ibn Ahmad Nakhshabî, en 331/942 ; Abû Ya'qûb Sejestâni, dans le dernier tiers de ce même IV^e/X^e siècle. Hamîdaddîn Kermâni, circa 408/1017 ; Nâsir-e Khosraw, circa 465-470/1072-1077. Du côté des philosophes, Avicenne dont le père et le frère étaient ismaéliens, quitte ce monde en 428/1037.

S'il est vrai que le présent commentaire ne nous apporte pas d'informations concernant la période obscure (II^e/VIII^e et III^e/IX^e siècles), la période de transition entre le proto-ismaélisme et les prémices de l'époque fâtimide, du moins nous apporte-t-il sur celle-ci un témoignage d'importance. Les inquiétudes et les recherches d'Abû'l-Haitham dont son disciple a conservé l'émouvant aveu, à son tour celles de ce disciple, les polémiques contre des interprètes abusifs, tout cela nous laisse entrevoir une théosophie ismaélienne vivante, en pleine élaboration et fermentation, et c'est pourquoi nous croyons ce petit livre d'une que Rûdakî connut l'horreur d'être aveuglé par le fer rouge : (چاپ مصر ص ۵۲) كان يلازم نوح بن منصور وقد سدل في آخر عمره Bien entendu il ne peut s'agir de Nûh II b. Mansûr (976-997) mais de Nasr II b. Ahmad. La profession de foi fâtimide explique les conséquences de l'attachement au prince Samanide, lui-même acquis à la cause ismaélienne.

Or, cette *interpretatio mundi*, qui est un des *loci* caractéristiques et fondamentaux de la théosophie ismaélienne, ne s'est pas constituée d'un seul coup. Maître Abû'l-Haitham a été arrêté pendant des années par les difficultés du problème, nous avons recueilli précédemment son aveu, et au moment où son disciple écrit son commentaire, il y a environ quarante ans qu'il a tenu ce propos mémorable (mesure de durée pure hélas ! puisque nous ignorons même la première limite qui nous permettrait d'en déduire une chronologie). Mais le disciple connaît en outre les interprétations abusives qui ont déformé la vraie doctrine d'Abû'l-Haitham, dont son commentaire nous conserve la trace. Il y a des gens qui ont prétendu la connaître, alors qu'ils ne l'avaient même pas comprise, et parmi eux sont dénoncés, nommément et avec véhémence, nos trois poètes : Rûdakî, Shahîd et Mas'abî ⁶³.

Du premier est rapporté un vers notifiant avec fierté : « C'est moi qui possède le secret des Sages pour le Khorasan » (p. 43), c'est-à-dire je suis dépositaire du secret théosophique ismaélien pour la *jazîra* du Khorasan (i.e. l'une des douze *jazîra* ou « provinces » de la *da'wat*). « Eh non ! proteste le disciple, ce secret, il ne le détenait pas. S'il l'avait réellement possédé, il aurait montré de la piété. ⁶⁴ » Citation et réplique prennent toute leur valeur, à la lumière d'autres informations qui déjà ne nous permettent guère de douter que Rûdakî ait été lui-même ismaélien ⁶⁵. Il apparaît ainsi que les trois poètes, ismaéliens

63. Dans d'autres contextes, notre commentateur cite à deux reprises Daqîqî (pp. 27-28 et 31) et Abû Shokûr de Balkh (pp. 70-71), cf. E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, I pp. 466-467, et préface persane de M. Mo'in pour le présent livre, pp. 8-10.

64. p. 43 l. 11, lire avec le ms. بادشاهی کردی au lieu de کردی کردی.

65. Déjà E.G. Browne, op. cit. p. 455, avait relevé les indices de sa sympathie à l'égard de l'Ismaélisme. Ce n'est pas assez dire. Les paroles que rapporte de lui Ma'rûfî de Balkh ne laissent pas d'échappatoire « De Rûdakî, le maître des poètes, j'ai entendu ce propos : En ce monde n'accorde ta foi à personne, hormis au Fâtimide ». En outre, M. Mo'in vient d'appeler mon attention sur un passage du commentaire de Manîni (al-Fat'h al-wahabî pour l'histoire de 'Otbî. D'un propos rapporté d'après Najâtî, il résulte que la cécité du poète sur les causes de laquelle on s'est tant interrogé (ses descriptions de la nature excluant une cécité de naissance, voir H. Massé, *Encycl. de l'Islam*, art. s.v.) a une explication tragique : c'est en martyr de sa foi ismaélienne

Omm al-Kitâb, vénéré comme un livre saint par les Ismaéliens du Pamir, et qui représente un état de doctrine préfatimide, c'est-à-dire les pensées écloses en milieu qarmate ou khattâbî; on y reconnaît des thèmes transposés de l'angélogie des livres d'Hénoch et du manichéisme. La seconde fut représentée longtemps par le seul ensemble de l'œuvre de Nâsir-e Khosraw. La troisième est cette «période de coalescence des idées ismaéliennes et du soufisme» à laquelle il était fait allusion plus haut.

C'est dans la seconde de ces strates que, telle qu'elle nous apparaît pour le moment, il conviendrait d'insérer l'œuvre persane publiée dans le présent volume. Déjà, le *Jâmi' al-Hikmatain*, l'une des plus importantes œuvres de Nâsir-e Khosraw, peut-être même la plus significative, nous faisait entrevoir un aspect nouveau de l'histoire spirituelle du Badakhshan. La *qasida* d'Abû'l-Haitham y avait pénétré, ne serait-ce que grâce à la bonne mémoire de l'Émir. Mais où avait-elle été elle-même composée ?

Nous ne pouvons que nous en remettre à la seule page (p. 43) du présent commentaire qui nous fournit un indice assez précis pour que nous ayons pu en conclure précédemment (supra § 1) que le *floruit* d'Abû'l-Haitham devait se situer au IV^e/X^e siècle. Trois poètes iraniens de la Transoxiane y sont cités : le célèbre Rûdakî (ob. 329/940-1), Shahîd de Balkh, son contemporain bien connu, et Abû Tayyib Mas'abî. Ces citations sont d'un intérêt majeur. Tout d'abord, si brèves soient-elles, elles intéressent l'histoire de la littérature persane, parce qu'elles ne se retrouvent pas ailleurs. En outre, l'appartenance ismaélienne de ces poètes ne semble plus faire de doute. Parce que le disciple leur reproche d'avoir déformé la pensée d'Abû'l-Haitham, ces citations nous permettent d'inférer que c'est à la même époque et en ces mêmes régions que travaillait son maître ; elles nous donnent en outre l'écho d'une polémique assez vive à l'intérieur de la sodalité ismaélienne.

Le problème évoqué concerne la signification ésotérique des termes «hier, aujourd'hui et demain». C'est toute la doctrine des Cycles de la Prophétie que le commentateur est conduit à esquisser, l'opposition de la Grande Journée et de la Grande Nuit, l'alternance des Cycles d'épiphanie (*dawr-al-kashf*) et des Cycles d'occultation (*dawr al-satr*), le nôtre, le Cycle d'Adam, étant l'un de ces derniers (cf. infra § 7).

tiennent, de l'inopportunité d'un secret qui prive malheureusement les hommes de nos jours, d'un trésor de spiritualité ⁶¹. Cette littérature qui commence avec les grandes œuvres systématiques écloses aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles et s'est poursuivie tout au long des siècles suivants, est en langue arabe ⁶². Ce qui nous a été conservé de la tradition réformée d'Alamût, est en langue persane, mais cette littérature a été ravagée au XIII^e siècle, et les siècles de persécution et de clandestinité qui ont suivi, n'ont guère favorisé l'éclosion d'œuvres importantes. Plusieurs de celles qui ont survécu, ont été opportunément publiées ces dernières années par la *Ismaili Society*.

Pour cette conservation, le Badakhshan, à l'extrémité orientale du monde iranien, a joué un rôle considérable, on l'a rappelé précédemment en évoquant le souvenir de l'Émir qui fut à l'origine du commentaire écrit de son côté par Nâsir-e Khosraw. Comme le Yemen, le Badakhshan eut la chance de se trouver à l'écart des grandes routes de l'histoire, première condition, peut-on dire, pour assurer la conservation des livres et des bibliothèques. En outre, l'ismaélisme prit au Badakhshan une physionomie propre, caractérisée par la fusion des deux grandes traditions. En même temps qu'ils se considèrent comme Nizâris, les Ismaéliens d'Asie centrale ont une littérature qui incorpore des éléments antérieurs à la Réforme. M.W. Ivanow, à qui revient le mérite d'avoir analysé le premier cette situation, fut ainsi conduit à distinguer dans cet Ismaélisme de langue persane une triple stratification : la première est représentée par le traité intitulé

61. Nous saluons avec d'autant plus de reconnaissance l'initiative d'une personnalité ismaélienne telle que M. 'Aref Tâmer, à qui l'on doit notamment deux publications récentes de textes en arabe d'un très grand intérêt et jusqu'ici inconnus : 1^o *Arba'a Rasâ'il isma'îliya*, Selemiyeh 1952 (Beyrouth, Dâr al-Kashshâf). 2^o *La Qasîda sûriya de Moh. b. 'Alî b. Hasan as-Sûrî*, missionnaire ismaélien mort en Syrie vers 487/1094. Damas, Institut français de Damas, 1955.—Signalons en outre deux ouvrages historiques récents, l'un en arabe, d'une personnalité nizârî, M. Mostafa Ghalib, *تاريخ الدعوة الإسماعيلية* Lettre-préface de S.A. l'Aghâ Khân, Damas, 1953; l'autre, en ordû, d'une personnalité mosta'li, le Dr. Zâhid 'Alî, *اسماعیلی مذہب کی اور اس کا نظام* Haydarabad, 1954.

62. En mettant à part, bien entendu, toute l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, le *Kashf al-Mahjûb* attribué à Abû Ya'qûb Sejestâni et le commentaire publié ici.

Imâm auquel il doit le nom qui le désigne en propre, l'Imâm Isma'îl, fils de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (figure non moins vénérée, on le sait, chez les Shî'ites duodécimains) peu de temps avant 148/765. On ne revient pas ici sur la tragédie où s'est joué le sort du pauvre Abûl-Khattâb, dont la ferveur trop enthousiaste fit éclore pourtant certaines conceptions qui restent à la source de la Gnose ismaélienne.

A grands traits, l'on a proposé de distinguer : 1° une période primitive de fermentation et d'incubation pendant laquelle s'élabore cette Gnose, et sur laquelle nous ne sommes que très mal renseignés ; elle s'étend jusqu'à l'avènement de la dynastie fâtimide en Égypte (297/909) 2° La période fâtimide elle-même jusqu'à la mort d'al-Mostansîr bi'llâh (487/1094). 3° La période consécutive au grand schisme provoqué, à la mort d'al-Mostansîr, par la dépossession brutale de l'Imâm Nizâr, héritier légitime de l'Imâmât, au profit de son frère le prince Mosta'li. Désormais, la religion ismaélienne est scindée en deux grandes branches : a) celle des Ismaéliens occidentaux, les Mosta'liyân, de tradition fâtimide, dont l'histoire connaît d'abord (après la disparition du dernier Imâm fâtimide en titre, 524/1130) une période yemenite, puis à partir du XVI^e siècle une période indienne, lorsque le quartier général du chef spirituel ou grand-prêtre (Dâ'î al-Moqlaq) de la communauté fut transféré en Inde. b) celle des Ismaéliens orientaux, de tradition nizârî, représentant l'Ismaélisme réformé d'Alamût. Après la catastrophe (655/1257), lorsque les Mongols eurent mis fin non seulement à celle d'Alamût, mais aux autres «commanderies» ismaéliennes, l'Ismaélisme survécut en Iran sous le couvert du soufisme. Sa tendance propre se précise comme une «religion de la résurrection», orientée vers le salut personnel, et peut-être ne fit-il ainsi que retrouver le sens de ses origines pré-fâtimides. On commence à en entrevoir mieux l'histoire, grâce aux travaux de W. Ivanow. D'importantes communautés le représentent dans l'Inde, en Asie centrale, en Iran, en Syrie, et partout dans le monde où il y a des fidèles ismaéliens donnant leur obédience spirituelle à S. A. l'Aghâ Khân, 48^{me} Imâm.

De la littérature fâtimide, et post-fâtimide de tradition mosta'li, il subsiste encore des bibliothèques entières, notamment dans l'Inde, où elles sont pratiquement inaccessibles, alors que le chercheur en sciences religieuses voudrait sincèrement convaincre ceux qui les dé-

3. *La place de l'œuvre dans la littérature
ismaélienne de langue persane.*

Situer l'œuvre dont il donne l'édition *princeps*, est une des préoccupations essentielles de celui qui entreprend cette tâche. Bien entendu, les points de repère chronologiques n'y suffisent pas, l'œuvre demande en outre à être insérée dans son contexte idéologique. Dans l'état actuel des études ismaéliennes, vu le petit nombre d'ouvrages encore accessibles, les incertitudes qui enveloppent les biographies de leurs auteurs, on ne peut guère procéder que par approximations successives. Une œuvre comme celle qui est publiée ici, demanderait à être située par rapport à l'Ismaélisme en général, plus particulièrement par rapport à l'Ismaélisme iranien de langue persane ; elle n'est pas moins précieuse pour la littérature persane en général.

On ne peut que référer provisoirement à l'esquisse donnée au début de *l'Étude préliminaire* pour le livre de Nâsir-e Khosraw ⁶⁰, car il n'est possible d'en rappeler ici que quelques points essentiels. Que les études shî'ites en général en soient encore à leurs prémices, et qu'il reste presque autant à faire pour une étude réelle de la théologie du Shî'isme duodécimain (prévalant en Iran depuis bientôt cinq siècles), que pour l'étude du Shî'isme septimannien ou ismaélien, c'est une constatation sur laquelle il serait stérile de s'appesantir ; mieux vaut se mettre à la tâche, comme en a donné l'exemple *The Ismaili Society* de Bombay, qui célébrera bientôt (1956) la dixième année de son existence. Peut-être faudra-t-il encore beaucoup d'efforts et de publications sérieuses pour épargner enfin à la communauté ismaélienne la désinvolture avec laquelle des reportages avides de sensationnel s'avisent parfois de remplacer tout simplement le mot Ismaéliens par le mot «Assassins». Qui aurait cru que l'hostilité de la propagande abbasside pût avoir des effets aussi tenaces, jusqu'à nos jours ?

Pour marquer de nouveau quelques points de repère, disons que l'Ismaélisme commence son existence historique avec la mort du jeune

60. Sur l'Ismaélisme iranien de langue persane (pp. 4-25) ainsi que sur la vie et l'œuvre de Nâsir-e Khosraw (pp. 25-39) ; là même on trouvera les principales indications bibliographiques que nous ne répétons pas ici.

dans l'introduction persane par M. Mo'în. Disons que pour les lettres پ, ج, گ, nous nous sommes conformés bien entendu à l'usage actuel de l'orthographe persane. De même, là où notre manuscrit donne la graphie کمی nous avons préféré la forme که, qu'il connaît également; en revanche, l'on a maintenu آنچه pour آنچه. A relever que les mots du type صورت زیادت, sont le plus souvent écrits avec un ة, uni par une ligature à la lettre précédente, tandis que les infinitifs du type افادت, استفادت sont écrits avec ت. Ici encore le fac-similé annexé à la présente introduction fournira sur ce point une illustration.

Cette page en fac-similé sera également le meilleur témoin des difficultés rencontrées par les éditeurs. Elles diffèrent de celle que présente l'*unicum* du «Jâmi' al-Hikmatain»; le copiste était plus conscient de sa tâche. Cependant les hésitations n'ont pas manqué d'être fréquentes et pénibles; il a été possible plusieurs fois de reconstituer un membre de phrase, l'interpolation étant alors marquée par le signe < >; quand une phrase était visiblement incomplète et la reconstitution impossible, il a fallu se contenter du signe <...>. Notre tâche n'était pas facilitée par le style du commentateur qui n'était pas un écrivain de race, mais un penseur adaptant tant bien que mal la langue à ses exigences. Les éditeurs ont fait de leur mieux, tout en ayant conscience de ne pas être arrivés à la perfection. On ne manquera pas de consulter les *errata* où ont été enregistrées plusieurs améliorations, corrections ou hypothèses. Entreprendre l'édition d'un texte de langue archaïque comme celui-ci, d'après un manuscrit unique, est toujours une aventure; on ne pouvait cependant s'y refuser. Que quiconque voudra bien suggérer des améliorations au texte, le fasse dans un esprit de collaboration obligeante.

N.B. On rappelle que dans le présent livre, comme dans tous ceux de la même collection, les références coraniques sont données d'après le type d'édition du Qorân qui a officiellement cours en Iran. Il se trouve que la numérotation des versets concorde avec celle de l'édition Fluegel, que les Orientalistes ont généralement abandonnée depuis un certain nombre d'années, pour l'édition du Caire. De là sans doute une certaine gêne pour une habitude considérée comme acquise. Que l'on veuille bien considérer cependant, que pour des ouvrages paraissant en Iran, il n'y a absolument aucune raison d'adopter un autre usage que l'usage iranien.

taire occupe les fol. 46^b-84^b. Aucun titre spécial ne l'annonce ⁵⁷ ; le début du texte y supplée clairement, mais on sait déjà que l'auteur du commentaire ne s'est pas nommé. N'ayant pas vu nous-même le manuscrit et n'ayant disposé que des photographies, nous ne pouvons en établir le « passeport » complet. Disons seulement que de format oblong, chaque page présente une surface écrite de 31 lignes, chaque ligne contenant une dizaine de mots environ.

Mieux que toute description, la double page que nous reproduisons plus loin en fac-similé en donnera une image concrète ⁵⁸. M. Sadighi date la copie du VII^e siècle de l'hégire ⁵⁹. L'ensemble du majmû'a contient quinze *risâla*, le commentaire de la *qasîda* venant en cinquième lieu. Les quatre premiers traités sont : 1^o la « *Risâla fî sîr al-salâb* » d'Avicenne. 2^o La « *Risâla fî l-'ilm al-ladonî* » d'Avicenne. 3^o Les cinq questions d'Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khair, avec les réponses d'Avicenne. 4^o « *Manâqîb al-Shaikh Abî 'Alî ibn Sînâ li-Ahmad al-Tabarî* ». Viennent ensuite notre commentaire et, en sixième lieu, la *risâla* indiquée ci-dessous (n. 58). Le détail des autres *risâla* relève des catalogues futurs.

Comme il a été nécessaire de référer plus d'une fois au commentaire de Nâsir-e Khosraw, notamment pour les concordances des distiques, notre appareil critique présente les deux sigles suivants :

H = Hamidiye 1452, le manuscrit décrit ci-dessus.

A = Aya Sofia 2393, c'est-à-dire notre édition du commentaire de Nâsir-e Khosraw établie d'après cet *unicum*.

Les particularités graphiques et orthographiques ont été décrites ici

57. On a rappelé plus haut la méprise par laquelle un feuillet de garde ajouté tardivement pour la table des matières, porte notre *risâla* au compte d'Ibn al-Haitham.

58. cf. à la fin de la présente Introduction, la planche reproduisant les fol. 84^b-85^a du manuscrit. A droite, la fin de la *risâla* où le commentateur déclare qu'il a été pendant neuf ans le disciple d'Abû'l-Haitham. A gauche, commence la sixième *risâla* du majmû'a ; ce sont des chapitres (*fosûl*) extraits du « *Kitâb al-Mo'âlajat al-Boqrâtîya* », système de médecine hippocratique en dix livres, par Abû'l-Hasan Ahmad ibn Mo'z. al-Tabarî, médecin du Bouyide Roknoddawla vers 360/970 (Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.* I, 237, n^o 13, et *Suppl.* I, 422, n^o 15).

59. cf. son article dans la revue *Yaghmâ*, IV^e année, pp. 176-179.

page très brève, en reste au plan de la physiologie pure, lequel, dans la question posée par la *qasida*, n'est pour Nâsir-e Khosraw, et à juste titre, qu'un plan de départ.

Si limitées soient-elles, ces remarques suffiront à faire entrevoir la tâche aussi complexe qu'attachante, que peut représenter une étude comparée et approfondie des deux commentaires. Pour le moment, on peut dire ceci : en pesant la probabilité des dates (forcément approximatives) proposées précédemment, et la situation respective toute différente des deux commentateurs par rapport au poète de la *qasida* (l'un ayant été son disciple direct, l'autre n'ayant connu qu'un texte reproduit de mémoire par un tiers), mieux encore en étudiant conjointement les deux livres, on est conduit à admettre sans hésitation que les deux commentateurs se sont ignorés l'un l'autre. D'une part, les amis du disciple sollicitent les réponses, parce que le maître est mort sans les formuler ; personne ne l'a fait, et personne d'autre que leur ami qui a été le disciple du maître, n'est mieux qualifié pour se substituer à lui. Cela devait se passer, on l'a vu précédemment, aux confins des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles. D'autre part, Nâsir-e Khosraw, qui écrit son commentaire en 462/1070, avec un dessein personnel de systématisation différent du propos auquel s'attache le disciple, n'eût pas manqué, s'il eût connu le commentaire de ce précurseur, de le dire. Il ne se gêne nullement, on l'a vu, pour tancer, à titre posthume, Maître Abû'l-Haitham, quand il estime qu'une de ses questions est obscure ou mal posée, ou bien quand il juge irrecevable l'excuse invoquée par le philosophe-poète pour différer sa réponse aux questions qu'il avait lui-même soulevées.

Nous avons relaté ailleurs⁵⁵ comment au cours de ses recherches dans les bibliothèques d'Istanbul (1951), le D^r Gholam Hosain Sadighi avait été conduit à découvrir le *majnû'a* (bibliothèque Morat Molla, *Hami-diye 1452*) dans lequel est contenu notre commentaire ; c'est donc à lui que la présente publication doit son origine, et nous l'en remercions cordialement ici⁵⁶. Dans le *majnû'a* en question, le commen-

55. cf. *Étude*, p. 50.

56. Nous remercions aussi cordialement notre collègue M. Ahmet Atesh, professeur à l'Université d'Istanbul, qui nous a obligeamment procuré les photographies du texte.

naître, il est nécessaire de disposer d'un tableau comparatif prenant comme base le texte pur de la *qasida* donné en tête du *Jâmi' al-Hikmatain*; il devient ainsi possible de saisir d'un coup d'œil l'enchevêtrement des chapitres de l'un à l'autre commentaire, et d'en rétablir les correspondances. On voudra donc bien se reporter à la *Table de concordance* annexée à la fin de la présente introduction; en attendant l'ouvrage plus complet que l'on espère donner un jour, cette *Table* pourra servir de guide pour toute étude conjointe des deux commentaires⁵⁴.

Conformément à la méthode de travail et de présentation des textes que s'est imposée notre «Bibliothèque Iranienne», l'ouvrage de Nâsir-e Khosraw a été divisé en chapitres, en suivant les indications que fournissent les péripécies de la *qasida*, telles que lui-même les a délimitées. Ces chapitres ont été pourvus d'un numéro d'ordre (en chiffres romains) et d'un titre, tandis que le texte entier était pourvu d'une numérotation continue par paragraphes (en chiffres arabes), pour faciliter les références suivant le type d'édition de nos textes classiques. La même disposition a été observée pour l'édition du présent texte. En général, il y a correspondance entre les coupures adoptées par l'un et l'autre commentateur; elles sont imposées par la teneur même du texte d'Abû'l-Haitham. Il y a pourtant des variantes (cf. la *Table de concordance*), qui déjà eussent suffi à empêcher un alignement parallèle des chapitres. En outre, si nous avons conservé, autant que faire se pouvait, en tête des chapitres du présent livre, les mêmes intitulations que pour les chapitres leur correspondant dans le *Jâmi' al-Hikmatain*, plus d'une fois ce maintien s'est révélé impossible. Tel est le cas, lorsque le disciple oriente son commentaire dans un autre sens que Nâsir-e Khosraw, ou bien, même s'il y a homologie entre les pensées que mettent en œuvre les interprètes, il peut arriver que l'ampleur du développement donné par Nâsir-e Khosraw justifiait un titre qui n'aurait plus sa raison d'être pour le travail plus bref du disciple. Prenons par exemple le chap. xxx du *Jâmi' al-Hikmatain* (distique 67), correspondant au chap. xxvi dans le commentaire du disciple (distique 49); tandis que Nâsir-e Khosraw amplifie son *ta'wil* jusqu'à dégager les notions de père et mère spirituels (§ 341), le disciple, au cours d'une

54. Les correspondances des chiffres des distiques sont en outre indiquées dans notre *apparat critique* au début de chaque chapitre.

Chose insolite, on s'aperçoit que le disciple termine son commentaire avec le distique 76. Or, puisqu'il connaissait sept distiques qui ont échappé à la mémoire de l'Émir, et comme le texte reproduit de mémoire par celui-ci et communiqué à Nâsir-e Khosraw comportait 82 distiques, on attendrait un total de 89 distiques. Le problème est simple. Le disciple n'a pas commenté les *treize* derniers distiques (ce sont chez Nâsir-e Khosraw les distiques 70-82, pp. 306 ss.), sans doute parce que c'était une sorte d'épilogue où Maître Abû'l-Haitham ayant enfin épuisé le programme de ses questions, s'excusait simplement d'en avoir tant posées. Comme le disciple n'a pas reproduit séparément en tête de son livre le texte de la *qasîda*, les distiques de la fin ont disparu sans laisser de traces. Donc, si au total des distiques connus de Nâsir-e Khosraw nous ajoutons ceux connus seulement du disciple, et en retranchons ceux de la fin qu'il a laissé tomber, nous nous y retrouvons facilement : $82 + 7 - 13 = 76$. Le compte est juste. Mais il reste que c'est seulement en réunissant les deux commentaires que nous connaissons la totalité des 89 distiques composant la *qasîda* de Maître Abû'l-Haitham⁵³.

Ces manques et ces additions de part et d'autre produisent inévitablement des perturbations et des décalages. Jusqu'au distique 42, la marche se poursuit parallèlement sans autre incident que le retard infligé aux chap. iv-vi chez Nâsir-e Khosraw. A partir du moment où intervient chez le disciple le distique 43, le désordre s'établit à demeure. La mémoire du bon Émir aura défailli, et les distiques communiqués à Nâsir-e Khosraw se suivent dans un ordre différent : aux distiques 43-44 chez Nâsir-e Khosraw correspondent les distiques 56-57 dans la version du disciple, etc. Finalement entre les distiques 67-68 (chap. xxx ss. du «*Jâmi' al-Hikmatâin*, pp. 299 ss.) sont omis les distiques qui dans la version du disciple sont à numéroter de 50 à 55 (pp. 84 ss. du présent livre), et qui commandent un chapitre n'ayant point son parallèle chez Nâsir (aussi bien ce chapitre a-t-il pour tâche d'expliquer la différenciation du sort individuel des humains, et notre auteur ne cache pas qu'il aurait préféré ne rien écrire là-dessus). Pour s'y recon-

53. Corriger dans ce sens la remarque faite *in* Etude, p. 50, puisque la version du disciple permet de suppléer aux distiques absents chez Nâsir-e Khosraw, mais sans fournir elle-même le total, étant donné qu'elle omet les treize derniers.

dessus. Son dessein propre ne nécessitait sans doute pas davantage, ceux qui le sollicitaient de répondre, connaissant eux-mêmes le texte de la *qasida*. Notre édition n'avait qu'à se conformer ici à cet exemple, le texte continu du long « cantique » d'Abū'l-Haitham étant désormais accessible dans notre édition du livre de Nâsir-e Khosraw.

Il y a cependant plusieurs observations à faire concernant le texte de cette *qasida*⁵¹. On sait déjà que l'*unicum* du « Jâmi' al-Hikmatâin » nous offre le luxe de variantes introduites entre le texte donné en tête du livre, et les citations des distiques mis en épigraphe de chaque chapitre. D'autre part, il y a des variantes non négligeables entre le texte donné par le disciple et le texte dont Nâsir-e Khosraw devait la communication à la bonne mémoire de l'Émir du Badakhshan, laquelle ne fut cependant pas sans défaillance. Comme ces variantes ont été notées dans notre édition du « Jâmi' al-Hikmatâin » (pp. 341-344), elles n'ont pas été reproduites dans l'apparat critique du présent texte.

En outre, l'ordre et le nombre total des distiques de la *qasida* diffèrent d'un commentaire à l'autre. Il en résulte une différence dans la structure matérielle et apparente des deux commentaires. Nâsir-e Khosraw déclare que, telle qu'elle lui est parvenue, la *qasida* comprend 82 distiques renfermant 91 questions, tant philosophiques que logiques, physiques, grammaticales, théosophiques et exégétiques (ta'wîlî)⁵². Lui-même ne commente pas les quatre premiers; en outre, après le prologue consacré à la discussion du *tawhîd*, le commentaire s'ouvre sur les distiques 31-36 (chap. iv-vi, pp. 73 ss.); les distiques 5 et suivants n'apparaissent qu'au chap. vii (pp. 106 ss., cela du moins dans l'ordre du ms. Aya Sofia 2393, le seul actuellement connu). Le disciple, en revanche, commente les quatre premiers distiques. En outre, dans le corps même de la *qasida*, il connaît *sept* distiques qui ont dû échapper à la mémoire de l'Émir du Badakhshân, à savoir :

1^o le distique 43 (chap. xxiv, p. 75) qui vient s'intercaler entre les distiques 42-43 du texte connu de Nâsir-e Khosraw.

2^o les distiques 50-55 (chap. xxvii, p. 84) qui manquent purement et simplement chez Nâsir-e Khosraw, et devraient s'intercaler entre les distiques qui dans le « Jâmi' al-Hikmatâin » sont numérotés 67 et 68.

51. Le mètre en a été indiqué dans notre édition du *Jâmi' al-Hikmatâin*, p. 19, *ad* l. 2 : مفاعلتن مفاعلتن مقصور بحر مجتث منن مقصور مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن

52. cf. Étude, p. 49.

tance simple qui appréhende les êtres et leurs essences»), observe que cette définition les met à l'abri de toute critique car elle est exacte, «et nos propres maîtres (Khwâjégân-e mâ) s'accordent avec eux sur cette définition⁵⁰».

C'est un accord dont la constatation est établie ou amenée à plusieurs reprises dans le commentaire de Nâsir-e Khosraw, et qui en souligne précisément l'intention dominante. L'intention du disciple d'Abû'l-Haitham n'étant point directement et expressément la même, il est d'autant plus précieux de relever les constatations analogues dans son propre texte. Elles indiquent en effet comment de par sa mise en œuvre même, la pensée ismaélienne est en puissance d'assimiler les résultats des philosophes, parce qu'elle les reconduit au plan de sa théosophie ésotérique, et elle seule en Islâm était et fut en mesure d'opérer ce ta'wil de la philosophie elle-même. Ainsi s'explique spontanément l'homologie de structure entre les deux commentaires. En revanche, l'intention première et consciente étant autre, il y aura aussi les différentielles auxquelles on a déjà fait allusion. Tout d'abord la différence quant à l'ampleur du projet s'annonce dans les dimensions matérielles respectives de chaque ouvrage : tandis que la synthèse de Nâsir-e Khosraw couvre 316 pages, le commentaire du disciple n'occupe que 109 pages de même format, c'est-à-dire à peine plus d'un tiers. C'est que le disciple a principalement comme dessein de répondre aux questions posées par la qasida, de la manière même dont, connaissant son enseignement, il suppose que son maître y aurait répondu lui-même. C'est pourquoi nous le voyons faire intervenir *verbatim* celui-ci à plusieurs reprises. Ce sont précisément les points où la comparaison avec le commentaire de Nâsir-e Khosraw sera la plus instructive.

Nâsir-e Khosraw, nous l'avons rappelé, a estimé nécessaire d'écrire un long prologue avant de passer au commentaire proprement dit de la qasida. En outre, il reproduit en tête de son livre le texte d'ensemble de celle-ci ; on en peut ainsi faire une première lecture continue, avant d'en retrouver les «péricopes», les distiques séparément reproduits en tête de chaque chapitre. Le disciple n'a point éprouvé les mêmes nécessités, comme le montre le bref prélude que nous avons traduit ci-

50. par. 136, p. 92.

les désignations ne soient pas stabilisées aussi nettement. C'est ainsi que les «*Hokamâ-ye falâsifa*» semblent dans le présent texte englober ceux qui s'appellent «*Hokamâ-ye ilâhî*, *Mota'allihân-e falâsifa*» dans le commentaire de Nâsir-e Khosraw, c'est-à-dire les «*théosophes*» avec qui les «*Hokamâ-ye Dîn*» peuvent, grâce au *ta'wil*, entrer en dialogue, tandis que sont laissés en dehors les «*falâsifa*», les philosophes purement et simplement, par excellence *Moh. ibn Zakariyâ Râzi* (Rhazès), lequel semble n'être jamais absent des préoccupations de nos auteurs ; ainsi, par exemple, après avoir cité un long passage du livre de Rhazès sur les propriétés naturelles des êtres, le disciple introduit la discussion par un recours aux théosophes, les «*Hokamâ-ye ilâhî*»⁴⁶. Ailleurs, dans le chapitre qui a pour thème la différenciation des individus et de leur sort respectif, il rappelle que les «*Hokamâ-ye falâsifa*» ont écrit bien des livres sur l'âme, et que l'on pourrait utilement s'y instruire au sujet de l'âme et du monde de l'âme ; malheureusement il n'est plus personne de nos jours qui sache ce que les Sages philosophes ont su. Les naturalistes (*dahriyân*) et les agnostiques (*mo'allila*) nient même le fait de l'existence de l'âme⁴⁷ ; que pourraient-ils alors savoir quant à la différenciation du sort individuel des âmes ? Quant aux *Mo'tazilites*, leur position n'est pas moins embarrassée, lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi les êtres humains connaissent respectivement un sort si différent en ce monde⁴⁸. Pour équilibrer les reproches, il est fait grief aux «*falâsifa*» tout court de se désintéresser de problèmes dont l'ignorance, en autorisant tous les doutes, entraîne non moins de dommages pour le monde religieux que pour le monde profane. En fait, les «*falâsifa*» les ignorent, parce qu'ils ne les ont jamais étudiés ; c'est qu'il y a là une énigme, un «*chiffre*» (*ramz*) dont seuls ont la clef les Sages au sens absolu (*Hokamâ-ye motlaq*), c'est-à-dire les théosophes ismaéliens⁴⁹. Enfin l'auteur, en rappelant la définition que les «*Hokamâ-ye falâsifa*», les Sages théosophes, ont donnée de l'intellect («*une subs-*

46. par. 78, p. 51.

47. La «*haliya*», le pur fait d'existence répondant à la question de savoir si la chose existe («*hal*», est-ce que ?), la «*quoddité*» ; ici donc est visé le fait de répondre négativement à la question «*hal* ? » (latin *utrum sit* ?)

48. par. 126, p. 86.

49. par. 128, p. 87.

l'«histoire d'Adam», la réalité du couple Adam-Ève au plan prééternel (l'Adam-Ève spirituel), la corrélation entre le Cycle d'occultation (dawr al-satr) et la nécessité fondamentale de ce même ta'wil⁴³.

Quant au rapport avec les philosophes, tel que l'Ismaélien l'éprouve comme situation vécue, il apparaît ici en concordance, même s'il n'est pas discuté pour lui-même, avec celui dont Nâsir-e Khosraw a amplement justifié les bases théoriques. Nous avons eu l'occasion d'insister ailleurs sur la notion de philosophie et les termes qui l'expriment pour l'ismaélisme. Le terme courant «*hikmat*» ne correspond exactement ni au concept de philosophie ni au concept de théologie, au sens que ces mots ont reçu dans l'usage occidental moderne. Il faut songer plutôt aux implications du terme grec *sophia*, telles qu'elles réapparaissent dans l'expression «*hikmat-e ilâhi*» qui est l'équivalent exact de *theosophia*, comme aussi dans l'expression qui en dérive «*hakim ilâhi*», laquelle désigne littéralement le *theosophos*. C'est ainsi que le livre de Nâsir-e Khosraw institue un dialogue entre les «*Hokamâ-ye Dîn*», «*Hokamâ-ye Dîn-e haqq*», les théosophes, les Sages de la religion ismaélienne, c'est-à-dire de la hiérosophie éternelle (*hikmat-e Dîn*) d'une part, et les «*Mota'allihân-e falâsifa*», «*Hokamâ-ye ilâhi*», les théosophes grecs d'autre part ; cette dernière expression est celle-là même dont Sohrawardî fait usage pour désigner les Ishràqiyân, les théosophes de l'«*Orient des Lumières*⁴⁴». Seront laissés en dehors du dialogue, les «*falâsifa*» purs, les représentants d'une philosophie anti-prophétique dont Moh. ibn Zakariyâ Râzî est le type par excellence, tandis que la symphonie des deux autres groupes rend possible de parler des «*Ahl-e Iar dû hikmat*», les représentants de l'une et l'autre sagesse, et que Hamîdaddîn Kermâni, en un texte mémorable, esquisse l'idée d'une vocation potentielle des anciens Sages à l'ismaélisme, comme à la Religion en vérité (*Dîn-e haqq*)⁴⁵.

Dans le commentaire publié ici, il est possible de déceler le sentiment permanent de la même affinité et du même contraste, bien que

43. cf. par. 117-118, pp. 80-81 (*Adam-e rûhâni, juft-e rûhâni*), et par. 152-153, pp. 105-106.

44. cf. Étude, pp. 53-57, et nos Prolégomènes II aux Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (Bibliothèque Iranienne, vol. II).

45. cf. Étude p. 56 et n. 122, pp. 58-59 et n. 130, le texte de Kermâni.

projet un jour. Celui que nous préférons appeler ici « le disciple » (pour ne point abuser de la vraisemblance qui autorise à l'identifier comme Moh. b. Sorkh ou Mohammad-e Sorkh de Nishapour), possédait lui aussi une bonne connaissance des philosophes et de la philosophie. En analysant en détail la structure de chacun des chapitres, on pourrait dégager l'homologie déjà perceptible dans la progression des pensées respectives de chaque commentateur ; on constaterait comment de part et d'autre le ta'wil proprement ismaélien (la doctrine des *Ahl-e ta'wil*) résout une à une les questions, parce qu'il est l'unique clef qui ouvre l'accès au plan supérieur où les données de chaque problème se retrouvent à l'état originel, — cela, même si fréquemment l'intervention en est sous-entendue. Là où le disciple indique expressément qu'il y recourt, on identifie sans difficulté les *loci* de la théosophie ismaélienne. C'est, par exemple, le chapitre consacré au langage, où les considérations successivement empruntées aux grammairiens, puis aux philosophes, aboutissent, par une allusion au « Mantiq al-Tair », le langage des oiseaux (cf. sourate 27/18), à un recours nécessaire au ta'wil⁴¹. Ce même chapitre est complété par son suivant, celui où est examinée la raison des quatre parties du discours ; là même l'origine transcendante du ta'wil est mise en correspondance avec les phases éternelles de l'*Ibdâ'*⁴². Enfin l'intervention du ta'wil est particulièrement caractéristique et décisive, lorsqu'il s'agit d'interpréter en son sens vrai

⁴¹ par. 62, p. 93.

⁴² par. 97, p. 65. C'est un *locus* de la théosophie ismaélienne. Quatre êtres primordiaux (*osûl*) : deux au monde de l'*Ibdâ'*, qui sont l'Intelligence ('Aql, Sâbiq) et l'Âme (Nafs, Tâli), auxquelles correspondent respectivement les attributions de ta'yîd et tarkîb. Leur correspondent et les typifient dans le cosmos religieux initiatique : le Prophète (Nâziq) et l'Imâm (Asâs), auxquels correspondent respectivement tanzil et ta'wil. Ces quatre principes sont représentés par les quatre paroles de la profession de foi islamique et par les quatre branches du symbole de la Croix ; les deux branches de l'élément vertical et fixe par lui-même typifient 'Aql et Imâm, tandis que les deux branches de l'élément transversal prenant appui sur le premier, typifient Nafs et Nâziq. Cet ordre de correspondance mérite tout particulièrement l'attention, cf. Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kitâb al-Yanâbî'*, Yanbû' 32 (ms. personnel) : « sur la concordance du symbole de la Croix et de la profession de foi islamique », *فى اتفاق الصليب مع الشهادة*.

ayant donc maintenant quitté ce monde, certains de mes amis me sollicitèrent : il importe, me dirent-ils, que toi, tu formules les réponses à ces questions. J'ai donc entrepris de les formuler ici, avec l'aide divine, avec la bénédiction efficace de ceux qui sont investis de l'inspiration céleste (*barakat-e Khodâvandân-e ta'yid*) et avec l'aide des Amis de Dieu (*Awliyâ-e Izad*), et par cette lumière parfaite qui nous suffit, celle qui du Seigneur de ce temps³⁹ — que Dieu prolonge son règne — se répand sur les serviteurs de Dieu. Je demande en outre à mes amis de prier pour que l'aide divine n'habilite à formuler les réponses exactes».

Nous nous trouvons ainsi passablement en deçà du programme et de la méthode de Nâsir-e Khosraw, tels qu'il les a formulés en tête de son livre ; là même, négligeant pour un moment l'ordre des questions posées par la *qaṣīda*, Nâsir sentit la nécessité de fonder son travail sur des prolégomènes indispensables, en rappelant au cours d'une quarantaine de pages le problème du *tawhīd* tel qu'il est exposé par les théologiens du Kalâm, les Mo'tazilites et les philosophes ; l'originalité de la position ismaélienne devait en ressortir plus nettement. Le projet de Nâsir-e Khosraw détermine toute la structure de son commentaire : la mise en œuvre des résultats auxquels conduit la méthode ismaélienne par excellence, le *ta'wil* ou exégèse spirituelle, forme contraste avec le plan d'évidence auquel se maintiennent d'une part les théologiens exotériques de la lettre (les '*ulamâ-ye zâhir*'), et d'autre part les *falâsifa*, les philosophes de l'Islam, héritiers des anciens Sages grecs. Avec ces derniers, le contraste ne se présente pas comme définitif ; une opération non point dialectique, mais essentiellement herméneutique, précisément le *ta'wil*, conduira à une mise en harmonie de l'ancienne sagesse grecque et de la théosophie ismaélienne, et c'est l'intuition géniale qui fait du livre de Nâsir-e Khosraw un des monuments les plus significatifs de la pensée ismaélienne⁴⁰.

Le commentaire du disciple n'est point conduit avec cette ambition ; néanmoins les exigences mêmes de la pensée ismaélienne ne sont pas sans déterminer une homologie de structure. Une comparaison exhaustive nécessiterait un grand livre, présupposant la traduction intégrale des deux commentaires. On ne désespère pas de réaliser ce

39. C'est-à-dire l'Imâm fâtimide régnant, évoqué également p. 96 l. 12.

40. cf. Étude, pp. 55-56.

commentaire, il y a eu semblable demande émanant de chercheurs de bonne volonté que le long «cantique» de Maître Abù'l-Haitham, progressant de pourquoi en comment, a laissés dans le même découragement et le même embarras. Elle est tout autre, parce qu'ici ce n'est plus un prince qui interroge, reproduisant de mémoire avec une grande bonne volonté, certes, mais avec des défaillances, la longue *qasida* qu'il avait lue jadis (sans malheureusement préciser la durée exacte de l'intervalle³⁶). Et la personne interrogée n'est plus le penseur éminent, certes, mais qui n'avait pas connu personnellement l'auteur, et qui réagit devant son texte avec le souci d'en tirer le maximum pour l'illustration des doctrines ismaéliennes, mais aussi conformément au projet qui lui est propre. En revanche, ceux qui interrogent le disciple qu'il nous faut probablement appeler Mohammad ibn Sorkh (ou Mohammad-e Sorkh) Nishâpûrî, ont vraisemblablement appartenu au cercle du Maître; ce sont en tout cas des amis bien connus de celui qu'ils interrogent, et celui-ci non seulement connaît de première main le texte authentique de la *qasida*, mais il a en outre bénéficié pendant neuf ans de l'enseignement du maître. Son principal souci va donc être de se faire son porte-parole posthume; c'est en cette qualité que ses amis le sollicitent. Donc, si l'un et l'autre commentaire sont également postérieurs à la mort d'Abù'l-Haitham, si celui de Nâsir-e Khosraw édifie une synthèse brillante, celui du disciple, moins brillant, moins ample, ce qui n'exclut nullement les vues personnelles et profondes, a l'avantage de représenter une tradition directe. C'est dire tout l'intérêt des deux ouvrages, non seulement si on les considère chacun pris à part, mais si on les étudie dans leur relation mutuelle.

Le disciple prélude ainsi à son œuvre (§1, p. 2): «Maître Abù'l-Haitham — que Dieu élève son rang dans l'autre monde³⁷ — a composé un poème dans lequel il a soulevé des questions multiples. Il n'alla point cependant jusqu'à en formuler les réponses, puis il quitta ce monde³⁸, — que Dieu exhausse son rang dans l'au-delà et le fasse parvenir jusqu'au séjour où tous les désirs sont comblés. (Notre maître)

36. Dans le message qu'il adressa à Nâsir avec la transcription de la *qasida*, il avait ajouté de sa main en post-scriptum: «Je l'ai reproduite de mémoire», Jâmi', p. 17 l. 10.

37. رَفَعَ اللهُ دَرَجَتَهُ, formule consacrée de bénédiction posthume.

38. par. 1, p. 2 l. 4, lire وَاَنْدَرُ كَذَشْتِ au lieu de وَاَنْدَرُو كَذَشْتِ

comme le savait fort bien le disciple d'Abû'l-Haitham, — un petit nombre dérisoire pour les évaluations statistiques, parce qu'entre elles et le souci qui anime ce petit nombre il n'y a pas de commune mesure³⁴.

L'excuse alléguée par Maître Abû'l-Haitham n'était donc pas recevable, parce qu'en tout état de cause, elle ne saurait arrêter un Ismaélien, l'autoriser à renoncer³⁵. Ce que put en penser son disciple et commentateur, nous l'ignorons toujours, car il n'a pas jugé utile de commenter les treize derniers distiques qui forment l'épilogue de la *qasida*. Le pessimisme de Nâsir-e Khosraw, il le partage, certes, nous avons entendu son témoignage. Pourtant, la seule concession qu'il fasse aux vicissitudes de l'époque, et qui est conforme à l'esprit initiatique de l'ismaélisme, c'est de n'écrire que ce qui peut être écrit, réservant le reste pour un entretien direct avec le chercheur qui se montrera qualifié. Quant au mécontentement que manifeste Nâsir-e Khosraw, il n'avait point comme lui quelque raison de l'épronver.

Aussi bien la situation est-elle à la fois semblable et tout autre. Elle est semblable, parce qu'au point de départ de l'un et l'autre

34. Comparer Jâmi', p. 309: « Si pour répandre la connaissance et instaurer le service divin, on prétend attendre que la tyrannie de l'ignorance ait été extirpée d'entre les créatures, celles-ci quitteront ce monde ignorantes et présomptueuses. Non, les Sages sont à l'exemple des arbres fruitiers qui se dressent chargés de leurs fruits; les chercheurs de la sagesse (*jûyendegân-e hikmat*, les « philosophes ») sont à l'exemple des enfants affamés, robustes, rusés et perspicaces; les ignorantins sont à l'exemple des bêtes de somme qui se traînent, la tête vers le sol, appesanties, sans pouvoir regarder vers l'arbre, ni même savoir qu'il y a quelque chose sur l'arbre. Les enfants cueillent aux arbres des fruits juteux, frais, doux et savoureux, et ils s'en nourrissent, tandis que les bêtes de somme ne soupçonnent pas même de quoi ils s'occupent ». Nâsir cite ensuite un long passage de son *Diwân* (éd. Téhéran p. 144) développant le même thème.

35. Aussi bien l'effort missionnaire ismaélien ne s'adressait-il pas aux masses, mais tendait tout d'abord à gagner des individus d'élite choisis un par un; cf. le petit roman d'initiation publié par W. Ivanow (*Studies in Early Persian Ismailism*, 2d ed., Bombay 1955, pp. 61-86), et notre étude « Épiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne », in *Eranos-Jahrbuch XXIII*, Zurich 1955, pp. 226 ss. (la « Quête » de l'Imâm).

emple (§ 351). N'a-t-il pas lui-même écrit un long traité d'arithmétique³², sans se faire d'illusions, certes : il n'y a plus, à l'heure actuelle, au Khorasan et dans les contrées orientales, en proie au zèle furieux des fanatiques, un seul savant capable de comprendre les hautes mathématiques ; mais enfin il faut penser aux chercheurs de l'avenir, s'il en vient. C'est pourquoi il n'a pas formulé moins de deux cents problèmes dans ce livre, mais il s'est donné, lui, la peine d'y répondre. Et c'est pourquoi encore, il ne se sent nullement enclin à accepter l'excuse allusivement formulée par Maître Abû'l-Haitham (§ 352), annonçant qu'il donnerait aussitôt les réponses aux questions formulées par lui, si la situation n'était pas ce qu'elle est, « si les épines n'avaient pas pris la place des dattes ».

Nâsir comprend que le poète a voulu insinuer qu'au moment où il écrivait, l'ignorant fanatique régnait en maître, et que les savants n'étaient pas en mesure de répandre leur science. Cette dérobade est pour Nâsir-e Khosraw l'occasion d'un de ces beaux mouvements où l'emportent sa fougue et sa noble indignation. S'il suffisait que l'ignorance et l'inconscience aient établi leur tyrannie, pour que les Sages et les savants se condamnent au silence et renoncent à leur œuvre de sagesse, il eût fallu que le Sage des Sages, le Sceau des Prophètes, commençât par ne point livrer aux hommes cette mine de connaissances qu'est le Livre saint. Or, n'a-t-il point reçu cet ordre : « Récite aux hommes les portions du Livre qui t'ont été révélées³³ ». Aussi bien, et c'est en ce sens que Nâsir conclut, s'il fallait attendre que la tyrannie des ignorants prétentieux et des ambitieux jaloux d'un vain pouvoir ait pris fin, pour que les Sages fassent entendre leur voix, autant dire qu'ils n'auront jamais l'occasion de la faire entendre jusqu'au jour de la Résurrection (Yawm al-qiyâmat). Cependant n'est-ce pas au fur et à mesure que cette voix s'élève, que le Cycle d'occultation (dawr al-satr) s'achemine vers sa consommation, invisiblement et pas à pas, parce qu'il n'y a qu'un petit nombre dans chaque pays pour entendre cette voix.

32. C'est le traité « Gharâ'ib al-Hisâb wa'ajâ'ib al-Hossâb », Les étrangetés de l'arithmétique et les merveilles des arithméticiens ; aucun manuscrit n'en est connu ; cf. Étude, p. 38 n° 17.

33. Jâmi' p. 308 ; Étude p. 144 ; ibid. pp. 40 et 60-63, les textes où se manifeste la courageuse attitude de Nâsir, résolu à ne point céder devant la troupe des conformistes et fanatiques ignares.

au travail, et il en résulta le beau livre « réunissant les deux sages », où sont mises en synchronisme la théosophie des anciens Sages grecs et celle des Ahl-e Ta'yid.

Cependant l'éminent auteur ne nous laisse pas ignorer les sentiments que lui inspirait cette *qasida*, qui allait être la source d'un de ses meilleurs livres; ce qu'il éprouve, c'est en somme une certaine irritation tempérée d'humour. En voie d'achever son travail, après avoir franchi une à une (quelques omissions mises à part) les redoutables questions, lorsqu'il arrive aux vers de l'épilogue où Maître Abû'l-Hai-tham cesse enfin de formuler de nouvelles questions et laisse espérer qu'il répondra à celles qu'il a posées, Nâsir fait le bilan de la situation ³¹. Le poète finalement a éprouvé le besoin de s'excuser pour avoir accumulé les questions et les énigmes, et se montrant homme de tact, il déclare : « Mon propos en posant toutes ces questions, n'a nullement été de vexer le lecteur; je les ai posées uniquement en vue d'instruire. » Nâsir convient que c'est là façon de parler excellente, mais il eût encore mieux valu que l'intention se traduisît en effet pratique, et que le poète, interrompant le flot continu de ses interrogations, eût pris la peine d'amorcer au moins les réponses. Au lieu de cela, il n'a cessé d'enchaîner imperturbablement les questions aux questions. Si finalement il déclare qu'il donnera les réponses, puisqu'en effet le meneur de jeu est le mieux qualifié pour formuler les solutions des énigmes proposées par lui, et si malgré cette promesse il a gardé le silence, il est difficile de ne point voir là un procédé désobligeant. Puisque finalement le poème s'achève sur une simple promesse, il eût été plus franc, observe Nâsir, de prévenir le lecteur que l'on n'avait point cherché à le vexer en lui posant des énigmes; mais que l'on avait voulu éveiller d'abord en lui le goût de la recherche, la curiosité des connaissances cachées, et que plus tard on lui fournirait les réponses exactes, afin qu'il parvienne au terme de la Quête sur la voie de laquelle on l'avait engagé. En revanche, de telles questions laissées sans réponse équivalent à une bonne nouvelle qui ne causerait aucun plaisir, et le lecteur ne peut se défendre de l'impression qu'on lui a joué un mauvais tour.

Aussé bien Nâsir peut-il, sans fausse modestie, se donner en ex-

31. Jâmi', par. 350-352, pp. 307 ss.

qui réfèrent tout aussi bien au présent livre²⁸, en revanche il semble que nous rencontrions (p. 58 l. 11) une référence assez explicite ; mais, comme elle s'accompagne d'une allusion qui pourrait apparemment remettre en cause l'attribution d'un ouvrage ismaélien connu par ailleurs, nous devons y revenir plus loin (infra §3, in fine).

2. *La structure du commentaire ; le manuscrit unique.*

Pour apprécier comparativement l'amplification dont fait l'objet de part et d'autre la *qasida* de Maître Abû'l-Haitham, qui, nous le savons désormais, fut à la source de deux importants traités de doctrine ismaélienne en langue persane, antérieurs à la Réforme d'Alamût, il importe de confronter les circonstances qui motivèrent l'un et l'autre commentaire. Dans chaque cas on devine la perplexité, sinon l'irritation, dans laquelle avait laissé ses lecteurs le « cantique » du maître accumulant les questions en forme d'énigmes tout au long d'une centaine de distiques (*baït*), sans amorcer de réponses autrement qu'en promesse. Dans le cas de Nâsir-e Khosraw, il faut se rappeler comment en l'année 462 h./1070 A. D., l'Émir du Badakhshan, 'Alî ibn Asad, fit parvenir à l'exilé de Yomgân une copie de la *qasida*, en lui demandant de bien vouloir fournir les réponses²⁹. On sait maintenant quelle sympathie devait unir spontanément le noble prince et le dignitaire ismaélien qui avait dû chercher dans l'exil un refuge contre les Sonnites fanatiques, lorsque ceux-ci eurent donné l'assaut à sa demeure à Balkh. L'attitude de Nâsir-e Khosraw y avait en effet rapidement donné prise au soupçon que son voyage vers l'Ouest avait eu un tout autre motif que le pèlerinage rituel à La Mekke, et les ignorantins conformistes ne doutèrent pas qu'ils avaient affaire en réalité à un redoutable hérétique. Le prince, lui aussi, avait connu l'amertume de l'exil ; il était ismaélien, et c'était un poète. Que d'affinités électives ! Aux soucis profanes du gouvernement, il joignait les inquiétudes du philosophe, disposition d'esprit si rare chez un homme d'État, qu'elle appelle tout particulièrement les éloges de Nâsir³⁰. Bref, Nâsir se mit

28. v. g. p. 39 l. 10-11, p. 41 l. 1, p. 69 l. 11-12.

29. cf. *Jâmi'*, par. 20, pp. 17-18 ; *Étude*, pp. 40 ss.

30. *Jâmi'*, pp. 18 et 314 ; *Étude*, pp. 34 ss., 41.

gence, la compréhension d'un chercheur bien doué et la faculté d'une réflexion saine, et sera en outre un individu d'élite (*shakhsî sharîf*) ayant reçu un parfait entraînement spirituel, celui-là sera capable d'atteindre à des résultats analogues à ce que j'ai moi-même réalisé. Et cela veut dire qu'il ne contamine point son âme par la souillure matérielle, qu'il ne la paralyse pas lâchement par les désirs dégradants; qu'au contraire il soit de ceux dont l'attente est tournée par excellence vers l'effusion des dons de l'Intelligence, non point de ceux qui n'ont que l'envie des jouissances physiques. De ces derniers il y a foule, et le cours du temps les rejette en dehors de la voie du Divin Vrai; tandis que les premiers sont rares, à chaque époque il s'en trouve tout juste un ou deux, pas davantage, dans chaque pays²⁶. »

Confiance totale dont une allusion discrète livre le secret, et s'accompagnant d'un pessimisme non moins radical, parce que seuls ceux qui ont cette confiance, peuvent concevoir également les raisons d'un tel pessimisme et en surmonter la menace nihilisante. Si les historiens ne nous ont peut-être rien conservé qui nous fasse connaître sa personne, en revanche l'auteur vient de nous apprendre beaucoup sur lui-même. Ce qu'en même temps il nous découvre, c'est le ressort profond d'une individualité ismaélienne, correspondant au type spirituel et à la forme de caractère qui firent éclore la *da'wat*, ou qu'elle-même fit éclore. Et «c'est cela qui compte», peut-on dire, pour employer ici à bon droit une expression dont on abuse ailleurs, car ce sont des données concrètes, parce qu'individuelles, et partant irrécusables, non point généralisations théoriques édifiées après coup, comme s'il n'était d'autre objet d'intérêt et de science que ce qui est collectif. Et c'est pourquoi l'on aimerait d'autant plus donner en toute certitude son nom propre au disciple d'une individualité si marquante que suscita Maître Abû'l-Haitham Jorjâni.

Quant aux informations bibliographiques personnelles que nous fournit son texte, nous avons déjà relevé le passage où le commentateur fait allusion à d'autres livres d'Abû'l-Haitham (§ 132); ces autres livres, il arrive également à Nâsir-e Khosraw d'y faire allusion²⁷. Produisit-il lui-même d'autres ouvrages? Si l'on ne peut rien conclure de passages

26. par. 90, p. 59.

27. *Jâmi' al-Hikmatâin*, par. 87 p. 86 (abrég. ici – Jâmi').

dition apparait illimité. Relevons encore quelques-uns de ces textes qui ont la trop rare vertu de nous faire entrevoir le fond intime d'une âme ismaélienne iranienne aux confins des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles. « Ma règle de conduite est celle-ci : plus une question est profonde, plus je prends de peine pour elle, plus je déploie d'efforts. Je fis tant d'efforts que ce problème finalement me devint compréhensible. Avec l'aide de la force divine, j'entreprends donc (d'en traiter ici), en espérant, Dieu voulant, arriver à un bon résultat²³. » Et point d'autre souci que de satisfaire à la *zakât* spirituelle, à cette charité qui veut avant tout subvenir à la misère spirituelle, guérir les maladies de l'âme (*bimâri-hâ-ye nafsâni*), parce que ce sont celles-là qui altèrent la condition humaine, en empêchant ceux qu'elles affectent, de suivre leur voie. « Que Dieu accorde à mes amis de goûter le fruit de ce problème, et qu'il me tienne pur de toute faute, car je n'ai cherché en tout ceci ni à m'attirer une vaine gloire ni à rivaliser d'ambition ; mon seul propos était de faire que ceci les atteigne et de déchiffrer pour eux les énigmes²⁴ ».

Et voici, pour conclure, le texte qui cerne le plus complètement la caractérogie de notre auteur, sa norme intérieure toute personnelle, son sens de la vie. « Maintenant, dit-il, si nous nous sommes exprimé avec une telle vigueur concernant ce chapitre, et si nous l'avons commenté par une étude approfondie²⁵, c'est que nous n'avons rencontré personne qui en ait traité avant nous ; toutefois les Maîtres spirituels ont montré les voies à suivre, de sorte qu'il nous a été possible, à nous, de parler. Sinon, nous n'en aurions eu ni le pouvoir ni la force. Après nous, quiconque possèdera la force native de l'intelli-

23. par. 68, p. 43 ; il s'agit du problème déjà signalé : ce que signifie « hier, aujourd'hui et demain » pour la théosophie ismaélienne de l'histoire (infra § 7).

24. par. 76, p. 49 ; comparer par. 79 in fine, p. 52, les mots qui introduisent la discussion du pourquoi des « propriétés naturelles », problème que *Moh. ibn Zakariyâ Râzi* n'était pas en mesure de résoudre. « Maintenant donc j'ai le propos de parler à cause de mes amis ; je donnerai une explication complète et m'efforcerai de rendre compréhensible la question, ainsi que j'ai coutume d'en user à l'égard de mes amis. »

25. Il s'agit toujours du chap. xvii traitant de la signification des « propriétés naturelles » (*khâssiyat-hâ*) ; pour le contexte, cf. infra § 6.

l'occasion de l'un des *theologoumena* fondamentaux de l'Ismaélisme, l'*Ibdâ'*, l'existenciation primordiale, l'éternel Faire-être²⁰ où se maintient, inscrutable, l'Originateur (*Mobdi'*), entre l'être et le non-être, le disciple déclare : « Personne n'a fait le tour de cette question, hormis cet homme éminent. Voici comment il s'est exprimé dans ses livres²¹. » Faudrait-il en conclure que n'étaient pas encore composés, ou que n'étaient pas encore parvenus jusqu'à notre commentateur, au moment où il écrivait, les grands traités où s'est constituée la pensée ismaélienne de l'époque fâtimide, au moins, par exemple, ceux d'un Abû Ya'qûb Sejestâni ?

En tout cas, c'est une question connexe qui motive une dernière allusion, à savoir le faux dilemme qui interroge sur l'antériorité du Ciel par rapport à la Terre, ou inversement. « Voici ce qu'énonça le maître sur ce point ²². » En fait, il s'agit d'un acte thétique pur, par lequel la pensée s'emprisonne elle-même dans des conséquences absurdes. Au lieu de se représenter une succession qui ne saurait en tout cas correspondre à un ordre chronologique, mais à une distance idéale par rapport à la Source émanescence, l'acte de la pensée doit saisir comme une totalité simultanée ce cosmos (aristotélien ou ptoléméen) dont la projection graphique s'inscrit dans une Sphère englobante ; centre et périphérie sont structurellement solidaires, de même que les deux termes composant un couple sont, comme tels, solidaires et simultanés, sans que l'on puisse parler d'une antériorité de l'un sur l'autre. Et puis, le Seigneur de ce temps (*khodâvand-e zamân*), c'est-à-dire l'Imâm fâtimide régnant, n'a-t-il point écrit : « Gloire à Dieu qui origina simultanément les deux univers avec ce qu'ils renferment » ? Ne convient-il pas que la conviction des Gnostiques (*ahl-e haqîqat*) s'oriente sur l'intention de celui qui en s'exprimant ainsi, n'argumentait pas, mais rendait gloire ?

Adhésion fervente au « corps mystique » de la *da'wat*, et fidélité au pacte spirituel s'alliant avec l'esprit de recherche ; du fait que le *ta'wil* ismaélien transpose, « reconduise » à un plan supérieur toutes les données du Qorân et des *hadîth*, le champ d'investigation et de mé-

20. cf. tout le premier chapitre du *Kashf al-Mahjûb* attribué à Abû Ya'qûb Sejestâni.

21. par. 132, p. 89.

22. par. 142, p. 96 ; comparer *Jâmi' al-Hikmatain*, pp. 261-262.

adepte de l'ismaélisme, ce n'était point rencontrer devant soi un dogme tout fait et définitif. C'était plutôt s'engager dans la voie d'une Quête nouvelle, sans doute avec une aide nouvelle elle aussi, celle des « Ahl-e Ta'yid », mais ce n'était nullement assimiler mécaniquement une doctrine déjà close et achevée d'autorité, comme ont pu le faire croire les interprétations inattentives ou hostiles à leur objet, n'oubliant qu'une chose, c'est que la gnose ismaélienne est « naissance spirituelle » (wilâ-dal-e rûhâni). « Notre maître, Abû'l-Haitham, a déclaré expressément ceci : pendant des années, je fus arrêté par cette question. Quels que fussent les gens que j'interrogeais, je les trouvais encore plus dépourvus que moi-même. Mais si grandiose (*bozorg*) que fut le problème, il a plu à Dieu de le rendre possible à mon discours, et c'est pourquoi j'ai parlé. » A cette confiance autobiographique inappréciable d'un penseur dont nous ne savons par ailleurs à peu près rien, le commentateur ajoute cette remarque : « Il y a maintenant environ quarante ans que (Maître Abû'l-Haitham) fit cette confession. Je n'ai moi-même rencontré personne qui ait parfaitement compris ce problème, ainsi que (le maître) le disait à son interlocuteur¹⁷. Tous ont été induits en erreur, ont rapporté ses propos en dénaturant ses intentions, au point d'effaroucher les gens et d'inventer de toutes pièces quantité de choses sur ce chapitre, prétendant hautement en connaître, alors qu'ils en ignoraient tout¹⁸. »

C'est encore l'enseignement direct de Maître Abû'l-Haitham que le commentateur évoque, quand se pose le difficile problème de l'identification du moi-sujet (*man*), la subjectivité personnelle qui constitue le sujet à la 1^{re} personne (*mani-e man*). « Je me suis plongé à maintes reprises dans ce problème, et j'ai interrogé quantité de gens. Personne n'a rien pu me dire qui me fût une planche de salut en cette affaire... Finalement donc je posai la question au maître¹⁹. » Et à

17. « *bedân kas* ». Rien ne permet d'identifier cet interlocuteur avec le disciple lui-même. Ayant évoqué ce souvenir, celui-ci déclare peu après (par. 68) qu'il a lui-même entendu le maître traiter la question, rien de plus.

18. par. 67, pp. 42-43, la véhémence de cette page s'explique du fait qu'elle introduise les citations des poètes (Shahîd de Balkh, Abû Tayyib Mas'abi, Rûdaki) coupables d'avoir déformé les intentions de Maître Abû'l-Haitham ; cf. encore infra par. 3.

19. par. 106-107, pp. 71-72.

lement « nos hommes », « les nôtres »). Ce sera, par exemple, à l'occasion de la théorie de l'Intelligence ('aql), pour marquer une fois de plus le désaccord qui est le leur et le sien, à l'égard des théologiens de la Scolastique orthodoxe (Motakallimân), des littéralistes obscurantins (*hashwiyân*), du commun des théologiens exotériques ('awâmm, 'olamâ-ye zâhir), sans pour autant se rapprocher des agnostiques (mo'atfîla) ou des philosophes non théosophes (non 'ilâhî); car les vrais Sages, ce ne sont ni ces derniers ni les théologiens de la Lettre positive, mais au sens propre les « théosophes » (*hokamâ-ye ilâhî, hokamâ-ye dîn*). Aussi bien le présent livre nous offre-t-il également un épisode de la polémique ismaélienne contre le célèbre médecin-philosophe Mohammad ibn Zakariyâ Râzî (Rhazès, cf. infra §6). Déjà les exemples de ce lexique, auxquels s'ajoutent les références au ta'wîl, les pages consacrées au Résurrecteur (Qâ'im) etc., suffiraient à en faire percevoir, ne ferait-on que le feuilleter, la teneur ismaélienne du livre.

Elle devient particulièrement sensible aux passages où le commentateur réfère expressément à Maître Abû'l-Haitham, toujours en lui rendant hommage. C'est, par exemple, à propos de la philosophie de la Nature (cf. infra §5), lorsqu'il constate l'insatisfaction dans laquelle nous laissent les définitions de la « Nature universelle » (ou « totale », *tabî'at-e kollî*) donnée par les différentes Écoles, cela parce qu'elles n'ont point su prendre le problème au niveau où il se pose réellement, et que seul peut le faire un mode de connaissance théosophique : « C'est là un propos difficile, déclare-t-il. Jusqu'à la venue de notre maître — que Dieu élève son rang dans l'autre monde — personne n'a débrouillé cette question¹⁶. »

En un dense chapitre dont s'imposera particulièrement la comparaison avec les pages qui lui correspondent chez Nâsir-e Khosraw, parce qu'est mis en cause le sens même que la théosophie ismaélienne donne à l'histoire humaine (cf. infra §7), le disciple nous rapporte un aveu d'Abû'l-Haitham (« ce problème, je l'ai donc entendu traité par lui » §68). Cet aveu personnel est d'autant plus émouvant que, s'il nous montre un penseur aux prises avec un problème qui a tourmenté les philosophes de génération en génération, il témoigne que devenir un

16. par. 36, p. 23 ; p. 23 l. 15, nous préférons lire برسید plutôt que برسد cf. les errata du texte.

comme interprète de Maître Abû'l-Haitham, qu'il avait été pendant neuf ans l'élève, le *famulus* de celui-ci. Il réfère *verbatim* à ses propos, il se souvient de ses entretiens, il connaît ses autres livres, et il ne manque pas de s'en prévaloir à l'occasion. C'est donc un écho direct de l'enseignement d'Abû'l-Haitham que nous pouvons percevoir, et l'attestation est d'autant plus importante que le maître s'était ingénié à mettre en vers tout un programme de questions subtiles, dont il n'eut point finalement le loisir de rédiger les réponses. Enfin l'on notera la prudente réserve de l'adepte ismaélien : n'écrire que ce qui peut être écrit ; au-delà d'une certaine limite ne point rompre la « discipline de l'arcane ». Nullement, certes, un refus hautain et dédaigneux, mais prudence et fidélité jointes à la connaissance des hommes. C'est par service d'amitié qu'il a écrit ce livre ; ce qui ne peut être confié qu'à l'oreille, il ne le refusera pas au chercheur qui en sera digne et qui lui en fera la demande. C'est qu'en effet l'obligation de l'aumône (zakât) que prescrit la loi religieuse littérale (shar'at), l'exégèse ésotérique ismaélienne (ta'wil) la comprend comme étant la charge de dispenser la science spirituelle au frère qui vous en prie, et proportionnellement au degré de capacité que l'on constate en lui¹³. Les dernières lignes du livre sont comme une discrète allusion à cette solidarité des âmes dans la fraternité ismaélienne.

Ce sont là des traits que l'on pourra relever tout au long du livre. Dès le prélude auquel il vient d'être fait allusion (cf. encore infra § 2), l'auteur annonce que c'est en se sentant fort de la bénédiction efficace (barakat) émanant des réceptacles de l'inspiration céleste (Khodâvandân-e ta'yîd), les Amis de Dieu (Awliyâ-e Izad), qu'il entreprend son livre. Ces expressions désignent, on le sait, les degrés supérieurs de la hiérarchie ésotérique ; elles appellent rituellement une allusion à la lumière qu'effuse sur les fidèles de Dieu l'Imâm de l'époque (Khodâvand-e zamân)¹⁴, l'Imâm fâtimide, malheureusement non nommé.

Ailleurs¹⁵, il parlera de « nos maîtres » (Khwâjêgân-e mâ), plus simplement encore de nos coreligionnaires (mardomân-e mâ, littéra-

13. Ja'far ibn Mansûr (dâ'î yemenite, milieu du IV^e/X^e s.) a consacré tout un livre à cette exégèse (Ta'wil al-Zakât) ; cf. Kalâmi Pîr, éd. W. Ivanow, pp. 77-78 et 96 du texte persan ; Étude, p. 61.

14. par. 1, p. 2 ; cf. par. 142, p. 96.

15. par. 134 et 136, pp. 91-92.

Maintenant, pour en apprendre davantage sur la personne du disciple et commentateur, qu'il fût, comme il est vraisemblable, *Mohammad ibn Sorkh* de Nishapour, ou qu'il fût quelqu'un d'autre, notre seul recours est de nous adresser à son livre même. Le texte laisse en effet saillir plus d'un trait personnel ; on constate avec plaisir qu'ils projettent un jour favorable sur l'auteur. C'est un homme ayant une bonne culture philosophique, bien informé, certes, des doctrines ismaéliennes, animé du souci de les rendre compréhensibles à ses amis chercheurs, c'est-à-dire à ses coreligionnaires, et animé d'une non moins grande piété pour la mémoire de son maître *Abû'l-Haitham*. Nous grouperons ici quelques textes caractéristiques.

L'un des plus significatifs, auquel nous devons en même temps une information autobiographique précieuse, est le paragraphe final du livre : «Voici achevées, déclare notre auteur, les réponses à ces questions. Tout ce que j'ai produit dans le présent livre, je l'ai lu dans les livres des Sages (*hokamâ*) et l'ai écrit d'après eux. En outre, je fus pendant neuf ans le disciple (*shâgerdî kardam*) de Maître *Abû'l-Haitham*, et tout ce que j'ai produit ici, je l'avais entendu formuler par lui, je n'ai rien inventé de moi-même. Tout ce qui pouvait être mis par écrit, je l'ai écrit ici ; tout ce qui n'était qu'à dire oralement, je l'ai réservé, de sorte que si quelqu'un de qualifié (*mostahaqq*) m'en fait la demande, je l'en instruirai et ne lui refuserai pas ce qui est en la mesure de mes forces et de ma capacité¹²».

Cet épilogue du livre donne la réplique au prélude dans lequel l'auteur dévoile le motif qui provoqua la composition de son commentaire ; il y aura lieu d'y revenir à propos de la structure de celui-ci, en comparant les circonstances qui motivèrent d'autre part la composition du livre de *Nâsir-e Khosraw*. Si le disciple qui ne dévoile pas son nom, s'est senti qualifié pour répondre au vœu de ses amis, c'est parce qu'il se sentait fort de l'autorité que lui donnait sa parfaite connaissance des livres des Sages, c'est-à-dire des maîtres de la théosophie ismaélienne, dont il a conscience de n'être que le porte-parole. Cependant, c'est une fidélité qui ne le prive pas d'une assez grande marge d'initiative personnelle, les occasions de le constater ne manqueront pas. Nous apprenons en outre, et c'est ce qui consacre l'autorité du disciple

12. cf. texte persan par. 109, p. 108.

dans le dernier quart du V^e s. h., puisqu'on le trouve à Samarqand en 504 h. (1110-1111 A. D.) en train de recueillir des traditions relatives au poète Rûdaki. Avec la génération à laquelle appartenait le père de son shaikh, nous pouvons remonter jusqu'au début du V^e siècle de l'hégire.

Cette conséquence pourrait s'accorder avec ce qu'il est permis de déduire du seul indice précis que nous offre notre texte. En une page véhémement (p. 43), le disciple se plaint des déformations qu'ont fait subir à la pensée d'Abûl-Haitham quelques poètes du Khorasan, à savoir le célèbre Rûdaki justement (ob. 329/940-1) et ses contemporains. On peut en inférer que Maître Abûl-Haitham était lui-même un contemporain de ces poètes, pour que ceux-ci aient été en mesure de mal interpréter sa pensée (cf. encore infra § 3). Cela n'exclut d'ailleurs pas qu'Abûl-Haitham leur ait survécu, voire assez longtemps. En remontant de génération en génération (Nizâmî, son shaikh, le père de son shaikh, Mohammad-e Sorkh, le shaikh de celui-ci, Abûl-Haitham), nous parcourons un intervalle de quatre générations et même davantage, en supposant aux uns et aux autres un peu de longévité, si bien que l'identification proposée par l'hypothèse mentionnée ci-dessus, ne contredirait pas les références qui conduisent à voir en Abûl-Haitham Jorjânî un contemporain de deux autres penseurs ismaéliens célèbres du IV^e/X^e siècle : Moh. ibn Ahmad Nakhshabî (ou Nasafi) et Abû Ya'qûb Sejestânî.

En bref, la situation peut se résumer de la manière suivante : il est *certain* que nous sommes en présence de la *qasida* persane d'Abûl-Haitham Jorjânî que mentionne Baihaqî, commentée d'autre part par Nâsir-e Khosraw, et que le poète et son poème sont d'appartenance ismaélienne. Il apparaît également certain qu'Abûl-Haitham ait vécu au IV^e/X^e siècle. Il est *probable* que le disciple direct, auteur du commentaire publié ici, n'est autre que Mohammad ibn Sorkh de Nishapour, mentionné par Baihaqî comme commentateur de la *qasida*. Il est *possible* que ce Mohammad ibn Sorkh (ou plutôt Mohammad-e Sorkh) soit identique avec le Shaikh Abu Sa'd Mohammad-e Sorkh, le père du maître du célèbre Nizâmî 'Arûdî. Ces conclusions, tout en faisant droit à des hypothèses qui ont le mérite d'apporter un peu d'ordre, sont assez nuancées pour respecter les limites de la prudence en pareil domaine.

elle tend, après avoir percé l'anonymat du disciple d'Abû'l-Haitham, à lui donner une physionomie plus concrète.

L'hypothèse est séduisante ; si elle ne peut, elle non plus, être appuyée de preuves apodictiques, il ne semble pas loisible de l'infirmier pour autant, et il serait difficile d'en nier les avantages. Elle tend en effet à identifier le commentateur d'Abû'l-Haitham avec le père de celui qui fut le maître du célèbre Nizâmî 'Arûdî Samarqandî, l'auteur des «Chahâr Maqâla» (composé en 551-552 h.)⁹. Là même Nizâmî introduit une citation par ces mots : «Mon maître (ustâd-e man), le shaikh Abû Ja'far ibn Mohamammad Abî Sa'd connu sous le nom de *Sorkh*, m'a raconté etc.¹⁰». Or, certains manuscrits de Baihaqî, au lieu de la forme «Mohammad ibn Sarh (ou Sorkh)» donnent la forme «Mohammad-e Sorkh» (*Moh.* «le rouge»). On pourrait ainsi conjecturer l'identité entre Mohammad-e Sorkh Nishâpûrî nommé par Baihaqî comme le commentateur de la qasîda d'Abû'l-Haitham, et Abû Sa'd Mohammad-e Sorkh, le père du shaikh Abû Ja'far que Nizâmî invoque comme son maître¹¹. Malgré l'incertitude de la date, Nizâmî a dû naître

9. «Quatre chapitres» sur les secrétaires, les poètes, les astrologues et les médecins ; cf. *Encycl. de l'Islam*, art. de M. Henri Mas-sé s. v. Nizâmî 'Arûdî.

10. *Chahâr maqâla*, éd. Qazwînî, Leiden 1327 h. l., p. 82 ; éd. M. Mo'in, Téhéran 1333 h. s., pp. 125-126 ; cf. introd. persane de M. Mo'in au présent livre p. 2.

11. Une difficulté cependant subsiste. L'un des manuscrits sur lesquels est fondée l'édition Qazwînî, porte après les mots «ibn *Moh.* Abî Sa'd» la *nisba* «al-Nashawî» (نشوی), marquant la relation avec la ville de Nashâ (نشا) aux confins de l'Azerbaïdjan et de l'Arménie ; il semblerait que cela contredise l'identification de l'auteur du commentaire de la qasîda (lequel est un Nishâpûrî) avec le père du maître de Nizâmî. Pour lever la difficulté, M. Mo'in (cf. ici son introduction persane p. 3) propose trois conjectures : 1° Fournie par un seul des mss., la *nisba* «nashawî» serait une addition postérieure, d'une authenticité non garantie. 2° Elle peut fort bien se rapporter uniquement au fils (Abû Ja'far b. *Moh.* Abî Sa'd) et non pas au père (Abû Sa'd Mohammad-e Sorkh). 3° Il peut fort bien (le cas est fréquent) y avoir cumul de deux *nisba*, le même personnage pouvant être qualifié de «Nashawî» quant à la naissance, et de «Nishâpûrî» quant à son lieu principal de résidence pendant sa vie (les deux *nisba* peuvent également référer à des résidences successives). Il ne semble donc pas que la leçon portée par un seul ms. des «4 Maqâla» constitue une objection décisive à l'identification proposée.

toire de la philosophie, se présente comme animé d'un courant de vie personnelle.

S'il est vrai que les allusions personnelles glissées à plusieurs reprises dans ce commentaire, font un peu fonction d'autobiographie spirituelle, faut-il également considérer comme un élément de sa caractérologie l'anonymat que le disciple a voulu garder? Comme il n'a lui-même inséré son nom ni au début ni en conclusion de son livre, les copistes ne l'ont pas davantage identifié, et l'historien serait au regret de ne pouvoir attacher un nom propre à une œuvre ismaélienne précieuse, si la notice de Baihaqî, malgré sa concision, ne venait encore à son secours. On a vu plus haut qu'en référant à la seule œuvre d'Abû'l-Haitham qui fût venue à sa connaissance, Baihaqî la désignait comme « la qasida persane qu'a commentée Mohamamad ibn Sorkh de Nishapour ». Dans l'état actuel de nos connaissances, devant une identification aussi précise de la qasida comme ayant été l'objet de ce seul commentaire nommé, il ne semble pas téméraire d'admettre que nous nous trouvons, avec l'œuvre publiée ici, en présence de la qasida et du commentaire auxquels réfère expressément Baihaqî. Nous reconnaissons volontiers que ce ne peut être une certitude excluant tous les doutes, et que l'état actuel des études ismaéliennes ne permet pas d'atteindre une preuve convaincante. Néanmoins, probabilité et vraisemblance nous ont paru suffisantes pour que, tout en réservant la part d'incertitude qu'annonce la formule d'usage « attribué à », nous nous autorisions à faire figurer le nom du commentateur dans le titre de la présente édition.

Malheureusement, même admise la vraisemblance de cette attribution, nous nous trouvons encore en présence d'un simple nom, disons même un nom dont il faut commencer par arrêter la forme correcte. Parmi les manuscrits de Baihaqî, les uns donnent la forme سرح (sarh), d'autres la forme سرخ (sorkh, rouge). Sur les raisons décisives qui font préférer la forme سرخ (sorkh), comme sur l'équivalence et l'alternance des orthographes سرخ et سرح, et les références aux cas de personnages ayant porté ce même nom de Sorkh, je réfère à l'introduction persane écrite par mon collègue le Dr Mo'in, pour le présent livre (pp. 2-5). En revanche, il importe d'insister sur une hypothèse suggérée par M. Minovi et que développe M. Mo'in, car

extrait le présent livre, donne sur un feuillet de garde (ajouté postérieurement pour recevoir la table des matières) la forme «Abû'Alî ibn al-Haitham», c'est par une malencontreuse confusion, au demeurant bien explicable, substituant au nom de notre philosophe-poète ismaélien autant dire inconnu, le nom prestigieux du célèbre physicien et mathématicien Ibn al-Haitham, surnommé «Ptolemaeus secundus». La forme de la *nisba* s'impose également. Si l'éditeur de Baihaqî a préféré la forme aberrante «Bûzjâni» fournie par un de ses manuscrits, alors que deux autres ainsi que la version persane fournissent la forme correcte «Jorjâni», l'altération n'est pas imputable à Baihaqî. L'auteur de la *qasîda* est bien Maître Abû'l-Haitham de Gorgân (ou Jorjân selon la forme arabisée), la région située au sud-est de la Mer Caspienne⁸. Quant à la date où il vécut, nous relèverons plus loin l'indice qui permet de la fixer au IV^e/X^e siècle.

Cependant, entre les deux témoignages grâce auxquels l'œuvre et la personne de Maître Abû'l-Haitham de Gorgân se montrent désormais avec un certain relief, une profonde différence s'accuse, différence qui est la bienvenue puisqu'elle permettra de fécondes comparaisons. On rappellera plus loin comment la *qasîda* vint à la connaissance de Nâsir-e Khosraw, qui en connut le texte non pas même d'après une copie authentique, mais grâce à l'Émir 'Alî ibn Asad qui la reproduisit de mémoire. En outre, Nâsir l'a commentée suivant un projet d'ensemble qui lui est personnel; sa méthode tend à situer chacune des questions posées par la *qasîda*, dans le système des doctrines ismaéliennes. Avec le second commentaire, celui qui est publié ici, nous atteignons le témoignage d'un disciple direct, qui avait été pendant de longues années le disciple du maître et avait recueilli ses propos. Son dessein est avant tout de fournir aux questions posées par la *qasîda*, des réponses conformes à celles que son maître aurait lui-même données, s'il n'était pas mort sans en avoir eu le loisir. L'histoire de la philosophie connaît bien des disciples abusifs; celui-là du moins semble appartenir à ce type de disciple fidèle dont on enregistre en Iran d'autres exemples (un Jûzjâni pour Avicenne, un Shahrazûri pour Sohrawardî etc.), si bien que ce chapitre resté inconnu de l'his-

8. cf. Étude p. 49, et l'art. de M. Minovi *in* revue *Yâdgâr*, III^e année n° 8, pp. 9-21.

Maitre Abû'l-Haitham dans le « commun des philosophes » (fi 'awâmm al-hokamâ'), c'est-à-dire parmi les philosophes exotériques ou profanes.

Telle est la seule trace que les historiens semblent avoir enregistrée de Maitre Abû'l-Haitham, et elle continuerait d'être la seule, si après un sommeil de plusieurs siècles dans les bibliothèques, l'œuvre de Nâsir-e Khosraw et le présent commentaire n'étaient réapparus au jour. Du fait que le livre de Nâsir nous ait permis de prendre connaissance du texte de la qasîda, et nous ait révélé au cours de la mise en œuvre son jugement sur le poème qu'il commentait, tout en nous informant qu'il connaissait au moins l'existence d'autres compositions du même auteur, déjà la figure d'Abû'l-Haitham commençait à se dessiner sous quelques traits précis. Il n'y a aucun doute à avoir concernant le caractère ismaélien de son « cantique », non plus que concernant sa propre appartenance à la religion ismaélienne. Nâsir-e Khosraw, en bon collègue, s'empresse de le rappeler, là même où il reproche au philosophe-poète d'avoir mal posé une question : Abû'l-Haitham fut au nombre des « adhérents et amis des Ahl-e Ta'yîd »⁶, au nombre des fidèles attachés à ceux qui reçoivent l'assistance et l'inspiration célestes, c'est-à-dire au nombre des fidèles des Saints Imâms. C'est ce que confirmera encore le témoignage donné ici par l'œuvre du disciple direct d'Abû'l-Haitham. Il n'y a donc point à faire la preuve d'une évidence qui ressort du contenu de l'œuvre et des commentaires qu'elle inspira. Certes, Baihaqî s'est contenté, sans plus, d'enregistrer une opinion classant notre auteur dans le commun des philosophes, alors que c'est un ésotériste, un « Bâ-tîni ». Était-ce désinvolture ? ou bien peut-être le découragement du chercheur, lorsque son enquête échoue devant le document inaccessible ou qu'on lui refuse ? Après tout, quel est l'orientaliste qui n'a pas connu à son tour de tels découragements !

Quant à la forme du nom, elle ne laisse pas davantage place au doute. Sans reproduire ici les arguments donnés ailleurs⁷, rappelons que son surnom, sa *konya*, est bien Abû'l-Haitham, comme l'attestent à plusieurs reprises les deux commentateurs. Si le majmû'a dont est

6. cf. Jâmi' al-Hikmatâin, par. 240 p. 217. (La pénurie de caractères nous oblige, pour les références aux paragraphes du texte, de substituer l'abréviation « par. » au signe §).

7. cf. Étude pp. 48-49, et l'introduction persane du Dr. Mo'in au livre de Nâsir-e Khosraw, pp. 11-12.

D'une part, l'ouvrage récemment exhumé de Nâsir-e Khosraw est venu s'ajouter au peu que nous connaissions de la littérature persane du Badakhshan (au sens large la région du haut Oxus, l'ancienne Bactriane, marche extrême-orientale du monde iranien). D'autre part, avec le présent commentaire, vraisemblablement l'œuvre d'un homme du Khorasan, revient au jour un document encore plus ancien de la littérature ismaélienne.

Entre les deux, mainte différence s'accuse. Il y a les variantes concernant la mise en œuvre de la pensée ismaélienne, celle de son herméneutique fondamentale, le *ta'wil*. Elles sont d'un intérêt majeur pour le philosophe; elles tiennent au souci différent qui inspire le projet respectif des deux commentateurs. Il faut reconnaître également que la personne de ces derniers nous apparaît respectivement sous un éclairage très différent. Nâsir-e Khosraw est un des grands noms de l'ismaélisme et de la littérature persane; il est impossible de lui comparer en notoriété le disciple d'Abû'l-Haitham que l'histoire a maintenu dans l'obscurité. Et pourtant il s'en faut du tout au tout que le travail de ce dernier soit négligeable; ce qu'il nous a conservé est assez précieux, pour que désormais justice lui soit rendue.

Notre *Étude préliminaire* pour le livre de Nâsir-e Khosraw nous avait déjà conduit à déplorer la pauvreté des renseignements qui nous sont parvenus concernant la personne d'Abû'l-Haitham. Pour autant que nous sachions, ils se limitent à très peu de choses: essentiellement, rappelons-le ici, quelques lignes dans l'Histoire des philosophes de Baihaqî, où celui-ci mentionnant en son lieu «le philosophe (*hakîm*) Abû'l-Haitham Jorjâni», déclare: «Je n'ai trouvé aucune œuvre (aucune «trace») de lui concernant la philosophie, hormis une *qasîda* en persan que commenta *Mohammad ibn Sorkh* de Nishapour»⁵. Malgré cela, et tout en reconnaissant n'avoir ni eu en main quelque autre livre, ni entendu rapporter quelque propos qui lui permit de définir dans quelle catégorie scientifique il convenait de le ranger, Baihaqî se contente d'enregistrer une opinion courante et anonyme qui classe

5. *Tatimma Siwân al-Hikmat* of 'Alî b. Zaid al-Baihakî, ed. by *Mohammad Shafi'*, Lahore 1935, p. 132 n° 80 de la partie arabe, et p. 91 n° 73 de la partie persane. Noter que dans cette partie persane, les mots *عند الشيوع* qui terminent la notice, sont à lire *عبد الشوع* et à rattacher à l'article suivant; comparer *Étude* pp. 46 ss.

ture ismaélienne de langue persane, le nom du philosophe-poète ismaélien, auteur de la *qasîda*, n'en est pas moins certain : Maître (Khvâjah) Abû'l-Haitham *Ahmad* ibn *Hasan* Jorjâni. Or, tandis que lentement s'imprimait l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, un de nos collègues iraniens découvrait fortuitement dans une bibliothèque d'Istanbul le texte d'un autre commentaire de cette même *qasîda*, et nous en informait aussitôt avec une amicale générosité³. Les éditeurs ne pouvaient que voir là un signe, une invite à prolonger une collaboration confraternelle dont ils avaient déjà éprouvé le bienfait au cours de plusieurs années.

L'importance de cette découverte ne saurait être assez estimée. Le texte de notre *qasîda*, si longtemps enseveli dans l'oubli, était promu soudain au rang d'un texte exemplaire sur lequel s'étaient exercées, successivement et diversement, la méditation et la sagacité de deux penseurs appartenant à la religion ismaélienne. Dorénavant ce sont deux états de cette pensée ismaélienne, éclos à l'occasion d'un même texte initial, que nous pouvons analyser et comparer. Il va de soi que les études ismaéliennes, qui en sont encore à leurs prémices, en recueilleront le premier bénéfice ; mais il y a plus encore. C'est tout un fragment d'histoire iranienne que le livre de Nâsir-e Khosraw a fait réapparaître, en rappelant au jour le souvenir du noble Émir du Badakhshan, 'Ali ibn Asad, inspirateur et dédicataire du livre. Outre la figure du prince régnant qui apparaît désormais comme ayant soustrait le Badakhshan à l'autorité des Turcs Seljoukides⁴, c'est aussi la figure du philosophe-poète Abû'l-Haitham qui a été remise en lumière. Nâsir-e Khosraw connaissait encore d'autres œuvres de sa composition, mais la seule qui nous soit parvenue est ce « cantique » qui fut pour Nâsir le point de départ d'un projet grandiose, et pour le disciple dont nous allons tenter de percer l'anonymat, l'occasion d'un travail entrepris à la fois par fidélité à la mémoire du maître et pour répondre au vœu de quelques amis. En bref, avec ces deux œuvres, nous voyons réapparaître deux monuments d'une littérature oubliée ou disparue, l'une appartenant aux confins des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, l'autre, celle de Nâsir, à la seconde moitié du V^e/XI^e siècle (exactement 462h./1070 A. D.).

3. Nous revenons plus loin (infra §2) sur ce manuscrit découvert par le Dr. Gholam Hosain Sadighi.

4. cf. notre Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesse » de Nâsir-e Khosraw, pp. 46 ss. (abrév. ici = Étude).

LA QASIDA ISMAÉLIENNE d'ABU'L-HAITHAM JORJANI ET SON COMMENTAIRE

INTRODUCTION ET ESQUISSE COMPARATIVE

I

LE COMMENTAIRE ET SON AUTEUR

1. *Le nom et la personne du commentateur.*

La présente publication vient compléter le III^{me} volume de la «Bibliothèque Iranienne», dans lequel on donna l'édition *princeps* du «Livre réunissant les deux sagesse» de Nâsir-e Khosraw¹. Cependant, si dans l'ordre d'édition le présent livre en forme la suite, il apparaît que selon la chronologie réelle des œuvres, il faille plutôt le considérer comme un précurseur du livre de Nâsir-e Khosraw, un précurseur que ce dernier ignora, tout le donne à croire.

Déjà l'*Étude préliminaire* par laquelle nous avons introduit la somme des «deux sagesse» de Nâsir-e Khosraw, nous fut l'occasion d'annoncer le commentaire publié maintenant ici, et d'en indiquer quelques caractéristiques. En effet, les éditeurs ne purent considérer leur tâche comme terminée avec la publication du livre fondamental, il est vrai, ou Nâsir forma le grand dessein de mettre en harmonie la philosophie grecque et la théosophie ismaélienne. Ce livre de Nâsir, que l'on peut étudier désormais à loisir, se présente comme le commentaire d'une longue *qasida* persane, un «canticque», pour reprendre ici l'équivalence que le mot reçut chez nos traducteurs latins du Moyen-Age². Resté obscur en raison des ravages subis par la littéra-

1. *Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain*, Le Livre réunissant les deux sagesse, ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne, éd. H. Corbin et M. Mo'in. Téhéran, 1953.

2. La *qasida* d'Avicenne sur la médecine fut intitulée «*Canticum Avicennae*», bien qu'il ne s'agisse nullement d'un chant sacré.

BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE

- vol. 1. Abû Ya'qûb Sejestâni. *Kashf al-Ma'jûb* : le Dévoilement des choses cachées. Traité ismaélien du IV^{me} siècle de l'hégire; texte persan publié avec une introduction par H. Corbin. In-8°, 25 + 115 pages. — 1949.
- vol. 2. Henry Corbin. Œuvres philosophiques et mystiques de Shihâbaddîn Yahya Sohrawardî (*Opera metaphysica et mystica* II, 1) : 1. La Théosophie de l'Orient des Lumières (arabe). — 2. Le Symbole de Foi des philosophes (arabe). — 3. Le Récit de l'Exil occidental (arabe et persan). Prolégomènes en français et édition critique. In-8°, 104 + 350 pages. — 1952.
- vol. 3. Nâsir-e Khosraw. *Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain* : le « Livre réunissant les deux sagesse » ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan par H. Corbin et M. Mo'in. In-8°, 147 + 349 + 20 pages. — 1953.
(Ouvrage honoré du prix Saintour, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).
- vol. 3a. Henry Corbin. Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesse » de Nâsir-e Khosraw. In-8°, 147 pages. — 1953.
(Tirage spécial de la partie française de l'ouvrage précédent).
- vol. 4 et 5. Henry Corbin. Avicenne et le Récit visionnaire. Tome I : Étude sur le Cycle des Récits avicenniens. In-8°, VI + 344 pages. — Tome II : Commentaire en persan du Récit de Hayy ibn Yaqzân, attribué à Jûzjânî; traduction française, Notes et Gloses. In-8°, 90 + 116 pages. — 1954.
- vol. 5a. (Édition ne comprenant que la partie française du vol. 5).

Sous presse :

- vol. 7. Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matollah Walî Kermânî. Textes persans publiés par Jean Aubin.

En préparation :

Œuvres mystiques de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz, éditées par H. Corbin et M. Mo'in.

'Alaoddawla Semnânî. Quarante entretiens spirituels recueillis par son disciple Iqbâl Sejestâni. Texte persan édité par Jean Aubin.

Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (*suite*).

Traités ismaéliens en arabe et en persan.

COMMENTAIRE DE LA QASIDA ISMAÉLIENNE

d'ABU'L-HAITHAM JORJANI

attribué à

MOHAMMAD IBN SORKH de NISHAPOUR

(IV^e/X^e - V^e/XI^e siècles)

Texte persan édité avec
INTRODUCTION ET ESQUISSE COMPARATIVE
en français

par

Henry CORBIN

Directeur d'études
à l'École des Hautes-Études (Sorbonne)

et

Moh. MO'IN

Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Téhéran

TEHERAN

DÉPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN

178, Avenue Ordibehesht

PARIS

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE

11, rue Saint-Sulpice (VI^e)

1955

BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE

publiée par

LE DÉPARTEMENT D'IRANOLOGIE DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN

ET

L'INSTITUT D'ÉTUDES IRANIENNES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

Vol. 6

TEHERAN

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN

Commentaire de la Qasida ismaélienne
d'Abû'l-Haitham Jorjâni