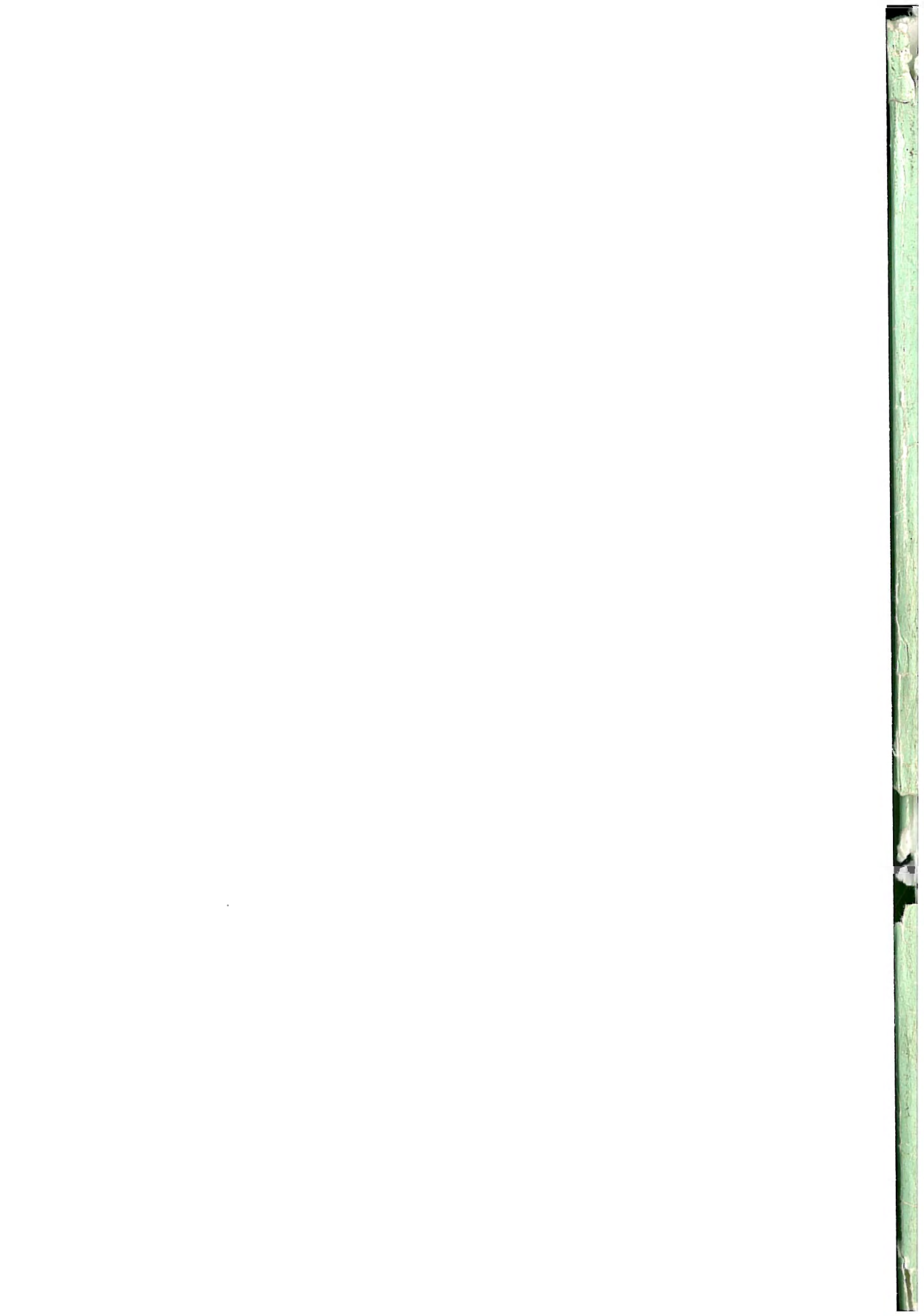


الحاکم
جامع
تصنیف
ابو سعید ناصر خسرو قبلای مروری

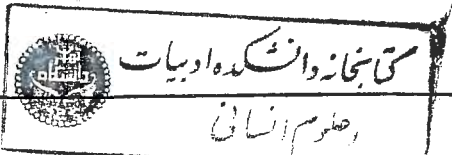
تصحیح و مونت دانه فارس و فلانور

پرنور در سوربنج
دکتر محمد معین
استاد فقید دانشگاه تهران





ایرانی علی اسپه
۱۳۵۶



کتابخانه دانشکده ادبیات

علوم انسانی

گنجینه نوشته‌های ایرانی

۳

کتاب جامع الحکمتین

تصنیف

ابومعین ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی

مؤلف بسال ۴۶۲ هجری قمری

بتصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی

دکتر محمد معین

۱۳۹۷

و

پرفسور هنری گربین

۱۳۷۹-۱۳۸۰

۴۰۷
/ ۴۱۷۶
ج ۱۹۴
۱۱۰۹۱۳

کتابخانه دانشگاه تهران
شماره ثبت کتاب ۱۹۷۶۱۰

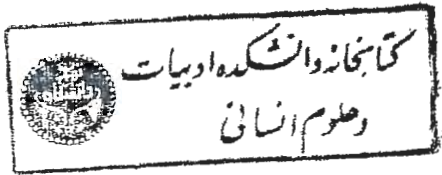


کتابخانه ملی جمهوری

جامع‌الاحکمتین

تصنیف: ابومعین ناصر خسرو قبادیانی
به اهتمام: دکتر محمد معین و هنری کریمین
چاپ اول: ۱۳۳۲ هـ. ش.
چاپ دوم: ۱۳۶۳ هـ. ش.
چاپخانه: شرکت گلشن
تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

امتیاز چاپ این کتاب به موجب قرارداد کتبی به کتابخانه طهوری واگذار شده است.



بنام خدا

جامع‌ال‌حکمتین تصنیف ابومعین ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی مؤلف به سال ۴۶۲ هجری قمری زمانی تجدید چاپ می‌شود که هر دو مصحح دانشمند آن، پروفیسور هنری کرین و دکتر محمد معین، به عالم باقی شتافته‌اند. اضافات شادروان دکتر محمد معین تا جایی که چاپ بطریق افست از نظر فنی اجازه می‌داد، در متن وارد شده است. بقیه حواشی مصحح که شامل نقل نقدها و مقایسه قصیده ابوالهیثم در کتاب حاضر (صفحات ۱۹ تا ۳۰) با رساله شرح قصیده ابوالهیثم توسط شاگرد وی (ر.ک: شماره ۶ از نشریات انجمن ایران‌شناسی) و نیز افادات علامه دهخدا - که روانش شاد باد - است؛ در پایان کتاب تحت عنوان «اضافات و استدراکات» بچاپ رسیده است.

مهدخت معین
شهریور ۱۳۶۲

دیبندند همان زمین لوله و آهن و زین الله شمش لای علی ابراهیم
 علی بن ابی سید گوید درین معنی شمشیر
 قصه را با دانش و ادبست
 ادب دانش را ادب است
 تا کسان پیشگاه و کام و
 سبیل از همه بگذرد
 علی بن ابی سید گوید
 و منبع کس کتاب کرد
 از این حج هر کس را پیش ازین است که دریم بیاورد یا بد
 علم کان ملک تاملت و دیگر گویند این علمت فاعله است و بزوال
 این دو علت از اهل این زمین زایل شد و کس نماند بپوش زمین یا
 گویم که علم و حق که از آن ارتجاع روح القدس است با علم ازین بیان
 علایق از فلسفه است جمع تواتر کرده از جهرا اگر فلسوف سرف
 طلا القبان را بنیزت ستوران افکات و دین اسلام را از جهل ایشان
 خوار کرد و این طلا القبان مرفسوف را که ترکند نازدین حق نماند
 بدین زمین و فلسفه و تافلسوف متدین بنیاستد و چون من از حضرت
 متدیده بنوی امای ناده الله وقت دیبندند همان امام حق و فرزند
 رسول مصطفی و در مقام جد خویش و طراز ملک حکم سلیم سید لای
 تشریح امام امیرالمؤمنین صدقات اقه علیه و علی ایاة الطاهرین و بنایان
 المکرین بدین زمین با از امام و با کلمه مکرر علیا فلسفه را درس کرده
 بودم و علم وین حق را کان تاویل و باطن کتاب شریف بجزط داشتیم
 اندر سال چهار صد و شصت و دو م از تاریخ هجرت رسول صلی الله علیه
 و آله ابراهیم خدایان که معرفت بعین الوجود ابراهیم العالی علی بن ابی سید

بدانت که فعل و اجبت و مصنف او و زو فرزند او و اندران چیز اجبت
 و هر علی الذعلوم جوطب و عجم و حران بیخا بر ما استخراج کرده است
 بتعلم الهی که ان بیخا بران آدم علم بود است و آدم گفتند بدین نامها
 مفضل شد بر زو شکان که خدای آموخت باهام نه بنامها گفتندی حکما
 دین حق هر علم لب از علم جمی راهیقی دلیل اثبات نبوت کند بر ملائکه
 که بر نبوت وحی با لشکر آمد و وحی گویند که آنکی که بدانت از اول وارد
 کان از زوم حر و آنکتی باید و در وی کان را از زمین آردیم در سنگ
 باید و در وی کان از بند و ستان آردیم و دیگر سنگ باید و هر این مع باید
 کردن یکی را گوشت و یکی را کذا خسته و یکی را سوخته بلبل تا فلان علت
 از زوم وضع کند با حار بیخا بری بود و خدای آموخت بر او را که سماع
 مردم و وضع علتها اندرین چیزها برین مفاد و است و کریم کسی این
 دارد اما تفاوتی دانستند نه با زمین و بزحیض و وحی گویند آنکس که
 بحث بدانت اندر آسمان از زمین هزار ستاره که همیست هفتاد
 کرده است و سیر هر یکی شناخت و فصل وضع هر یکی بدانت بیخا بری
 بود و تمام خدای دانست این عالی علم را با حمت دینی برایشان همی از
 علم ایشان لازم بود اثبات نبوت و بر زو که وحی سمخدای تقالی سر
 او را از انصر اجتماع بر کردن علم بدید آورد است با بداع باطل کرده
 باشد و هر را از شرع باطل کند کافر شود چنانکه همی گوید قوله و ما
 خلقنا السماء و الارض و ما بیننا باطلا ذلک ظن الذین کفرنا و انزل
 اللذین کفرنا من النار و سبب نیاید چهل بر علی بن ابی سید و کافر از اول
 این علی بن ابی سید که ان علم ازینش را نند و چونین کان حران و
 جراحا موش کشتند و گویند کان این علم خاموش ماندند و چهل بر طبق
 سترلی شد خاصه بر اهل زمینی علم آسان است و در بار مشرف

Fac-similé des folios 5^b-6^a du manuscrit Aya Sofia 2393
 (La date de 462 h. figure à l'avant-dernière ligne du folio 6^a)

کتاب جامع الحکمتین

مقدمه

۱- مؤلف کتاب

- ۱- در صفحه ۲۳۷ کتاب حاضر آمده: «واگر اندر مدت چهار صد سال و کسری ازین دو شخص (علی و فاطمه) چندین هزار مرد وزن موجود شد...» و بیاداست که مؤلف در قرن پنجم هجری میزیسته.
- ۲- در صفحه ۱۷ کتاب آمده: «اندر سال چهار صد و شصت و دوم از تاریخ هجرت رسول... امیر بدخشان... قصیده ای را که گفته بود خواجه ابو الهیثم... نزدیک من فرستاد» پس مؤلف در اواسط قرن پنجم حیات داشته.
- ۳- نویسنده در صفحه ۱۵ گوید: «وجهل بر خلق مستولی شد، خاصه بر اهل زمین ما که خراسان است و دیار مشرق.»
- ۴- و در صفحه ۳۰۸ گوید: «وهر چند که امروز بزمین خراسان و مشارق حاسبی کامل نیست، چون مرا بر حل آن مشکلات دست بود، آن کتاب را تصنیف کردم مر آیندگان خلق را بزمان آینده.»
- پس وی از مردم خراسان^۱ بوده است.
- ۵- مندرجات سراسر کتاب، حاکی از تأویلات اسمعیلیه است در موضوعهای مختلف.
- ۶- مؤلف در صفحه ۱۶ نویسد: «وچون من از حضرت مقدسه نبوی امامی - زاد الله تقدیسه - بفرمان امام حق، و فرزند رسول مصطفی و وارث مقام جد خویش، و خازن حکمت حکیم علیم، معده ابی تمیم، الامام امیر المؤمنین - صلوات الله علیه و علی آباءه الطاهرین و ابناؤه الاکرمین - بدین زمین باز آمدم...»
- پس مؤلف اسمعیلی بود و از جانب خلیفه فاطمی مصر ابو تمیم معده ملقب بالستنصر بالله بن الظاهر بن الحاکم بامر الله بن العزیز بن ابی تمیم معده المعز بالله (۴۲۷-۴۸۷ هجری قمری)^۲ بسرزمین خویش (خراسان) فرستاده شد.
- ۱- مراد خراسان قدیم است. رک: معجم البلدان یا قوت: خراسان. ۲- از افادات آقای سید حسن تقی زاده.

- ۷- نویسنده کتاب در صفحه ۱۷۶-۱۷۹ قصیده‌ئی بیارسی بمطلع ذیل آورده:
 ای کهن گشته در سرای غرور خورده بسیار سالیان و شهو...
 و گوید: « این بیتها اندر مشابعت مردمان بدگر جانوران مراست.»
- ۸- هم در صفحه ۲۴۰-۲۴۱ قطعه‌ئی بمطلع:
 بدانه کندم اندر چیست کو مر خاک و سرکین را
 چنان کردست کآنرا کس همین زین دو نیندارد...
 آورده و گوید: « برین معنی این بیتها قولست. شعر مؤلف کتاب»
- ۹- نیز در صفحه ۲۸۹-۲۹۰ قصیده‌ئی بمطلع:
 جهانانچه در خورد و بایسته‌ئی اگر چند با کس نپایسته‌ئی...
 نقل کرده و گوید: « این بیتها مراست بدان معنی. شعر مؤلف کتاب»
- ۱۰- در صفحه ۳۰۹-۳۱۱ قصیده بمطلع ذیل را آورده:
 نیند بر درخت این جهان بار مگر هشیار مرد، ای مرد هشیار!...
 و گوید: « بدین معنی این بیتها مراست. شعر مؤلف»
- ۱۱- در صفحه ۳۰۶ مؤلف از جمله «مصنفات خویش» «زادالمسافرین» را یاد میکند.
- ۱۲- نویسنده در صفحه ۱۳۶ کتاب حاضر و نیز در رساله مختصر همین کتاب (که در پایان دیوان ناصر خسرو بچاپ رسیده) چنین گوید: «وما بر رد قول این مهوس بی باک (محمد زکریای رازی) سخن گفته ایم اندر کتاب بستان العقول؟» بنا بر آنچه گفته شد، مؤلف کتاب حاضر، نویسنده و شاعری بوده در قرن پنجم و از مردم خراسان و پیرو آیین اسمعیلیه و معاصر و مأمور ابو تمیم معد خلیفه فاطمی مصر، و اشعار مذکور هم از او بوده ۴ و «زاد المسافرین» و «بستان العقول» ۴ هم نوشته اوست، و اینچنین کس جز ناصر بن خسرو متخلص بحجت، متولد در ۳۹۴ هجری قمری در قبادیان از نواحی بلخ (ظاهراً) و متوفی (بروایت اقرب بصحت) در
- ۱- دیوان ناصر خسرو بسمایه کتابخانه تهران. ۱۳۰۴-۱۳۰۷ ص ۵۷۲. ۲- در رساله مختصر کتاب حاضر: بستان العقل. ۳- در متن کتاب حاضر بصفحات دیوان ناصر خسرو اشاره شده. ۴- ناصر خسرو در زاد المسافرین خود (صفحه ۳۳۹) از «بستان العقول» خویش نام برده است.

۴۸۱ در یکگان از اعمال بدخشان^۱ نتواند بود، ومؤید این گفتار است مطالب ذیل:
 ۱۳- در کتاب حاضر در آغاز فصل (اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب و نام او) آمده (صفحه ۶): «ابو معین ناصر بن خسرو بن الحارث گوید: سپاس خدای را تعالی...»

۱۴- در صفحه ۳۱۶ همین کتاب آمده: «و این کتاب را... ساخته است... ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث الیمغانی...»
 و در رساله مختصر کتاب حاضر^۲ همین عبارت تکرار شده است.
 بنا بر آنچه گفته شد شکی نمی ماند که نویسنده کتاب مورد بحث حکیم ابو معین حمید الدین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی مروزی است.

۳- سبب تألیف کتاب

ناصر خسرو در مقدمه کتاب فصلی (اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب و نام او) آورده^۳، در پایان گوید^۴: «امیر بدخشان... قصیده‌ئی را که گفته بود خواجه ابو الهیثم... و بخط خویش نبشته بود اندر آخر آن نسخه که «این را از حفظ خویش نبشتم» - نزدیک من فرستاد و از من اندر خواست... تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است بنام او حل کرده شود.» و ناصر نیز برای اجابت درخواست امیر بدخشان بتصنیف کتاب حاضر پرداخت.

۴- وجه تسمیه کتاب

هم در فصل مذکور مؤلف گوید^۵: «و چو بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب را «جامع الحکمتین»، و سخن گفتم اندرو با حکماء دینی بآیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه السلام، و با حکماء فلسفی و فضلاء منطقی بپرهانها عقلی و مقدمات منتج مفرج، از آنچه حکمت را خزینه خاطر خاتم و رثه الانبیاست - علیهم السلام - و شمتی از حکمت نیز اندر کتب قدماست.» پس مراد مؤلف از تسمیه کتاب آنست که آن حاوی

۱- رك: دیوان ناصر خسرو. ایضاً. مقدمه بقلم آقای سید حسن تقی زاده ص و.

۲- رك: دیوان ناصر خسرو. ایضاً ص ۵۸۳. ۳- رك: کتاب حاضر ص ۶ بیعد.

۴- رك: ص ۱۷. ۵- رك: ص ۱۸.

مباحث حکمت دینی و فلسفه یونانی است.^۱

۴- تاریخ تألیف کتاب

در پایان جامع الحکمتین (صفحه ۳۱۶) آمده :

« و این کتاب را ... ساخته است ... ابو معین ناصر بن خسرو ... اندر سال چهار صد و بیست و دو ! » و در خاتمه رساله مختصر کتاب حاضر نیز همین عبارت تکرار شده^۲. آقای سید حسن تقی زاده درین باب نوشته اند^۳: « این تاریخ که درین نسخه ذکر شده بدو جهت بعید و بلکه مردود است: بدلیل اینکه مندرجات رساله کاملاً مبنی بر حکمت اسمعیلیه و عقیده باطنیه است و اغلب شبیه و گاهی عین مطالب زاد المسافرین و گاهی وجه دین است، و درین صورت چطور ممکن است ناصر خسرو آنرا در ۴۲۲ یعنی در بیست و هشت سالگی خود و اقل ۱۷ سال قبل از قبول دعوت اسمعیلی تألیف کرده باشد. علاوه بر اینها درین رساله اشاره بکتاب بستان العقل [بستان العقول] خود میکند که پیشتر ازین رساله تألیف شده بوده است، و در آن صورت لازم میآید که بستان العقول را حتی قبل از آن تاریخ و در ایام صباوت تألیف کرده باشد، در صورتیکه ازین رساله و زاد المسافرین معلوم میشود که کتاب بستان العقول در حکمت و رد قول مخالفین از فلاسفه و مطابق عقیده اسمعیلیه تألیف شده بوده است، و نیز نسبت « التمیغانی » ظاهراً تحریف یا تصحیف الیمغانی یا الیمکانی^۴ است و مسلماً ناصر خسرو پس از سالیان دراز اقامت در یمکان این نسبت را بخود داده است. پس ازین مقدمات چنان نتیجه میشود که باید تاریخ رساله را معرف فرض کرده و آنرا بهر حال بعد از سنه ۴۴۰ بدانیم. لهذا نگارنده حدس میزند که تاریخ صحیح آن چهار صد و شصت و دو بوده است و این موافقت میدهد با نسبت یمکانی که لابد بعد از اقامت طویل در یمکان با اسم خود اضافه کرده بود، چنانکه خود گوید :

« پیوسته شدم نسب بیمکان کز نسل قبادیان گسستم. »^۵

در تأیید این قول گوئیم: مؤلف در صفحه ۳۱۴ جامع الحکمتین گوید: « من

۱- آقای هنری کریین درین باب، در مقدمه فرانسوی کتاب بحث کرده اند. ۲- ر.ک: دیوان ناصر خسرو ص ۵۸۳. ۳- مقدمه دیوان ناصر خسرو ص، نا. ۴- در ضبط « یمکان » املاء نویسنده محترم حفظ شده. ۵- پایان نوشته آقای تقی زاده.

بعضی دراز خویش اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم...» و پیداست که بهنگام تألیف این کتاب سالخورده بوده در صورتیکه اگر تاریخ تألیف را ۴۲۲ بگیریم، وی بیست و هشت ساله بوده است! ناصر خسرو خود در جامع الحکمتین (صفحه ۳۰۶) گوید: «وما این سؤالاترا پیش ازین کرده ایم اندر مصنفات خویش چو «کتاب عجایب الصنعة» و «کتاب زاد المسافرین» و «کتاب لسان العالم» و «کتاب اختیار الامام و اختیار الایمان» و جواب هر یکی گفته ایم بدلائل عقلی و براهین منطقی...» و تاریخ تألیف «زاد المسافرین» سال ۴۵۳ است و بنا برین تاریخ تألیف جامع الحکمتین متأخر ازین سال باید باشد و عددی که پس ازین سال بود و در کتابت با ۴۲۲ شبیه باشد همان ۴۶۲ است^۱.

و مؤید این اقوال است گفتار صریح مؤلف در مقدمه جامع الحکمتین (صفحه ۱۷) که گوید: «اندر سال چهار صد و شصت و دوم از تاریخ هجرت رسول - صلی الله علیه و آله - امیر بدخشان... نزدیک من فرستاد...»

و بنا برین با احتمال اقوی تألیف جامع الحکمتین در همان سال ۴۶۲ انجام گرفته^۲ یعنی نه سال پس از تألیف زاد المسافرین.

۵ - امیر بدخشان

اما امیر بدخشان کیست؟ مؤلف در صفحه ۱۷ از او چنین نام میبرد: «امیر بدخشان که معروف است بعین الدولة ابو المعالی علی بن الاسد الحارث ایدة الله بنصره که بیدار دل و هشیار مغز و روشن خاطر و تیز فکرت و دور بین و باریک اندیش و صایب رای و قوی حفظ و پاک ذهن و پسندیده خویش... آنک دنیا با زخارف خویش روی بدو داشت و در گاه رفیعش بصدر ملکی متصدّر بود... و بر ملک میراثی اسلاف خویش مالک بود...» و در صفحه ۱۸ از او به «ملکزاده» تعبیر کرده است.

۱- «فرض تحریف ۶ به ۲ وهم شست به بیست در صورت بی نقطه نوشتن که در قدیم خیلی معمول بود، آسانست» (تقی زاده. مقدمه دیوان ناصر خسرو ص، نا ح ۲). ۲- چه اگر در سالهای بعد جواب سؤالات ابو الهیثم داده میشد، لازم بود که مؤلف در موضعی از کتاب خود یاد کند تا این توهم برای خواننده حاصل نشود که وی در همان سال ۴۶۲ (که تاریخ درخواست امیر بدخشان است) تقاضای امیررا اجابت کرده است.

در صفحه ۳۱۶ جامع الحكمتين ودر پايان رساله مختصر كتاب حاضر آمده ۱
 « اين كتاب را جهت امير بدخشان ساخته است علي بن الاسد ۴ مولى امير المؤمنين .
 در صفحه ۳۱۵ اورا چنين ياد كند : « شعر شمس الدين الاعلى ابو المعالى » .
 در صفحه ۱۵ جامع الحكمتين ازو چنين تعبير شده : « امير بدخشان عين
 الدوله والدين وزين الملة ، شمس الاعلى ابو المعالى علي بن اسد » ودر صفحه ۱۰۰
 اينگونه : « امير شمس الدين الاعلى ابو المعالى علي بن اسد مولى امير المؤمنين .
 ودر صفحه ۳۱۴ همين كتاب : « امير بدخشان عين الدوله ، زين الملة ، فخر الامة ،
 شمس الاعلى ، ابو المعالى ، علي بن الاسد بن العارث ، مولى امير المؤمنين » ودر
 « سرگذشت شخصى » ۳ ناصر خسرو ، نام ملك بدخشان « عيسى بن اسد » آمده است ۴ .
 بنا برين بر سر نام او (علي - عيسى) ونام پدر وى (اسد - احمد) اختلاف است .
 اما نام او در همه موارد در جامع الحكمتين ۵ « علي » ذكر شده و « عيسى » فقط در
 « سرگذشت شخصى » مجعول مذكور آمده كه در آن هم احتمال تحريف ناسخان
 ميرود ؛ اما نام پدر وى در همه مواضع جامع الحكمتين ۵ و هم در سرگذشت شخصى
 « اسد » ثبت شده و فقط در پايان رساله مختصر جامع الحكمتين ۶ « احمد » آمده است .

- ۱- ديوان ناصر خسرو ص ۵۸۳ . ۲- در رساله مختصر جامع الحكمتين : علي بن
 الاحمد . ۳- نظر بروايات ، ناصر خسرو كتابى در ترجمه احوال خویش نوشته وبنام
 « رساله الندامة الى زاد القيامة » موسوم گردانیده و انتساب اين كتاب بوى كاملاً ضعيف
 و مشكوك است ، لكن اين ترجمه حال وسيرت شخصى كه منسوب بعود ناصر است ، و بنا
 بر همان روايات مجعول وى خود در اواخر حيات خویش نوشته ، اگر چه بشكل حاليه آن
 مجعول است ولى ممكن است و بلكه محتمل كه داراى مطالبى صحيح در احوال ناصر
 مأخوذ از روايات قديتر و صحيح تر باشد . نام سرگذشت را محض اختصار بدان داده اند .
 ازين كتاب در هفت اقليم امين احمد رازى مؤلف در سنه ۱۰۰۲ و تذكره خلاصه الاشعار
 تقى كاشى مؤلف بين سنه ۹۸۵ و ۱۰۱۶ نقل شده كه اولى باختصار و دومى بشرح و بسط
 كامل اين افسانه را ثبت کرده و حتى دومی ادعا کرده كه آنرا خود از هر بى فارسى ترجمه
 کرده است . حاج لطفعلی بيك آذر هم در آتشكده خود اين سرگذشت را مختصر تر از
 تقى كاشى و مفصلتر از امين رازى درج کرده (مقدمه ديوان ناصر خسرو بقلم تقى زاده
 ص س - سب) . ۴- رك : مقدمه ديوان ناصر خسرو ص نب . ۵- رك : ص ۱۶ ، ۱۷ ، ۱۰۰ .
 ۶- ديوان ناصر خسرو ص ۵۸۳ .

با اینحال ازین بیت از اشعار امیر مزبور که ناصر خسرو در جامع الحکمتین (صفحه ۱۶) نقل کرده صریحاً بر میآید که اسم او علی و نام پدر وی اسد است :

علی بن اسد چنین گوید کین جهان سر بسر غم و تعبست^۱.

بنا بر آنچه گفته شد نام و القاب کامل و نسب این امیر بدخشان، عین الدولة والدین، زین الملة، فخر الامة، شمس الاعلی (یا شمس الاعالی)، ابو المعالی، علی بن اسد بن حارث، مولی امیر المؤمنین است.

امیر مزبور نسبت بناصر خسرو علاقه و احترام دینی داشته و مصنف در صفحه ۱۷ گوید: « قصیده‌ئی را که گفته بود خواجه ابو الهیثم... نزدیک من فرستاد و از من درخواست بوجه تشفع و تضرع و تقرب - آنک بسیار کسان را از امرا و سلاطین و رؤسای دنیاوی همی همال خویش نداشت - و بنیکوتر الفاظی و نرم تر قوی التماس کرد تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است بنام او حل کرده شود... »

در صفحه ۱۷ کتاب حاضر در باب این امیر آمده: « و با این مباح و مناقب متدین است » و در صفحه ۱۸: « بزرگی یافتم که با ولایت دنیاوی همی مراحل ولایت دین را بشناسد، و ملک و میراث با آنچه او مر آن را بقهر از اعدای اسلاف اشراف خویش بستدست، > او را < همی از طلب علم دین و بصایر و حقایق مشغول نتواند کردن. »

و در صفحه ۳۱۴ مؤلف پس از ذکر نام و نسب امیر مزبور چنین دعا کند: « خدای تعالی ولایت دینی و دنیاوی او را بسلامت عاجل و سعادت آجل پیوندد و توفیقش بر احیاء علم و حکمت و اثبات حق و حقیقت و اعزاز جد و بصیرت بیفزاید! که من بمر دراز خویش اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم که با اقبال دنیا بوی، آنکس طلب ذخایر علمی و دفاین دینی و خزاین صدقی > کند. < »

بدیهی است که امیر مزبور میبایست پیرو آیین اسمعیلیه باشد تا بناصر خسرو ارادت و رزد و جواب سؤالات ابو الهیثم را - که آنهم چنانکه از متن بر میآید جنبه

۱ - درینصورت ترجیح « علی بن احمد » و احتمال اینکه « ابن علی بن احمد بسر و جانشین احمد بن علی امیر یا والی بدخشان باشد که بنا بقول ابو الفضل بیهقی (چاپ اول طهران ص ۲۴۶) در سنه ۴۲۲ سلطان مسعود غزنوی را در بدخشان پذیرایی کرد. »
[رك : مقدمه دیوان ناصر خسرو ص نا - نب] از بین میرود.

اسمعیلی دارد - از وی بخواهد و ناصر هم آنها را - علاوه بر تشریح بمذاق فلسفه یونانی - طبق آیین اسمعیلیه تأویل کند.

قراین نیز میرساند که بدخشان در آن زمان از حوزه حکومت سلجوقیان خارج بود و یکی از علل پناهنده شدن ناصر خسرو بیمکان همین امر بوده است^۱. اکنون در دره فرغانه و ساحل غربی رود فرغانه، یمغان (= یمکان) شناخته است و آن در شمال «معدن لاجورد» واقع است و در مشرق آن آبادی بنام «مزار شاه خسرو» هست. مردم این منطقه هنوز پیرو اسمعیلیه اند.

امیر مزبور شعر نیز میگفته است و ناصر خسرو سه قطعه او را در جامع الحکمتین آورده: نخست در صفحه ۱۵-۱۶:

فخر نادان بجایه و سلب است.	فخر دانا بدانش و ادب است
خوار، ور چند مرد با ادب است.	ادب <حو> دانش از ادیب، اکنون
فاضلان دور مانده، وین عجب است.	ناکسان پیشگاه و کامروا
جز همان کو مسبب سبب است.	سبب این همه نداند کس
کین جهان سربسر غم و تعب است.	علی بن اسد همی گوید:
	دوم در صفحه ۱۰۰-۱۰۱:

جود <حو> شجاعت نشد، نه فضل و کفایت.	گر بشد از من منال و مال <حو> ولایت
سود کنم، گر کند خدای عنایت.	شکر خداوند را که مایه بجایست
باری دادست زاهدیم هدایت.	بدهد روزیم اگر ولایت ندهد

سوم در صفحه ۳۱۵ آرد: «شعر شمس الدین الاعالی ابو المعالی:

همی تا خداوند باشد بجای!	مشو تا توانی سوی بندگان
بهر سختی بنده را جز خدای.	که فریادرس نیست اندر جهان

و ناصر ازو در صفحه ۱۰۰ چنین تعبیر کرده: «از فضلا و شعرا چنانك امیر

شمس الدین الاعالی، ابو المعالی، علی بن الاسد، مولی امیر المؤمنین.»

از دنباله این عبارت ناصر بر میآید که این امیر وقتی از «ولایت خویش بحدائث می بگریخت افتاده بوده است... ۴. و باز پس از آن بولایت خویش باز آمدست ۴.»

۱- رك: مقدمه دیوان ناصر خسرو ص له ح (۱). ۲- و قطعه دوم مذکور در فوق را

درین هنگام گفته بوده است. ۳- رك: ص ۱۰۰ کتاب حاضر.

از گفتار ناصر در صفحه ۱۷ مستفاد میشود که امیر مزبور « بر ملک میراثی اسلاف خویش مالک بود^۱ » و میدانیم که بدخشان در زمان محمود و مسعود غزنوی در قلمرو سلطنت آنان بوده و در زمان سلطنت پادشاه اخیر، و مخصوصاً در سال ۴۲۲ که آن پادشاه بدخشان رفت، حاکم آن ولایت « احمد علی نوشتکین » بود. ابوالفضل بیهقی در تاریخ خود گوید^۲: « امیر (مسعود) از آنجا (باغ خواجه علی میکائیل) برداشت بسعادت و خرمی با نشاط و شراب و شکار میرفت، میزبان بر میزبان، بخلم و پیپروز و نخبجیر^۳ و بدخشان احمد علی نوشتکین آخر سالار که ولایت این جایها برسم او بود... »

و این احمد بن علی بعدها عصیان کرد^۴ و بکرمان رفت و سپس پشیمان گشت و بنشابور رفت و از آنجا خجالت زده بمسعود پناهنده گردیده و روز دوشنبه ۲۲ و جب سال ۴۲۶ درگذشت^۵.

چنین بر میآید که خاندان علی بن اسد در بدخشان در فاصله سالهای ۴۲۹ و ۴۳۷ که سلجوقیان از بلخ و خوارزم تا اصفهان وری را مسخر خود ساختند، در بدخشان مستقر شده و حکومتی مستقل - خارج از حوزه سلاجقه - تشکیل داده باشند. بعدها ازین خاندان ابو المعالی علی بن اسد بحکومت بدخشان رسید و بعلمت حادثه ای از حکومت منزول گردید، و بار دیگر حکومت آنجا را بدست آورد؛ و در هر حال بسال ۴۶۲ (سال تألیف جامع الحکمتین) وی حکومت بدخشان را در دست داشت. حکومت امرای مستقل بدخشان درین ناحیت مداومت یافت. « بر حسب آنچه بارتولد در ماده بدخشان در دائرة المعارف اسلامی شرح داده، شاه سلطان محمد بدخشی آخرین امیر بدخشان بود از امرای مستقل آن مملکت که از قدیم الازمان در آنجا سلطنت میکردند و حتی از تسلط چنگیز و تیمور هم مصون مانده بودند. این خانواده نسب خود را با اسکندر مقدونی میرسانید. شاه سلطان محمد در امور سلطنت اهمال میکرد و بشاعری اشتغال ورزیده بود و با اسم مستعار یا تخلص لالی بك دیوان فارسی انشاء نموده بود. سلطان ابو سعید از احفاد تیمور قصد تصرف بدخشان کرد و شاه سلطان

۱- و نیز رك : ص ۳۱۵ س ۰۳ - ۲- تاریخ بیهقی مصحح دکتر غنی و دکتر فیاض،

تهران ۱۳۲۴ ص ۰۲۴۶ - ۳- ظ : پروان و بنجیر (تاریخ بیهقی ایضاً ص ۲۴۶ ح ۲) -

۴- تاریخ بیهقی ایضاً ص ۰۴۲۳ - ۵- ایضاً ص ۰۴۲۶ - ۰۴۳۲ - ۶- ایضاً ص ۰۴۷۶ -

محمد بدون مدافعه و مقاومت بقشون ابو سعید تسلیم شده و بقیه عمر در هرات مسکن گزید. پسر او بکاشغر فرار کرد. پس از چندی این شاهزاده از کاشغر برگشته و میرزا ابوبکر پسر ابو سعید را - که امیر بدخشان شده بود - از بدخشان راند. ابو سعید بار دیگر لشکر بیدخشان فرستاد و شاه سلطان محمد را در سنه ۸۷۱ کشت. ۱. « راجع بتاریخ بدخشان در عهد اخیر کتاب «راهنمای قطغن و بدخشان» تألیف محمد نادر خان ۴ اطلاعات سودمندی دارد.

۶-۰- ابو الهیثم

ناصر خسرو در صفحه ۱۷ کتاب حاضر گوید: «امیر بدخشان... قصیده می‌را که گفته بود خواجه ابو الهیثم احمد بن الحسن الجرجانی - رحمة الله - واندرو سؤالها بسیار کرده است...» و در صفحه ۱۹ همین کتاب آمده: «قال الشيخ احمد < بن الحسن الجرجانی > و در صفحه ۸۶ از او بنام «ابو الهیثم الجورانی» ۴ و در صفحه ۲۱۷ «ابو الهیثم» یاد شده.

این ابو الهیثم کیست؟ در تنمّه صوان الحکمه تألیف ظهیر الدین ابو الحسن بیهقی (متوفی بسال ۵۶۵ هجری قمری) آمده ۴:

«الحکیم ابو الهیثم البوزجانی» ۵. لم ار له اثرأ فی الحکمة سوی قصیده له فارسیه، شرحها محمد [بن] سرح النیسابوری، ولابی الهیثم ذکر فی عوام الحکماء، لم يبلغ الی منه تصنیف ولا کلام يعرف بهما طرف من مرتبته فی العلم. ۶ و در ترجمه صوان الحکمه آمده ۷:

«الحکیم ابو الهیثم (کذا) الجورجانی. ازو جز قصیده می که محمد سرخ نیشاپوری آنرا شرح کرده است نیافته اند و غیر آن اثری از وی ظاهر نشد که بدان استدلال برتبت او در علوم توان کرد.»

- ۱- از یادداشت‌های آقای تقی زاده. ۲- چاپ کابل ۱۳۰۲ شمسی. ۳- چنین است در نسخه ایا صوفیه مأخذ کتاب حاضر. ۴- متن عربی چاپ لاهور ۱۳۵۱ قمری ص ۱۳۲.
- ۵- نسخه برلین: الجورجانی، دره الاخبار نسخه کتابخانه کلیه پنجاب: الجورجانی؛ انتخاب منتخب صوان الحکمه و تنمّه صوان الحکمه و اتمام التتمه، نسخه لیدن: البوزجانی. ۶- سرخ (ن. ل) ۷- ترجمه فارسی از ناصر الدین بن عمده الملک منتجب الدین منشی یزدی (بنام دره الاخبار ولعة الانوار)، چاپ تهران ۱۳۱۸ ص ۷۸؛ چاپ لاهور مصحح محمد شفیع ص ۹۱.

کنیه وی جز در يك مورد یعنی ترجمه تتمه صوان الحکمه - که «ابوالهیثم» آورده - همه جا ابو الهیثم است.^۱

در نسخه کتابخانه بشیر آغا وی بنام «حکیم ابو علی بن الهیثم» یاد شده^۲، و در فهرست صفحه اول مجموعه رسایل فارسی ابن سینا (بنشانی ۱۴۵۲ حمیدیه) متعلق بکتابخانه مراد ملّا نیز نام صاحب قصیده «ابن هیثم» نوشته شده^۳ و پیداست که «ابو الهیثم» صاحب قصیده را با «حکیم ابو علی بن الهیثم معروف بیطلمیوس الثانی»^۴ خلط کرده اند.

تتمه
در باب نسبت او نیز اختلاف است. در متن صوان الحکمه چاپ لاهور و نسخه کتابخانه بشیر آغا «البوزجانی»، در نسخه برلین «الجورجانی» و در جامع الحکمتین مکرر «الجرجانی»^۵ آمده است.

آقای مجتبی مینوی که متن قصیده را با مقدمه می در مجله یادگار سال دوم شماره هشتم (صفحه ۹-۲۱) منتشر کرده اند نسبت «الجرجانی» را پذیرفته^۶ و او را «از اهل گرگان» دانسته اند.^۷

آقای عباس اقبال در دیباچه می که بر مقاله آقای مینوی در همان شماره مجله یادگار نوشته اند، باستناد قول بیهقی در تتمه صوان الحکمه^۸ اظهار نظر کرده اند^۹: «چنانکه ملاحظه میفرمائید بیهقی او را «بوزجانی» نوشته، در صورتیکه در نسخه جامع الحکمتین ایا صوفیا این نسبت «جرجانی» است. چون نسخه ایا صوفیا غلط بسیار دارد محتمل است که ناسخ ندانسته بوزجانی را بجرجانی تحریف کرده باشد.» آقای مینوی در شماره دهم همان سال مجله یادگار، پس از نقل قول آقای اقبال، نوشته اند^{۱۰}: «اولاً ما از کجا میدانیم که بیهقی «بوزجانی» نوشته بوده است؟ فقط میتوانیم بگوئیم که در تتمه صوان الحکمه چاپ لاهور این ابو الهیثم را

۱- رک: جامع الحکمتین ص ۱۷، ۱۹، ۲۱۷، ۲۳۸ و غیره (رک: فهرست نامها) و رک: عبارت منقول از تتمه صوان الحکمه در فوق و نیز در مقدمه شرح قصیده ابوالهیثم توسط شاکرد وی که ازین پس بیاید. ۲- دکتر صدیقی. مجله یغما. سال چهارم ص ۱۷۸. ۳- ایضاً ص ۱۷۷. ۴- تتمه صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۷۷ بعد. ۵- رک: تتمه صوان الحکمه ایضاً ص ۱۳۲ متن وحاشیه، و رک: ص (۱۰) همین مقدمه ح ۵. ۶- مجله یادگار سال دوم شماره هشتم ص ۱۲. ۷- ایضاً ص ۱۰. ۸- که پیشتر نقل شد. ۹- مجله یادگار ایضاً ص ۹. ۱۰- مجله یادگار ایضاً شماره دهم ص ۷۵.

بنسبت «البوزجانی» مذکور داشته اند، ولی این امر مربوط بناسر کتابست، زیرا که در نسخهٔ اساس (یعنی نسخه آهلوارد در برلن) نسبت او «الجورجانی» بوده است، و در ترجمهٔ فارسی همین کتاب که موسوم بدرة الاخبار است (ص ۹۱ چاپ لاهور و ص ۷۸ چاپ طهران) نیز «الجورجانی» ضبط شده است. ثانیاً نسخهٔ جامع الحکمتین هر چند که اغلاط بسیار دارد درین مورد نمیتوان بآن چنین نسبتی داد، زیرا که کاتب این نسخه آن اندازه قوهٔ تصرف نداشته است که لفظ «البوزجانی» را هر دفعه‌ئی که نقل کرده است، به «الجرجانی» تبدیل کند.

ابو الهیثم مزبور اسمعیلی بود. ناصر خسرو در صفحهٔ ۲۱۷ کتاب حاضر گوید: «وما گوئیم: بزرگتر خصمی مر ابداع را اهل تأییدند از فرزندان رسول مصطفی - علیه السلام - که این مرد - اعنی ابو الهیثم رحمه الله - از متعلقان و محبان ایشان بوده است.» و در صفحهٔ ۸۶ گوید: «و نیز جایی دیده‌ام از قول این مرد - اعنی ابو الهیثم الجرجانی - سخنانی بر بعض ازین معانی، و این حقایق را که یاد کنیم نسبت بخازن علم حقیقی است علیه السلام، و ما آنچه گوئیم اندر هدایت اهل استهدا بفرمان و دستوری او گوئیم.»

قول بیهقی درینکه ابو الهیثم، مذکور در نزد «عوام حکما» است، شاید تعریضی بمندهب او باشد و محتمل است که او نیز مانند ناصر خسرو مورد طعن دانشمندان عصر قرار گرفته بوده است، و الا ابو الهیثم استادی بود که شارح قصیدهٔ وی - بجز ناصر خسرو - چنانکه بیاید «نه سال» نزد وی شاگردی کرده بوده است. از عبارت اخیر ناصر خسرو نیز بر میآید که ابو الهیثم را سخنانی مشتمل بر مباحث دینی اسمعیلی بوده است.

۷- قصیدهٔ ابو الهیثم

ناصر خسرو در کتاب حاضر صفحهٔ ۳۱۳-۳۱۴ گوید: «این قصیده آنچه با رسید هشتاد و دو بیت است، و اندرو نود و یک سؤال است، چه فلسفی و چه منطقی و چه طبیعی و چه نحوی و چه دینی و چه تأویلی...» در شرح قصیدهٔ مزبور توسط شاگرد وی هشتاد و نه بیت آمده است.

۱- چنانکه گفته شد یکبار در جامع الحکمتین (ص ۸۶) نسخهٔ ایا صوفیا «ابو الهیثم الجورانی» آمده.

قصیده مزبور از جنبه فلسفی و چون و چرا شاید در ادبیات فارسی منحصر بفرد باشد.^۱

ازین ابیات ابو الهیثم بر میآید که وی قصد داشته سؤالات خویش را جواب گوید :

سؤال کردم ، قصدم ازین تعنت نیست

ز بهر فایده آوردم این بزرگ نثار .

جواب خواهم کردن بنظم اگر نه بود

چنین که هست گرفته مکان خرما خار .

و گر بنظم نکویم ، بشر و بشجیر

چنانکه بخرد میوه چند از آن اشجار .

سخن بحدت گویم ، بس آنکه از برهان

رداش سازم یکی و از دلیل ازار.^۲

و شاگرد او نیز در مقدمه شرح خویش بر همین قصیده گوید^۳ : « شعری گفته

است خواجه ابو الهیثم رفع الله درجه و اندرو سؤالها بسیار کرده و نرسید بجواب

کردن ، و اندر گذشت ... »

۰۸ - شاگرد ابو الهیثم

و شرح او بر قصیده استاد

آقای دکتر غلامحسین صدیقی در هنگام اقامت چند روزه خود در شهر استانبول، در ضمن مطالعه رساله‌های فارسی شیخ رئیس ابو علی سینا که در کتابخانه‌های آن شهر موجود است، در مجموعه‌ای حاوی چند رساله از ابو علی، بر سالی می‌بر خوردند که شرحی است بر قصیده ابو الهیثم از شاگرد وی. و این رساله بجز جامع الحکمتین و رساله مختصر آنست که در پایان دیوان ناصر خسرو بطبع رسیده است.^۴

۱- هر چند معزی نیز قصیده‌ای دارد که نیمی از آن در حکمت و توحید است و نوزده بیت

از ابتدای آن بصورت چون و چراست (دیوان معزی مصحح آقای اقبال ص ۳۳۶-۳۳۷) بطلع :

چه گویی اندرین چرخ مدور کزو تا بد همی مهر منور

ولی این قصیده معزی واقعا شعر است نه حکمت منظوم (مینوی. مجله یادگار سال دوم شماره

هشتم ص ۱۰) ۲- دك : کتاب حاضر ص ۲۸-۳۰. ۳- ص ۴۶ ب (از نسخه کتابخانه مراد

ملا) ۴- آقای هنری کرین و نگارنده مشغول تصحیح این نسخه میباشیم و بزودی چاپ آن

آغاز خواهد شد.

وصف رساله مزبور چنین است^۱: رساله در بیاضی است بسیار نفیس بدون تاریخ تحریر، ظاهراً از قرن هفتم بنشانی (۱۴۵۲ حمیدیه) در کتابخانه مراد ملا، مشتمل بر بانزده فقره تألیف فلسفی و دینی و تاریخی که شرح قصیده، پنجمین آنهاست و رساله های ذیل پیش از آن قرار دارد:

۱- رساله فی سرّ الصلوة. ۲- رساله فی العلم اللدنی. ۳- خمس اسؤلة لابی سعید بن ابی الخیر مع اجوبة الشیخ الرئیس ابی علی بن سینا (بضمیمه رساله الفیض الالهی). ۴- مناقب الشیخ ابی علی < بن > سینا و تواریخه لاحمد الطبری. در فهرست صفحه اول کتاب که برای نشان دادن محتویات مجموعه ترتیب داده اند، نام صاحب قصیده را ابن هیثم نوشته اند^۲. ولی در متن رساله نام وی همه جا صریحاً ابو الهیثم ضبط شده است. این رساله در آن مجموعه از ورق ۴۶ ب تا ۸۴ ب نوشته شده و در متن عنوانی ندارد و مقدمه آن چنین است^۳:

« بسم الله الرحمن الرحيم، ربّ تمّم بالخیر، شعری گفته است خواجه ابو الهیثم رفع الله درجه، و اندرو سؤالها بسیار کرده و نرسید بجواب کردن و اندر گذشت. خدای عزّ و جلّ ویرا درجات بیفزاید و برساندش بجایگاهی که آرزوها تمامی بود^۴، و چون وی اندر گذشت، دوستان از من اندر خواستند که باید که جواب این مسئلهها بگویم، بیاغازم گفتن بتوفیق خدای عزّ و جلّ و ببرکت خداوندان و بمنت اولیای ایزد...»

و در آخر رساله (ورق ۸۴ ب) گوید:

« تمام شد جواب این سؤالات و من 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 خویشان هیچ نیاوردم، و آنچه نبشتمنی بود نبشتم و آنچه گفتنی بود ماندم، تا اگر مستحقّی طلب کند بگویم و درین ندارم آن قدر که مرا طاقت و قوت بود، و الله اعلم بالصواب و الیه المرجع و المآب. »

متن اشعار این رساله چون بدون واسطه از استاد بشاگرد و از وی بما رسیده

۱- مجله یغما سال چهارم ص ۱۷۶-۱۷۹ (بك قصیده فلسفی فارسی) بقلم آقای د کتر غلامحسین صدیقی. ۲- رك: ص (۱۱) س ۴-۵ همین مقدمه. ۳- با نسخه عکسی مقابله شده. ۴- بوده (مجله یغما. ایضاً ص ۱۷۷).

است غالباً بیشتر از روایت امیر بدخشان عین الدولة ابو المعالی علی بن الاسد بن العارث «که آنرا از حفظ خویش» نوشته و نزدیک حکیم ناصر فرستاده مورد اعتماد است، و شرح قصیده نیز از آنجا که شارح نه سال خواجه ابو الهیثم را شاگردی کرده و آنچه نوشته از کتب حکما خوانده و یا از استاد شنیده و از خود هیچ نیاورده است شایان دقت و استفاده می باشد.

اما شارح قصیده ابو الهیثم و شاگرد او کیست؟ از گفته بیهقی^۴ چنین بر می آید که قصیده ابو الهیثم را محمد بن سرح (یا: سرخ) نیشابوری شرح کرده و محتمل است که آنکه خود را در مقدمه شرح قصیده، شاگرد ابو الهیثم خوانده همین محمد بن سرح نیشابوری باشد^۴. در چهار مقاله نظامی عروضی سمرقندی (مؤلف بین سالهای ۵۵۱-۵۵۲) آمده^۵: «حکایت کرد مرا استاد من الشیخ الامام ابو جعفر بن محمد ابی سعد المعروف بهرخ از الشیخ الامام محمد بن عقیل القزوینی از امیر فخر الدولة...»

در نوشته بیهقی در تنه صوان الحکمه در بعض نسخ بجای محمد بن سرح «محمد سرخ» آمده^۶، درینصورت میتوان احتمال داد که شاگرد و شارح قصیده ابو الهیثم همین ابو سعد محمد سرخ پدر ابو جعفر استاد نظامی عروضی بوده است^۷، اشکالی که هست در نسبت اوست. در نسخه ط از مآخذ چهار مقاله طبع قزوینی پس از ابی سعد کلمه «النشوی» افزوده شده و مرحوم قزوینی در حواشی جدید بر چهار مقاله^۸، همین صورت را پذیرفته اند و نشوی منسوب است به نشا، و آن شهری بود متصل بآذربایجان و ارمینیه، و از اعمال اران^۹، در صورتیکه امام بیهقی ویرا «نیشابوری» خوانده. اگر شارح قصیده ابو الهیثم پدر استاد نظامی باشد، یا نسبت «نشوی» را که فقط در یک نسخه آمده باید زاید دانست و یا این نسبت را باید مختص پسر دانست نه پدر!

۱- پایان نوشته آقای دکتر صدیقی. ۲- که پیشتر نقل شد. ۳- دکتر صدیقی. مجله یفما. ایضا ص ۱۷۹. ۴- رك: مقدمه چهار مقاله چاپ لیدن ص ح. ۵- چهار مقاله ایضا ص ۸۲. ۶- رك: تنه صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۱۳۲؛ چاپ تهران ص ۷۸. ۷- از افادات آقای مینوی. ۸- رك: چهار مقاله طبع نگارنده تهران ۱۳۳۱ ص ۱۲۳. ۹- رك: انساب سمعانی ورق ۵۶۰ ب. ۱۰- رك: مقدمه نگارنده بر رساله شرح قصیده ابو الهیثم

چون از نسخهٔ عکس برداری شده از روی نسخهٔ ایا صوفیه دو صفحه (یک ورق) ناقص بوده^۱، نگارنده از فاضل محترم آقای احمد آتش مصحح کتاب سند باد نامه و ترجمان البلاغه درخواست که صفحات را استنساخ کنند و بفرستند. ایشان نیز این زحمت را قبول کردند. در اینجا لازم میدانیم ازین لطف ایشان سپاسگزاری کنیم.

۱۱- ملاحظات در رسم الخط

در تصحیح کتاب حاضر ملاحظات ذیل بکار رفته :

۱- در بسیاری از موارد در متن اصلی کلمات بی نقطه است مثلاً در صفحهٔ 32a: «شهر مسب حجت بر ابات... هر که آید که حرد دارد که اندر ترکیب مردم حیری هست...» وما (جز در موارد استثنایی) لزومی ندیدیم که آنها را در حواشی تذکر دهیم.

۲- علامت مد الف ممدوده غالباً در متن نسخه گذاشته نشده مانند: آنچه، جز ان، ایتها، التها، افریدیم، اید، و گاه نیز گذاشته شده حتی «سؤال» و «راهها» را بدین صورت نوشته: سوال، راهها.

ما هر جا که مد لازم بود، گذاشته ایم و هر جا زاید بود حذف کرده ایم.

۳- همزه «این» آنگاه که به «مر» ملحق گردد، در اصل نسخه گاه حذف شده: مرین، و گاه نوشته شده: مر این، و ما همه را حذف کرده ایم، و همچنین است: اندرین و برین، که اغلب در اصل همزه حذف شده و ما نیز «اندرین» و «برین» آورده ایم.

۴- گاه «همزه زاید» در آخر کلمات مختوم بالف (در غیر حالت اضافه) مانند: چیزهه، گوهرهه، مکانهه و یک جا گذاشته شده، و ما این همزه ها را حذف کرده ایم.

۵- در تحریر کلمات مختوم بالف در صورت اضافه، همزه ئی پس از الف آمده: فعلهه، مختلف، بوقتهه نامزد کرده، راههه دانسته. ما این نوع کلمات را با همزه مکسور نقل کرده ایم: فعلهء مختلف...؛ و در غیر اضافه، در اصل گاه با همزه آخر و گاه بدون همزه آمده، و ما درین صورت همه را بدون همزه آورده ایم.

۶- در نوشتن کلمات مختوم بالف، در صورت اتصال بیا و وحدت و نکره،

۱- عکاس دو صفحه را مکرر عکس برداشته و در نتیجه دو صفحه از اصل حذف شده بود.

فقط بيك ياه اكنفاه شده مثلاً: چیزهای (بجای: چیزهایی) و در کتاب حاضر با دو ياه ثبت شده.

۷- «پ» غالباً در اصل نسخه «ب» نوشته شده: بدید (بدید)، بیش (پیش) و مانند اینها، و در کتاب حاضر معض سهولت قراءت همرا به «پ» بدل کرده ایم.

۸- «چ» غالباً در اصل نسخه «ج» نوشته شده مانند: همچنان، همچنین، بدانچ، چیز، چشم؛ مگر بندرت مثلاً «چشم» (صفحه 31b). در کتاب حاضر برای سهولت قراءت همرا «چ» نوشته ایم.

۹- «آنچ» و «آنک» و «بدانچ» و «بدانک» در اصل غالباً بهمین صورت (منتهی با «ج» بجای «چ») آمده و ما نیز همین صورت را حفظ کرده ایم.

۱۰- فرق بین «د» و «ذ» گاه ملحوظ شده مانند: دارذ، آمد، خذای، استاذن؛ و گاه نشده مانند: بداند، بیاموزد. در کتاب حاضر کلماتی را که در زبان کنونی «د» تلفظ میشود بهمین صورت «د» ضبط کرده ایم.

۱۱- «که» موصول آنگاه که با ضمیر یا کلمه دیگر آید، گاه بصورت مرکب نوشته شده: کما (بجای: که ما)، کجای آن بود (بجای: که جای آن بود). در کتاب حاضر آنها را مجزاً آورده ایم.

۱۲- «که» موصول خود، گاه بصورت «کی» نوشته شده و ما همرا «که» نقل کرده ایم.

۱۳- «گ» راهمه جا کاتب «ک» نوشته، مانند: کفتی، کفت، کوید، جملکی، بنکردند، کوش، دیگر، کزاف. درین کتاب ما همرا به «ک» بدل کرده ایم تا قراءت کلمات آسان گردد.

۱۴- «ه» غیر ملفوظ در اتصال بیا نکره و ضمیر، در نسخه اصل بصورت «ه» و در کتاب حاضر بصورت «-هئی» نوشته شده است: خاصهئی، شنیدهئی. و آنگاه که اینگونه کلمات به «است» ملحق گردد، در متن اصلی «ایست» آمده و ما همانرا حفظ کرده ایم مانند: زنده ایست.

۱۵- کلمات مختوم به «ه» غیر ملفوظ در حالت جمع، در اصل نسخه گاه با هاء نوشته شده مانند: ستاره گان، و درین کتاب «ه» را حذف کرده ایم.

۱۴. - قطعه‌ئی در رثای ناصر خسرو

در پایان این مقدمه قطعه‌ئی را که در رثای ناصر خسرو ومنسوب برادر اوست نقل میکنیم. این قطعه در مجموعه‌ئی متعلق بکتابخانه ملی پاریس بنشانی نسخ عربی شماره ۳۴۲۳ آمده^۱، ومصدر بمقدمه ایست اینچنین :

تاریخ وفاة السيد العارف الحكيم ناصر بن خسرو رحمه الله صبيحة يوم الجمعة الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة ثمان وثلثين واربعمائة^۲ بغار يمكن من مواضع بدخشان، لاخيه السيد العارف الفاضل سعيد بن خسرو^۳ في مراثيه رحهما الله.

طَوَيْتَ بِلَادَ اللَّهِ عَلَّمْتَ حِكْمَةً	وَصَيَّرْتَ بَيْنَ النَّاسِ قَرَمًا مُعْجِدًا
ظَفَرْتَ مَعَالِيَ الْأَمْرِ قَسْرًا وَقُدْرَةً	وَسَخَّرْتَ أَرْوَاحَ السَّمَاءِ مَقِيدًا
وَقَدَقْتَ ^۴ بِيَلَاغُوسٍ ^۵ بِأَسْوَى حَالِهِ ^۶	وَأَلَزَمْتَ ^۷ أَفْلَاطُونَ ^۸ لَهْفًا مَسْدَدًا
تَعَلَّيْتَ ^۹ بِالْتَقْوَى وَمَا يَعْتَرَى بِهَا	وَرَقَيْتَ ^{۱۰} مِعْرَاجَ السَّلَاطِينِ بِالنَّدَى
وَجَاهَدْتَ خَمْسًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ^۸	وَسَافَرْتَ بِالْأَبْطَاحِ كَالطَّيْرِ تُتَدَى
مَلَأْتَ الدُّنَا بِالْمَدْحِ وَالذَّمَّ شَاهِدًا ^۹	وَصَادَفْتَ مَأْمُولَ الْبَرِيَّةِ سَرْمَدًا
فَأَسْكَنْتَ غُورَ الْغَارِ غَيْرَ مَغَامِرٍ ^{۱۰}	سَوَى رَحْمَةِ اللَّهِ الْكَرِيمِ وَقَدْ بَدَأَ

۱- صفحه شامل این قطعه را آقای ژرژ واژدا (Georges Vajda) در اختیار ما گذاشته است. رجوع بمقدمه فرانسوی همین کتاب شود. ۲- تاریخ فوق صحیح نیست، چه وفات ناصر خسرو باقرب احتمالات در سنه ۴۸۱ اتفاق افتاده. ر.ک: مقدمه دیوان ناصر خسرو بقلم آقای تقی زاده ص مد- مو. آقای تقی زاده پس از ملاحظه این اشعار چنین یادداشت کرده اند: «اگر اشعار سست و بی معنی نبود ممکن بود تاریخ ثمان و ثلثین و اربعمائه را تصحیفی از ثلث و ثمانین و اربعمائة فرض کرد.» ۳- ما از دو برادر ناصر خسرو - که یکی ابو الفتح عبد الجلیل نام و کتبه داشته و در خدمت وزیر سلاجقه بود و دیگری همسفر ناصر در سفر حجاز و مصر بود که «سرگذشت شخصی» او را «ابو سعید» مینامد - اطلاع داریم (تقی زاده. مقدمه دیوان ناصر خسرو ص میخ) و اگر روایت «سرگذشت شخصی» درست باشد دو عبارت فوق «ابو» پیش از «سعید» ساقط شده است. ۴- چنین است در اصل، و قد فقت؟ توقفت؟ ۵- بیثاغرس، فیثاغرس؟ ۶- باسو، حالت؟ ۷- افلاطوس(؟) تحریف نام یکی از شاگردان فیثاغورس (فرهنگک رشیدی، فرهنگک سروری، برهان قاطع)؛ افلاطون؟ ۸- وزن مخدوش و معنی غیر مفهوم است. ۹- شاعر! ۱۰- چنین است در اصل.

فَعَاقِبَةُ الدُّنْيَا خَسَارٌ وَذَلَّةٌ وَفِرْقَةُ أَحِبَابٍ إِذَا مَا تَأَبَّدَا
سَقَاكَ إِلَهَ النَّاسِ سَقِيًّا مُرَوِّبًا وَالْبَسَّكَ الْغَفْرَانَ يَا نَاصِرَ الْهَدْيِ.

در پایان این وجیزه لازم میدانند از علامه آقای علی اکبر دهخدا و آقایان بدیع الزمان فروزانفر و جلال الدین همایی استادان معظم دانشگاه که در تصحیح بعضی مواضع مارا یاری کرده‌اند سپاسگزاری کند.

محمد معین

تهران، آبان ماه ۱۳۳۱ شمسی

نشانه های کتاب حاضر

- < > نشانه کلمه یا کلماتی که مصحح برای تکمیل معنی جمله و عبارت بمتن افزوده.
 () نشانه تعبیر و توضیح کلمه یا جمله ما قبل؛ نیز ذکر نام نویسنده یا شاعر.
 « » مقول قول عیناً؛ نیز برجسته نمایاندن علم یا کلمه و اصطلاحی.
 [] معرف شماره صفحات اصل نسخه (ایا صوفیه)
 ¶ در حواشی نشانه اتمام یک حاشیه است.
 + علامت آنست که کلمه یا کلماتی افزوده است.
 - نشانه آنست که کلمه یا کلماتی حذف شده است.



كتاب
جامع الحكمتين

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

< دیباچه >

- 3 (۱) آغاز سخن از سپاس خدای کنیم ، آفریدگار آسمان وزمین و پدید
آرنده مکان و مهکن ، بر مقتضای تلقین او سبحانه ، که فرستاد کتاب کریم خویش
بسفارت رسول خویش محمد الامین و گستراننده بساط دین ، هارا گفت که
6 بگوئید « الحمد لله رب العالمین . الرحمن الرحیم . هالك يوم الدين . »
- (۲) سپاس هر اورا سبحانه بر آنک هارا از شکمهای هادران ما بیرون
آورد بی آنک هیچ چیزی بدانستیم ؛ آنگاه هارا چشم بینا و گوش شنوا ودل
9 دانا داد تا بچشم صنع کریم اورا برین عالم عظیم دیدیم ، و بگوش قول اورا
بشنودیم که این قرآن عزیز است ، وبدل تعلیم رسول او بدانستیم که : گوینده
این کتاب کریم وفرستنده این شریف خطاب وسازنده این عظیم قیاست .

۴ کتاب کریم : سوره ۲۷ (النحل) آیه ۲۹ || 5 سفارت (دهخدا) : سعارب A
شاید نیز «بوساطت» (رك بند ۳۰ = ص ۳۷ س ۷) || 6 بگوئید : بگویند A ||
الحمد لله : سوره ۱ (فاتحة الكتاب) آیه ۱-۳ || 8 بدانستیم : ندانستیم A || 9-10
بگوش قول ... وبدل : بگوش قول اورا بدانستیم که این قرآن عزیز است
وبشنودیم وبدل A || 10 بدانستیم که : + این قرآن A و « این قرآن » از سطر
بالا در اصل تکرار شده || 11 کتاب کریم : رجوع شود بسطر ۴

(۳) سپاس داریم مر اورا سبحانه بر آنچه - بی آنک هارا سوی او
عزّ و علا بطاعتی سابقتی بود - هارا بدین سه بزرگ مواهب گرامی کرد،
3 واز دیگر جانوران هارا بدین خصایص جدا کرد. این شکر بر ما واجب
کرده او جلّ و عزّ است، بحکم این آیت که میگوید: قوله « واللّه اخرجکم
من بطون امّھاتکم لا تعلمون شیئاً وجعل لکم السمع والأبصار والافئدة لعلکم
6 تشکرون. »

(۴) و سپاس داریم خدای را سبحانه بر آنچه - هارا از پس آنک نفس
گوینده و خاطر جوینده داد - سوی ما هادی امین و دلیل بصیر و رسول کریم
9 بر صراط مستقیم بفرستاد < و > بکتاب مبارک پر حکمت او هوسها و نفسها
بد از ما باز داشت؛ و ما متابعت رسول و کتاب او سزاوار رحمت او جلّ
و علا شدیم، چنانک گفت: قوله « وهذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوه و اتقوا
12 لعلکم ترحمون. »

(۵) و سپاس داریم مر خدای را تعالی وحده، بر آنک هارا از خاک
بیافرید و < ب > رسول و کتاب سوی راه خویش بخواند و هدایت داد، تا از
15 آنها نباشیم که بحشر آرزو می کنند که همچنان خاک بوند کز اوّل بودند،
چنانک گفت: قوله « يوم ينظر المرء [2a] ما قدّمه یداه و يقول الکافر
یا لیتنی کنت تراباً. »

3 واز دیگر: واورا دیگر A || 4-6 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۸۰ || 7 از
پس: + از A || 8 گوینده و: گوینده از A || 9 بفرستاد: + مارا A || او: +
ازو A || 11 مبارک: مبارک A || 11-12 سورة ۶ (الانعام) آیه ۱۵۶ || 16-17
سورة ۷۸ (النبأ) آیه ۴۱

(۶) و سپاس داریم مِر اورا جَلّ ثناؤه بر آنک مارا اندر این عالم لذّت زندگانی و تندرستی و شدّت بیماری و مرگ بخشانید، تا ما بدین عطاء او که خِرَدست بدانستیم که مِر اورا سبحانه بِکِ خزینة نعمت بی نهایت است و بِکِ خزینة شدّت بغایت، و این لذتها که ما همی اینجا بیاییم جزویاتست از آن کلیّات، چنانک همی گوید: قوله «وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم.» و بی گمان شدیم که باز گشت ها - اگر امروز ما مطیع و نیکوکار باشیم - فردا بدان خزینة راحت بی شدّت بود، و راست گوی دانستیمش بدین قول که گفت: قوله «انّ الأبرار لفي نعيم، وانّ الفجار لفي جحيم.» و اگر از جزویات لذات حسی و دردها، جسدی مارا اندرین سرای نچشانیدی، ما ندانستیمی که مِر اورا سبحانه معدن نعمتها کلی است کآن بهشت است، و نیز معدن شدتها کلی است کآن دوزخ است.

(۷) سپاس مِر آن حکیم را که درد و بیماری و مرگ بر ما ازو سبحانه همچون زندگانی و تندرستی و نعمت اندرین سرای فنا حکمت است؛ و ما اندر حال نعمت و صحت مِر اورا شکر همی کنیم، و اندر حال رنج و شدّت فریاد ازو همی جوییم، چنانک اندر کتاب عزیز اوست: قوله «وما بکم من نعمة فمن الله > ثم < اذا مسکم الضّرّ فالیه تجأرون.»

1 مارا: مرا A || 2 بخشانید: بخشانید A || 5-6 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۱ ||

7 راحت بی شدت: شدت بی راحت A || 8-9 سورة ۸۲ (الانفطار) آیه ۱۳-۱۴ ||

10 نچشانیدی: بخشانیدی A || 13 فنا: فانی A || 15-16 سورة ۱۶ (النحل)

- (۸) و بزرگتر سپاس خدای را تعالی بر ما بخردست که بدو همی دانیم که درد ورنج و بیباری - که ما از آن همی گریزیم و می آن را همی شر پنداریم - رحمت و اظهار حکمت و تحریصت بر آلت خیر؛ و بدین روی می اورا سبحانه و تعالی 3 بر ما برنج و شدت سپاس واجب است، و آنچه بدو بر ما خدای را سپاس واجب شود نعمت باشد. بدین شدتها از ما را نعمتست از بهر آنک از معدن شدتها که آن دوزخست، حذر کنیم > و < بمعنن نعمتها سرمدی رسیم کآن بهشتست. 6
- (۹) و بدین بیان منطقی کاندرا ایجاب سپاس خدای کردیم، ظاهر شد عقلا را که نعمتها [2b] خدای که بر ما است، شمار ما نشمرد، چنانک خدای تعالی همی گوید: قوله «وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم». 9 اندرین آیت پیداست که چو ما دانستیم که نعمتها خدای بر ما بی شمارست، اگر همگی را از آن باز نگوئیم و نشمریم > < سوی سبحانه و چراغ روشن او اندر ظلمات کفر و ضلال و رهنمای خلق برسانیدن کتاب عزیز و بسط شریعت 12 خدای بر حکمت، بر اظهار حلال و حرام، و نشر قضا یا واحکام، و تحریص بر عدل

2 شر: سر A || پنداریم: + و بدین روی می اورا سبحانه A. محتمل است که این جمله از سطر بعد در اینجا تکرار شده باشد || 4 بر ما (در موضع اول): + سپاس واجب است و چون از خدای تعالی بر ما A. بخشی از عبارت مکرر شده || بر ما (در موضع دوم): + سپاس A. مکرر || 5 بدین: برین A || از بهر آنک: از بهر چون A || 8 خدای که: خدای کو A || 9 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۱۸ || 11 و نشمریم ... سوی سبحانه: در اصل چنین است! و جمله ای در اینجا حذف شده از اینقبیل: نشمریم، اندکی را باز گوئیم و اورا سپاس گزاریم و بر پیامبر وی سبحانه و چراغ ... || 12 ضلال: ضلال (!) A || بسط: بسیط A || 13 قضا یا واحکام: قضا با او احکام A

واحسان، و تحذیر از جور و عصیان، و رفتن بطبع کریم و خلق عظیم خویش بر
 صراط مستقیم سوی رضای خدای تعالی، چنانک گفت «یوم یقوم الناس لرّب
 العالمین.» و بعد از آن بر خازین علم کتاب و حکمت، و عتبه اسرار شریعت،
 3 شدید الاشداء - قوله « > اشداء < علی الکفار رحماء بینهم » - پدر آل و عترت
 رسول و کفو دخترش فاطمه الزهراء البتول، خداوند ذوالفقار مشهور، ابن عم
 6 و داماد رسول مصطفی، الوصی المرتضی، و فرشتگان آسمان دین، هدایة العالمین الی
 یوم الدین، امامان حق و رهنمایان خلق، از اولاد رسول و وصی، صلوات و خیرات
 و برکات و تحیات پاینده و افزایشنده و زاینده، تا گردنده گردندست و تابنده
 9 تابنده.

I.

فصل

اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب و نام او

12

(۱۰) ابو معین ناصر بن خسرو بن الحارث گوید: سپاس خدای را تعالی
 که یاد کردیم و اجبست که اندر تألیف این کتاب سخن گوئیم از بهر آنک این
 15 کتاب نوشت، و هرچ حادث شود حدوث او را علتی باشد، و هر حادثی را

1 تحذیر از: تحذیر بر A || خلق عظیم: «وانک لعلی خلق عظیم.» سورة ٦٨
 (القلم) آیه ٤ || 2 صراط: صراط (1) A || 2-3 سورة ٨٣ (المطففین) آیه ٦ ||
 3 عتبه: عبه A. اشاره بحديث: انا مدينة العلم و علی بابها || 4 سورة ٤٨ (الفتح)
 آیه ٢٩: محمد رسول الله و الذین معه اشداء... || پدر آل: بذراک A رجوع
 بسطر ٧ شود || 5 مشهور: چنین است در A و شاید «مسلول» || ابن عم: بز عمر (1)
 A || 7 و رهنمایان: و سایان A || 13 العارث: الحرت A || 15 هرج: + از A

- پنج علت لازمست: نخست ازو علت فاعله چون درودگر که تخت کند؛ و دیگر علت آلتی چون تیشه < و > ارّه و جز آن که صنع این درودگر بدان < پدید > آید؛ و سه دیگر علت هیولانی چون چوب که صنع از درودگر او پذیرد، و چهارم 3 علت صوری چون صورت تخت کآن اندر نفس درودگر باشد؛ و پنجم علت غائی که تخت از بهر آن کنند و آن نشستن پادشاه باشد [3a] بر تخت.
- 6 (۱۱) حکمای دین حق و فلسفه را اتفاقست بر آن که نخستین علت معلولی علت غائی آنست، از بهر آنکه باز بینی علت تخت بر نشستن پادشاه بزود صنع از درودگر با آلت و از چوب بسبب فرمان پادشاه پدید آید، که بر تخت خواهد نشستن.
- 9 پس آخر چیزی که بر مصنوع پدید آید اول علت آن مصنوع باشد، و بدین روی گویند حکما این قول معروف < را > «اول الفکر آخر العمل.» نبینی که نخست اندیشه درودگر آن باشد که شاه را تختی باشد، و آخر کارش آن باشد که شاه بتخت بر نشیند، و چرایی عالم با آخر مردم پدید کند و سپس ازو چیز پدید نیاید. گفتند 12 قصد صانع عالم با اول این صنع حاصل کردن مرد بود، تا از صنعش با آخر مردم پدید آید.

1 پنج علت: ناصر خسرو در زاد المسافرین (ص ۲۶۱) چهار علت آورده است، و در همین فصل بار دیگر هفت علت یاد کند || لازمست: + و دست A || 1-2 علت آلتی: علتی آلتی A و رجوع بپند ۱۳ شود || 2-3 درودگر بدان < پدید > آید: درودگر که بدان اند A || 4 علت صوری: طوری و A. در بند ۱۲ < علت صوری > آمده || 6 فلسفه را: فلسفه و A || 6-7 نخستین علت ... آنست: نخستین علت هم معلولی آنست علت غائی و آنست A. «آنست» تکرار شده || 7 بزور: بذور (؟) A || 10 حکما: حکمای A || 12 چرایی عالم: جواز عالم (؟). رجوع بزاد المسافرین (ص ۲۶۳) س ۱ و ص ۲۶۵) و همین کتاب بند ۱۳ شود || ازو: از دو A || نیاید: نیامد A

- (۱۲) و بجای خویش اندرین کتاب ازین معنی سخن بشرح گوئیم که هر کتابی را که تألیف کرده شود همین پنج علت لازم است :
- 3 نخست علت فاعله و این مؤلف کتاب باشد؛ و دیگر علت آلتی و آن قلم و کارد است؛ و سه دیگر علت هیولانی و آن کاغذ و حبر است؛ و چهارم علت صورتی و آن سخن و خطبست؛ و پنجم علت تمامی و آن رسانیدن آن علم است که اندر آن کتاب است بچوینده؛ و علت همه علتها که فزون از علت فاعله است، این علت تمامی است که یاد کردیم، از بهر آنکه مؤلف کتاب و مصنف معانی و مرتب الفاظ آنچه کند، از بهر آن کند تا چوینده آن علم - کو همی نداند - بدان برسد بدانچ همی نداند. و اگر عدل ناپسندیدن ستم است بر مظلوم، پس جاهل را بعلم رسانیدن بزرگتر عدلست، از بهر آنکه جهل ستمی ظاهر است؛ و اگر از آنچه هارا بدان دست رس باشد مستحقّی را بهره دادن احسانست، و اگر مر خویشاوندان را از مال خویش چیزیکی دادن فرمان خدای است - خویشان ما مردمانند از جمله حیوان - پس مرایشان را از علم - که انسانیت آنست - نصیبی دادن طاعت خدایست، چنانکه فرمود مر رسول خویش را [3b] بدین آیت: قوله « ان الله یأمر بالعدل والاحسان وابتاء ذی القربی. » و این همه صفت رسول > است، و هارا آگاه کرد کاین سه کار که همی کنم مرا خدای فرموده است. و ز بهر آن مر هر حادثی را حکما این پنج علت ثابت کردند، که هرگاه کزین پنج علت یکی زایل شود این حادثه پدید نیاید، اعنی اگر درودگر را دست افزار و چوب

4 حبر : جبر A || 8 برسد : برسد و A || 11 مستحقّی را : مستحقّی را A || 14 بدین آیت :

بدین است A || 14-15 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۹۲ || 16 مرا : مر A || 18 افزار : افراز A

و صورت تخت همه حاصل باشد و کسی تخت نخواهد، درودگر تخت نکند. و اگر درودگر باشد و دست افزار دارد و تخت داند کردن و شاه تخت خواهد و چوب کو عِلَّت هیولانی است نباشد، تخت حاصل نیاید. و اگر هر چهار عِلَّت باشد - 3
اعنی درودگر و چوب و عِلْم درودگر و صورت تخت و شاه خواهد - ولیکن دست افزار نباشد، این مصنوع که تختست موجود نشود.

(۱۳) و حکماء دین حق گفتند که عِلَّت هر مُحدَثی هفت است، و تا هر هفت 6
عِلَّت نباشد آن مُحدَث موجود نشود - نخست عِلَّت فاعله اعنی صانع، و دیگر عِلَّت آلتی، و سه دیگر عِلَّت هیولانی، و چهارم عِلَّت صوری، و پنجم عِلَّت مکانی، و ششم عِلَّت زمانی، و هفتم عِلَّت تمامی - از بهر آنک صانع مصنوع را اندر مکانی تواند کردن 9
بزمانی، و این هر دو نیز از عِلَّتِها حدوٲ مُحدَثات اند. و این نیکوتر است، از بهر آنک اندر آفرینشِ عالم پدید است که عِلَّتِ حدوٲ موجودات < و >
موالید هفت استاره اند بر هفت فلک، که مدبران اشخاص اند. < عِلَّت > 12
مُحدَثات نباتی و حیوانی و معدنی ایشان اند بتقدیر عزیز علیم.

(۱۴) و اکنون گوئیم: نفس سخن گوی < است > که مردم بدان بر عالم 15
مُفَضَّلست، و بدان نیز بر زمین و آب و هوا و آتش مسلطست، و نیز بر حیوانات
زمینی مسلطست، تا هر یکی را اندر منافع خویش کار همی بندد. همی بر دین

2 افزار: افراز A || 11-12 موجودات ... استاره اند: موجودات مولدی هفت
استاره اند (1) A || 13 معدنی: معادنی A || 15 هوا: هو A || مسلطست: + تا هر
یکی را اندر منافع خویش کار همی بندد A. این جمله مکرر شده || 16 همی بندد:
شاید درینجا عبارتی حذف شده باشد.

- اسلام سلاری کنند که همی گویند که هر که گوید: من بدانم که سقمونیا طبیعتِ مردم را نرم کند، یا بدانم که سکنجبین مر صفرارا بنشاند، او [4a] کافرست.
- 3 جهل ازین قوی تر چگونه باشد؟ کفر بر گروهی مستولی شده است، که نه طبیعتِ طیب همی گوید: سقمونیا من آفریده ام؛ یا منجم گوید: آفتاب را و کسوف را من همی فرود آم. و اگر طیب بر آنچه همی بداند که هلیله رنج حرارت و صفرارا از طبیعتها دفع کند کافر است، نیز هر که بداند که آب رنج تشنه را و نان رنج گرسنه را دفع کند، کافر باشد، از بهر آنک هم دارو وهم طعام وهم شراب آفریدها خداست. این ضلالت و کفر < را > - < که > اغلب این اُمّت را 9 افتاده است - نهایتی نیست.

- (۱۵) و باز گردیم بسخنِ خویش آفریده شدنِ چیزها با چگونگی و با چرائی اندر عالم از خدای تعالی، و آنگاه نهادن هر نفسِ چگونگی و چرائی جوی را
- 12 اندر مردم برابر است آفریدنِ چیزها خورَدنی مر نفسِ حسی < را > چو دیدند اندر مردم خوردنیها را مزه است و چیزها با چگونگی را معانیست؛ و نفسِ حسی خورنده از چیزی که از آن مزه نیابد قوی نشود؛ و نفسِ ناطقه از چیز 15 با کیفیت - اگر دیدنی باشد یا شنودنی - اگر معنی نیابد دانا نشود؛ و چنانک نفسِ حسی از طعام و شراب مزه جوید، نفسِ ناطقه نیز از دیدن و شنودن

3 که نه: A || 6 دفع کند: دفع کنند A || 8 ضلالت و: ضلالت را (!) A ||

امت را: است را A || 9 افتاده: افتاده A || 10 آفریده شدن: آفریدن A || 12

خورَدنی: + و نهادن A، از سطر بالا تکرار شده || 12 - 14 - 16 حسی: حسی A ||

13 مردم: + ز A || 14 نیابد: + و A || 16 از دیدن: ان دیدن A

- علم معنی جوید؛ و عالم جسمی بجملیگی از افلاکِ مدورات و کواکبِ مختلف المقادیر والافعال والالوان والحرکات همه مکئیقات است، و چیزهائِ زمین از جواهر و نبات و حیوان با بسیاری انواع و اشکال و صورتها و هزها و رنگها و فعلهائِ 3 مختلف همه مکیّف و دانستنی است مردم را؛ و هر نفسی از نفسهائِ مردم همی خواهد که بداند که چرا آسمان گردانست، و زمین استاده است، و چرا آفتاب همیشه روشنست، و چرا ماه گگاهی زیادتست و گگاهی ناقص، و گگاهی پیداست 6 و گگاهی پنهان، و چرا خاک سخت است و آب نرم، و چرا کلوخ بآب بیاغارند نرم شود، و سنگ و آهن بیاغارند نرم نشود، و چرا کلوخ کو بآب همی نرم شود بآتش همی سخت شود و سنگ گردد، [4b] و باز سنگ و آهن که بآب 9 همی سخت شوند بآتش همی نرم شوند و جز آن چیزها که آن همی بینند و همی ندانند که چرا چنانست؟ پس بقیاسِ عقلی بزحانی گویم که آفریدن این چیزهائِ دانستنی، و آوردن مرین نفسِ دانش جوی را اندر مردم، و تقاضای نفسِ 12 مردم و حریصی او بر باز جستنِ این چیزها چنانست که خدای بدان صنع که کرده است، هر نفس مردم را همی گوید: بپرس و بدانک چرا چنین است، و گمان مبر که این صنع باطلست، و خود همچنین همی گوید اندر کتاب خویش 15 این آیت: قوله «ویشفکرون فی خالق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار.» و امروز فقها لقبانِ دین اسلام همی گویند:

3 مرها: مرها A || 5 بدانند: بدانند A || 9 گردد: کردن A || 16-17 سورة 3 (آل عمران) آیه ۱۸۸ || 17 فقها لقبان: فقهاء لقبان (!) A. فقها لقبان و علما لقبان و متکلم لقبان در کتاب حاضر چند بار آمده است.

اگر کسی گوید « امروز همی از آمدن آفتاب پدید آید » یا « من بدانم که کدام ستاره رونده است و کدام ثابت است » او کافرست . و جهل را بر علم گزیده اند و همی گویند: هارا با چون و چرائی آفرینش کار نیست . و رسول علیه السلام گفت : اندر آفرینش اندیشه کنید و اندر آفریدگار اندیشه نکنید بدین خبر « تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق . » و چون تفکر اندر خالق روا نیست بحکم این خبر که یاد کردیم ، درست شد که تفکر اندر آفرینش واجبست ، چنین که اندرین خبرست ، از بهر آنک > اگر < تفکر اندر خلق - همچنانک اندر خالق ها - روا > - بودی ، پس خلق با خالق برابر بودندی .

9 سخنی که از نفس قدسی نبوی رود و از خاطری پدید آید که منزل روح الایمن باشد چنین درست و قوی و برهانی باشد .

(۱۶) و هر که اعتقاد چنان دارد کز چرائی و چگونگی آفرینش تفحص بیاید کردن ، آنکس هر نفس ناطقه علم جویری را و نیز بر حیوانات زمینی مسلطست بتسلیط الهی ، تا همه را بندگان خویش کرده است و مردم نیز بدین نفس سزاوار خطاب خدای تعالی شدست . مؤکل است - اعنی نفس سخن گوی .

15 بتوکیل الهی بر تجسس از آنچه بیند و شنود از مکیفات کآن چونست ، و از مقولات که معنی آن چیست ؛ و پرسیدن کودکان از [5a] نام چیزها ؛ گوناگون و رنگارنگ که همی بینند از مادر و پدر که « آن چیست ؟ » و این بر درستی این قول که گفتیم - نفس مردم بر تجسس مجبولست - گواه هاست .

18

1 یا : تا A || 9 سخنی که ... پدید آید : سخنی که آن نفس قدسی نبوی زود و در خاطری بریاید A || 15 کآن چونست : کار چنانست A || 18 گفتیم : گفتیم A || گواه : گوا A

- ولیکن چو کودک خُرد وضعیف باشد بنام گفتن آن چیز که بشنود خرسند شود، و نجوید کاین چیز را فعل چیست و چه کار را شاید، که معنی چیز نام حقیقی او باشد؛ و نیز این پرسیدن کودکان از نام چیزها دلیست بر آنک آدم 3
 علیه السلام نخست بتعلیم الهی بر نام چیزها مطلع شده است، تا فرزندانش همی نخست نام چیزها جویند، چنانک خدای تعالی گفت: قوله «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.» حشویان امت گفتند خدای تعالی نام همه چیزهایی که اندر عالم آفریده 6
 بود مر آدم را بیاموخت، تا او بدانستن این نامها بر فرشتگان فضل یافت، بدانچ ایشان نام چیزها ندانستند. و این سخن سخت رکیک و بی معنی است، از بهر آنک بدانچ کسی بمثل هلیله بیند و بداند که نام آن هلیله است و دیگری 9
 نام آن نداند و گوید نام این هلیله نیست بل این < را > بمثل کلوخ نام است، مر ایشان را بر یکدیگر فضلی نباشد، هر دو ندانند که فعل هلیله چیست، و چه کار را شاید، و زو چند باید خوردن؛ و چو یکی بداند که فعل او چیست 12
 و چه کار را شاید و زو چند باید خوردن و آن دیگر نداند، مر آن دانارا بشناخت فعل هلیله بر آن نادان فضل باشد. اما بنام گفتن چیزها فضل نباشد
 کسی را بر کسی، از بهر آنک یک چیز را عرب بنامی گوید و ترک بنامی دهند 15
 بنامی و رومی بنامی و حبشی بنامی. و معنی فعل آن چیز که این گروهان مر اورا بناههائ مختلف بگویند یکی معنی باشد.

3 حقیقی: حقیقی A رجوع بصفحه بعد سطر ۴ شود || 5-6 سورة ۲ (البقرة)

آیه ۲۹ || 13 مر آن: مرا مر ان A || 15 عرب بنامی: عرب بنام A || 15-16 بنامی

(چهار بار): بنامی A || 16 حبشی: حبش A

(۱۷) پس درست کردیم که اهل تفاسیر بدانچ گفتند: خدای تعالی حکیم وعلیم است < و > مر مصطفیٰ خویش را که آدم علیه السلام بود نام چیزها بیاوخت تا بدان بر فرشتگان فضل یافت، محال وخطا گفتند. و حکمای دین گفتند که: نام حقیقی چیزها معنیها و فعلها آنست. و خدای تعالی مر آدم را - علیه السلام - این نامها آموخت، تا هر چه اندر عالم بدید، بدانست [5b] که فعل او چیست و منفعت او و فرزندان او اندر آن چیز چیست. و هر علمی را از علوم - چو طب و تنجیم و جز آن - پیغامبری استخراج کرده است بتعلیم الهی، که آن پیغامبر از آدم علم < آموخته > بوده است، و آدم - گفتند - بدن نامها مفضل شد بر فرشتگان، که خدای آموخت < شان > باهام نه بناها! گفتنی.

(۱۸) علماء دین حق مر علم طب را و علم نجوم را همی دلیل اثبات نبوت کنند بر فلاسفه - که بر نبوت و حرا منکر اند - وهمی گویند که: آنکس که بدانست از اول داروئی کآن از روم خیزد دانگ سنگی باید، و داروئی کآن را از چین آرند نیم درم سنگ باید، و داروئی کآن از هندوستان آرند نیم دانگ سنگ باید، و همرا جمع باید کردن - یکی را کوفته و یکی را گداخته و یکی را سوخته بمثل - تا فلان علت را از مردم دفع کند، ناچار پیغامبری بود؛ و خدای آموخت مر او را که منافع مردم و دفع علتها اندرین چیزها بدین

2 بود: مرذ A || 8 پیغامبر از: پیغامبران A || 11 طب را و: طب را ز A ||

همی: همتی A || 13 دانگ سنگی: دانکنکی A رجوع بسطر ۱۵ همین صفحه شود ||

16 بشل: + بشل A (مکرر) || مردم: مودم A

- مقادیر است، وگرنه کسی این داروها نتوانستی دانستن، نه آزمایش ونه
 بچشیدن. وهمی گویند: آنکس که نخست بدانست که اندر آسمان از چندین هزار
 ستاره - که همی بینیم - هفت است که گردنده است، و سیر هر یکی بشناخت،
 3 و فعل و طبع هر یکی بدانست، پیغامبری بود، و <ب> تعلیم خدای دانست
 این عالی علم را. پس با حجت دینی بر ایشان همی از علم ایشان لازم آید
 اثبات ثبوت. و امروز گروهی که خدای تعالی مر او را از بهر اجتماع بر گرد
 6 علم پدید آورده است، ابداع باطل کرده باشد. و هر که آفرینش را باطل کند
 کافر شود؛ چنانک همی گوید: قوله « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
 باطلاً ذلك ظنّ الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار. » و سبب استیلاء
 9 جهل بر اغلب این است.

(۱۹) و <بعثت> کافر خواندن این علما لقبان مر کسانی را که علم

- آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و گویندگان این علم
 12 خاموش ماندند و جهل بر خلق مستولی شد، خاصه بر اهل زمین ما که خراسان
 است و دیار مشرق. [6a] امیر بدخشان عین الدولة والدین وزین الملة، شمس
 15 الأعلی، ابوالمعالی علی بن اسد گوید درین معنی، شعر:

فخر دانا بدانش وادبست فخر نادان بجامه و سلبست

6 اثبات: باثبات A || برگرد: برگردن A || 7 ابداع: بابداع A || کند: کنند A ||
 8-9 سورة 38 (ص) آية 26 || 12 دانند: رانند و A || 13 زمین ما: زمینی ما A ||
 14 امیر بدخشان: دبیر اندلسان (ا) A || 15 شعر: بحر خفیف مخبون محذوف =
 فاعلاتن مفاعلتن فعلن || 16 فخر: قهر A

- ادب > و دانش از ادیب اکنون خوار، و ر چند مرد با ادبست
- نلکسات پیشگاه و کامروا فاضلان دور مانده، وین عجبست
- 3 سبب این همه نداند کس جز همان کو مسبب سببست
- علی بن اسد چنین گوید: کین جهان سر بسر غم و تعبست
- (۲۰) و هیچ کس کتابی نکرد اندر چون و چرای آفرینش، از بهر آنک
- 6 از آن پنج علت - که هر کتابی را پیش ازین ثابت کردیم که بیاید - زایل
- > شد < جوینده این علم کآن علت تمامست؛ و دیگر گوینده این علم کو
- علت فاعله است، و بزوال این دو علت از اهل این زمین < علم دین > زایل
- 9 شد. و کس نماند بدین زمین که یاد کردیم که علم دین حقرا - که آن از
- نتایج روح القدس است - با علم آفرینش - کآن از علایق فلسفه است - جمع
- توانست کردن، از بهر آنکه فیلسوف مرین علما لقبان را بمنزلت ستوران
- 12 انگاشت، و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت؛ و این علما لقبان مر
- فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه، و تا فیلسوف
- متدین نباشد <...> و چون من از حضرت مقدسه نبوی اهامی - زاد الله
- 15 تقدیسهها - بفرمان اهام حق، و فرزند رسول مصطفی، و وارث مقام جد خویش،
- و خازن حکمت حکیم علیم، معدّ ابی تمیم، الامام امیر المؤمنین - صلوات

2 فاضلان (فروزانفر): قاصدان A || 5-6 از بهر آنک از آن پنج علت: از بهر
آنک در علت از آنج پنج A || 6 بیاید: بیاید A || 10 علایق: + از A (مکرر است) ||
11 علما لقبان را: علما لقبان را A: رجوع بصفحه ۱۱ شود || 14 متدین نباشد <...>: خبر
جمله حذف شده || 14-15 زاد الله تقدیسهها: زاده الله و تقدیسهها A || 16 معد: سعد A

- اللَّهُ عليه وعلى آبائه الطَّاهرين وأبنائه الأكرمين - بدین زمین باز آمدم، و با
 آنک مر کتب علماء فلسفه را درس کرده بودم، علم دین حقّرا کآن تاویل
 3 و باطن کتاب شریعت < است > بحفظ داشتم، اندر سال چهار صد و شصت
 و دوّم از تاریخ هجرت رسول - صلی الله علیه وآله - امیر بدخشان که معروف است
 بعین الدّولة ابو المعالی علیّ بن الاسد [6b] الحارث ایده الله > ب - نصره که
 6 بیدار دل و هشیار مغز و روشن خاطر و تیز فکرت و دور بین و باریک اندیش
 و صایب رای و قوی حفظ و پاک ذهن و پسندیده خویش، و با این همادح
 و مناقب متدین است، قصیده ئی را که گفته بود خواجه ابو الهیثم احمد بن الحسن
 9 الجرجانی - رحمه الله - و اندرو سؤالها بسیار کرده است - و بخط خویش
 نبشته بود اندر آخر آن نسخه که « این را از حفظ خویش نبشتم » - نزدیک
 من فرستاد و از من اندر خواست بوجه تشفّع و تضرّع و تقرب - آنک بسیار
 12 کسان را از آنها و سلاطین و رؤسای دنیاوی را همی همال خویش نداشت -
 و بنیکوتر الفاظی و نرم تر قوی التماس کرد تا سؤالاتی که اندر آن قصیده
 است بنام او حلّ کرده شود. و بدین تقرب کاندرا حقایق العلوم و دقائق الحکم
 15 ازین هشیار امیر و بیدار ملک دید - و با آنک دنیا با زخارف خویش روی
 بدو داشت و درگاه رفیعش > ب - صدر ملکی متصدّر بود بدانچ آندرگاه موسم
 و مجمع احرار و طلاب دنیا بود، و بر ملک میرائی اسلاف خویش مالک بود -

1 آباءه : اناته A 2 کرده بودم : + و A 7 و با : و تا A 8 ابو الهیثم : ابو الهیثم
 A رجوع بقدمه شود 12 رؤسای : روشنای A 13 همال : بهال A 13 سؤالاتی : + را
 A 14 الحکم : الحکم A 16 - 17 درگاه رفیعش ... مالک بود : درگاه رفیعش بدانچ
 آندرگاه و صدر ملکی متصدّر بود و بر ملک میرائی اسلاف خویش مالک بود موسم و مجمع
 و احرار و طلاب دنیا بود A ناسخ در حین استنساخ عبارت را مقدم و مؤخر کرده است 1

شاد شدم؛ و خدای تعالی را شکر کردم بدان که اندرین روزگار غالبِ خلق روی از دین حق گردانیده اند و بازار حکمت کاسد است و مزاج اهل شریعت فاسد است، بزرگی یافتم که با ولایت دنیاوی همی مراحل ولایت دین را بشناسد، و هُلک و هیراث با آنچه او مر آنرا بقهر از اعدای اسلاف اشراف خویش بستدست، < اورا > همی از طلب علم دین و بصایر و حقایق مشغول نتواند کردن. 6

(۲۱) و چون مرین کتاب را علت فاعله از نفس من حاضر بود، و علت صوری از صورتهاء علمی اندرو مصور بود، و علت آلتی و هیولانی موجود شد، 9 و علت تمامی از طالبی بدین بزرگی حاصل آمد، و اندر مکانی حصین متمکن بودم، حاجت بزمان ماند، و پس وجود این کتاب واجب شد. و چو بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب را [7a] «جامع الحکمتین»، و سخن گفتم اندرو با حکماء دینی 12 بآیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه السلام؛ و با حکماء فلسفی و فضلاء منطقی بیرهانهاء عقلی و مقدمات منتج مفرج، از آنچه حکمت را خزینه خاطر خاتم ورثه الانبیاست - علیهم السلام - و شمتی از حکمت نیز اندر کتب قدامت. و نخست این قصیده را کز خاطر این ملکزاده یافتیم ثبت کنیم، آنگاه بترتیب کتاب مشغول شویم، ان شاء الله تعالی.

1 روزگار: روزگاری A || 3 مراحل: مراحل (1) A || 4 اسلاف: اسلاف (1) A || 7 حاضر (فروزانفر): خاطر A || 8 صورتهاء علمی: صورتهاء و علمی A || علت آلتی: علتی آلتی A || 9 طالبی: طلبی A || مکانی: مکان A || 11 معضلات: معضلاتی A || 12 اندرو: + و A || 14 مفرج (فروزانفر): مفرج A || خزینه: خزینه A || 16 ثبت: ثابت A

II.

> قصیده احمد بن حسن جرجانی <

- 3 (۲۲) قال الشيخ احمد < بن > الحسن الجرجانی :
- * یکبست صورتِ هر نوع و نیست زینتِ گذار
- چرا که هیئتِ هر صورتی بود بسیار ؟
- 6 * ز بهر چیست که جوهر یکی و نه عَرَض است
- نه ده شد < و > نه بهشتش بود نیز قرار ؟
- * چرا که آبا هفت و دوازده است بنام
- 9 و امّات ، بگفتار و اتّفاق ، چهار ؟
- * چرا که بخش هوالید از سه بر نگذشت ؟
- چه چیز کآن يك مایه‌ست و بی‌شمار نکار ؟
- 12 * چرا چو تن ز غذا پُر شود نکنجد نیز
- آلَم رَسَدش گر افزون کنی تو از مقدار ؟
- * و کوهری دگر اینجا که پُر نگرود هیچ
- 15 نه از نَبی و نه از بیش و نه از اشعار

2 قصیده : بحر مجتث مثنی مقصور = مفاعلن مفاعلن مفاعلن فلان || 3 الجرجانی : رجوع بمقدمه شود || 4 * ستاره در آغاز بیت نشانه آنست که بیت در متن کتاب حاضر نیامده و شرح نشده است || 7 نه ده ... قرار : بده نشد نه بهشتش بر بنود قرار A || 8 چرا هفت بنام A : چراست آبا هفت و دوازده است بروج (فروزانفر) شاید « دوازده است چرا برج و هفت هست آبا » و یا « چراست هفت امام و دوازده آبا (؟) » || 10 چرا که : چرا کز A || 11 کآن يك : کآن یکی A || مایه بمعنی « ماده » است و نکار بمعنی « صورت » (در اصطلاح حکمت) || 12 نکنجد : گنجد A || 13 رسدش : رسیدش A || 14 و کوهری ... هیچ (مینوی) : و کوهرگر اینجا له نکرود هیچ A || 15 نه از ... اشعار : نه از نبی و نه از بیش و نه از اشعار A ... دانش و نه از اشعار (مینوی)

* چه چیز آن و چه چیز این و از بی چه چنین

چه چیز آن که بدین هر دو چیز بود سالار؟

3 * نشانی آنکه بغایب بود ز شاهد چیز

دلیل گیرد و دارد بعاقبت دیدار

وهفت نور بتابد چنانک هر بکرا

6 ازو پذیرد باندازه لطافت نار

۱۰ نخست دهر، چه چیز است دهر و حق و سرور

و باز برهان، آنکه حیات زود گذار؟

9 کمال و غیبت، وین از همه شریف‌تر است

که چاره باشد آنجا کجا نیاید چار

اگر طبیعت کئی با اولیت حال

12 مرا بگوئی، دانم که هستی از ابرار

مثالش وصفش هر دو باز گوی مرا

که دوستتر سوی من صد ره این زهوسیقار

2 بر بود (مینوی): بریدذ A || 3 نشان ... بود ز (مینوی): نشانش آنکه بقایت
 بروز Q || 4 دلیل: + و Q || 5 وهفت ... بکرا A: وهفت تو تبايد چنانک هر
 یکی را Q و شاید < هر يك ز آن > (مینوی) || 7 دهر و حق و سرور: دهر حق
 سرور QA || 8 زود گذار: روز گذار QA || 9 کمال A: کمان Q || غیبت: محل
 تأمل است (مینوی) || 10 که چاره ... چاره: کچاره باشد انجا که جا نیاید چار Q
 کچاره باشد انجا کجا نیاید حار A و شاید درست این باشد < که چاره یابد آنجا کجا
 نباشد چار > (مینوی) || 12 مرا بگوئی ... ابرار Q: بمن ناه (نمایی؟) دانم که
 هستی از ابرار A || 13 هر دو باز گوی مرا Q: باز گوی هر دو مرا A || 14 که
 دوستتر ... موسیقار: که دوستتر سوی من صد ره این ز موسی قار (!) Q که دوستر
 صد بر من این ز موسی قار (!) A

- فرشته و پری و دیورا بدانستم
 که هست و نیز بیاید بهست بر، تکرار
- 3 زها و کیف بگویی و برسم برهان گوی
 گر آمدست برون این سخنت از آستار
 یکی کدام که بسیاری اندرو موجود؟
- 6 یکی بمحض چرا گفت خالق جبار؟
 یکی که نه تضعیفش روا و نه تنصیف
 فزون نگیرد و نقصانی ز روی شمار
- 9 [7b] باضطراب و بتقرب يك، نه بر تحقیق
 چگونه باید دانستن اینچنین گفتار؟
 کدام جنس نه نوع و کدام نوع نه جنس؟
- 12 کدام جنس یکی بار و نوع دیگر بار؟
 چه بود عالم وقتی همه سعادت بود
 و هر دو نحس فرو نیستاده بود از کار؟

3 برسم Q : برسم (i) A || 4 گر آمدست : که ابدست Q از آمدست A || 5 بسیاری
 A : بسیار Q || 7 که نه A : که Q || 8 نقصانی : نقصانی QA || روی شمار : روی
 شمار QA || 9 باضطراب QA و شاید « باضطراب » و مراد اینکه این واحد، واحد
 حقیقی نیست، بلکه برحسب ضرورت و برای تقرب باوهم بوجود آن قائل شده ایم
 (مینوی) || 11 کدام نوع Q : + و A || 12 کدام ... بار؟ : کدام جنس یکی بار
 و نوع و دیگر بار Q : کدام جنس یکی بار و نوع و دیگر بار A : کدام جنس یکی یا دو
 نوع دیگر بار (مینوی) || 13 چه Q : چه A || 14 و هر دو ... کار : و هر دو نحس
 فرو نیستاده از کار A و هر دو نحس و فرو ایستاده بود از کار Q

کنون جهان همه نحس است و هر دو سعد بجای

همان طلوع و غروب و همان مسیر و مدار

3 و باز فردا چون دی بود، چنین خبر است

از انبیا و حکیمان و ذمیان هموار

چه چیز دی و چه امروز، باز فردا چیست؟

6 از آنچه ز چه روی و از اینچنین ز چه کار؟

شکستن سرب الماس و سنگ آهن کش

چه علت است مر این هر دورا چنین کردار؟

9 و دفع کردن یا قوت مر و بارا چیست؟ ۲۵

زهرد از چه همی بر کند دو دیده مار؟

پلنگ اگر بگزد مردرا، ز بهر چه هوش

12 بحیله بر میزد ز بام و از دیوار؟

بشیر اهواز از تب کسی جدا نبود

بتبت اندر غمگین ندید کس دیار

15 بطبع نیست، چه خاصیت است گویند این

چه اصل گفت بخاصیت اندرون هشیار؟

نحس است Q : نخست (۱) A || 2 مسیر (مینوی) : سیر Q منیر A || 3 و باز

فردا Q : و بار و فردا A || 5 چه چیز دی و چه امروز Q : چه چیز دی امروز و A ||

6 روی و از اینچنین (مینوی) : روی وزین چنین Q رو و ازین چنین A || 9 مر و بارا

چیست Q : مر و را بازا از چیست (۱) A || 10 از چه Q : ار چه A || 14 بتبت اندر ...

دیار A : بتب اندر غمگین نوید کس دیار Q || 16 چه A : چو Q

میانِ نطق و میانِ کلام و قول چه فرق

که پارسی یکی و معنی اندرو بسیار؟

3 ۳۰ آزل همیشه و دیمومت و خلود و ابد

میان هر يك چون فرق کرد زیرك سار؟

سخن چرا که چهارست: امر و باز ندا

6 سدیگرش خبرست و چهارم استخبار؟

ز حال هیئت وز خاصه وز رسم وز حدّ

خبر چه داری و چه شنیده‌ای؟ بگوی و بیار

9 همه جهان خودرا با «منی» مضاف کنند

ابر چه اوفتد این «من»؟ بگوی وریش مخار

تنست یا جان یا عقل یا روان که «من» است

12 ویا چو خلط شده اسب بود < و > مرد سوار؟

۳۵ غلط شمرد کسی کو چنین گمانی برد

بسا سوار که بستن نداند او شلوار

1 میان نطق ... چه فرق: میان و نطق و میان و کلام و قول چه فرق Q میان

نطق و میان کلام قول چه فرق A || 3 دیومت (مینوی): دیومت Q دیومت A ||

4 هر يك A: هر یکی (i) Q || 5 چهارست امر و باز ندا (مینوی): چهارست و امروز

باز نداند (i) Q چهار است و امر با نزدا (i) A || 6 سدیگرش: سدیکرس Q سه

دیگرم A || 8 چه شنیده ای Q: چه بشنود مای (شاید: چه شنوده ای) A || بگوی و A:

بگو و Q || 10 اوفتد این من Q: افتد زمین را لمن (i) A || 11 تنست Q: نیست (i) A ||

12 ویا چو ... سوار (دکتر صدیقی): ویا چو خاطر شده اسب بود مرد سوار Q ویا چو

خاطر شد هر دو ابود مرد سوار (i) A ویا چو لفظ سوار اسب بود و مرد سوار (مینوی) ||

13 غلط Q: غلط (i) A || 14 بستن ... شلوار A: نشستن نداند او شلوار (i) Q

بسا کما که همی «من» شمارد او خودرا

بذرّهئی نگراید که بر کشی بعیار

3 کسوفِ شمس بجرم قمر بود بیقین

قمر چو علوی و نورانی ، از چه کشت چو قار؟

چرا که نور فرو نگذرد ز شمس بماء

6 چو آبگینه که بیرون گذاشت نور از نار؟

هر آینه که هه از آبگینه صافی تر

چرا که غوص شعاعش همی بود دشوار؟

9 قوی ترست بهر حال مردم از حیوان

بخیله بیش و بهر دانشی شعبده وار

[8a] چرا تعهد بایدهش ودایه وتدیر

12 بخوابندش و بدارش بر بر و بکنار؟

سباع و مرغ و دده زو بسی ضعیف ترند

بکسب خویش بکوشد بخورد و بختار

2 بر کشی Q : بر کشتی (!) A || 3 کسوف A : خسوف Q || بجرم Q : ز جرم

A || 5 چرا ... بماء A : چرا کنوز فرو نکذارد او ر شمس بماء Q || 7 مه A : نه

Q || 8 غوص (مینوی) : غوص Q عرض A || 9 قوی ترست A : + و Q || 10 شعبده

وار QA : شاید « مشبد وار » (مینوی) || 11 تعهد Q : بقهر A || بایدهش : +

و QA || 13 سباع و مرغ A : سباع مرع A || ضعیف ترند A : ضعیف بزند Q ||

14 بکوشد بخورد و بختار (مینوی) : بکوشد بخورد و باختار Q بکوشد بخورد

و بختار (!) A

- اگر بخواهم از تو دلیل بر ابداع
 چه آوری که عیانم بدو کنی اخبار؟
- 3 چه چیز بود، نه از چیز، چون نمایی چیز؟
- چگونه دانی کرد آشکاره این اسرار؟
- 4۵ روا بود که یکی مرد آفرید ایزد
- 6 وهم ز تنش یکی جفت کرد انده خوار
- پس از میان‌شان نسل آفرید وفرزندان
- نیرکان فراوان و بشمار تبار؟
- 9 اگر تو منکرشی، سورة النساست دلیل
- که آفرید یکی وازو هزار هزار
- وگر مقرّ شوی، شخص پیش واز پس نوع
- 12 چگونه شاید بودت؟ خرد بدین بگمار
- نخست جنس، پس آنگاه نوع واز پس شخص
- طریق حکمت آن، بی جدال وبی پیکار

1 بخواهم A : نخواهم (i) Q || 2 عیانم بدو کنی اخبار Q : عیانم کسی برو
 اخبار A || 3 نه از چیز Q : تو نه چیز A || 5 روا بود که یکی مرد آفرید ایزد
 (مینوی) : روا بود که سرد آفرید ایزد Q روا بود که یکی مرد آفرید خدای A ||
 6 ز تنش ... انده خوار A : ز نیش ... انده دار (i) Q || 7 آفرید وفرزندان A :
 آفرید فرزندان Q || 9 منکرشی Q : منکرش A || 10 که آفرید یکی وازو : کافرید
 یکی وازو Q کافرید یکی وزو A || 11 وگر مقرّ Q : وکر مقرّ A || 13 واز پس Q :
 وز پس A || 14 آن Q : این A

- ۵۰ یکی سؤال که قایم شدست چون شطرنج
 ز بس که هر کس جست اندرین سخن بازار :
- 3 که عقل برتر یا علم، فضل ازین دو کراست؟
 بدین دو رو بشنودم فضول صد خروار
 چگونه داند علم آن کسی که نامختست؟
- 6 درودگر نکند کار جز بدست افزار
 کسی که ذلّ نه بر داشتست از تعلیم
 بعزّ علم نباشد بیش دست گذار
- 9 چو حدّ عقل ندانند وحدّ علم که چیست
 سخن گزافه بگویند، شرم نیّ ونه عار
 ز علم باری بر علم خود قیاس آرند
- ۵۰ 12 شدند لاجرم از راه راستی بیزار
 میان هُدْرِك و اِدْرَاك فرق باید کرد
 اگر شدست، کس از خواب غافلّی بیدار

۱ قایم... شطرنج: قایم شدن شطرنج وقتی است که هیچیک از دو حریف نتواند غالب شود، و این حال را در اصطلاح این زمان « پات » گویند (مینوی) || 2 جست اندرین سخن (مینوی): چیست اندرین سخن Q جست است اندرین سخن A || 3 برتر A: بر تو Q || 4 دو رو (میثوی): دو روز QA || 5 نامختست (مینوی): نامختست Q نامختست A || 6 جز بدست افزار A: جریدست افزار (!) Q || 7 ذلّ نه بر داشتست (مینوی): دل نبرداشتست Q دل نبرداشتست A || 8 دست گزار A: دست گزار (!) Q || 9 حد علم Q: حل و علم A || 10 شرم نی ونه عار: سرم نی ونه عار Q شرم نه ونه عار A || 12 شدند Q: شوبد A || 13 میان A: + و Q || 14 شدست کس Q: شد بیتی تو (!) A

- روا بود که نخست آسمان پدید آمد
 که او قویتر و آنکه زمین و کوه و بحار؟
- 3 و یا نخست زمین بود، کوست مرکز دور
 و دایره نبود جز بنقطه پرگار؟
- پس از چنین شمری چون بایستاد زمین
 و کرد کردش خالی ز دائره دوّار؟ 6
6. ز دائره که تواند نمود پیش وز پس؟
 ز مرغ و خایه نیاید سخن مگر که نزار
- 9 وجود کلّ روا هست و جزو او معدوم؟
 اگر رواست ابا حجتی بمن بسیار
- وگر رواست نه، پس جنس باید آنکه نوع
 12 و شخص از پس هر دو بکرده راست چو تار
- چرا کواکبرا اوّل از زحل گفتند؟
 بطبع آتش از بهر چیست تخم بهار؟
- 15 [8b] چرا که خانه خورشید شیر و خانه ماه
 ز برج سرطان کردند استوار حصار؟

5 از چنین : از چنین QA || بایستاد زمین (مینوی) : باسناد ز می Q باسناد زمین
 A || 6 خالی A : خاکی Q || 7 که تواند نمود پیش وز پس Q : کی توان دم نمود
 پیش وز پس A || 8 مگر که نزار (مینوی) : مگر نه نزار Q مگر که ترا (i) A ||
 9 وجود A : + و Q || جزو او معدوم : جز و معدوم Q جزو او معدوم A || 11 وگر
 رواست نه (مینوی) : اگر رواست Q و کر روا نیست نه A || 12 چو تار A : جر تار
 Q || 14 تخم بهار : برج حمل . رجوع بشرح متن شود || 15 خورشید : خورشید QA

- ۶۵ چرا که خانهٔ این هر دوان یکان بس بود
 و دیگران را خانه دو، از یمین و یسار؟
- 3 ازین کواکب دو نحس محض چون ودو سعد
 سه مانده آنگه از نحس و سعدشان آثار؟
- چرا پسر که بزاید ز برش باشد روی
 و دختران را باشد قفا بسوی زهار؟
- 6 چرا که تری بر آب بر پدیدترست
 بدو کنند همه چیز خشک را آغار؟
- 9 هوا ز روی حقیقت از آب ترترست
 ز روی طبع بتری هوا شدست مشار
 سخن دراز شد، این جایگه فرو هشتم
- ۷۰ گران شد و شگهانم من از گرانی بار
 سؤال کردم، قصدم ازین تعنت نیست
- 12 ز بهر فایده آوردم این بزرگ نثار
 جواب خواهم کردن بنظم اگر نه بود
- 15 چنین که هست گرفته مکان خرما خار

1 هر دوان یکان (مینوی) : هر دو از یکان Q هر دو کان (i) A || 3 دو A : او Q ||
 چون ودو : چو دود Q چون دو A || 5 ز برش (مینوی) : ز فرش Q زیرش A || 7 آب
 Q : لب A || 8 آغار A : فرغار Q || 9 ز روی Q : بروی A || از آب Q : از ان A ||
 13 تعنت A : تعب Q || 14 نثار QA : آثار (مینوی) || 16 مکان خرما A : کان خرا (i) Q

- * وگر بنظم نگویم، بنشر وبتشجیر
 چنان که بخرد میوه چند از آن اشجار
 سخن بجهت گویم پس آنکه از برهان
 3 رداش سازم یکنی واز دلیل ازار
 ۷۰ بجوی وبنویس، آنکه بخوان وباز پیرس
 6 پست بیاموز آنکه بدان وبر دل کار
 شکار شیر گوزن است وآن یوز آهو
 ومرد بخردرا علم وحکمت است شکار
 9 که مرد علم بگور اندرون نه مرده بود
 ومرد جهل ابر تخت بر سود مردار
 وگر جوابش گویند شاد باشم سخت
 12 کسی که باشد برهان نمای ودعوی دار
 نگوید آنکه نیاوختست واصلش نیست
 سخن نیارد سخته بوزن وبمعیار

2 چنان که ... آن اشجار (مینوی): عنان که نخرد میوه چند از آن اشجار QA ||
 4 یکی واز دلیل ازار (مینوی): یکی وارد دلیل از ار Q یکی وز دلیل ابراز A ||
 5 بجوی: بجو Q بعوی A || باز پیرس: باز وپیرس Q بارش جوی (بازش جوی) A ||
 6 بدان Q: بدان A || 8 ومرد بخردرا: ومردم بخردرا Q ومرد دانا A || 9 مرد
 علم: مرد عالم QA که در وزن خللی ایجاد شود، مگر باین صورت خوانده شود
 > که مرد عالم گور اندرون ... < (مینوی) || 10 مرد جهل (مینوی): مرد
 جاهل QA || ابر تخت Q: بر تخت A || 13 نگوید آنکه A: نکو بران که Q ||
 14 نیارد A: بیارد Q

- ۸۰ آیا مُقَدِّرِ تقدیر و هَبِیدِعِ الاشیاء
 بحق حرمت و آزرَمِ احمَدِ مختار
 3 که مر مرا و مر آن را که علم دین طلبد
 ز چنگ محنت برهانمان ، ایا غفار
 و هر که بد کند او با کسی که بد نکند
 6 بلغنتش کن یارب وزو بر آر دهار

- (۲۳) ویر مقدّمه، اظهار آنچ اندرین < موضع > مفید است از مضمرات العلوم
 9 و مکنونات الحکم نخست سخن برو واجب تر دیدم گفتن، و آن علم دین
 حقّ است که مجموع آن شناخت خداست سبحانه و تعالی بوحدانیت محض و اثبات
 توحید مطلق [9a] دور از تشبیه و پاک از تعطیل، که مختتم بشرف محلّ و عبودیت
 12 در مقام محمود و خلق عظیم رسول مصطفی محمدست صلی الله علیه و آله، و تشریف
 دین او علی الدین کله .

(۲۴) و بعد از آن بیان آنچ اُمت اندر آن مختلف اند و بسبب آن اختلاف

2 حرمت و آزرَم : A : حرمت آزرَم Q || 4 برهانان : A : برهانم (i) Q || 5 که
 بد نکند : A : کو نکند (که او نکند) Q || 6 وزو : A : ازو Q || 8 مفید : مفید
 A || مضمرات : ضمرت A || 9 واجب تر : + علمی A || 11 مختتم : محتتم A || 11-12
 و عبودیت در (i) : و عبود رخت و در A || 12 مقام محمود : اشاره بآیه ۸۱ از سوره ۱۷
 (بنی اسرائیل) > « ومن اللیل فتهجد به نافله لك عسی ان یمتک ربك مقاماً محموداً » || خلق
 عظیم : اشاره بآیه ۴ از سوره ۶۸ (القلم) > « وانك لملی خلق عظیم » || 13 علی الدین
 کله : بخشی از آیه ۳۳ سوره ۹ (التوبه) > « هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین
 الحق لیظهره علی الدین کله » || 14 امت : امتت A

بر یکدیگر همی لعنت کنند و بکافری گواهی دهند و آن تخصیص امام است که مراکز است مر جملگی امت > را < بعد رسول الله صلی الله علیه و > آله و < سلم.

3

III.

فصل

اندر اثبات صانع و ذکر توحید او سبحانه

6

و در آن قولهاست

1.

> اندر اثبات صانع <

- 9 (۲۵) گوئیم جملگی خلق با بسیاری اخلاق و اعتقادات ایشان بدو فرقت اند. یکی فرقت دهریان اند که اهل تعطیل اند و گویند: عالم قدیم است و مر اورا صانع نیست بل صانع هوالپد از نبات و حیوان خرد افلاك و انجم است که همیشه بودست و همیشه باشد. و دیگر فرقت > که < بصانع مقرند نیز بدو 12 گروهند. یکی گروه آنند که گویند صانع یکی بیشست، چون ترسایان که < سه > گویند: آب و این و روح القدس؛ و چون ثنویان که دو گویند: یکی یزدان و دیگر اهرمن، و نور و ظلمت را قدیم گویند. و دیگر گروهی گویند: صانع 15 یکیست > و < با آنک یکی صانع مقرند پینج صنف اند.
- یکی که گویند: صانع یکیست ولیکن پرستیدنی یکی بیشست؛ و ایشان

1 آن: از A || تخصیص: صحیف A || 2 مر: بر A || امت: است A || 6 و در آن: و آن A || 9 اخلاق و اعتقادات ایشان: اخلاق ایشان اند و اعتقادات A > اند < مکرر و کلمات مقدم و مؤخر شده || 13 ترسایان: ترسایان A || 16 صنف: صفت A رجوع بصفحه ۳۲ سطر 6-10 شود || 17 یکی: + یکی A

بُت پرستان اند که بخدای مقرّ اند و گویند: بتان را پرستیم تا مارا بخدا نزدیک کند چنانک خدای تعالی می گوید: قوله « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ». اهل تأویل گفتند که این سخن مثل است بر کسانی از اُمّت که همی گویند: مارا بیرون از مُحَمَّد علیه السّلام و عترت او کسانی را دوست باید داشتن که مارا از ایشان بخدای تعالی نزدیکتری افزایشد. و دیگر صنف ترسایان اند که گویند که خدا سه است و هر سه یکی است و پرستندنی است. و دیگر صنف ثنویان اند که گویند که قدیم دو است ولیکن پرستیدنی یکی است که یزدان است. و چهارم صنف فیلسوفانند که گویند: پرستش نیست بر خلق مر خدای را تعالی، بل علم است بدو و بقدرت و عظمت و ملک او. و پنجم صنف موحدانند که [9b] گویند: خدا یکیست و پرستیدنی هم اوست.

12 (۲۶) و چون درست کنیم که خدای یکیست، هم قول دهری باطل شود و هم قول ترسا و هم قول ثنوی. و موحدان که صانع و معبود یکی دارند - با بسیاری اختلاف ایشان - نیز سه گروه دهند. يك گروه اهل تقلید اند - و عامه با ایشانست - و بر ظاهر کتاب استاده اند و گویند: خدای <را> بدان صفات گوئیم که او سبحانه مر خویشتن را گفته است اندر کتاب خویش؛ و هر صفتی که آن سزای او نیست - و آن صفت اندر کتاب اوست - ما آنرا ندانیم و نگوئیم و تأویل

2 - 3 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴ || 6 ترسایانند که گویند: آند که ترسایان گویند A || 7 پرستیدنی: پرستیدن A || 9 مر: بر A مکرر است || 10 موحدانند: موحدانند A || یکیست: کیست A || 13 با: تا A || 14 تقلید اند و: + نك A

- آن خدای داند، چنانک همی گوید: قوله «وما يعلم تأویلہ الاّ الله.»
 و برین نیز نیفزایند. و دیگر گروه متکلمانند از معتزله و کرامی. گویند:
- 3 نظر واجب است اندر توحید و ما بدلائل و نظر فکری تشبیه را ازو سبحانه نفی
 کنیم. و سه دیگر گروه شیعت خاندان رسول اند که گویند: مر کتاب
 خدای را تأویل است، اما بتأویل عقلی گویند صفات مخلوق را از خالق نفی کنیم
- 6 و هیان تشبیه و تعطیل—گویند—منزلی است که توحید ما بر آنست، و خبر
 آرند از امام جعفر الصادق علیه السلام که از وی پرسیدند که «حقّ تعطیل
 است یا تشبیه؟» او گفت «منزلة بین المنزلتین».
- 9 (۲۷) و هر گروهی ازین سه گروه که موحدانند همی دعوی کنند که
 حقّ توحید آنست که ما برآئیم، و ما خواهیم کز توحید هر گروهی ازین سه
 گروه < که > موحدانند فصلی بلیغ یاد کنیم، و آنج مفز و خلاصه قول هر
- 12 گروهی آنست اندرین فصل ثابت کنیم، و خطا و صواب هر گروهی را باز نماییم
 بحجّت و برهان؛ و آنج از آن ضعیف است ضعف آنرا درست کنیم و آنج حقّ است
 مر آنرا منکر نشویم، تا عقلا که مر این کتاب هارا بخوانند بدانند که هارا
- 15 دین سلامت است و حقّ است، که ببصیرت پذیرفته ایم و متابع خاندان حقّ
 و امامان صدق از فرزندان رسول علیه السلام بر حقیق نه بر تقلید و هوی، و توفیق
 از خدای تعالی خواهیم بر اظهار حقّ و متابعت صدق، آنه خیر موفق و معین.

1 سورة ۳ (آل عمران) آیه ۵ | 4 مرکبات : مرکبات A | 5 تأویل است : + و A

7 علیه السلام : بنله (؟) A || 8 یا تشبیه : بام تشبیه (؟) A | منزلة : منزلت A || 11

موحدانند : + که A || و آنج : چنانک A || 12 آنست : + و A | 13 از آن : ان A ||

16 هوی : هوا A

(۲۸) ونخست گوئیم: میان این هر سه گروه از موحدان اجماع است بر [10a] آنک خدای از صفات آفریدگان خویش بری است > واین < قول
 3 حشویان اَهْت > است < اندر توحید. این گروه که اهل تفسیر ظاهر کتاب
 وشریعت اند- با آنک مقرّ اند که خدای بصفات > آفریدگان < موصوف نیست وهیچ
 چیزی چنون نیست و حجت برین قول از کتاب خدای این آیت آرند که می گوید:
 6 قوله « لیس کمله شیء وهو السّمیع البصیر » - چنین گویند که خدا یکی است
 واین صدق وحق است، آنکام بر ظاهر قول که اندر کتاب است همی گویند
 که خدای تعالی دانا و بینا وشنواست. وما گوئیم این قوم بدین قول از اجماع
 9 موحدان بیرون شدند، از بهر آنک اجماع آنست که خدای تعالی بصفات خلق
 موصوف نیست و بخلق خویش نماند بهیچ روی از رویها؛ وچون مردی باشد
 دانا و بینا وشنوا و خدا نیز دانا و بینا وشنوا باشد، پس بقول اهل تقلید آن
 12 مرد ناچار مانده خدا باشد، واین تشبیهی ظاهر است که همه گویند.

(۲۹) پس درست کردیم که این گروه مر قول خویش را - > که < گفتند
 هیچ چیز مانند خدا نیست - نقض کردند وازین بیمان گذشتند، چون همی
 15 گویند مردی همچون خدای دانا و بینا وشنواست. وچون این گروه ظاهر
 کتابرا گفته اند، تفسیر ظاهر این آیت > که < همی گوید: « لیس کمله
 شیء وهو السّمیع البصیر » چنین باشد که همی گوید که « هیچ چیز چنو

2 آفریدگان: آفرید کار A || بری است: بدست A (برست) || 3 تفسیر: +
 و A || 5 آرند که می گوید: دارند که می گویند A || 6 سورة ۴۲ (الشوری) آیه ۹ ||
 8 اجماع: اجتماع A || 14 نقض: نقض A || 16 ظاهر: + و A || 17 گوید: گویند A

- نیست و او شنوا و بیناست. پس آخر این آیت که همی گوید او شنوا و بیناست مر اول آیت را که همی گوید چنو هیچ چیز نیست، همی نقض کند،
- 3 از بهر آنک مردم نیز بینا و شنواست همچنو سبحانه بقول اهل تقلید، و قول خدا متناقض نباشد. پس مر این آیت را بتأویل حاجت است، ولیکن ظاهری گوید علم خدا و شنودن و دیدن او ذاتی و حقیقی است و علم و شنوایی و بینایی مردم مجازی و عاریتی است، جواب ما مر اورا آنست که گوئیم: چه کویی
- 6 که چو مردی خردهند با چشم روشن و گوش شنوا آفتاب را بر آسمان بیند روشن و تابنده، و بداند که این آفتاب است و روشن است، و بشنود از دیگری که آفتاب روشن است، دیدن [10b] او مر آفتاب روشن را < که > روشن است و دانستن او که آفتاب روشن است و همی شنود قول آنکس، همی گوید آفتاب روشن است یا نه؟ یا اگر خواهد که < علم > حقیقی و ذاتی را از علم عاریتی و مجازی از مرد جدا کند، گوید خدای تعالی مر آفتاب را روشن نداند
- 12 و روشن نبیندش، و اگر کسی گوید آفتاب روشن است، او چنان شنود که همی گوید آفتاب تارک است تا علم و سمع و بصر خدای را از علم و بصر و سمع مرد جدا کرده باشد. و این محال و کفری باشد ازو که بگوید بر خدای تعالی.
- 15 و اگر گوید: خدای مر آفتاب را روشن دند و روشن بیند و قول آنکس را

1 او: و A || 2 چیز: جز A || نقض: نقض A || 4 متناقض: متناقض A || مر: مرا A || 5 ذاتی: ذاتی A || 8 آفتاب است و روشن است: آفتاب است و روشن است A || 10 که آفتاب: کفتاب A || آنکس: + که A (تصحیح همایی) || 11 یا: تا A || حقیقی: حقیقی A || 12 کند: + و A (تصحیح همایی) || 14 تا: با A || سمع: + از A

3 که گوید آفتاب روشن است همچنان شنود > که < آن مرد شنوده باشد، اقرار کرده باشد که این مرد بدین دانش و دیدار و شنودن مانند خدای است؛ و ظاهری مر این تشبیه را - که برو لازم کردیم - هیچ دفعی و حجّتی ندارد، مگر آنک گوید خدای هارا بیند وها اورا نه بینیم.

(۳۰) فیز گویند: خاصتر نامی مر خدای را تعالی و حده، الله است.

6 > معنی < آن باشد بلغت عرب که دیگران را بیند وایشان اورا نبینند. و این بیت را در تفسیر آورده اند:

لَا رَبِّيَ عَنِ الْخَلَائِقِ طَرًّا وَهُوَ اللَّهُ لَا يُرَى وَيَرَى هُوَ.

9 جواب ما مر اورا آنست که گویم این فضیلتی نیست که اهل تقلید مرین را

بخدای تعالی باز بستند، بل این تشبیهی است هرچ ناستوده، از بهر آنک

خدای تعالی همی گوید: ابلیس واتباع او شمارا بینند و شما مر ایشان را

12 نبینید بدین آیت: قوله « اِنَّهٗ يَرِيكُمْ هُوَ وَقَبِيْلَهٗ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ » وهر

که اندر علم توحید برأی تاریک خویش سخن گوید و شرح شرع کند - چنانک

آن گروه همی کنند - سخنی که اندر توحید بگوید و مر آنرا ستایش پندارد

15 نکوهش باشد، چنین که ظاهر کردیم. وهر که بجهل خویش بجای ستایش

2 ظاهری: + که A || 4 نه بینیم: نه بینم A || 8 لاه ربی: لا ای A ||

وهو الله... هو A > قيل وصف به (ای بالله) تعالی لانه لا تدرکه الابصار ومعنى لاه،

ای احتجب عنا. قال الشاعر: لاه ربی عن الخلاق طرًّا خالق الخلق لا یری ویرانا.

(تفسیر التبیان تألیف محمد ابن الحسن الطوسی چاپ سنگی تهران سال ۱۳۶۲ - ۱۳۶۴

ج ۱ ص ۱۱) (بهدایت استاد فروزانفر) || 10 ناستوده: ناستوده A || 11 بینند: بیند A ||

13 سوره ۷ (الاعراف) آیه ۲۶ || ترونهم: یرونهم A || 13 تاریک: تاریکی A ||

شرح (۱): شروع A || 15 باشد: دید A || بجای: بکامی A

- نکوهش را نهد، نیز بخطاء خویش اندر راه بهشت سوی آتش دوزخ رود، چنانکه خدای تعالی گفت اندر خطاء قوم نوح علیه السلام: قوله «مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً. فلم یجدوا [IIa] لهم من دون الله انصاراً.» 3
- اهل تفسیر ظاهر گفتند که این سخن مر قوم نوح را همی گوید، که بطوفان غرقه شدند. و اهل باطن و تأویل گفتند سخن خدای تعالی اندر قرآن بر سبیل مثل است، چنانکه می گوید: قوله «ولقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کتل مثل.» و خدای تعالی این کتاب کریم را بسفارت جبرئیل و وساطت محمد المصطفی علیه السلام، سوی ما فرستاد، که آمت مصطفی ایم. بر ما واجب است که اهتال را که اندر قرآن است از خویشتن دور نیندازیم، بل مر آن را 9
- تنبیه و تحذیر خویش دانیم از خدای تعالی، و «مثل» بیارسی «مانند» باشد. پس واجب است بر ما که مانند آنها نباشیم که مثل بد «در شأن» ایشانست، بل از آنها باشیم که مثل نیک در شأن ایشان است، چنانکه خدای تعالی گفت: قوله «للذین لا یؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلى وهو العزیز الحکیم.» و اهل «ظاهر» مثل کتاب خدای را بر خویشتن نگیرد

2 قوله: + و A 2-3 سورة 71 (المعارج) آية 25-26 || 4 تفسیر ظاهر: ظاهر تفسیر A رجوع کنید س 34 س 3 || 6 سورة 30 (الروم) آية 58 || 7 وساطت: بساطت A || 8 المصطفی: المصطفا A || مصطفی ایم: مصطفا ای A || 9 دور نیندازیم: دور بیندازیم A || 10 تحذیر: بجدید A || 11-12 مثل بد «در شأن» ایشانست: مثل بذیر ایشانست A. در سطر بعد اصل نسخه آمده: مثل نیک بر شأن ... || 12 بل: نه A || در: بر A || ایشان: ایشان (i) A || 13 للذین: اللذین || 13-14 سورة 16 (النحل) آية 62 || 14 اهل «ظاهر» مثل: هل مثل A

- < و > بعذاب خدای هلاک شود، چنانکه همی گوید عادرا - یعنی قوم هودرا -
 و ثمودرا - یعنی قوم صالح < را > - واصحاب الرّس را - که قوم شعیب بوده اند -
 3 مَثَلها زدیم و همهرا هلاک کردیم، چون مثلها را تدبیر نکردند، قوله « و عاداً
 و ثمود واصحاب الرّس وقرونا بین ذلك كثيراً وکلاً ضربنا له الأمثال وکلاً
 تبرّنا تبييراً. »
- 6 (۳۱) وگفتند - اعنی اهل تأویل - کنون این دورِ محمد مصطفی است
 صلی الله علیه و > آله و < سلم بدین خبر « مثل اهل بیتی فیکم کمثل سفینه
 نوح، من رکبها نجا ومن تخلف عنها غرق » و هر که ازین اُمت بحکم این
 9 خبر دست اندرین سفینه نزنند که نوح دروست و اندرین کشتی ننشینند،
 بطوفان جهل و آب فتنه هلاک شود. و گوئیم کین هلاک که خدای مر عادرا
 و ثمودرا و اصحاب الرّس < را > همی گوید، نه هلاک جسدی و مرگ بدنی
 12 است، بل هلاک جهل و ضلالت است و وجوب عذاب جاویدان. و دلیل بر درستی
 این قول است که این گروهان را بمرگ جسدی هلاک کرد و مر [11b] پیغامبر
 ایشان را - که هود و شعیب و صالح علیهم السّلام بودند - نیز بمرگ جسدانی
 15 میرانید. پس چه فرق بود میان هلاک کافر و میان هلاک پیغامبران؟ و چون

3 عاداً: عاد A | 2-5 سورة 25 (الفرقان) آیه ۴۰-۴۱ | 5 تبييراً: تدبیراً A |
 6-7 مثل اهل بیتی ... غرق: رجوع شود بسفینه بعار الانوار تألیف عباس بن محمد رضا
 القمی چاپ سنگی بعف سال ۱۳۵۲ ج ۱ ص ۶۳۰ | 8 رکبها: زکیها A | تغلف:
 + حلف A | 9 نشینند: نشینند A | 11 جسدی: جیزی A | 12 هلاک: + و A |
 جاویدان: جاویدی A | 13 بمرگ جسدی هلاک کرد و مر: بترك جسدی هلاک و کرد
 مر A | پیغامبر: پیغامبررا A | 15 کافر و: + در A

بدین > آیت < مر عاصیان را همی بهلاك كردن یاد کند، این قول دلیل است بدانك پیغامبران ایشان هلاك شدند بدان هلاك که ایشان هلاك شدند.

- 3 (۳۲) پس درست کردیم که هلاك عاصیان بمرگ جسدی نیست، بل بهلاك ضلالت است، چنانك رسول > را < گفت صلی الله علیه: بگوی خلق را که چه بینید اگر خدای مرا و آنکس را که با من است هلاك کند، یا برها رحمت کند بغیر هلاك کردن، پس کیست آنکه مر کافران را از عذاب دردناك 6 برهاند؟ بدین آیت: قوله « قل أرأیتم ان اهلکنی الله ومن معی أو رحمتنا فمن یجیر الکافرین من عذاب الیم. »

- 9 (۳۳) وگویی شکی نیست اندر آنك خدای تعالی بر محمد مصطفی - صلی الله علیه > وآله < وسلم - و بر آنکس که با وی بود رحمت کرد، و چو بر او رحمت کرد بحکم این آیت، مر او را هلاك نکرد از بهر آنك اندرین آیت شرط است بهلاك یا رحمت؛ و محمد را هلاك کرد. پس درست شد که خدای تعالی مر هلاك عاصیان را بمرگ جسدی همی نخواهد، و بحکم این بیان درست شد که هلاك مرگ جسدی نیست، کشتی نوح نیز چوب نیست، بل اهل بیت رسول است؛ و نیز طوفان نوح آب نیست بل جهل و ضلالت است که 15 هلاك عاصیان آنست.

(۳۴) باز کردیم بتوحید اهل تقلید، وگویی همی دعوی کنند که ما

۱ بدین > آیت < : برین A | کردن : کدن A || 3 بل : + و A | 4 بهلاك : + و A || 5 چه : حق A || 6 بغیر هلاك : + نا A || 7-8 سورة ۶۷ (الملك) آية ۲۸ || 11 نکرد : کرد A || 12 یا : با A || نکرد : نکرد A || 13 نخواهد : بخوهد A || 14 که : + چو A || هلاك : + و A || 17 تقلید : توليد A

اهل < ظاهر > تفسیریم، آنگاه بسیار جایها از ظاهر تفسیر همی گریزند و بتأویل اندر همی آویزند، و یا بر جهل همی ستیزند، چنانک خدای تعالی اندر قرآن همی « روی » گوید خویشتن < را > بدین آیت: قوله « فاینما تولوا 3 فثم وجه الله ان الله واسع علیم. » تفسیر راست این قول آنست که همی گوید هر کدام سو که شما روی از آن سو کنید، آنجاست روی خدا < که خدا > 6 فراخست و خدا داناست. و بحکم ظاهر این آیت، این عالم بمیان روی خدای اندر باشد، و آن فراخترین آسمان که فلك الأعلى است و [12a] کلبت عالم اندر جوف فراخ اوست، روی خدای باشد، تا هر کدام سوی ما روی بتاییم 9 روی خدای از آن سوی باشد. اهل تقلید گفتند: بدین همی قبله را خواهد، یعنی خانه کعبه را.

(۳۵) و بدین قول که ایشان گفتند سه محال لازم آید: یکی آنک واجب آید که آن خانه شریف که از سنگ و چوب فراز آورده مردمست، روی خدای باشد بقول ایشان، و این محال عظیم است بل کفرست؛ و دیگر آنک واجب آید اگر کسی پشت سوی خانه کعبه بنماز، ایستد روی او سوی قبله باشد 15 و این نیز محالست؛ و سدیکر محال آنست که سخن خدای را گردانیده باشند، از بهر آنک خدای تعالی همی گوید روی خدای از آن سوی است، و دیگر جای خدای تعالی همی گوید هر چیزی هلاک شونده است مگر روی خدای بدین

3-4 سورة ۲ (البقرة) آية ۱۰۹ || 5 آنجاست: + که A || < که خدا >:

(تصحیح همامی) || 6 روی: اوی A || 7 فراخترین: فراختری A || 8 جوف: خوف A ||

9 قبله را: + می A || 11 سه: ال: و معال A || 12 مردمست: مردست A || 14 پشت: بست A

آیت: قوله «كَلَّ شَيْءٌ هَالِكًا إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». تفسیر این چنان گفتند خود رایان اَمّت که هر چیزی بمیرد الا که خدای نمیرد، ووجه خدای را اینجا «هویت» او گفتند و این وجه را نکفتند که قبله است. وهر 3 دو تفسیر محال است، از بهر آنک وجه بلفت عرب روی چیز باشد، نه قبله باشد و نه ذات چیز. و این تفسیر نباشد، بل تحریف سخن خدای باشد، و خدای تعالی همی نکوهد گروهی را که سخن او را از جای بگردانند بدین آیت: قوله 6 «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ».

(۳۶) حشویان گفتند بدین سخن جهودان را همی خواهد که نعت پیغامبر از توریة بگردانیدند، و اهل تأویل گفتند کلمة خدا منزلت نبوت است، 9 و بدین هر گروهی را همی خواهد که امامت را از خانه رسول بگردانیدند که جای آن بود؛ و دیگر جای همی گوید سخنان مرا بدل کردن نیست بدین آیت: قوله «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ». این همان معنی است که یاد کردیم و خدای 12 تعالی همی گوید. و «دست» خویش را یاد می کند بچند جای هر رسول خویش را، که آنها که همی با تو بیعت کنند بیعت همی با خدای کنند، دست خدا زهر دست ایشانست. 15

(۳۷) اهل تقلید مختلف شدند اندر معنی [12 b] دست خدای بدین آیت.

یکی گفت معنی این ید، بیعت خدای است، و دیگری گفت قوت خدای

1 سورة ۲۹ (القصص) آية ۸۸ || 2 خود رایان : خود را یا آن A || هر چیزی بمیرد : هر چیزی نمیرد A || 3 وجهها : وجه A || 7 سورة ۵ (المائدة) آية ۴۵ || 11 کردن نیست : کردنت A || 12 سورة ۱۰ (یونس) آية ۶۵ || 15 زهر دست (رجوع شود به سورة ۴۸ « الفتح » آية ۱۰) : زهر دست A

است، و سدیگر گفت ملت خدای است، و چهارم گفت نعمت خدای است؛
 و قول خدای تعالی ید الله است نه بیعة الله و نه قوۃ الله و نه ملة الله و نه
 3 نعمۃ الله؛ و این همه اختلاف اندر میان ایشان بدان افتاده است که کلمات را
 از جای بگردانیده اند؛ و دیگر جای خدای تعالی همی حکایت کند که هر
 ابلیس را گفت: ترا چه باز داشت از سجده کردن مر آنرا که من اورا بدو دست
 6 خویش آفریدم، یعنی مر آدم را علیه السلام؟ بدین آیت: قوله «قال یا ابلیس
 ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین.» اهل
 تفسیر گفتند بدین <دو> دست همی دو قوت خویش را خواهد و دیگران
 9 گفتند ما این را تفسیر نکنیم و ندانیم که معنی این ید چیست، بل این ید
 بی چون و بی چگونه است.

(۳۸) و دیگر جای خدای تعالی «پهلوی» خویش را یاد کرد چنانکه
 12 گفت: قوله «ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله وان کنت
 لمن الساجدین.» اهل تفسیر گفتند بدین جنب همی کار خدای را خواهد.
 و دیگر جای خدای تعالی همی «چشم» خویش را یاد کند بدین آیت: قوله
 15 «ولتضع علی عینی.» هر موسی <را> علیه السلام همی گوید: یا موسی!
 چشم من باشی و ترا همی بینم. اندرین قول چنان پیدا است که وقتی بود که
 خدای تعالی موسی را همی ندید، تا چنان کردش که بچشم همی دیدش. و عظیم تر

2 بیعة: بیعت A || 2-3 قوۃ الله و نه ملة الله و نه نعمۃ الله: قوت الله و نه ملت الله و نه
 نعمت الله A || 5 بدو دست: بدوست A || 8 خویش را: + همی A مکرر || 9 ندانیم:
 بدانیم A || 11 خدای: جدای خدای A || 12-13 سورة 39 (الزمر) آیه ۵۷ || 15 سورة
 20 (طه) آیه ۴۰ || یا موسی: یا موسی (!) A || 17 تا: ما A

مشکل بر اهل تقلید، و تبطیل توحید ایشان قول خدایست که همی گوید:
 قوله تعالی « وما قدروا الله حقَّ قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيمة
 والسموات مطوَّيات بیمنه سبحانه وتعالی عما یشرکون. » همی گوید خدای 3
 تعالی: کافران قدر او ندانستند وزمین بروز قیامت اندر مشت او باشد،
 وآسمان ها بدست راست او اندر نوشته باشد. اندرین آیت چنان پیداست که
 زمین بروز قیامت اندر قبضه دست چپ خدای [13a] باشد، از بهر آنک 6
 همی آسمانها را اندر دست راست یاد کند، و چون یک دست را بدست راست
 تخصیص کرد دست دیگر چپ باشد.

9 (۳۹) اهل تفسیر خود رایان گفتند: ما بدین آیت بگرویم، ولکن
 تفسیر آن ندانیم؛ و اقرار بنادانی جهل باشد نه علم. پس این گروه که قول
 خدای را همی ندانند، خدای را چگونه دانند؟ و چو اهل تقلید همی دعوی
 کنند که ما بر ظاهر کتاب کار کنیم، کتاب را بمذهب ایشان تأویل نیست. 12
 پس مر خدای را بمذهب ایشان دست راست و دست چپ و روی و چشم و پهلوی
 > است < و خدای تعالی از جایی بجایی شود چنانک همی گوید: قوله « وجاء
 ربك والملك صفاً صفاً. » و این همه صفات مخلوقات است. و این همه آیت 15
 بریشان لازم کردست که ایشان مشبه اند نه موحد اند، از بهر آنک بتفسیر
 مقرر اند و نباید ایشان را که گویند « ما نگوییم که خدای را سبحانه این جوارح

2-3 سورة 39 (الزمر) آية 67 || 7 یاد کند: باز کنند A || 9 خود رایان: جود رایان A ||

بگرویم: بگردیم A || 14-15 سورة 89 (الفجر) آية 23 || 16 مشبه: مسبه A ||

موحد اند: موحد اندر A

- است « پس از آنک تأویل ما <را> منکر شده اند.
- (۴۰) پس ظاهر کردیم که این گروه که همی دعوی توحید کنند مشرک اند
- 3 بحق، از بهر آنک خدای را همی بصفات مخلوق گویند، و این انبازی دادن باشد مردم را با خدا، چه بعلم و شنوایی و بینایی و چه بجوارح و از جای بجای شدن. و ایمان این گروه بشرک مقرون است چنانک خدای تعالی همی گوید:
- 6 قوله « وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشرکون. » این قول بر این گروه است که بیشتر از خلق - که عامه است - با ایشان است و با قرار خویش جهال اند، چو همی گویند ما ندانیم تفسیر دستهای خدا چیست، <و> محرفان
- 9 کلمات خدای اند، چو همی گویند معنی وجه خدای قبله است و معنی ید خدا قوت است و جز آن، و قول خویش را بدین تفسیرها نقض کرده اند، از بهر آنک قول اولی ایشان آنست که همی گویند خدای بی چون و بی چگونه است
- 12 و بتفسیر ایشان خدای بصفات مخلوق است با چونی و چگونگی. و گویند خدای را نود و نه ناهست، و هر نامی را معنی دیگر است؛ و هر عاقلی داند که [13b]
- آنکس که نود و نه معنی با او <باشد> یک چیز نباشد، و از آن نود
- 15 و نه چیز باشد بذات خویش؛ و این تکثیری باشد نه توحید در سخن این گروه، و توحید ایشان پس از آنک از خللها و زللها ایشان بعضی یاد کردیم بگذاریم و قول دیگر گروهی را شرح کنیم و بالله العون و علیه التکلان.

3 انبازی: اخبازی A || 6 یومن: نومن (!) A || سورة ۱۲ (یوسف) آیه ۱۰۶ ||

8 تفسیر: + که A || چیست: هست A || محرفان: محرمان A || 10 نقض: نقص A ||

12 ایشان خدای: خدای ایشان A || 14 نباشد: باشد A || 14-15 از آن نود و نه چیز

باشد: از آن نود که و نه چیز باشد A || 16 پس: پیش A

2.

قول متکلمان مذهب کرامی اندر توحید

- 3 (۴۱) سخن متکلمان مذهب کرامی اندر توحید آنست که گویند خدای یکیست، و هیچ چیزی بدو نماند و این اصل توحید است؛ ولیکن موحد آنست که چون بصفات خدای رسد، این اصل تباہ نکند، و ازین متکلمان
- 6 گروهی اند که گویند خدا جسم است نه چون اجسام. و گویند خدا عالم و قادر و حی است، و بدیگر صفات محمود - که مردم را اندر آن شرکت است - خدای را صفت کنند. و گویند همچنان که علم او نه چون علمهاست و قدرت او نه چون قدرتهاست، و زندگی او نه چون زندگیهاست، جسم او نه چون جسمهاست. این بنیاد توحید این طایفه است < و > با فروع بسیار است.
- (۴۲) و ما گوئیم که این قول که گفتند که خدای جسم است نه چو اجسام، قوی بی معنی و باطل است، و این قولها که گفتند عالم است نه چو علما و قادر است نه چون قادران و زنده است نه چون زندگان، محال است؛ و توحید این گروه بدین قول نه توحید است، بل شرک است. اما بدلیل بدانکه قول
- 15 کسی که گوید «جسم است نه چو اجسام» باطل باشد. و معنی آنست که حد جسم جوهریست متجزی و با مساحت، و مر او را سه بُعدست از طول و عرض و عمق. حد جسم نه رنگست و نه سختی و نه تری، از بهر آنکه آتشی کو گرم
- 18 < و > خشک است و روشن و متحرک است، جسم است؛ و آب که ضد آتش است سرد و تر و تاریک و ساکن است، و بهمه صفات خویش از آتش جداست،

- نیز < جسم است و > جسمیت هر دورا در بر گرفته است، بدانچ این هر دو اندر [14a] مکان اند، و هر دورا جزوها، و هر یکی را ازین دو ضدّ طول و عرض و عمق است. 3 و هر که گوید « جسمیست نه چو اجسام » گفته باشد که جسم است نه چو جسم، و این قول باطل و بی معنی باشد، همچنانک اگر کسی گوید مردم است نه < چو > مردم، یا گوید آتش > است < نه > چو < آتش، باطل گفته؛ و چو جسم آنست که اورا طول و عرض و عمق است، کسی که گوید « جسم است » گفته باشد جوهریست با طول و عرض و عمق، و چو بر عقب این گوید « نه چو جسمها » گفته باشد که این جوهر با طول و عمق و عرض را نه طول است و نه عمق > و نه عرض <؛ و این قوی باطل و متناقض باشد. و اما دلیل بر آنک قول این گروه بدانچ همی گویند خدای عالمیست نه چو علما و قادریست نه چو قادران و زنده ایست نه چو زندگان، محال است 12 آنست که گوئیم: از مردمان بهری علما اند بقول خدای تعالی که < از > بنی اسرائیل گروهی > را < علما گوید بدین آیت: قوله « أولم یکن لهم ان یعلمه علماء بنی اسرائیل. » پس پیرسیم ازین متکلمان که چه گوئید کاین گروه که خدای مر ایشان را علما گوید، علمی دانستند که آن خلاف علم خدای بود؟ اگر گویند که علم ایشان موافق علم خدای بود، اقرار کرده باشند که خدای تعالی اندر آن علم همچو ایشان بود، بی هیچ خلاقی؛ و قول

۱ دربر: زیر A || 5 مردم: مردمی A || 6 عمق است: + و A || 6-7 که گوید: کونه A || 7 جوهریست: دهریست A || 8 باطول: + طول A || 10 عالمیست: عالمست A || 11 زندگان: زندگانی A || 13 گوید: گویند A || 13-14 سورة ۲۶ (الشعراء) آیه ۱۹۷ || 14 متکلمان: متکلم A || گوید: کوی A || 15 گوید: گویند A

- خویش را که گفته اند که خدای تعالی عالمیست نه چون علما، نقض کرده باشند. واگر > گویند: < علم علما خلاف علم خدای بود، تا درست کنند که خدا عالمیست نه چو علما، قول خدای را که ایشان را علما گفت < ... > و هر 3 که جاهل را علما گوید دروغ گفته باشد، پس گفته باشند که قول خدای که مر جاهل را علما گوید، دروغست.
- 6 (۴۳) و همچنین آید سخن اندر مشارکت مردم بقدرت با خدای تعالی. گوئیم خدای خالق را فرمود که نماز کنید و زکوة دهید، چه گوید متکلم: خدای دانست که مر ایشان را بر نماز کردن و فرمان > بردن < قدرت است یا دانست که ایشان را بر آن قدرت نیست؟ اگر گوید که دانست که ایشان 9 بر آن کو همی فرماید، قدرت ندارند، گفته باشد که محال فرمودشان و قول [14b] خدا که همی گوید: قوله « لا یکلّف الله نفساً الاّ وسعها » ردّ کرده باشد؛ واگر این متکلم گوید: علم خدای بر بودنیها و بودها محیط است 12 و شاهد و غایب زیر علم اوست، و علم مردم جز بر چیز حاضر محیط نیست، و قدرت خدای بر آفرینش آسمانها و زمینهاست و جز آن، و قدرت مردم بر یکی خانه یا جز آن است، پس خدای عالمی باشد نه چون علما < و > نیز 15 قادری باشد نه چون قادران.

1 نقض: نقص A || 3 علما گفت < ... > : خبر جمله محذوف است و شاید « نقض کرده باشند » || 4 گفته باشند: گفته باشد A || 8 دانست: داناست A || 9 نیست: یکست A || گوید: کویند A || ایشان: + را A || 11 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۸۶ || 13 جز بر چیز حاضر: جز در چیزی حاضر (!) A || 15 یکی: یکی A || پس: بر A

- (۴۴) جواب ما مر اورا آنست که گوئیم: علما وقادران وزندگان همه بیک مرتبت نیستند، اندر بسیاری واندکی علم وقدرت وزندگی، ولکن اندر حد علم وقدرت وزندگی شرکا اند، چنانک پشهئی زنده است وسگی نیز زنده است؛ وسگرا > بر دویدن < قدرت است، وپشهر > نیز < بر پریدن قدرت است، وعالمی که بسیار علم داند عالم است، وآنک اندک علم داند نیز عالم است، چنانک خدا همی گوید: قوله « و فوق کل ذی علم علیم . » پس مر آن کم علم را بسبب بسیاری علم از عالم تر، از حد بیرون نکرد؛ بل هر دورا عالم گفت. پس درست کردیم که هر که خدای را بدین صفات که مردم بدان موصوف اند صفت کند، توحید او شرک باشد.

- (۴۵) واگر این متکلم گوید: پس اگر گوئیم خدای عالم نیست، گفته باشیم که جاهل است، واگر تو گویی که قول من > که < گفتیم « خدای قادر است » خطاست، گفته باشی که خدای عاجز است. واگر گویی روا نیست که گوئیم « خدا زنده است » گفته باشی که مرده است، واین همه کفر ومحال است. جواب ما اورا آنست که گوئیم: جهل برابر علم باشد، وهمچنانک گویی روا نیست که گویی جاهل است، نیز روا نیست که گویی عالم است از بهر آنک عالم وجاهل هر دو صفت مردم است، وتو مر خدای را عالم از

1 علما وقادران وزندگان : علما وقدر او زندگانی (1) A || 3 سگی نیز : بیکی نیست (1) A || 4 وسگرا : ویکری را (1) A || بر پریدن : بر پریدن A || 6 سوره ۱۲ (یوسف) آیه ۷۶ || 7 علم از عالم تر : عالم ار عالمتر A || 8 بدین : این A || 9 توحید او شرک باشد : توحید و اشراک باشد (1) A || 11 جاهل : جاهلی A || 14 جهل برابر علم باشد : جهل بر جهل نباشد (1) A

- بهر آن گفتمی تا جاهل نبایدش گفتن، و گمانت چنانست که خدای را همی
 جاهل از بهر آن نگویی که این نامی زشت است، و عالمش از بهر آن
 3 گویی که این نامی نیکوست، و همی پنداری که خدای را عاجز از بهر آن
 نشاید گفتن که این نام نکوهیده است. [15a] وظنت چنانست که چو مر
 اورا سبجانه بدین نامها زشت و نکوهیده نشاید خواندن، بنامها ستوده
 6 و نیکو شاید گفتن. و این ظن تو از خطاست. نیکو بشنو سخن منطقی
 و توحید را، و بشغب مشغول مباش. و بدان و آگاه باش که خدای را بدین
 صفتها زشت چو جاهل و عاجز و مرده و جز آن از بهر < آن > صفت نشاید
 9 کردن که این صفات مردم است، نه بدان که این صفات زشت است، که
 صفات زشت و نیکو هر دو مردم راست، و چو دانستی که خدای را بدین
 صفت زشت همی بدان نشاید صفت کردن که این صفات مردم است نه بدان
 12 که این صفات زشت است، ترا معلوم شد که همچنین نیز خدای را بدان
 صفت نیکو نشاید صفت کردن، از بهر آنک آن نیز صفت مردمست،
 و ما را رسول مصطفی - صلی الله علیه > و آله و < سلم - صفات مخلوق را
 فرمود از خدای تعالی نفی کردن نه صفات زشت را. و تو ای متکلم! از صفت
 15 کردن هر خالق را بیک صفت مخلوق حذر کنی و بدیگر صفت مخلوق هر اورا
 صفت کنی. و این از تو خطا و شرک است. و هر چند علم و جهل ضدان اند،
 18 هر دو صفتها مردم اند، که نه مردم همه عالم است تا جاهل صفت او نباشد،

۴ نام : نامها A || 5 نشاید خواندن : نشاند خواندن A || 7 بدان و آگاه باش : بدان
 و ا باش A || 13 صفت مردمست : صفات مردمست A || 14 مصطفی : مصطفا A || > و آله و < :
 رجوع بصفحه ۱۷ سطر ۴ شود || 15 نفی کردن : نفی کرد A || 18 تا جاهل : ما جهل A

- یا نیز همه مردم جاهل است تا عالم صفت او نباشد، بل هر یکی ازین دو ضدّ صفتی است از صفات مردم بجای خویش، چنانک هرچند سردی و گرمی صدان اند، هر دو صفت هاء جسم اند، که نه همه جسم گرم است تا 3 سرد صفت او نباشد، یا همه جسم سرد است تا گرم صفت او نباشد، وچو يك صفت مردم را کآن جهل است بر خدای روا نداشتی، علم را کو نیز صفت مردم بود برو سبحانه روا نبایستی داشتن، از بهر آنک چنانک علم صفتی است که رواست که مردم بدو موصوف باشد، جهل نیز صفتی است که رواست که مردم بدو موصوف باشد، > وچنانک گرمی صفتی است که رواست که جسم بدو موصوف باشد < سردی نیز صفتی است که رواست که جسم بدو موصوف باشد، و یکی ازین دو صفت مخالف بجسم سزاوارتر از آن دیگر نیست هرچند که ضدان اند؛ همچنین از علم [15b] و جهل یکی 12 بمردم سزاوار > تر < از آن دیگر نیست.

- (۴۶) پس درست کردیم که خدا > را < ب صفت جهل و عجز گفتن از بهر آن روا نیست کاین صفت هاء مخلوق است، نه بدانک این صفتها زشت است، 15 و چون چنین است بضدّ این دو صفت نیز کآن علم و قدرت است مر او را سبحانه و تعالی صفت کردن روا نیست، از بهر آنک این نیز صفات مخلوق است. و متکلم لقبان این آمت را بدین روی غلطی بزرگ افتاده است، که بصفت نیکوی خویش 18 خدای را همی صفت کنند، و ز صفات زشت خویش او را همی تنزیه کنند،

1 یا نیز : با نیز A || 3-4 تا سرد : یا سرد A || 4 تا گرم : با گرم A || 6 نبایستی : نبایستی A || 7 که مردم : که جسم A از جمله بعد اشتباها بدینجا نقل شده || 12 از آن : آنان A || 14 مخلوق است : مخلوقیست A || 16 روانیست : روانست A || 17 غلطی : غلطی A

- وبدین سبب اندر شرك افتاده اند و خبر ندارند که هر که چیزی را پرستد که صفت او صفت مخلوق باشد او مخلوق پرست باشد نه خالق پرست، و او مُوحّد نباشد بل مشرك باشد، و رسول مصطفیٰ — علیه السلام — گفت: شرك اندر 3 اُمّت من پوشیده ترست از بانگ پای مورچه سیاه که اندر شب تاريك بر سنگ سخت برود بدین خبر «الشرك في اُمّتي اخفى من دبيب نملة سوداء في ليلة» >
- 6 ظلما على صخرة صماء. « وغلطی بزرگ وخطایی ردی همی مرین گروه را — که لقب ایشان کرامی است و دعوی کلام کنند — نیز افتاده است و آن آنست که گویند صواب وخطا و طاعت > و < معصیت از بنده بخواست خدای آید.
- 9 و مرا با ایشان یکی درین معنی سخن رفت. گفتم: چرا چنین همی گویند که معصیت بخواست خدای آید؟ گفت: از بهر < أنك آنکس > که گوید بنده معصیت بنا خواست خدای کند، بر خدا قهر لازم کرده باشد، بدانچ 12 گوید بنده آن کرد که خدای نخواست. گفتم: پس اگر ازین زشتی خدای را تنزیه کردی، بدین تنزیه زشتی دیگر را — ازین زشت تر — بخدای تعالی باز بستی، بدانچ گفتمی بخواست تا بنده می معصیت کند و بنده نتوانست جز از 15 کردن کو خواست. آنگاه مرا او را بدان عقوبت کند که این مردی بهوس زشت باشد؛ و < چون ازو > روا نباشد، پس از خدای که بخشنده عقل اوست

۱ که هر که: و هر که A || 4 پوشیده تر: نوشیده تر (!) A || 4-5 بر سنگ سخت: فرسنگ يك سخت A || 5-6 فی < ليلة > ظلما: فی ظلها A. این حدیث بصور مختلف روایت شده است. رجوع بجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر تألیف جلال الدین سیوطی، چاپ مصر ج ۲ ص ۴۱ شود || 6 خطایی ردی: خطایی روی A || 8 بخواست: کواست A || 12 گوید: گویند A || ازین: این A || 15 بهوس: شاید < مهوس >

چگونه روا باشد؟ وهوس مخلوق را نشاید، خالق را چگونه شاید؟ این [16a] فریق مخلوقات را نا شناخته قصد معرفت خالق کرده اند، و خویشتر را بهوسها و تفکرهای باطل خویش اندر آتش همی افکنند، بدانچ از فرمودهای خدای تعالی و وارث رسول او روی گردانیدند.

3.

6 قول متکلمانِ مذهبِ اعتزالِ اندر توحید

(۴۷) توحیدِ متکلمانِ مذهبِ اعتزالِ آنست که گفتند: نخست چیزی > که < بر مردم واجب است، شناخت خدای است، از بهر آنک اندر شناختِ خدای مردم را رغبت است بکارهای ستوده، و پرهیز است از چیزهای زشت و نکوهیده، از بهر آنک چو مردم دانست که مر او را صانع است و بودش او بصنعِ صانعِ حکیم است، و تکلیفهای دینی را بر خویشتر واجب کرده بیند، اندر کارهای ستوده رغبت کند، و از زشتیها پرهیزد. وما گوئیم این قاعدهئی نیکوست عقلی اندر ایجابِ معرفتِ خدای بر خویشتر.

(۴۸) آنگاه گفتند این گروه که شناخت خدای نه بضرورت حاصل آید و نه بتقلید، از بهر آنک اگر خلق را شناختِ خدای بضرورت آمدی، همه خلق اندر معرفتِ خدای یکسان بودندی، چنانک اندر معرفتِ دفع کردن گرسنگی بطعام، و معرفتِ دفع کردن تشنگی بآب - که آن ضروری است - همه

1 وهوس : وهو A || شاید : شناسد A || 2 فریق : طریق A || خویشتر را : خوشتر را A || بهوسها : بهوسها A || 3 از فرمودهای : ازدهای A || 4 گردانیدند : گردانیده A || 9 شناخت : شناخته A || 12 کند : کنند A || زشتیها : زشتیها A || 14 شناخت : بشناخت A || 17 بطعام : و طعام A

خلق بیک منزلت اند. وگفتند <تقلید> باطل است، از بهر آنک اگر تقلید
 حقّ بودی تقلید آنک گوید «عالم قدیم است» نیز حقّ بودی، همچنانک تقلید
 آنک گوید «عالم مُحدّث است» حقّ است. وگفتند چو تقلید باطل است اندر 3
 شناخت خدای، و ضروری نیست، جز نظر چیزی نماند، و حجّت بر ایجاب
 نظر قول خدای را سبحانه دارند که همی گوید: بگوی مر خلق را که بنگرید
 که چیست اندر آسمانها و زمین یعنی از نشانیاء حکمت. آنگاه گفت: 6
 و سود ندارد نشانیها را ندن بیغامبران مر گروهی را که نگریدند بدین آیت:
 قوله «قل انظروا ما ذا فی السموات والارض وما تغنی الآيات والنذر عن
 قوم لا یؤمنون». 9

(۴۹) وما گویم آنچه گفتند که شناخت خدای ضروری نیست، صواب
 گفتند؛ ولکن آنچه گفتند بر اطلاق که [16b] تقلید باطل است، خطا گفتند؛
 و چو از شرح توحید این گروه اندر اثبات صانع بپردازیم، بیان آنچه خطا 12
 گفتند، بکنیم. و دلیل این گروه بر اثبات صانع عالم آنست که گفتند: ما
 اندر عالم همی به بینیم که اجسام از حالی بحالی همی گردد، کآن گشتن
 مر آن اجسام را اندر آن حالها جز بفاعلی نباشد، چنانک خدای تعالی می 15
 گوید: قوله «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین. ثم جعلناه نطفة فی
 قرار منکین. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما
 فکسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین.» 18

1 منزلت اند: منزلت A || ضروری: ضرورتی A رجوع شود به س ۱۰ || 5 مر خلق را:
 من خلق را A || 7 نگریدند: نگریدند A || 8 قوله: + قوله A || تغنی: بغنی A || 8-9 سورة
 ۱۰ (یونس) آیه ۱۰۱ || 11 تقلید: بتقلید A || 14 همی: حی A || کآن: + اندر آن A ||
 15 اجسام را اندر آن: اجسام زاندران A || 16-18 سورة: ۲۳ (المؤمنون) آیه ۱۲-۱۴

همی گوید: مردم را بیافریدم از گلی بیرون آخته از جایی، چنانک از میان انگشتان بیرون جوشد گل چون بفشارندش، آنگاه مر آن را آبی اندک کردیم اندر قرارگاهی استوار، آنگه مر آن نطفه را خون بسته کردیم، آنگه مر آن خون بسته را چون گوشت خائیده کردیم، آنگاه مر آن را استخوان آفریدیم، آنگه آن استخوانها را بگوشت پیوشانیدیم، آنگاه آفرینش دیگر کردیمش. بزرگست خدای که آفریدن او نیکوترست از آفریدن همه آفرینندگان.

(۵۰) وما همی دانیم- گفتند- که این اجسام اندرین حالا جز بفاعلی قادر و بخواست او همی نگردد، و واجب آید که آن فاعل پیش ازین اجسام بوده باشد، تا حالها را بر جسم حادث همی کند، و چون حدتها بر جسم همی زو پدید آید، فاعل قدیم باشد که پیش ازین حادثات باشد. و گفتند: بدین دلیل صانع قدیم و گرداننده حال اجسام ثابت است. آنگاه گفتند: چون صانع عالم ثابت شد، واجب است دانستن که صانع عالم است و قادرست و وزنده و شنواست و بیناست و قدیم است.

(۵۱) این متکلمان مرین شش صفت ذات <خدای را> گویند. و گفتند: اگر کسی گوید که چه دانند که صانع قادرست؟ گوئیم: ما همی بینیم کر دو تن آنکش کردن نه چون آن دیگرست که فعل نتواند کردن،

3 استوار: ارسده A. ابوالفتح رازی در تفسیر خود (چاپ اول تهران ج ۳ سال ۱۳۱۳ تهران ص ۶۱۶) «قرار مکین» را به «جایگاه استوار» ترجمه کرده است. || 6 از: و A || 9 واجب: ولهب (!) A || فاعل: فاعلی A || 12 صانع: صانعی A || 15 صفت: صفات A || 17 آنکش: آنک A

پس ناچار مرین را که فعل تواند کردن، صفتی لازم آید که فعل ازو بدان صفت آید و چون [17a] صانعِ عالمِ فاعلِ عالم است، مر اورا صفتی کنیم که فعل ازو بدان صفت آید، و آن صفت قدرت است. پس گفتیم که او قادرست. 3
وگفتند: اگر کسی گوید که چرا گفتند که صانع داناست؟ گوییم: ما اندر عالمِ فاعلی همی بینیم که فعلِ او محکم نیست، و فعلِ صانعِ عالمِ محکم است.
پس واجب آید که مر اورا صفتی است که فعل محکم ازو بدان صفت 6
آید، و فعل آن فاعل که مر اورا آن صفت نیست، همی محکم نیاید. پس
آن صفت را که فعل ازو محکم آید، علم گفتیم. پس دانستیم که صانعِ
عالم قادر است و نیز عالم است. وگفتند: اگر کسی گوید، چه دانید که صانعِ 9
عالم زنده است؟ گوییم: ما اندر موجودات موجودی همی بینیم که قادر و عالم
است. پس واجب آید که موجودی را که او عالم < و > قادرست،
صفتی هست که بدان صفت مر اورا ممکن است که علم و قدرت دارد، 12
و آن صفت مر آن موجود را که نه عالم است و نه قادر است، نیست؛ و آن
صفت را زندگی گفتیم.

15 (۵۲) پس دانستیم که صانعِ عالم کو هم داناست و هم قادرست، زنده

است، از بهر آنک هرچ مر اورا علم و قدرت هست زنده < است > و چون

3 صفت: صفت را A || 6 محکم: بحکم A || 7 محکم نیاید: حکم نیامد A ||

11 موجودی را: موجود را A || 12 علم: عالم (۱) A || 14 صفت را زندگی: صفت را نداکی A ||

15 قادرست: + و نیست و آن صفت را نداکی گفتیم، پس دانستیم که صانع عالم کو همه

دانا است و هم قادر است A (تکرار جمله‌های قبل) || هم دانا: همه دانا A || 16 هست:

نیست (۱) A

- علم و قدرتِ صانع درست شد، زندگیش درست شد. و گفتند: اگر کسی گوید چه دانید که صانع شنواست و بیناست؟ گوییم که اندر عالم هر که او زنده است و بی آفت است او شنواست و بیناست، و اندر یابنده چیزها³ اندر یافتنی است، و هر شنونده و بیننده‌ئی را شنوایی و بینایی او جز بدان نیست که او زنده است بی آفت، و چو چنین است و درست کردیم که صانع قدیم زنده است و مر او را آفتی نیست، دانستیم که شنوا و بیناست و اندر یابنده چیزها⁶ اندر یافتنی است. و گفتند: اگر کسی گوید چه دانید که صانع عالم قدیم است؟ گوییم دلیل بر آنک او قدیم است آنست که [17b] 9 چو صنع او همی بینیم، ناچار صانع این صنع یا معدوم باشد یا موجود، و اگر موجود باشد یا مُحدث باشد یا قدیم و روا نیست که صانع عالم معدوم باشد از بهر آنک معدوم نه قادر باشد و نه عالم و نه زنده، و ما درست کردیم که صانع عالم قادر و عالم وزنده و سمیع و بصیر است، پس معدوم نیست 12 و چو معدوم نیست، پس موجود است. آنگاه گوییم: چو موجود است یا مُحدث است یا قدیم است، و روا نیست که صانع مُحدث باشد، از بهر آنک 15 اگر مُحدث باشد مر او را صانع دیگر باید که مُحدث نباشد. و اگر آن صانع نیز مُحدث باشد، مر او را صانع دیگر باید؛ و همچنین همی باز شود تا صانعی که مُحدث نباشد بل قدیم باشد. پس ثابت شد - که گفتند - که 18 صانع عالم مُحدث نیست و چون مُحدث نیست قدیمست.

1 صانع: مانع (1) A || درست شد: + و A || 3 اندر یابنده: اندر یابنده A
 9 یا معدوم: نا معدوم A || 14 صانع محدث باشد: + و A || 17 تا صانعی که محدث نباشد بل قدیم باشد: تا صانع که محدث بل نباشد بل قدیم باشد (1) A

- (۵۳) آنگاه گفتند: اگر کسی گوید که خدای عالم وقادر وزنده وشنونده وینا وقدم است < بصفات >، یا بذات قادر وعالم وحی وسمیع وبصیر وقدم است؟ گوئیم که این صفتها مر اورا ذاتی است. او قادر بقدرت 3 وعالم بعلم نیست وزنده بزندگی نیست، بل این صفات مر اورا بذات است، از بهر آنک اگر این صفتها مر اورا ذاتی نبودی، هر یکی ازین صفتها یا مُحَدَّث بودی یا قدیم. اگر هر صفتی مُحَدَّث بودی واجب آمدی که پیش از 6 حدوث این صفات، خدای نه قادر بودی ونه عالم ونه زنده، واگر خدای پیش از حدوث این صفتها، قادر وعالم وحی نبودی، این صفتها از که یافتی، 9 چو مر اورا خود بی این صفتها فاعل نبودی؟ ونیز روا نیست گفتن کاین صفتها مر اورا قدیم بودی، < چه > واجب آمدی که قدیم یکی نبودی، بل او قدیم بودی، وقدرت او وعلم او وذات او وسمع وبصر او وقدم او صفت قدیم بودی پس گفتند: درست کردیم که قدیم یکمیست که صفات او 12 نه مُحَدَّث است ونه قدیم، بل ذاتی است.

- (۵۴) وگفتند: اگر کسی مارا پرسد که چه گوئید که صانع قدیم بچیزی مانده هست؟ گوئیم: روا نیست که صانع قدیم بچیزی مانند باشد 15 البتّه، از بهر آنک هر چیزی که جز صانع است مُحَدَّث [18a] است، وهرج مُحَدَّث باشد، قدیم < نباشد >. پس روا نباشد که قدیم مانند مُحَدَّث

۱ آنگاه: آنکا A || ۲ یا بذات: ما بدل A || ۳ هر صفتی: + هر صفتی A ||
 ۴ وعالم: + وعالم A || ۵ گفتن: گفتند A || ۶ صفت قدیم: < هفت قدیم > نیز توان
 ۷ خواند || کردیم که: + چو A || ۸ ذاتی است: داینست A || ۹ پرسد که: پرسد
 ۱۰ کوئید: کوئید A || ۱۱ هر ج: + مانند (مکرر)

باشد، چنانکه خدای تعالی همی گوید: قوله « ولم یکن له کفواً احد. »
 3 آنگاه گفتند: اگر کسی گوید که چه دانید که خدا یکیست؟ گوئیم:
 دلیل بر آنکه خدا یکیست آنست که اگر صانع عالم دو بودی، یکی از
 ایشان مر آن دیگررا از صنع باز داشتی، و آن باز داشته از صنع طبیعت
 بودی و صانع نبودی و صانع آن قوی بودی؛ و اگر هر دو اندر قوت متکافی
 6 بودندی، یا هر دو یکدیگررا از صنع باز داشتندی، < پس > صنع نبودی،
 و صنع هست! یا هر دو بر یک متفق شدند بی هیچ خلاف، و صنعی کاز دو
 متفق آید بی هیچ خلاف، از یک صانع باشد نه از دو. پس درست کردیم -
 9 گفتند - که صانع یکیست و قدیم و قادر و عالم و زنده و شنوا و بیناست، و این
 صفتها مر او را < ذاتی > است و بهیچ مانند نیست.

(۵۵) این که یاد کردیم توحید متکلمان مذهب اعتزال است با فروع
 12 بسیار. و ما گوئیم: ازین قویتر طریقتی نیست میان اهل مذاهب مختلف دین
 اسلام اندر توحید. و این گروه خویشانرا اهل نظر گویند، و جز مر اهل
 تأیید کاندان رسول مصطفی اند کسی را طاقت آن نیست که این
 15 توحیدرا نقد تواند کردن. و خوانندگان این کتابرا بدین تفتیش که ما
 از اقاویل این گروهان همی کنیم اطلاع است بر طریقت متکلمان اندر توحید،
 و نیز اطلاع است بدین نقد که ما کنیم همی مرینرا بر صواب و خطای ایشان

1 سورة ۱۱۲ (الاحلاس) آیه ۴ || 3 یکیست آنست: یکیست آنست A ||
 4 باز داشتی: + جوکی مران دیگررا از صنع باز داشتی جوکی مران دیگر
 (مکرر) A || و آن: ران A || 14 تأیید: تأییدرا A || 15 نقد: نقل A || 16 همی کنیم:
 + و رقوم (?) A || اطلاع است: + و A

(۵۶) و نقد ما مر این سخنان را آنست که گوئیم: آنچه این گروه گفتند که تقلید اندر توحید باطل است، چه اگر تقلید حق بودی، تقلید آنک گوید «عالم قدیم است» همچو تقلید آنک گوید «عالم مُحدث است» روا بودی،³ خطاست؛ و تقلید واجب است اول بر خلق تا از آن تقلید بتحقیق رسد، ولکن این گروه مر تقلید را الف و عادت شناسند و آنکه همی گوید «عالم قدیم است» بتقلید همی نگوید، بل بالف و عادت همی گوید، آنچه پدرش با⁶ گروهی که اندر میان ایشان بر آمد، بر آن اعتقاد بودند؛ او مر آنرا [18b] از ایشان بگرفت و بر آن خو کرد تا چو نفس ستوری او بر عادت بهیمی برفت، و اندر پذیرفتن شریعت کاهل شد، متابعِ دهریان گشت و اعتقاد کرد⁹ که بتقلید و تکلیف شریعت را بیاید پذیرفتن، و بر عادت ستوری و سیرت نفسِ حسی کاندرو بود بایستاد.

(۵۷) دلیل بر درستی این قول که گفتیم دهری بر تقلید نیست، بل¹² بر عادت است، آنست که کسی اندر عالم نبودست که دعوی پیغامبری کرده است و خلق بتعطیل دعوت کرده است البتّه؛ ما گوئیم تعطیل اندر گردن مردمان آنکس تقلید نکردست - که پیارسی معنی تقلید چیزی باشد که آنرا¹⁵ در گردن مردمان کرده باشند - بل دهری بر عادت نفسِ حسی بهیمی که آن اندر مردمست برفتست، و عادت نفسِ بهیمی دست باز داشتست از شریعت و یا پذیرفتن دین بتقلید، چنانک ستوران چنین اند. و تقلید این دینها الهی¹⁸

5 و آنکه: و ار A || 7 میان: بیان A || 10 بیاید: بیاید A || 12-13 بل بر: + بر A

15 نکردست: کردست A || پیارسی معنی: باری معنی A || 17 باز داشتست: باز داشت A

18 الهی: الاهی A

است که پیغامبران - علیهم السّلام - آورده اند: از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - علیه السّلام و علی آله - و دین اسلام تقلید است اندر گردن
 3 مسلمانان بقهر، چنانک خدای تعالی گفت: قوله «یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوا فیکم غلظة واعلموا انّ الله مع المتّقین.»
 گفت: ای گروهندگان جنگ کنید با گروهی از کافران که شمارا نزدیک اند،
 6 و ایشان اندر شما سختی و درشتی می بینند بسبب دین، و بدانند که خدای با پرهیزکارانست.

(۵۸) و بت پرستان بر عادت بودند نه بر تقلید. ازین پیغامبران کسی
 9 خلق را بت پرستیدن تقلید نکردست، بل از پیغامبران تقلید دین خدارا بودست اندر گردن خلق؛ و هر که امروز بر ظاهر دین اسلام است بی آنک بدانند که چرا این دین حقّ است، و توحید بی تشبیه و بی تعطیل دارد او بر
 12 عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد مقلد باشد. و این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند، و هر که تقلید نپذیرد بتحقیق نرسد، چو بتوحید و بتحقیق از تقلید شاید رسیدن. تقلید حقّ [19a] باشد نه باطل. و پیدا است
 15 که تقلید آنک گوید «عالم محدث است» نه چو تقلید آنکس است که گوید «عالم قدیم است»، بل این تقلید مقدمه حقّ است و مقدمه حقّ حقّ باشد. آنگاه هر که از رسول - علیه السّلام - کتاب و شریعت بتقلید پذیرفت،
 18 بریشان آموختن تأویل کتاب و شریعت واجب کرد، چنانک خبرست از رسول -

۱ پیغامبران: + را A || آورده اند: + و A || 3-4 سورة ۹ (التوبة) آیه ۱۲۴ ||

۴ ولیجدوا: و لیجدوا A || 5 گروهندگان: گروهندگان A || 7 با: ما A || 9 خدارا: خدای را A ||

12 پیشین: پیشینی A

- علیه السلام - که روزی با یاران نشسته بود، گفت: از شما کسی < باشد > که با شما جنگ کند بر تأویل کتاب، چنانکه من کردم و بکشتیمان بر تمزید آن. بدین خبر: قوله « اِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ يَقَاتِلُكُمْ عَلٰى تَاْوِيلِ الْكِتَابِ كَمَا قَاتَلْتُمْ عَلٰى تَنْزِيلِهِ . » پس ابو بکر گفت: ای رسول الله من آنکس هستم که این جنگ کنم؟ رسول گفت: نه. پس عمر گفت: یا رسول الله من هستم آنکس؟ گفت: نه. پس عثمان گفت: من هستم، یا رسول الله؟ گفت: نه. گفتند: 6 پس کیست آنک بر تأویل کتاب جنگ کند؟ رسول گفت: « ذَاكَ خَاصِّ النَّعْلِ . » گفت: آنکسست که همی نعل دوزد. بنگرستند: علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - بود، بصفه دیگر نشسته بود، و نعلین پیغامبر همی دوخت - 9 که شراکش گسسته بود - < و > همی اندر کشید. آنکه دانستند که خداوند تأویل کتاب و شریعت اوست. و توحید حق اندر تأویل کتاب و شریعت است نه اندر بطن تاریخ امت چنانکه این گروه گفتند - که ما اندر سخن 12 ایشانیم - از بهر آنکه خلق را بتوحید رسول خدای خواند بفرمان خدای نه بفرمان خرد، دین گرفتند برای خویش تا هر ایشانرا نظر باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید: بگو خلق را که بمن همی وحی کنند که خدای 15 شما یکی است تعالی و تقدس. شما همی پذیرد اینرا و خویشتر را بمن همی سپارید برین سخن یا نه؟ بدین آیت: قوله « قُلْ اِنَّمَا يُوحِيْ اِلَيَّ اِنَّمَا الْهَكْمُ

۱ که روزی: له روزی A || ۲ بکشتیمان: بکشتشان A || 7-8 خاصف النعل: خاصف النعل A. رجوع بسفينة بحار الانوار ج ۱ ص ۳۸۷ شود || 8 آنکسست: + آن A || همی نعل: + هلمی (1) A || 10 شراکش: شراکس A || 11 کتاب و شریعت: کتاب شریعت A || 15 بگو: نکو A || 17 قل انما: + انا بشر مثلکم A. دو آیه - سوره ۱۸ (الکهف) آیه ۱۱۰ و سوره ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰۸ - تغلیط شده است.

«اله واحد فهل انتم مسلمون؟»

- (۵۹) ودلیل بر آن که توحید بی تشبیه اندر تأویل کتاب خدای است
- 3 آنست که جز بتأویل اختلاف و اشتباه کاندرا کتاب است باتفاق نیاید. و روا باشد که ظاهر قولها مختلف باشد [19b] ولکن روا نباشد که قول خدای متناقض باشد تا جایی گوید جز خدای هیچ نیست: قوله «لیس کمثله شیء». و جایی
- 6 میگوید: من گوینده ام که همی گویم: قوله «قل هو الله احد». شما نیز بگوید این قول را که شما نیز همچون من گویندگانید و شما بینا و شنوایید و من بینا و شنوایم. و جایی همی گوید: خدای آفریدگار همه چیزهاست بدین
- 9 آیت: قوله «الله خالق کل شیء». و دیگر جای همی گوید: آفریدگاران بسیارند و خدای از آن همگان نیکو آفریننده ترست. قوله: «فتبارک الله احسن الخالقین». و جایی همی گوید که خدای آنست که او هر شمارا بیافرید
- 12 و روزیتان داد بدین آیت: قوله «الله الذی خلقکم ثم رزقکم». و دیگر جای همی گوید: < خدای بهترین > روزی دهندگانست بدین آیت: قوله «والله خیر الرازقین». و جای دیگر همی گوید: بر یکدیگر افسوس مکنید، قوله
- 15 «یا ایها الذین آمنوا لا یسخر قوم من قوم». و جایی همی گوید که کافران بر مؤمنان همی افسوس کنند، خدا نیز بر کافران افسوس کند، بدین آیت:

1 سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰۸ || 3 بتاویل: + که A || نیاید: از نماید A ||
 5 جایی: جای A || سورة ۴۲ (الشوری) آیه ۹ || 6 سورة ۱۱۲ (الاحلاس) آیه ۱ ||
 7 گویندگانید: گوینده کانیید A || 8 شنوایم: شنوام A || 9 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۱۷
 و سورة (الزمر) آیه ۶۳ || 10 همگان: همه کان A || آفریننده ترست: آفریننده برصت (i) A ||
 10-11 سورة ۲۳ (المؤمنون) آیه ۱۴ || 12 سورة ۳۰ (الروم) آیه ۳۹ || الله: هو A ||
 13-14 سورة ۶۲ (الجمعة) آیه ۱۱ || 15 سورة ۴۹ (الحجرات) آیه ۱۱

- قوله « فیسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم . » وجایی همی گوید:
- چو فرعون وقوم او مارا بخشم آوردند، از ایشان کینه کشیدیم و غرقه کردیمشان، بدین آیت: قوله « فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين . » 3
- پس چو مردی مر دیگری را بخشم آرد، آن خشم گرفته مر اورا بزند یا بکشد یا دشنام دهدش، و خدای را گروهی بخشم آرند تا مر ایشان را بکینه غرقه کند،
- مشابهت میان خالق و مخلوق بیش ازین چگونه باشد؟ وجایی همی گوید: 6
- خدای بدانچ شما اندر دل پنهان دارید، و آنچ مر آنرا آشکارا کنید < داناست > بدین آیت: قوله « ان الله يعلم ما یسررون وما یعلنون » وجایی همی گوید:
- گروهی < را که > عاصی شدند هلاک کردیم. پس از آن شمارا اندر زمین خلیفه 9 کردیم تا بنگریم که شما چگونه کنید؟ بدین آیت: قوله « ثم جعلناکم خلائف فی الأرض من بعدهم لنتظر کیف تعملون . »
- 12 (۶۰) اگر اینهارا که توحید بدان تباه شود همه بر شمردیمی کتاب
- دراز گشتی، و اندرین که یاد کردیم عقلا را هدایتی است سوی طلب تأویل تا شبهت‌ها بدان ازو [20a] زایل شود. و اگر این متکلمان مر خدای را عالم ثابت کردند، خدای همی بندگان خویش را علما گوید بدین آیت: قوله « انما ینحسی 15 الله من عباده العلماء . » پس ظاهر شد که عالم گفتن مر اورا سبحانه شرك

1 سورة ۹ (التوبة) آیه ۸۰ || 3 سورة ۴۳ (الزخرف) آیه ۵۵ || 4 مردی: مرد A
 آن: بآن A || بزند یا بکشد: نرند با کشد A || 8 ان الله يعلم: والله اعلم A || سورة ۲
 (البقرة) آیه ۲۲ و سورة ۱۶ (النحل) آیه ۲۴ || 9 خلیفه: خلقان A || 10-11 سورة ۱۰
 (یونس) آیه ۱۵ || 12 بر شمردیمی: بر شمردیم A || 13 هدایتی: هر آییسی (!) A ||
 تا: ما A || 15 همی: همه A || 15-16 سورة ۳۵ (الفاطر) آیه ۲۵

«اله واحد فهل انتم مسلمون؟»

- (۵۹) ودلیل بر آن که توحید بی تشبیه اندر تأویل کتاب خدای است
- 3 آنست که جز بتأویل اختلاف واشتباه کاندرا کتاب است باتفاق نیاید. وروا باشد که ظاهر قولها مختلف باشد [19b] ولکن روا نباشد که قول خدای متناقض باشد تا جایی گوید جز خدای هیچ نیست: قوله «لیس کمثله شیء». و جایی
- 6 میگوید: من گوینده ام که همی گویم: قوله «قل هو الله احد». شما نیز بگوید این قول را که شما نیز همچون من گویندگانید و شما بینا و شنوایید و من بینا و شنوایم. و جایی همی گوید: خدای آفریدگار همه چیزهاست بدین
- 9 آیت: قوله «الله خالق کل شیء». و دیگر جای همی گوید: آفریدگاران بسیارند و خدای از آن همگان نیکو آفریننده ترست. قوله: «فتبارک الله احسن الخالقین». و جایی همی گوید که خدای آنست که او هر شمارا بیافرید
- 12 و روزیتان داد بدین آیت: قوله «الله الذی خلقکم ثم رزقکم». و دیگر جای همی گوید: < خدای بهترین > روزی دهندگانست بدین آیت: قوله «والله خیر الرازقین». و جای دیگر همی گوید: بر یکدیگر افسوس مکنید، قوله
- 15 «یا ایها الذین آمنوا لا یسخر قوم من قوم». و جایی همی گوید که کافران بر مؤمنان همی افسوس کنند، خدا نیز بر کافران افسوس کند، بدین آیت:

1 سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰۸ || 3 بتاویل: + که A || نیاید: از ناید A ||

5 جایی: جای A || سورة ۴۲ (الشوری) آیه ۹ || 6 سورة ۱۱۲ (الاحلاس) آیه ۱ ||

7 گویندگانید: گوینده کاندرا A || 8 شنوایم: شنوام A || 9 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۱۷

و سورة (الزمر) آیه ۶۳ || 10 همگان: همه کان A || آفریننده ترست: آفریننده پرست (A) ||

10-11 سورة ۲۳ (المؤمنون) آیه ۱۴ || 12 سورة ۳۰ (الروم) آیه ۳۹ || الله: هو A ||

13-14 سورة ۶۲ (الجمعة) آیه ۱۱ || 15 سورة ۴۹ (الحجرات) آیه ۱۱

- قوله « فیسخرون منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم . » وجایی همی گوید:
- چو فرعون وقوم او مارا بخشم آوردند، از ایشان کینه کشیدیم و غرقه کردیمشان، بدین آیت: قوله « فلما آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين . » 3
- پس چو مردی مر دیگری را بخشم آرد، آن خشم گرفته مر اورا بزند یا بکشد یا دشنام دهدش، و خدای را گروهی بخشم آرند تا مر ایشان را بکینه غرقه کند،
- مشابہت میان خالق و مخلوق بیش ازین چگونه باشد؟ وجایی همی گوید: 6
- خدای بدانچ شما اندر دل پنهان دارید، و آنچ مر آنرا آشکارا کنید < داناست > بدین آیت: قوله « ان الله يعلم ما یسررون وما یعلنون » وجایی همی گوید:
- گروهی < را که > عاصی شدند هلاک کردیم. پس از آن شمارا اندر زمین خلیفه 9 کردیم تا بنگریم که شما چگونه کنید؟ بدین آیت: قوله « ثم جعلناکم خلائف فی الأرض من بعدهم لننظر کیف تعملون . »
- 12 (۶۰) اگر اینهارا که توحید بدان تباه شود همه بر شمردیمی کتاب
- دراز گشتی، و اندرین که یاد کردیم عقلا را هدایتی است سوی طلبِ تأویل تا شبہت‌ها بدان ازو [20a] زایل شود. و اگر این متکلمان مر خدای را عالم ثابت کردند، خدای همی بندگان خویش را علما گوید بدین آیت: قوله « انما ینحسی 15 الله من عباده العلماء . » پس ظاهر شد که عالم گفتن مر اورا سبجانه شرك

1 سورة ۹ (التوبة) آية ۸۰ || 3 سورة ۴۳ (الزخرف) آية ۵۵ || 4 مردی: مرد A ||
 آن: بآن A || بزند یا بکشد: نرند با کشد A || 8 ان الله يعلم: والله اعلم A || سورة ۲
 (البقرة) آية ۷۲ و سورة ۱۶ (النحل) آية ۲۴ || 9 خلیفه: خلقان A || 10-11 سورة ۱۰
 (یونس) آية ۱۵ || 12 بر شمردیمی: بر شمردیم A || 13 هدایتی: هر آیی (۱) A ||
 تا: ما A || 15 همی: همه A || 15-16 سورة ۳۵ (الفاطر) آية ۲۵

- است؛ و اگر این متکلمان مر خدای را - تعالی - قادر ثابت کردند، خدای همی
 3 بندگان خویش را قادران گوید بدین آیت: قوله « وغدوا علی حردِ قادرین . »
 پس این نیز شرك است؛ و اگر این متکلمان مر خدای را - سبحانه - زنده گفتند،
 خدای تعالی بندگان خویش را همی زندگان گوید بدین آیت: قوله « ولا تحسبنّ
 الذّین قتلوا فی سبیل اللّٰه امواتا، بل احياء عند ربّهم یرزقون . » این شرك
 6 است؛ و اگر این متکلمان مر خدای را سبحانه شنوا ثابت کردند، خدای تعالی
 همی بندگان خویش را شنوا ثابت کرد بدین آیت؛ قوله « حتّٰی عاد کالعرجون
 القدیم . » گفت از قول کافران بدین آیت: « فسیقولون هذا افک قدیم . »
 9 این بدعتی است که این گروه اختراع کرده اند، و نامیست که ایشان نهاده اند
 خدای را بجهل خویش .

(۶۱) واما سخن ما اند: ین توحید این گروه - بدانچ گفتند خدای تعالی

- 12 عالم نه بعلم است وقادر نه بقدرت است، و حیّ نه بحیات است، و سمیع و بصیر
 نه بسمع و بصر است، بل بذات او - آنست که گوئیم: اتفاق است عقلا را بر آنک
 هر صفت را بذات خویش قیام نیست، بل قیام او بموصوف است، و موصوف
 15 بذات خویش قایم است . پس بدین احتجاج بی شبهت روا نباشد که خدای
 تعالی بصفتی موصوف باشد، کآن صفت خود هویت باشد، و نه نیز آن صفت
 بدان قایم بود و اگر صفت او جز هویت او باشد صفت مر او را عرض باشد

2 وغدوا : وعودا A || سورة ۶۸ (القلم) آیه ۲۵ || ۴-۳ سورة ۳ (آل عمران)
 آیه ۱۶۳ || ۵ امواتا : اموات A || ۷ عاد کالعرجون : عادک العرجون (!) A || ۷-۸ سورة
 ۳۶ (یس) آیه ۳۹ > والقمر قدرنام منازل حتی... < || ۸ سورة ۴۶ (الاحقاف)
 آیه ۱۰ || 13 بصر است : بصیر است به سمع و بصیرست (!) A || 14 بل : بلی A ||
 15 احتجاج : اجتماع (!) A || بی شبهت : شبهت A

- وهویت او محلّ آعراض نیست. پس هر آورا صفتی نشاید گفتن البتّه. واندر
 توحید اهل تأیید هر این قول را سپس ازین مستوفی < شرح > کنیم، وچو
 3 بقول این گروه ذاتی باشد کآن شش صفت مختلف باشد: یکی علم ودیگر
 قدرت وسدیگر زندگی وچهارم شنوایی وپنجم بینایی وششم قدیمی، این
 ذاتی باشد [20b] بشش قسمت، از بهر آنک معلوم است که علم جز قدرت
 6 است، و قدرت جز علم است، واین هر دو نیز جز زندگی اند، واین هر سه
 جز شنوایی اند، واین هر چهار جز بینایی اند، واین هر پنج جز قدیمی اند،
 واین هر شش صفات اند. اگر هویت باری سبحانه شش مخالف است، این
 9 جوهری است بشش قسمت؛ واین نه توحید باشد که تکثیر باشد، که يك
 ذات هم علم است وهم قدرت، < و > قولی بی معنی است. پس اگر علم
 و قدرت هر دو یکیست، واجب آید که هر که عالم باشد قادر باشد. پس هر
 12 که گوید که خدای عالم است گفته باشد < قادر است >، و اگر چنین باشد
 خود بر يك صفت < از > این شش صفت اختصار باید کردن، تا چون آن
 صفت بگویی هر شش صفت گفته باشی.
- 15 (٦٢) پس اگر چنین نیست، و هر صفتی را بذات خویش معنی دیگرست،
 يك جوهر شش صفت متکثر باشد، متوحد و منفرد نباشد؛ بل هر که گوید
 عالمی است بی علم، گفته باشد که جاهل است؛ و هر که گوید قادری
 18 است بی قدرت، گفته باشد که عاجز است؛ و دیگر صفتها را همی نفی لازم

6 زندگی اند: زندگی اندر A || 9 که تکثیر: له تکثیر A || که يك: کیل (ا) A ||

11 یکیست: یکیست A || قادر باشد: + و هر که عالم باشد و اگر چنین باشد A || 12 عالم:

قادر A || 13 آن: ار A

آید و این همچنان باشد که پیش ازین گفتیم از قول گروهی که گویند که خدا جسم است نه چو اجسام، و این چنان باشد که گوید جسمی است نه < چو > جسم و این هذیانی باشد. این قول که گفتند آن صفت‌ها صفات ذات است، سودایی بود که اندر دل این گروه افتاد، که چون مر آن سودارا بقول بگفتند درست نیامد، و بگفتار و تفتیش جز چنان آمد که اندر خاطرهاء پُر و سواس ایشان افتاده بود.

(۶۳) و اما سخن از آن ضعیف‌تر که اینها گفته اند کس نگفت بر اثبات آنک خدا بینا و شنواست، که گفتند بدان دانستیم که خدا بیناست و شنواست، که هر که زنده است و بی آفت است بینا و شنواست. پس دانستیم که چون خدای زنده بی آفت است بینا و شنواست، سبحانه العظیم؛ تشبیه < از > این ضعیف‌تر چگونه باشد که همی ظنّ برند که خدای همچون مردم بی آفت است؛ و چرا [21a] نگویند که خدا نیز خورنده و بوینده و رونده است، چون همی بینند که هر که زنده و بی آفت است، نیز خورنده و بوینده و رونده است؛ و چون همی گویند که باید که خدا بینا یا اندر یابنده چیزهاء اندر یافتنی باشد، پس مزه و بوی چیزها نیز اندر یافتنی است. اگر خدای خورنده و بوینده نیست، پس مزهارا اندر نیابد، و بویهارا اندر نیابد، و اگر مزها و بویها < را > اندر نیابد، پس او زنده بی آفت

3 آن صفت‌ها : از صفتها A || 5 و بگفتار و تفتیش : و زگفتار و یقینش A ||
 9 شنواست : + ای A || 13 و 14 بوینده : بوینده A || 13 بینند : بیند A || 15 اندر یابنده :
 اندر یابنده A || اندر یافتنی : اندر یافتن A || 16 مزهارا : مزهارا A || 17 نیابد : یابد A

نیست؛ اگر نیز از جایی بجایی نشود زنده بی آفت نیست. واما آن قول که گفتند: اگر خدای بیش از یکی بودی، عالم را نظام نبودی، قولی صواب و متکلمانه است.

3

(٦٤) هر که مرین نقدر را که ما در توحید این گروه یاد کردیم بحق بشنود؛ و بعقل تأمل کند، داند که این نقدی حق است، و توحید نباشد يك ذات را بشش صفت مختلف گفتن، بل تکثیر باشد، و خدا را بصفات مخلوق 6 صفت کردن توحید نباشد، بل تشبیه باشد. این گروه همی چیزی برتر از خویشتن بینند و همی خویش را خدای گمان برند، ذلك هو الضلال البعيد.

9

4.

قول متألهان فلاسفه اندر توحید

(٦٥) متألهان فلاسفه از سقراط و ابنقلس تا بافلاطون و ارسططالیس

چنین گفتند که علتها را یکی < علت > است و علت عالم اوست، علت اولی. 12 گفتند که علتها را مراتب است، و هر علتی را معلولی است، از علت اول کآن باری است تا بمعلول آخر کآن مردست. و گفتند که علت آن باشد که چون 15 مر او را بوهم بر گیری معلول بر خیزد، و هرچ ما آنرا بوهم < بر گیریم > دیگری ببر گرفتن او بر گرفته شود، آنک بر گرفته شود معلول باشد آنرا که ما او را بوهم بر گیریم، چنانک گفتند که قرص آفتاب علت 18 روز است و روز معلول اوست. و دلیل بر درستی این قول آنست که چو ما

1 از جایی بجایی : از جاء بجای A || 5 بعقل : بمدل A || 6 گفتن : کفتی A

10 متألهان : مثلها (!) A || 11 ابنقلس : اندفلس A || 12 علت عالم : علتی عالم A || 14 باری :

بادی A || کآن مردست : کار مردست A || 16-17 معلول باشد آنرا : معلول باشد جوان را A

- قرص آفتابرا بوهم بر گیریم، دانیم که روز بر خیزد. وگفتند که چون چیزی باشد که اگر مر آنرا بوهم بر گیریم ببر [21b] گرفتن او هیچ چیز دیگری بر گرفته نشود، بدانیم که آن معلول باز پسین است، و آن مردم است، که اگر ما مردمرا بوهم ازین عالم بر گیریم، هیچ چیزی دیگر بر گرفته نشود البتّه، چنانک اگر حیوانرا - یعنی جانوررا - بوهم بر گیریم مردم بر گرفته شود، از بهر آنک مردم نوعی است از جانور و حیوان جنس اوست، ولکن اگر مردمرا بوهم برگیریم، حیوان بر گرفته نشود.
- (۶۶) پس درست شد که مردم نوع است و معلول باز پسین است نه بزمان بل بتکوین، و غرضِ صانعِ عالم از صنعِ وجود اوست، که صنع بدو باخر رسیده است. وگفتند این حکما: چو مردمرا معلولِ آخر یافتیم، بعقل ثابت شد علّت اوّل، که برتر ازو علّتی نیست، چنانک فروتر ازین -
- 12 که مردمست - معلولی نیست. وگفتند که علّت این معلول - که مردمست - غذاست، از بهر آنک اگر غذا بر خیزد < مردم نباید >. پس گفتند: علّت مردم غذا را یافتیم. وگفتند علّت غذا طبایع است، که اگر طبایع نباشد نبات نباشد، و طبایع علّت باشد. وگفتند: علّت طبایع افلاک است، که اگر افلاک نباشد طبایع نباشد، و چو مر افلاکرا با صورت بسیار و حرکت بی نهایت یافتند، گفتند: افلاک نیز معلول است، از بهر آنک همچون دیگر مصوّرات < و متحرّکات که زیر او اندر آید وهمه معلولات اند، او نیز
- 18

3 بازبین: بازستن A || 8-12 پس درست شد ... : رجوع شود به زاد المسافرن
 ص ۲۶۴-۲۶۵ || 14 غذا را: غذای را A || علّت غذا: غلّت غدی A || 15 علّت باشد:
 علّت نباشد A || 17 یافتند: افتند A || 18 او نیز: که نیز A

مصور و متحرک است. پس گفتند: افلاک نیز معلول است و علت او - گفتند -
صانع عالم است.

- 3 (٦٧) وگفتند که از معلول آخر تا بعثت اولی هرچ اندرین میانه
است همه متحرک است، ولیکن حرکات معلولات فرودین - از مردم و غذا
و نبات و طبایع - همه ناقص است، و با نهایت است؛ از بهر آنک حرکات مردم را
6 سکونهای او نهایت است، و حرکات غذا را اندر جسد او نهایت است، چو
از نباتی حیوانی رسد؛ و حرکات نبات را <را> کو علت غذاست نهایت است،
چو از رستن اول < آنگاه > بتمامی خویش رسد که دانه با میوه شود؛
9 و حرکات طبایع خود بقسرست، و نهایت آن بمیانۀ فلک است کآن مرکز
عالم است. تا خاک و تا سنگ از کل < خویش > - زمین - بقسر [22a] قاسری
برگرفته و بهوا برده نشود، بیاز آمدن سوی مرکز حرکت نکند، و چو سنگ
یا خاک یا آب یا هوا بکل خویش باز آید، و بر دیگر جزوهای خاک - که
12 تکیۀ اجزاء او بر مرکز عالم است - افتد، حرکت ازو زایل شود؛ و چو
بقهر هوا بزیر آب فرو ماند و از آنجا بطبع برآید، چو بهوا باز رسد،
15 بیارآمد. و چو آتش از میان هوا بر مرکز خویش برسد - که آن دایرۀ اثیر
است - نیز بیارآمد. و حرکتی که آنرا باخر آرام باشد ناقص باشد. از بهر
این گفتند حکماء فلاسفه که حرکات معلولات فرودین ناقص است. وگفتند
18 که حرکت فلک - که زیر او معلول اوست و برتر ازو علت اوست، که

2 عالم است : عالم راست A || 9 بقسرست : بقسرست آن : نهایت است A ||

11 بهوا برده : بهوا بر برده A || 12 یا هوا : یا از هوا A || 13 اجزاء او : اجزای از A ||

افتد : افتاد A || شود : شد A || 15 اثیر : کثیر (1) A || 18 که زیر او : کر (1) A ||

صانع عالم است - < کامل است > از بهر آنکه حرکت این بجانبی نیست که
چو باینجا برسد، بیارآمد، چنانکه چو سنگ از هوا همی بجانب زمین گراید،
3 چو بزمین رسد، بیارآمد.

(۶۸) پس گفتند: واجب آید که فلك - که حرکت < او > بخلاف
حرکت دیگر معلولات است - معلول اول است، و حرکات ناقص که مرین
6 معلولات راست - که فرود ازوست - همه ازوست. و گفتند: این حرکت بی
نهایت مرین معلول را از علت اولی است، و چو مرین معلول را - که فلك
است - حرکت بی نهایت است، لازم آید که قوت علت او - که صانع
9 عالم اوست - بی نهایت است. و هر حرکت افلاک را تمام بدان گفتند که
جانبی بجانبی همی نشود، < تا > چو آنجا برسد بیارآمد، چنانکه حرکات
جزویات طبایع چو از کلیات خویش جدا افتند، حرکت سوی کلیات آنها
12 باشد، و چون بکلیات خویش رسیدند، بیارآمدند. و گفتند که این حرکت تمام -
یعنی حرکت استدارت - علت است مرین حرکات ناقصات را که جزوهای
طبایع راست.

(۶۹) و گفتند تأثیرات مختلف الافعال از اجرام عالی سماوی سوی مرکز
15 فرود آینده است، و بودش کاینات فاسدات طبیعی از جواهر و نبات و حیوان
بدان تأثیرات است. و از آن تأثیرات بهری آنست که آنرا باز داشت نیست،
18 و آن تأثیرات کلی است، که اندر جزویات زمین چیزی نیست که هر آنرا
[22b] دفع شاید کردن، چو ابرها و بارانها و رعد و برق و صاعقه و زلزله

وسموم که بیفتد و آنرا حیلتی نیست. و اما از جزویات زمینی چیزها هست که آن از اجرام علوی فعله‌ای طبیعی یافتست، که بدان چیزها را از فعل طبیعی او باز توان داشتن بمخالفت، چنانک چو مشک را اندر میان زیره 3 نهند، بوی مشک را باز دارد؛ یا بموافق، (چنانک چون سنگ مقناطیس را بانگین و سیر بیالایند، آهن را نکشد و از خاصیت خویش باز ماند) و همچنین تأثیراتی که بجسد مردم خواهد رسیدن از علت‌های جسدی، چو مردم آنرا 6 بشناسد که چه خواهد بودن از حوادث، بتواند که هر آنرا بخلاف آن دفع کند.

(۷۰) و اما اگر بداند که چه خواهد پدید آمدن، ولیکن نداند که 9 خلاف آنچه خواهد بودن چیست، هر آنرا دفع نتواند کردن و آن بودنی بیاشد برو ناچار، چنانک ما دانیم که گرماء سخت و سرماء صعب اندر عالم از جهت حرکات آسمان و تأثیر اجرام علوی پدید آید، و همی بینیم که 12 مردمان هر گرمای سخت را بشتافتن بخانه‌ای < زیر > زمین کنده و خشن خانها و خوردن طعامها و شرابها که حرارت طبیعی را از تراکیب مردم رفع کند؛ و هر سرمای سخت را بشتافتن بخانه‌ای گرم و استعانت بآتش و پوشیدن جامه‌ای خز 15 و هویه‌ای نرم و خوردن طعامها و شرابها که حرارت طبیعی را نگاهدارد، دفع همی

6 که بجسد : که ان نخشد A || 10 خواهد : نخود A || 11 بیاشد : نباشد A ||
 12 علوی : علی ، رجوع بشود بسطر ۲ ، شاید نیز «عالی» رجوع بسطر ۱۵ صفحه قبل شود ||
 همی بینیم : همی بینم A || 13 هر گرمای سخت را : مرکز سخت (i) A || 13 و 15 بشتافتن :
 بشناختن A || 13 کنده : کند A || خشن خانه : خانه‌ای که از نی بوریا سازند و خانه‌ای که
 بر در و پنجره آن خار شتری بندند و آب بر آن باشند تا نسیم سرد بدرون آید
 (برهان قاطع) || 15 بخانه‌ای : خانه‌ای A

3 کنند از اجساد خویش؛ و همچنین علت‌ها را که خواهد افتادن چو بدانند که چه خواهد افتادن، بداروهایی که داند که آن بخلاف آن حادثه است که خواهد بودن، دفع کنند.

(۷۱) پس گفتند: ظاهر کردیم که افعال حرکت جرم عالی و تأثیرات او همه چنان نیست که هر آنرا باز داشت نیست. و قول مطلق اندرین معنی 6 که مرجع توحید فلاسفه است هر میر حکماء یونان راست - اعنی ارسططالیس الهی را - که گفت: فعل اجرام سماوی اندر چیزهایی رونده است که آن چیزها بشرف از اجرام سماوی کمترست. و اما [23a] آنچه بشرف 9 از اجرام عالی برترست تأثیرات اجرام عالی اندر آن کارگر نیست البته. و گفت: تأثیر اجرام اندر اجساد نبات و حیوان است و اندر تراکیب و اندر نفس‌ها جسم است و نماء. و تأثیر او را سوی نفس ناطقه عاقله شریف - که بر 12 عالم و آنچه اندروست مطلق و محیط است و بفلک بر شود و اجرام را بشمرد و مساحت کند، و سیرها و حرکت‌ها ایشان را اندر یابد، و هیچ حجاب مر او را باز ندارد، و یگرد دریاها و زمین اندر آید بی هیچ روزگاری و بی آنک هیچ 15 رنجی بدو رسد - راهی نیست البته؛ از بهر آنک نفس ناطقه همی بدریا اندر شود و غرقه نشود و آتش مر او را مطیع است و هر او را نسوزد. و این اطلاع

1 کنند: کنید A || بدانند: براند A || 2 بداروهایی: بداروآه A || 5 قول: قولى A ||
6 مرجع: + آن A || 7 ارسططالیس: ارسططالیس A رجوع بصقحه ۶۷ سطر ۱۱ شود ||
چیزهایی: چیز علی A || 10-11 و گفت تأثیر...: مقصود این است که بقیده ارسطو تأثیر
اجرام علوی سماوی منحصر است باجسام حیوان و نبات از جهت ترکیب و مزاج و نفس
حیوانی که قائم بجسم است و نمو و بالش اجساد. اما نفس ناطقه عاقله در تحت تأثیر
اجرام - یعنی اجرام علوی - نیست (همائی) || 11 نفس‌ها: نفسها A (تصحیح آقای همائی) ||
نماء: نمای A (ایضاً) || که بر: کبر A || 14 باز: بار A

- وسلطانی هر نفس ناطقه‌را - گفتند - بدانست کو جزوست: از آن کلّ خویش،
 که افلاك وانجم وآنچ بزیر ایشانست معلول اوست. وگفتند که چون نفس
 کلّی که آراینده فلك است، وفلك با آنچ بروست از اجرام عالی، کارکنان 3
 او اند، پس ممکن است - بل واجب است - که این جزو - که نفس ناطقه
 است وجزو آن کلّ است - توانا باشد بر دفع کردن مضرتها معلول کلّ
 خویش از جسد خویش که عنایت او بدان پیوسته است. و عنایت نفس جزوی 6
 بجسد بدانست که جسد خادم اوست وخانه اوست و مرکب اوست.

IV.

9 اندر قول ارسططالیس

< اندر چهار قسم سخن >

سخن چرا که چهار است: امر و باز ندا

بیت ۳۱

12 سدیگرش خبرست و چهارم استخبار؟

(۷۲) این قول فیلسوف منطقی است - اعنی ارسططالیس - که گفت:

3 آراینده: از بنده A با آنچ: با لنج A 6 پیوسته است: سوست A 7 بجسد:
 + بدان A 9 اندر: آنکار (!) A 11 سخن چرا ...: ازینجا تا آخر بند ۷۴ که به
 « دروغ باشد » ختم شود از صفحه 23a ساقط است، و در عنوان پس از « ارسططالیس »،
 کلمه « راست » درشت نوشته شده، و سپس عبارت چنین آغاز شود « کوی باشد و اگر سوی
 سرای (!) ان فلان باشد این قضیت دروغ زن باشد و گفت دروغ و راست اندر سخن بدان
 اضافت راه یافت ... » قسمت محذوف و دنباله آن (بند ۷۵ بیعد) در صفحات 62a - 63a
 آمده است، و چون پس از اتمام این بخش بلا فاصله بیت ۳۲ آمده، بنابراین جای
 اصلی بیت ۳۱ و شرح آن همینجاست، ما بخش ساقطرا از صفحه 62a و 62b ذرینجا
 نقل کردیم؛ و دنباله آنرا با مقایسه صفحات 23a - 23b با 63a - 62b (که از اولی
 به Aa و از دومی به Ab تعبیر آورده‌ایم) ترتیب دادیم 13 اعنی: عن Ab

- قول با بسیاری آن بچهار قسمت است. یکی امر، چنانک کسی مر کسی را گوید «چنین کن» و «چنان گوی» و جز آن؛ و دیگر استخبارست بغیر
- 3 < یعنی > خبر پرسیدن، چنانک کسی را گوئیم «چگونه بودی؟» و «کجا رفتی؟» و جز آن؛ و سه دیگر سؤال یعنی خواستن چیزی، چنانک کسی را گوئی «مرا طعام ده» یا «شراب ده» یا جز آن؛ و چهارم خبرست که
- 6 گوئیم «چنین بود» و یا «چنین است» و جز آن. گروهی از منطقیان قسمی پنجم گفتند مر سخنرا، و آن مسأله را < گفتند چنانک کسی را گوئیم «چگونهی تو اندرین کار؟» و جز آن. و مقصود خداوند منطق ارسططالیس از تقسیم
- 9 مر سخنرا و اظهار اقسام او آن بودست وهست، تا پدید آید اندر کدام قسم از اقسام سخن دروغ برود و اندر کدام قسم نرود. آنگاه گفته است که اندر آن سه قسم که ازو یکی امرست و دیگر استخبار و یکی رغبت
- 12 و سؤال هیچ دروغ نرود، از بهر آنک هر قسمی از آن سه قسم سخن بر یک چیز افتد که جز آن نباشد، چنانک چون گوید «بگویی» یا «بنشین»، این سخنان بر آن چیز افتند که امر برو باشد و دروغ اندر نیاید. و اگر
- 15 کسی گوید «چه گفتی؟»، «کجا باشی؟» اندرین نیز دروغ نیاید. و اگر کسی چیزی خواهد، سخن بر آن چیز افتد، ازو دروغ اندر آن نیاید؛ تا درست کرد که دروغ اندر یک قسم افتد از اقسام سخن، و آن قسم
- 18 خبرست. و غرض فیلسوف آن بوده است از وضع کتاب منطق، تا دروغرا

4 خواستن : خواستی Ab | 5 گوئی : گوی Ab | 6 و جز آن : رجز از Ab | 7 مسأله : مسئله Ab | 9 آن بودست وهست : از جودت وهست وهست Ab | 10 گفته است : گفت است Ab | 11 که جز آن : کجران Ab | 12 کسی : + را A

از راست بدین شریف صناعت پدید آرد <و> بنماید.

(۷۳) آنگاه فیلسوف - یعنی ارسططاليس - گفت: دروغ اندر خبر رَوَد

- 3 از اقسام قول، و خبر بدو قسم است یکی استثناست و یکی حکم قطع، و آنچه استثنا باشد راست باشد و آنچه حکم بت باشد، ممکن باشد یعنی میان راست و دروغ باشد. و خبر استثنا چنان باشد که کسی گوید «چو باران باشد گل باشد» و «چو دود باشد آتش باشد»، یعنی اگر باران و آتش نباشد 6 گل و دود نباشد. و حکم بت آن باشد که کسی گوید «مردم دیرست»، و مردم باشد که دیر باشد و نیز باشد که دیر نباشد.

- 9 (۷۴) آنگاه گفت: نامها همه مهمل است، یا اندر حدّ اثبات یا اندر حدّ نفی بیاید، و چو اندر حدّ نفی و اثبات آمد، آنگاه یا دروغ باشد یا راست باشد. و مثال آن چنان نهاد که گفت: اگر کسی گوید «خانه» یا «سرای»، این نامی باشد مهمل که دروغ اندرین نیاید. و اگر 12 گوید «فلان است»، آن نیز مهمل باشد و از آن نه راست آید و نه دروغ است، و چون آن هر دورا جمع کند یا اندر حدّ اثبات یا اندر حدّ نفی، آنگاه این قولی باشد که برین راست و دروغ اندر آید، چنانک گوید «این سرای فلان 15 است» و سرای را بفلان باز بندد، آنگاه از دو بیرون نباشد. اگر سرای فلان باشد، این قضیه راست باشد. و اگر سرای فلان نباشد، این قضیه دروغ باشد.

3 و 5 خبر: جز Ab || استثنا: باستثنا Ab || حکم بت: حکم میت Ab. رجوع باسّاس الاقتباس تألیف خواجه نصیر الدین طوسی مصحح آقای مدرس رضوی (انتشارات دانشگاه تهران شماره ۱۲ سال ۱۳۲۶) ص ۶۶ شود. || 9 نامها: نامها. Ab || 5 که برین: کبرین Ab || 17 راست باشد و اگر ... دروغ باشد Ab: راست گوی باشد و اگر سوی (سرای) سرای آن فلان باشد (نباشد ظ) <در> این قضیت. دروغ زن باشد Aa

(۷۵) وگفت: دروغ وراست اندر سخن بدان اضافه راه یافت بانیات یا بنفی که گفت «سرای فلان است» ویا «سرای فلان نیست» و سخن راست اضافه وانیات چیزی باشد بچیزی کآن مر اورا باشد، یا نفی کردن چیزی باشد از چیزی که آن مر اورا نباشد؛ واین دو قضیت راست باشد بی هیچ دروغی. ودروغ آن باشد که اثبات کرده شود چیزی مر چیزی را که آن مر [23b] اورا نباشد، چنانک کسی گوید «آتش سرد است»، یا گوید «آتش گرم نیست» واین نفی چیزی باشد از چیزی کآن چیز مر اوراست، چنانک گرمی مر آتش راست؛ واین دروغ باشد. این سخن فلاسفه است اندر اقسام سخن، وممکنی دروغ اندر یک قسم ازین اقسام، بیرون از آن دیگر قسمها. این مقدار از سخن فیلسوف منطقی یاد کردیم از بهر جدایی اقسام سخن بر چهار قسم، که این مرد سؤال از آن کرده است؛ ودانستن که چگونه سخن بچهار قسم است؛ و غرض ازین تقسیم چیست، فریضه ترست از پرسیدن که چرا سخن بچهار قسم است. وشرح اقسام دیگر مشغول نشدیم از سخن، تا از غرض فرو نمایم.

۳ بچیزی کان مر اورا باشد Aa : - Ab || یا نفی Aa : ما بنفی Ab || ۴ که آن Aa : که Ab || قضیت : قضیت Aa قضیه Ab || ۵ که اثبات : کانیات Aa کی اثبات Ab || ۶ که آن Aa : کان Ab || آتش Aa : کانش Ab || ۷ نفی Ab : نفس Aa || کان چیز Ab : - Aa || آتش Ab : آتشی Aa || این دروغ باشد Aa : این سخن دروغ نباشد (1) Ab || ۸ اندر اقسام Aa : از اقسام Ab || ممکنی Aa : ممکن و Ab || ۹ مقدار از Aa : مقداران Ab || ۱۰ جدایی Ab : - Aa || که این : کین Aa کی این Ab || ۱۱ بچهار قسمت Aa چهار قسمت Ab || فریضه ترست Aa : مر بصیرت (1) Ab || سخن بچهار قسم است : چهار قسمت Aa چرا چهار قسم است Ab || وشرح Aa : وشرح Ab || ۱۲ از سخن Aa : ازین سخن Ab || فرو نمایم Aa : باز نمایم Ab ، در Ab مطلب بدینجا ختم شود و سپس آیات ۳۷-۳۹ ثبت و شرح شده است.

- (۷۶) اما جواب اهل تأویل - عليهم السلام - مر آنکس را - که گوید که چرا سخن بچهار قسم است ونخست از آن اقسام امرست ودیگر نداست وسدیگر خبرست وچهارم استخبارست چنین که اندرین بیت این مرد گفته 3 است - کز جمله متعلقان بذیل دین حق بودست ، آنست که گفتند: وجود عالم با آنچه اندروست بأمر خدايست وآن <را> ابداع گفتند که آن يك سخن بود بدو حرف وآن را « کُن » گفتند . ومعنی این قول آن بود کز امر 6 باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد واین بمثل سخنی گشت بدو حرف که خود عالم با هرچ اندروست ، از آن دو حرف < پدید آمد > ، چنانک خدا گفت: قوله « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له کن فيكون. » 9 ونفس کلی از عقل کلی بقوت امر باری سبحانه منبعت شد، وگفتند: کاف بمثل عقل کلی بود ونون بمثل نفس کلی آمد مر بودش عالم را ودلیل بر درستی این معنی دعوی از شخص مردم گرفتند که اندرو نفس سخن 12 گوی وعقل همیز حاصل شد، وچو امر خدای تعالی بآخر بسخن خدای سبحانه سوی مردم آمد- چنانک گفت: ای مردمان بترسید از خدای تان، بدین آیت: قوله « يا ايها الناس اتقوا ربكم » - این آخرین موجود مارا 15 گواهی داد ودلیل شد بر آنک آغاز وجود امر بود وسخن بود. آن « کُن » بود که هم امر است وهم سخن است بل قول است چنانک [24a]

2 قسم است : قسمت A | 3 چهارم : چهار A | بیت : ترتیب A | 3-4 گفته است :
 گفت است A | 4 بذیل : بحال A | 5 با آنچه : بانج A | يك سخن : + يك A | 7 متحد
 شد : متجرا شد A ، رجوع بصفحة ۷۸ سطر ۳ شود || 9 سورة ۱۶ (النحل) آية ۴۲ ||
 10 عقل کلی : عقلی کلی A | 11 بودش : بودشی A | 14 بترسید : بترسد A | 15 يا ايها :
 يا ايها A | آخرین : اخري A | 16 گواهی : گواهی A

- نخست امر بود۔ و آن سخنی بود۔ بآخر نیز مردم سخن گوی و امر پذیر آمد.
- (۷۷) پس گوئیم اندر جواب این بیت که نخست از اقسام سخن امر
- 3 بوده است و امر از سخن بمنزلت عقل اوّل است که امر باری بدو متّحدست و کتاب خدای را اصل اوست، بل کتاب خدای بحقّ خود جوهر عقل است که بودنیها همه اندر ذات او < بمنزله > تخمست، و اطلاع عقل بر چیزها
- 6 بر درستی این قول که همی گوئیم عقل همه چیزست، گواست. و دیگر قسم از سخن ندا آمد که چون بامر اوّل سخن پذیر پدید آمد، مر او را بیایست گفتن که « این سخن پذیر! » تا آگاه شود که با او گفتنی است،
- 9 و منزلت ندا از اقسام سخن مر نفس کئی راست، چنانک منزلت امر از اقسام سخن مر عقل کئی راست، و سه دیگر قسم از اقسام < سخن > خبر آمد که او محتمل آمد < راست > و دروغ را. و منزلت خبر از اقسام سخن مر رسول
- 12 خدای را بود۔ صلی الله علیه و آله < - که او رسول بود و نبیّ خبر دهنده باشد، و او علیه السلام خبر داد مر خلق را از خدای تعالی، بدانچ اندر کتاب کریم عزیز مسطور است؛ و ز بهر آنک رسول علیه السلام میانجی بود میان عالم لطیف
- 15 و میان عالم کثیف، که سخن او از خدای بخلق یک رویه نشایست بودن، بهریرا ازو محکم واجب آمد چو اجسام، و بهریرا متشابه واجب آمد چو ارواح تا از محکم بر متشابه دلیل تواند گرفتن، و مثلها اندر کتاب بر مثال اجساد اند،

1 بآخر : باجر A || 2 که نخست : کنجست A || سخن : + امر بدانست نخست سخنی
 A مکرر || 5 ذات : ذلت A || تخمست A : شاید «مخمرست» || 7 ندا آمد : بدان اند(1)
 A || 9 ندا : مرا A || 10 خبر آمد : خبراند A || 11 محتمل آمد : مجتهد آمد A ||
 13 علیه السلام : علیهم السلام (1) A || عزیز : عز A || 15 میان عالم کثیف : بیان عالم
 کشف A || 16 محکم واجب آمد : محکم واجب اند A || 17 اجساد اند : اجساد داند A

- و معانی بر مثال ارواح، چنانک مردم را آفرینش برین بود و آفرینش مردم نیکوتر آفرینش بود، چنانک خدای گفت: قوله تعالى « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم. » و کتاب خدای تعالی نیز بنیکوتر عبارتی و لطیف تر تألیفی 3 آمد، چنانک گفت: قوله « الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً هثاني تقشعراً منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله ذلك هدى الله يهدى به من يشاء ومن يضل الله فما له من هاد. » گفت: خدای 6 فرو فرستاد نیکوتر حدیثی، کتابی مانند یکدیگر [24b] جفتگان - یعنی مثل و همشول و ظاهر و باطن چو تن و جان - که بدان پوستها ترسکاران بر تن بلرزد - یعنی چو اندرو مثلها شکفت بینند - آنگاه باز نرم شود پوستها 9 و دلها ایشان سوی ذکر خدای تعالی - یعنی چو تاویل آن مثلها را بیابند دلهاشان قرار گیرد و بپرسند که آنچ بظاهر تشبیه است بیاطن راست نیست، - و آنکه گفت آنست راه راست خدای - یعنی تاویل است راه راست - و بدو 12 راه نماید هر کرا خواهد، و هر که < را > خدای راه کم کند مر اورا کس راه نتواند نمودن - یعنی < آن > که از بلائ خدای تاویل مثلها کتاب نجوید و نشنود، مر اورا کسی راه نتواند نمودن. 15

(۷۸) پس چو کتاب خدای بر متشابه آمد، و اختلاف اندر تفاسیر

آن بر اشباه آن گواست، و کتاب بر خبر بود و خداوند خبر رسول خدای

- بود، چنانک خدا گفت: خبر ده بندگان مرا که من غفور و رحیم ام، و عذاب 18

2-3 سورة ۹۵ (التين) آية ۴ || 3 نیز: بنیز: A || لطيف تر: لطيف A || 3-4 سورة

۳۹ (الزمر) آية ۲۴ || 5 منه: نيه A || 8 مثول: ممتول A || که بدان: که آن A ||

● شکفت بینند: شکفتن بیند A || 10 ذکر: دیگر A

- من عذابی دردناک است، بدین آیت: قوله «نبیٰ عبادی انیٰ انا الغفور الرحیم وانّ عذابی هو العذاب الالیم». پس درست کردیم که سوم قسم از چهار اقسام سخن چرا خبر است، از بهر آنکه رسول نیز سوم اصل است از چهار اصل دین. 3
- (۷۹) و چهارم قسم از اقسام سخن استخبار آمد، یعنی بر رسیدن که چون و چرا واجب است از آنچه شنودند، و استخبار سپس از خبر، بر رسیدن 6 باشد از آنچه خبر بر آن مشتمل است. و این مثلث هر خداوند تاویل را بود، که خلق را استخبار از او بایست کردن از هرچ اندر کتابت از امثال و رهوز و متشابه، تا از ظلمات مثلها بنور تاویل بیرون آیند، چنانکه خدای 9 گفت: قوله «الله وایّ الذّین آمنوا یخرجهم من الظّلمات الی النّور». «ولیّ مومنان وحی رسول بود بقول خدای تعالی که گفت: قوله «انما ولیکم الله ورسوله والذّین آمنوا > الذّین < یمومون الصّلاة ویؤتون الزّکوة وهم راکعون».
- 12 و بر تصحیح و تثبیت ولایت او علیه السلام باعاز این کتاب بتمامی سخن گفته ایم. پس درست کردیم که چرا قسم چهارم از اقسام سخن استخبار آمد، چنانکه استخبار چهارم قسم است از اقسام سخن، خداوند تاویل نیز 15 چهارم اصل است [25a] از اصول دین حق، و ظاهر کردیم که سخن خدای تعالی بدین چهار میانجی رسیده است بعقلاء خلق، از بهر آنست که اقسام سخن چهار است والحمد لله ربّ العالمین و صلّی الله علی نبیّه محمّد وآله وصحبه اجمعین.

1-2- سورة ۱۵ (العجر) آیه ۴۹ و ۵۰ || 5 از آنچه: آنچه A || 9 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۵۷ || 10-11 سورة ۵ (المائدة) آیه ۶۰ || 12-13 و بر تصحیح ... سخن گفته ایم: محتمل است مؤلف در تشریح بیت سوم قصیده شرحی درین باب آورده بوده که از نسخه ما ساقط است || 15 تعالی: تعارا A

v.

< اندر هیئت و خاصه و رسم وحد >

بیت ۳۲ زحال هیئت وز خاصه وز رسم وز حد 3

خبر چه داری و چه شنیده ای؟ بگوی و بیار

(۸۰) اندرین بیت چهار سؤال است: یکی از هیئت، دیگر از خاصه،

6 و سه دیگر از رسم، و چهارم از حد؛ و این همه سؤالهائ منطقیانه است

و این نامه است نهاده ارسططالیس خداوند منطق، و اکنون اهل این شریف
صناعت مر این نامه را کار همی بندد، مر تمامی صناعت خویش را، چنانک

9 اهل صناعت تجورا نیز نامه است اندر آن صناعت، و تعلیم آن مر متعلمان را

از رفع و نصب و جرّ و جزم و جز آن، و اهل صناعت عروض را اندر آن
صناعت نیز نامه است. مر ارکان را و بحرهاء شعر را چو طویل و مدید و بسیط

12 و جز آن، و چو سبب و وتد مجموع و وتد مقرون و جز آن. و غرض این

مرد ازین مسائل، اظهار معرفت خویش بودست بعلم منطق، که آن قوی تر
آلتی است مر اطلاع را بر علم توحید، که آن عظیم تر و واجب تر علمی

15 است، و ما پیش ازین بر شرح هیئت سخن گفته ایم باآغاز شرح این قصیده،

و اکنون < در > هر یکی ازین چهار سؤال بر حسب کفایت سخن گوئیم:
(۸۱) اما هیئت آنست که اشخاص بدان از یکدیگر جداست، خاصه

7 ارسططالیس: ارسططالیس A || 8 و 9 صناعت: صناعات A || 9 و تعلیم آن مر متعلمان را A:

شاید < مر تعلیم متعلمان را > || 10 از رفع: ازفع A || و جر و جزم: و جزم و هم A ||

11 مر ارکانرا: مر شخائرا (?) A || 15 و ما پیش ازین ... سخن گفته ایم: مولف در

تشریح بیت اول قصیده از < هیئت > بحث کرده است ولی آن از نسخه ما ساقط است

و شاید از نسخه اساس کاتب نیز ساقط بوده است

- اندر مردم، با آنک بصورت همه یکی اند، چنانک زید و عمرو با آنک هر دو بر صورت مردم اند بهیئتہاء مختلف کہ یافته اند از یکدیگر جدا اند،
- 3 و اندرین حکمتی عظیم است، چه اگر این ہیئتہاء مختلف نبودى، و ہمہ مردم بريك ہیئت بودندى، چنانک بمثل دامان اند، شرہاء بسیار بودى بمیان مردم. پس تقدیر عزیز علیم چنان رفت کہ مر ایشانرا بہیئت از یکدیگر جدا کرد، تا بشناسند یکدیگررا، با آنک همه بيك [25b] صورت اند، چنانک
- 6 گفت: قوله « يا ايها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثى و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا. » ویش ازین گفتم و اکنون نیز می گویم کہ علت این اختلاف ہیئتہا بانفاق صورت میان مردم، نخست آنست کہ نوع را صورتی ابداعی است و هر شخصہارا صورت تولیدی است، اعنى نخست از هر نوع جفتی نر و مادہ بودہ است، از مردم و جز مردم جفتان ابداعی بی زایش از آن صورت ابداعی اندر آمده است بعالم، و عقل بضرورت مقر است بجفتان ابداعی بی زایش. و > از < حجتہاء عقلی بر اثبات جفت ابداعی بخاصہ از مردم، یکی آنست کہ امروز ہمى بینیم کہ از مردم یکی آنست کہ مر
- 12 اورا فرزند است و او خود فرزند کسی است، این واسطہ مردست اندر تولید؛ و دیگر آنست از مردم کو فرزند کسی است ولیکن مر اورا فرزند نیست، و این آخر مردست اندر تولید. پس > از < تقسیم عقلی لازم آمد: جفتی
- 15

1 زید و عمرو: زید از عمرو A || 4 دامان اند (۲): و اعازاند A || 5 مر ایشانرا: مرایشان A || 6 بشناسند: بشناد A || 7-8 سورة ۴۹ (الحجرات) آية ۱۳ || 9 نوع: نوع A || 10 شخصہارا: شخصہاء A || تولیدی: تولید A || 12 صورت ابداعی: جفتان ابداعی A کاتب دو کلمہرا تکرار کردہ است || 14 بینیم: بینم A || 15 کسی: کس. رجوع بسطر بعد شود

که ایشان فرزند کس نبودند و هر ایشان را فرزند بود، و این آغاز مردم باشد اندر تولید، و این جفت که ما یاد کردیم آنست که هر ایشان را همی آدم و حوا گویند، و این قاعده دینی بر حدی منطقی است چنین که گفتیم، که 3 این را رد نیست البته.

- (۸۲) و گروهی از فلاسفه گفته اند که مردم ابداعی يك جفت بیش بوده است و بابداع مقررند، و هر عاقلی بداند که چون این فرزند که مادر و پدر دارد و فرزند ندارد، آخر زایش است، آن جفت که اول مردم درین <عالم> باشند که فرزند <دارند> و مادر و پدر ندارند، بخلاف این فرزند باز پسین که هر او راست. پس هر آن جفت ابداعی صورت ابداعی بوده است 9 و ابداع از حال نکرده، بدین سبب صورتها همه همان است و هر آن جفت ابداعی را ابن‌قلس الحکیم «انسان کئی» گفتست باقی و ابدی، و چو این اشخاص تولیدند هیئت‌های دیگر آمده است، و هم بدین سبب اشخاص مردم 12 کمتر و بیشتر همی شود و نوع هرگز کم و بیش نشود. و دیگر حجّت‌ها بر اختلاف هیئت‌ها و سبب ایجاب آن از اختلاف مادّتها و مکانها و زمان‌ها کئی و جزوی پیش ازین گفته‌ایم، [26a] آنرا بتکرار نگوییم تا کتاب دراز نشود. 15
- (۸۳) اما خاصه نامیست از پنج نام که اندر صناعت منطوق رونده است 15
- اعنی: جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض. معنی خاصه چیز است که بدان چیز نوعی از دیگر انواع جنس خویش جدا شود کآن چیز هر آن نوع را خاصه 18

5 گروهی از: گروهی او A || 6 بداند: براند A || 7 آن جفت: ولهب (i) A || درین: درتن A || 9 باز پسین: با زیستن A || صورت: + صورت A || 11 ابن‌قلس: ابیدقلیس A || 12 تولیدند: شاید «تولیدی اند» - یا «مولدند» || 14 آن از: از آن A || 15 پیش ازین گفته ایم: رجوع بعاشیه مربوط بسطر ۱۵ صفحه ۸۱ شود.

- باشد، و خاصه بر دو روی باشد: یکی آن باشد که اندر نوع باشد بجملمگی
 و بهر وقتی، چنانک خنده مردم را خاصه است از جملمگی حیوان و همه مردم را
 3 هست و بهر وقتی هست. و دیگر آنست که اندر جملمگی نوع مردم هست
 ولیکن بهر وقتی نیست، و آن سپید شدن موی است که مردم را خاصه است،
 ولیکن جز بوقت پیری نیست. و سیم خاصه‌ئی نیز هست مردم را، ولیکن
 6 آن خاصه اندر همه مردم نیست چو گریه چشمی که این مردم راست خاصه،
 و لیکن چو همه مردم را نیست، این < را > منطقیان از اعراض لازم نهادند.
 از خاصه‌ئی که مردم را هست ولیکن دیگر حیوان را با او اندر آن شرکت
 9 است، بدو پای رفتن است که مرغ نیز بدو پای رود.

- (۸۴) و اما رسم لفظی کوتاه باشد که گفته شود بر چیزی کآن لفظ مر
 آن چیز را از دیگر چیزی جدا کند، و آن لفظ دلیل باشد بر ذات آن چیز
 12 بعرض، و رسم را از جنس چیز گیرند و ز خاصه او، چنانک گویم
 رسم مردم آنست که او زنده خندنده است یا زنده گرینده چشم. پس زنده،
 رسم او باشد گرفته از جنس او کآن حیوان است، و خندیدن آنست که
 15 مردم را خاصه است، و این رسم باشد مردم را؛ و رسم بحد نزدیکست مگر
 آنکه رسم را خاصیت آنست که بوهم او را بر شاید گرفتن، بی آنک آن
 چیز که رسم مر او را باشد، بر خیزد؛ چنانک گریه چشمی را بوهم بر توان
 18 گرفتن از مردم، بی آنک مردم بر خیزد. فرق اینست میان رسم وحد.

2 حیوان: حیران A || 6 و 17 گریه چشمی: گریه جسمی A || 11 چیز را: چیزی را A

دلیل: + دلیل A || 12 وز: ور A || 13 یا زنده گرینده چشم: مازنده کرینده جسم A

14-16 مگر آنکه: مگر آنست که A < آنست > مکرست || 18 بر خیزد: خیرد A

- (۸۵) واما حدّ قولی است که گفته شود بر چیزی، چنانک مر آن چیزا آن حدّ گرد بگیرد تا نه چیزی اندر > او < بیفزاید، ونه چیزی از وی بیرون شود، بر آن مثال که زمینی را از دیگر زمینها بحدّ جدا کنند، 3 [26b] و مر حدّرا منطقیان حدّ نهایت نهاده اند بدانچ گفتند: حدّ هر چیزی قولی است محدود کننده بر شناخت چیزها بحقیقت. وگفتند که حدّ قولی است که بر چیزی گفته شود > که < از افزونی آن محدود نقصان کند، 6 و اگر از آن قول چیزی نقصان کرده شود آن نقصان بر آن محدود بیفزاید، و مثال این چنان باشد که حدّ مردم آنست که گوئیم: زنده ایست سخن گوی میرنده. اکنون اگر برین حدّ چیزی بیفزاییم چنانک گوئیم: مردم 9 زنده ایست میرنده نویسنده، برین که اندر مردم نویسنده را بیفزودیم، بسیاری از مردم کم شود، از بهر آنک مر نا نویسندگان را بدین سخن از حدّ مردمی بیرون کرده باشیم. پس اگر ازین حدّ منطقی که مردم راست چیزی 12 کم کنیم و گوئیم: مردم زنده ایست میرنده، مر همه حیوانات را از ستور و مرغ و جز آن مردم گفته باشیم، چون سخنگوی از حدّ او > کم < بکنیم.
- (۸۶) اینست جواب این سؤالات که این مرد کرده است اندرین بیت 15 که یاد کردیم. و اهل تأیید گفتند مردم را هفت خصلت ستوده بیاید تا مر اورا حکیم شاید خواندن: نخست آنک فعلش بحکم باشد، و دیگر آنک صنعتش

2 تا: یا A || 3 کنند: کنند A || 4 حد نهایت: حدی نهایت A || گفتند حد: گفتند حدی A ||
 5 محدود: موجود A || 6 افزونی آن: افزونی از آن A || 8 و 10 و 13 زنده ایست: زنده است
 A || 10 نویسنده: نویسنده A || بیفزودیم: بیفزودم A || 11 نا نویسندگان را: تا نویسنده کان را
 A || 12 مردمی: مردمی A || ازین: این A || 14 باشیم: باشم A || 15 اینست: + و A || 16 بیاید:
 بیاید A || تا مر اورا: امر اورا A || 17 خواندن: + و A || دیگر آنک: دیگر آنکس A

بی عیب باشد، و سه دیگر آنک سخنانش راست باشد، و چهارم آنک خویهایش نیکو باشد، و پنجم آنک تدبیرش درست باشد، و ششم آنک کارهایش پاکیزه باشد، و هفتم آنک علمش حقیقت باشد. 3

(۸۷) و اکنون خواهیم کزین جایگاه از حقایق چیزها طرفی یاد کنیم، از بهر آنک چیزها را بحقیقت از حدّهای آنها توان شناختن، و سخن ما بدین جای ازین کتاب جواب حدّ و رسم است مرین مردرا - که ما بشرح جواب 6 سوالات او مشغولیم - و نیز جایی دیده ایم از قول این مرد - اعنی ابو الهیثم الجرجانی - سخنانی بر بعض ازین معانی، و این حقایق را که یاد کنیم نسبت بخازن علم حقیقی است علیه السلام، و ما آنچ گوئیم اندر هدایت اهل استهدا بفرمان و دستوری او گوئیم [27a]. 9

(۸۸) پس گوئیم که شناخت هر چیزها را بحقیقت بشناخت حدود آن چیزها باشد، از بهر آنک چیزها همه بدو نوع است و بیش نیست اعنی 12 یا بسایط است یا مرکبات است، و مرکبات را بحقیقت آنگاه توان شناختن که آن چیزها که ترکیب مرکب از آن باشد، شناخته شود، و بسایط را بدان توان شناختن که صفتها خاص آن شناخته شود یکان یکان. و مثال 15 آن از مرکبات چنان است که گوئیم: اگر کسی گوید حقیقت «گل» چیست؟

1 آنک سخنانش: اندر سخنانش A || 4 طرفی: طرفی A || 5 چیزها را: چیزها A || بحقیقت: حقیق A || آنها: آن A || 6 جواب: + و A || 8 الجرجانی: الجورانی A || 10 او گوئیم: + پس گوئیم اندر هدایت اهل استهدا بفرمان و دستوری او گوئیم A مکررست || 11 حدود: حدود A || 12 نیست: بست A || 13 یا: تا A || مرکبات است: مرکبات A || 14 که آن: که از A || چیزها: چیزها A || ترکیب: + از A || 15 خاص آن: خاص آنرا A || 15-16 مثال آن: + آن A || 16 چنان است: چنان اند A

- گوییم: آب > با < خاک آمیختست. اگر گوید: حقیقت «سکنگین» چیست؟
 گوییم: سرکه است با انگین آمیخته. اگر گوید: حقیقت «تخت» چیست؟
 3 گوییم: چوبست با صورت تخت یکی شده، و همچنین حد «حیوان» نفس است
 بجسد مقرون شده.

(۸۹) واما بسایطرا که آن مبدع است و هرکب نیست از چیزها

- دیگر، حقایق آنرا از صفات خاص آن توان یافتن، و مثال این چنان باشد،
 6 اگر کسی گوید: حقیقت «هیولی» چیست؟ گوییم: جوهری بسیط است پذیرای
 صورت. اگر گوید: حقیقت «صورت» چیست؟ گوییم: صورت هر چیزی آنست
 9 که هستی آن چیز بدانست. اگر گوید: «جوهر» چیست؟ گوییم: چیزی است
 بذات خویش قایم و پذیرای صفات متضاد. اگر گوید: حقیقت «صفت» چیست؟
 گوییم: صفت عرضی است که اندر جوهر فرود آید، و نه از جوهر باشد.
 12 اگر گوید: حقیقت «چیز» چیست، یعنی نام چیز بر چه افتد؟ گوییم: بر آن
 معنی افتد نام چیز که ممکن باشد او را دانستن، و زو خبر دادن. اگر
 گوید: حقیقت «موجود» چیست؟ گوییم که موجود آنست که یا حاستی
 15 از پنج حاست مر او را اندر یابد، یا وهم مر او را تصوّر کند، یا چیزی

۴ بجسد: بجسد A ۶ مثال این: مثال ن A ۷ حقیقت هیولی ... : رجوع شود
 برساله ملخص کتاب حاضر در پایان دیوان ناصر خسرو چاپ تهران، مطبعه مجلس
 سال ۱۳۰۴ - ۱۳۰۷ ص ۵۷۷ (در اینجا بعلامت R مشخص است) ۸ حقیقت صورت A :
 حد صورت R ۱۰ پذیرای R : بذایره A ۱۱ متضاد A : مضاد R ۱۱ عرضی R :
 عرضی A ۱۲ نه از جوهر باشد A : نه از جوهر فروده باشد R ۱۳ و زو A : وازو R ۱۴-۱۵
 حاستی از پنج حاست : حاستی از پنج حاست را A يك جانب از پنج جانب R ۱۵
 اندر یابد R : اندر آید A ۱۶ یا وهم A : تا فهم R

- برو دلیل کند. اگر گوید: «وجود» چیست؟ گوئیم: آنک نام او هستست. اگر گوید: «عدم» چیست؟ گوئیم: آنک نام او نیستست. اگر گوید: حقیقت «قدیم» چیست؟ گوئیم: آنک نیستی او ممکن نباشد. اگر گوید: حقیقت «مُحَدَّث» چیست؟ گوئیم: آنچه دیگری سازنده باشد مر اورا. اگر گوید: حقیقت «عَلَّت» چیست؟ گوئیم: [27b] آنچه او سببِ بودشِ چیزی دیگر باشد، چنانک آفتاب عَلَّت روز است، که بودش روز را سببِ اوست. اگر گوید: حقیقت «معلول» چیست؟ > گوئیم <: آنچه وجود اورا سببی باشد، او معلول باشد. اگر > گوید <: حدّ «علم» چیست؟ گوئیم: علم تصوّریست از ما مر چیزی را بحقیقت آن. اگر گوید: حدّ «دانا» چیست؟ گوئیم: دانا آنست که مر چیزی را بحقیقت او تصوّر کند. اگر گوید: «زنده» چیست؟ گوئیم: آنک ازو فعلها آید، زنده است. اگر گوید: حقیقت «حیوان» چیست؟ گوئیم: هر جسدی که با نفس مقرون است حیوان است. اگر گوید: حدّ «قادر» چیست؟ گوئیم: آنک هر گه که خواهد فعل کند او قادر است. اگر گوید: «فعل» چیست؟ گوئیم: اثری است ازفاعل اندر مفعول، یا اثر کننده اندر اثر پذیر. اگر گوید: «خواست» چیست؟ گوئیم: اشارتی وهمی است میان دو کار که بخلاف یکدیگر باشند و بودش آن ممکن باشد. اگر گوید: «خدا» چیست؟ گوئیم: او آنست که همه اوست، و مسبب هر موجودی اوست، و کردن چیز نه

1 هستست A: هست R || 2 نیستست A: نیست R || 3 سازنده: بساینده A، در R نیست ||
 4 سبب بودش: بسبب خودش (1) A، در R نیامده || 5 تصویریت: تصویریست A، در R نیست ||
 11 حیوان: جواب A || 12 حیوان است: حیران است A || 13 خواهد: + که A || 14 اثری است:
 اثرریست A || اثر کننده اندر اثر پذیر: اثر کنند اندر اثر پذیر A || 16 بودش: بوزش A

- از چیز، فعل اوست، و آغاز کننده و تمام کننده چیزها اوست، بر اندازه قبول هر چیزی هر تمامی خویش را. اگر گوید: «توانای بر پدید آوردن فعل»
- 3 < کیست؟ گوئیم: ... > اگر گوید: حدّ «صنعت» چیست؟ گوئیم: نهادن صورت اندر هیولی. اگر گوید: «صانع» کدامست؟ گوئیم: آنک صورت را از قوت بیرون آرد و مر آن را اندر هیولی نهد، چنانک درودگر صانع < است که >
- 6 صورت تخت را از حدّ قوت بیرون آرد و اندر هیولی و چوب پوشدش و جز آن از صنایع دیگر. اگر گوید: «مضوع» چیست؟ گوئیم: آنک مرگب است از هیولی و صورت مضوع است. اگر گوید: «عقل فعّال» چیست؟ گوئیم:
- 9 او نخستین مبدعی است که خدای او را ابداع کرده است، و آن جوهریست بسیط و نورانی که صورت همه چیزها اندروست. اگر گوید: «نفس» چیست؟ گوئیم: جوهریست بسیط [28a] و روحانی و زنده است بذات و داناست بقوت، فاعل است بطبع، و او صورتی است از صورتهاء عقل فعّال. اگر گوید: حدّ
- 12 «جنس طبیعی» چیست؟ گوئیم: جماعتی است که صورتهاشان مختلف است و همه بر يك معنی اند، چو حیوان و ستور و مرغ و مردم بصورتهاء مختلف و همه زندگان اند. اگر گوید حدّ «نوع طبیعی» چیست؟ گوئیم: يك صورت
- 15 است اندر اشخاص بسیار. اگر گوید: حدّ «شخص» چیست؟ گوئیم: هرچ

۱ آغاز کننده: آغاز کنند A ۱۱ اگر گوید ...: احتمال میرود که جای این جمله در سطر ۱۳ صفحه قبل پس از «او قادر است» باشد ۱۲ درودگر: + که A ۱۳ است که <: + صورت تخت را اندر هیولی نهد چنانک درودگر که صانع A تکرار جمله قبل ۱۴ صنایع: صانع A ۱۵ فعال: فعالی A ۱۶ واو: واو A ۱۷ جنس طبیعی چیست: جس چیست طبیعی A ۱۸ بر يك: بر يك A ۱۹ حیوان: + و A ۲۰ مردم: مردست A ۲۱ شخص: شخصی A

- آن بيك بخش است و اشارت برو افتد شخص است. اگر گوید: حدّ «فصل منطقی» چیست؟ گوییم: سخنی است که گفته شود در بسیاری که مختلف باشند
- 3 بانواع، اندر جواب «کدام»، چنانک چون کسی گوید: حیوان، پس گویندش: کدام حیوان؟ او گوید: پرنده. این فصلی باشد که بدو پرنده از جملگی جانوران جدا شود، و پرنده نیز بسیار نوع‌هاست از عقاب و کبک
- 6 و زاغ و گنجشک و جز آن. اگر گوید: «عرض» چیست؟ گوییم: حدّ عرض چیزست که اندر چیزی باشد که چو از آن چیز بیرون شود آن چیز باطل نشود، چنانک سیاهی اندر موی عرض است؛ اگر سیاهی ازو بر خیزد <و> سپید
- 9 شود، موی باطل نشود. اگر گوید: حدّ «نور» چیست؟ گوییم: جوهری بسیط است که مر اورا همی بدو بینند و چیزها را هم بدو بینند. اگر گوید: «ظلمت» چیست؟ گوییم: ظلمت نیستی نور است. اگر گوید: حدّ «روز» چیست؟ گوییم: حاضری آفتاب کز عالم جانب آفتاب روز است. اگر گوید: حدّ «شب» چیست؟ گوییم: سایه زمین است. اگر گوید: «فلك» چیست؟ گوییم: جسمی محیط است بر عالم. اگر گوید: «عالم» چیست؟ گوییم:
- 15 جملگی آنچه در میان فلك <است> عالم است. اگر گوید: حدّ «ستاره» چیست؟ گوییم: جسمی نورانی است گرد با نور فشرده. اگر گوید: «آتش» چیست؟ گوییم: جسم روان است بگرد زمین. اگر گوید: «زمین» چیست؟ گوییم: درشتر جسمی است اندر مرکز عالم ایستاده. اگر گوید: «زمان»
- 18

1 بخش است (؟): نخست A | 2 در: ور A | 3 بس: + بس A | 4 پرنده: برند A |

5 هود: شوند A | 6 آن: از A | 10 گوید: کویند A | 16 فشرده: فسرده A

- چیست ؟ [28b] گوئیم : عدد حرکات فلك است نزدیک فلاسفه . و گروهی گفتند : بل زمان مدتی است بحرکت فلك شمرده و پیموده . اگر گوید : « مکان »
- چیست ؟ گوئیم : نهایت جسم است . اگر گوید : « حرارت » چیست ؟ گوئیم : 3
- فشردگی جزو هاء هیولی است . اگر گوید : « خشکی » چیست ؟ گوئیم : فراز آمدگی اجزاء هیولی است . اگر گوید : حد « تری » چیست ؟ گوئیم : بخاریست
- با چگونگی کز جسمهائ معدنی و نباتی و حیوانی بیرون آید . اگر گوید : 6
- حد « بانگ » چیست ؟ گوئیم : بانگ جز از بیرون جستن هوا بمیان دو جسم کز یکدیگر مفاجا جدا شوند ، حاصل نشود ؛ چنانک سنگی را که بسنگی بر زنند تا سنگی بخودی خویش بشکافد و هوا بمیان او اندر جهد . 9
- (۹۰) اگر گوید : « حرکت » چندست ؟ گوئیم : حرکت شش نوع است یکی بکون و یکی بفساد و سه دیگر بزیادت و چهارم بنقصان و پنجم باستحالت و ششم از جایی بجایی . 12
- اما کون بیرون شدن چیزست از عدم سوی وجود ، و فساد باز شدن چیزست از وجود سوی عدم . و نیز گفتند که کون پذیرفتن هیولی است
- مر صورتی شریفرا و پوشیدن مر صورتی خسیس را . اگر گوید : « زیادت » 15
- چیست ؟ گوئیم : دور شدن نهایت چیزست از مرکز خویش ، و « نقصان » باز گشتن آن که دور شده است بسوی مرکز خویش . اگر گوید : « تغیر »

۴ فشردگی : فردگی A | ۵ حد : حدی A | ۶ جسمهائ : جسمه و A | ۷ نشود : شود A | ۸ سنگی را : سنگ را A | ۹ بفساد : بفساد A | ۱۰ چیزست : چیزست A | ۱۱ خسیس را : خسیس را A | ۱۲ باز گشتن آن که : باز کسن که از A | گوید : گویند A

- چیست؟ گوئیم: بیرون شدن جسم از مکانی بمکان دیگر. اگر گوید: «کف»
 چیست؟ گوئیم: <آب> است با هوا آمیخته چنانک چو مقداری آب اندر
 3 شیشه‌ئی باشد و مر اورا سخت و بسیار بجنابند، آن آب اندرو کف گردد
 سپید بدانچ با آن هوا که اندروست بیامیزد. اگر گوید: «بخار» چیست؟
 گوئیم: آب که با آتش آمیخته است. اگر گوید: «دود» چیست؟ گوئیم:
 6 آتش است با خاک آمیخته. اگر گوید: «معادن» چیست؟ گوئیم: چیزست
 که اندر زمین بسته شود از سیماب و گوگرد، و خاک بآن هر دو آمیخته.
 [29a] اگر گوید: «نبات» چیست؟ گوئیم: آنچ از زمین برآید و زیادت
 9 پذیرد و آب برو غالب است. اگر گوید: «حیوان» چیست؟ گوئیم: متحرکی
 است که هر اورا حسّ است و هوا برو غالب است. اگر گوید: «فرشته»
 چیست؟ گوئیم: نفسهائ بصلاح و با خیر است، و طبیعت فلك بریشان غالب
 12 است. اگر گوید: «دیو» چیست؟ گوئیم نفسهائ بد و با شرّست و آتش و خاک
 بر آن غالب است. اگر گوید: حدّ «طبیعت» چیست؟ گوئیم: قوتی است
 از قوتهائ نفس، اندر ارکان چهارگانه کار کن. اگر گوید: «اثیر» چیست؟
 15 گوئیم: هوای گرم است بزیر فلك ماه. اگر گوید: «زمهریر» چیست؟
 گوئیم: هوای سردست زیر آن کره اثیر. اگر گوید: «ابر» چیست؟ گوئیم:

1 کف: خف (۱) A | 2 آن آب: از آب A | 5 آب ... آمیخته است A: آبت با آتش
 آمیخته R | 6 معادن: چنین است در AR | 7 اندر زمین بسته شود A: از زمین رسته شود R |
 بآن A: با آن R | 9 غالب است A: غالب R | 9-10 متحرکی است R: متحرکست A |
 10 غالب است A: غالب R | 11 نفسهائ بصلاح و با خیر: نفسهائ بصلاح و تاخیر A فرشته
 نفسهائ با صلاح و با خیر R | 11-12 طبیعت ... غالب است A: طبیعت انلاک بر ایشان غالب
 R | 12 نفسهائ بد A: نفسهائ بد R | 13 غالب است A: غالب R | 14 قوتهائ نفس A:
 قوتهائ نفس R | 15 هوای + هوای A

- مجموع بخارست، و بخار گفتیم که آتش است با آب آمیخته. اگر گوید:
- «باران» چیست؟ < گوئیم > آن آب که از بخار با آتش آمیخته است، چون سرد شود آتش ازو جدا شود، و آب بزمین باز آید، اورا باران 3 گویند. اگر گوید: «برق» چیست؟ گوئیم: آتش لطیف که پدید آید از بر یکدیگر زدن بخارات دخانی چو جمع شده باشد اندر هوا اگر گوید:
- «رعد» چیست؟ گوئیم: بانگ زدن آن بخارات است یکدیگر اندر هوا 6 کآتش برق همی از آن جهد. اگر گوید: «برف» چیست؟ گوئیم: چو آب اندر هوا بفسرد پیش از آنکه ازو جدا شود، برف باشد که فرود آید.
- اگر گوید: «ژاله» چیست؟ گوئیم: چو آب از بخار جدا شده باشد و پیش 9 از آنک بزمین آید، اندر هوا بفسرد، ژاله شود. اگر گوید: چشمه‌ها:
- آب چیست؟ < گوئیم > آنها اندر کوهها بلند از برف و باران جمع شود، آنکاه بزمین فرو شود، و اندر شکافها سنگ و خاک راه یابد تا جایی بیرون 12 آید، فروتر از آن جای کان آب اولی استاده است. اگر گوید: «زلزله» چیست؟ گوئیم: اندر زمین مکانها تهیست، و از آتش کئی < که > گرد زمین گرفتست، بخارات اندر آن مکانها جمع شود، و چو در وی نگنجد 15 آن [29b] بخار زمین را بجنبد تا بشکافد، و آن بخار ازو بر آید و همه زمین هرگز نجنبد، بل جایی بجنبد کان معنی آنجا حاصل شده باشد.

2 که از بخار: + کز بخار A || 3 جدا شود: جدا شد A || اورا: و اورا A || 5 زدن: زدون A || 6 بخارات است: بخار است که A || هوا: + بخار A || 10 چشمه‌ها: چشمه‌ها A || 12 بیرون: + بیرون A || 15 گرفتست: گرفتست A رجوع بسطر 3 و 4 صفحه بعد شود

- اگر گوید: «زمین» خود چیست و بر چیست؟ گوییم: جوهری سختست
 و اندرو سوراخها و شکافهاست خرد و بزرگ، و اندر میان هوا ایستاده است
 3 فرمان خدای تعالی، و هرچ بروست از کوهها بگرد زمین گرفتست بفرمان
 خدای تعالی از همه جانبها، و فلک بگرد هوا گرفتست از همه جانبها، و مرکز
 عالم یکی نقطه است اندر میان خاک که همه جزوهای عالم را تکیه بر آن
 6 است. اگر گوید: «خیر» چیست؟ گوییم: آنچه فرمان بر آن اندازه که
 باید، و بدان وقت که باید کردن، و بدان جای که باید، و از بهر آنچه
 باید، خیرست؛ و آنچه بخلاف اینست «شر» است. اگر گوید: «معروف»
 9 چیست؟ گوییم: آنچه که عادت مردم بر آن است و شریعت از آن نهی
 نکردهست معروف است، و آنچه بخلاف اینست «منکر» است. اگر گوید: «وهم»
 چیست؟ گوییم: قوتی است از قوتها نفس حسّی که چیزهای محسوس را
 12 تصوّر کند. اگر گوید: «فکرت» چیست؟ گوییم: قوتی است از قوتها نفس
 ناطقه که چیزهای مانند یکدیگر از یکدیگر جدا کند. اگر گوید: «ایمان»
 چیست؟ گوییم: راست گوی داشتن شنوده است مر گوینده < را > با آشکار
 15 و نهان. اگر گوید: «اسلام» چیست؟ گوییم: طاعت دیگرست بر امید
 مکافات نیکی. اگر گوید: «کفر» چیست؟ گوییم: پوشیدنست مر حقّ را

2 سوراخها: سوراخها A || 6-8 آنچه فرمان ... خیرست: آنچه فرمان بر آن اندازه که
 باید و بدان وقت که یاد کردیم و بدان جای که تا بد و از بهر آنچه باید خیرست A
 حد خیر، آنچه بیاید بر آن اندازه که باید بدان وقت که باید کردن، بدانجا که باید،
 از بهر آنچه باید R (با تصحیح مینوی) || 8 و آنچه ... شرست A: و بر ضد آن شرست R ||
 10 نکردهست: کردهست A || 12 فکرت A: فکر R || 14 راست گوی: راست گویی A ||
 15 دیگرست (؟) A: شاید «دیگریست (؟)» <

- بانکار. اگر گوید: «شرك» چیست؟ گوئیم: اثبات الوهیت است مر دو چیزرا.
- اگر گوید: «معصیت» چیست؟ گوئیم: بیرون شدن است از طاعت. اگر
- گوید: «معاد» چیست؟ گوئیم: باز گشتن نفس جزوی است بسوی نفس کلی. 3
- اگر گوید: «ثواب» چیست؟ گوئیم: آنچه نفس بیابد اندر معاد خویش از لذت و راحت و شادی، پس از آنک از جسد جدا شده باشد، همه ثواب است. اگر گوید: «عقاب» چیست؟ گوئیم: آنچه نفس بیابد سپس از آنک 6 از جسد جدا شود از اندوه و درد ورنج و پشیمانی، همه عقاب است. اگر گوید: «سخن» [30a] چیست؟ گوئیم: هر لفظی که بر معنی دلیل کند سخنست. اگر گوید: حدّ «لفظ» چیست؟ گوئیم: هر آوازی که مر اورا 9 بتوان نبستن، لفظ است. اگر گوید: «سخن راست» چیست و کدام است؟ گوئیم: صفتی گفتن مر چیزرا چنانک اوست، سخن راست است و اگر بخلاف اینست «دروغ» است. اگر گوید: «صواب» چیست و «خطا» چیست؟ گوئیم: 12 صواب و خطا اندر ضمیر همچون خیر و شر است اندر فعل، و همچون حق و باطل است اندر احکام، و همچو منفعت و مضرت است اندر چیزها محسوس.
- اگر گوید: حقیقت «دنیا» چیست؟ گوئیم: مدت بقا نفس است اندر جسد 15 تا بوقت مرگ. > اگر گوید: < «مرگ» چیست؟ گوئیم: دست باز داشتن

۱ الوهیت است: الاهیست A | ۳ نفس جزوی ... نفس کل R: - A | ۴ بیابد A: باشد R | ۵ لذت و راحت R: لذات و راحت A | پس از آنک A: سپس آنک R | ۶ سپس از آنک A: سپس آنک R | ۷ جدا شود A: جدا شده باشد R | ۸ گفتن A: گفتنی A | ۹ دروغ است: دوزخست (۱) A | ۱۰ همچون: هم چون A | ۱۱ تا بوقت A: تا وقت R | مرگ R: - A

- نفس است هر جسدر را. اگر گوید: «آخرت» چیست؟ گوئیم: بودش دوم است پس از هرگ جسد. اگر گوید: «بهشت» چیست؟ گوئیم عالم ارواح است و معدن لذات است. اگر گوید: دوزخ چیست؟ گوئیم: معدن دردها ورنجهاست. اگر گوید: «بعث» چیست؟ گوئیم: بیدار شدن نفس است از خواب غفلت. اگر گوید: «قیامت» چیست؟ گوئیم: استادن خلق است بفرمان خدای عزّ و جلّ. اگر گوید: «حشر» چیست؟ گوئیم: جمع شدن نفسهای جزویست بنزدیک نفس کئی. اگر گوید: «حساب» چیست؟ گوئیم: معلوم کردن نفس کئی است هر نفسهای جزوی را بدانچ کرده باشند از خیر و شرّ، آنگاه که با اجساد بودند. اگر گوید: «صراط» چیست؟ گوئیم: نزدیکتر راهی سوی خداست وباللّٰه العون والتّوفیق.

- (۹۱) خردمند آنست که نیکو بنگرد در خویشتن، تا ببیند که هم از آن روز باز که نطفه‌ئی بودست، و اندر رحم مادر افتاده است، همی سوی خدا شود، و بدرجه درجه همی آمدست از حالی ضعیفتر بحالی قویتر و از مکانی فروتر بمکانی برتر، تا آنگاه که پیش خدای شود، و شمار او بکند، ولیکن > اگر < از نیکوکاران و مطیعان باشد براحه و لذت و شادی ابدی رسد، و اگر از بد [30b] کرداران و عاصیان باشد برنج و دشواری و اندوه بی گرانه رسد، و هم امروز تا فردا او شادمان باشد، و بدان محلّ شادی

1 دوم R: دور A | 2 پس از: کس از A سپس R | 3 لذات است A: لذات R | 5 استادن A: ایستادن R | 6 عزوجل A: تعالی R | 7 بنزدیک R: بنزدیکی A | 8 باشند: + و A باشد R | 9 اجساد A: جسد R | صراط چیست A: حد صراط مستقیم R | 10 نزدیکتر... خداست: نزدیکتر راهی است سوی خدای تعالی R. در R (ص ۵۷۸ دیوان ناصر خسرو) حدما بدینجا خاتمه یابد. | 12 نطفه‌ئی: نقطه‌ئی A | 17 او شادمان باشد: از شادمانگاه باشد A

نرسد، کز پس آمدن رسولان و کتابها و امر و نهی و وعده و وعید کسی را عذر نخواهد پذیرفتن، چنانک همی گوید: قوله تعالی «هذا يوم لا ينطقون. ولا یؤذن لهم فیعتذرون.»

3

VI.

< اندر تعریف «من» >

بیت ۳۳-۳۶ همه جهان خود را با «منی» مضاف کنند

6

ابر چه اوقتد این «من»؟ بگوی وریش مخار

تنست یا جان یا عقل یا روان که «من» است

9

ویا چو خلط شده اسپ بود < و > مرد سوار؟

غلط شمرد کسی کو چنین گمانی برد

بسا سوار که بستن نداند او شلوار

12

بسا کسا که همی «من» شمارد او خود را

بذرّهئی نگراید که بر کشی بعیار

(۹۲) این سؤال نکوست و میان حکما اندر «منی» هر جانوری بخاصّه

مردم اختلاف < است >. گروهی گفتند که مردم نفس ناطقه است، و گروهی

15

گفتند مردم نفس و جسد هر دوست بدانچ حدّ مردم «زنده سخن گوی میرنده»

نهادند، و اگر جسد را از مردم نشمردندی مردم را میرنده نگفتندی، از بهر

آنک میرنده جسد است بجددا شدن نفس از و. < و > هر خردمندی که بداند

18

1 نرسد : رسد A || 2-3 سورة ۷۷ (المرسلات) آیه ۳۵ و ۳۶ || 16 و جسد :

و حید A || سخن گوی : سخن گو A || 17 نشمردندی : شمردندی A || 18 خردمندی :

3 که جسد بچیزی دیگر زنده است نه بذات خویش، او بداند که آن چیز < که > جسد بدو زنده است، میرنده نیست بل همیشه زنده است؛ چنانکه هر کسی بداند که آنچه بدو خاک تر شود هرگز خشک نشود، بل همیشه تر باشد.

(۹۳) پس فلاسفه گفتند که هر که گوید «من»، این قول بر جملگی ترکیب < جسد > و نفس افتد، هر چند باز همی گوید که بر من و جان من و دست و پای و سر من و مردی و سخاوت و حرکت و سخن من و جز آن، و این جزوهارا همه ب«من» - بجملگی خویش - باز خوانند. و گفتند: این همچنانست که ما گوئیم که نام «حیوان» - و این بر جملگی جانوران افتد - آنگاه گوئیم: این مردم است و آن گاو و آن خر و آن مرغست و آن ماهی است و جز آن، و حیوان این همه است. و چنانکه گوئیم: قرص آفتاب و روشنایی آفتاب و گرمی و گردی آفتاب و جز آن، و آفتاب خود [31a] جز مجموع این معنیها چیزی نیست.

(۹۴) پس گفتند: مردم همچنین مجموع جسد و نفس اند با همه آنها بکار. مر جسدرا گوید: جسد منست؛ و جانرا گوید: جان منست، و قول من چنین است، و هنر من چنین است. و این قوم گفتند که هر که گوید «مردم»، این نام < بر > مجموع نفس و جسد افتد، همچنانکه هر که گوید < «سوار» >، این نام بر مجموع اسپ و مرد افتد، و همچنانکه مرد بی اسپ

1 جسد بچیزی: جسدی بچیزی A || 2 آن چیز که جسد: از جسد جنین A چنین (چیز) و جسد مقدم و مؤخر شده || 7 و دست و پای: دوست پای A || 8 ب«من»: بدین A || 12 گردی: کودی A || 14 جسد: بجسد A || 17 جسد: جلسد A || 16 اسپ: است A

- ونه اسپ بی مرد - سوار نباشد، گفتند: جسد بی نفس - ونه نفس بی جسد - مردم نباشد و هر چند که حد مردم نفس و جسد را نهادند، بقا مر نفس را و باز گشت بعالم علوی مر نفس را نهادند. و گفتند: آسمان مکان نفسها 3 فلاسفه است. و گفتند: مر نفسها حکمرا باز گشت بنفس کلی است که خدای نفس اوست و متألّهان فلاسفه گفتند: ما بعلم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم، از بهر این خویشتن را « متألّه » گفتند یعنی خدا شونده. 6 و ارسططالیس روز هرگ خویش - که شاگردان بنزدیک او آمده بودند - سیمی بدست گرفته بود، و آن را همی بویید و حکمتها همی گفت و شاگردانش همی نشستند، چنانکه اندر « کتاب تفاحه » مسطور است، و چو کارش باآخر رسید 9 گفت « سلمت لمالک ارواح الفیلسوفین نفسی » یعنی: سپردم نفس خویش بخداوند جانها فیلسوفان. و این سیم از دستش بیفتاد.

(۹۵) ولیکن نام منی و مردمی بر ترکیب < جسد > و نفس نهادند. 12 و ما گوئیم کاین قول درست است که این حکما گفته اند و چنان نیست که آنرا خلاف بشاید گفتن، که غلط گفت هر که گفت: منی مر نفس و جسد راست، چنانکه سوار اسپ و مردست، از بهر آنکه خدایتعالی مر 15 رسول خویش را نفس و جسد گفت، چنانکه گفت « محمد جز رسول نبود

5 متألّهان: مثلها، A احتمال بسیار ضعیف میرود که « مثلها » بکسر میم و سکون ناء مثلثه باشد یعنی متفلسفان (همائی) || حکمت مطالب: اگر « مطالب » را زائد تصور نکنیم، باید بصورت اضافه خوانده شود، یعنی متألّهان بسبب علم و احاطه بحکمت و اسرار مطالب خود را بیاری تعالی متشبه سازند (همائی) || 7 ارسططالیس: ارسططالیس A || بنزدیک: + خویش A || 8 گرفته بود ... بویید ... گفت: گرفته بودند ... بوییدند ... گفتند A || 9 نشستند: + و A || 11 سیم: سبب A || 13 وما: و اما A || 14 آنرا خلاف: بر اخلاق A



که پیش از رسولان گذشته اند، پس اگر او بمیرد یا بکشندش، شما از دین همی باز خواهید گشتن» بدین آیت: قوله «وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل، أفان مات أو قتل انقلبتم علی اعقابکم.» و نیز رسول مصطفی صلی [31b] الله علیه و آله و سلم چو خلق را پند بدادی، بر آن قول سوگند یاد کردی و گفتی: بدانکس که نفس محمد بدست اوست که چنین است که گفتم، بدین خبر: «فوالذی نفس محمد بیده.» و اندر این خبر چنان پیداست که خویشان را جسد گفت، تا گفت بدانکس که نفس من بدست اوست؛ و همچنین اهل شجاعت و سخاوت و هدایت و کفایت 9 مر خویشان را نفس و جسد یاد کرده اند؛ از فضلا و شعرا چنانک امیر شمس الدین الاعلی ابو المعالی علی بن الاسد مولی امیر المؤمنین گفتست بوقتی کز ولایت خویش بحدائثی بغربت افتاده بوده است و این بیتها در آن حال 12 گفته است، و باز پس از آن بولایت خویش باز آمدست، و خدای را در محنت شکر کردست بدانچ هدایت و کفایت یافته بود ازو سبحانه. شعر ابو المعالی:

15 گر بشد از من هنال و مال > و-ولایت

جود > و-شجاعت نشد، نه فضل و کفایت

1 پیش ازو: پیش از A || 2-3 سورة 3 (آل عمران) آیه 138 || 3 أفان: أفان A || 4 چو: جز A || بدادی: بدان A || 6-7 و اندر این: و اندر A || 7 تا: یا A || 10 بوقتی: بوقت A در قدیم گاه یای نکره را نمی نوشتند. رجوع شود بمجمل التواریخ والقصص بتصحیح آقای بهار چاپ 1318 تهران ص 132 || 14 شعر ابو المعالی: بحر منسرح مثنی منحور = مفتعلن فاعلات مفتعلن فاع || 15 منال: خصال A

شکر خداوندرا که مایه بجایست

سود کنم، گر کند خدای عنایت

- 3 بدهد روزیم اگر ولایت ندهد
باری دادست زاهدیم هدایت.

(۹۶) واما جواب اهل تأیید مرین سؤالرا آنست که گفتند: هنی مر

- 6 نفس ناطقه‌راست کو جوهری عقلی است، وداناست بحدّ قوّت، وفاعل است بطبع. ودلیل بر آنک نفس‌را فعل بطبع است، آن آوردند که گفتند: فعل اندر راست کردن ترکیب مر اوراست، تا مر آن نطقه‌را از حال طبیعی بحال زندگی رساند، وچنان کند که بر فرمانها که نفس مر اورا فرماید تواند استادن، واین فعلها ازو بطبع آید نه بفعل، چنین که هنی بینیم که ترکیب از خردگی - بدانچ نفس اندروست - طعام وشراب همی خورد، <و> بزرگ همی شود بی علم نفس. ودلیل بر آنک نفس داناست <بحدّ قوّت>، 12 آن آوردند که گفتند: همی بینیم که هر نفس همی نادان پدید آید وچو تعلیم یابد همی دانا شود. وگفتند که ترکیب ما بدانچ اندروست - از آلتها: اندرونی چون دل وجگر وجز آن وآلات بیرونی چو چشم وگوش وجز 15 آن - همه مر نفس‌را خدم وحشم ودست افزارها اند، تا هر یکی ازین

کتابخانه و مرکز اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب: ۱۹۷۴۱۵

1 بجایست : بجاست A || 5 سؤالرا آنست : سوالراست A || 6 کو : کر A || 7 آن آوردند : ان او دید A رجوع بسطر ۱۳ شود || 8 تا مر : ما مر A || 9 بحال : محال A || کند که : + نفس A مکرر است || 10 بتواند : بتوانند A || بطبع : بطع A || بینیم : بینم A || 11 اندروست : + و A || 12 بینیم : بینم A || نادان پدید آید : ما داریند اند A || 15 اندرونی : اندروبی A || جز آن : جز از A || وآلات بیرونی : ولایت سرونی A

آلتهارا کار همی فرماید که او شایسته آن [32a] کار است، چنانک چشم‌را اندر الوان و اشکال همی کار بندد، و گوش‌را بشنودن آوازاها، و دل‌را باندیشه 3 اندر استخراج معنی از دیده‌ها؛ بچشم و شنوده‌ها؛ بگوش، و دست‌ها را بگرفتن و پای‌ها را برفتن و جز آن، بر مثال پادشاه که اندر شهری آبادان باشد و هر یکی‌را از رعیت و خدم خویش کاری همی فرماید، و همگان‌را بخویشتن باز 6 همی خواند، و اگر اندر شهر ویرانی افتد مر آنرا عمارت همی فرماید و همی گوید: این شهر منست.

(۹۷) حجت بر اثبات این جوهر عقلی که منی از مردم مر اوراست، 9 آن آوردند که گفتند: هر که آید که خرد دارد، بداند که اندر ترکیب مردم چیزی هست که مردم سخن همی بدان چیز می گوید و لب و زبان‌را اندر سخن گفتن آنچه همی کار بندد، و آن چیز است که آنچه مر خود 12 داند دیگر را بیاموزد بمیانجی سخن، و آنچه خود نداند از دیگری مر آنرا بیاموزد و بر رسد و تکرار کند تا معلوم او شود. و این چیز جز اندر ترکیب مردم نیست از جملگی حیوان، و این چیز جز جسد است، از بهر آنک 15 جسد او از چیزهایی حاصل شد کاندرا آن چیزها نه سخن بود و نه علم، و این چیز اندرو از جای دیگر حاصل آمد، چنانک خدای تعالی می گوید: قوله «أولم یر الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصیم مبین.» همی

۱ آلتهارا: النهار A || 2 بشنودن: شنودن A || 3 دیده‌ها... بگوش: دیده‌ها بچشم و شنوده‌ها A || دست‌ها را بگرفتن: دست‌ها را بگرفتن A || 5 همگان‌را: همه‌کان‌را A || 6 ویرانی: ویرانی A || 10 چیز میگوید: چیزی می‌گوید A || 11 آنچه همی: همی آنچه A || 13 جز + چیز A || 15 کاندرا آن: کان مر آن A || 17 سورة ۳۶ (یس) آیه ۷۷

- گوید بر سییل سؤال وانکار که همی بنگرد مردم که ما مر اورا از آبی اندک آفریدیم، واکنون او همی خصومتها کند و حجتها گوید، یعنی که سخن اندر نطفه نبود و فعلها^۱ مختلف کز مردم همی آید، و دیدن و شنودن 3 و گفتن و جز آن همه دلیل است بر آنک چیزی است اندرین جسد کاین فعلها بدین آلتها - اعنی چشم و گوش و جز آن - او همی کند؛ و چو فعلها^۲ تمام قصدی و گفتارها^۳ مشروح معنوی همی از مردم پدید آید، و از دیگر 6 حیوان همی نیاید، همی دانیم که اندر ما معنی هست که آن خاصه ماراست، و منی هر کسی از ما بدانست، و این فعلها و قولها از آن معنی همی پدید آید <با> بکار بستن او مرین آلتها را که اندر ترکیب اوست. و مر حیوانات را 9 معنی نیست؛ و نیز [32b] از ما هر کسی سوی کاری، بندبیری راست، اندر طلب چیزی، بر قصد خویش، همی رود باختیار خویش، بوقتها^۴ ناهزد کرده، بفکرت، و بر راهها^۵ دانسته، پیش از رفتن بر آن بر موجب تدبیر 12 نه بگراف و بطبع چو رفتن ستوران از هر سوی بگراف؛ بل همی شویم تا آنجا که خواهیم و مقصودها حاصل همی کنیم.
- (۹۸) پس پوشیده نیست بر عاقل که مرین جسدرای سوی آن مقصد 15 <و> مطلب آن چیز همی برآید که آن چیز جزین جسد است، و فرمان بر جسد مر اوراست، و جسد جز بفرمان او حرکت نکند، و اگر این حرکات مختلف بر مقتضی تدبیر از جسد آمدی نه از چیزی دیگر، واجب 18

۱ وانکار : و آن کار A || بنگرد (بقرینه ضمائر و افعال جمله) : بنگرند A || ۴ چیزی :

حیز A || 6 مشروح : مشرح A || 7 دانیم : دانم A || 9 بکار بستن : بکار بستی A ||

آمدی که با جسد بودی، و تا این آلات بودی این فعلها قصدی مختلف ازو همی آمدی، ولکن همی بینیم که وقتی آن چیز همی از جسد بیرون شود، و جسد با همه آلتها بماند و زو هیچ فعل همی نیاید. پس دانستیم 3 که اندرو چیزی بود < که > فعلها از اجزاء جسد همی بفرمان وخواست او آید، و هنی اندر جسد مر اوراست، و این چیزا نفس گفتیم، و علم مر اوراست 6 هم بر نیکی وهم بر بدی، و فعل مر اوراست چنانک خدای تعالی گفت: قوله «نفس وما سوّیها. فالهّما فجورها وتقویها.» گفت: بنفس وآنچ مر او < را > راست کرد والهام دادش بنیکی و بدی. زبان گوینده بفرمان نفس 9 است، و نفس جنباند مر او را بر سخن گفتن. و زبان را اضافت بنفس است چنانک خدای عزّ وجلّ گفت: قوله «لا تحرّک به لسانک لتعجل به.» مر رسول را گفت: زبانت را بخواندن قرآن مجنّبان، و شتاب مکن، تا نخست 12 بدانی که چه باید گفتن.

(۹۹) پس این قول دلیل است بر آنک زبان را اضافت بنفس است و مر همه آلتها جسم را خداوند نفس، چنانک خدا گفت: قوله «ذلک بما قدّمت یداک.» گفت: این مکافات بدان کار یافتی که دستها تو کرده بود. 15 و دست و پای و دهان و جز آن را همه اضافت بنفس است که مالک این همه اوست، چنانک خدای گفت: قوله [33a] «الیوم نختم علی أفواهم و تکلمنا 18 ایدیهم و تشهد أرجلهم بما كانوا یکسبون.» همی گوید: امروز بر دهانها

۱ تا: ما A || 3 نیاید: نیامد A || 7 سورة ۹۱ (الشمس) آیه ۷-۸ || 8 راست کرد: راست کردم A || 10 سورة ۷۵ (القیمة) آیه ۱۶ || لا: ولا A || 11 بخواندن: بخوندن A || مجنّبان: مجنّبان A || 12 بدانی: برانی A || 14-15 سورة ۲۲ (الحج) آیه ۱۰ || 15 یداک: یداه A || یافتی که دستها: یافتن گذشتها A || 17-18 سورة ۳۶ (یس) آیه ۶۵

ایشان مَهر نَهِیم تا با ما سخن نکویند، و دستِهأ ایشان گواهی دهند، و پایِهأ ایشان بدانچ کرده بودند اندر دنیا، گواهی دهند.

- 3 (۱۰۰) پس این همه آیتها حجت است بر آنک مردم جز این آلتهاست، و این آلتها مر اورا دست افزارها و خادمان اند، و چون همی گوید دست و پای ایشان گواهی دهند بدانچ ایشان کرده باشند، درست شد <که>
- 6 فعل مر دست و پای را نبود، بل مر نفس را بود که همی آیتهأ قرآن بر فاعل آن فعل گواهی دهند کو چنین کرد. و نیز هر چند عامهٔ مردم را اعتقاد چنانست که مردم این جسد گرانست که همی بینندش، عقول غریزی ایشان دانستست که مردم نفس است، و دلیل بر درستی این قول آنست که 9 هر که مر اورا کسی عزیز بمیرد، او رنجه شود، و درد و آنده رسدش، و جزع کند از بهر آنک همی داند که آنکس رفت ازین عالم، و هر چند مر آن جسدرای بی هیچ نقصانی بر جای همی بیند، دلش خرسند نشود و داند که 12 آنکس نه آن جسد است که بر جایست، بل او رفتست.

- (۱۰۱) پس درست کردیم که من مر نفس راست، و جسد مر اورا بمنزلت خادمی و پیشکاری است، و بمنزلت اسپ است مر سوار را که آن 15 اسپ ملک سوار باشد و بفرمان او بخوابد، و بفرمان او برود، و هر فعلی کز آن اسپ آید، نسبت آن بدان مرد باشد که سوار اوست؛ و جسد مر نفس را از بهر آن داده اند تا اندرو علم بیاموزند و طاعت کنند تا براحث 18

۱ نَهِیم : + و A || نکویند : کونند A || 2 بودند : بوند A || 3 و 6 آیتها : ایتها A ||

6-7 بر فاعل آن فعل : فاعل بر آن فاعل A || 7 کو : کوی A || 10 بمیرد : بمرد A ||

18 آن : از A || 18 داده اند تا : داده اند ما A

ابدی رسند. و هر که با این آلتها الفغدین علم و بجای آوردن طاعت، ازین عالم بی علم و بی طاعت بیرون شود همچنان که باوّل آمده بودند <...>

VII.

3

< اندر جسد و نفس و عقل >

> چرا چو تن زغذا پر شود نگنجد نیز

بیت ۸-۵

الم رسدش گر افزون کنی تو از مقدار؟

6

و گوهری دگر اینجا که پُر نگردد هیچ

نه از نیمی و نه از بینش و نه از اشعار.

چه چیز آن <و> چه چیز این و از پی چه چنین؟

9

چه چیز آن که بدین هر دو بر بود سالار؟

نشان آنکه بغایت بود ز شاهد چیز

دلیل گیرد و دارد بعاقبت دیدار. <

12

(۱۰۲) <...> وانکار و نکال و عقوبت بی واسطه از درخت بجوید تا بدانند

که ظنّش خطاست. و اگر مَلِكِ ما بر شرح این اقاویل بصیر نبودی، جواب

ما هرین سوالات را که اندرین بیت هاست آن بودی که گفتیمی: جسد

15

ما از غذا از آن پُر شود که طعام بیش از آن باشد [33b] که ما توانیم

۱ الفغدین (اندوختن و جمع کردن، «برهان قاطع»): التمدن A || ۲ بیرون: بیروز A ||

۳-۱۲ جای ایات همینجاست و مطلب بعدی شرح همینهاست ولی در نسخه موجود ایات فوق

ساقط است || ۱۳ نکال (بفتح، عقوبت ورنج، «غیاث اللغات»): نکلی A || ۱۴ ظنش: طنش A ||

ملکه (رجوع به ص ۱۷ س ۱۵ شود): ملکف A || ۱۵ اندرین بیت هاست: اندرین

سوالاتهاست A «سوالات» مکررست

- خوردن، همچنانکه اگر کمتر از آن باشد که ما را باید، سیر نشویم. و آن جوهر که او از علم پُر نشود نفس است، و آنک برین هر دو سالار است و ز شاهد بر غایب دلیل گیرد، عقل است.
- 3
- (۱۰۳) این سؤالها را که اندرین بیتهاست این جوابها مقتضی است < و جای > بیشی نیست. بنگر ای خردمند! اندرین دو جواب تا فصل بیاید که مر خرما بر خارست، و هذمه جمله کافیه، و زین بیتها گذشتیم.
- 6

VIII.

< اندر هفت نور >

- بیت ۹ و هفت نور بتابد چنانک هر یکرا
- 9
- ازو پذیرد باندازه لطافت نار.
- (۱۰۴) قول حکماء فلاسفه اندر انوار فلکی و لطافت کز آن بأمهات همی رسد، آنست که گفتند: هر لطافتی که اندر أمهات همی پدید آید، از عالم عالی پدید آید؛ و عالم عالی را گفتند که بیرون ازین افلاکست. و گفتند که این هفت ستاره مدبر بر مثال روزنها اند از آن عالم اندرین عالم؛ و نور و لطافت از آن عالم یکسان همی آید، ولیکن این اجرام که نور ازیشان همی اینجا رسد بطباع متفاوت اند، و پذیرندگان نور و لطافت اندرین عالم نیز بتفاوت مکانها و طبیعتها متفاوت اند، و بدین سبب همی چیزها اندر نور و لطافت متفاوت پدید آیند. و گفتند که جوهر گداختنی همه زر خواست
- 12
- 15
- 18

۴ جوابها : خوابهارا A || مقتضی : مقتضا A || 5 فصل : فضل A || ۶ خرما بر : خرمارا

بر A || جمله کافیه (فروزانفر) : حملت کافیه A || 11 انوار : بل انوار A || 17 بتفاوت :

- بودن، وجواهر فسرده همه یاقوت سرخ خواست بودن؛ ولیکن چو مکانها
 و طینتها همه یکسان نبود، طینتی < که > پاکیزه تر شد و تأثیرات را تمام
 3 پذیرفت، زر گشت و یاقوت شد؛ و آنچ از طینتها آرایش و تیرگی داشت،
 بزری و یاقوتی نرسید. و گوهرها متفاوت اند چون سیم و مس و آهن و جز
 آن، و چو زبرجد و چو لعل < و > بیجاده و جز آن. و هم این گفتند سخن
 6 اندر نباتها و حیوانات، که سبب نا رسیدن نور و لطافت از عالم علوی بهمه
 چیزها بر يك اندازه < آن > است که ستارگان متفاوت الاقدار و الاطباع اند،
 و طینتها متفاوتست و اندر مکانها مختلفست، و حرکات فلک بگرد امهات نیز
 9 مختلف است، تا يك جای از خاک بزیر [34a] منطقه فلکست - که اجزای
 فلک آنجا بغایت زودی متحرکست و آن حرکت دولابی است، - و يك جای
 از خاک بزیر قطبست - که آنجا اجزاء فلک بغایت دیری متحرکست و آن
 12 حرکت رجاوی است. - و بدین سبب است که گفته اند که همی بتابش
 این اجرام از طینتی بلور اند - بدان لطیفی و سپیدی و روشنی - و ز دیگر
 طینتی همی شبّه اند - بدان تاریکی و سیاهی و تیرگی، - و يك میوه همی تُرش
 15 و سرخ شود چو بیری. و مثل تفاوت لطافت و نور - که یکسان همی آید
 و اندر پذیرندگان همی متفاوت شود - بطعامی زدند - از گوشت و نان و جز
 آن، - که چون مر آنرا مردی خردمند خورد اندرو از آن خرد و هوش
 18 افزایش، و اگر آنرا موشی خورد اندرو از آن خیانت و فساد پدید آید،

1 مکانها : مکاتبا A || 2 طینتی : و طینه A || 3 سبب : سیر A || 9 بزیر : بدیده A ||
 10 و آن : واز A || 11 دیری : زیری A || 14 و سیاهی : و بسیاری A || 15 بیری : بیر the fruit
 of the jujube-tree (Steingass). || 17 مردی : مردمی A || 18 خیانت : شاید « خیانت »

واگر آنرا سگی خورد ازو بد خوئی و آزارش مردمان پدید آید. از آن گفتند که این تفاوت اندر موجودات از جهت پذیرندگان همی پدید آید، نه از جهت تفاوت عالم، چنانک از آتش همی خایه مرغ بیندد وموم 3 همی بگدازد، وسنگ همی بریزد وخشت همی سنگ شود وجز آن.

(۱۰۵) اما جواب اهل تأویل - علیهم السلام - اندر انتساب هفت نور

- 6 بعالم ابداع آنست که گفته اند: هرچ در عالم حسّی موجود است آن اثری است از آنچه اندر عالم علوی موجود است. وچو همی بینیم که اندر عالم حسّی هفت ستاره است، که چیزهائ مولودی همی از آن نور ولطافت گیرد، این موجودات نورانی دلیلیست بر آنک اندر عالم علوی هفت نور اولی ازلی 9 است، کآن ازلیات علّتها اند مرین انوار جسمانیات را. وز آن هفت نور ازلی گفتند که یکی ابداعست، ودیگر جوهر عقل، وسه دیگر مجموع عقل که مر اورا سه مرتبه است - اعنی هم عقل است وهم عاقل است وهم معقول است، 12 وهیچ موجودرا این خاصیت نیست جز مر عقل را که خود داننده خویش است وذات او دانسته است؛ - وچهارم نفس است کز عقل منبعث است؛ وبنجم جدّست؛ وششم فتح است؛ وهفتم خیال است. واندر ظاهر شریعت مرین 15 سه حدّرا نام «جبرئیل» و«میکائیل» و«اسرافیل» > است. ونجوم هفت گانه

1 و آزارش : چنین است در A مؤلف نظایر آنرا بسیار استعمال کرده. || 2 پذیرندگان : پدید آید کان A || 4 بگدازد : بگذارد A || 5 اندر : اند A || انتساب (؟) : امجاب A . وشاید « ایجاب » || 6 آن : از A || اثری : اثر A || 9 موجودات : موجود از A || 10 ازلیات : ازلیات A || اند : اندر A || 11 یکی : یک A || 12 سه : ست A || 13 خود : چون A || 15 جدست : حدست A || 16 حدرا : خدرا A

[34b] - از شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد - اندر عالم جسمی آثار اند از آن لطایف و اصول که مبدعات اند. و اندر عالم صغیر که مردمست، آثار از آن هفت جوهر ابداعی نیز هفتست: یکی حیات، و دیگر علم، و سه دیگر قدرت، و چهارم ادراک، و پنجم فعل، و ششم ارادت، و هفتم بقا.

6 (۱۰۶) و هر مردمی را از آن هفت جوهر ابداعی - < از > این هفت معنی که یاد کردیم - بهره‌ئی است بر اندازه قبول جوهر نفس او مر آن را، هم چنانک مر هر گوهری < را > از هفت گوهر جسمی کانی از هفت سیاره بهره است بر اندازه قبول جوهر جسم مر آن را؛ تا یک نفس بمنزلت نبوتست، چنانک یک جوهر بمنزلت زرتست؛ و یک نفس بمنزلت وصایت است، چنانک یک جوهر بمنزلت سیمست، و هم چنانک جواهر هفت اند - از زر و سیم و آهن و مس و اریز و سرب و سیماب - مردم < را > اندر مراتب دعوت نیز هفت منزلت است، از رسول و وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب. و چنانک هر جوهری را از جواهر معدنی ازین هفت کواکب جسمی نوری و لطافتی بهره‌ئی آمده است - بر قدر قبول جوهر و طینت او مر آن را، - جواهر مردمی را از آن انوار ازلی اولی - نیز بر قدر قبول جوهر نفس او - بهره است. و هر چند جواهر معدنی همه زر نیست، هر یکی از جواهر نیز از انوار کواکب جسمی و لطافتی آن بهره یافته است و لطافت گرفتست که بدان نور و لطافت از منزلت بسایط طبایع جدا شده است.

2 مبدعات : مبدعات A || 11 یکک : یکی A || 16 انوار : انراب A || 18 لطافتی :

لطافت A || 18-19 منزلت بسایط : موات و بسایط A

- (۱۰۷) و نزدیک مردم - کو پادشاه عالم > است - مر هر یکی را ازین جواهر بمراتب آن محلی هست، بدانچ مر آن را با زر - که شریفتر از همه جواهر صورت پذیرست بپذیرفتن صورت - مشارکتی و مجانستی هست. 3
- و همچنین نیز هر چند مردم همه بمرتب نبوت نیست، هر یکی از مراتب اهل دعوت هادی از انوار ابداعی - کآن کواکب عقلانی اند - واز لطافت آن بهره یافته اند، که بدان بهره و لطافت آنکس از مردمانی که ایشان بمنزلت بسایط طبایع و منزلت جسم اند، جدا شده است. [35a] و نزدیک عقل کلی - کو پادشاه عالم علوی > است - مر هر یکی را از اهل دعوت مرتبتی و محلی هست، بدانچ مر او را با رسول - که بغایت شرفست بپذیرفتن بهره‌ئی از آن نور که تمامی آن بدو رسیدست - مجانستی و موصلتی هست، از بهر آنک متابعان رسول از رسول اند، چنانک خدای تعالی حکایت > کرد - از ابراهیم - علیه السلام - که اندر دعاء خویش گفت که « هر 12 که متابِعِ منست از منست » بدین آیت: قوله تعالی « فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي. » پس بحکم این قول جزم و فصل متابعان رسول مصطفی - صلی الله علیه > و آله < و سلم - کز پس آنک متابِع او شدند، بر اثر عترت او رفتند، و بیگانه‌را 15 متابعت نکردند و بر عقب خویش متابعت نشدند، از رسول اند؛ چنانک رسول گفت مر وصی خویش > را - علیه السلام - بدین خبر « عَلِيٌّ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ. » و چنانک بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است که نامها 18

6 مردمانی: جهانی A || 7 بسایط: صبايط A || و منزلت: و منزلت A || 8 عقل: عقلی A ||

9 مرتبتی: بمرتبتی A || 12 دعاء: دعا A || 13 سورة: 14 (ابراهیم) آیه 39 || 14 بحکم:

حکم A || جزم و فصل: جزم جز فضل A || 18 مشهور: شاید «مشهود» || که نامها: کتابها A

ایشان گفتیم، بر آسمان دین نیز هفت نورست مشهور از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و خداوند قیامت - علی ذکره و علیهم السلام - .
 3 و این برهانی منطقیست بمقدمات خُلّی: قوله: «وما یعقلها الا العالمون.»

IX.

> اندر دهر وحقّ و سرور

و حیات روزگذار و کمال و غیبت < 6

نخست دهر، چه چیز است دهر وحقّ و سرور بیت ۱۰-۱۱

و باز برهان آنکه حیات روزگذار؟

کمال و غیبت، وین از همه شریف تر است 9

که چاره باشد آنجا کجا نیاید چار .

(۱۰۸) اندرین دو بیت شش سؤالت، همه مجهول: یکی دهر، و دیگر

12 حقّ، و سه دیگر سرور. همی گوید: برهان برین که گفتیم حیات روزگذارست،

و حیات روزگذار نیز < که > سؤال چهارمست، مجهول است، بدین لفظ

کو گفتست؛ و پنجم کمال، و ششم غیبت.

15 (۱۰۹) و جواب فلسفی ازین سؤالا نخست مر دهر راست که گفت:

دهر بقاء مطلق است مر ارواح مجرد را کآن بزیر اجسام نیست، و مر

آنرا فساد و فنا نیست. و نیز گفتند که «دهر بقاء زنده دارنده ذات

۱ گفتیم: گفتیم A || 3 خلفی: خلقی A || سورة ۲۹ (المنکبوت) آیه ۴۲ || ۵ آنکه حیات

روزگذار: در صفحه ۲۰ «آنکه حیات زودگذار» نوشته شد، و «آنکه حیات روزگذار»

طبق نسخه ارجح می نیاید | 12 برهان: برکان A | 14 کمال: کمان A | 15 مر دهر راست:

مر دهر است A | 16 بزیر A: برین R | 17 گفتند A: گفته اند R | بقاء A: - R

- خویشست، « یعنی آنچه زندگی از ذات او باشد نمیرد، و بقاء آنچه نمیرد دهر است. و گفتند که زمان دهر متحیّز است، و آن بقاء اجساد > است < .
- 3 و معنی « حیات [35b] روزگذار » زمان است نزدیک عقلا. و « کمال » بقول ارسططاليس جوهر نفس است، که هر اورا پرسیدند که « نفس چیست؟ » گفت « النفس کمال جسم طبیعی ذی حیوة بالقوة. » گفت « نفس کمال جسمی طبیعی است کآن بحدّ قوت زنده است، » یعنی که جسم جوهریست 6 که زندگی اندرو بقوت است. و حکماء دین حقّ — علیهم السلام — همین گفتند، از بهر آنک مر اورا سایه نفس نهاده اند که او بذات خویش زنده است، تا جسم بزندگی ذاتی — که نفس است — زنده شود بزندگی عرضی. 9 و هر جسم را سایه نفس گفتن قول محکم است، از بهر آنک سایه هر چیز مانند چیز باشد. و چو نفس زنده ذاتی است > و جسم زنده بقوت است، او مر زنده ذاتی را بمنزلت سایه باشد. و چو جسم جوهریست که زندگیش بحدّ 12 قوت است، و جسم ازین قوت آنکاه بفعال آید که نفسی از نفوس — نامی یا حیوانی — بدو رسد، و چو زندگی — که اندر جسم بقوت است — همی بنفس نامی بفعال آید، و آنچه از قوت بفعال آید از نقص بکمال رسد، پس درست 15

2 دهر متحیّز است A : از دهر متحیرست R || و آن A : و آن زمان R | 5 طبیعی : +
 آلی R | 7 همین A : - R | 8 از بهر آنک A : از بهر آن R | 9 تا : با A ما R |
 بزندگی ذاتی R : زندگی ذاتی A || عرضی R : عرض A | 10 نفس R : نفسی A | گفتن A :
 گفتند R | قول محکم است A : - R | هر چیز A : هر جسمی R | 11 و چو A : و چه R ||
 ذاتی : ذات R دانش A | است : + بر A || 12 باشد R : نباشد A | و چو A : و چه R ||
 13 و جسم R : + آن A | نفسی A : نفس R | نامی A : باقی R | 13-14 یا حیوانی :
 یا جسمی A ماحی (؟) R | 14 و چو A : و چون R | که A : - R | 15 نامی A : باقی R

شد که نفس کمال جسم باشد. و این حدیست که هر نفس را نهاده است این فیلسوف بر طریقت خویش سخت تمام. ازین سؤالات آنچه حکماء فلسفه را اندرین سخنست، اینست که یاد کردیم.

3 (۱۱۰) واما جواب اهل تأویل مرین سؤالها را آنست که گوئیم - از آنچه شنودیم بحضرت مقدسه امام نبوی از خاندان علم و کتاب و شریعت

6 بدستوری ایشان علیهم السلام - که پرسیدند از امام حق ناصر لدین الله - علیه السلام - که « حکمت فاضلترست یا حق؟ » او علیه السلام گفت « حکمت فاضلترست از حق، از بهر آنکه حق بحکمت حقست. » آنگاه گفت که

9 « حق آنست که شبهت را بر دارد از مشبه، و حکمت عملیست بعلم کرده. و هرک علمی داند، و آن علم ازو بصورت عمل بیرون نیاید، او حکیم نباشد. »

وگفت « > علم < باری سبحانه تشکیل و تصویر جسمست، و عمل الهی ابداع عالمست بدین جسم کلی مشکل، تا بدلات این [36a] عمل علمی گفتیم که

مبدع حق حکیمست. » این قول از اوست علیه السلام. و ما بر شرح این قول که او - علیه السلام - گفت « علم تشکیل جسم است » گوئیم: درست است

15 که علم تشکیل جسم است. و آن بدو نوع است: یکی ازو صنعی است و تشکیل اجسام ثابت الشکل، چنین که عالمست قایم بأشکال خویش. و دیگر

قولیست بتشکیل مر جوهر هوارا بشکلها، حروف و کلمات که آن زود زایل شود، از بهر آنکه علمی مجسمست بدانچه همی هوا - کو جسمست -

2 بر طریقت خویش A : و بر طریق R || تمام A : تمامت R || 4 گوئیم : + که A ||

9 عملیست : عملیست A || 10 عمل : + ازو A || 11 جسمست : چشمست A || 13 از اوست :

لغو (?) است A || 14 علم تشکیل : عمل تشکیلی A || 15 علم : عمل A || 18 همی : + بر A

مشکل شود بعلم حکیم.

- (۱۱۱) وحقّ بنزدیک عقلا آنست که اشتباه بدو زایل شود، و بزرگتر
- 3 اشتباهی اندر متشابهات کتابست، که آن جز بتأویل بر نخیزد، چنانک خدای تعالی سپس از آنک متشابهات کتابرا یاد کرد، گفت: تأویل جز خدای و بزرگان و بنجه فرو بردگان اندر علم دین کسی نداند، بدین آیت: قوله
- 6 « وما يعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم. » اندر این قول گفته شدست که اشتباه بتأویل زایل شود. وچو چنین است، ظاهرست که حقّ خداوند تأویل است، از بهر آنک حقّ بدو همی حقّ شود و پدید آید، و باطل بدو همی باطل شود از متشابهات، چنانک خدای گفت: قوله « لیحقّ الحقّ ویبطل الباطل ولو کره المجرمون. » وحقّ تأویلیست، و دلیل بر آنک حقّ تأویل است قول خداست سبحانه که حکایت کرد از یوسف النبی - علیه السلام - کو مر یعقوب را گفت « ای پدر! این تأویل از خواب منست که منش دیدم، و خدای 12 مر آنرا حقّ کرد » بدین آیت: قوله « وقال یا اَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ، قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا. » و مر این حقّ را ظاهر کنندهئی هست، و ظاهر کننده حقّ سخنان خدای سبحانه است، چنانک گوید: قوله « ویرید الله ان 15 یحقّ الحقّ بکلماته ویقطع دابر الکافرین. » واجب آید که خداوند تأویل و گزارندگان تأویل بفرمان او سخنان خدای اند، چنانک عیسی - علیه السلام -

4 تعالی: + گفت A || گفت: و کفت A || 5 و بنجه: و پنج A || علم دین: عالم دینی A ||

6 سورة 3 (آل عمران) آیه 5 || 9-10 سورة 8 (الانفال) آیه 8 || 10 و حق: و چو حق A ||

12-14 سورة 12 (یوسف) آیه 101 || 15 حق: + سبحانه A || سبحانه: - A ||

15-16 سورة 8 (الانفال) آیه 7 || 17 او: او او A

- سخنی بود از سخنان خدای تعالی بحکم این آیت < که > همی گوید: قوله
 «أنا المسيح عیسی ابن مریم رسول الله وکلمته ألقیها الی مریم [36b] وروح
 منه.» 3 «وهمچنین مر رسول مصطفی را - علیه السلام - خدای تعالی « کتاب
 خویش » گفت بدین آیت قوله: هذا « کتاب ینطق » علیکم « بالحق. »
 (۱۱۲) < خداوند > علم تأویل وصی رسول الله است، ومدققان دعوت
 6 استخراجی کرده اند ازین سه نام: یکی علی، و دیگر حق، و سه دیگر وصی.
 وگفتند: حساب دو حرف « حق » - بحساب جمّل - با هر دو حرف برابر
 است با حساب نام خداوند تأویل. و حساب سه < حرف > « وصی » با هر سه
 9 حرف و با نام نیز برابر است با حساب نام خداوند تأویل، و این سطر لطیفست.
 و چو زوال اشتباه بحق است، آنگاه تأویل است آنچه اشتباه بدو زایل شود.
 پس نتیجه برهانی ازین دو مقدمه آن آید که تأویل حقیقت. و تأویل باز
 12 بردن سخن باشد بأول او، وأول همه موجودات ابداعست کو بعقل متحدست،
 و مؤید همه رسولان عقلست. < پس > واجب آید دانستن که ابداع حقیقت
 که سخن بتأویل از عقل پذیرفتست بتوسط انبیا علیهم السلام.
 15 (۱۱۳) اما سرور هر جوهر عقل را گویند که جنّة المأوی جوهر اوست.
 رسول مصطفی - علیه السلام - گفت « چون بهشتیان بنزدیک بهشت رسند، دنه

2-8 سورة 4 (النساء) آیه 169 | 8 تعالی: + در A | 4 کتاب ینطق: کتابنا
 منطلق A سورة 23 (المؤمنون) آیه 64 | 8 با حساب: باجسام A || 9 و این سطر
 لطیفست: « علی » = 70 + 30 + 10 = 110؛ « حق » = 8 + 100 = (108) +
 + 2 (یعنی با هر دو حرف 1) = 110؛ « وصی » = 6 + 90 + 10 = (106) +
 + 3 (یعنی با هر سه حرف 1) + 1 (یعنی با نام) = 110

- بہشتیان بگیرند» بدین خبر «اذا أزلت الجنة لأهلها، أخذهم مرح الجنة.»
 و دلیل بر آنک جوهر عقل شادیست آنست که ثبات شادی بزوال <جهل>
 3 آمده است، و زوال <جهل> آمده بعلمست. پس پدید آمد بدین مقدمات برهانی
 که ثبات شادی بعلمست، و علم فعل عقلست. و نیز معلوم است که هیچ شادی
 مردمرا برتر از شادی فلک نیست، و فلک جز مر عقلرا نیست اندر عالم
 6 پس ظاهر شد که شادی جوهر عقلست. و نیز از جمله حیوانات جز مردمرا -
 که مر اورا نفس عاقل است - خنده نیست، و حکماء فلسفه یک حد مردمرا
 «زنده خندنده» نهاده اند، و خنده اظهار شادی <است>، و اختصاص مردم
 9 بخنده گواهی راست گوی است بدانک غایت شادی عقل راست.
 (۱۱۴) فاما دهررا گفتند که بقاء جوهر سرمدی است، و جوهر
 سرمدی اولی عقل کلی است، و بقاء او [37a] دهر است. و چنانک دهر اندر
 12 افق عقلست، زمان اندر افق نفس کلیست، اعنی علت دهر عقلست، چنانک
 علت زمان نفس است. و بدان گفتیم که علت زمان نفس است، که زمان
 عدد حرکات فلکست نزدیک اهل هر دو حکمت. و حیات روزگذار زمانست،
 15 که اندرین بیتها همی گوید «وباز برهان آنکه حیات روزگذار» یعنی برهان

1 مرح : مرج A || 2 جوهر عقل شادیست : جوهر هر شادی عقلست A || که ثبات :
 کثبات A || 7 نفس : نفس A || 10 فاما A : اما اهل تأیید یعنی امامان امت رسول صلی الله
 علیه وآله که حکماء دین حق اند R || 11 اولی A : اول R || کلی A : کل R || او A :
 - R || 12 زمان A : جان R || کلیست A : کلست R || اعنی A : + که R || عقلست R :
 غفلتست A || 13 و بدان گفتیم... نفس است A : - R || 14 اهل هر دو حکمت A :
 اهل خرد و حکمت R || 14-15 و حیات روزگذار... همی گوید A : و حیات روزگذار
 کی اندرین بیتها همیگوید زمانست R

بر آنک دهر بقاء بی مرگست آنست که زمان روز بروز همی گذرد > و <
 بقاء زنده می‌رنده است. و چو بقاء زنده می‌رنده زمان گذرنده باشد، واجب
 آید که بقاء زنده نا می‌رنده - که آن نفس است و عقل است - بقاء سرمدی
 باشد نا گذرنده، و نام آن دهر است.

(۱۱۵) و قولی مختصر بر اظهار دهر و زمان و تفصیل ایشان از یکدیگر
 آنست که گوئیم: زمان از دهر بحركات فلك پیموده است که نام آن
 روز و شب و ماه و سال و جز آنست، و دهر زمان نا پیموده که مر او را آغاز
 و انجام نیست، بل دهر زمان درنگ و بقاء مطلق است. و اما برهان بر آنک
 جوهر نفس می‌رنده نیست و بقاء او دهر است، و بقاء مطلق است ازلی و ابدی،
 آنست که گوئیم: جسد ما زنده است روزگاری، تا زندگی از او همی بشود.
 پس دانستیم که زندگی جسد ما عرضیست، آنکه گوئیم: هر معنی که
 آن بعرض اندر چیزی پدید آید، آن معنی اندر چیزی دیگر جوهری
 باشد. و آن چیز که آن معنی مر او را جوهری باشد، پیش از آن چیز
 باشد بوجود - از آن چیز که آن معنی اندرو بعرض پدید آید، - چنانک

1 بی A - R || که زمان R : کر زمان A || 2 است R - A || و چو A : و چه
 R || 3 نفس است A : نفس R || 4 و قولی A : و قول R || مختصر بر A - R || تفصیل A :
 فضل R || 6 زمان A : که زمان R || دهر R : + است A || پیموده A : همراه R ||
 است R - A || 6-7 که نام آن ... نا پیموده A : - R || 8 بل A : بلکه R ||
 زمان درنگ : زمان و درنگ R و زمان و درنگ A (Cf. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des)
 9 بقاء R : بقاء A || و ابدی R : ابدی A || 10 تا : || (Pehlevi II. Glossar s. v. Zamán.)
 و تا A و باز R || 11 عرضیست A : عرضت R || آنکه A : آنکه R || هر A : بهر R ||
 14 از آن چیز که : که آن چیز باشد که AR

- همی بینیم که گرمی عرضی اندر آهن موجودست، وچو آتش ازو جدا نشود گرمی عرضی ازو پدید همی آید، آن آتش را گرمی جوهریست؛ و تا آتش با آهن پیوسته است گرمی عرضی از آهن زایل نشود. وچو ظاهر کردیم 3 که معنی عرضی اندر چیزی از چیزی آید که آن معنی اندرو جوهری باشد، و جسد ما را زندگی عرضی بود، نتیجه ازین مقدمات برهانی آن آید که آن چیز که جسد ما ازو بزنگی عرضی زنده بود، زندگی او جوهریست. 6 و آنچ زندگی او جوهری باشد مر او را مرگ نباشد. پس نفس که زندگی جسد ما بدوست، بجوهر [37b] و ذات خویش زنده است، نه بجیزی دیگر.
- < و > چو بجوهر خویش زنده است، هرگز نمیرد < و > بقاء او دهر است، 9 چنانک بقاء جسد - که زندگی او عاریتی است - زمانست؛ لاجرم نفس بوجود پیش از جسمست، چنانک آتش بوجود پیش از آهن است. و گفتند که عقل با دهر یکیست، یعنی پیشی و سپسی نیست مر عقل را با دهر، و نفس 12 اندر افق دهرست، چنانک زمان اندر افق نفس است.

1 عرضی: عرض A، - R اندر آهن A: اندر عرض آهن R || 1-3 موجودست وچو آتش ازو جدا نشود (شود A) ... گرمی عرضی از (عرض اندر A) آهن زایل نشود (شود A) A: پدید همی آید از آتش و آتش را گرمی جوهریست و تا آتش با آهن پیوسته است گرمی عرضی اندر آهن موجودست وچو آتش جدا شود گرمی عرضی ازو زایل گردد R || 4 اندر چیزی از چیزی: از چیزی اندر چیزی R اندر چیزی A || جوهری R: جوهری جوهر A || 5 ما را R: ما A || عرضی: عرض AR || 6 آن چیز A: آن چیزی R || ازو A: - R || 9 چو A: وچه R || نمیرد A: بقاء او A: و جوهر که نمیرد بقای او R || 10 زمانست R: و زمانست A || 12 یکیست A: معادلت (؟) R || پیشی R: پیش A || و سپسی: سپسی A و سپی R || 12-13 و نفس... افق نفس است A: و عقل اندر افق دهرست چنانک نفس اندر افق زمانست R

- (۱۱۶) واما کمال گفتند هر چیزی را که ناقص باشد. و ناقص جسم است چو اضافت او بنفس باشد، و ناقص نیز نفس است چو اضافت او بعقل باشد. لا جرم کمال جسم بنفس است که بدو همی زنده شود، چنانک پیش ازین گفتیم از قول فلاسفه. و کمال نفس بعقل از راه این صنع عظیم که عالمست. و دلیل بر درستی این قول آنست که حاصل از وجود نبات و حیوان وجود مردست، که بر نبات و حیوان پادشاست. و تسلط مردم بر نبات و حیوان و بر عالم دلیل است بر آنک غرض صانع از وجود عالم نبات و حیوان وجود مردمست. آنکه چو مردم را با نفس حسّی نفس عاقله است، واجب آید که مردم تمام آن باشد که نفس عاقله او بتمامی خویش رسید. و تمامی نفس عاقله بعلمست، و علم جز بسخن بمردم نرسد، و برتر از مردم چیزی نیست جز آفریدگار مردم. پس واجب آید که تمامی مردم بسخن خدای باشد
- 12 نه چیزی دیگر. و چون سخن معنی دار مردم گوید - باواز و حروف - واجب است که < از > نوع مردم - از آفریدگار خویش - شخصی سخن گوی تمام شود، که آن شخص از خدا گوید. و آن يك شخص واجب آید که بر نوع مردم مسلط باشد. و غرض آفریدگار از آفریدن مردم نیز آن يك شخص باشد > که < بر نوع خویش مسلط شود، چنانک غرض از آفریدن جنس حیوان نیز خدای را آفریدن نوع مردم است، که بر حیوان مسلطست، > و بدین
- 18 صفت پیغامبر - علیه السلام - خلق را بفرمان خدای بر علم تکلیف کرد، چنان گفت: قوله « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ».

1 هر چیزی را که : که هر چیزی را A | 7 نبات : و نبات A | 10 و برتر از : و بر نزار

A | 18 خلق را : که خلق را A | 19 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۱۲۶

- (۱۱۷) پس درست کردیم که [38a] کمال نفس بعلمست از راه این صنع عظیم. و رسیدن از نقص بکمال خویش بمردمیست که پدید آید چنانک آن مردم بدرجهئی رسد که افاضت عقل کئی را بتمامی پذیرد. و این دایره کئی 3 بدین حرکت هموار کئی نهاد از بهر حاصل آوردن آن تشخیص. > و درین مدّت دراز < که > فلك < همی گردد، چند تنی > پدید آمد. و دلیل بر آنک چنین شخصی که همی گویم جز با اعمارِ دراز ممکن نیست که موجود 6 شود، آنست که اندر مدّتی قریب هفت هزار سال این شش تن — اعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد علیهم السلام — چنان آمده است که بر بهری از خلق سالاری توانسته اند کردن. و چو سالاری بافاضت عقل کردند 9 که بدیشان رسید، و بر جملگی خلق سالار نشدند، این حال خلق دلیل است بر آنک تمامی عقل را کسی نپذیرفتست هنوز. و هنوز آن روز نیامده است که فرمان خدای را باشد، چنانک همی گوید: قوله «والأمر یومئذ لله» 12 و بسیاری جهّال و اندکی عقلا، همچو بسیاری حشرات و حیوان و اندکی مردم، و چو بسیاری نبات و اندکی حیوان > و < مردم، و چو بسیاری موات و اندکی نبات، همه گواه آن آمد مارا بر آنک این صنع جز چنین بزمان 15 و مهلت ممکن نیست، چنانک خدا گفت رسول خویش را: مهلت ده کافران را، که من ایشان را مهلت دادم اندکی، بدین آیت: قوله «فمهّل لکافرین أمهلهم رویداً.» و عنایت نفس کئی از احتیاج خویش بدان شخص باشد که افاضت عقل 18

3 عقل : عقلی A || 6 شخصی : شخص A || 7 قریب : قریب A || 12 سورة ۸۲ (الانفطار)

آیه ۱۹ || 13 و بسیاری : و بسیار A || 14 بسیاری : بیساری A (در هر دو موضع) ||

موات : موات A || 15 گواه آن : کوان A || 17 سورة ۸۶ (الطارق) آیه ۱۷

- کلی را تمام او پذیرد، و بر خلق بجملگی او سالار شود؛ و آن آخر سالاری باشد هر این سالارانرا، و دور بدو بآخر آید. و مر اورا گروهی بنامی 3
 همی گویند: گروهی «مسیح» گویندش که باز آمد، و گروهی «مهدی» گویندش، و گروهی «قایم» گویندش، چنانکه خدا تعالی گفت اندرو: قوله
 «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ». و زین سؤال
 6 گذشتیم. [38b]

X.

> اندر طبیعت کلی <

اگر طبیعت کلی با ولایت حال

بیت ۱۲-۱۳

مرا بگوئی، دانم که هستی از ابرار

مثالش وصفش هر دو باز کوی مرا

که دوستتر سوی من صد ره این زهوسیقار.

12

- (۱۱۸) این مرد همی پرسد که طبیعت کلی چیست؟ و این سخن بی
 تفصیل ضایع است. و نخست باید که شنوده این نام - اعنی طبیعت کلی که
 15 «دوستتر بر من صد ره زهوسیقار!» - بدانند که هرین نام را معنی چیست؟
 و خود این نام را معنی هست یا نه؟ و چو طبیعتی کلی باشد ناچار طبیعتی
 جزوی باشد نیز، و تا ندانند معنی این نام چیست، شرح آن معنی چگونه
 18 تواند شنودن؟ و قدما حکما را و اهل طبایع را اندرین نام و معنی اختلافست.

2 سالاران را: سالاران راه A || 5 سورة ۷۸ (النبا) آیه ۱-۳ || 14 ضایع است: است
 و ضایع A || شنوده: چنین است A شاید «شنونده» || 14-15 که دوستتر... زهوسیقار: کاتب
 این جمله را در سطر قبل پس از «نخست» نوشته (۱) || 16 طبیعتی: طبیعتی A || طبیعتی:
 طبیعت A || 18 اندرین: بترین A

- وما نخست بگویم که معنی این نام چیست، تا عقلا که مرین کتابرا بخوانند بدانند: این شعر — بی این شرح که ما کردیم مر اینرا — هذیانی بوده است، کز علوم اندرین سخنان جز نام چیزی نبودست. 3
- (۱۱۹) پس گویم که چو خردمندان مر خاکرا سخت و فشرده بیکدیگر افتاده دیدند چنین که هست، و بدین صورت که دارد، از آب جداست؛ و آبرا گداخته و جنبنده و از بالا بنشیند آینه دیدند چنین که هست، و بدین صورت که دارد، هم از خاک و از هوا جداست؛ و هوا و آتشرا دیدند که نیز هر یکی بر صورتی است که بدان صورت از یاران خویش جداست؛ و همچنین افلاک و انجمرا صورتها دیدند که بر آن ایستاده اند 9 و ز آن همی بدیگر صورتی نشوند؛ و جملگی این جوهر جسم يك صورت گشته است، و بهم فراز آمده که همی از یکدیگر جدا نشوند و با یکدیگر بیامیزند و پراکنده نشوند و نریزند، — گفتند: ناچار مر این اقسام جسمرا 12 حافظیست، که هر یکی را بر صورت او همی نگاه دارد، از بهر آنک هر یکی ازین اقسام جسم <را> جزوهای بسیار است، و هر جزوی بنگاه داشت یار خویش بر آن صورت سزاوارتر از آن یار خویش نیست بنگاه داشت 15 او، و چو همه جزوهارا بنگاه داشت حاجتست، مر همرا — جز [39a] همگی ایشان — حافظی واجبست. پس مر آن حافظ این اقسام جسم کلی را «طبیعت کلی» گفتند بنام. آنگاه اندر چه چیزی او مختلف شدند. و ما نخست 18 سخن بر اثبات طبیعت مستوفی کنیم. آنگاه اختلاف حکماء فلسفهرا اندر

5 که دارد: کزارد A || 6 دیدند: دیدنده A || 11 و با: و بر A || 12 ناچار: ناچاره A

- چه چیزی او یاد کنیم، و بر اثر آن قول حکماء دین را بر اثبات چه چیزی طبیعت یاد کنیم، تا از هر دو حکمت بر ذکر طبیعت کلی سخن گفته باشیم.
- 3 (۱۲۰) و گوییم کز پس اقسام این جسم کلی - اعنی خاک و آب و هوا و آتش و افلاک و انجم - موالید است از جواهر معدنی گدازنده و نا گدازنده، و ز آن اشکال بسیار است، که هر یکی را از آن صورتی است، که بدن صورت از جملگی موجودات مولوداتی و امهاتی جداست، و هر یکی را از نبات و حیوان نیز - از پشه تا پیل و از گندنا و پیاز تا درخت گوز و ساج - صورتی دیگر است. و مرین خاک و آب را - که بدین صورتهاء مولودی اندرست - ناچار 9 صورت گری لازمست بخاصه از بهر این تفاوت بسیار که همی بینیم، کز چوب - که نوعیست از مطبوعات - بهری بر صورتی هرچ ضعیفتر است چون چوب بید و چوب انجیر، و بهری بر صورتی هرچ قوی تر است چون ساج و آبنوس. و اندر هر شخصی از اشخاص حیوان صورتهاء بسیار است: از پوست و هوی و گوشت و استخوان و سرو و سم و جز آن. و هر یکی ازین مصورات بر صورت خویش محفوظ است اندر حال حیات نبات و حیوان؛ و پس از 15 جدا شدن نفس نامی و حیوانی از آن، اعنی چوب و استخوان و پوستهء حیوان - پس <از> مرگ نبات و حیوان - <بدان صورت> همی نمانند. و هر یکی از آن <دارای> جزوهاء خاکی و آبی و جز آنست، و ناچار اندر هر یکی - از چوب و جز آن - نگاه دارنده ایست که مر آن جزوهارا همی نگاه 18

1 اثبات چه: اثبات وجه A || 4 موالید: و متوالید A || 5 وز آن اشکال: وز اکهالی (?)
 A || 6 مولوداتی: مولودتی A || 7 پیل: و پیل A || 8 ناچار: ناچاره A || 10 که نوعیست:
 کمرغیست A || 15 نامی: نامی A || 16 نمانند: مانند A || 17 و ناچار: و ناچاره A

دارد، چه از آن صورت که یافتست، و چه از آن جمله‌ئی که آن صورت بر آنست: اعنی بمثل پارهٔ سنگ را حافظی است که مر اورا بر صورت سنگ همی نگاه دارد، و آن جزوها؛ سخت [39b] شده‌را اندر آن پارهٔ سنگ 3 همی بدارد تاریخته نشود. < و > ممکن نیست که هر جزوی از آن همی خویشتن را بدان جزو که هم پهلوی اوست بر بندد، از بهر آنک آن جسم < را > اندر ذات خویش فعل نیاید، که او جوهری فعل پذیرست نه 6 فاعلست. پس مر نگاه دارندهٔ این مصورات < را > بر صورتهاء مختلف و متفاوت « طبیعت » گفتند.

9 (۱۲۱) و اکنون چو مر نام طبیعت را معنی ثابت کردیم، گوئیم: فلاسفه و اهل طبایع اندر چه چیزی طبیعت مختلف شدند. ارسططالیس اندر کتاب « سمع الکیان » خویش گفته است که « طبیعت آغاز حرکت و سکونست » یعنی: چو جوهر جسم موجود شد، با مفردات طبایع بهم موجود شد، اندر 12 یک وهلت بود بی هیچ درنگی و مدتی. و چو این اعراض اولی با جواهر هیولی بهم شد، آغاز حرکت و سکون مکانی از آن وهلت بود، یعنی: چو این مفردات طبایع — از گرمی و سردی و تری و خشکی — بدین جوهر پذیرا؛ 15 این مفردات برین تقدیر که هست، متحد شد، آغاز حرکت آن بود. و بهره‌ئی از جسم گران شد و فرو گرایست بمیان، و بهری ازو سبک شد 18 و باز شد سوی حواشی؛ تا عالم ازین جوهر بدان ایجاد طبیعت بدو، برین صورت شد که هست.

(۱۲۲) واین قولی نیکو است عقلی، ولیکن محمد زکریاء رازی این قول را نپسندیده است، وگفتست که اگر چنین بودی، واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم، و اگر از باری آمده بودی، اندر خدای طبیعت بودی، واین روا نیست. وپس محمد زکریاء رازی را عادت آن بوده است که قولها را حکما را خلاف کردست. و مقصودش براءت خویش و اظهار صفوت خاطر وحدت ادراک خویش بودست!

(۱۲۳) وگروهی از اهل طبایع گفتند که طبیعت - اعنی نگاه دارنده این مصورات طبیعی برین صورتها - قوتی آلهیست گماشته بر حفظ عالم.

(۱۲۴) وگروهی گفتند: نگاه دارنده این شکل که عالم بر آنست [40a]

برین جسم کلی خلاصت، یعنی جائی نیست بیرون از این فلك البته. و خلاصت مر جسم را کشیده است، واین جای که عالم اندروست برین جسم را اندر ذات خویش کشیده است و نگاه داشته، وهمی نگذارش کز بیرون شود، بر مثال کوزگکی که سفال گران کنند، و بزیر او سوراخها تنک بکنند بسیار، و مر آنرا سرکی بسازند، و چو مر آنرا سر بسازند و آن کوزگک را بآب اندازند، پُر آب شود. و چو انگشت بر سر او بر نهند و از آب بر کشندش، هر چند که بر بنش سوراخها بسیار باشد، ازو هیچ آب فرو

2 نپسندیده: بپسندیده A || 4 خدای: خدای را A || 9 گفتند A: + که R || 10 البته A: - R || 12 خویش A: خود R || 13 بر مثال... که (کز A) ... تنک بکنند A: و بر مثال کوزه که زیرش سوراخها تنک بکنند R || 14 بسازند A: بسازد R || 14-15 و چو... کوزگک را (کز گکی را A) بآب اندازند A: و چون مر آن کوزه گل را بآب اندر افکنند R || 15 بر سر او R: پیر او A || بر نهند: بر نهد A نهند R || 16 هر چند که بر بنش A: هر چند بزیر وی R

- نیاید، بدانچ آن خلا- که اندر کوزه است- مر آن آبرا نگاه دارد. وچو راه نباشد که هوا بدو فرو شود، هیچ آب ازو فرو نیاید؛ وچو انگشت از سرش بر گیرند، آب از آن سوراخها بیک بار فرود آید، از بهر آنک هوا 3 از بر سو بدو فرود آید، وآن جای را که آب داشت بگیرد. پس این گروه < که > گفتند «نظام عالم از خلاست» حجت این آوردند بر پراکنده نا شدن اجزاء عالم. 6
- (۱۲۵) وگروهی گفتند: این جسم کلی چنین بدان ایستاده است تا خلا نباشد و جسم را خلا نکشد، یعنی تا خلا نباشد، چنانک اگر پاره می نی را سر بآب اندر نهند، وآن سر دیگر را بدهان بمکند تا آن هوا که اندر 9 نی باشد ازو فرود آید، آب- چو جای هوا اندر آن نی پاره خالی شود- بیالا بر آید، و بر دهان آن مکنده رسد. پس بدین برهان گفتند: این جسم کلی ازین جای همی پراکنده نشود تا خلا نباشد. 12
- (۱۲۶) وگروهی گفتند: هر چیزی را از چیزهائ طبیعی- چو شخصی وچوبی وجز آن- همی آن رطوبت فراز هم دارد که اندروست، از بهر آنک 15 خاک را رطوبت جمع کند، وچو رطوبت ازو نشود، پراکنده نشود. پس واجب است که گفتند که «طبیعت» رطوبتست، وهر چیزی < را > همی رطوبت فراز هم دارد.

1 آن خلا که اندر کوزه است A : از خلا اندر آن کوزه است R || 3 بر گیرند A :
 بر گیری R || 4 از بر سو A : از زبرش R || این A : آن R || 5 نظام R : نظام A ||
 آوردند A : آورده اند R || 6 نا شدن A : شدن R || 9 نهند : نهد A || 11 مکنده :
 مکیده A || 12 کلی : کلی را A || 15 ازو نشود : ازو شود A

- (۱۲۷) وگروهی گفتند: اندر هر چیزی حافظ یا رطوبت یا حرارتست. وگفتند: اگر با آن رطوبت حرارت نباشد، چو آن رطوبت از آن خیزد
- 3 بیرون - چنانک همی بینیم که رطوبت از چیزها همی بیرون آید - بایستی که آن چیز ریخته شدی، [40b] ولکن چو حرارت با اوست، هر جزوی که رطوبت ازو بیرون شود، آن حرارت جزوی دیگررا از رطوبت عوض
- 6 او هم اندر کشد، که فعل حرارت اینست که رطوبت را بکشد.
- (۱۲۸) وگروهی از فلاسفه گفتند: ارادت باریست حافظ مرین چیزهارا. نام آن ارادت «طبیعت» است.
- 9 (۱۲۹) واما جواب اهل تأویل - علیهم السلام - اندر اثبات < طبیعت > آنست که گفتند: طبیعت بمثل نایب نفس کلی است، که هوگاست در نگاه داشتن مر اقسام جسم را بر صورتهای آن. ورد کردند قول آنها را که
- 12 گفتند که طبیعت - کو نگاه دارنده مصورات است - رطوبت یا حرارت است، بدانچ گفتند: حرارت و رطوبت نیز صورتهای اند، نه مصوران اند. و رطوبت مر آبرا جوهریست، و مر اورا اندر جوهر آب بحافظی حاجتست، همچنانک
- 15 حرارت را اندر جوهر آتش بحافظی حاجت است، از بهر آنک این هر دو - اعنی رطوبت و حرارت - اعراض اند، و عرض را بذات خویش قیام نیست، و آنچ مر اورا بذات خویش قیام نباشد، مر اورا فعل نباشد.
- 18 (۱۳۰) ورد کردند قول این گروه را که گفتند «نگاه دارنده عالم

1 یا... یا: با... با A || حرارتست: حراریست A || 2 با آن: بآن A || 3 بینیم:

بینم A || آید: آمد A || 4 با: بار A || 5 که: کر A || 6 او هم: بدوانیم (؟) A ||

14 بحافظی: حافظی A

- خلاست» بدانچ گفتند: هر هر مصوری را از مصورات مولودی نگاه دارنده ایست —
 بر مصورات جسمی — که همی نبینیم. پس اگر عالم <را> برین جای خلا
 3 همی نگاه دارد، و آبرا بر صورت آب خلا همی نگاه دارد، چرا هوا و آب
 و خاک و آتش همه همی یکی نشود <و> اندرین خلاف جدا بجدا ایستاده اند؟
 و آن چوب چرا همی نریزد، اگر همگی او جزوهاست و هر یکی از آن جزوها
 6 بنگاه داشت دیگران اولتر از یار خویش نیست؟
- (۱۳۱) وردّ کردند قول گروهی را که گفتند «طبیعت خود نفس
 است» بدانچ گفتند: از موالید نباتی بعضی آنست که مر اورا تخمی است،
 9 و بعضی آنست که مر اورا اصلی و تخمی نیست، چو کشمش و سماروغ.
 و چون بعضی از حیوان <آن> است که مر اورا نیز زایش است از نر و ماده،
 و بعضی آنست که مر اورا زایش [41a] نیست — بل مر اورا تولدست که
 12 بخیزد چو مگس و پشه و موش و جز آن، — پس مر آن زایندهگان را فاعل
 نفس است، و هر این متولّدات را فاعل نفس نیست، چو وجود اینها نه بر
 آن هنجارست که مر آن زایندهگان راست. و چون این فاعل که متولّدات
 ازوست نفس نیست، لا بدّ جوهر <است> از بهر آنک فعلش اندر جوهر
 15 جسم است، و نام این فعل «طبیعت کلی» است، کو بمثل مرین عالم را — که
 سرای نفس کلی است — چو فراشی و کناسی است، که هر امتزاجی که میان
 18 اجزاء اُهّات افتد، بر آن قدر کز آن امتزاج آید، چیزی بسازد نباتی

5 یکی: یکی را A || 8 تخمی است: تخم ست A || 9 کشمش (؟): کشمک A || 11 زایش:

ارایش A || 13 نه: نه A || 15 از: ان A || 17 کناسی: کنار A

یا حیوانی؛ بدان مرین سرای را پاک همی دارد، وطیبتهارا - از بهر آنک تا ازو
 ترگب مردم آید - پاکیزه همی کند، ومضرت پلیدی هارا بصنع خویش از
 3 مردم - که بهترین مصنوع خداوند اوست - دفع همی کند، چنانک از طیبتها
 گنده وزیانکار وپلید - موش ومار وکژدم - < دفع > کند، تا بگریزند
 وبزیر زمین فرو شوند. ومضرت آن اصلها بد از مردم دور شود بدین
 6 صنع کز طبیعت کلی همی آید. واز آبها گنده شده وزمینها پوسیده -
 بر نیستانها وشورستانها - مگس وپشه انگیزد، تا گندی وپلیدی از آنجاها
 دفع شود، ومصنوعات او بهوا بر پرند. وآن طینت بدان صورتها کو کند،
 9 خوش شود. وباز چو هلاک شوند، آن اجساد بطابع باز افتند خوش گشته
 وشایسته صورتی بهتر از آن شده.

(۱۳۲) واین حکمتی عظیمست ودلیلی ظاهرست بدانک طبیعت کلی همی
 12 عالمرا از آلائشها وآمیزشها شوریده بشوید وپاکیزه کند از بهر صنع نفس
 کلی را. وزمینها زه گرفته که بدین صنع خشک همی شود وشایسته مزارع
 همی گردد، گواست بر آنک طبیعت کلی خادم نفس کلی است. وطبیعت
 15 کلی است که هر یکی را از طبایع بر صورت او نگاه همی دارد، تا ریخته
 نشود وتا نمیرد ونپوسد. واین جوهریست بکلیت اجزاء عالم جسمی رسیده،
 وبدین سبب مرین را [41b] «عالم طبیعت» گفتند. نسبت فعلها او - که اندر
 18 جسم موجود است - بدوست، ونسبت او بفعل اولست - که بمیانجی نفس

2 پلیدی هارا: پلیدهارا A || 3 که: + آن A || 4 پلید: پلیدی A || بگریزند: بگریزند
 A || 5 شوند: شود A || ومضرت: ومضرب A || 7 گندی: کند A || 9 خوش: خویش A ||
 افتند: افتند A || 14 نفس: نفسی A || 16 نمیرد ونپوسد: نمیرد ونپوسند A

- کلی پدید آمده است اندر عالم جسمی - نگاه داشت عالم را. و بدانچ مر افلاک را جنباننده اوست، < او > نه گرانست ونه سبک. و بدانچ جنباننده آتش
- 3 سوی حواشی عالم^۹ اوست، او سبک است. و بدانچ جنباننده خاک و آب سوی مرکز^{۱۰} اوست، او گرانست. و بدانچ جنباننده نبات سوی بالش < اوست >، ناهش آنجا نفس نامی است. و چون جنباننده نفس حسی بر طلب لذات جسمی اوست، ناهش آنجا نفس حسی است. و چون جنباننده نفس مردم را بدانستن^{۱۱} موجودات اوست، ناهش آنجا < نفس > ناطقه است.
- (۱۳۳) وهمه عالم را باجزاء او یک طبیعت است، بدانچ < یک > فاعل همه جزوهای عالم راست. و اندر هر یک از آن مرورا نامی دیگرست، بدان فعل که بدان کند: هم چنانک نفس اندر عالم صغیر یکیست، و اندرو فعلهاش بسیارست بهر آلتی کاندروست، بر مثال درودگر که بهر دست افزاری کاری دیگر کند. و مصنوعات خاص طبیعت کلی بر مثال مزروراست از مصنوعات^{۱۲} نفس کلی، اعنی: برابر جواهر کآن مصنوعات نفس کلی است - چو زر و سیم و جز آن - مر طبیعت کلی را زاگ و زمچ و زرنیخ و جز آنست. و برابر نباتهای اصلی مر طبیعت را سماروغ و کشنک و جز آنست. و برابر مرغان^{۱۳} و چهارپایان زاینده مر طبیعت < را > هگس و پشه و مورچه و غوک و جز آنست.
- (۱۳۴) از بهر آن گفتند حکماء دین حق - که فلسفه الهی مر ایشان راست - که طبیعت کلی شاگرد نفس کلی است، با آنک خاصیت^{۱۴}

۹ بالش : مالش A || ۱۰ بدانستن : بدانستی A || ۱۱ عالم راست : عالمست A || ۱۲ افزاری :

افرادى A || ۱۳ مزروراست : مرورانت A || ۱۴ کشنک (؟) : کشمک A || ۱۵ خاصیت : خاص A

- فعل نفس کلی ایجاد نفس ناطقه است اندر هیکل انسانی، و کار کرد بر اجسام اندر اشخاص بتصویر، و تحویل مر نبات را بصورت حیوانی اندر اشخاص،
- 3 و دیگر حالتها واستحالتها، همه مر طبیعت کلی راست، که او اندرین عالم است میان فلك قمر ومیان آن [42a] نقطه که مرکز عالم آنست. وهمگی مُهات وافلاکرا تکیه بر آنست، وعالم از طبیعت کلی پُر است، بی آنک هیچ جای اندرو بگرفتست، از بهر آنک او جوهری نا جای گیرست.
- 6 (۱۳۵) واما قول این مرد که اشارت طبیعت کلی «بأولیت حال» همی کند، باز جستن است از وجود طبیعت کلی بأول اندر جوهر جسم. وجوابش
- 9 آنست که گوئیم: وجود طبیعت کلی اندر جوهر جسم - که آن سایه نفس کلی بود - بأول حال از نظر نفس کلی بود اندر سایه خویش، همچنانک وجود نفس کلی از نظر عقل کلی بود اندر ذات خویش. واگر کسی مر
- 12 این سخن را منکر شود وگوید: از نظر کسی اندر چیزی فاعل چگونه روا باشد که پدید آید، چنین که همی گوئید «از نظر نفس کلی اندر هیولی - که سایه او بود - طبیعت کلی پدید آمد»؟ - جواب ما مر اورا آنست
- 15 که گوئیم: چو ناظر شریف باشد، وآنچ اندرو نگرند بجنس وجوهریت او نزدیک باشد، حاصل از آن نظر جوهری فاعل آید. ومثال آن اندر عالم ظاهر است، بر آنک چو آفتاب - کو جوهری شریف است - همی اندر
- 18 مهرهئی بلور گرد < و > پاکیزه نگرند - کآن مهره بگردی وپاکیزگی جوهر

2 اندر (در موضع اول): اندرو A || 8 از: او A || وجوابش: وچو آتش A || 11 نفس

کلی: + بود A || 14 کلی: کل A || 16 ومثال آن: ومثال اند A || 18 کرد: کرد آرت A

- بآفتاب هم جنس است، — اندر آن مهره آتشی موجود شود، کو جوهر فاعلست. و نفس کلی جوهری ابداعیست شریف، و سایه او از جنس او بود.
- 3 چو اندرو نگریست، طبیعت کلی پدید آمد اندر هیولی، که فاعل آید اندر سایه او بر مراد او و بعضی از کارها او همی کند، چنانک آتش — کز آفتاب اندر بلور پدید آید — بعضی از کارها آفتاب بکند. و چو از نظر
- 6 نفس کلی اندر سایه او طبیعت کلی پدید آمد، باوّلیت حال چهار طبع مفرد بجوهر جسم متحد شد، از بهر آنک او چهارم موجود بود از ابداع، اعنی عقل و نفس و هیولی، و چهارم طبیعت کلی. و بهره‌ئی از هیولی گران شد
- 9 و فرو گرایست، و بهره‌ئی سبک شد و بالا گرفت. [42b] و چو مر آن جوهر را مقداری — اعنی بی نهایت — نبود، آنچ گران شد و اندر مرکز استاد، مخلط گشت، و آنچ سبک شد و باطراف باز شد، براستی باز شد. و چو براستی
- 12 باز شد، دایره‌ئی آمد، بر مثال سنگی که باب آرمیده اندر فکندش، و دایره‌ئی از آن جا که سنگ افتد بهر سوی راست باز شود، چنانک گفتیم پیش ازین.

- 15 (۱۳۶) و دلیل بر آنک دایره بحصول طبیعت کلی راست شده است، آنست که گوئیم: اگر ما بوهم مر این اّمّهات و افلاکرا هم بر آمیزیم و بشوریم تا همه بیامیزد، آنکه دست ازو باز داریم، واجب آید که باز این عالم هم برین صورت شود که هست. و مثال از شواهد عالم برین سخن
- 18 چنان گیریم که دانیم که اگر ما شیشه‌ئی بگیریم بدان قدر که اندرو يك

- ۳ من آب گنجد، و بدین آب ده ستیر خاک را اندر افکنیم، تا بهری ازو تهی بماند که آن تهی پُر هوا باشد. آنگاه مر آن شیشه را سر استوار کنیم و بجنبانیم آنرا سخت بسیار، چنانک همه بر یکدیگر آمیزد، تا جف خیزد و آب و خاک و هوا همه بیامیزد و یکی شود، آنگاه آن شیشه را بنهیم ناچار آن خاک بزیر آب نشیند، و هوا بر سر آب ایستد. و این دلیل
- ۶ جزوی شاهد مارا همی گوید که برین اجزاء طبایع آن طبیعت کلی موگلیست، که مر اورا بر آن صورت اوّلی همی نگاه دارد، تا سپس ازین قهر - کاندرو رسیدگی ما یاد کردیم - باز هم بدان اوّلی باز شد. و اگر این
- ۹ اجسام آمیخته شوند بقاھری که مر اورا بیامیزد، چو قهر آن قاهر ازو بر خیزد، این عالم هم برین صورت باز آید که هست، و خاک اندر میانۀ عالم ایستد، و آب زبر او ایستد، و هوا از بر آب ایستد، و آتش از بر
- ۱۲ هوا، و افلاک بگرد اندر آید، از بهر آنک طبیعت کلی اوّلی از حال خویش نکرده، و ممکن نیست که هوا گران شود، و خاک سبک شود، یا هوا اندر مرکز ایستد، و خاک بیلا بر شود. - نمودم عقلا را که طبیعت کلی
- ۱۵ باوّلیت حال از امر باری سبحانه حاصل شود بمیانجی نفس کلی و نظر او بمیانجی عقل کلی و تأیید او مر نفس را. و مثالش و صفتش اینست که ما یاد کردیم بچود خازن علم کتاب خدای تعالی. و بالله التوفیق وصلی الله علی نبیّه
- ۱۸ محمّد و آله اجمعین.

۱ ستیر: ستر A || اندر: + او A || ۳ جف(؟): حف A || ۵ ناچار: ناچاره A || ۸ قهر: قصر

A || ۱۱ زبر او ایستد: زبر او استد A || ۱۳ گران: کردن A || یا: با A || ۱۵ امر: مر A

XI

< اندر فرشته و پری و دیو >

بیت ۱۴-۱۵ فرشته و پری و دیورا بدانستم 3

که هست و نیز بیاید بهست بر، تکرار

ز ما و کیف بگوی و برسم برهان گوی

6 گر آمدست برون این سخنت از استار.

(۱۳۷) همی گوید این مرد که مُقَرَّم که فرشته و پری و دیو هست،

ولیکن هم این اقرار بی برهان بس نباشد. بگوی که چیست هر یکی از این؟

9 و چگونه است؟ چنانك گفت «زما و کیف بگوی، و برسم برهان گوی.»

و ماهیت چیز چه چیزی او باشد، و آن تفحص باشد از جنس چیز. و کیفیت او چگونگی باشد، و آن شکل و رنگ او باشد اگر جسم باشد، و صفات فعل

12 باشد اگر نه جسم باشد، چنانك کسی گوید «درخت» بمثل، و کسی بی‌رسد

که «درخت چه باشد؟» این ازو باز جستن باشد از جنس درخت. و جوابش

آن باشد - اگر اینجا چیزی از کیا رُسته باشد - < که > گویندش: ازین

15 جنس باشد درخت. و اگر اینجا چیزی نباشد، گویندش: درخت جسمی

باشد افزاینده و هر خاک و آب را بصورتی دیگر کننده. و آنکه گوید «درخت

چگونه باشد؟» گویندش: يك سرش بزمین فرو باشد، و يك سرش بهوا بر باشد

8 هم این A : همین R || هر یکی R : هر که A || 9 چنانك ... برهان گوی A : -

R || 10 چه چیزی A : چو چیزی R || از جنس A : از جنس R || 11 و آن R : آن A ||

14-15 اگر اینجا چیزی ... باشد درخت A : - R || 15 و اگر اینجا چیزی نباشد A :

اگر آنجا چیزی باشد R || 16 بصورتی A : بصورت R || و آنکه R : و آنکه A || 17 گویندش

R : گویند A || و يك سرش بهوا بر باشد A : و دیگر سر بهوا بر شده R

بشاخها و برگه‌ها بسیار. این معنی «ما و کیف» است، که اندرین بیتها از آن پرسیده است.

- 3 (۱۳۸) وجواب عقلی فلسفی هر کسی را کز فرشته پرسد که «چیست؟» آنست که گفتند که این اجرامِ کواکبِ آسمان فرشتگان اند و زندگان و سخن گویانند، و فرمان خدای اندر عالم کارکنان اند. و ثابت بن قره
- 6 الحرائی - که مر کتب فلسفه را ترجمه او کردست از زبان و خط یونانی بزبان و خط تازی - بر آنک افلاک و کواکب احیا و نطقا اند برهان کردست و گفتست که «مردم را حیات و سخن بر آنست که جسد او شریفتر جسدیست، و اندر شریفتر جسدی - کآن جسد [43b] مردم است - شریفتر نفسی فرود آمدست، و آن نفس زنده و سخن گویدست.» و این مقدمه صادق است. آنگاه گفته است «و افلاک و انجم را اجساد ایشان بغایت شرف و لطافتست، و بنهایت
- 12 پاکیزگی است.» و این مقدمه‌ئی دیگر است صادق. نتیجه این دو مقدمه آن آید که هر افلاک و انجم را نفسی باشد بغایت شرف. و چو نفسی که بغایت شرفست نفس ناطقه است، هر این افلاک و انجم را نفس ناطقه است، و ایشان
- 15 زندگان و سخنگویانند. این برهانست که این فیلسوف کرده است بر آنک فرشتگان افلاک و کواکب اند و سخن گوی اند.

1 و کیف است A : و کیفیت R || 3 فلسفی A : قدمی R || کز A : - R || 4 گفتند که A : گفتند R || کواکب R : - A || 6 فلسفه را A : فل را R || 7 بر آنک ... و کواکب A : بر افلاک و کواکب R || و نطقا R : و نطق A || 8 که : که اگر A اگر R || بر آنست A : بدانست R || 9 نفسی : نفس R || 12 نتیجه این A : نتیجه ازین R || 12-13 آن آید که A : اندک R || 13 که بغایت : کفایت A || 13-14 مر افلاک و انجم را ... نفس ناطقه است A : - R || 14 مر این افلاک ... است R : - A || 15 این برهانست A : و این برهانست R

- (۱۳۹) وفلاسفه هر پری را نشناسند، اما دیورا هُقرتند و گویند: نفسها جاهلان بد کردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بدانچ بر حسرت شهوتها^۱ حسی بیرون شوند از جسد، و آن آرزوها^۲ مر اورا بر 3 کشند، و بتوانند که از طبایع بر گذرند. و <اندر> جسمی زشت شود آن نفس، و اندر عالم همی گردد، و مردمان را بفریبد، و بد کرداری آموزد، و اندر بیابانها مردمان را راه گم کند تا هلاک شوند، چنانک محمد زکریاء رازی 6 گفته است اندر « کتاب <علم> الهی » خویش، که « نفسها^۳ بد کرداران که دیو شوند، خویشتن بصورتی هر کسان را بنمایند، و هر ایشان را بفرمایند که رو! مردمان را بگوی که سوی من فرشته^۴ می آمد و گفت که خدای ترا 9 پیغامبری داد، و من آن فرشته^۵ ام! تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد، و خلق کشته شود بسیاری، بتدبیر آن نفس دیو گشته. » و ما بر ردّ قول این مهوس بی باک سخنان گفته ایم اندر کتاب « بستان العقول ». اکنون 12

۱ هر پری را نشناسند A : هرگز مرین را نستانند R || ۲ شوند R : شود A || ۳ بمانند R : بماند A || بدانچ A : بر آنچ R || ۴ شوند : شود AR || ۵ و بتوانند A : نتوانند R || گذرند : گذرد AR || ۶ بیابانها R : بیابانها A || شوند A : شود R || ۷ گفته است R : - A || کتاب علم الهی : Cf. Abi Bakr Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera philosophica fragmentaque quae supersunt collegit et edidit Paulus Kraus, Cahiræ 1939 (رسائل فلسفیه لابی بکر محمد بن زکریاء الرازی... جمعها و صححها پ. کراوس) ص ۱۶۵-۱۹۰؛ عبارت مذکور در متن در ص ۱۷۶ - ۱۷۸ آمده || ۸ بصورتی مر کسان را A : بصورت مر کسان را R || ۹ بگوی R : بگری (?) A || ۱۰ در میان R : میان A || ۱۱ بسیاری R : بسیار A || ۱۲ بستان العقول A : بستان العقل R رجوع بکتاب زاد المسافرین ص ۳۳۹ س ۱۷ شود (Cf. P. Kraus, ibid. p. 169, et S. Pines, Beitræge zur islami-schen Atomenlehre, Berlin 1936, pp. 87 - 88.)

بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم. اینست قول
فلاسفه اندر فرشته و دیو.

- 3 (۱۴۰) واما جواب اهل تأیید هر سؤال را آنست که ما - بدستوری
خازن علم کتاب خدای و شریعت رسول علیه السلام و علی وارث مقامه -
گوییم: فرشته روح مجرد است، آنکه ایجاد او از باری سبحانه بابداع
6 بوده است: از عقل و نفس وجد و فتح و خیال، که نامهای آن اندر ظاهر [44a]
کتاب و شریعت بقلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل است. و موجودات
ابداعی را دو اصل است: از عقل و نفس. و از آن سه فرعت: جد و فتح
9 و خیال. و دو اصل هر موجودات جسمانی خلقی راست: از آبا و امهات، اعنی
انجم و افلاک، و طبایع. و مولود ازین نیز سه است: از معادن و نبات و حیوان،
که آخر آن مردمست. و دو اصل هر دین را اندر عالم صغیر است: از رسول
12 و وصی. و سه فرع ایشان امام و حجّت و داعیست. و فروع هر مولودی ازین
هواید بسیارست.

- (۱۴۱) پس فرشتگان ابداعی مجرد اند که وجود ایشان بفعال ایشانست.
15 و فعل ایشان اندر افلاک و کواکب پدیدست، که نور و قوت افلاک و کواکب -

1 برینجا که از مقصود باز مانیم R: و برین جای که مقصود خویش فرو مانیم A ||
3-4 هر سؤال را... و شریعت رسول A: - R || 4 علیه A: علیهم R || مقامه: مقامهم
السلام R || 5 او R: آن A || 6 وجد A: و جسد R || 7 کتاب و شریعت A: شریعت R ||
8 از عقل A: آن عقل R || جد: وحد A جسد R || 9 هر A: - R || خلقی راست A:
خلقان راست R || از A: و از R || و امهات R: امهات A || 10 و طبایع A: طبایع R ||
و مولود A: و مولودات R || ازین نیز A: نیز ازین R || 11 اندر A: در R || 12 فرع R:
نوع A || امام A: اقسام R || و داعیست A: و داعی R || مولودی R: مولدی A || 14 بفعل

- که ایشان فرشتگان دیدنی و ناسنودنی اند - از آن فرشتگان ابداعیست. و غرض الهی از تقدیر این فرشتگان خلقی دیدنی تحصیل فرشتگان بقوت است از مردم. و مرین فرشتگان بقوت را رسول و وصی او بفعل آرند، بمیانجی کتاب 3 و شریعت. و چنانک ستارگان - که فرشتگان دیدنی اند - میانجیان اند میان آن فرشتگان ابداعی - که بفعل فرشتگان > اند < - و میان مردمان - که بقوت فرشتگان اند - از بهر پدید آوردن ایشان، انبیا و اوصیا و امامان نیز میانجیانند 6 میان فرشتگان بقوت - که مردمان اند - و میان فرشتگان بفعل - که آن اولی و ابداعی اند، - تا مر اینهارا بمیانجی کتاب و شریعت بفعل فرشته کنند. و هر که مر فرشته بقوت را بفعل تواند آوردن، او بمنزلت فرشتگی رسیده 9 باشد، و او خلیفت خدا باشد اندر زمین، چنانک همی گوید: قوله «ولو نشاء لجعلنا منکم ملئکة فی الارض یخلفون». بدین سبب بود که خدای مارا بفرمود - پس از ایمان بدو سبحانه - گرویدن بفرشتگان او و بکتابها او 12 و بیپیغامبران او، چنانک گفت: قوله «والمؤمنون کل آمن بالله وملتکته وکتبه ورسله.»

15 (۱۴۲) و خدای تعالی از آفریدگان خویش دو گروه را یاد کرد که

«از [44b] بهر پرستش خویش آفریدم.» یکی جن را گفت که آن را پیارسی

1 از آن R: زان A || 2 دیدنی A: و دیدنی R || 3-2 است... بقوت را R: - A ||

4 ستارگان R: بستارگان A || میان R: - A || 5-6 میان مردمان... اند A: - R ||

6 ایشان R: - A || 7 فرشتگان R: این مر فرشتگان A || میان فرشتگان R: - A ||

8 و ابداعی اند A: و ابداعند R || تا R: یا A || 10-11 سورة ۴۳ (الزخرف) آیه ۶۰ ||

12 بفرمود A: فرمود R || پس از A: پیش از R || بفرشتگان A: و بفرشتگان R || و بکتابها،

او A: بکتابها، او R || 13-14 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۸۵ || 15 یاد کرد که R: گفت A

- «پری» گویند، و دیگر انس را - یعنی مردم را - چنانک گفت: قوله «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون». و نگفت «دیورا آفریدم» بل گفت
- 3 «دیوان پریان بودند، بی فرمان شدند، و دیو گشتند بمعصیت خدای خویش» بدین آیت: قوله «واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه». وعلت وجود دیو - بحکم این آیت -
- 6 وجود مردمست، از بهر آنک همی گوید: ابلیس پیش از آنک مر اورا طاعت آدم فرمود، از پریان بود. پس آفریده بدو قسم بود: یکی مردم و دیگر پری. و پری بدو قسم شد: یکی فرشته و دیگر دیو، اعنی آنچه از پری بطاعت
- 9 بماند فرشته شد، و آنچه بی طاعت شد دیو گشت. و فرقی نکرد اندر کتاب میان فرشته و پری، جز بدانک گفت: چو پری بی طاعت شد، دیو گشت؛ و اگر نه فرشته و پری را بیک منزلت نهاده است، بدین آیت: قوله «واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا الا ابليس كان من الجن». همی گوید
- 12 «چو فرشتگان را گفتیم مر آدم را سجده کنید، سجده کرده اند مگر ابلیس کو از پریان بود» یعنی از فرشتگان بود. پس بدین آیت ظاهر است

1 گویند A: خوانند R || 1-2 سورة 51 (الذاریات) آیه 56 || 2 بل R: - A ||
 3 دیوان... گشتند A: دیو از ندمان بود بی فرمان شد و دیو گشت R || 4 قوله A: بود که R || 4-5 سورة 18 (الکھف) آیه 48 || 5 ففسق R: فسقوا A || 7 طاعت A: بطاعت R || 7-8 یکی مردم و دیگر پری A: یکی دیو و یکی پری R || 8 و دیگر A: و یکی R ||
 9 شد... گشت R: شدند... گشتند A || نکرد R: - A || 10 بدانک A: آنک R ||
 11 واکر نه R: واکر A || آیت R: است A || 11-12 سورة 18 (الکھف) آیه 48 ||
 12 من الجن A: + ففسق من امر ربه R || 13 مر A: - R || کرده اند A: بکردند R ||
 ابلیس R: آنکس A

که پری بود، و آنچ عاصی نگشت فرشته شد، چنانک آنچ عاصی شد دیو گشت. پس پدید آمد که علت فرشته شدن پری طاعتست، و علت دیو گشتن پری معصیتست. و طاعت و معصیت جز بمیانجی رسول نباشد مر خدای را، همچنین 3 که بحدیت آدم همی گوید: چو ابلیس مر اورا طاعت نداشت، سپس از آنک فرشته بود، دیو گشت.

6 (۱۴۳) پس واجب آید که رسول هم سوی پری رسول بود وهم سوی مردم، چنانک اندر کتاب حق همی گوید: قوله « قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ. » و دیگر جای گفت مر رسول خویش را که « چو گروهی را از پریان سوی تو فرستادیم [45a] 9 تا قرآن را بشنوند، گفتند: گوش دارید! و چو بشنودند، سوی قوم خویش شدند و گفتند: ای قوم ما! اجابت کنید داعی خدای را » چنانک گفت: قوله « واذ صرفنا إليك نفرًا من الجنّ يستمعون القرآن فلما حضروا قالوا انصتوا. فلما 12 قضی و لّوا الی قومهم منذرین ». و دیگر جای گفت « بگوی که ای مردمان! من پیغامبر خدایم سوی شما هر دو، یعنی مردم و پری، و لفظ « جمیعاً » همی

1 که پری بود... فرشته شد A: که از برای آنچ عاصی نشد فرشته گشت R |

آنچ R: آنک A شد A: شود R | 2 پس پدید آمد... دیو گشتن R: - A |

3 میانجی R: میانجی A | 4 بحدیت A: حدیث R | چو ابلیس مر اورا A: چون ابلیس

سر اورا R | سپس R: پیش A | 5 از آنک A: آنک R | 6 هم سوی R: مر سوی A |

7 گوید R: گویند A | 7-8 سورة ۷۲ (الجن) آیه ۲۸ و ۲۹ | 9 مر رسول R: و رسول

A | که چو گروهی را A: که چه گروهی R | فرستادیم A: فرستادم R | 10 قرآن را

R: قرآن A | گفتند و گفتند AR | خویش R: - A | 11 ای R: - A | 12-13 سورة

۴۶ (الاحقاف) آیه ۲۸ | واذ A: و لقد R | قالوا A: قال R | فلما قضی... منذرین A:

R- | 13 که A: - R | ای R: - A | 14 خدایم R: خدای A | سوی R: - A

گرد آورد مر پری را با مردم، وهمی دلیل شود این لفظ بر آنک پری از مردمست، چو همی گوید «ای مردمان! من پیغامبر خدایم سوی شما هر دو»
 3 یعنی مردم و پری، قوله «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا.» و نیز اندر سوره الرّحمن بر سبیل عتاب سی و یک جای همی گوید «ای مردمان و پریان! بکدام نعمتهاء خدای تان همی مر پیغامبر را دروغ زن کنید؟» قوله
 6 «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». پس بدین آیتها درست شد که رسول هم سوی مردم وهم سوی پریان رسول بود.

(۱۴۴) و واجب است دانستن که مردم بدو فرقت اند اندر عالم دین :
 9 يك فرقت پریان، دیگر آدمی. و پریان <دو فرقت> اند، که هر که از ایشان بر طاعت بماند، فرشته بیرون شود ازین عالم؛ و هر که از طاعت باز گردد، دیو بیرون شود ازین عالم. و معروفست میان عامه که پری نیکو روی است،
 12 و دیو زشت روی است. و چو زشتی دیو بمعصیت است، واجبست که نیکوئی پری بطاعت است. و این نیکوئی و زشتی باعتقاد است، که آن صورت نفسانی است نه جسمانی. و پریان از مردمان پنهان اند سوی عامه، و نام پری بتازی
 15 «جن» است، و جن پوشیده باشد. پس پدید آمد کز اُمت رسول گروهی پنهان اند، و گروهی آشکارا اند، و آنها که پنهان اند فرشتگان اند بحدّ قوّت:

1 گرد آورد R : گراند A || مر A - R || 3 سوره 7 (الاعراف) آیه 157 ||
 5 تان R : نای(؟) A || 6 سوره 55 (الرحمن) آیه 12 و جز آن 8 بدو فرقت اند A :
 بر دو فرقتست R || 9 يك فرقت پریان دیگر آدمی A : يك فرقت پریانند و يك فرقت مردمان R || 12 زشت روی است A : زشتست R || 13 باعتقاد A : اعتقاد R || 14 مردمان R : مردم A || 15 جن است A : مر جن است R || کز امت A : که امت R || 16 آشکارا اند R : آشکارا A || و آنها R : و آنان A

هر که ازین عالم بر طاعت بیرون شود، فرشته شود بحدّ فعل؛ و هر که از طاعت باز گردد، دیو شود [45b] بحدّ قوت؛ و اگر آن دیو ازین عالم بیرون شود، دیو باشد بحدّ فعل. و آنها که آشکارا اند، پریان اند بحدّ قوت، و تا 3 پری نشوند < بحدّ فعل >، بحدّ قوت فرشته نباشند، و هر که بحدّ قوت فرشته نشود، بفعال فرشته نشود. پس هر که ازین گروه — که آشکارا اند — پری شود، پنهان شود از آن دیگران، تا چو پری شود، فرشته شود. و این 6 که گفتیم مثل است بر اهل ظاهر و باطن، که هر که از ظاهر بیاطن آید، چنان باشد که مردم پری شود و نیکو صورت شود.

9 و زین هر دو اّمّت دیوان اند بنزدیک پیغمبر — علیه السلام — اعنی آنها که از حدّ پنهانی باز گردند، دیوان جنّ چنین اند، < و آنها > که از آشکارگی باز گردند تا اندر حدّ پنهانگی بیایند، شیاطین انسی < چنین > اند، چنانک خدای تعالی گفت: قوله «و كذلك جعلنا لكلّ نبيّ عدوّا شیاطین الانس والجنّ» 12 (۱۴۵) و گوئیم که نفس ناطقه اندر هر مردمی فرشته بقوت است، و فرشته بقوت پریست چنانک گفتیم. و نفس شهوانی و نفس غضبی اندر هر کسی

1-3 هر که ازین عالم... پریان اند بحدّ قوت (بحدّ فعل قوت A) : A - R || 1 شود : شوند A (در هر دو موضع) || 2 و اگر : + بر A || 3 آشکارا : آشکاره A || 4 نباشند A : نباشد R || 5 فرشته R (در موضع اول) : بری A || 6 پنهان R : و پنهان A || شود از A : بود از R || 7 هر که R - : A || 8 باشد A : آید R || 9 وزین A : و بعد ازین R || بنزدیک A : نزدیک R || پیغمبر R - : A || 10 از حدّ پنهانی باز گردند A : از جسد پنهان باز گردد R || 10-11 دیوان جن... باز گردند تا (با A) : A - R || 11 اندر حدّ پنهانگی بیایند (بیایند A) شیاطین انسی چنین اند A : اندر جسد پنهانی نباشد R || 12 سورة ٦ (الانعام) آیه ١١٢ || 13 که A - : R || هر مردمی R : مردم A || 14 و فرشته بقوت پریست A : R - || و نفس غضبی A : و غضبی R || اندر R : اند A || 1-14 هر کس (کسی A) دو دیو A : هر یکی دیوی R

- دو دیو بقوت است. هر کسی که ناطقه او مر غضبی را شهوانی را بطاعت خویش آرد، آنکس فرشته شود. و هر کس که شهوانی و غضبی او مر ناطقه او را بطاعت خویش آرد، آنکس بفعل دیو شود. و رسول مصطفی - علیه السلام - گفت که مردم را دو دیو است که همی فریبندش، بدین خبر «لکلّ انسان شیطانان یغویانه». اندرین خبر پیداست که مردم نفس ناطقه است که او یکیست، و دیو او دو است: یکی نفس شهوانی، و دیگر غضبی. پس مر (اورا) گفتند که «ای رسول! مر ترا این دو دیو هست؟» او گفت «مر او دیو بود، ولیکن خدای مرا بر ایشان نصرت داد، تا مسلمان کردمشان». و لفظ خبر آنست که گفت: خبر «کانا لی شیطانان، ولكن نصرنی الله علیهما فأسلما». پس ظاهر کردیم که اندر مردم فرشته است و دیو هست، و او خود پریست. و دیو آفریده خدا نیست، بلک وجود دیو [46a] بمعصیت اوست. و پریان فرشتگانند
- 12 بحدّ قوت، و بحدّ فعل همی آیند چون بر طاعت همی روند؛ و دیوان نیز بفعل همی آیند چو بر معصیت همی روند. و مردمان فرشتگان و دیوانند بحدّ قوت، و آن عالم پُر فرشته و دیو بحدّ فعلست. - و این بیانی مفصل و مشروحست.

1- هر کس که ناطقه او... بفعل دیو شود: A : هر که ناطقه او مر غضبی و شهوانی او را بطاعت خویش آرد آنکس بفعل دیو باشد (1) R || 4 گفت که R : + هر A || فریبندش A : فریبده R || 5 یغویانه R : یغویان A || 6 است R : - A || 7 مر او را A : او را R || 7 که A : - R || ای R : این A || دو A : - R || 8 بر ایشان نصرت داد A : نصرت داد بر ایشان R || تا مسلمان کردمشان A : که مسلمان کرد R || 8-9 و لفظ... خبر A : و مثال و لفظ خبر اینست R || 9 نصرنی R : نصرت A || فأسلما A : و أسلمهما R || 11 خدا A : حق R || بلک وجود دیو R : بل وجود او A || اوست A : است R || 12 چون A : و چه R || 12-13 و دیوان نیز... همی روند A : - R || 13 و مردمان... بحد قوت R : و مردمان و فرشتگان و دیوان نیز بحد قوت A || 14 مفصل و مشروحست R : مفصل و مشروحست A

XII.

> اندر شرح « یکی » <

- بیت ۱۶-۱۸ یکی کدام که بسیاری اندرو موجود؟
 3 یکی بمحض چرا گفت خالق جبار؟
 یکی که نه تضعیفش روا و نه تنصیف
 6 فزون نگیرد و نقصانی ز روی شمار
 باضطراب و بتقریب يك نه بر تحقیق،
 چگونه باید دانستن این چنین گفتار؟
 9 (۱۴۶) از قدماء حکماء فلاسفه سابق < در > علم حساب فیثاغورس
 حکیم بودست، خداوند اریشاطیقی اوست. و قول این حکیم فیلسوف آنست
 که گوید «عالم حسی متصور است، و نظم عالم بر ترتیب حسابست. و ابتداء
 12 عالم از یکی است، و آن یکی صانع عالم است، که عالم متکثر از یکی او
 پدید آمده است.» و گفت «چنانک یکی از عددها بذات خویش بی نیازست -
 یعنی اگر هیچ عدد نباشد یکی باشد - عددها همه بیکی محتاج است اندر
 15 وجود خویش؛ و اگر یکی نباشد هیچ عدد نباشد، و بهر عددی که یکی را
 از > و < بیرون کنند، آن عدد نیست شود. و خدای نیز - که او یکی
 است - از هرج آفریده است بی نیاز است. و اگر عالم متکثر نباشد او
 18 باشد، و لکن اگر او نباشد عالم نباشد، چنانک اگر یکی نباشد کثرت نباشد.»

9 فیثاغورس : فیثاغورس A | 10 اریشاطیقی : اریشاطیمی A | 11 نظم : ضد A |

14 عددها : و عددها A | 15 اگر یکی باشد : Cf. Platon, Parménide 166 c | یکی را :

یکی مارا A | 16 آن عدد نیست شود : Cf. Parménide 165 e

وگفت که «قیام ووجود حساب یکی است که او علتِ عددست، و معدود بعدد معدود است، و معدود این عالم است که جوهری متجزیست، و معنی تجزّی تکثرست. پس قیام عالم معدود متکثر بیکیست، که آن علتِ اوست و صانعِ اوست.»

(۱۴۷) و کسی از فلاسفه منکر نیست - مگر یکی - مر خدای را، و همگنان دلیل بر یکی خدای از کثرت اجزاء عالم گرفته اند، و گفتند که «یکی‌ها اجزاء عالم - که وجود عالم [46b] بدانست - هم دلایلت بر آنچ صانع او یکست.» و گفتند که «اگر ذات صانع بیش از یکی بودی بروئی از رویها، واجب آمدی که پیش از او صانعی بودی که ذات او یکی بودی، و ترکیب این صانع متکثر از او بودی.» و گفتند که «چو عالم با کثرتست، و وجود کثرت از یکی است، واجب آید که صانع عالم متکثر > بیش از < آن موجود شدست.» و گفتند که «یکی بذات خویش نه تنصیف پذیرد و نه تضعیف.» و گفتند: نصف - یعنی نیمی - «یک» نیمه است، و سه یکی «یک» سه یک است، و یکی کمتر نشود اندر تقسیم یکی، از بهر آنک یکی منقسم نیست بل بذات خویش قایم است و متجزی نیست. - و این قول فلسفی نیکوست، والله اعلم بالصواب.

(۱۴۸) و اما جواب اهل تأیید - علیهم السلام - مرین سؤال را که گفت «یکی محض کدامست؟ و یکی متکثر کدام؟» آنست که گفتند: این یکی که ترکیب اعداد ازوست و متکثرست، یکی مرگب است از وحدت و از آن

۱ بیکیست : بکست A | ۱۱ واجب : بواجب A | ۱۵ قایم : قاهر A | ۱۷ علیهم :

علیه A | ۱۸ یکی محض ... یکی متکثر : Cf. Plotin, *Ennéades* V, 1, 8 in fine

- جوهر که وحدت را پذیرفته است؛ یعنی یکی که هر اورا بتازی « وحدت » گویند، پیش از یکی است که هر اورا « واحد » گویند، چنانک سیاهی پیش از سیاه است، و شیرینی پیش از شیرین است. و گفتند: چنانک سیاه 3 بسیاهی موجودست و شیرین بشیرینی موصوفست، یکی متکثر - که او آغاز عدد است - نیز بیکی موجود است، و یکی پیش از او بوده است بهر ره و بجوهر او متحدست تا مایه اعداد و معدودات شدست؛ که اگر آن یکی 6 متکثر نبودی، کثیر - اعنی بسیار - از او موجود نشدی، چنانک آنچ شیرینی ندارد شیرین بدو یافته نشود، و آنچ سیاهی بدو نرسد سیاه بدو موجود نباشد.
- (۱۴۹) و گفتند که وحدت را - با آنک او علت واحد است - بذات 9 خویش قیام نبود، و واحد نیز بی وحدت واحد نبود، چنانک شیرینی را جز اندر شیرین وجود نیست، و شیرین بی شیرینی [47a] معلوم نیست. و این هر دو که علتها عالم متکثر اند یک دیگر محتاج بودند اندر وجود خویش. 12 پس عقل بضرورت اثبات کرد هست کننده این دو محتاج را یک دیگر، تا بوجود و ایجاد هر دو یک دیگر کثرت موجود شود و متکثر بکثرت وجود یابد. و هر آن هست کننده وحدت را و پدید آورنده واحدا بدو « مبدع » 15 گفتند، که او هر وحدت را علت وجود واحد کرد بابداع نه از چیزی تا واحد بوجود آن وحدت واحدی یافت، و وحدت اندر واحد قرار گرفت، و هر دو یک جوهر گشتند بمثل، چنانک صورت و هیولی متحد شدستند، و هر 18 دو بدین اتحاد وجود یافته اند، و معلوم و معقولست که صورت جز هیولیست.

- (۱۵۰) وگفتند که هست اول آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد، و آن عقل کلیست که مر اورا فیلسوف «عقل فعال» گوید، و آغاز
- 3 هستیا اوست. و مر عقلرا «واحد» بدان گفتند که «فاعل» شد از «وحدت»، تا نامش بحکم وحدت واحد آید، یعنی «یکی شونده با وحدت». و چو واحد بوحدت واحد شد، یکی محض نیامد بل یکی متکثر آمد بذات و جوهر
- 6 خویش، و اصل کثرت گشت و نخستین کثرتی؛ ازو نفس پدید آمد بقوت وحدت، که مر نفسرا محل «دوئی» است. و از آن دانستیم کز واحدی عقل نخست نفس پدید آید، و مر اورا محل دوئیست که قابل آثار عقل
- 9 نفس است. و چو یکی متکثر بوحدت باری موجود شد، مؤیدان الهی - علیهم السلام - گفتند: لازم آید که مبدع وحدت از وحدت برتر است، و نزدیکتر چیزی بدو وحدت است از بر سو - مر تقریب و همرا - چنانک
- 12 نزدیکتر چیزی بوحدت واحدست از بر سو، و باز نزدیکتر چیزی بیکی «دو» است از بر سو. و «چو» جوهر عقلرا برتر از وحدت باثبات صفت راهی نبود، [47b] مر مبدعرا سبحانه «أحد» گفت بضرورت، چنانک خدای
- 15 گفت: قوله «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». جعفر صادق - علیه السلام - چنین خواند سورة الاخلاصرا بوجه تعظیم. از بهر تقریب و هم عقلاً < مبدع حقرا >
- «یکی محض» گفتند. و چون آن «یکی متکثرا» تنصیف یافتند سوی
- 18 «وحدت» و «یک»، نیمه‌ئی ازو وحدت < را > بود از بر سو، و یک نیمه

7 دوئی: روی A || دانستیم: دانستم A || 10 برتر: برند A || 15 سورة ۱۱۲ (الاخلاص)

آیه ۱ || 16 سورة الاخلاصرا: + مبدع حقرا A || مبدع حقرا: جای این کلمات وضوحاً همینجاست ولی ناسخ اشتهاً آنها را در عبارت پیشین جای داده است || 18 نیمه‌ئی: و نیمه A

جوهر را، و بود کآن مُبدع بود نه از چیزی. نیز تضعیفش یافتند بدو از بر سو. گفتند: چو یکی متکثررا تنصیف و تضعیفست، مر یکی محضرا تنصیف و تضعیف نیست، از بهر آنک نیمه واحد - اعنی وحدت - اثر اوست، بدانچ 3 وحدت اثرست از باری سبحانه.

(۱۵۱) وگفتند: دلیل بر دوئی عقل اول آنست کو بدو نوعست:

- 6 یکی عقل غریزی که آن اصل است اندر مردم، و دیگر عقل هکتسب است کآن الفغده است بتعلیم، و وجود وی اندر دوئی اندر عقل ثابت بود. و نفس کلی مر یکی عقل کلی را بمرتبت دوئی بود، و مر دوئی او را بمرتبت سهئی آید. < از آنست که > انواع نفس اندر موالید سه اند، یکی نباتی و دیگر 9 حسی و سه دیگر ناطقه. آنگاه سپس از نفس هیولی موجود شد بأمر باری سبحانه بواسطه نفس و عقل. و مر هیولی را مرتبت چهاری آمد، بدانچ مر عقل را مرتبت دوئی بود و نفس با مرتبت سهئی؛ لا جرم هیولی بچهار نوع 12 اندر < است >: یکی هیولی صانعی، و دیگر هیولی طباعی، و سه دیگر هیولی کلی، و چهارم هیولی اول اعنی بی صورت. آنگاه پس از هیولی طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجمی، از آنست که طبایع پنجست: چهار ازین 15 بسایط - از خاک > و آب > و باد و آتش - وینجم فلك. آنگاه جسم سپس از اتحاد طبایع بهیولی اندر مرتبت ششی است، از بهر آنست که مر جسم را شش جانب است: از زیر و زیر و راست و چپ و پیش و پس. آنگاه صورت 18 افلاك اندر مرتبت هفتی [48a] است، از آنست که افلاك هفتست، و کواکب

2 مر یکی: و مر یکی A || 8 سهئی: سه A || 9 از آنست که: مقابله به س 15 شود ||

12 سهئی: سه A || 15 ازین: این A || 19 هفتست: هفتست A

- سیاره اندرو هفتست معروف و مشهور. آنگاه ترتیب ارکان اندر جوف
 < فلك > بمنزلت هشتیست، بدانچ مر هر رکنی را از ارکان دو طبیعتست،
 3 اغنی آتش گرم و خشکست، و هوا گرم و نرم < است >، و آب سرد و تر
 است، و خاک سرد و خشکست. آنگاه سه مولود کنز اُمّهات طبایع و آباء
 افلاک زادست - از معادن و نبات و حیوان - هر یکی سه نوع است، تا هوالیدرا
 6 بر ترتیب موجودات منزلتِ نهی آمدست، چنان که معادن سه نوعست: یک
 نوع خاکی است که بگدازد < و > بسوزد چون زاگها و سُرمه و جز آن؛
 و دیگر نوع هوایی است که نکدازد و نسوزد < چون ... >؛ و سه دیگر آبیست
 9 که بگدازد و نسوزد چون گوگرد و قیر و جز آن. و حیوان نیز سه نوعست:
 یک نوع که بزاید و شیر دهد - از مردم و ستور و جز آن، - و دیگر نوع
 آنست که خایه کند و شیر ندارد - از مرغان و ماهی و جز آن، - و سه دیگر
 12 آنست که بخیزد از جایها نمناک چو پشه و مگس و جز آن. و نبات نیز
 سه نوع است: یک نوع آنست که بنشانندش و بماند بعمرها چون درختان
 کوز و خرما و جز آن؛ و دیگر نوع آنست که هر سال کارندش و ناچیز
 15 شود چو گندم و جو و جز آن. و سه دیگر نوع آنست که بعمرها تخمش
 برُوید چو گیاه هاءِ بی اصل. پس ظاهر کردیم که همه موجودات اندر
 نه مرتبت موجود است، و زین سبب است که مر جسم را نه عرض لازم

7 خاکی: خاک A || بگدازد: نکدازد A || آبیست: اینست A || 9 و نسوزد: و بسوزد

A || قیر: Cf. J. Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926, pp. 53, 55, 234

13 بنشانندش: بنشانند A || بعمرها: بعمرها A || 15 چو: جز A || تخمش: تخم A

16 همه: هر A || 17 است که: آنست که A

- آمدست ، چنان که شرح آن پیش ازین - اندر جواب این مرد که بر آن معنی سؤال کرده است - دادیم . و مر سه موالیدرا علتها بسیار است :
 از هیولی و صورت و تألیف هر دو ، وز جوهر و عرض < و > مرگب آن دو ،
 3 وز جسم و روح و مجموع از هر دو ، وز سه مقدار جسم کآن طول و عرض
 و عمقست ، وز اعراض جسم کآن خط و سطح و حجمست ، و از سه زمان :
 از گذشته و مقیم < و > نو آینده . - وزین گذشتیم . [48b]
 6

XIII.

< اندر جنس ونوع >

- بیت ۱۹ کدام جنس نه نوع و کدام نوع نه جنس ؟
 9 کدام جنس یکی بار و نوع دیگر بار ؟
- (۱۵۲) جواب مسئله حکیم یونانی داده است . خداوند منطق ارسططالیس
 گفت : بنگریستم اندر عالم ، چیزی ندیدم بخویشتن نزدیکتر از مردم ، و مردم را
 12 بشخصهها مختلف دیدم . از نامها ایشان پرسیدم : یکی زید نام و یکی عمرو
 و یکی جعفر و جز آن ، وزین نامها هیچ < نام > نام یار خویش نبود . پس
 نامی جستم که آن نام مرین همه اشخاص را جمع کرده بود : چون آن
 15 نام را بگفتم ، همرا گفته بودم . و آن نام را « مردم » یاقتم که اشخاص انسانی
 بزیر این نام است ، از جعفر و صالح و حمدان و جز آن . آنگاه بنگریستم
 اندر عالم نیز : گاو دیدم و خر و اسب و جز آن . پس گفتم : نامی باید که
 18

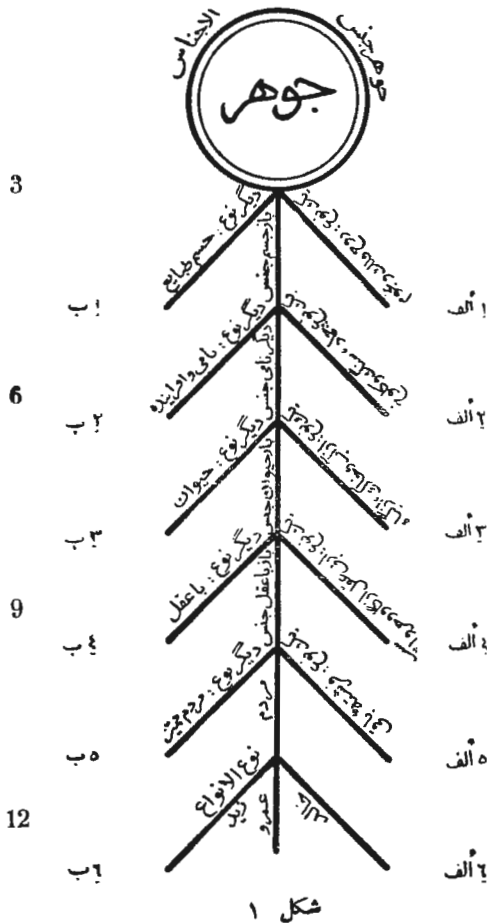
1 شرح آن پیش ازین : شرح اشاره شده از نسخه ما ساقط است | 5 و حجمست :

و حجمست A | 11 ارسططالیس : ارسططالیس A | 17 بزیر : پذیر A

این چارپاهارا نیز با مردم جمع کند، و چون آن نامرا بگوئیم مردم را با اینها گفته باشیم، و آن نامرا «حیوان» یافتم. پس گفتم: مردم و جز مردم > از < زندگان همه حیوان اند. و آنگاه اندر عالم نیز چیزها دیگر دیدم، چون درخت و گیاه. پس گفتم: نامی باید دیگر که مر حیوان را با اینها جمع کند، و این نامرا «افزاینده و روینده» یافتم که آنرا بتازی «نامی» گویند، یعنی افزاینده. آنگاه اندر عالم نیز سنگ و کلوخ و جز آن دیدم و پس گفتم: دیگر نامی باید که مر اینهارا براستی جمع کند، و آن نامرا «جسم» یافتم. آنگاه اندر عالم نیز ارواح دیدم که دانستم که آن جسم نیست، بدانچ اندر جسم متصرفست. پس نامی جستیم که ارواح را با اجسام گرد آرد، و آن نامرا «جوهر» یافتم. و چون چیزی > دیگر < ندیدم گفتم: جوهر جنس الاجناس است که برتر ازو جنس نیست، و جسم و روح نوعها اویند، بدانچ هر دو جوهر اندر جوهر مطلق معقولست نه محسوس. [49a] و جسم که جوهر را نوع بود، جنس آید مر جمادرا - از سنگ و کلوخ و جز آن، - و مر نبات را - از گیاه و درخت و جز آن. - آنگاه باز روینده - که يك نوع بود مر جسم را - جنس آمد مر نبات و حیوان را. آنگاه باز حیوان - که نوع بود مر روینده را - جنسی آمد مر گاو و خر و مردم و جز آن را. و مردم نوع الانواع آمد > هیچ < چیز را جنس نیامد، که فرود ازو اشخاص است از فلان و فلان. پس حکیم فیلسوف گفت: مردم نوعیست مر حیوان را، و حیوان نوعیست مر نامی را، و نامی نوعیست مر جسم را، و جسم نوعیست مر جوهر را، و جوهر جنس الاجناس

1 چارپاهارا: کارها A || با اینها: فاینها A || 2 یافتم: یافته A || 3 براستی: با راستی

A || 12 آید: اند A || 14 يك نوع: + نور A || 15 و حیوان: و جز آن A



شکل ۱

است بدین ترتیب که نکاشتیم : جوهر
جنس است مر دو نوع را : یکی ازو
روح ودیگر جسم است .

وجسم نوعست مر جوهر را
وجنس است مر دو نوع را : یکی
جماد ودیگر نامی .

ونامی نوعست مر جسم را
وجنس است مر دو نوع را : یکی
نبات ودیگر حیوان .

وحیوان نوعست مر نامی را
وجنس است مر دو نوع را : یکی
بی عقل ودیگر عاقل .

وعاقل نوع است مر حیوان را

وجنس است مر دو نوع را : یکی > فرشته ودیگر مردم . <

اینست جواب فلسفی مرین سؤال را که اندرین ترسست که ما شرح

آن کردیم . [49b]

۴ وجسم : دو جسم A || ۶ جماد : حیوان A || ۱۰ نوعست : نوعیست A || مر نامی را : مر
بانی را A || ۱۲ بی عقل : عاقل A || ۱۳ عاقل : وعاقل A || (تصحیحات در شکل ۱) ۱ الف .
طبایع : طیارح A || ۲ ب . نامی وافرآینده : نام نور آینه A || ۳ الف . از آب و خاک : آب
خاک A || ۴ ب . باعقل : مر عقل A || باز باعقل جنس : بار عقل کبر (۲) A || ۵ الف . باقی :
بامی (۲) A || ۶ ب . همرو : همرو A

- (۱۵۳) واما جواب اهل تأیید مر این سؤال را وآنچ حکماء فلاسفه گفتند۔
 بر اصول و فروع موجودات عالم کاندین ترتیب و تفصیلت - آنست که گفتند:
- 3 اندرین تفصیل خلافی نیست که فلاسفه گفتند، ولکن وضع دین خدای بر
 مثال دنیاست از بهر آنک دنیا را وجود بعقل خدای است و دین را وضع بفرمان
 خداست، وهم آفرینش وهم فرمان مر اوراست چنانک گفت: قوله «ألا له
 6 الخلق والأمر، تبارک الله رب العالمین.» وشناخت مراتب خلقی مردم را از
 بهر آن باید تا بدان شناخت مر اورا شناخت مراتب امری بحاصل آید،
 واز دنیا بر دین دلیل گیرد تا تأمل و تفکرش باطل نشود. و خبر است از
 9 رسول - علیه السلام - که گفت «خدای تعالی مر دین خویش را بنیاد بر مثال
 آفرینش دنیا نهاد، تا از آفرینش او بر دین او دلیل گیرند، واز دین او
 بر یگانگی او دلیل یابند،» بدین خبر «ان الله أسس دینه علی مثال خلقه
 12 لیستدلّ بخلقه علی دینه و بدینه علی وحدانیته.» پس هر که مرین مراتب را
 که موجودات خلقی راست بشناسد، باید که بر مراتب دین دلیل گیرد، و مراتب
 اندر عالم دین هم برین مثالست که اندر دنیاست، و مثالش اینست: [50a]
- 15 (۱۵۴) پس مر دین را که او یک اصلست دو فرع اند، که هر فرعی
 از آن نیز فرعی است مر آنرا که برتر ازوست و اصلست مر آنرا که
 فروتر ازوست، چنانک رسول فرعست مر اورا و اصلست مر وصی را. ووصی
 18 فرعست مر رسول را و اصلست مر امام را. و امام فرعست مر وصی را و اصلست
 5-6 سورة ۷ (الاعراف) آیه ۵۲ | 10-11 واز دین او بر یگانگی او: و بر دین
 او و یگانگی او | A | 12 و بدینه: و بدنه | A | 14 مثالست: مثالش | A | 11 دو فرع:
 در فروع | A | هر فرعی: هر نوع | A | 16 مر آنرا: فانرا | A | 17 فروتر: برتر | A |
 چنانک: + از | A | 17-18 فرعست: فرعیست | A | 18 واصلست: واصلیت | A

XIV.

> اندر سعد و نحس

واندر امروز و دی و فردا <

3

چه بود عالم وقتی همه سعادت بود

بیت ۲۰-۲۳

و هر دو نحس فرو نیستاده بود از کار؟

کنون جهان همه نحس است و هر دو سعد بجای

6

همان طلوع و غروب و همان مسیر و مدار،

و باز فردا چون دی بود، چنین خبر است

از انبیا و حکیمان و دمیان هموار.

9

چه چیز دی و چه امروز، باز فردا چیست؟

از آنچه ز چه روی؟ و از اینچنین ز چه کار؟

12 (۱۵۵) این سؤال بظاهر درست نیست از بهر آنکه همی گوید: چرا

پیش ازین اندر جهان همه سعادت بود، و هر دو نحس - یعنی زحل و مریخ -

بر فلک بی کار نبود، و هیچ نحس پیدا نبود؟ اکنون جهان همه نحس است

15 و هر دو سعد - یعنی مشتری و زهره - بر کارند، و هیچ سعادت همی پدید

نیاید؟ و باز فردا همچنان سعد خواهد بودن که دی بوده است، و حکیمان

و پیغامبران و دمیان برین متفق اند.

18 (۱۵۶) و ما از بهر آن گفتیم که این سؤال بظاهر درست نیست که

ما نشودیم - بل ممکن نیست که ما نشودیم! - که زمانی بوده است که

- مردمان اندرو بی نیاز و تن درست و پادشا و کاهران بودست، و اندر عالم نه هیچ کس درویش بود، و نه بیمار و نه رعیت بود، و نه بنده و نه مرگ بود میان خلق، و نه درد و نه غم البتّه، تا بشاید گفتن که پیش ازین هر دو 3
 نحس بودند و لکن جهان همه سعد بود — چنین که گفته است، — که این محال است. و نیز این روزگار چنان نیست که هیچ کس را اندرو سعادت نیست و یا خلق همه درویش و بیمار و بنده اند، تا بشاید گفتن که هر دو 6
 سعد بفلک بر کارند و هیچ سعادت اندر جهان نیست، بلکه همیشه شقاوت و شدت و ذلّ و درویشی گروهی مر گروهی را سعادت و راحت و غلبت و عزت بودست. و این تقدیر الهیست، و استقامت کار خلق اندر عالم بدین تفاوت است 9
 که اندر خلق بحکمت حکیم علیم ثابت است، چنانک خدای تعالی می فرماید از کلام قدیم خویش «نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعا بعضهم فوق بعضی درجاتٍ لیَتَّخِذَ بعضهم [51a] بعضًا سخریًّا». همی گوید «ما 12
 قسمت کردیم میان خلق اندرین جهان نعمت این جهان را، و گروهی را برتر از گروهی کردیم تا گروهی مر گروهی را سخره گیرند.» یعنی گروهی پادشاه باشد و گروهی رعیت، و گروهی خداوند باشد و گروهی بنده. و اگر 15
 کسی چنان اندیشد که این عدل نیست که یکی خداوند است و مر او را صد بنده است، و گوید «چنان بایستی که همه خلق همواره براحت و سعادت بودندی» اندیشه او محال و باطل باشد از بهر آنک نشاید بودن البتّه. فبینی 18

7 بر کارند: برند A || 8 درویشی: و درویش A || و غلبت: و علیت A || 11-12 سورة

۴۳ (الزخرف) آیه ۳۱ || ۴۴ یعنی: + بر A || ۱۵ پادشاه باشد: پادشاه باشند A

که اگر چنان شود که هیچ کس فرمان کس نکند، هر کسی را کار خویش باید کردن، و چو همه هموار شوند همه رنجه شوند، و هیچ کس مر هیچ کس را کوزه‌ئی آب ندهد. و اگر چنین بود، همه مردم چون ستوران شوند، و اندرین رنجگی همه خلق باشد، نه راحت همه خلق. پس ظاهر کردیم که این هم باطلست، و این علل - که همی نفس صغار را توهم افتاد - ذلیل و خوارست بر گرفتن حکمت.

(۱۵۷) پس گوئیم که همچنین که کاره‌اء دنیاوی را دو طرف متباعدست و خلق اندرو بر منازل شقاوت < وسعادت > اند - تا یکی پادشا و کام‌روا و < اورا > گنجه‌اء آگنده و لشکرها و خیل وجود و عزّ و جاهست، و یکی بنده و درویش و برهنه و رنجور و بی کس و مزدور و ذلیل و خوارست - و در میان این دو طرف خلق را مراتب است اندر دنیا، کاره‌اء دین را نیز دو طرف متناقضست و خلق اندرو بر مراتب اند. یکی بدان منزلتست که خلق را بجملمگی بشفاعت او امید است و بصلوات دادن برو امرت را بخدای تقریبت، چنانکه خدای تعالی گفت: قوله « اِنَّ اللّٰهَ وَاٰلِهٖٓ سَلَامٌ عَلٰى النَّبِیِّ، یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا. » و دیگر چنانست که لعنت کردن بر ابلیس طاعت است از ما هر خدای را و کافر شدن بدو ایمانست، و خدای

۱ شود که : که شود A || نکند : نکنند A || ۳ نهد : ندهند A || ۴ راحت : راحتی
 A || ۵ که این : کین A || علل : + نیست A || ۶ ذلیل و خوارست : بل خوارست A (مقابله
 به س ۱۰ شود) || بر گرفتن : و بر گرفتن A || ۷ دو : در A || ۹ و لشکرها : و لشکرها
 A || وجود : و خود A || ۱۲ منزلتست : منزلت A || ۱۳ مر : امر A || ۱۴-۱۵ سورة ۲۳
 (الاحزاب) آیه ۵۶

چنان گفت: قوله « فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ ». (۱۵۸) واگر کسی < را > چنان ظنّ بود که مر [51b] رسول را -

- 3 عليه السّلام - ومُخلصان اورا بروزگار ایشان همه سعادت بود وز منافقان و کافران رنجه نبودند، ظنّ او خطا بود، بل رسول - عليه السّلام - بروزگار خویش رنجه و تنگ دل و بضرورت بود، چنانک خدای تعالی همی گوید مر
- 6 اورا بر سبیل تعزیت بدین آیت: قوله: « ولقد نعلم أنّك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من السّاجدين، واعبد ربك حتّى يأتیک اليقين. » همی گوید « ما همی دانیم که دل تو تنگ شود بدانچ همی گویند؛ تو مر خدای را سپاس دار باش و تسبیح کن وز نماز کنان باش، و پیرست خدای را تا عمرت سپری شود. »

(۱۵۹) وچو معلوم کردیم که این سؤال بظاهر قول درست نیست،

- 12 و نه سعادت و نه شقاوت بر جملگی خلق نیفتد اندر دنیا و نه اندر دین، اکنون گوئیم: این سؤال بر آن روی درست آید که گوئیم: سعادت و شقاوت اندر عالم صغیر واجبست که اوفتد بزمانی و زمانی مر عقّاراً که ایشان اندر عالم صغیر بدان منزلت آند که مردم اندر عالم کبیر بر آن است، اعنی عاقل
- 15 از مردم عالم هم بدان منزلت است که مردم از ستور.

(۱۶۰) و آن نکته که این مرد اندر سیم بیت ازین بیتها گفتست که

- 18 ما اندر شرح آنیم - باز فردا چون دی بود، چنین خبرست از انبیا و حکما

1 سورة ۲ (البقرة) آية ۲۵۷ | 6 تعزیت: تعزیت A | آیت: آید A | نعم: يعلم A |

6-7 سورة ۱۵ (الحجر) آية ۹۷-۹۹ | 7 نسبح: وسبح A | که: کر A | گویند:

گوید A | 8 اندر دین: اندرین A | اکنون: و اکنون A

- و جهودان و ترسیان و جز آن، - دلیل است بر آنک بدین سعادت علم دین را خواهد، و بدین شقاوت همی شقاوت جهل را خواهد. و بعالمی که این سعد
- 3 و نحس دروست همی عالم دین را خواهد که اندر میان مردم است، و همی گوید: پیش ازین علم دعوت حق منتشر بود اندر میان عقلا با آنک هر دو نحس - از گفت کفر و نفاق - اندر خلق بود و امامان نفاق و جهل -
- 6 که زحل و مریخ عالم صغیر بودند - بر کار خویش بودند؛ و اکنون هر دو سعادت سعد - از ایمان و اسلام - بر جای است، و مشتری و زهره عالم دین هر دو - از امام و حجّت - بر جای اند، چرا همی هیچ سعد علمی پدید نیاید؟
- 9 (۱۶۱) جواب این سؤال آنست که گوئیم: نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست، [52a] چنانک پیش از این بدو جای اندرین کتاب خبری را از رسول - صلی الله علیه و آله - و سلم - که در آن مرین مثال <را> گفتست،
- 12 ثابت کردیم. و مردم که مر او را هم نفس حسی است و هم نفس ناطقه بدو معیشت حاجتمندست: یکی جسمی که آن از زمینی - که آفریده خداست - بمعاونت افلاک و انجم حاصل آید. دیگر علمی که آن از قرآن - که همی
- 15 کلام خداست - بمعاونت امامان و حجّتان حاصل آید، که افلاک و کواکب دین ایشانند. و معیشت دنیاوی بمیان خلق گاهی بیشتر باشد و گاهی کمتر بر حسب استحقاق خلق مر آنرا، تا هنگامی فراخی و رخصت باشد، و گاهی تنگی و قحط باشد. و علّت فراخی و رخصت بارانها بوقت باشد از آسمان که بیارد

6 بر کار : و بر کار A || 7 از ایمان : و ایمان A || 10 اندرین کتاب : رجوع ببند ۱۵۳

شود || خبری را : + کن A || 11 در آن مرین مثال را : و اگر مرین مثل A || 12 کردیم :

کردم A || 13 خداست : حدیست A || 15 و کواکب : و کواکب A || 16 بر حسب : بر خست A

وزمین آنرا قبول کند، تا اشخاص انسانی بدان بسیار وقوی شوند. وعلت تنگی و قحط باز ایستادن بارانها باشد از آسمان بسبب بسیاری خلق بی حاصل مُفسد تا بکمی معیشت بمرگِ جسدی هلاک شوند، وفسادشان کمتر 3 شود چو از مرگ متواتر بترسند، وآن آزمایش الهی باشد مر خلقرا تا عقلا عبرت گیرند، چنانک همی گوید: قوله: «وَلَنبْلُوَنَّكُمْ بِشْيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ، وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ.» همی گوید 6 «ببازمائیمتان بچیزی از بیم وگرسنگی وکمی از مالها و تنهاتان و میوهاتان، و مزده ده مر شکیبایان <را>.»

9 (۱۶۲) و معیشت دینی مردم را علمست، وآن هم برین مثالست که گاهی اندر خلق علم بیشتر شود < وگاهی کمتر شود >. چو قوتها حسی و شهوتی بر خلق غالب شود، و جهل بر خلق مستولی باشد، و نفس ناطقه شان ضعیف باشد، و ز طلب علم باز مانند، و چو مستحق علم نباشند، 12 خازنان علم کتاب خدای - که ابرهای رحمت الهی ایشانند - قَطْر خویشتن <را> از ایشان باز گیرند، از بهر آنک داند که اگر ایشان را بگویند، این 15 جَهَّال - لعنهم الله! - نشنوند، چنانک خدای گفت که «بدترین ستوران آنها اند نزدیک خدای که کران و گنگان اند و آنها که بعقل کار نکنند. و اگر خدای دانستی که اندر ایشان خیری هست مر ایشان را بشنوانیدی، [52b] و اگر بشنوانیدیشان روی از آن بگردانیدی» بدین آیت: قوله «إِنَّ شَرَّ 18

۱ تا اشخاص انسانی بدان: تا اشخاص انسانی بر آن A | 1 و 3 شوند: شود A | 5-6 سورة

۲ (البقرة) آیه ۱۵۰ | 9 علمست: علمست A | 12 ضعیف باشد: طعیف (۲) نباشد A |

15 نشنوند: بشوند A | 18-2 سورة (الانفال) آیه ۲۲-۲۳

- الدَّوَابَّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ،
 ولو أسمعهم لتولّوا وهم معرضون. « واندرا باز ایستادن قطر از آسمان دنیا
 3 مردم را هلاک جسم است، واندرا باز ایستادن قطر آسمان دین مر ایشان را
 هلاک نفس است. وهر که امام حق را دروغ زن کند بنفس هلاک شدن وبعذاب
 جاویدی رسد، چنانک خدای تعالی گفت اندر گروه هائی که امامان روزگار
 6 خویش را دروغ زن کردند، اندر سوره الشعراء برین هنجار که گفت: قوله:
 «فكذبوه فأهلكناهم ان في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين، وان ربك
 لهو العزيز الرحيم» وهر که بر رسول - علیه السلام - ایمان آورد و با امام و بوصی
 9 او و بر خبر امام منکر شد، ستمکار شد، وهر او را سوی هدی راه ننمایند،
 چنانک خدای گفت: قوله «كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا
 ان الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي الظالمين.» گفت «چگونه
 12 راه نماید خدای گروهی را که سپس از ایمان کافر شدند، و آیتها < و > نشانها
 بدیشان آمد و کوائی دادند که رسول حق است؟ و خدای راه ننماید گروه
 ستمکاران را.» اندرین آیت عذر است هر امامان حق را - علیهم السلام - بیاز
 15 گرفتن علم حقیقت از هر گروهی که دانند که ایشان مر حق را منکرند،
 و اگر بشنوندشان نشنوند، و اگر بشنوند بر آن کار نکنند.

(۱۶۳) واما جواب آنچه گفتند - «چه چیز دی؟ و چه امروز؟ و باز

18 فردا چه است؟» - آنست که گوئیم: زمانه بسه قسمت است، همیشه یکی

2 قطر: قطره A | 4 نفس: نفسی A | کند: کنند A | 5 گروه هائی: گروه های A |

6-8 سوره ۲۶ (الشعراء) آیه ۱۳۹-۱۴۰ | 9 ننمایند: بنماید A | 10-11 سوره ۳ (آل عمران)

آیه ۸۰ | 13 آمد: اند A | گروه: گروهی A | 16 نشنوند: بشنوند A | 17 چیز: چیزی A

- ازو میانه است و دو حاشیت. و آنچه از زمانه میانست زمان حاضر است، چو
 «امروز» و «اکنون». و آنچه از طرف پیشین است — چو «دی» و چو «آن
 ساعت گذشته» — پیش از اکنون بود. و آنچه از طرف پسین است — چو
 «فردا» و چو «ساعت دیگر» — آینده و منتظر است. و این عالم مردم را سرای
 امروزمین است و عمر [53a] هر امروز اوست. و عالم باقی مردم <را> سرای
 فرداین است، و بقاء او اندر آن عالم فردا اوست، چنانک گفت: قوله 6
 «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد». همی گوید
 «ای گروهندگان بترسید از خدای و بنگرید که هر کسی که پیش خود فرستید
 هر فردارا». پس درست کردیم که «فردا» بحقیقت مر خلق را پس از مرگ
 است، و عمر هر کس تا بوقت وفات او همه «امروز» اوست.

- (۱۶۴) و گویم که دور هر پیغامبری «روز» اوست، و این که ما اندر
 وی ایم، اعنی سپس از بعث رسول مصطفی — صلی الله علیه وآله وسلم — تا 12
 بقیامت «روز» رسول ماست، و روزها موسی و عیسی و جز ایشان گذشته است.
 و خدای تعالی این جهان را اندر مدت شش روز آفریده است. و این سخن
 بچند جای اندر کتاب کریم مسطور است، که همی گوید: قوله «الله الذی 15
 خلق السموات والارض وما بینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش». حشویان
 اُمت گفتند: آنگاه که آسمان و زمین نبود، و لکن اندر مدتی آفرید خدای

3 پسین: از پسین A || 4 فردا: فرداست A || ساعت دیگر: + که A || 6 فرداین: فرداین
 A || 7 سورة ۵۹ (الحشر) آیه ۱۸ || 8 گروهندگان: گروهندگان A || خود: جوی A ||
 9- و بنگرید... مر فردارا: چنین است A ترجمه آیه میبایست چنین باشد: و باید بنکرد
 نفس (هر کس) بدانچ پیش خود فرستد مر فردارا || 15-16 سورة ۳۲ (السجدة) آیه ۳

- مر این جهان را کآن بمقدار شش روز بود؛ آنگاه سپس از آن بر عرش راست شد. و گفتند که این استوارا معنی استیلاست، یعنی چو عالم را بیافرید
- 3 بر عرش مستوی شد. و اهل تأویل گفتند: کتاب خدای بما از بهر هدایت ما آمد، و ما را اندر آنچه بدانیم که خدای تعالی این جهان را بشش روز آفرید، هیچ هدایتی فیفزاید البتّه. و اندرین تفسیر که این گروه مرین آیت را اظهار عجز قدرت خدای است از آفریدن مرین <جهان> را ییک
- 6 لحظه. و باطل کند مرین تفسیر را قول خدای تعالی که همی گوید: چو ما خواهیم که چیزی بیاشد، مر آن را گوئیم «بیاش» و باشد؛ چنانک گفت بدین آیت «أَمَا قَوْلُنَا لَشَىٰ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». یا آنکه
- 9 چو گفت «نَمْ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» معنیش آنست که پس از آنک عالم را بشش روز بیافرید بر عرش مستوی شد، و بدین قول همی درنگی لازم آید
- 12 میان آفریدن او سبحانه <مر> عالم را و میان راست شدن او بر عرش. [53b] و اگر معنی استوا «استیلا» بودی، پس واجب آید که پیش از آفریدن عالم بر عرش مستولی نبود، یا خود عرش نداشت، و این خود هذیانی است
- 15 بتر از آن پیشین تفسیر که دیدیم. بل گفتند که تأویل این آیت آنست که خدای تعالی مر عمر عالم را اندر مدّت نبوت شش پیغامبر خویش آفرید، که هر یکی را از ایشان دور او و دعوت او اندر روز او بود، کاندر آن
- 18 روز آن رسول خلق را بخدای خواند؛ و چو روز او بگذشت روز دیگری

۳ این: بدین A | معنی: معنی A | بیاشد: باشد A | بیاش و باشد: بیاش نباشد A |

۹ سورة ۱۶ (النحل) آیه ۴۲ | ۴۴ مستولی: مستولا A | دیدیم: دید A

بیامد از پیغامبران، و بر خلق واجب شد بدان دیگر پیغامبر گرویدن. واگر خلق مرین تأویل <را> جستندی، هر گروهی پیغامبری بیستاندندی چنین که ایستاده اند، که ترسایان بر پنج روز ایستاده اند، وجهودان بر چهار روز،³ ومغان بز سه روز، با آنک اندر همه کتابها خدای که بر پیغامبران آمده است هم این سخن مذکور است، چنانک خدای تعالی همی گوید که آنچه اندر قرآن است اندر کتابهاست، بدین آیت: قوله «انّ هذا لَفِي الصُّحُفِ⁶ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَهَوَسَى.»

(۱۶۵) وتأویل استوا بر عرش راست شدن فرمان خدایست بر قایم قیامت کو عرش خدایست، که چو سپس از گذشتن این شش روز او ظاهر شود، آنگاه فرمان خدای بر خلق لازم شود بقهر، چنانک گفت: قوله «لَمَنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.»

(۱۶۶) پس ظاهر کردیم که مقصود این مرد ازین بیتها چیست، ومعنی¹² «دی» دور گذشتست، ومعنی «امروز» این دور حاضرست، ومعنی «فردا» دور آینده است. وآن فردا که عقلا را اندرو همه سعادت باشد روز قیام حق باشد، وظلمات جهل بنور علم او از خلق زایل شود، چنانک خدای گفت: قوله «وأشرقَتِ الأرضُ بنور ربِّها.» اندرین قول چنین پیداست که کنون زمین تاریکست، وچو قیامت بیاید زمین روشن شود. وچو امروز خود زمین تا بقیامت روشنست، این حال دلیلیست [54a] بر آنک آن زمین¹⁸

1 بدان: بدان A || پیغامبری: پیغامبری A || 6-7 سورة ۸۷ (الاعلی) آیه ۱۸-

11 ۱۹ سورة ۴۰ (البؤمن) آیه ۱۶ || 18 دور: روز A (در هر دو موضع) ||

16 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۶۹

نه این زمین است که روشنت، بل آن زمین اکنون تاریکست تا روشن شود، و آن زمین < است > که گفت اُمّت بر آن ایستاده اند باعتقاد بنفس 3 نه بجسم. و آن اکنون تاریکست و روشن خواهد شدن، و بدان روشنائی همی تاریکی تفسیرها، مختلف بر خواهد خاستن، و این کتاب خدای < است > که اُمّت بر آن ایستاده اند. - و این اشارتی لطیف است عقلا را. و زین 6 بیتها گذشتیم.

XV.

< اندر بعضی خواص جمادات و حیوانات و امکانه >

شکستن سرب الماس و سنگ آهن کش

بیت ۲۴-۲۸

چه علت است مر این هر دورا چنین کردار؟

و دفع کردنِ یاقوت مر و بارا چیست؟

زمرّد از چه همی بر کند دو دیده مار؟

12

پلنگ اگر بگذرد مردرا، ز بهر چه موش

بحیلها بر میزد ز بام واز دیوار؟

بشهرِ اهواز از تب کسی جدا نبود

15

ببت اندر غمگین ندید کس دیار

بطبع نیست، چه خاصیت است گویند این

چه اصل گفت بخاصیت اندرون هشیار؟

18

(۱۶۷) هفت سؤال است اندرین پنج بیت از خاصیتها، و این هفت

- سؤال سه قسم است: بهری ازو معروف است، و بهری ازو مجهول و بهری محال است. اما آنک معروف است دو سؤال است: یکی کشیدن مقناطیس مر آهن را و دیگر بر میزیدن موش بر گزیده پلنگ. و اما آنچه مجهول است 3 دو سؤال است: یکی دفع کردن یاقوت مر و بارا و دیگر بر کنندن زبرجد مر چشم افمی را. و اما آنک محال است این سه سؤال است: یکی شکستن سرب مر الماس را و دیگر ملازمت تب مر شهر اهواز را و سه دیگر غمگین نا بودن هیچ کس اندر تبت. و بدین سبب که این سؤالات برین سه نوع است، همی گمان افتد که این بیتها اندرین قصیده کسی بیفزودست بدانچ این نه سؤال حکماست تا این مرد بدین سؤالات محالات آزمایش کردست 9 اهل روزگار خویش <را>، و ما بر هر یکی <ازین> سه نوع سؤال بر اندازه آن سخن بگوییم بتوفیق باری تعالی و تقدس.

- 12 (۱۶۸) و اما جواب ما مرین سؤال را از خاصیت مقناطیس که مر آهن را بکشد، آنست که گوئیم: از آن سنگ بخاری است بیرون آینده لزوج [54b] اندر کشنده که بیجز آهن اندر نکشد، و مخالف است آن بخار مر آهن را بطبع، با آنک بدو اندر آویزنده است، همچنانک نم هوا مخالف است مر پنبه 15 و کاغذ را، و زین هر دو اندر آویزنده است، و چو از بخار آن مقناطیس باهن رسد اندر آویزد، و چو مخالف است مر ارا، چو بدو رسد ازو بگریزد و باز گردد، و بیاز گشتن مر آهن را - کزو اندر آویخته باشد - با خوینستن 18

5 این سه: ازین سه A | 12 سؤال را: + که A | مر آهن را: مراد آهن را A |
 14 اندر کشنده: اندر بشکنده A | اندر نکشد: اندر بشکنده A | آن بخار: ازجا A |

15-16 پنبه و کاغذ را: پنبه و کاغذ را A | 17 چو بدو رسد: جوید و رسد A

بیارد. دلیل بر درستی این قول آنست که چون مر آن سنگرا بنزدیک
 خرده آهن - < که > سونش گویند - بدارند، آن جزوهای سونش سوی او
 3 دویدن گیرد، وبخار باشد که پراکنده رود تا همی سونشهای پراکنده را
 بیابد. و چون آن سنگرا بسیر کوفته بیالایند نیز آهنرا نکشد البته،
 وسیر چیز مسدست که چو مر اورا بچیزی اندر مالند، بر آن چیز از
 6 آن سیر بودگی و پوستگی بگیرد که بخار را باز دارد، چنانک ماهی کیران
 بزمستان سر و دستهارا تا بیازوان بسیر کوفته همی آلایند تا مسامها بسته
 شود و بخار از دست بیرون نیاید، و چو بخار اندر پیخته بماند گرم
 9 شود و بتواند دست را بآب سرد اندر کردن، و چو آن سنگرا بسیر کوفته
 بیالایند آهنرا نکشد، دانستیم کز آن سنگ بخاری بود که همی بیرون
 < شدی > تا کنون چو آن سیر مر منافذ آن بخار را بگرفت نیز همی
 12 بیرون نیاید و آهنرا نکشد، و نا کشیدن مقناطیس مر آهنرا سپس از
 مالیدن سیر اندرو، مارا گواهی داد بر آنک ازو < بخاری > همی بیرون
 آمد کآن بخار هم باهن اندر آویخت و آنکه ازو همی بگریخت، تا اورا
 15 همی بسوی < مقناطیس > کشید. و نیز این حال گواهی داد بر آنک آن سنگ
 همی آهنرا سوی خویش کشد نه آهن مر آن سنگرا همی سوی خویش
 کشد، که میان طبیعیان خلاف است اندر آنک مقناطیس همی آهنرا بکشد

2 سونش : بسویش A || 3 سونشهای پراکنده را : سونشهای پراکنده را A || 4 بیالایند
 نیز : بیالاید نیز A || 5 چیز مسد است (؟) : حیر بعد دست A || 6 بودگی : بودگی بود کلی
 A || 7 بیازوان : مازوا A || 8 پیخته : بیخته A || بانند : + و A || 10 دانستیم : دانستم
 A || 11 چو آن سیر مر منافذ : جواب سیر برساند A || 12 اندر آویخت : اندر و بخت
 A || 15 بسوی : بسوی A || گواهی : گواهی A

- یا آهن مقناطیس را. و نیز کهربا که او صمغ درختی است، مر او را خاصیت آنست که گاه همی سوی خویشتن کشد، و ز کهربا نیز همی [55a] بخاری بیرون آمد کآن بخار همی جز بکاه اندر نیاویزد، و چو بکاه رسید < و > 3 درو اندر آویخت ازو بگریزد و او را بسوی کهربا بکشد، و گاه ازو سوی کهربا جهد.
- 6 (۱۶۹) و نیز خاصیت آنست میان زاگ - که او خاکی است - و میان مازو - کو بار درختست - که چون با یکدیگر آمیخته شوند، سپس از آنک هر دو زرد اند، سیاه بغایت شوند، و این معنی را طبعیان هیچ وجهی نیافتند جز آنک گفتند هم زاگ و هم مازورا مژه تند و گیرنده < است >، از آن همی سیاه شوند. و این حجتی سست است، از بهر آنک این دو مژه از راه چشیدنی یکی اند و خلاف مر ایشانرا پس از آمیختن اندر یکدیگر همی پدید آید کآن دیدنی است < و > چشیدنی نیست. 12
- (۱۷۰) جواب ازین سؤال: با آنک اگر روا باشد از خاصیت سؤال کردن، نیز روا باشد که ما بیرسیم و بجویم که چه خاصیت است اندر دانه خرما که چو زیر هشتی خاک اندر کنندش و آب برو رسد، یک سرش 15 بزمین فرو شود و یک سرش بهوا بر آید، و آنک او بزمین فرو شود خاک و آب بخویشتن کشیدن گیرد و مر آنرا از خاکی و آبی بصورتها چوب و برگ و لیف همی گرداند و بسوی آن سر دیگر بهوا همی فرو سپوزد، آنرا 18
-
- 3-4 و درو اندر آویخت: و درداند اوخت A | 4 ازو سوی: ازدو سوی A | 7 با یکدیگر: بانک دیگر A | 10 سیاه شوند: بسیار شود A | 15 که: کو A | رسد: رسید A | 17 خاکی: خالی A

- درختی چو مناره‌ئی بر پای کند و هر سال پانصد من و بیشتر و کمتر از خاک و آب را خرماهای لطیف گرداند و چوب کند، و بیش از صد سال برین صنع
- 3 بماند، و مر دانه زردالورا این خاصیت نیست، بل او را خاصیت دیگر است، خاک و آب در آن زردالو کند، چنانکه مقناطیس را خاصیت آهن کشیدن است >
- 6 و بلور را این خاصیت نیست، بل خاصیت او آنست که شعاع آفتاب آتش پدید آرد. و اگر عجب نیست که دانه خرما خاصیتی یافتست که مر خاک و آب را آن بدان خاصیت از قعر زمین همی بر کشد و بر روی زمین چو مناره‌ئی بپا کندش و صد سال بر پای بدارش، و هر سال بخروارها [55b]
- 9 فراوان خاک و آب خرما سازد، که اندر آن خرما از خاکی و آبی هیچ چیز نباشد، چه عجب است که سنگی بخاصیتی که یافتست از آفرینش، مر پاره آهن را سوی خویش کشد بی آنکه حال او را بگرداند و زو چیزی دیگر
- 12 کند؟ و زین چه سؤال آید؟ و همین است سخن اندر هر > چیز < از تخم نبات و نطفه حیوان و خایه مرغان که آن مر هر یکی را دیگر صنعت و خاصیتی، که مردم - با شرف خود که یافتست - از آن عاجز است، و هیچ
- 15 کس را از آن همی سؤال نیاید، و اگر کسی از آن سؤال کند، جوابش آن باشد که « آن آفریده خداست، بیهوده مگوی و روح نمای. » کسی چگونه سؤال کند که نهاد او بر آنست؟
- 18 (۱۷۱) و اما جواب سؤال آنک موش همی برگزیده پلنگ بر میزد،

2 چوب : خوب A | 6 پدید آرد : بدیناراد A | که دانه : کرانه A | 8 بپا کندش :

بپا کندش A | بدارش : بدارندش A | 12 همین : وهم این A | 16 روح نمای (i) :

چنین است در A

- آنست که گویم این شکفتی مردمان را بدان همی آید ازین که چنین نیست که ایشان همی گمان برند. و گویم میان بهری از جانوران دوستی است
- 3 میان بهری دشمنی، چنانک میان زاغ و هیان بوم دشمنی است که بوم بشب 3 بیند و بروز نبیند، و زاغ بروز بیند و بشب نبیند، و بوم بشب بیاید سوی زاغان که بر درختی جمع شده باشند، و زیشان یکان یکان همی بگیرد و سر همی گسیلد و همی افکند و ایشان او را همی نبینند؛ و بوزنه مر گربه را 6 دوست دارد که گربه را بکنار گیرد و همی بوسدش، و سگ گربه را دشمن دارد، و این دوستی ها و دشمنی ها جیلّی است بی علت. پس همچنین میان 9 پلنگ > و < موش نیز دوستی > از < آفرینش هست، و موش بدانک گزیده > پلنگ < را بجوید نه آن خواهد که بدو میزد، بل خواهد که آن آلودگی دهان پلنگ را بلیسد، و چو از آن باز دارندش حیلت کند و بدیوار و بام بر شود تا بوی آن بیابد، و چون بر آن گزیده رسد و بوی آن بیابد 12 از شادی گمیز بر آن بیندازد، و خواهد که چیزی ازو بدان لعاب و اثر پلید برسد، همچنانک چو سکان جفت خواهند گرفتن هر [56a] کجا آن سگ ماده گمیز افکند، آن دیگر که مر او را همی جوید از آرزوی رسیدن 15 تا بر آن جای که آن گمیز آمده است، چو بدانجا برسد بر آن گمیز نیز بمیزد، و آن ظاهرست و مکشوف، و شینخ نخشبی اندر « کتاب محصول »

1 آنست : دانست A | 2 دوستی : درستی A | 6 او را : داورا A | نبینند : بیند A

7 بوسدش : نوسدش A | و سگ : + A | 11 آلودگی : آلود که A | بلیسد : بلیسند A

12-13 بوی آن بیابد از : بوی از نماید ان A | 14 پلید (؟) : ملید A | 17 نخشبی : بخشی A

Cf. A Guide to Ismaili Literature by W. Ivanow, London 1933, p. 36, n° 39.

گفته است که چو دندان پلنگ را بر در سولاخ موش بدارند موش از سولاخ بازگفته بر آید دم پیش و سر از پس، و اگر پاره‌ئی بیه پلنگ اندر خانه بنهی هرچ بدان حوالی موش باشد آنجا آید و همی کشندشان، و ایشان خویشان را بدان همی افکنند همچنانکه زاغان خویش بر بوم همی افکنند و بدام اندر همی مانند.

6 (۱۷۲) این شگفتی نیست ولکن حدّ عامه را گفتند موش همی خواهد که

بگزیده پلنگ بر میزد، ازین سخن متحیر شدند. و اگر موش را یله کشندی تا بدان گزیده فراز آیدی و آنرا بلیسیدی، بر آن نمیزدی، و اگر که موش -

9 < که > اورا با پلنگ این محبت است - بوی لعاب آب دهان پلنگ بیابد،

چه عجب است؟ چو همی بینیم که گربه همی بوی موش بیابد، و میان

گربه و موش نیز دوستی آفرینش است، و گربه موش را همی از دوستی خورد

12 نه از دشمنی، چنانک گربه بجه خویش را همی خورد از دوستی، و هر

خورنده‌ئی مرخورش خویش را از دوستی خورد نه از دشمنی، چنانک گرسنه

طعام را و تشنه آب را از دوستی و موافقت خورد نه از دشمنی و مخالفت. اگر

15 موش تواندی، پلنگ را بخوردی از دوستی، چنانک خویشان را بر بوی دهان

آب او هلاک کند. اینست جواب آن دو سؤال خاصیتی که آن معروف

است میان خاص و عام.

18 (۱۷۳) و اما جواب اهل تأیید - علیهم السلام - مر سؤال خاصیت

1 گفته است : گفت است A | 4 بدان A : شاید < بدم > | 6 حد : حد A | 7 یله :

بله A | 8 بلیسیدی بر آن نمیزدی : بلیسیدندی بر آن نمیزدی A | 9 پلنگ : پلنگ A |

10 گربه : گربه A | 11 علیهم السلام : علیهم السلام A

- مقناطیس را که آهن را همی کشد، بیرون از دیگر جوا بهاست که گفتند :
 سنگ قبله اهل دین اسلام است ، آنک نام او مقام است ، چنانک گفت :
 3 قوله « واتخذوا من مقام ابرهیم مصی . » همی گوید که از جای ایستادن
 ابرهیم نمازگاه [56b] و قبله گیرند ، و جای ایستادن ابرهیم - علیه السلام -
 نبوت بودی . فرزند او محمد المصطفی - صلی الله علیه > وآله < - وسلم - بر
 6 آن جای استاد که جدش استاده بود ، و بر اثر او رفت اندرین > راه < ،
 چنانک خدای گفت : قوله « نم أوحینا الیک ان اتبع ملّة ابرهیم حنیفا وما
 کان من المشرکین . » پس تاویل این آیت که گفت مقام ابرهیم را قبله
 9 گیرند ، آن بود کز پس رسول روند و طاعت مر او را دارند ، او - علیه
 السلام - مر خلق را بدان سنگ اشارت کرد تا بدانند که آن سنگ بر او
 - علیه السلام - مثل است ، و نیز ستودگان دیگر خدای تعالی متابعان اویند ،
 12 نه آنها که روی سوی او کنند ، چنانک گفت : قوله « الذین یتبعون الرسول
 > النبّی < الامّی . »

(۱۷۴) و آهن قویتر گوهریست ، و آلت حرب ازوست ، و منافع مردم

- 15 اندرو بسیارست ، چنانک خدای تعالی همی گوید : قوله « واتزلنا الحديد فیه
 بأسٌ شدید و منافع للنّاس . » و بأس جنگ و سختی باشد . و بأس و سختی
 کآن را خدای تعالی همی اندر آهن گوید ، از امیر المؤمنین علی بن ابی

۱ جوابها : جواهر A | 3 سورة دوم (البقرة) آیه ۱۱۹ | 3-4 ایستادن... و قبله :
 ایستادن و ابرهیم نمازگاه قبله A | 4 علیه السلام : علیهم السلام A | 7-8 سورة ۱۶ (النحل)
 آیه ۱۲۴ | 9-10 علیه السلام : علیهم السلام A | 11 و نیز... خدای تعالی : و ستودگان نیز
 دیگر خدای تعالی A | 12-13 سورة ۷ (الاعراف) آیه ۱۵۶ | 15-16 سورة ۵۷
 (الحديد) آیه ۲۵ | 17 اندر آهن : ایدر امن A

طالب - علیه السلام - > است که از او < ترسیدند دشمنان خدای، چنانکه خاص و عام بدان مقررست، و ز خلق رسول - علیه السلام - مر اورا گزید، و مر اورا بخویشتن کشید، چه بدانچ با او مصاهرت کرد، تا امروز فرزندان او فرزندان رسول اند، و چه مر اورا وصی خویش بغدیر خم و همگنان را بولایت او اشارت کرد.

- 6 (۱۷۵) پس ظاهر کردیم که مقام ابراهیم - که آن سنگی است - بر رسول - که بر مقام ابراهیم او استاد - مثل بود. و درست شد که رسول ممثل سنگ بود. و درست کردیم که باس شدین مر امیر المؤمنین را بود، و خدای تعالی باس شدید مر آهن را > گفت، و چو رسول از خلق علی را بخویشتن > کشید < چه بمصاهرت و چه بوصایت، پیدا آمد که امیر المؤمنین علی ممثل آهن بود، چه درست شد که رسول بمنزلت مقناطیس عالم دین بود، و امیر المؤمنین بمرتب آهن عالم دین بود، و چنانکه مقناطیس - اگر چه بسیار جواهر باشد - جز آهن را بخویشتن نکشد، مقناطیس دینی نیز از [57a] بسیاری از امت جز مر این آهن را بخویشتن نکشید. و گفتند: اندرین عالم نفس حسی مقناطیس لذت‌ها حسی است که این لذت‌ها اندرین عالم از بهر او همی آرند. بتمامی لذات حسی جز مردم همی نرسد. پس دانستیم

1 ترسیدند : سیدند A || 4 وجه مر اورا : وجه مدارجه مر اورا A مکرر || همگنان را : مسکنان را A || 8 که باس شدید : کباس شدند A || 9 باس شدید : باس شدند A || 9-11 و گفت چو رسول... که رسول : و جو رسول از خلق علی را بخویشتن چه بمصاهر (بمصاهرت) وحی (وجه) درست شد گفت پیدا آمد که امیر المؤمنین علی ممثل آهن بود او چه (وجه) بوصایت درست شد که رسول A کلمات دوستر بهم مخلوط شده. || 16 بسیاری از امت : + از بسیار امت A || 5 عالم : + که A || نفس : بنفس A || 16 دانستیم : دانستم A

کز بهر مردم همی آید این همه لذت‌ها. و رسول مقنطیسِ حکمت‌ها، الهی بود که مر آن‌را از عالم عقل سوی خویش کشید.

- 3 (۱۷۶) واما اندر تأویل خاصیت موافقت که میان پلنگ و میان موش است اندر هلاکِ مردم، قول اهل تأیید — علیهم السلام — آنست که گفتند: پلنگ بد خوی جانوریست و کم منفعت تر جانوریست مردم‌را، اندر مقابله آهن که بیش منفعت تر گوهریست مردم‌را. و بیسگی پوستِ پلنگ دلیل است 6 بر آنک > آن < مثل است بر مردمی که بدلِ پیسه و مخالف باشند. و موش زیانکارتر چرنده ایست مردم‌را. و این هر دو جانور مثل‌ها اند بر دو مخالف مرد حق — که او رسول بود — و میان ایشان موافقت بود اندر مخالفتِ مر 9 رسول‌را، چنانک موافقت میان موش و پلنگ اندر آزدن و برنجانیدن مردم است. پس همچنان > که < بر مردم واجب است از موافقت پلنگ و موش حذر کردن اندرین عالم، نیز بر پرهیزگاران واجب است مر پلنگ‌را و موش‌را 12 > اندر < عالم دین شناختن و ازیشان بپرهیز بودن، و هر یکی از جانورانِ عالم، بی سخن مثل‌ها اند مر گوناگون مردمانِ مختلف الاخلاق‌را که هستند، و همچنان که از جانورانی — که مردم‌را مخالف اند — اندرین عالم حذر واجب 15 است، از مردمانی که نیز هائند آن جانوران اند > اندر عالم دین < حذر کردن

1 حکمت‌ها، الهی : حکمت‌ها و الهی A || 6 بیسگی : بیسگی A || 7 مردمی : مردنی A || پیسه : بیسه A || 8 چرنده : ترجمه «دابة» رجوع شود به سطر 1 و 2 ص ۱۷۶ || 9 مرد حق : Cf. Kalāmi Pīr... edited... by W. Ivanow, Bombay 1935, p. XXXII. || 12 واجب است : + از پلنگ و موش حذر کردن اندرین نیز بر پرهیزگاران واجب است A مکرر || 13 عالم : عالمی A || 14 مثل‌ها اند : مثله‌ها A || 15 جانورانی : جانوران A || 16 جانوران اند > اندر عالم دین < : جانوران اندرین A

واجب است، چنانکه خدای تعالی همی گوید: قوله «وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بیجناحیه الا اثمکم». همی گوید: هیچ چرنده نیست
 3 اندر زمین ونه پرنده که ببرد بدو پر خویش مگر که ایشان امان اند همچو شما. پس بر عقلا واجب است پلنگ و هوش و مردمرا بشناختن، و مار و کژدمرا - که اندر [57b] صورت مردمی اند - دانستن، وزیشان بر حذر
 6 بودن، و اگر کشتنِ مار بر ما واجب است باتفاقِ مردمان، کشتنِ کافران بر ما واجب است بفرمان خدای تعالی. پس کافر مارترا از مارست از بهر آنکه
 9 است، و ناکشتنِ مار کفر نیست، و منافق و کافر اندر یک مرتبت اند بقول خدای تعالی که گفت: قوله «یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین و اغلظ علیهم». و این بیت‌ها اندر مشابهت مردمان بدگر جانوران مراست. شعر:

12 ای کهن گشته در سرای غرور

خورده بسیار سالیان و شهور!

که شناسد که چیست از عالم

15 غرض کردگار فرد غفور؟

1-2 سورة 6 (الانعام) آیه 38 || 8 مردمان: + و A || 6-7 کشتن کافران بر ما واجب

است: رجوع شود بکتاب وجه دین چاپ کاویانی، برلن 1343 قمری، ص 232-241 ||

7 مارست: ما دست A || 9 مار کفر: + کفر A || 10 النبی: الذین آمنوا (1) A || سورة

66 (التحریم) آیه 9 || 11 و این بیت‌ها... مراست: رجوع شود بدیوان ناصر خسرو

چاپ تهران 1304-1307، ص 151-153. قصیده مزبور در دیوان ناصر 45 بیت

است و در اینجا فقط 21 بیت آمده است. در اینجا D = نشانه دیوان بدگر: بدگر

A || شعر: بحر خفیف مخبون مقصور = فاعلاتن مفاعلتن فعلات || 14 از عالم D: این

هالم A || 15 فرد غفور D: فرد و غفور A

- جو زمین بر شکستگیت، چرا
 آسمان بی تفاوت است و فطور؟
- 3 تو چه گویی که مر چرا بایست
 این همه خاک و آب و ظلمت و نور،
 تا بدید آید اشتر و خر و گاو
- 6 مار و ماهی و کژدم و زنبور،
 آن یکی بر جهد چو بوزنگان
 پای کوبد بنغمت طنبور؛
- 9 یا ز بهر یکی که پنجه سال
 عمر بگذاشت بی نماز و طهور،
 مر ترا خانه‌ئی دریغ آید
- 12 زین فرو مایگان و اهل شرور؛
 پس چه گویی ز بهر ایشان کرد
 آسمان و زمین غفور و شکور؟
- 15 تو یکی هند باج ندهیشان
 چون دهدشان خدای حور و قصور؟
 این گمان خطا و ناخوبست
- 18 دور باش از چنین گمانی، دور!

1 جو زمین... چرا D: جوریمی بر شکسته کیست رجرا A | 7 آن یکی D: تا یکی A | 8 بنغمت A: بنمه D | 9 یا ز بهر (دهخدا D ص ۶۴۳ ستون ۱): یار بهر A تاز بهر D | 11 خانه‌ئی: خانه D خانه بر A | 12 شرور D: سرور A | 13 هند باج ندهیشان D: هند باج ند هشیار A هند با بندیشان، یا: گندنا بندیشان (دهخدا D ص ۶۴۳ ستون ۱)

- کرت هوش است ودل، ز پیر پدر
 سخنی خوب گوش دار ای پور!
 عالمی دیگر است مردم را 3
 سخت نیکو ز جاهلان مستور،
 اندرو بر مثال جانوران
 مردمانند از اهل علم نفور. 6
 غرض ایزدی حکیمانند
 وین فرو مایگان خس اند و قشور.
 دزد مردان بسان موشانند 9
 وین سبکسار مردمان چو طیور.
 [58a] پاک مردان چو ماهی اند خموش
 ژاژ خایان خلق چون عصفور. 12
 حکمت و علم بر محال و دروغ
 فضل دارد چو بر حنوط بخور.
 خامشی از کلام بیهده به 15
 در زبورست این سخن مسطور.
 کار تو کشت و تخم او سخن است
 بدروی بر چو دردمند بصور. 18

6 علم D - A | 8 خس D : حس A | قشور D : شور A | 11 پاک : غبه (!) A |
 12 ژاژخایان D : زان خلیفان A | 16 زبور D : زبور A | 17 تو A : او D | 18 بصور D :
 بصور A قافیة بیت بعد درینجا تکرار شده

گر بترسی ز نا صواب جواب

وقت گفتن صبور باش صبور.

- 3 (۱۷۷) واما سخن ما اندر جواب و سؤال کزین دو خاصیت مجهول
 کردست این مرد - کز آن یکی گردانیدن یاقوت است مر وبارا و دیگر
 بر کندن زمرّد است مر چشم افعی را - آنست که همی گوئیم: این هر دو
 6 < که > همی گویند، مجهول است، و اگر این سؤال از گرم نا شدن یاقوت
 سرخ بودی بآتش - کآن معلوم است - صوابتر بودی از آنک از گردانیدن
 او مر وبارا - که این مجهول است - و بوقت او بسیار مردمان از وبا برهند
 بی یاقوت، و اگر چنان بودی کز وبا جز آنکس نرستی که یاقوت داشتی،
 9 آنگاه این سؤال درست بودی.

(۱۷۸) و ما نشنودیم که کسی زبرجد پیش چشم مار بداشت و چشم

- 12 مار از آن بترکید. البته کسی برین معنی گفته است این بیت‌ها:

اگر دو دیده افعی بخاصیت بکند

بدانگهی که زمرّد بدو برند فراز،

- 15 من این ندیدم و دیدم که میر دست بداشت

برابر دل من بترکید چشم نیاز.

4 مرد: مردست A | کز آن: کران A | 5 گوئیم: کویم A | 9 کز وبا... نرستی:
 کزو باخر انکس نرسی A | 11 مار بداشت: مابداست A | 12 کسی... گفته است:
 گوینده منجیک ترمذی است «امثال وحکم دهخدا» تهران ۱۳۱۰، ج ۳ ص ۹۱۶ | بیت‌ها:
 بحر مجتث محذوف مثنی = مفاعلهن فاعلاتن مفاعلهن فاعلهن | 13-14 اگر دو دیده... فراز: شنیده ام
 بحکایت که دیده افعی برون شود چو زمرّد در او برند فراز «امثال وحکم، ایضا» |
 15 میر: خواجه «امثال وحکم، ایضا» | 16 چشم نیاز: دیده آرز «امثال وحکم، ایضا»

گوییم کاین سخن نیکو و تاویل پذیر است، و هر سخنی که آن بمیان
 عام معروف است، بگفته حکما مثلی < است > که وی اندر عالم میان
 3 عام افتاده باشد، که بر سیل رمز گفته باشند مر طلاب حکمت را، چنانکه
 حدیث سیمرغ معروف است که عامه گویند « او زیس کوه قاف است، و چو
 قیامت نزدیک آید بیرون آید»، (و چنانک گویند « آفتاب چو فرو شود بزیر
 6 عرش خدای شود ») و نزدیک حکما عرش خدای فلك البروج < است > کآفتاب
 زیر اوست، < و > چنانک گویند پریان نیکو رویان اند وز مردمان [58b]
 پنهانند، و آن دانا آندند که صورت علم ایشان نیکوست و جهال مر آن
 9 صورت را - که مر ایشان راست - نتوانند دیدن.

(۱۷۹) و جواب اهل تأیید مر این دو سؤال را آنست که گفتند: از
 جواهر فسرده ناکدازنده نخست یاقوت سرخ آنگاه زبرجد شریفتر از دیگر
 12 جواهر < است >، همچنانک از جواهر گدازنده زر شریفتر است آنگاه سیم،
 وز ستوران دو ستور شریفتر است نخست اشتر آنگاه اسپ، و از نباتها دو
 نبات شریفتر است نخست خرما آنگاه انگور، و از جایها دو جای شریفتر
 15 است نخست مکه آنگاه مدینه، و از ستارگان دو ستاره عظیمتر است نخست
 آفتاب و آنگاه مهتاب.

(۱۸۰) و گفتند: هر یکی ازین دو گانه مثل است بر دو مرد کز مردمان

1 گوییم: کریم A | تاویل پذیر است: تاویل بویست A | 2 بگفته: گفته A | 3 رمز:
 مرد (1) A | 5 چنانک گویند: چنانک گوید A | 6 عرش... البروج: عرش خدای ملک
 البروج A | 7 گویند: گوید A | 8 دانا آندند: دانا مانند A | 12 زر: زر A | 13 اسپ:
 است A | 17 دو گانه: + کی ان A | دو مرد: دو مردم A

- ایشان شریفتر اند. وگفتند: چو از هر موجودی دو موجود بر ترتیب شریفترست از دیگر موجودات، روا نباشد که دو مرد از دیگر مردمان شریفتر نباشند، از بهر آنکه عظیمتر موجودی مردم است که غرض صانع از ایجاد موجودات 3 همه اوست. پس گفتند کز مردمان دو مرد شریفتر است یکی رسول و دیگر وصی ازو. دلیل بر شرف این دو تن بر همه خلق، آن آوردند که شرفاء خلق همه فرزندان ایشانند. نیز هیچ مردی نیست از جملگی خلق که اندر 6 دین اسلام اند بانگ نماز - کان منادی خداست - همی نشنود که گویند باقرار بوحدانیت خدای برابر ذکر این دو تن < را > که مؤذنان بانگ همی کنند هر شبان و روزی پنج وقت نماز که آن وقتها < را > بر جملگی وقتها و زمانها 9 شرف است، و بر سر مناره باواز همی گویند «محمد رسول الله، علی ولی الله.» (۱۸۱) پس گفتند کز جواهر يك ياقوت و دیگر زبرجد مثل اند 12 زین دو گزیده خدای. و معنی گردانیدن مر و بارا از آنکس که یاقوترا 12 دارد، مثل است بر گردانیدن رسول مر غالب خدای که آن عظیمتر و پای است، از آن کس که دین او [59a] دارد. وگفتند که معنی بر کندن زبرجد مر دیده ماررا - کو دشمن مردم است و عامه گویند آدمرا علیه السلام 15 از بهشت او بیرون افکنند - این نیز مثل آنست که چو مار دینی بزبرجد

2 دو مرد : دو مردم A || 5 وصی : وحی A || 6 مردی : در مردمی A || از : ان A ||
 6-7 اندردین : اندرین A || 7 همی نشنود که گویند (؟) : همی شهره گفتند A || ذکر :
 مکر A || 9 شبان : شان A || که آن : کنان A || جملگی : + همه A || وقتها و زمانها :
 و متها زمانی A || 10 علی ولی الله : و فمی حس و محرس (؟) A رجوع شود به وجه دین فاصر
 خسرو، چاپ برلین، ص ۱۲۷ ببعد || 11-12 مثل اند زین : مثل اندرین A || 12 دو گزیده
 خدای : + وحس و محسوس A || 13 وبای : و پای A || 16 این : و این A || دینی : + دنیای

- 3 < دینی > اندر نگریست چشم بصیرتش را زبرجد دین بر کند، تا راه حق را ندید وی چشم بماند. و هر چند پیش رسول آمد، هر او را راه توانستی نمودن، سپس از آنک حق را < منکر شده بود، چنانک خدای گفت: قوله « أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون. » این جوابی دینی است و تأویلی که مرین را جز کسانی که هوش نفسانی شان گشوده شد نتوانند شنودن.
- 6 (۱۸۲) و اما سخن ما اندرین سه سؤال - کز آن یکی شکستن سرب گفت الماس را < و دیگر گفت بشهر اهواز از تب کسی خالی نماند، و سه دیگر گفت به تبت اندر هیچ کس غمگین نباشد - آنست که گویم همانا این سؤالها او بقصد گفتست تا ضعفاء علم طبایع بدین غره شوند و هوسی بگویند اندر جواب این، و گواه بر آنک سرب الماس را نشکنند از سوده گران توان یافتن و از گوهر سوراخ کنان < که > الماس را ایشان کار بندند و الماس را سرب نشکنند، بل سرب را بر سندان نهند پهن کرده و الماس را بر سر سرب بنهند، آنکه بوسیله پولاد آبدار و خایسکی هر آن را بر آن سرب بشکنند تا چو شکسته شود بر آن سرب اندر بماند و بجهد، کآن گوهر خشک و سخت جهنده است. اگر بر سندان بشکنندش سندان را ریش کند. مگر کسی بشنودست یا از دور بدیدست، پنداشتست که الماس را سرب بشکنند. و این چیزی پوشیده نیست، و مرین سؤال را بظاهر هیچ معنی نیست، و میان خلق این سخن معروف نیست تا هر آن را تا ویل باشد. سخن برین از آن کوتاه کنیم.

2 آمد: مر آمد A | 4 سورة ۱۰ (یونس) آیه ۴۴ | و تأویلی: تاویلی A | 8 به تبت: تبت A | 9 سؤالها: + اگر A | 10 نشکنند: شکند A | 11 واز: از A | 13 بوسیله (؟): بوبنه A | بشکنند: بشکنند A | 15 بشکنندش: بشکنندش A | 16 پنداشتست: پنداشتست A

- (۱۸۳) و دلیل بر آنک روا نیست که شهری باشد چو اهواز کآن قصبه خوزستان است، و اندر او بسیار هزار مردست، همه مردمان اندرو با تب باشند - سپس از آنک من خود آنجا بودم و هیچ تب ندیدم [59b] نه 3
 خویشتن را و نه بسیار مردم را - آنست که گوئیم: تب مردم را ز آن آید که مزاج از اعتدال بیرون شود بسوی زیادت یا بسوی نقصان، و مردم بدان سبب رنجه شوند و طعام نتوانند خوردن، و اگر کودک یا بزرگ باشد تنش بتقصان افتد، و اگر چنین جایی باشد که هیچ کس اندرو تن درست نباشد کودکان اندرو بزرگ نشوند، و هیچ کس قوی و شادمانه نباشد، و هیچ کس را رغبت نیوفتد که بدان شهر شود از بیم بیماری. و این محال است، بل باهواز از 9
 آن مردم تن درست و قوی و شادمانه هست بی هیچ تب، و اگر شهری چنین باشد که همیشه اهلس بیمار باشند، آنجا نه طبیب باشد و نه دارو. و این محال است، نه موجودست و نه معروف است میان خلق، و این مرد طبیب 12
 یشه بودست! این سخن محال باشد، بل از اطبا محالتر باشد.

- (۱۸۴) و دلیل بر آنک محال است گفتن که به تبّ هیچ کس غمگین نباشد، آنست که اگر شهری باشد که مردمان آن شهر هیچ کس غمگین 15
 نباشد، میان آن مردمان نه خویشی باشد و نه مهربانی، و نه نیز جنگ باشد میان ایشان و نه خصومت؛ و هر ایشان را نه ملک باشد و نه زن و نه فرزند و نه

2 هزار مردست: هزار مردست و A | 3 من خود آنجا بودم: رجوع بسفر نامه ناصر خسرو چاپ برلین، چاپخانه کایوانی ۱۳۴۱ قمری ص ۱۲۹ شود | 7 جایی: جای A | هیچ کس: هیچ کسی A | 9 شود از بیم بیماری: سود از بیم بیماری A | 11 طبیب: طبیب A | 15 باشد: باشد A | 16 نباشد: نباشد A | خویشی: خوش A | 17 باشد: باشند A

- حمیت، بل بر مثال ستور باشند، از بهر آنک کسی که هر اورا برادر یا
 فرزند یا پدر بمیرد او غمگین نشود، واکر زن و فرزندش را ببرند اورا غم
 نیاید، واکر مالش غارت کنند تیمار ندارد، او گاوی باشد، مردم نباشد،
 3 و تبت از ما بدین دوری نیست که چنین محال از حال اهل آن زمین بگزاف
 یکن بگوید که بشاید پذیرفتن، بل تبت ولایت عظیم است و آنجا سلطان
 6 است و لشکرست و خردمندان اند، و هر کجا لشکر و سلطان باشد و مردمان
 خراج گزار باشند، واجب نیاید که چو ستوران باشند، و نیز هر کجا غم
 باشد شادی نیز باشد، از بهر آنک شادی از یافتن چیزی آید کز نا یافتن
 9 او غم آید. و چو کسی باشد اگر پسرش بمیرد و مالش ببرند [60a] اندوهگن
 نشود، واکر نیز پسری آید یا مالی دهندش شادمانه نباشد پس خود بایستی
 که مردمان تبت نه غم دانستندی و نه شادی، و این نه سخن حکماست بل
 12 هذیان است.

XVI.

< اندر نطق و کلام و قول >

بیت ۲۹ میان نطق و میان کلام و قول چه فرق

که پارسی یکی و معنی اندرو بسیار؟

(۱۸۵) نطق هر نفس ناطقه را صفتی جوهری است، و آن مفهوم است

18 و معقول، نه محسوس است و نه مشار. و قول از نطق اثر است و برو دلیل

است، چنانک چو ما کودک خرد بینیم شیر خواره، گوئیم که هر اورا نطق

6 خردمندان اند : خردمندان اند A | 10 یا : با A | 19 بینیم : بینم A | گوئیم : گویم A

- است بی آنک ازو قولی شنوده باشیم البته، و چون گوساله بینیم گوئیم که مرین را نطق نیست، هر چند که هر دو حیوان اند و نه این سخن گفته باشد و نه آن. و عاقل مر آنکس را راست گوی دارد که گوید مرین کودك خُردرا 3 نطق است، و کسی <را> که گوید گوساله را نطق است دروغ زن شمارد. و اگر کسی مر کودکی خُردرا گوید «این را قول است» یا «کلام است» خطا گفته باشد. و شرح قول <و> کلام خود بگوئیم. 6
- (۱۸۶) پس نطق نه تازی است و نه پارسی و نه هندی و نه هیچ لغتی، بل قوئی است از قووت‌ها، نفس انسانی که مردم بدان قووت معنی‌را — که اندر ضمیر او باشد — با آواز و حروف و قول بدیگری بتواند رسانیدن. پس 9 مر آن قووت‌را — کاین فعل از او آید — نطق گفتند حکماء دین <و> فلسفه.
- (۱۸۷) و اما قول سخنی باشد کوتاه و معنی دار، بل مر قول‌را بر چند روی عبارت کنند: یکی آنک مر لفظی‌را که کسی بگوید قول او گویند، 12 چنانک بمثل حاجب گوید «وزیر را بخوانید که این قول امیرست» یعنی که امیر چنین گفت که من گفتم؛ و بدیگر روی مر قول‌را بر اعتقاد نیز حمل کنند، چنانک گویند قول ابی حنیفه آنست که هر که رگ بکشد 15 مسحش بشکند، و قول شافعی بخلاف این است؛ و سه دیگر مر میل و رغبت کسی‌را بچیزی [60b] قول او گویند نیز، چنانک گویند: فلان یقول بالنساء و فلان یقول بالصبيان و جز آن؛ و چهارم هر که سخنی بگوید کآن‌را معنی 18

1 بینیم گوئیم که : بینم گویم کو A | 6 بگوئیم : بگویم A | 12 گویند : کوید A |

13-14 نیز حمل : نر حمل A | 16 مسحش : مسحن A | 17 چنانک گویند : چنانک کوید

18 | A بالصبيان : + با البنا و فلان یقول بالصبنا A مکررست | سخنی : سخن A

باشد راست یا دروغ، آن قوی باشد ازو، بهر زبانی که باشد.

- (۱۸۸) واما کلام مجموع قولها باشد که معنی جز بدان قولها و بترتیب آن گزارده نشود چنانک بمثل کسی گوید « امروز بدرگاه امیر شدم و بار خواستم و اندیشیدم که اگر بار نخواستہ پیش امیر شوم صواب نباشد و مرا خوار کند، و چو بار خواستم امیر چو دانست که من ادب نگاه داشتم، مرا پیش خواند و لطف کرد و حاجت من روا فرمود کردن. » اینرا کلام 6
- گویند که قولها بآواز گفته بترتیب اندرو مجموع باشد، و هر قولی را از آن معنی باشد و بمجموع آن معانی جز آن معنی حاصل نیاید.
- (۱۸۹) پس نخست نطق است و آن مر نفس را جوهری است اندر حدّ قوت، و چو بفاعل آید - اغنی چو مردم تمام شود و چیزی خواهد گفتن - نخست ازو خلق باشد و آن ترتیب سخن باشد ازو بتدبیر اندر نفس، سپس 9
- از آنک مر آنرا بآواز بیرون آرد، چنانک خدای تعالی حکایت کرد از سلیمان التبی - علیه السلام - که بر سبیل شکر از خدای تعالی مردمانرا گفت « ای مردمان مارا منطق پرندگان بیاموختند » بدین آیت: قوله 12
- « یا أيها الناس علمنا منطق الطیر. » 15

- (۱۹۰) اندرین قول پیداست که منطق و نطق بآواز نیست، و قول و کلام بآوازست، چنانک خدای تعالی گفت بحکایت که مر عیسی را گفتیم « تو کلام 18
- گفتی با مردمان اندر گهواره، » قوله: « تكلم الناس في المهد وكهلا، » یعنی

2 و بترتیب : و ترتیب A رجوع بسطر 7 شود | 5 امیر ... نگاه داشتم : امیر دانست

که من جو ادب نگاه داشتم | 10 شود : شوند A | 11 سپس : سپس A | 14 آیت :

+ اید (آیه) A مکرر | 10 بآواز نیست : باد نه از آنست A | 18 گفتی : کوی A |

سوره ه (المائدة) آیه ۱۰۹ | وکلهلا : و کلا A

- بآواز سخن گفتی؛ و چو سلیمان گفت «مارا منطق > پرنندگان < پیاموختند»
یعنی دانیم، و آن ناگفته است؛ پس نطق سخن دانسته باشد و ناگفته، و کلام
منطق گفته باشد، و قول جزوهای کلام باشد که هر یکی را معنی باشد،
3 و جملگی آن جمع شود بر گزاردن يك معنی کآن جز بدان قولها گزارده نشود.

XVII.

- 6 > اندر ازل و دیمومت و خلود و ابد <

بیت ۳۰ ازل همیشه و دیمومت و خلود و ابد

میان هر يك چون فرق کرد زیرك سار؟

- 9 (۱۹۱) [61a] بنزدیک فیلسوف ازلی حدیست. و گویند ازلی آنست که
وجود او را علت نیست بلک موجودست بی علتی، و بر ضد این صفت محدث است
و محدث آنست که مر وجود او را علت است. و گویند چو محدث حاضر است —
12 و آن این عالم ملون متحرک متجزی است، و لونها و حرکتها و جزوهای او
بر حدت او گواست — پس لازم آید که صانع و موجد این ازلی است،
و بودش او را علت نیست، و مر او را نه لون است و نه حرکت و نه اجزا
15 البته. و گفتند که اگر پیش از محدث موجودی نباشد کو علت محدث باشد،

۱ سخن گفتی : سخن کوی A | سلیمان گفت : منطق گفت A | جملگی : جمله که
A | 7 ازل ... : در رساله مختصر کتاب حاضر (R) این بیت تشریح شده (دیوان ناصر
خسرو ص ۵۷۹) | 9 حدیست R : خدايست A | 9-10 و گویند ... موجودست R : - A |
10 و بر ضد R : و بر صد A | این صفت A : آن صفت R | 10-11 محدث است و محدث
آنست : محدث است R محدث است A | 11 محدث ... حاضر است A : - R | 12 متحرک
متجزی است A : متحرک متحرک است R | 13 پس A : - R | موجد A : موجود R |
14 لون است R : کونست A | 15 کو A : که او R

3 و مر وجود اورا هیچ علت نباشد، محدث حاضر نشود، و چو محدث حاضرست لازم آید صانعی ازلی که بقاء اورا نه اول است و نه آخر. و گفتند مر این نامهارا از دیمومت و خلود و ابد و ازل همه يك معنى است. این سخن فلاسفه است اندرین معنى که سؤال از آنست.

(۱۹۲) و اما جواب اهل تأیید مر این سؤالات را آنست که گفتند: میان 6 ازل و ازلیت و ازلی فرق است، چنانک بمثل کسی گوید آهن و آهنی و آهنین، یا گوید خاک و خاکی و خاکین، و هر کسی داند که آهنی اندر آهن است و آهنی میانجیست میان آهن و آهنین، چنانک فعل میانجیست میان فاعل 9 و مفعول، و مفعولی مفعول بدان فعل است کز فاعل بدو رسد. پس همچنین ازلی بدان ازلیت ازلی است کز ازل بدو رسیده است. و ازلی مر عقل را گفتند که با ازلیت ازلی است، و اول موجودات اوست، و علت او بدو متحد است، 12 و علت بقاء جوهر عقل است. و دهر - کآن بقاء اوست - اندر افق اوست. و گفتند که دهر با عقل مع است یعنی با او برابرست، و چنانک اگر نه باقی نه بقا، اگر نه عقل نه دهر؛ و اگر نیز نه نفس نه حرکت، و اگر نه حرکت نه زمان.

1 و مر وجود اورا R : موجود اورا A || حاضر نشود : حاضر شود R || 2 لازم آید R : لازم است A || صانعی A : صانع R || و نه A : نه R || 3 نامهارا A : نامها R || ازل A : ارس R || فلاسفه A : فلاسفه R || 4 از آنست A : او آنست R || 5 فرق R : فرقی A || و آهنی R : - A ، آهنی بیاه مصدری مقصودست (مینوی) || و آهنین R : و آهنینی A || 6 خاکی : بیاه مصدری مقصودست (مینوی) || 7 آهنی (مینوی) : آهن AR || آهنین A : آهنی R || 8 و مفعول R : - A || بدان A : برآن R || کز A : کی از R || 9 کز A : کی از R || عقل را A : عقل را R || 10 کآن A : که آن R || بقاء اوست R : بقای عقل اوست A || 11 مع A : مع R || 12 اگر نه باقی نه بقا... زمان : چنین است در AR بدون فعل || 13 و اگر نیز... نه حرکت A : - R || اگر نه حرکت نه زمان : رجوع بتعلیقات دیوان ناصر خسرو ص ۶۹۳-۶۹۴ شود.

- (۱۹۳) وازل مر مُبدع حقّرا گفتند که ازلیّت بابداع ازو پدید آمد
 وازلی بدان ازلیّت ازلی باشد. وچنانك فعلرا بذات خویش قیام نیست، بل
 3 پیش از آنك بمفعول رسد اندر فاعل باشد. بی هیچ فرقی که میان او و میان
 فاعل باشد، و مفسس از آنك از فاعل پدید آید اندر مفعول باشد. بی آنك
 از فاعل هیچ نقصانی شود بیرون آمدن آن فعل ازو. بل [62b] آن فعل
 از فاعل اثری باشد که مفعول بدان مفعول شود وقرار او اندر مفعول باشد؛
 6 پس ازلیّت کآن ابداع بود از مُبدع حقّ. کأزلی است. اثری بود که چون
 اثر پدید آمد ازلی بدو ازلی شد. و او اندر ازلی قرار گرفت بی آنك او
 جزوی بود از ازل بل اثری بود ازو سبحانه، همچنانك کتاب از کاتب اثری
 9 باشد که کتابت بدان اثر کتاب شود.

(۱۹۴) و دیمومت آنست که دایمی چیز دایم بدوست، و این لفظ از

- 12 دَوَم و دوام همچو ازلی است از ازل، ولیکن دیمومت از ازلیّت بمرتب

۱ حقرا A : حق مرا R | ۳ فرقی R : قوتی A | ۴ پدید آید A : پدید آمد R |
 بی آنك R : انك A | ۵ بیرون آمدن R : بیرون آمدن A | آن فعل ازو A : فعل
 او R | ۵-۶ بل آن فعل... مفعول باشد A : بدان فعل از فاعل اثری باید که مفعول
 بدان مشغول شود وقرار او اندر مشغولی باشد R | ۷ پس A : بسبب R | کآن R :
 که آن A | کأزلیست A : که ازلیست R | پدید آمد R : پدید آید A | بدو ازلی
 شد R : بدو شد A | اندر ازلی : اندر ازل R اندر ازلی بی A، تکرار « بی » بعد |
 9 بل A : بلک R | همچنانك R : همچنان A | ۱۰-۹ کتاب... کتاب شود A : کتاب از
 کتاب اثریست کی کتاب بران اثر کتاب شود R، کتابت از کتاب... شود (مینوی) |
 ۱۱ دیمومت A : دیمومیت R، کذا فی الاصل فی جمیع المواضع، وهو خطأ والصواب
 دیمومة کما فی امهات اللغة (مینوی) | ۱۱-۱۲ از دوم و دوام A : از دوام R | ۱۲ همچو
 A : همچون R | دیمومت : دیمومیت AR | بمرتب A : بمرتب R

- افزوتترست، ودیمومت بمعنی دهرست، اعنی زندگی زنده دارنده ذات خویش، چنانک زمان زندگی چیزست که زندگی او از دیگرست. پس دیمومت از
- 3 تصریف لغت عرب چنان آمد که گویم: دَامَ يَدُومُ دَوَامًا ودیمومه ودیمومت از دَوْم همجو صیوروت است از صَيْر. بر اهل لغت این پوشیده نیست.
- (۱۹۵) ودیمومت میان اهل حکمت الهی دوام علت است وخلود درنگ
- 6 چیزی است اندر جائی همیشه، واین لفظ بدان چیز قایم شود که درنگ مر اورا باشد چنانک مر آن درنگ کنند را خالد گویند، چنانک خدای
- 9 تعالی گفت اندر صفت کسی که او مؤمنی را بقصد بکشد که اندر آتش جاوید بماند، بدین آیت: قوله «ومن یقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فیها
- وغضب الله علیه.» و مؤمنان را گفت بکارها: نیک اندر بهشت جاوید باشید، بدین آیت: قوله «خالدین فیها أبدًا رضی الله عنهم ورضوا عنه» و دیگر
- 12 جای گفت: مکافات دشمنان خدای آتش است که مر ایشان را اندرو سرای جاویدی است مکافات آنچه بنشانها: ما منکر شدند، بدین آیت: قوله «ذلك

1 ذات A: R - 2 چیزست A: حیوتست R. حیاتست (مینوی) 3 آمد که R: الدکی A: گویم A: گفتیم R: دواما R: داما A: ودیمومت: ودیمویت R، - A: 4 همجو صیوروت است از صیر: همجو خیر فرقت از خیر A همچون حیز وزیتست از حیز R: این پوشیده نیست A: آن پوشیده نماند R: 5 ودیمومت A: ودیمویت R: 6 علت است A: 7 چنانک... خالد گویند A: - R: 8 تعالی R: - A: او A: - R: بکشد که A: بکشد R: 9 جاوید بماند R: جاوید بماند A: 9 قوله A: + تعالی R: متعمدا: متعمدا A: 10-9 سورة 10 (النساء) آیه 10 و غضب الله علیه A: - R: بکارها، R: کارها، A: 11 آیت A: + قرآن R: سورة 5 (المائدة) آیه 119 R: - A: 12 مکافات آنچه A: بانیج R: شدند A: شوند R: بدین آیت: بدین آید A، - R:

- جزاء اعداء الله النار لهم فيها دار الخلد جزاءً بما كانوا بآياتنا يجحدون .
 (۱۹۶) وأبد بقاءً بی آخررا کویند، چنانک ازل بقاءً بی اوّلرا کویند.
 3 وهرچ ازلی باشد، هم او ابدی باشد از بهر آنک ازلی آن باشد که متغیّر
 ومنتقل و متبدّل نباشد، وآنچ متغیّر نباشد هر اورا فنا نباشد، از بهر آنک
 تغیر از آثار فناست، وگر نه تغیر نه فناست، وچو نه فناست بقا باشد [62a]
 6 وآنچ فنا نپذیرد ابدی باشد یعنی بقاشرا آخر نباشد. وگفتند: جوهر انسانی
 ابدی است، یعنی اورا بقاءً بی آخر خواهد بودن ولیکن وجود او بی اوّل
 نیست. وگروهی از ثقات اهل تأیید گفتند: جوهر نفس ازلی است، واکر ازلی
 نبود ابدی نشدی. این است جواب از سوالات ولله الحمد علی الکفایة. [63a] 9

XVIII.

< اندر خواصّ ماه >

- بیت ۳۷-۳۹ کسوفِ شمس بجرمِ قمر بود یقین
 12 قمر چو علوی و نورانی، از چه گشت چو قار؟
 چرا که نور فرو نگذرد ز شمس بماء
 15 چو آبگینه که بیرون گذاشت نور از نار؟

الله: - A | النار: للنار | فيها: - A | سورة ۴۱ (فصلت) آية ۲۸ | هم او
 ابدی باشد A: (...). باشد R | متبدل نباشد R: متبدل نباشد A | فنا R: فنا A |
 وچو نه فناست: وجه نه فناست R، - A | نپذیرد R: نپذیرد A | باشد یعنی بقاشرا A:
 (باشد...) شرا R | گفتند A: + که R | بی آخر A: آخر R | ۷-۶ | ولیکن... اول
 نیست A: (لکن...) ازل نیست R | این است... الکفایة: - R | علی الکفایة:
 پس ازین جمله در A بیت سی ویکم قصیده آمده وشرح آن در صفحات 62a-62b و پنج
 سطر از 63a پرداخته اند، و ما این بخشرا در صفحات ۷۳-۷۶ کتاب حاضر نقل کرده ایم

هر آینه که مه از آبکینه صافی‌تر

چرا که غوص شعاش همی بود دشوار؟

- 3 (۱۹۲) این سؤال چنانست که همی گوید: مقررّم چو آفتاب بگردِ جهان شود، از آن باشد که جرم ماه میان زمین و میان آفتاب همی حجاب کند، ولیکن همی پرسد که چرا جرم ماورا همی سیاه بینیم بدان وقت،
- 6 واو جوهری عالی و نورانی است؟ و چرا روشنی آفتاب از جرم ماه همی فرو نکند، چنانک از آبکینه همی فرو گذرد بر وجه شك همی گوید اندر آن که جوهر ماه از آبکینه صافی‌ترست، و چرا از آبکینه که بدان صفوت نیست
- 9 نور آفتاب همی فرو گذرد و از جرم ماه کز صافی‌ترست همی فرو نکند؟ سؤال این است.

(۱۹۸) جواب طبیعی مرین سؤال را آنست که گفتند - اعنی فلاسفه -

- 12 که جرم ماه < چو > جوهر زمین است. و دلیل بر درستی این دعوی آن آوردند که گفتند اجرام افلاک و کواکب صفوتها طبايع است که چو طبیعت کلی باغاز بودش هر هیولی نخستین را بجنابانید، هرچ لطافت ازو بالا گرفت،
- 15 تا این کثافت اندر میان آن لطافت بماند، چنانک شرح این پیش ازین گفته ایم اندرین کتاب.

(۱۹۹) و گفتند که ماه نزدیکتر جرمی است از اجرام عالی بزمین، از

- 18 بهر آنک جوهر او کثیف بود و گرانی داشت، بزیر < دیگر اجرام > از آن

3-4 بگرد جهان: بکیرد و جهان A | 4 زمین: ماه A | 7 بر وجه شك (?): بر ج

شکست A | 15-16 شرح این ... کتاب: رجوع بفصل X > اندر طبیعت کلی < شود |

17 بزمین: بزیمینی A | 18 گرانی: کرانی A | بزیر: بذیر A

- شد که اندرو گرانی و سختی و تاریکی است. و دلیل دیگر بر آنکه جوهر ماه خاکی است آن آوردند که گفتند که از پنج قسم جسم کران یکی جسم فلك است، و دیگر کرهٔ ائیر، و سه دیگر هوا، و چهارم آب، و پنجم خاك. 3
- هیچ قسمی جز خاك نیست که روشنی آفتاب ازو نگذرد [63b] چنین که همی بینیم که روشنی آفتاب از چهار فلك و از ائیر و از هوا و آب همی فرو گذرد تا بزمین رسد. ازین اجرام چیزی نور اورا همی باز ندارد. 6
- (۲۰۰) وگفتند: چو همی بینیم که جرم ماه نیز نور آفتاب را همی راه ندهد کزو بگذرد، بل مر اورا بعکس همی باز گرداند، دانستیم که جوهر ماه جوهری خاکی است و سخت است و کران است و تاریک است چو 9
- اضافت آن بدیگر اجرام باشد کزو برتر اند. آنگاه گفتند: چو عکس نور از جرم ماه بزمین افتاد، دانستیم که اندر جوف جرم ماه نشد آن نور، چنانک چو نور آفتاب اندر جوف زمین نشد، روی زمین روشن نشد، 12
- و عکس نور ازو باز گشت تا اجسام روشن شد.
- (۲۰۱) وگفتند: اگر جوهر ماه چنان شدی که نور آفتاب ازو فرو گذشتی، نور آفتاب ازو بزمین همچنان رسیدی که خود نور آفتاب است 15
- گرم < و خشک >، چنانک چو از آبکینه فرو گذرد نیز گرم و خشک باشد، چنانک خود هست. و اگر چنین بودی اندر آفریدن جوهر ماه فایده نبود؛
- و حکمت اندر آنکه جوهر ماه شفاف نیست چون بلور، و آبکینه بر مثال 18
-
- که : + هست A | گرانی : کران A | • تا : + و تا A | 8 دانستیم که : دانستم که گفتند A | 10 برتر اند : برتر اند A | 13 روشن شد : روشن نشد A | 18 و حکمت : و حکماء A

آینه‌ئی روشن است کز آهن باشد که نوررا ببدن برد و باز دهد، آنست
 که تا بدین حکمت آن روشنایی که گرم و خشک است نوری شده است
 3 سرد وتر، بخلاف آنک اندر قرص آفتاب است، تا نور ماه مر چیزها
 بختی را از دانه‌ها و میوه‌ها بمنزلت آب گشتست که مرین پختنیهارا غرقه
 کردست. و نور آفتاب بمنزلت آتش گشتست تا این چیزها خام که مژه‌ها
 6 ورنکها و بویها؛ گوناگون اندر آن همی بدین حکمت آید که میان این
 آب سرد وتر - که نور ماه است - و میان این آتش گرم و خشک - که
 نور آفتاب است - همی پخته شوند، و این معنی‌ها از < مژه > ورنک و بوی
 9 وجز آن اندر آن حاصل آید.

(۲۰۲) واکر جوهر ماه شفاف بودی و نور ازو بگذشتی، چو نور آفتاب
 سرد وتر نشدی، و چیزها خام بنور آفتاب همه بسوختی، و هیچ چیزی نرم
 12 نشدی، و مژه ورنک و بوی نیافتی بر مثال چیزی خام که آنرا بر آتش
 افکنند تا بسوزد، و اکنون چیزها هوالیدی از نبات و حیوان اندرین آب [64a]
 و این آتش - < که > باز < شرح > کردیم - پخته همی شود بر مثال چیزی
 15 خام که آنرا اندر آب بآتش بپزند تا غذای مردم شود.

(۲۰۳) وگفتند که ما بدان ایام که ماه دو شبه و سه شبه باشد، همی
 بینیم که جوهر ماه نورانی نیست بدانچ آن مقدار که از روی او روشنی

۱ ببدن برد : ببدن یزد A | ۲ بختی را : بختی را A | ۳ از دانه‌ها و میوه‌ها : زدانه‌ها
 و میرها، A | ۴ گشتست : گشتست A | ۵ بختنیهارا : بختنیهارا A | ۶ چیزها، : چیزها، A |
 ۷ و چیزها، : و چیزها، A | ۸ بپزند : بپزند A | ۹ شود : شود A | ۱۰ ما : ما A | ۱۱ دو شبه
 و سه شبه : دو شبه و سه شبه A | ۱۲ از روی : زروی A

آفتاب را پذیرفته باشد روشن شده باشد، و باقی از سیاه مانده باشد، بدانچ
 نوز اندر نشود. پس هر که گوید جوهر ماه علوی است، راست گفته باشد،
 3 و لکن هر که گوید جوهر ماه نورانی است، مشاهدت مر اورا دروغ زن کند.
 (۲۰۴) و سخن منطقی اندرین معنی آنست که گوئیم: هرچ هر معنی را
 از معانی پذیرا باشد، آن معنی مر اورا نباشد، و چو ماه نور پذیرست،
 6 واجب آید که مر اورا نور نیست. و گوئیم که نه هرچ جوهر او عالی است
 نورانی است کآسمانها جواهر عالی است و نه نورانی است و نه نیز نور
 پذیرست، چنین که همی بینیم که بروز وهم شب جوهر فلک تاریک است،
 9 و نور زحل از هفتم آسمان و نور عیوق از فلک البروج همی بزمین رسد.
 (۲۰۵) و اگر آسمانها نورانی بودندی نیز هیچ ستاره پیدا نبودی
 بر وی، بل شب و روز یکسان بودی، و همه جانبها زمین همیشه روشن بودی
 12 از بهر آنک اندر میان فلک است استاده. روشنایی بدو از آفتاب همی رسد
 و از ماه، و روشنایی ماه و دیگر کواکب همه از آفتاب است، و نورها < آنها >
 عاریقی < است > نه جوهری و < از > بیرون روشنند، که نور از قرص آفتاب
 15 بهمه اطراف او گسترده، که نورها ستارگان مارا همی گویند که چشمه
 روشنایی بجملگی قرص آفتاب است.

(۲۰۶) و چو ظاهر است کز اجرام عالی بیشتر آنست که مر اورا
 18 هیچ نور نیست و آن کلیات افلاک است. و کسی را همی نیاید که سؤال کند

۱ روشن: ز روشن A ۲ گفته باشد: + و لکن هر که گوید جوهری ما علوی است
 راست گفته A مکرر ۳ معنی را: معنی را A ۴ جواهر: جواهری A ۵ آفتاب است:
 آفتاب بست A ۶ روشنند: روشنند A ۷ نور نیست: + و چو ظاهرست کز اجرام
 عالی بیشتر آنست که مر اورا هیچ نور نیست A مکرر

که چرا افلاک تاریک است بجواهر خویش؟ و چرا نور همی از افلاک فرو گذرد، مر اورا همی روشن نکند؟ نیز نیاید کسی را که سؤال کند که چرا جرم ماه تاریک است، و نور آفتاب همی ازو چون فرو نگذرد؟

3 (۲۰۷) جواب [64b] این سؤال آن آید که گویندش: از بهر آنک صانع عالم جوهر ماهرا چنین آفریدست که نور ازو فرو نگذرد، بل او نوررا بعکس باز گرداند. هم جواب آنکس که گوید «چرا آسمانها نورانی نیست، با آنک عالیات است، و چو همی نوررا نپذیرد، نورها از آن فرو گذرد؟» آن باشد که گویندش از بهر آنک آفرینش جوهر افلاک است

9 که برین صفت است که گوئیم: واجب است دانستن که اجسام افلاک گردنده جسمهاست بهم فراز آمده، و استوار است، و پراکنده شونده نیست چو جوهر هوا، تا همی گردد و کواکبرا همی گرداند زیر و زبر این مرکز تیره بر

12 نهاد هموار. و آنچه او بگردد بگشتنی بدین همواری و راستی، اگر جسمی استوار و محکم و با جزوهای بیکدیگر پیوسته نباشد پراکنده شود، و هرچ بگشتن پراکنده نشود - بمثل چو دایره و چنبر دولاب یا چو قرابه می محکم -

15 که مر اورا همی گردانند باجبار، استوار باشد و محکم > و < سخت باشد، و اندرو هیچ جسمی دیگر را راه نباید که باشد.

(۲۰۸) پس چو همی واجب آید که اجسام افلاک محکم و سخت است، تا چو همی بگردد پراکنده همی نشود؛ ما جسمی تصور نتوانیم کو محکم

4 گویندش: کویدش A | 5-6 بل او نوررا: بل نور اورا A | 7 نورها: و نورها
 A | 14 بگشتن: بگشتنی A | 15 همی گردانند باجبار استوار باشد: همی گرداند
 باجاره استواره باشد A | 16 و اندرو: و اندر هوا و A | دیگر را: دیگر A

- وسخت باشد، و بجنبايدن و گشتن پراکنده نباشد، الا آن جسمی زمینی باشد، از بهر آنکه نه از جوهر آب و نه از جوهر هوا و نه از جوهر آتش ممکن نیست که چیزی یافته اند که او بجنبايدن پراکنده نشود. و جز این 3
چهار جوهر خود دگر چیزی نیست. و چو بضرورت همی لازم آید که جواهر افلاک سخت است، پس زمینی است، و چو زمینی است > لازم آید که گرانست؛ و اگر گران نبودى نکشتى، بل میل بمرکز کردى و فرو گرايستى. 6
(۲۰۹) و فلاسفه گفته اند که جوهر افلاک طبیعت پنجم است بحکم حرکت او که بخلاف حرکت چهار طبیعت است. پس چه گوید کسی کو دعوی تفتیش کند از اسرار خلقت عالم، که جوهر فلک با گرانی و سختی 9
خویش بر حواشی عالم چرا استاده است؟ و ما درست کردیم بدلائل عقلی که افلاک سخت است، و چو سخت است گران است. کیست از ابناء زمان ما کاین سخن را ردّ تواند کردن؟ درین معنی بیش ازین نکویم. 12
(۲۱۰) بل گویم: گروهی از فلاسفه - که [65a] فلوطرخس ازیشانست - گفته اند که جوهر افلاک آن جوهریست چو یاقوت سپید محکم و شفاف، همی گردد و نورها همی باز ندارد. و دیگران گفتند که جوهر افلاک سخت 15
است و لکن گران نیست، و گشتن او بدین حرکت که مخالف حرکت اجرام فرودین است - گفتند - گواست بدانکه او ازین جوهر نیست.
(۲۱۱) پس درست کردیم که اجسام عالیات همه نورانی نیست، بل 18

2 هوا : او A | 5 پس زمینی است : پس زمین است A | 6 بودی : بودی A | 9 کند :

کنند A | 13 فلوطرخس ازیشانست : فلوطرخس ازیشانست A | 17 فرودین : فرودین A

اجسام بسه قسمت است : يك قسم ازو نورانی است نور دهنده همیشه؛ وآن جرم آفتاب است. ودیگر قسم ازو بی نورست ونور پذیرست، واین جرم ماه است، واجرام همه کواکب. وسه دیگر قسم نه نورانی است ونه نور پذیرست، وآن افلاك است بکلیت خویش که شفاف است، اعنی راه دهنده است مر نوررا بی آنك مر هیچ نوررا پذیرد البته.

6 (۲۱۲) وآنچ از آفرینش بر نهادی باشد، کسی را از آن سؤال نیاید، چنانك کسی را سؤال نیاید از جوهر آفتاب که چرا او نور دهنده است، وکس را نیاید که سؤال کند که چرا جرم آب گران است وهوا سبک 9 است؟ پس گوئیم که رنگ جرم ماه آنست که ما مر اورا بوقت کسوف آفتاب وبوقت خسوف ماه همی بینیم، از بهر آنك بدین دو وقت ما مر اورا از نور خالی همی بینیم.

12 (۲۱۳) وآنکس کز ما پرسد که جرم ماه بوقت کسوف آفتاب <چرا> چنان سیاه است؟ گوئیم: از بهر آنك رنگش چنانست. واکر گوید: چرا نور آفتاب ازو بر نکذرد واز آبگینه فرو گذرد؟ گوئیم: از بهر آنك 15 آبگینه شفاف است وجرم ماه شفاف نیست. واکر گوید: جرم ماه از آبگینه صافی ترست. گوئیم: اگر بدین صفوت نیز فرو گذشتن نور همی خواهی، غلط همی گویی وناگذشتن نور آفتاب از جرم ماه وگذشتن نور آفتاب از آبگینه گواست بدانك قول تو که گفتمی که جرم ماه از آبگینه صافی ترست، 18

۱ نور پذیرست : نور پذیرست A | ۲ مر نوررا : مر نوررا A | ۳ نیاید : شاید A | ۴ نیاید : نیاید A | ۵ که رنگ : که رنگ A | ۶ خسوف : کسوف A | ۷ از نور : از نور A | ۸ گوید : گویند A | ۹ وناگذشتن : وما گذاشتن A

خطاست. جواب این سؤال این بود، ولکن ما شرح و بسطی که برین سؤال کردیم، فواید طلاب حقایق العلوم < را > کردیم، تا بدانند که ما مرین علم < را > مطلع ایم.

3

(۲۱۴) واما جواب اهل تأیید مرین سؤال را [65b] آنست که گفتند:

نور مثل است بر علم. ودلیل بر درستی این دعوی آن آوردند که گفتند

6

مردمرا - کز آفرینش عالم غرض آفریدگار اوست - دو بینایی است: یکی ظاهر - که آن بصر است - و دیگر باطن - که آن بصیرت است - وبصر او فعل خویش بدیدن مر چیزها^۱ محسوس را بیاری نور تواند کردن، وبصیرتش

9

فعل خویش اندر دیدن چیزها^۲ معقول ومعنیها^۳ مستور بیاری علم تواند کردن. پس پدید آمد - گفتند - که علم مر بصیرت را هم بدان منزلت است که نور مر بصر است، وچنانک مر آن نوررا - که بصر بدو بیند مر دیدنیهارا -

12

چشمه‌ئی است وآن آفتاب است، واجب آید که مر نور بصیرت را - که آن علم است - نیز چشمه‌ئی باشد که آن چشمه آفتاب ومه باشد. وچنانک بصیر بدلالت نور آفتاب زمین جهان را وراهها^۴ این جهان را ببیند، واجب

15

آید که < خداوند > بصیرت بنور آفتاب خویش مر آن جهان را ببیند وراهها^۵ آن جهان را، وآنکس که آن جهان را بمردم نمود پیغامبرست علیه السلام. (۲۱۵) پس پیغامبر خدا^۶ تعالی آفتاب عالم دین است، و علم او نور

18

بصایر است، ونور بصایر اندر کتاب خدای است، که آن از آفتاب علم

۱ تا : و تا A | ۶ بینایی : بیناه A | ۱۰ منزلت است : منزلت A | ۱۱ مر دیدنیهارا :

مرا بدینها A | ۱۲ مه : مهها A | ۱۳ و آنکس که آن جهان را : و آنکس که این جهان را

A | ۱۴ مردم : ب مردم A

نورست، چنانک گفت: قوله «قد جاهکم بصائر من ربکم فمن أبصر فلنفسه
ومن عمی فعلیها وما انا علیکم بحفیظ.» گفت: آمد بشما بینایی‌هایی از
3 خدای شما. پس هر که خویشتر را بینا کند، فایده آن مر او را باشد و هر
که ناینبایی گزیند، زیان برو باشد، و من بر شما نکهبان نیستم. گفتند:
چو رسول آفتاب بصیرت‌هائے خلق است، مرین آفتاب را ماهی همی لازم است
6 بگواهی آفرینش دنیا - که دین بر مثال دنیا است - و ماه عالم دین، وصی
رسول است که خداوند تاویل کتاب و شریعت است.

(۲۱۶) وگفتند: ماه از آفتاب بمنزلت وصی است از مردم، از بهر آنک
9 مرد مال خویش بوصی خویش دهد تا چون آن مرد ازین عالم بیرون شود،
وصی اش آن مال کزو پذیرفته باشد بدان کسها دهد کز پس او <تهی دست>
نمانند. و همین است حال آفتاب با ماه [66a] و با خلق، که آفتاب همی
12 نور خویش ماه را دهد، و خود همی بمغرب فرو شود، بر مثال آن مرد که
بمیرد، و ماه آن نور را کز آفتاب پذیرفته باشد بمردمان - کز پس فرو شدن
آفتاب بتاریکی مانده باشند - برساند.

15 (۲۱۷) پس درست شد بدین شرح منطقی بگواهی آفرینش، که وصی
رسول اندر عالم دین بمنزلت ماه است از آفتاب بر عالم دنیا و دین، و چنانک
چو نور آفتاب - که آن گرم و خشک است - بماء رسد، ماه مر آن را سرد
18 و تر گرداند، تا چیزهائے خام و بی مژه و بی رنگ و بوی از نبات و حیوان -

۱-۲ سورة ۶ (الانعام) آیه ۱۰۴ | ۳ بینایی‌هایی : بینابهای A | ۴ ناینبایی : ناینبایی

A | 6 وصی : وصی A | 9 مرد مال : مردمان A | آن مرد : از مردم A | 11 نمانند :

نماند A | 14 مانده باشند : مانده باشد A | 15 مژه : مژه A

- که آن غذاء اجساد مردم است — بدان پخته شود و مژه ورنک و بوی گیرد، که مردمان مر آنرا بتوانند خوردن، و مر ایشانرا بگوارد. و همچنین چو ظاهر کتاب از رسول بوسیّ رسد — و آن همه مثال و رمز باشد — ووصیّ — 3
- که او ماه عالم < دین > است — مر آنرا از آن حال فعل بگرداند، و بزم معنی مر آن مثال خشکرا نم دهد و تر کندش و بپیراید و چنان کندش که چو خردمندان مر آنرا بشنوند بتوانند پذیرفتن، و از آن اندر شبهت نیفتند. 6
- و همچنان کز میوه هاء خام بی مژه که آن میان گرمی و خشکی نور آفتاب و میان سردی و تری نور ماه پخته نشده باشد، ورنک و بوی و مژه نگرفته باشد، مردمانرا بیماری جسمانی تولّد کند، از مثلها و رمزها تفصیل — که 9
- اندر کتاب و شریعت است — و آن بر مثال میوه هاء خام و بی مژه است، شنوندگان آنرا بیماری نفسانی پدید آید، و چو مر آن سخنان خامرا وصیّ رسول — که ماه عالم دین است — مژه معنی ورنک تأویل و بوی بیان بدهد، 12
- مر خردمندانرا بگوارد.

(۲۱۸) و چو آفتاب < در > کسوف افتد، مردمان آفتابرا سیاه بینند،

- و آن از آن باشد که ماه بجرم آفتاب پیوسته باشد و نور آفتاب بمردمان نرسد، 15
- و همچنین چو وصیّ پیش رسول پیوسته بباشد، معنی تنزیل — که آن نور آفتاب دین است — باهت نرسد و ایشان مر آفتاب دینرا بی نور بینند، چو معنی آن نیابند. و چنانک ماه بی نور آفتاب [66b] نورانی نیست، نفس وصیّ 18

1 آن : از A | خوردن : خواردن A | بگوارد : بگذارد A | 4-5 و بزم معنی :

و بینیم معنی A | 5 تر : نر A | و بپیراید : و بیراند A | 6 بشنوند : بشوند A | 7 مژه :

مژه A | 9 تفصیل : تفصل A | 11 پدید آید : بد نداند A | 15 بجرم : بجرم A

نیز بی مثل تنزیل رسول معنی گزار نیست، وهمچنانک تا جرم ماه از آفتاب جدا نشود و آفتاب نور خویش بدو ندهد، مردمان نور آفتاب را نتوانند دیدن، تا رسول وصی را نصب نکند و نصیب از تأیید از بهر تأویل کتاب بدو ندهد، 3
 اُمّت مر علم رسول را روشن وبا معنی نبیند؛ و آبگینه - که نور آفتاب ازو فرو گذرد همچنانک خود هست - مثل است بر آنکس که علم تنزیل را همچنانک بود بشنود و همچنانک بشنود بگفت بی آنک بمعنی مر او را از آنچ بر آن بود بگردانید.

(۲۱۹) و ماه مثل است بر وصی کو مر علم تنزیل را بشنود و نکذاشت 9
 که همچنانک بود ازو گذشتن - چنانک < نور > از آبگینه بگذشت - بل مر او را از آن مثل بگردانید و معنی آن را پدید آورد، و آبگینه - که جوهر سفلی بود و مصنوع مردم بود - روشنایی آفتاب را نتوانست از حال او گردانیدن، 12
 ماه توانست روشنایی آفتاب را از آنچ بر آن بود گردانیدن، که ماه بجوهریت بافتاب نزدیک بود، و مبدع الهی بود نه مصنوع انسانی، و مر آبگینه را بدانچ چو پیش آفتاب بداشتندی، سیاه نمودی و نور ازو بگذشت، 15
 شرفی نیفزود، بل این از ناقصی آبگینه بود که نور ازو بگذشت، چنانک از هوا گذشته بود، و شرف مر جرم ما را بود که نور آفتاب را بتوانست پذیرفتن.

(۲۲۰) پس درست کردیم که صفوت مر جرم ما را بود نه مر آبگینه را، 18

1 نیز : نیستز A || معنی گزار : معنی کدار A | 2 نتوانند : نتواند A | 6 بی آنک : + بی آنک A | 8 تنزیل : تنزیل A | 12 روشنایی : و روشناه A | گردانیدن : و گردانیدن A | 15 شرفی نیفزود : شرفی بیفرود A | 17 پذیرفتن : پذیرفتی A | 18 درست : درستی A

- و آبگینه از خساستِ جوهرِ خویش مر نور آفتاب را نتوانست پذیرفتن، نه از صفوت، و جرم ماه از جلالتِ خویش مر نور آفتاب را پذیرفت نه از خساست. پس گفتند — اهل تأیید علیهم السلام — که آبگینه — کو مصنوعِ انسانی است — 3
 مثل است بر امامی کورا مردمان بیای کردند باختیار خویش سپس از رسول، و ماه که بجوهر مبدعیتِ الهی، و جوهر آفتابست، مثل است بر وصی کو جوهر رسول الله است و فرمان خدای تعالی بیای کرده شد بجای 6
 رسول از بهر تأویل کتاب را، و این بیان تأیید است. فاعتبروا یا اولی الابصار.

XIX.

- 9 < اندر نیازمندی مردم پیروش >

بیت ۴۰-۴۲ قوی ترست بهر حال مردم از حیوان

بحیله بیش و بهر دانشی شعبده وار

- 12 چرا تعهد بایدهش ودایه و تدبیر

بخوابندش و بداردش بر بر و بکنار؟

سباع و مرغ و دده زو بسی ضعیف ترند

- 15 بکسب خویش بکوشد بخورد و بختنار.

(۲۲۱) این سؤال جز اندر دعوت هادی نیست، و مرورا نیز کسی

جز اهل تأیید جواب نداده است. و فلاسفه را — که ایشان فرود اهل تأیید اند —

- 18 اندرین معنی سخن نشنوده ام، و هرگز < کس > از مدعیان اندر عالم دین

1 و 2 خساست : حساست A || 3 علیهم السلام : علیه السلام A || 4 بیای : بیاری A ||

5 بجوهر مبدعیت : بجوهری مبدعست A || 6 کو : کور A || 7 بیان : بیانی A || سورة ۵۹

(الحشر) آیه ۲ || 16 و 17 جز : خر A || 17 فرود : فرود A || 18 نشنوده ام (؟) : پشنوده ام A

مرین سؤال را جواب نتواند دادن، چه اندر شارستان دین از راه دیوار اندر آمده است، بر مثال سکی که چو بدر شارستان اندر نگذارندش، بدیوار اندر آید، و ز اهل شارستان نباشد، و ما بچود خداوند زمان خویش گویم: بچه ستوروا پیرورش حاجت نیست، و بر گرفتن و نهادن نبایدشان، بل در وقت کز مادر جدا شوند بر پای خیزند، و پستان مادررا بچویند و بگیرند و بمکند، و نیز هرچ از زمین بروید غذاء ایشان است. و جانور هست که مر اورا خود شیر نیست البته همان ساعت که بزاید گیا خورد، و آن بچه خرگوش است که مر اورا شیر نیست. و بچه مرغ خانگی آن ساعت که از خایه بیرون آید دانه خورد و بدود، و ز پرندگان حذر کند، و بچه مردم را بسیار تکلف > باید < از بستن بندها و اندر میان جامه‌ها نرم خوابیدن و بر جنبانیدن و پستان اندر دهان نهادن و شستن و نگاه داشتن از آفت‌ها و پیروردن تا هلاک نشود، این حال را بشرح حاجت نیست، از بهر آنک هر کسی را این ظاهر و معلوم است از خاص و عام.

(۲۲۲) ولکن نیز بیایست دانستن مرین مردمان را که حال همه مردم - که بکمال جسدی رسیده اند - هم این است، از بهر آنک طعام او نیز نبات است، ولکن آن نبات را کز زمین بر آید بسیار آلت‌های علمی و عمل‌های تدبیری باید، تا چنان شود که غذاء جسد او را شاید، اعنی گندم را از کاه جدا باید کردن بآلت‌های کشاورزی و تدبیرهای آن از گرفتن [67b] و پاک کردن

1 نتواند : نتوان A | چه : و A | 3 بچود : بچود A || بچه A : شاید «بچکان» |
 4 نبایدشان : نبایدشان A | 8 خایه : خانه A | 9 پرندگان : مردکان A | مردم را : + کر
 A | 10 بندها ... خوابیدن : بندها اندر میان ... و خوابیدن A | 11 نهادن : و نهادن A |
 و پیروردن : پیروردن A

و غربیل زدن و جز آن. آنگاه باز آن دانه را آرد باید کردن و ز بهر آرد کردن دانه آسیا باید ساختن، کآن مصنوع است ساخته بعلمها بسیار و آلتها گوناگون، همه تدبیری و تقدیری، < علمی > و عملی از شناختن آهنها 3 گوناگون و تراشیدن چوبها نوا در اندر آن، که آهنگری و درودگری دو صنعت بزرگ است با آلتها بسیار. آنگاه آن آرد بیاید بیختن بآلتی، و بیزندگان را نیز بعلمی ساخته اند، و آن بیخته را بیاید برشتن اندر چیزها 6 مصنوع بعلم از تاوه و تشت و جز آن، و برشتن آن نیز بعلم و تدبیر باید کردن، و باز آن برشته بیاید بیختن بآلتها علمی از تنور و تاوه و جز آن، تا گرمی آتش بدان برسد، و ضرر آتش از دور باشد و نسوزد و زیانکار 9 نشود، و بزنده مر آن نان را بعلم و تدبیر پزد، تا سره آید و خام یا سوخته نیاید که نکوارد مرد را.

(۲۲۳) پس تا بنایی کز زمین بر آید و چنان شود که غذاء مردم را شاید، 12 اندرین هیانه خرج بسیاری آلتها تدبیری و عملی و علمها و تدبیرها بیاید کرد. و اگر شرح آن غذاها که مردم سازد — از دیگ < پخت > ها و قلیه ها و بریانها و حللوی — کرده آید، سخن دراز شود. و اگر بشرح آنچه مردم را باید از 15 بهر رفع کردن سرها و گرما و دیگر مادتها که مر اوراست مشغول شویم،

۱ آرد (دو بار): ارد A | ۲ علمی: علمی A | ۳ دو: دو A | ۴ آنگاه: + آنگاه A | ۵ بیاید بیختن: بیاید بیختن A | ۶ بیاید: بیاید A | ۷ و ۸ برشتن: سرشتن A | ۹ از تاوه (رجوع بسطر ۸ شود): ار تاده A | ۱۰ و تشت و جز آن: وشت بر جزان A | ۱۱ و باز آن: و باران A | ۱۲ برشته: سرشته A | ۱۳ بیاید بیختن: بیاید بیختن A | ۱۴ تنور: نور A | ۱۵ دور باشد: دور باید A | ۱۶-۱۰ و نسوزد و زیانکار نشود: و بسوزد زیانکار شود A | ۱۱ نکوارد: نکندارد A | ۱۲ کز زمین: کز زمین A | ۱۳ علمی: علمی A | ۱۴ غذاها: غذاها، A | ۱۵ مادتها: مروتها A

از غرض خویش بتفسیر این سؤال باز مانیم.

(۲۲۴) و دیگر جانوران را بهرچ از زمین بر آید غذاست و بهیچ آلت
 3 تدبیری غذاء ایشان را حاجت نیست و مردم بشب تاریک راه نبینند، و ستور
 راه ببینند بشب. و مردم تا آشناوری نیاوزد اندر آب غرقه شود، و ستوران
 هم از اول زایش آشناور باشند. پرورش که مردم بیلاغت جسمی رسیده را
 6 همی باید از بهر بقاء خویش اندر عالم، باضعاف آن تکالیف است که مر
 پرورش اطفال را می باید.

(۲۲۵) و اکنون ماند بر ما آنک ظاهر کنیم که چرا حال مردم چنین
 9 است و حال ستوران بخلاف این است؟ و لکن نخست گوییم: نیاید کسی را
 ما را بمعارضه گوید: همی دعوی کنید که غرض صانع عالم ازین [68a] صنعت
 مردم است و بدو از خدای عنایتی رسیده است که دیگر جانوران زآن بی
 12 نصیب اند چو همی بینیم که ستوران فراخ روزی تر از مردم اند، بدانچ
 هرچ از زمین بروید غذاء ایشانست، و ز چندین رنج و محنت که مردم را
 همی باید دیدن از بهر ساختن طعام خویش آسوده اند، پیداست که عنایت
 15 صانع سوی ستوران است نه سوی مردم.

(۲۲۶) جواب ما مرین معارضه را آنست که گوییم: چو معلوم است
 کآفریدگار ما و ستور خدای است عزّ و جلّ که بر همگنان پادشاست، و امروز
 18 پادشاهی بر ستوران ما راست - که بندگان و کارکنان ما اند - پیداست که

۵ آشناور: آشناور || پرورش: پرورش || ۶ باضعاف: باضعاف || ۷ ستوران:
 ستورات || ۸ نیاید: نیاید || ۹ خدای: خدای || ۱۰ صانع: صانع || ۱۱ معارضه را:
 عارضه را || ۱۲ خدای: خدای || ۱۳ بر همگنان: و همگنان A شاید «بر همگان»
 ۱۴ پادشاهی: پادشاهی A رجوع بصفحه ۲۰۷ سطر ۱ شود

- ما بخدای - که بیادشاهی اولی اوست - نزدیکتریم از ستوران. و این تسلط بر جانوران ماراست ازو سبجانه. و مردم بمثل مهمان خدای است که نعمت هاء دنیاوی همی بدو رسد، و دیگر جانوران بمثل چو طفیلان اند بر مردم، که 3 بدیشان همی آن رسد کز مردم بیشی آید از گاه و سبوس و پوست میوه ها و جز آن.
- 6 (۲۲۷) و سخره گرفتن ما مر ستوران را اندر کارهائ خویش، آنگاه مر ایشان را چیزهایی دادن کآن مارا بکار نیست، دلیل است بر آنک این تسخیر بر ایشان مر مارا، از صانع ما بر ایشان افتاده است. و اینک مر ایشان را هرج از زمین بر آید غذاست، از خار و خس و برگ درختان، عنایت 9 الهی است بما نه بدیشان، از بهر آنک ایشان مسخران ما اند، تا مارا در در ساختن غذاء ایشان رنج نرسد.
- 12 (۲۲۸) آنگاه گوییم که بی نیازی جانوران اندر غذاء خویش از آلت هاء علمی و عملی تدبیری دلیل است مارا بر آنک ایشان را مرجع بعالم علمی نیست. از آنست که کارهائ ایشان همیشه ساخته آمدست، اغنی ستوررا پوست جامه اوست، و سم او موزه اوست، و نباتها همه غذاء اوست، 15 و دشمن خویش را بشناسد، و جفت خویش را بداند.
- (۲۲۹) و حاجتمندی مردم بدین آلت هاء علمی و عملی تمیزی از بهر غذاء خویش مارا گواست بر آنک اندر وی جوهری علم پذیرست و هر اورا 18

۱ بیادشاهی : پادشاهی A || نزدیکتریم : نزدیکتر آیم A || 2 ازو سبجانه : از سبجانه
 3 طفیلان : طفیلان A || 5 و جز آن : و جیزان A || 7 چیزهایی : جیزهای A || کآن :
 کار A || 8 مر مارا : مر مرا A || 10 بما : با A || 15 ستوررا : ستوران A || 16 جفت :
 خفت A || 17 عملی : عملی، A

بازگشت [68b] بعالم علم است، چنانکه پدید آمدنش اندرین عالم بغذاها
 تدبیری و پرورشها تقدیری است، تا بداند که این سرای رهگذرست مر
 3 اورا، و ستوروار نبایدش زیستن، و علم طلب باید کردن تا بعالم علوی بنعمتها
 ابدی رسد. و چو ستوررا نفسی علم پذیر نبود، از بهر غذا مر اورا - نه
 بحال طفلی و نه باوقات تمامی جسم - بتکلف و آلتها علمی حاجت نبود.
 6 و مردم را نفس علم پذیر آمد کز قیاس عقلی واجب آمد که حال او اندر
 پرورش و ساختن غذاها بخلاف حال ستوران باشد، چنین که هست. و این
 اختلاف اندر اصل این دو جانورست، اعنی اندر نفس بهیمی و نفس ناطقه، کزو
 9 یکی شریف > است < و دیگر وضعی، و یکی نفیس است و دیگر خسیس، و یکی
 عالم است و دیگر > جاهل < مقیم. پس بحکم این اختلافها که نمودیم که
 هست میان نفس ناطقه و میان نفس بهیمی، واجب آید کآن جوهر شریف -
 12 که نفس انسانی است - باقی باشد، و آن جوهر وضعی - که خسیس و جاهل مقیم
 است - فانی باشد.

(۲۳۰) و گفتند - یعنی اهل تأیید و خازنان علم کتاب و شریعت علیهم السلام -

15 که چو مردم نفسش علم پذیرست و جسدش بدین سبب کاین نفس شریف
 اندر اوست، اندر پرورش بدین تکلف و تلطّف حاجتمند است، این حال
 خاصّ جسدیش دلیل است بر آنک نفسش را هم این تدریج و تکلف بیاید،

۱ پدید آمدنش: بدیداندش A | ۲ سرای: سره A | ۳ از بهر: وز بهر A || ۴ طفلی: طفلی A
 بتکلیف: بتکلیف A رجوع بسطر 17 شود | نبود: نبرد A || ۵ مقیم A: شاید
 > مفعم < (دهخدا) رجوع بسطر 12 شود || ۶ نفس انسانی است: نفس و مسامزست A | جاهل
 مقیم: جاهل و مقیم A شاید > مفعم < (دهخدا) رجوع بسطر 10 شود || ۷ نفسش: نفس A رجوع
 بسطر 17 شود | کاین: کاین A || ۸ تکلف: تکلیف A رجوع بسطر 17 شود || ۹ بیاید: بیاید A

تا بعلم پرورده شود، چنانک خدای گفت مر نشوء نفسانی را بر هنجار نشوء جسمانی: قوله «وننشئکم فیما لا تعلمون. ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون». گفت: شمارا بیافریدیم و پیوریدیم اندر آنچ شما ندانید، و آن 3 آفرینش پیوروش نخستین را دانستید، چرا یاد نکنید؟

- (۲۲۶) پس چنانک جسد مارا مادر پرورد بقوت پدر، نفس مارا نیز مادر و پدرست. پدر نفسانی خلق رسول خدای است، که آموزگار خلق 6 اوست بفرمان خدای. چنانک گفت: قوله «ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين». «ومادر نفسانی ما وصی رسول است، چنانک رسول گفت مر وصی خویش را که من وتو ای علی! پدر [69a] ومادر این 9 اهتیم، لعنت خدای بر آن پسران باد که مادر و پدر خویش را بیازارد بدین خبر «أنا وأنت یا علی! أبوا هذه الأمة، لعن الله من اعنى والديه» وچنانک 12 فرزند از مادر بر آید، طعامی که پدرش بیارد مر آن فرزندان را نشاید ازو خوردن، بل نخست مادرش آن را بخورد، و اندر ترکیب خویش مر آن را شیر نرم و خوش گوارنده گرداند، آنکه مر آن را بفرزند دهد، نیز آنچ رسول بگوید از تنزیل مر امت نو عهد را که ضعیف است نشاید، تا نخست 15 وصی آنرا از آن مثلها و رمزها بتأویل جدا کند، وچنان سازدش بعبارت هاء

1 مر: + من (۱) A | نشوء: نشوء | A 2-3 | سورة ۵۶ (الواقعه) آیه ۶۱ و ۶۲ |
 3 بیافریدیم: بیافریدم A | 6-7 | سورة ۳ (آل عمران) آیه ۱۵۸ | انا: اما A | ابوا:
 ابو A | من اعنى والديه (۱): من عنى الولادیه A رجوع شود بکتاب بحار الانوار جلد
 نهم چاپ تهران ص ۸۴ - ۸۵ و مقابله شود با R. Strothmann, Gnosis-Texte der
 12 بر آید: بر آمد A | 12-13 | ازو | Ismailiten, Goettingen 1943, pp. 42,18; 123,11
 خوردن: ازو و خوردن A | 10 | آنرا: مرا A

لطیف که آن ضعیف نو عهد مر آن را بتواند شنودن و پذیرفتن، همچنانک
 مر آن کودک را بیندند نیز مر مستجیب را عهد گیرند و برو وثیقت ها کنند
 3 بسبب آنچه مر اورا بشنوانند، و گوش مر نفس ناطقه را هم بدان منزلت است
 که دهان مر نفس بهیمی راست، و تنزیل و تأویل مر نفس ناطقه را بمنزلت
 طعام و شراب است مر جسدر را، و چنانک بستن مر کودک خرد را بدان باید
 6 تا اندامهاش کثر نشود و راست بر آید، نیز عهد و میثاق دینی بر مستجیب
 بدان باید تا رای و فکرش بهر شگی و شبهتی نگراید، و بر صراط مستقیم
 رود، و چنانک مادر کودک را بهر وقتی از آرایشهای جسدی بشوید بآب
 9 طاهر، تا زشت نیاید و زود بیالد، نیز داعی - که او مادر مستجیب است -
 مر فرزند نفسانی خویش را از آرایشهای نفس - کآن جهل و شک است - وز
 تشبیه و تعطیل پاکیزه کند بسخنان عقلی، تا زود بیلاغ رسد، و چنانک مردم
 12 پیروش مادر مهربان بطعامهای شایسته بآخر نعمتهای دنیای رسد و تمامی آنها
 بیابد، مستجیب نیز پیروش مادر نفسانی بعلمهای تأویلی بآخر نعمتهای
 ابدی رسد، کآن هر دو ترتیب مانند یکدیگرست.

XX.

15

> اندر ابداع <

اگر بخواهم از تو دلیل بر ابداع ۴۴-۴۳ بیت
 چه آوری که عیانم بدو کنی اخبار؟ 18

2 گیرند : A | 6 اندامهاش : اندامهاشان A | 7 شبهتی : شبهی A | 12 رسد :

رسند A | 18 بیابد : بیابد A | 14 کآن : + کار A

چه چیز بود نه از چیز، چون نمایی چیز؟

چگونه دانی کرد آشکاره این اسرار؟

- 3 (۲۲۷) [69b] ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیزا
 نه از چیز، و خلق گویند - یعنی آفریدن - مر تقدیر چیزا از چیز، چنانك
 درودگر از چوب تخت کند، و او خالق تخت باشد، و مبدع صورت تخت
 باشد، و مردم را بر ابداع جسم قدرت نیست، و مردمان اندر قبول ورد
 6 ابداع بچهار گروه اند: گروهی مر ابداع را و خلق را منکرند و گویند عالم
 مصنوع نیست، بل قدیم است و صانع موالید خود عالم است، و مر اورا صانعی
 نیست، بل ازلی است، همیشه بود و همیشه باشد، و این گروه دهریان اند.
 9 (۲۲۸) و دیگر گروه گویند: عالم را هیولی قدیم است، و صورتش
 مبدع است، و این گروه از فلاسفه اند و مر ایشان را اصحاب هیولی گویند.
 12 این گروه گویند: هیولی جزوهای قدیم بود بی هیچ ترکیب، و همگی آن از
 یکدیگر جدا بود، و مایه جسم آن بود، و آن همه جزوها بود لایتجزی
 بغایت خردی بی هیچ طبیعت و ترکیب. و نفس را گویند جوهری قدیم است
 و نادان است. پس گفتند که نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شد، و آرزوی
 15 لذت حسی کرد، و بهیولی اندر آویخت، و زو صورتهاء ضعیف کردن گرفت
 از جانوران خرد، و از آرزوی یافتن لذتی حسی چو بهیولی پیوسته شد،
 18 نفس مر عالم خویش را فراموش کرد و آن صورتهاء ضعیف اند. و چو خدا

ه از چیز: ه از حیز A | و رد: او رد A | ازلیست: ازلیست A | ۱۷ خرد:

خورد A | یافتن: یافتن A | چو: و جر A

دانست که نفس خطا کرد و آنچه خطا کرد بنادانی کرد برو بیخشود، و از
جملگی جزوهاء لایتجزی هیولی مر این عالم را از بهر نفس بیافرید، و اندرو
3 این جانوران قوی پدید آورد تا نفس بآرزوی حسی برسد، و نفس اندرین
جوهر لایتجزی آویخته و آمیخته بماند.

(۲۲۹) آنکه خدای حکیم علیم - گفتند - از بهر رهانیدن مر جوهر
6 نفس را ازین بلا، مردم را بیافرید و عقلا را از نزدیک خویش بدو موکل کرد
تا نفس را بنماید که این لذات حسی چیزی نیست مگر رهایش از رنج،
چنانکه چو بخوردن طعام از رنج گرسنگی همی بیرون آید از خوردن آن
9 [70a] لذت همی یابد، و چو تشنه باشد و آب همی خورد بخوردن آب از
رنج تشنگی همی بیرون آید، مر آنرا لذت همی پندارد.

(۲۳۰) و گفتند آنکه خدای مر حکما را از فلاسفه پدید آورد، تا مر
12 نفس را آگاه کردند اندرین عالم اندر صورت انسانی ازین سر، و بگفتندش
که ترا عالمی دیگر است و تو خطا کرده ئی و بر هیولی جسمی فتنه ئی،
و اندرین بند بخطا خویش مانده ئی، تا از لذات حسی دست بکشد و بآموختن
15 فلسفه مشغول شود، تا ازین دشواری ورنج برهد.

(۲۳۱) گفتند که حکما خلق را خوش ازین سر آگاه همی کنند تا نفسها
بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شود، تا همگی نفس باخر ازین عالم
18 بیرون شود، و چو تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا

4 لا یتجزی : متجزی A | 5 جو : جز A | 6 آید : آمد A | 7 یابد : مابد A | 8 تشنگی :
و تشنگی A | 9 آید : آمد A | 10 نفس را : نفس A | 11 مانده ئی : مانده ایم A | 12 خوش :

چنین است در اصل و شاید «خلق خویش را»

شود، نفس بعالم خویش باز رسد ونعمت خویش را باز یابد ودانا شده باشد بغایت، بغایت خدای. آنگاه چو عنایت الهی ازین عالم بر خیزد، این عالم فرو ریزد، وهمه جزوها؛ لایتجزی شود همچنانک بودست، وبجای خویش³ باز رسد. این قول محمّد زکریاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ، وگفته است «اندر کتاب علم الهی» خویش که رأی سقراط این بوده است، وهر علم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتأیید الهی. وگفته⁶ است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود وبعالم علوی نرسد < وجز > بدین تدبیر حکمت نرهد.

(۲۳۲) وسمیم گروه از خلق آند که گویند: هیولی محدث است،⁹ ولکن صورت عالم قدیم است، واین گروه حشویان لقب امت اند که همی گویند مسلمانیم، وسواد اعظم ماییم. قول این گروه آنست اندر آفرینش عالم که گویند: صورت عالم اندر ذات خدای ازلی بود. وگویند: قرآن¹² قدیم است وهمیشه بوده است، وذات خدای همیشه گوینده بود وگفتارش همیشه بود. وگویند: اگر وقتی بود که خدای گفته بود وباز وقتی دیگر بگفت، ازین سخن بر خدای حدث [70b] لازم آید. وگویند که خدای¹⁵ اندر ازل دانست که چنین عالم خواهد آفریدن، آنگاه بیافرید چنانک دانسته بود. ولکن گویند هیولی را ابداع کرد وزینتی بهشتی آوردش.

3 لایتجزی: لایتجزا A | کتاب علم الهی A: رجوع شود بصفحه ۱۳۷ سطر 7، مقابله شود با زاد المسافرین چاپ برلین صفحه ۳۱۸-۳۱۹ و کتاب الطب الروحانی (چاپ پول کراوس) صفحه ۳۱ و عبارات ۴ و ۷ از کتاب العلم الالهی (ایضاً) | که مندرس شده بود: کمندرس شده بودم A | محدثت: بحدثت A | ذوات: وبذات A

(۲۳۳) وگروهی از متکلمان امت برین گروه رو کردند وگفتند: پس ازین راه که شما بر آنید که همیشه خدای همی گفت اندر ازل، قوله 3 «یا موسیٰ انیٰ انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طویٰ»، آنگاه نه موسی بود ونه نعلین ونه وادی طوی. واین سخن محال است که خدای کسی را همی خواند کو نیست باشد، وزو پاسخ نیاید، وواجب آید که گفتند - ازین مذهب همیشه همی گفت بحکایت از فرعون نا بوده، قوله 6 «فقال انا ربکم الاعلیٰ» بی آنک فرعون این بگفته بود. واین گروه کاین سخن گفتند که روا نباشد که خدا کاری کرد که آنرا نیندیشیده بود یا چیزی گفت کاندرا عالم او نبوده بود، واجب آید که خدای آنکه نادان 9 بوده بود، وباز بدانست آنچه ندانسته بود از فعل وقول خویش.

(۲۳۴) وچهارم گروه از خاندانند که گویند: عالم مخترع است هم بصورت وهم بیولوی. واین گروه خداوندان تأیید اند از فرزندان رسول 12 مصطفیٰ صلی الله علیه وآله. وبعضی از حکماء فلاسفه بدین اعتقاد بوده اند. اما افلاطون جایی گفته است که عالم مبدع است، وجایی گفته است که عالم بی نظم بوده است، پیش از آنک آن نظم یافته است که بروست. 15 وگفته است که چاره نیست از آنک هر منظومی نخست بی نظام بوده باشد، آنگاه کسی اورا نظام داده باشد. وگفته است که چو عالم امروز منظوم

1 وگفتند: وگفتند | 2 ازین راه: ازین راه | 3 سورة ۲۰ (طه) آیه ۱۱-۱۲ | آنگاه: و آنگاه | 4 طوی: طوی | 5 سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۲۴ | 6 سخن گفتند: + که اندیشید | 7 تکرار از جمله بعد | نیندیشیده بود: اندیشه بود | 8 خاندانند (- اهل البیت): خاندانند | 9 منظومی: منظری | 10 بی نظام: بی نظامی | 11 اورا: اورا | 12 دارا | 13 داده باشد: دال- باعد | 14

- است، دانیم که نخست بی نظم بوده است تا باز سپس از آن نظم یافته است.
- (۲۳۵) گروهی از شاگردان او گفتند: معنی قول حکیم آنست که
- 3 همی گوید عالم را هیولی بوده است بی نظم و بی طبع که خدای از آن هیولی -
 که بطبع متجزی > است - مر آن عالم را بساخته است، بر مثال چوب
 مارها کزو درودگری گویی بسازد. و گروهی از شاگردان او گفتند بل
- [71a] غرض فیلسوف ازین سخن نه این بودست و حکیم بابداع مقرر بود، 6
 بل همی گوید مر عالم را نظم نبود، و چو نظمش نبود خدای مر اورا نظم
 داد، یعنی نیست بود مر اورا هست کرد، و حکیم مر نیستی را بیی نظمی
 تشبیه کرد و هستی را بنظم مثل زد، و افلاطون را چنین لغزها بسیارست. 9
- (۲۳۶) و ارسططالیس گفت: چیز نه از چیز پدید آمدست، که اگر
 چیز بودی خود چیز کننده نبایستی، و عالم چیزی است ثابت، پس واجب
 است دانستن که این نه از چیزی پدید آمدست. و دلیل برین قول آن 12
 آورد که گفت: امروز خود چیزها همچنین نه از چیزی > پدید آیند،
 چنانک آنچه همی سیاه شود نه > از سیاه است، و آنچه همی سپیدست
 و شیرین نه از > سپید و شیرین همی پدید آید. و گفت: اگر شیرین 15
 > از شیرین بودی یا سیاه > از سیاه بودی، پدید آرنده نبایستی مر
 سیاه را از سیاه و نه شیرین را از شیرین. و همی بینیم که چیزها متضاد
 پدید همی آید نه از همان چیزها. پس از حکمت عقل بدلات ظهور این 18

6 ساخته است: بشناختست A | 4-5 چوب مارها: چنین است در اصل | 6 حکیم: حکم

A | 8 مر نیستی را بیی نظمی: مر نیستی را بی نظمی A | 9 لغزها: لغزها | 10 ارسططالیس:

ارسططالیس A | 11 چیز کننده: چیز کننده A | 12 چیزها: چیزها A

- 3 موجودات از خلاف خویش واجب آید که چیز اولی نه از چیزی پدید آمده است بقوّت مبدع خویش و این سخنی است بحق نزدیک که این فیلسوف گفته است. و لکن باز جایی گفته است که ظهور عالم از خدای نه بارادت بوده است، بل بجوهر او بودست که جوهر باری ذاتی مستخرج است موجود را از عدم سوی وجود. و این قولی ضعیف است از بهر آنک برین حکیم بدین قول واجب آید که همی گوید: تا ذات باری بود و تا باشد، عالمها را از عدم سوی وجود همی بیرون آورده است و همی بیرون آرد. آنگاه گفته باشد که <بی> نهایت عالم بودست و بی نهایت خواهد بودن
- 9 و آثار و بی نهایت از آنک حس محال است⁺ (؟) و شاگردان این حکیم گفتند که مر حکیم را قول آنست که عالم قدیم است، از بهر آنک ذات خدای قدیم است، و چو ظهور عالم بجوهر خدایی بود. و این قول نا پسندیده است سوی حکماء دین.

- (۲۳۷) و سقراط گوید که هیولی قدیم است، و ابداع چیز نه از چیز ممکن نیست، و برهان برین [71b] قول آن آورده است که گفته است: ما دانیم که اگر ابداع ممکن باشد ابداع کردن چیز صوابتر است از ترکیب کردن چیز، از بهر آنک چیز بابداع زود حاصل آید و ز خطر روزگار ایمن باشد، و آنچه که ایجاد او بترکیب باشد دیر حاصل آید و ز زمان مر او را خطرهای بسیار باشد. و گفت: این مقدمه‌ئی مسلم است و برهانی.

۱ پدید: بدیده A ۴ بجوهر: بجواهر A ۵ ذاتی مستخرج است: ذاتی مستخرست A ۶ تا ذات: مادات A ۷ عالمها را: علمها را A ۸ و اسار... محال است: تصحیح این جمله میسر نشد ۱۶ چیز: جز A ۱۷ ایمن: اسین A ۱۸ وز زمان: وز زمان A ۱۸ مقدمه‌ئی مسلم است برهانی: مقدمه مسلم است برهانی A رجوع شود بسطر 7 صفحه بعد

(۲۳۸) آنگاه گفت: وصانعِ عالمِ حکیم است، وچو حکیم کاری خواهد کردن که مر آن کار را دو طریق باشد، یکی طریقی باشد که آن کار از آن طریق زود کرده شود، واز مخاطر ایمن باشد، و دیگر طریقی باشد³ که آن کار از آن طریق دیر کرده شود، و بر خطرهای بسیارش باید گذشتن تا تمام شود، بر صانع حکیم لازم باشد که آن کار را اگر بر آن طریق زودتر و بی خطرتر ممکن باشد کردن، بر آن طریق دیر و بر خطر نکند آنرا.⁶ وگفت: این دیگر مقدمه‌ئی است مسلم و برهانی.

(۲۳۹) آنگاه گفت: وچو همی بینیم که صانعِ حکیم هیچ چیز بابداع همی نکند نه از دنیا نه از حیوان، و برین طریق همی کار نکند⁹ بل بر طریق ترکیب همی رود بزمان و ترتیب، و نتیجه ازین مقدمات آید که ابداع ممکن نیست.

(۲۴۰) و ما گوئیم: بزرگتر خصمی مر ابداع را اهل تأییدند از¹² فرزندان رسول مصطفی— علیه السلام— که این مرد— اعنی ابو الهیثم رحمه الله— از متعلقان و محبان ایشان بوده است. و چون چنین بوده است، این سؤال ازین مرد سخت ضعیف آمدست که همی گوید «چه چیز بود نه از چیز،¹⁵ چون نمایی چیز؟» بل بایستی که گفتی «چو چیز بود، چیز کننده چیز بایست، و اگر چیز هست کننده‌ئی هست، پس چیز نبوده و کرده شده است!»¹⁸ و لکن طبعش چنین دست داده است که گفته است، و غرضش آنست که

۳ کار: کارا A | ۴ زود: دور A | این: اسین A | طریقی: طریق A | ۵ دیر: دیگر A | ۶ تأییدند از: تأیید اندر از A | ۷ از متعلقان... بوده است: از متعلقان بوده است معبان ایشان A | ۸ نه از: و نه از A | ۹ نمایی چیز بل: نمای جبرئیل A

ابداع ثابت است، وهمی پرسد تا کسی هست که ابداع را ثابت کند بعد از آنک افاوایل حکما اندر آن مختلف است؟

3 (۲۴۱) وجواب اهل تأیید - علیهم السلام - اعنی امامان اُمّت از فرزندان

رسول مصطفی - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ > وآله < وسلم - اندر اثبات ابداع وردّ بر [72a] منکران ابداع آنست که نخست بر دهری ردّ کردند بدانچ گفت

6 «عالم قدیم است و صانع موالید اوست، و خود مصنوع نیست.» بدین حجّت‌ها

ردّ دهری چنان کردند > که < گفتند: عالم صانع موالید نیست، بل مصنوع است بذات خویش. و دلیل بر درستی آنک عالم صانع نیست، آن آوردند

9 که گفتند که موالید از نبات و حیوان همی از افلاک و انجم و طبایع پدید

نیاید، بل همی از تخم‌ها و بیخه‌ها ابداعی و از اشخاص نر و ماده ابداعی همی پدید آید از حیوانات؛ > و اگر نباتات و حیوانات < بمعاونت افلاک و انجم

12 و خاک و آب پدید آمدی، بایستی که > از < نباتها همه > جا < باغ و بستان گشته

بودی و هر نباتی که بر آمدی گندم و جو و برنج و جز آن بودی، و چو هیچ

درختی همی بی تخم از زمین پدید نیاید، و هیچ حیوان تمام خلقت همی جز

15 از جفتی حیوان - که اصل ابداع بوده است - موجود نشد، ظاهر است که

این افعال مر افلاک را و انجم را با تخمه‌ها نبات و اشخاص حیوان ابداعی با

اشترک است، و نه از تخمی بی طبایع و تابش و گردش انجم و افلاک درختی آید،

18 و نه از حیوانی بی نبات زایش آید. و فعل باشترک از فاعلان مختلف الافعال

صانع: مانع A | 7 چنان... گفتند: چنانک کردند گفتند A | 10 نیاید: آید A رجوع

بجمله بعد شود | بیخه‌ها: سنجها A | 11 انجم: النجم A | 17 تابش و گردش: و تابش نکردش

A | 18 حیوانی: حیوان A | آید: اند A | فاعلان: فاعل ان A رجوع بسطر 2 صفحه بعد شود

- والاطباع والاماكن بفرمان يك فرماينده متفق شود اندر مفعول، چنانك آن فرماينده از جنس آن فاعلان نباشد، چنانك دست افزارها درودگر از تش واره و تيشه و سکنه و برمه و جز آن که هر یکی را از آن شکلی و فعلی 3 ديگرست مخالف شکل و فعل جز خویش، و فعل شاگردان درودگر که هر یکی از ایشان کاری کند اندر يك مصنوع که آن تخت یا کرسی است، و همی بفرمان آن يك مرد درودگر متفق شوند که از جنس دست افزارها خویش 6 نیست و از شاگردان برترست، بل کار از ایشان بفرمان و اشارت او آید.
- (۲۴۲) پس درست کردیم — گفتند — که عالم صانع نیست، بل کواکب و افلاک دست افزارها اند، و تخمها و حیوان ابداعی شاگردان نفس کئی اند، 9 و طبایع مر اورا مادّت است، تا این صنع همی بیاید. و دلیل بر آنک عالم مصنوع است آن آوردند که [72b] گفتند که عالم بکلیت خویش يك جوهر است، و باقسام بسیار منقسم است، و هر قسمی را از اقسام او طبعی و صورتی 12 ديگرست، و بر حسب آن طبع و صورت که هر هر قسمی را حرکتی است. و یکی از اقسام این جوهر — که جسم است — کو سرد و خشک و گران است، و همیل سوی مرکز عالم دارد و شکل پذیر است و بآب آمیخته است، و صنع 15 نفس نمایی را مهیاست. و ديگر قسم از اقسام آنست که سرد و تر است و جای زیر خاک دارد و شکل پذیرست و با خاک آمیخته است و نفس نمایی را از خاک
-
- 1- آن فرماينده: از فرماينده A | 2 تش (تیشه) بزرگی که بدان درخت شکافند و تیشه درودگری، برهان قاطع): بس A | 3 جز خویش (f): از خویش A | 4 کند: کنند A | 5 همی: همی A و شاید «وهمه» | 6 و تخمها و حیوان: بر تخمها حیوان A | 7 طبعی: طبیعی A رجوع بسطر بعد شود | 8 نفس نمایی را: نفس نمایی را A | 9 و نفس نمایی را: و نفس نمایی را A رجوع بسطر 16 شود

- غذا دهد و بیاری آتش بهوا بر شود و چو آتش ازو پیدا شود باز برود چنانک
 باز آید و تشنگی بنشاند. و سه دیگر قسم از اقسام جسم هواست که بطبع
 3 گرم و نرم است و جوهری منحلّ است و گرم شونده است و نور را راه دهنده
 است و بانگها و آوازه‌ها را اصل است و میان آتش ائیر و آب کلی میانجی
 است، و بخار را راه دهنده است سوی حواشی عالم بیر شدن. و چهارم قسم
 6 از اقسام جسم آتش است که گرم و خشک است و سبک است، و مرکز
 گریزنده است و جای زیر هوا جوید و آب را گرم کننده است، و نفس فامی را
 بر رستن وز آب و خاک غذا کشیدن یاری دهد. و پنجم قسم از اقسام جسم
 9 افلاک است که مر اورا طبیعتی نیست. < گردش > او باستدارت است بگرد
 طبایع، و جوهری تاریک است، و روشنی را نا پذیرنده است، بل راه دهنده
 نور است بفرو گذشتن ازو، و مرکب ستارگانست که خود همی گردد بگرد
 12 طبایع و ستارگان را بگشتن خویش گرد طبایع همی گرداند بر یک هنجار
 همواره بی هیچ تفاوتی. و ششم قسم از اقسام جسم کواکب است اندر محله‌ها
 متفاوت با طبایع مختلف و مقادیر و الوان و حرکات نا هموار. بهری ازو ثابت
 15 که حرکت او ب حرکت افلاک است، و بهری ازو متحرک بخلاف حرکت فلك
 چنانک حکما دانند، که غرض ما ازین قول هجمل حذر است از دراز
 کردن کتاب بتفصیل آن اعنی کواکب سیاره که [78a] از مغرب همی سوی
 18 مشرق شوند بخلاف حرکت فلك.

1 باز برود (؟) : باز بروی A | 2 و تشنگی : و تشنه A | 4 آب کلی A : شاید < آب
 و کل > | 6 که : + مر A | 8 بر رستن : بر رستی A | 12 بگشتن : بگستن A | 10 مجمل :

- (۲۴۳) آنگاه گوئیم هر که مر يك جوهر را بشکل‌ها^۱ مختلف مشكل بيند و در هر جزوی از جزو^۲ها^۳ آن جوهر بدان شکل که یافته، فعلی بيند که همی دید بخلاف آن فعل كز يار او همی آيد، عقل او گواهی دهد 3
 كآن جوهر را بدان شکل‌ها کسی بقصد كردست، نه بذات خویش چنان شدست. و مثال این چنان باشد که گوئیم که هر که از جوهر آهن بهری را شمیر بیند که آلت حرب است و بهری تبر بيند که آلت هیزم شکستن است و بهری 6
 سوزن بيند که آلت جامه دوختن و بهری را بیل بيند که آلت گل کندن است، داند که این جوهر بذات بدین صورته^۴ا مختلف نشده است كز هر یکی همی بدان شکل و صورت که یافتست کاری دیگر آيد، بل هر آهن را 9
 بدین صورت‌ها فاعلی کرده است بقصد خویش، و آن فاعل مردم است.

- (۲۴۴) پس چو ما مر جوهر جسم را بدین شکله^۵ و صورته^۶ا مختلف یافتیم — که یاد کردیم — که بهر صورتی مر آن قسم جسم را — كآن قسم 12
 بدوست — حرکتی و فعلی و مکانی دیگر است، دانستیم که این يك جوهر را < بدین شکله^۷ و صورته^۸ا صناعی کرده است، پس این يك جوهر، بگواهی 15
 این شکله^۹ و صورته^{۱۰}ا که بروست، مصنوع است.

(۲۴۵) وردّ بر حشویان اُمّت که گفتند « صورت عالم اندر ذات خدای قدیم بود پیش از آنك عالم را بیافرید » آن کردند که گفتند: اگر مدتها

۱ بیند : بینند | و در : وزو A | ۳ كز يار او : کرارا او A || گواهی : کو ای A |
 ۴ كردست : کردنت A | ۵ جوهر : جواهر A | 6 و بهری : و بهر از A | که آلت :
 کآلت A | 7 گل کندن : گل کردن A || 9 که یافتست : کتابتست A || 13 دانستیم :
 دانستم A | 14 پس (?) : جز A | بگواهی : بگوای A | 17 مدتها : مدتها A

بود بسیار دراز که خدای تعالی دانست اندر آن مدتها که همی عالمی خواهد
 آفریدن، و آن جز آن هنگام بیامد که عالم را اندرو بیافرید، ازین قاعده
 3 چنان واجب آید که خدای همی دانست که همی عالم خواهد آفریدن؛
 < آن دور > بگذشت و باآخر رسید، تا آن وقت بیامد که همی دانست که
 عالم را اندر آن وقت خواهد آفریدن، وچو آن مدت < مر خدای > را اولی
 6 بود، آن مدت عمر خدای بود، بقول این گروه، وچون مدت مر خدای را
 اولی بود، خدای محدث باشد نه ازلی. و این کفر باشد نه توحید.
 (۲۴۶) و اگر قرآن بقول این گروه قدیم است، و خدای یکی است،
 9 پس قرآن [73b] با خدای دو بودند نه یکی، وچو قرآن این آیت هاء مفصل
 مقروء مکتوب است، پس بهری از خدای تعالی اندر مصحف است، و اگر
 خدای اندر مصحف نیست، پس این احکام که بر مقتضی این سخن است
 12 که ما مر آن را همی قرآن گوئیم همه باطل است، و همه مسلمانان کافرند،
 چو همی احکام بکتاب خدای نکنند، چنانک خدای تعالی همی گوید: قوله
 «ومن لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون». و اگر قرآن همی گوید:
 15 قوله «وما یأتیهم من ذکر من الرحمن محدث الا کانوا عنه معرضین». پس
 قول حشوی دروغ و باطل است.

۱ بسیار دراز که : بسیار و دران کز A ۲ چنان : چنانک A ۳ بیامد : بیاند A ۴
 5 وچو آن : وخوان A ۶ < مر خدای > را اولی : را ولی A رجوع بسطر بعد شود ۷
 ۸ مر مدت : مدت مر A ۹ مقروء مکتوبست : مفر و مکتوبست A ۱۰ خدای : قرآن
 A ۱۱ سورة ۱۴ (المائدة) آیه ۴۸ ۱۲ لم يحکم : يحکم A ۱۳ سورة ۲۶ (الشعراء)
 آیه ۵ ۱۴ یأتیهم : تأتیهم A ۱۵ عنه : عنها A

- (۲۴۷) نکته‌ئی طرفه گفته است احمد یحیی > ابن < راوندی بر
 حشویان بی تمیز. آن نکته این است که گوئیم: بیرسیم از حشویان که
 چرا همی گویند که آن کس که گوید این عالم آفریده نیست کافرست؟ 3
 یا گویند: کافر باشد هر که گوید این عالم آفریده نیست؟ آنگاه بیرسیم
 از ایشان که چه گویند که خدای صد عالم دیگر داند همه همچنین کاینست،
 یا نداند؟ اگر گویند: نداند، خدای را نادان گفته باشند، وچو نیارند گفتن 6
 که خدا چنین نیز نداند، گویند: خدای صد هزار- وزین بیش- چنین عالم
 داند. آنگاه گوئیم: چنانک آن عالمها همچنین باشد بی هیچ تفاوتی؟
 > اگر گویند: < بلی، آنگاه گوئیم: وداند نیز که این جو آن عالمها بسیار 9
 است کو داند که آن نا آفریده است؟ گویند: داند، پس گوئیم این
 بیخردان را که چو شما مقررید که خدای صد هزار عالم داند که > نا < آفریده
 وداند که این عالم همچنان عالمهاست، پس این اقرار است که این عالم نیز 12
 نا آفریده است بدانک همی گوئید که داند که این عالم همچو آن عالمها
 نا آفریده است، این نیز باقرار شما نا آفریده باشد. پس چرا مر آنکس را
 که يك عالم را نا آفریده گفت، کافر گفتید و خویشتر را که همی گوئید 15

۱ احمد یحیی > ابن < راوندی: احمد یحیی روئدی: A رجوع شود به > ابن راوندی
 ابو الحسین احمد < و احمد بن یحیی بن اسحق مکنی به ابی الحسین و معروف باین الراوندی >
 در لغت نامه دهخدا، و این خلکان چاپ تهران ص ۲۸، و کتاب الانتصار والررد علی ابن
 الروندی الملحد... تألیف... الغیاط المعتزلی، مع مقدمة... للدكتور نیبرج، مصر: ۱۳۴۴
 ۵- ۱۹۳۵ م | ۱ یا نداند: یا ندانند A | گویند: کوید A | گفته باشند: گفته باشد
 A | ۶ خدای: و خدای A | وزین: و ربن A | عالمها: علمها A | ۹ چو آن: جوان A |
 ۱۰ آن نا آفریده است: این نافریده یا A | ۱۱ گوید: کوید A | ۱۲ گوید: گویند A

صد هزار عالم نا آفریده است، همی کافر نکوید؟
 (۲۴۸) ورد بر گروهی که اختراع اشخاص را - که اصل موالید از آنست -
 3 منکر شدند و گفتند « اختراع با زایش > است < » آن آوردند که گفتند:
 ترکیب وزایش اندر موالید سپس از [74a] اختراع انواع است باشخاص اولی
 ابداعی. و گفتیم که صورتها بر يك نهاد بحکم آن اشخاص اولی ابداعی ماندست
 6 که ابداع را تغیر نیست. و دلیل بر درستی این قول آنست که اگر اول
 زایش را جفتی حیوان نبودی مخترع بی زایش، واجب آمدی که پیش از
 هر مردی مردی دیگر بودی که با آن پیشتر نبودی آنچه سپس ازو بودی،
 9 و اگر پیش از هر مردی بایستی هیچ اول نبودی بی نهایتی از آن جانب
 شدی، و این مرد وجودی امروزین حاصل نیامدی.

(۲۴۹) و مثال این چنان باشد که گوئیم: اگر وجود فرزندی بوجود
 12 صد پدر پیش ازو متعلق باشد، آن فرزند دیر موجود شود، پس اگر
 وجودش را تعلق بوجود هزار پدر باشد پیش ازو، آن فرزند نیز دیرتر موجود
 شود. پس اگر وجودش بوجود بی نهایت پدران متعلق شود، آن فرزند
 15 هرگز موجود نشود. و چو این فرزند امروز موجود است همی دانیم که
 پیش ازو زایشها بی نهایت نبودست؛ و اگر نه، او موجود نشدی. چو زایش
 پدران این فرزند بی نهایت نبودست، اول زایش پدرانش نازاده ئی بودست

1 نکوید: نکویند A | 2 اشخاص را: اصحاب را A | 3 با زایش (؟): بکزییدی (؟) A |

6 درستی: دستی A | 7 جفتی: حفتی A | 8 هر مردی: هر مردمی A | که با آن:

کی ما آن A | 9 هر مردی: هر مردمی A | 11 وجود: وجودی A | 12 پدر: بد A |

آن فرزند: و آن فرزند A

بضرورت که زایش ازو پیوستست و نازاده‌ئی کزو دیگری بزاید مخترع بودست باشخاص جفت جفت، چنانک تخمها جفت جفتست.

- 3 (۲۵۰) وردّ بر آنک گفت « نفس کلّ بر هیولی فتنه شدست و عالم خویش را فراموش کردست و حکما همی مردم را یاد دهند که عالم نفس نه این عالم است تا از فتنگی بر هیولی روی بگردانند و زین بند برهند، آن آوردند که گفتند: فتنه بر هیولی این نفسها جزوی شده اند که جهال خلق اند، و آن حکما که مر ایشان را از عالم ایشان یاد کرده اند پیغامبران بوده اند، چنانک خدا گفت بواسطت محمد مصطفی - صلی الله علیه و آله - و سلّم - مر خلق را که وعده من حقّ است، تا این زندگانی گذرنده - ای مردمان! - شمارا نفریبد، و دیو شمارا از [74b] خدای بفریب نگرداند، بدین آیت: « یا ایها الناس انّ وعد الله حقّ فلا تفرنکم الحیوة الدنیا ولا یفرنکم بالله الغرور. »
- 12

- (۲۵۱) و طاعت خلق مر پیغامبران را، و قلاده گشتن سخنی که ایشان - علیهم السلام - از خدای خلق را گفتند اندر گردنهای امتان، و واجب شدن شریعتی که بفرمان خدای بر خلق نهادند، بر خلق گواهی انبیاست - علیهم السلام - و سبب رهایش خلق اولین و آخرین ایشانند. نه اندرین سخن سخن فلاسفه است که مجهول‌تر و نکوهیده‌تر گروهی سوی خلق ایشان اند. و گفتند بر

دهند: دهد A | 5 | برهند: برهنه A | 8 | مصطفی: + را A | 9 | که: + مر خلق را
 مکرر است | 10 | و دیو: او دیو A | نگرداند: بگرداند A | 11-12 | سورة 35
 (الفاطر) آیه 5 | 11 | فلا تفرنکم: فلا یفرنکم A | 15 | انبیاست (?): عقلست A | 10 | و سبب
 رهایش: راست و رهایش A

اثبات ابداع که اگر سخن آنها را که گفتند « هیولی قدیم بود و جزوهای لایتجزی و پراکنده » قبول کنیم و زیشان بپرسیم که آنکه خدای مر آن جزوهای < بی > هیچ طبیعت و نور را همه < جزوهای > پراکنده را چگونه جمع کرد، و مر این طبایع مفردات را چگونه اندر آن مجموع نهاد، و این روشنایی‌ها از کجا پدید آمد؟ اقرار بایدشان کردن که آن جزوها بفرمان او فراز آمدند، و این قوت‌های مختلف را از گرمی و سردی و خشکی و تری اندر ایشان او نهاد، نه از جایی و نه از چیزی دیگر، و این همه از ایشان اقرار باشد بابداع.

9 (۲۵۲) و ظاهرتر ازین ابداع چه باشد که اقرار باید کردن که جزوهای متفرق بی جان و بی هیچ دانش بخواست کسی فراز آمدند و شکل پذیرفتند و طبعها گرفتند و اندر مکانها بترتیب بایستادند و بر یکدیگر نیامیزند، و آنچه 12 آنکس خواهد از ایشان حاصل همی آید بی هیچ خواست ایشان؟ و شایستگی جوهر هیولی مر پذیرفتن این طبایع مختلف را و استادان اقسام جسم برین صورت‌های طبیعی اندرین مکانها بترتیب، و حاصل آمدن نباتها و حیوانات ازین طبایع بمیانجی نفس‌های نمایی و حسی همه گواهی دهند که این هایه‌ها - اعنی هیولی‌ها - سازنده این مصنوع پدید آورد بابداع، از بهر پذیرفتن او مرین معانی را و حاصل شدن غرض صانع ازو، و این اثبات ابداع است بگواهی 18 مبدعات از مخلوقات؛ از [75a] بهر آنک این دلیلها نفس ناطقه همی گیرد

7 از جایی: ارجاء A || 10 بخواست: نخواست A || 11 پذیرفتن: پذیرفتنی A || 15 نمایی:

نمای A || همه گواهی: همه کرای همه A || 17 بگواهی: بگوای A

بتأیید عقل ازین موجودات عالم که مخلوقات است. از بهر این گفتیم که این اثبات ابداع است بگواهی مبدعات از مخلوقات. و اکنون بیانی مفصل گوییم وزین شرح بگذریم بشرح دیگر.

3

(۲۵۳) گوییم که این جسم مشکل متصل متحرک که مجبور و مقهور

> است < همی گوید که مرا بدین شکل کسی کردست، از بهر آنک چیزی

مشکل خویش نباشد، و مجبور و مقهور بدان گفتیم عالم را که همی بینیم که

6

زمین جزو هاء بسیارست و همه بر یکدیگر افتاده است از مرکز < زمین >

تا بروی ائیر و هر جزوی که برترست اگر از آن زیرین راه یابد بجای او

فرو شود. پس همه مقهورند چو همی نتوانند فروتر از آن شدن که بر

9

آندند، و آب بر روی زمین بدان مانده است که همی راه نیلبد که بسوی

مرکز فرو شود. نبینی که هر کجا سوراخی یابد خویشتن را بدو فرود افکند؟

پس آب بر روی زمین نیز مقهورست از خاک، و جزو هاء خاک همه از یکدیگر

12

مقهورند، تا بدان نقطه میانگین کآن مرکز عالم است اندر جوف خاک،

و هوا از بر آب مقهورست و همی نتواند که بآب فرو شود. نبینی که گر

ما سنگی بآب اندر افکنیم، آن آب سنگ را راه دهد کزو فرو گذرد

15

و هوارا باز دارد؟ و آتش از بر هوا نیز مقهورست که اگر راه یابد فرود

آید تا آن هوا او را بر اندازد سوی حاشیت عالم، چنانک همی بینیم از

۱ عالم که مخلوقات است : عالی که مخلوقاتی است A | ۲ بگواهی : بگوای A |

بیانی : بیامی A | ۳ متصل : مفضل A | مجبور : مجبور A | ۴ مشکل : شکل A | ۵ ائیر :

امیر | ۶-۹ بر آندند : بر از اند A | ۱۰ نتواند : نتوانند A | ۱۱ آن آب سنگ را (؟) :

خوان سنگ آب را A | ۱۲ باز دارد : باز ندارد A و شاید « بار ندهد » فرود : و فرود

A | ۱۳ سوی : شوی A

۳ فرود آمدن برق بقره و نیز شدن آتش از زمین سوی حاشیت عالم بطبع ،
یا آنک دریای عظیم ، کآن همه جزوهائی است بر آب که ایستاده همه
بر یکدیگرست ، و هر جزوی از آب همی خواهد که بزیر آن جزو فرو شود
که فروتر ازوست . پس همه جزوهای آب نیز مقهور مانده اند از یکدیگر ،
و جزوهای هوا از روی آب تا سطح اثیر نیز مقهور اند از یکدیگر ، و همی
۶ خواهند که همه بر روی آب ایستندی . پس درست کردیم که این جسم کلی
بدین شکل [75b] که یافتست بکلیت خویش مقهورست ، و مقهور را قاهری
واجب است ، و قاهر او صانع اوست .

۹ (۲۵۴) آنگاه گوئیم : چو گوئیم که صانع عالم این قهر بتشکیل این
جوهر و بر افکندن مر جزوهای هر قسمتی را از اقسام جسم یکدیگر چنانک
مر جزوهای خاک و آب و هوارا بر یکدیگر افکندهست ، و باز ببر افکندن مر
۱۲ اقسام کلیات جسم را یکدیگر ، چنانک آب را بر خاک افکندهست و هوارا بر
آب و آتش را بر هوا و افلاک با یکدیگر ؛ این فعل بذات خویش کردست یا
بفرمودست ؟ اگر گوئیم بذات خویش کردست ، اورا جسم گفته باشیم ، و چو
۱۵ خدا جسم نیست ، باید گفتن که بفرمودست بدین قهر برین مقهوران . پس
آن فرمان را ابداع گوئیم ، و بدیع تر ازین کاری نباشد . لازم آید همی که
جوهری بی هیچ علم و خواسته بفرمان کسی چنین شود که شدست .

۱۸ (۲۵۵) و نیز چو همی بینیم که اندر عالم اشخاص نبات و حیوان و اجرام

۱ فرود : فروز A | ۲ یا : با A | بر آب که : بر آب - که A | ۳ بزیر آن :

بریز که بزیران A | ۴ ایستندی : ایستیدی A | ۵ بدین : بذاین A | ۶ چو : چه A |

۱۰ اقسام : ارتسام A | ۱۱ و باز : و بار A | ۱۲ مقهوران : مقهور از A

- کواکب وافلاک کارکنان اند، همی دانیم که این کار بفرمان صانع عالم همی کنند. پس ظاهرست که نخست فرمان پدید آمدست، آنگاه بنگریم تا از آن فرمان نخست چه پدید آمدست، و بنگریم اندرین صنع، و همی بینیم³ که صنعاء جزوی همی از نفساء جزوی اند، چه نمائی و چه حیوانی. پس بدین دلیل گوئیم که پیش ازین مصنوع، نفس > بود و پیش از نفس < — که منبع اوست — چیزی بودست یا نه؟ و گوئیم: جانوران و نفس داران بسیارند⁶ که آن استدلال که ما همی گیریم، ایشان همی نتوانند گرفتن. پس بنگریم تا ما را چیست که آن جز ما را نیست از دیگر جانوران، و ما این استدلالات بقوت آن چیز همی توانیم گرفتن، و یافتیم مر آن چیز را چنین که شرف⁹ نفس بدوست، و آن عقل است.

- (۲۵۶) پس دانستیم که آن امر که نام او ابداع است، نخست عقل پدید آمدست، آنگاه نفس، آنگاه این جوهر صنع پدید آمد > که نفس برو مستولی است. و چو اندرین مصنوع بنگرستیم، اندرو آثار تدبیر و تقدیر و حکمت دیدیم و دانستیم که این صنع نفس راست بتأیید عقل. آنگاه بنگریستیم تا پیش از عقل چیزی موجود [57a] شدست از آن فرمان کائنات آن کردیم¹⁵ بضرورت، و نیافتیم اندر خویشتن اثری ازو شریف تر، پس گفتیم از امر باری سبحانه نخست عقل موجود شدست، و نفس از امر بمیانجی عقل موجود شدست، و مظاهرت عقل مر نفس را و تشریف او مر نفس را گویا هاست بر¹⁸

۳ و بنگریم: و بنگرین A | ۴ نمائی: نمای A | ۵ اوست: او راست A | ۶ نفس داران: نفس داران A | ۷ که آن استدلال: که آنرا که آنرا استدلال A | ۸ جر: امر A | ۹ دیگر: یکدیگر A | ۱۰ استدالات: استدلات A | ۱۱ و چو: وجود A | ۱۲ ماست: مات A

آنک نفس بمثل فرزند عقل است، ولوح اوست که عقل محاسن خویش را بر نفس همی پدید تواند آوردن. و دلیل بر آنک نفس را محلّ لوح است، 3 آنست که او جوهریست که ذات او صوریست و صورت را جز اندر نفس مکان نیست، ولوح باشد آنچه محلّ صورتها باشد.

- (۲۵۷) پس درست کردیم که نفس را منزلت لوح است، وچو نفس را منزلت لوح است، عقل را منزلت قلم باشد، که قلم بر لوح مطلع باشد، چنانک عقل بر نفس مطلع است. وحشویان آمت گویند که قلم از یاقوت سرخ است، ولوح از زبرجد سبز است. واین سخن حکماست که مثل گفته اند، از بهر آنک یاقوت شریفتر ز گوهرست، و زبرجد فرود ازوست، همچنانک قلم برتر از لوح است، ولوح فرود از قلم است، و از بهر آن رسول الله - صلی الله علیه وآله - هر عقل کئی را قلم خدای گفته است، که آنچه در ضمیر نویسنده باشد، نخست بقلم رسد، آنکه از قلم بلوح رسد، و نخست جز بلوح پدید نیاید. واین عالم خویش بمثل کتابت نبشته خدای تعالی، و چنانک عقل کئی هر نفس کئی را بمنزلت قلم است هر لوح را، و صورتهای عقلی اندر نفس از عقل پدید آمدست، نیز نفس کئی قلم است هر هیولی را، و صورتهای جسمی برین جوهر از قلم نفس کئی پدید آمدست، واین بمثل خطّ خدای است برین لوح کئی که جوهر جسم است بچندین هزار اشکال مختلف و خطّهای الهی برین لوح جسمی که عالم است همه سبز 18

3 جوهریست : جوهریست A | 5 نفس را : نفس را A | 6 سبز : سبز A | 18 کتابت :

کتابت A | 18 مختلف (؟) : محجب A

- است، چنانك حشویان همی گویند که «محمفوظ» از زبرجد سبز است و «طور» این جسم کلّی است که مانند کوهی است، بل کوه کلّی خود این است، و «کتاب مسطور» این صورتها و شکلهاست برین جسم نگاشته، و «رقّ منشور»³ این هواست که این نبشته [76b] اندرو همی تابد، و «بیت المعمور» این عالم است که قبه‌ئی است که هیچ کشادگی < ندارد > چو خانه‌ئی آبادان بی هیچ رخنه‌ئی و خللی، و «سقف مرفوع» این آسمان افراشته است، و «بحر مسجور» این مکان عظیم بی نهایت است که اندر ضمیر همی آید که بیرون ازین قته افلاك کشادگئی فراخ و بی نهایت است. و گروهی از حکما مر آن را عرض بی طول گفتند، و گفتند بهشت آنست که خدای مر آنرا بفراخی صفت کردست بدین آیت: قوله «وَجَنَّةُ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ.» و معنی قول خدای تعالی این شرح است که یاد کردیم که گفت: «وَالطُّورُ، وَكُتَابُ مَسْطُورٍ، فِي رَقٍّ مَنشُورٍ، وَالْبَيْتُ المَعْمُورُ، وَالسَّقْفُ المَرْفُوعُ،¹² وَالْبَحْرُ المَسْجُورُ.»

(۲۵۸) وچنانك عقل کلّی و نفس کلّی قلم و لوح خدای اند، اندر عالم

- دین نیز رسول قلم خدای است نبشته برین صحیفه جسمی، چنین که همی¹⁵ بینیم، قرآن کریم نیز کتاب خدای است ازین قلم — که رسول است — برین لوح — که وصی است — وچنانك این کتاب اوّلی جز بدین لوح ما را معلوم

5 کشادگی: کشاده کی A | 8 کشادگئی: کشاده کی A | 10-11 سورة 3 (آل عمران) آیه 127 | 12-13 سورة 52 (الطور) آیه 1-6 | 14-15 اندر عالم دین... نبشته: اندر عالم دین رسول نیز کخدای است نبشته A | 15 که: کو A | 17 که وصی است: که وصیلت A | لوح: + لوحیت A

- نشد، < قرآن نیز جز بوسی ما را معلوم نشود >. ودلیل عقلی بر آنک
 آفرینش عالم بر جوهر جسم کتاب اولی خدای است، و قرآن کتاب دیگر
 3 است، قول خدای است که گفت بدین آیت: «آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه
 هدى للمتقين.» گفت الف یعنی طول، وگفت لام یعنی عرض، وگفت میم یعنی
 عمق. این اشارت بود سوی عالم که مر اورا طول و عرض و عمق است.
- 6 (۲۵۹) آنگاه گفت آن کتاب شکی نیست اندرو، یعنی ظاهر است که
 کرده خداست، رهنمایست مر پرهیزگاران را سوی حق، و اگر بدین کتاب
 مر قرآن را خواستی، گفتی «هذا الكتاب» از بهر آنک این آیت بر سر
 9 این کتاب بود، و چو گفت آن کتاب ونه گفت این کتاب، این اشارت دلیل
 است عقلا را بر آنک بدین قول مر قرآن را همی نخواهد، بل مر آفرینش
 عالم را همی خواهد.
- 12 (۲۶۰) پس آن کتاب دیدنی - اعنی آفرینش عالم - و این کتاب شنودنی -
 اعنی قرآن کریم - هر دو نبشتهاء خدا اند بر دو قلم و بر دو لوح سوی
 [77a] مردم کر عقل مر اورا بهره آمدست، و چو مردم با آخر آفرینش مولودی
 15 آمد که مر اورا از عقل بهره آمد، و امر خدای برو < نازل شد >، واجب
 دانستیم که اول آفرینش امر بود وز آن امر نخست عقل موجود شده بود،
 و آن امر ابداع بود یگانه، و اصل موجودات او بود، و مردم بر مثال درختی
 18 که چو بارش امر اند (؟) < ... > دانستیم که تخمش امر بوده است.

3-8 سورة ۲ (البقرة) آية ۱ | 4 وگفت میم : وگفتیم A | 5 ظاهر : ظاهر A |
 18 که چو بارش امر اند (؟) : چنین است در اصل و شاید پس از آن کلماتی ساقط شده باشد

XXI.

> اندر پدید آمدن انواع از شخص <

- بیت ۴۹-۴۵ روا بود که یکی مرد آفرید ایزد
 3 وهم زتنش یکی جفت کرد انده خوار،
 پس از میان شان نسل آفرید و فرزندان
 6 نبیرگان فراوان ویشمار تباو؟
 اگر تو منکرشی، سورة النماست دلیل
 که آفرید یکی وازو هزار هزار
 9 وگر مقرّ شوی، شخص پیش واز پس نوع
 چگونه شاید بودن؟ خرد بدین بگمار
 نخست جنس، پس آنگاه نوع واز پس شخص
 12 طریق حکمت آن، بی جدال وبی پیکار.
 (۲۶۱) اندرین پنج بیت <دو> سؤالست: یکی آنک همی گوید:
 چه گویی، روا باشد که خدای یکی مردم آفرید از اول وجفت او ازو
 15 پدید آورد، وزیشان فرزندان ونبیرگان بسیار آیند وزادند؟ اگر گویی:
 چنین نبود، سورة النساء حجّت است بر تو، که خدای گفت «شمارا از
 يك نفس آفریدم، وجفت اورا ازو آفریدم، وزیشان هر دو مردان بسیار
 18 وزنان بیرون آوردم.» بدین آیت: قوله «يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي
 خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً.»

او ازو: او ارد A || آتند A : شاید «آمدند» || 18-19 سورة ۴ (النساء) آیه ۱

- (۲۶۲) و دیگر سؤال آنست که همی گوید: اگر مقری که چنین بود،
 و نخست خدای شخص آفرید تا مردم از آن شخص پدید آمد بجملمگی،
 3 پس گفته باشی که شخص پیش از نوع بود. و اهل منطق داند که نخست
 جنس است، آنکاه نوع، آنکاه شخص. چنانک چو گویم حیوان، هم
 ستوران گیاه خوار و هم ددگان گوشت خواره و هم مرغان و هم خزندگان و هم
 6 مردم، همه گفته شود؛ آنکاه نوع، سپس از نوع اشخاص است که گویم:
 مردم فلان و فلان و فلان است. این هر دو [77b] سؤال بر ترتیب یکدیگرست،
 یعنی اگر منکر شوی که نخست یک تن نبود، خدای همی چنین گوید، و اگر
 9 مقر آیی، شخص را پیش از نوع نهاده باشی؛ و اندر وضع حکما چنین نیست.
 (۲۶۳) جواب حکما مر این سؤال را که گفت «نخست یک جفت مردم
 بود یا بیشتر؟» آنست که گفته اند که روا باشد که مردم ابداعی از اول
 12 یک جفت بود، و روا باشد که پیش از یک جفت بود. و اما آنها کز فلاسفه
 بجفت عالم مقرند، بمردم ابداعی مقرند بی زایش. و اما جواب فلسفی مر
 این سؤال را که گفت «شخص پیش از نوع چگونه روا باشد؟» آنست که
 15 گویم: جنس و نوع معقول اند نه محسوس، و اشارت بر شخص افتد نه بر
 نوع افتد و نه بر جنس، و نخست از چیز هلیت باید که درست شود، چنانک
 گویم: هست؟ چو گوید: هست، آنکاه گویم: چیست؟ و این سؤال باشد
 18 از جنس چیز، آنکاه چو گوید: حیوان است، ما را معلوم نباشد بدین جواب

• گفته باشی: گفت باشی A | 5 خزندگان: خیرندگان A | 6 که نخست: کبخت

A | 9 مقر آیی: مقرای A | 10 بی زایش: بی ارایش A | 14 سؤال را که: + بجه (?) A

- کآن کدام حیوان است، بل بدین جواب آن معلوم شود کآن چیز جماد نیست و نبات نیست. آنگاه گوییم: کدام حیوان است؟ و آن سؤال از فصل 3 باشد که نوعی بدان از دیگر نوع جدا شود، چنانک چو بیرسیم: کدام حیوان؟ گوید: سخن گوی. و این جواب بر مردم افتد و فرشته. آنگاه گوییم: کدام سخن گوی؟ آن باز سؤال باشد از خاصه مردم. و چو گوید: سخن گوی میرنده، آنگاه بدانیم که مزدست، و سپس ازین، سؤال از کیست 6 باشد، اعنی از شخص، تا گوید: فلان یا بهمان است. پس باید دانستن این مرد را.
- 9 (۲۶۴) و هر که حقایق منطق را جوید < داند > که قوام نوع بشخص است، و قوام جنس بنوع است، هر چند شخص اندر نوع است و نوع اندر جنس است، همچنانک قوام کلّ بجزوست، هر چند جزو اندر کلّ است. نیننی که اگر جزو نباشد کلّ نباشد، و اگر کلّ نباشد جزو باشد، و اگر یکی نباشد پنج نباشد، و لکن اگر پنج نباشد یکی باشد؛ و اگر کسی یکی گاو بیند بمثل، مر آن را منکر نتواند شدن که گوید « این شخص [78a] نیست ». نخست باید که نوع گاورا بی اشخاص ببینیم که این محال باشد، 15 و این سخن بی ترتیب ازین مرد بدان آمدست که این را ندانست یا خواسته است که ضعفاء العقول و محدثان این علم را بدین سؤال بیازماید.
- 18 (۲۶۵) اما جواب اهل تأیید — علیهم السلام — مرین سؤال را که گفت

۳ فصل: فضل A | ۳ کدام: بکدام A | ۵ گوییم: جوییم A | ۶ از کیست: ان کیست

10 جنس: جنس A | 15 ببینیم: بینم A | 16 مرد: + ما A | 18 علیهم السلام:

علیه السلام A

«چه گویی، روا باشد که خدای نخست یکی مردم آفرید و جفت او را ازو آفرید و مردان و زنان بسیار بزایش ایشان پدید آمدند؟» آنست که گفتند: یکی واجب است بعقل که چنین بوده است، وحقّ این است بی هیچ شبهتی، 3 و دلیل عقلی بر درستی این قول آنست که امروز مردم بسیار است و عقل باضطرار مقررست که بسیاری را مایه یکیت و آغاز بسیاری دو باشد واز دو یکی پدید آید که پیش ازو یکی نه از چیزی دیگرست، چنانک دو از یکی 6 است و سه از دو پدید آید واز آن یکی اولی تا بسیاری موجود شود، وچو مردم بسیارست و معدودست و معدود زیر عدد است، این خاصیت - که یاد کردیم - مر عددرا لازم است که بسیار از یکی پدید آید بمیانجی دو، واین 9 شهادتی ابداعی است مر عقلرا که آغاز این بسیار مردم یکی مرد بودست ضرورت، و جفت او ازو بودست چنانک دو از یکیت چنین که همی بینیم 12 کز یکی تخم - که آن جفتی است - همی هزاران دانه موجود > شود < بزایش نباتی، و اگر آن يك دانه - که جفتست - بهم فراز بسته با آغاز نباشد، آن بسیار دانه‌ها البته وجود نیابد.

15 (۲۶۶) واما > آنکه < بگفتند که جفت او هم ازو بود اعنی هم مردم بود همچنو، چنانک رسول مصطفی - علیه السلام - بمگه مر وصی خویش را گفت که «او از من است و من ازوی ام» بدین خبر «علی منی و انا منه» و هر کسی داند

1 و جفت : او جفت A | 2 مردان : مردمان A | 3 بعقل : بفعل A | 4 مقرست : مغزست
 5 دو از یکی : دور از یکی A | 6 این : واین A | 7 میانجی : میانجی A | 8 مر
 عقلرا : + از عدد دیگر ملازم است مر معدودرا A تکرار با تصرف یکی مرد : یکی مردم
 9 14 نیابد : نیاید A | 15 بگفتند : نگفتند A | 17 او از من است : او را نیست (ا) A

که ایشان— علیهما السلام— دو شخص بودند، از یکدیگر نباشند، و لکن چو هر دو اهل تأیید بودند از یکدیگر بودند. وفایدهٔ عقلا اندر قول خدای که [78b] گفت «جفت آدم را ازو آفریدم» آن بود که تا بدانند که واجب³ است که وصی رسول از نسبت او باشد نه از طینتی دیگر.

(۲۶۷) باز گوئیم سخن خویش و گوئیم بسیاری مردم از آن جفت

- اولی است، و آن جفت جنس بوده اند هر این انواع مردم را کزو نوعی⁶ هندوست و نوعی ترکی است و نوعی حبشی است و نوعی جهودست، و چنانکه جنس چندین هزار علوی که در عالم است نیز < از > يك مرد بودست که جفت او ازو بوده است اعنی علی و فاطمه، و اگر اندر مدت چهار صد سال و کسری ازین دو شخص چندین هزار مرد وزن موجود شد که شهری نیست بشرق و غرب— بل بمثل دهی نیست— که اندرو یکی علوی نیست، تا هزار علوی که هست اندر شهری از شهرها بزرگ، چرا روا نباشد که این خلق¹² بسیار از يك جفت مردم پدید آمده است که جفت اولی او بوده است؟ پس اگر کسی بخلاف این گوید که ما گفتیم که بسیاری از یکی آید، گفته باشد که روا نباشد که بسیاری از یکی آید، و این دروغ باشد. و هر یکی¹⁵ که اندر معدود بسیاری موجود است گواهی دهد که این بسیار از یکی جمع

۱ علیهما السلام : علیهما السلام A ۲ نسبت : نسبتی A ۳ جهودست (۱) : مضمودست (۱)
 ۴ عالم است : عالم است A ۵ فاطمه : + و چو هزار که جنس چندین هزار علوی
 و فاطمه علیهما السلام A مطلب مکررست ۶ شهری : شهرتی A ۷ جفت اولی او :
 جفت از اولی ازو A ۸ که روا : کزو A ۹ از یکی : از يك A

شده است. خلق از یکی تن پدید آمده است که جفت او ازو بوده است.

(۲۶۸) ومثالی نماییم هر پدید آمدن انواع را از یکی شخص، چنانکه

3 این شبهت از دل ضعفا بر خیزد. گوئیم شگی نیست اندر آنک جنس علویان

از علیّ - سلام الله علیه - بود و او يك شخص بود و فرزندان او که علویان اند

امروز انواع اند: یکی نوع حسنی اند و یکی نوع حسینی اند و نوعی عقیلیان اند

6 و یکی نوع زیدیان اند و نوعی بکریان و جز آن، و ما دانیم که نوع حسنی

از شخص حسن اند کو يك شخص بود، و نوع حسینی از شخص حسین اند

کو نیز يك شخص بود، و دیگر انواع هر یکی نیز از يك شخص پدید آمده اند.

9 پس از قیاس این مغالطه که ابو الهیثم یاد کرده است ایدون بایستی که

نخست هزاران [79a] علوی حسنی بودی که ایشان نوع اند، آنگاه حسن

بودی که او شخص بود، و این سخن خردمندان نباشد.

12 (۲۶۹) پس ظاهر کردیم که انواع از شخص پدید آید نه شخص از نوع،

و اگر کسی چنان اندیشد که «چگونه روا باشد که خدای مردمی تمام را

خورنده و رونده و گوینده از طبایع بی جان موجود کند بی زایش؟» این

15 اندیشه ازو بی مشاورت عقل همیّز قیاس پدید آمده باشد، از بهر آنک عقل

بضرورت مقرّست کاین عالم مصنوع است و این صنع برین جوهر متجزّی متکثر

که جسم است بفرمان کسی افتاده تا بدین هیأت شده است، تا چندین

۱ ومثالی : ومثالی A | سلام الله علیه : رضی الله عنه A در کتاب حاضر همه جا

در مورد ائمه «علیه السلام» و نظائر آن آمده، و رضی الله عنه مستعمل اهل سنت و تصرف

کاتب است | ۶ حسنی : حسینی A | ۷ شخص حسن اند : شخصی حسن اند A | حسین اند :

حسینی بود A | ۱۰ هزاران : هزار از از A | ۱۱ متکثر (۲) : منکر A

- صورتها و طبایعها و حرکتها مختلف — که بهری را از آن پیش ازین یاد کردیم —
 وعقل مقرّست بدانك این زمین بدین گرانی و عظیمی با کوهها و دریاها
 3 عظیم و نبات و حیوان بی شمار اندر میان هوا سبک منحلّ بی هیچ امتناعی
 استاده است ، واثیر — که آن چرخ آتش است — گردِ هوا گرفته است ،
 وافلاك بترتیب یکدیگر اندر آمده است و همی گردند بر يك نهاد ، وکواکب
 6 بر افلاك — بخلاف حرکت افلاك — حرکت همی کنند از مغرب سوی مشرق ،
 و این طاعت ازین جسم مشكّل عظیم مر فرمان آنکس راست کاین را او ساخته
 است ، وعقل مقرّست که چنین است والبته همی نداند کاین چرا شاید بودن ،
 9 از بهر آنك آنکس که این او کردست از عقل برترست ، وعقل ازو اثرست ،
 و این بر مؤثّر خویش مّطلع نتواند شدن ، چنانك دبیری از دبیر اثرست
 و دبیری نداند که مر او را دبیر چگونه پدید آرد و نداند که دبیر چگونه است .
 12 (۲۷۰) پس هر که بعقل خویش باز گردد و بداند که این عالم عظیم
 بفرمان صانعی چنین است که هست ، چه بایدش عجب داشتن از آنك همان
 کس که این صنّع بزرگ کرد بی هیچ آلتی ، آن شخص اولی را — کو عالم
 15 صغیر بود — هم او کرد بفرمان ؟ و اگر اینك همی بینیم < انسان کبیر > —
 اعنی عالم — واجب است که بوده است ، انسان نیز واجب است چنانك خدای
 گفت « لخلق السموات والارض [79b] اکبر من خلق الناس ولكنّ اکثر الناس
 لا یعلمون . » همی گوید بوجه تأکید که آفریدن آسمانها و زمین بزرگترست
 18

۱ که بهری را : کر بهری را A | با : تا A | کردند : کروند A | ۱۰ از دبیر :
 از دبیری A | ۱۱ و دبیری : و دبیر A | ۱۲ انسان : اروان (ا) A | ۱۳ لخلق : کخلق A |
 ۱۷-۱۸ سورة ۴۰ (المؤمن) آیه ۵۹

- از آفریدن مردمان ولكن بیشتر از مردمان همی ندانند - یعنی همی تفکر نکنند - که چو آفرینش عالم پیدا است که بفرمان است، آفرینش مردم هم ازوست.
- 3 (۲۷۱) خردمند آنست که چو چیزی بسیار بیند بی آنک معلوم او باشد آنرا بمعلوم نشمرد، و آن <را> بجیزی دیگر اندر نیاورد، بسبب آنک آنرا ندیدست و آن بیشتر نامعلوم را فراموش کند، و عقل همرست که اندر دانه خرما یا اندر دانه سیب و جز آن جوهری است فاعل که آن جوهر نه شکم دارد و نه معده و نه دندان، و مر خاک را و آب را بخورد و زو چوب و برگ و شاخ و خار و لیف سازد و بر او خرما لطیف پدید آرد سالها بسیار، بی آنک عقل بداند که این فعل از آن چیز که اندر آن دانه است، چگونه همی آید، و برین معنی این بیتها قول است.

شعر مؤلف کتاب

- 12 بدانند گندم اندر چیست کو مر خاک و سرگین را
چنان کردست کآنها کس همین زین دو نبندارد
چگونه بی سر و دندان و حلق و معده آن دانه
همی خاکی خورد همواره کآب او را بیاغارد
- 15

۵ نامعلوم را : تا معلوم A | دانه : رانه A | ۱۱ شمر مؤلف کتاب : بحر هزج مشن سالم، مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن . این ابیات از قصیده می است بطلع :

کسی کز راز این دولا بپروزه خبر داد

بخواب و خور چو خر عمر عزیز خویش نکذارد

زجوع شود بدیوان ناصر خسرو مصحح تقوی ۱۳۰۴-۱۳۰۷ من ۱۳۷ | ۱۱ کو مر D : کو هر A | ۱۱ چنان A : چنین D | کس همین زین دو نبندارد D : کسی او دو نبندارد A | ۱۱ معده آن دانه A : معده و دانه D معده دانه (دهخدا D من ۶۴۱ ستون ۲) | ۱۱ همواره کآب او را بیاغارد A : همواره کاب او بیاغارد D همی خاکی خورد همواره و آب او را بیاغارد (دهخدا D من ۶۴۱ ستون ۲)

- کسی کاین پر عجایب صنع و قدرت را نمی بیند
 سزد گر مرد بینا جز که نا بیناش بشمارد
- 3 بدانه تخمها در پیشکارانند مردم را
 که هر يك ز آن یکی کار و یکی پیشه دگر دارد
 چو در هر دانه ئی دانا یکی صانع همی بیند
- 6 خدای خویش آنها را نه پندارد نه انگارد
 و ر اندر یافتن هر پیشکاران را چو در ماند
 بر آنک او برتر از عقل است خیره وهم نگمارد
- 9 کسی شکر خداوندی که او را بنده ئی بخشد
 که او از خاک خرما کرد داند، خود چه بگزارد؟
 ترا در دانه خرماست ای بینا دل این بنده
- 12 که او بر سرت هر سالی همی خرما فرو بارد
 کسی کز کردگار خویش اینسان نعمتی یابد
 سزد گر در دو دیده خویش تخم شکر او کارد.

1 و قدرت D: و قلسب A | 3 بدانه D: بدان A | 5 یکی صانع همی بیند D: صانمی را
 همی بیند A | 6 آنها را نه پندارد (دهخدا D ص ۶۴۱ ستون ۲): آنها را نپندارد D اینهارا
 نه نپندارد A | 7 و ر اندر یافتن هر D: و ز اندر یافتن بر A | چو در ماند AD: بدر
 ماند (دهخدا D ص ۶۴۲ ستون ۱) | 8 بر آنک او برتر از عقل است A: بر آنکو برتر
 است از عقل D | خیره وهم نگمارد (دهخدا D ص ۶۴۲ ستون ۱): خیره وهم بگمارد D هم
 خیره هم نگمارد A | 10 خرما کرد داند، خود چه بگزارد D: خرمارا بگرداند خود بعد
 بگذارد A | 12 که او D: کزو A | 13 اینسان نعمتی: اینسان قیمتی D اینسان نعمتی A
 اینسان بنده، اینسان قسمتی (دهخدا D ص ۶۴۲ ستون ۱) | 14 تخم شکر A: تخم مهر D |
 کارد: این قصیده مشتمل بر ۲۵ بیت است که فقط ۹ بیت آن در اینجا نقل شده است

- (۲۷۲) وناگذشتن هر صناعی از صنّاع نباتی و حیوانی اندر تخمها و بیخها و نطفه‌هاست [80a] از آن يك صنع که بر آن قدرت یافتست، اعنی چو از
- 3 تخم سیب جز سیب گری نیاید، و ز تخم کنجد جز کنجد گری نیاید، و از گاو جز گاو نزاید، و ملازمت این صنّاع برین صناعاتِ معلوماتِ دلیاست مارا بر آنک مر هر یکی را ازین صنّاع جزوی بر آن صنع - کزرو همی آید -
- 6 صناعی نهادست که صانع کلّ اوست، و چو ما از چگونگی صنعِ صانعِ جزوی عاجزیم و بضرورت مقرّم که این صنع از جوهری همی آید که اندرین تخم است، چرا ازین بگذریم؟ و بسبب آنک این را همی بسیار بینیم، همی پنداریم
- 9 که این را دانسته ایم، و گوئیم چگونه صانع کلّ از طبایع بی زایش مردم کرد، بل میان هر دو اهل حکمت اتفاق است بدانک وجود جفتانِ ابداعی از حیوان و وجود تخمها از ابداعی از نبات تا وجود عالم بیک دفعت بود بی
- 12 تقدیمی و تأخیری البتّه. و باثبات پدر و مادر اوّلی - کآن نوع مردم بود - بابداع بی زایش، ثابت شاید کردن پدر نفسانی مر ناطق را و مادر < نفسانی > مر اساس را بتأیید بی تعلیم. و ابداع اندر اجساد نوع مثل است بر تأیید اندر اشخاص و تأیید بی تقدیم معشول ابداع است بی تولید. این اشارت را بحق
- 15 پدید باید کردن تا شبهت بر خیزد.

(۲۷۳) واما جواب آنچه گفت « چگونه روا باشد که شخص پیش از

1 ناگذشتن : ناگذشتی A | از صنّاع : کز صنّاع A | 2 سیب گری : سیب کوی A |
 3 مر هر یکی را : + بر آنک مر هر یکی را A مکرر | همی آید : همی اند A | 6 صانع کل : صانمی کلی A | 9 صانع کل : صانع کلی A | 12 مادر : مادری A | 14 وابداع بی ابداع A | 15 و تأیید : بتأیید A

- نوع باشد، و اندر منطق نخست جنس است، آنکاه نوع، آنکاه شخص؟^۵
 — با آنک پیش ازین بیان کردیم که این سخن نه بحق است، بل مغالطه است —
- ۳ آنست که گوئیم: هر که اقسام سخن را نیافته باشد چو نامی بر چیزی بشنود
 چنان گمان برد که آن نام را بر همه چیزها همان معنی است، چنانک چو
 میانه عامه معروف است نام قدیم و نام محدث، و همی داند که قدیم آن باشد
 که بزمان پیش از محدث باشد، پندارد هرچ نام پیشی برو افتد و نام سپسی
 بر دیگری افتد، این چیز که نام پیشی برو افتد بزمان پیش از آن بوده
 باشد که نام سپسی برو افتادست [80b] و نه چنین است، بل بیاید دانستن
 ۹ که پیش و پس بچهار قسمست کز آن يك قسمست که زمانی است و پس دیگر
 اقسام نه زمانی است، بل بوجهی دیگر چیزی پیش از چیزست و چیز سپس
 از چیزی است، اما آن پیشی که زمانی است چو پیشی نبوت عیسی است
 ۱۲ بر نبوت محمد — علیهما السلام — یا چو پیشی هجرت پیغامبرست از مکه بمدینه
 بر هجرت وصی — علیه السلام — از مکه بکوفه، و دیگر پیشی ذاتی است نه
 زمانی، چو پیشی یکی بر دو، و پیشی حیوان بر مردم. این پیشی نه زمانی
 ۱۵ است بل ذاتی است، اعنی آنچه اندر حیوان است اندر مردم هست، و اندر
 مردم نیز چیزی دیگر هست که آن اندر حیوان نیست، و سه دیگر پیشی
 پیشی مرتبت است چو پیشی حرفها بر سخن یا بر کتاب، یا چو پیشی سخنگوی

۵ داند : دانند A | ۶ سپسی : سپس A | ۷ سپسی : سپس A | ۸ قسمست ... قسمست :
 قسمت کزان بك قسمت A | ۹ نه زمانی است : + و پس دیگر اقسام نه زمانیست A
 مکرر | چیزست : جبرست A | ۱۱ آن پیشی : ان پیش A | چو پیشی : چو پیش A |
 ۱۲ وصی : وحی A | علیه السلام : علیها السلام A

- قومی بر یاران، و چهارم پیشی شرف است چو شرف حکیم و پیشی او بر
 درودگران، یا چو پیشی رئیس بر شهریاران، و تقدّم زمانی بر چیزهائ طبیعی
 3 افتد و تقدّم ذاتی بر چیزهائ عقلی افتد و جنس نوع از عقلیّانست. پس بیاید
 دانستن که شخص هر نوع را بمنزلت جزوست هر کَلِّ را و نوع هر شخص را
 بمنزلت کَلِّ است هر جزورا و هر کَلِّ را وجود بجزوست، و روا باشد که جزوی
 6 باشد بی کَلِّ و روا نباشد کَلِّ بی جزو البته. و وجود نوع بسیاری شخص
 است و وجود شخص بوجود نوع نیست، و اگر ما شخصی بینیم آنرا منکر
 نتوانیم شدن و گفتن که این شخص نیست، چو ازین صورت اشخاص بسیارست،
 9 بل آن صورت بذات خویش قائم باشد بی بسیاری، و نوع جز بسیاری شخص
 چیزی نیست. پس درست کردیم که پیشی نوع بر شخص و پیشی جنس بر
 نوع زمانی نیست، تا شاید گفتن که نخست نوع باید آنگاه شخص، بل ذاتی
 12 است و نوع از شخص موجود شده است و لکن نام نوع هر شخص را جمع
 کرده است نه چنانک هر نوع را بی شخص وجود بوده است، چنانک کسی
 گوید «درخت»، [81a] این نام جمع کند هر همه شاخها و برگ و بیخ و بار
 15 درخت را، و لکن نخست درخت نباشد بی هیچ شاخ و برگ و بار، <که> آنگاه
 شاخ و برگ و بیخ و بار برر بیرون آید، بل نخست بیخ باشد و یکی شاخ

۱ و پیشی : ویش A | 1-2 بر درودگران (?): بر سرودگری A | 3 رئیس A : چنین
 است در اصل شاید منظور «رئیس روحانی» است | 4-5 مر کَلِّ را... کل است : مر
 کَلِّ را... کلیت A | 5 جزورا : جزوورا A | 6 شخص : شخصی A | 9 جز بسیاری شخص :
 جزو بسیاری شخصی A | 10 بیخ : بیخ A | 11 برگ : برگ... و بار : + درخت را و لکن نخست
 درخت نباشد بی هیچ شاخ و بیخ و برگ و بار A مکرر | بیخ : بیخ A | آید : آمد A

- باشد و یکی برگک پدید آید آنگاه همی افزاید و بر شاخها همی افزاید و بینها و برگها همی شود، تا چو تمام شد، آنگاه مر اورا درخت گویند، و این نام جمع کند مر همگی شاخ و بینخ و بار درخترا، و این خواستیم که بگوییم. 3

XXII.

> اندر عقل و علم <

- بیت ۵۰-۵۰ یکی سؤال که قایم شدست چون شطرنج 6
 زبس که هر کس جست اندرین سخن بازار:
 که عقل برتر یا علم، فضل ازین دو کراست؟
 9 بدین دو رو بشنودم فضول صد خروار.
 چگونه داند علم آن کسی که نامختست؟
 درودگر نکند کار جز بدست افزار.
 12 کسی که ذلّ نه بر داشتست از تعلیم
 بعزّ علم نباشد بسیش دست گذار.
 چو حدّ عقل ندانند وحدّ علم که چیست
 15 سخن گزافه بگویند، شرم نیّ ونه عار.
 زعلم باری بر علم خود قیاس آرند
 شدند لاجرم از راه راستی بیزار.
 18 (۲۷۴) آن سؤال از فرق است میان عقل و میان علم کزین دو کدام

1 پدید آید: + انان درخت A | همی افزاید A: شاید «همی بالذ» | شاخها:

شاخی A | 3 بیخ: + وبارك A مکرر | بگوییم: + شعر (با خط ریز) A

برترست؟ وچو بدانچ همی گوید کسی که خواریِ تعلیم و آموختن نکشیده است عز علم نیافته است، گفته است که علم آنست که مر اورا کسب باید کردن و عیب همی کند کسی را کو علم خویش بر علم باری قیاس گیرد تا نکویندش که چو همی گویی «علم آنست که مر اورا کسب باید کردن»، پس گفته باشی که یا خدای عالم نیست یا علم بیاموخته است، و نیکو بیرون برده است خویشتن را ازین تهمت، و این هر شش بیت بر یک سؤال است که شرح کردیم.

(۲۷۵) وجواب حکماء فلسفه مرین سؤال را آنست که گفتند: اندر یافتن بدو گونه است یا آنست که مر اورا بذات او یابند، یا آنست که اورا جز بذات او بیابند. آنچه مر اورا بذات او یابند محسوس است، از دیدنی که مر اورا بحسّ بیننده یابند، وز [81b] شهودنی که مر اورا بحسّ شنوایی یابند، وز بویدنی که مر اورا بحسّ بوینده یابند، وز چشیدنی که مر اورا بحسّ چشنده یابند، وز بسودنی که مر اورا بحسّ بساونده یابند. و اما آنچه مر اورا <جز> بذات او یابند محسوس نیست بل معقول است، و جوهر نفس محسوس نیست از بهر آنک مر اورا بفعل او اندر یابند، از جنبانیدن او مر جسدر را بانواع حرکت، اعنی یا بحرکت سخن گفتن یا بحرکت رفتن یا بحرکت صناعت و جز آن. وچو مرین جوهر را اندر یافتن بذات او نیست بل بفعل اوست کز جسد پدید آید مرین جوهر را معلوم گفتند؛ و گفتند نفس را جز عقل

۱ خواری : خوری A ۱-۲ نکشیده است : بکشیدست A ۱ که چو : کچی A ۱

۱۱ شنوایی : شنوای A ۱ بویدنی : بوینده A ۱۲ وز چشیدنی : وچشیدنی A ۱۳ چشنده

یابند : چشنده یابنده A ۱۴ جسد : + بر A

- اندر نیابد از بهر آنک عقل است کز او برترست، و چیزی را بچیزی توان اندر یافتن کز آن چیز برتر باشد. بینی که نفس را جز عقلا ثابت نتوانستند کردن، کو جوهری فاعل و نیامیزنده و باقی است، و بدین شناخت عقلا از فناء 3 نفس ایمن شدند، و جاهلان از مرگ بدین سبب همی ترسند که هر ایشان را سپس از مرگ جسدی - که آن جدا شدن نفس است از جسد - هستی نماند. و گفتند که چو درست شد که نفس معلوم است <و معقول است > و محسوس 6 نیست، و ما اورا بعقل اندر یافتیم، دانستیم که علم فعل عقل است و اثر عقل است و عقل از اثر خویش شریف ترست.

- 9 (۲۷۶) و قول افلاطون اندر علم و ارادت خدای آنست که گفت: نکوییم که هر فاعل اول را خواست یا ناخواستست، از بهر آنک خواست را او پدید آورد اندر نفس، و روا نباشد گفتن که خدای هر خواست را بخواستی دیگر پدید آورد، که اگر چنین باشد هر آن خواست اولی را نیز بخواستی دیگر 12 باید که پدید آورده باشد، آنگاه خواستها بی نهایت شود، و خواست آخری پدید نیاید، و چو خواست هر نفس راست و نفس معلوم است، روا نباشد که مبدع نفس را - که خواست هر اوراست - خواست باشد. 15

(۲۷۷) و نیز گفت: نکوییم که آنچه کرد از صنع بعلم کرد، بدان

2 نفس را: چو نفسی را A | 3 و نیامیزنده: و نامیزنده A | از فناء: ارماه A | 5 هستی: + هستی A | 6 عقلست: غفلست A | 9 خدای A: - R (دیوان ناصر خسرو چاپ تهران ۱۳۰۴-۱۳۰۷ ص ۵۶۷) | 10-9 نکوییم که هر فاعل اول را A: گویم که فاعل اول R | 11 بخواستی R: نخواستی A | 12 هر آن خواست اولی را A: هر آن اولین را R | بخواستی دیگر R: خواستی دیگر A | 13 آنگاه A: آنگه R | و خواست A: و خواست را R | 14 نکوییم A: بگویم R (دیوان ناصر خسرو ص ۵۶۸)

- روی که آنرا نخست دانسته بود آنگاه بکرد از [82a] بهر آنک عقل معقول اوست و علمها ما از عقل است، پس روا نیست که خدای مر علم را بعلم کرده باشد، که این محال بود، از بهر آنک چیزها را بعلم کنند و علم را بعلم نکنند، و چو ما را از علم نصیب است و علم ما از عقل است، دانستیم که عقل آفریده اوست. این قولها افلاطون است اندر ارادت و علم باری و اندر عقل.
- 6 (۲۷۸) و فیلسوف ایرانی فرق کرده است میان معرفت و علم، و گفته است: معرفت آنست که اندر مردم از وقت خردی تا ببزرگی یکسانست، چو معرفت او بتشنگی و گرسنگی و ترسیدن از چیزی که آنرا ندانستست، و چو معرفت 9 شکلها و رنگها و دیگر محسوسات، و چو معرفت درد و <دیگر> چیزها که مردم آنرا بطبع بشناسد ولی نام آن چیزها را از دیگران بیاید آموختن، اعنی نداند که این را که کاغذست سپید گویند، و این سطرها را که برو نبشته است سیاه 12 گویند و جز آن. و بیشتر از حیوان تمام خلقت را با مردم اندر معرفت اشتراک است.

۱ که آنرا نخست دانسته بود R: که نخست که آنرا دانسته باشد A: بکرد A: بکرده R: ۲ مر علم را R: مر اعلما را A: ۳ بود R: باشد A: ۴ از عقل R: ان عقل A: ۵ قولها افلاطون است: قولهای افلاطون است R قولها و افلاطون A: ارادت و علم باری: ارادات و علم باری A علم و ارادت باری R: فیلسوف ایرانی: ناصر خسرو در «خوان الاخوان» مصحح دکتور یحیی الخشاب، قاهره ۱۳۵۹ ص ۱۹۴-۱۹۵، در فصل هفتاد و هشتم بعنوان «سخن اندر فرق میان معرفت و علم» نام ارسطاطالیس را آورده است، و شاید در اینجا نیز «فیلسوف یونانی» در اصل بوده و کاتب یونانی را بایرانی تغییر داده ۷ یکسانست: یکسانست A: ۸ بتشنگی و گرسنگی: بتشنه و گرسنه A: ندانستست: نداشتست A: ۹ و رنگها و دیگر: و رنگها، دیگر A: و <دیگر> چیزها: و چیز از چیزها A: ۱۰ ولی: و جز A

- (۲۷۹) وگفت: آنچه مردم را حاصل شود از ذات خویش بتهنگر چو پیشه‌ها و صناعت‌ها بالهام یا بوحی و یا آموختن از دیگری بمراد یا بتکلیف، آن همه علم است از سخن تا پیشه‌ها و تا بحکمت. وگفت که مردمان در 3 پیشه‌ها و علمها متفاوت اند. آنگاه گفت: معرفت بنیاد عقل است و ذهن بنیاد ذکر است و امکان بنیاد قدرت است.
- (۲۸۰) اما جواب اهل تأیید - علیهم السلام - اندر فرق میان عقل 6 و میان علم، آن گفتند که حد علم تصوّرست مر چیزی را چنانکه آن چیزست، وحد عالم - خداوند علم - کسی است که چیزی را چنان تصوّر کند که آن چیزست. وگفتند که حد عقل آنست که او جوهری بسیط است که مردمان 9 چیزها را بدو اندر یابند. وگفتند که حیات - یعنی زندگانی - نگاهدارنده جسدست، و نفس ناطقه نگاهدارنده حیات است، و عقل نگاهدارنده نفس ناطقه است [82b] و شرف دهنده اوست بشناخت جوهر خویش، و علم فعل عقل 12 است که مردم بعقل اندر یابد مر چیزها را چنانکه < آن > چیزهاست. پس مردم را عاقل گفتند بدین سبب که مر او را چیزی بود که بدان چیز مر چیزها را بحقیقت اندر یافت، و این صفت - اعنی عاقل - مر خدای را روا نبود، 15 از بهر آنکه او مبدع عقل بود، و عقل بمردم معروف بود، که همی گویند «فلان عاقل است» و خدای را عالم گفتند بدانچ علم صفت عقل بود، بمثل

8 از سخن: ان سخن A | 4 معرفت: و معرفت A | ذهن (?): ذهن A | 7 گفتند A: کنند R | حد علم تصوّرست R: مر علم متصورست A | 9 جوهری A: جوهر R | 10 بدو R: ندو A | حیات R: خیابت A | 10-11 (دو بار) نگاهدارنده A: نگاهدارنده R | 16 گویند: + کی (که) R (دیوان ناصر خسرو ص ۵۶۸)

صفت خدای بود، پس خدای تعالی صفت خویش را «عالم الغیب والشهادة» گفت، و بدین صفت عقل است که هم معقولات را داند و هم محسوسات را، و چو عقل ما را بخشنده خدای است - که این شرف از دیگر حیوان ممنوع است - روا نیست هر او را سبحانه و تعالی بصفته موهوب خویش موصوف گفتن، و هر که از اهل علم حقیقت خدای را عالم گوید بدانوجه گوید که او مبدع عقل است، و علم فعل عقل است، همچنانکه هر او را قادر گویند بدانوجه که قدرتِ قادران ازوست چنانکه خلقت هر خالقان را او دادست. «فتبارک الله احسن الخالقین.»

XXIII.

< اندر فرق میان مُدْرِك و ادْرَاك >

میان مُدْرِك و ادْرَاك فرق باید کرد

اگر شدست کس از خواب غافلِ بیدار.

(۲۸۱) این سؤال چنانست که همی گوید میان اندرِ یابنده و اندرِ یافتن فرق

چیست و سوم را - کآن اندر یافته است - نتوانست گفتن. و مدْرِك اندرِ یابنده

۱ خویش را A : خویش R || عالم الغیب والشهادة : سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴۷ ||
 ۲ عقل است R (دیوان ناصر خسرو ص ۵۶۹) : عقلیست A || کو هم A : کی تا وهم R ||
 ۳ وهم A : - R || ۳ بخشنده خدای است : بخشده و خدای است A بخشیده خدایست R ||
 ۴-۳ ممنوع است R : ممنوعیت A || سبحانه A : سبحته R || تعالی A : - R ||
 ۵ اهل A : - R || او R : فعل A : بمقل R || قادران R : قادران را A || خلقت R : خلق A || مر خالقان را : مر خالقان را A || دادست R : داده A || سورة ۲۳ (المؤمنون) آیه ۱۴ || الخالقین : + مفرد (فرد) A || سومرا : سومرا A || اندر یافته است : اندر یافتست A || و مدْرِك : + و مدْرُوك A

- چیزست و ادراک فعل اوست اعنی اندر یافتن ، و مدرک آنست که هر اورا اندر یابند ، و این همچنانست که کسی گوید میان فاعل و میان فعل فرق کن .
- 3 و فاعل آن باشد که فعل ازو پدید آید چو درودگر ، و فعل او درودگریست که آن اندر نفس اوست ، و تخت آنست که درودگری برو پدید آمدست . پس حکما گفتند که فعل میانجیست میان فاعل و میان [83a] مفعول ، و فعل همیشه یا اندر ذات فاعل باشد بقوت یا بر ذات مفعول باشد بفعل . و فعل را 6 بذات خویش قیام نیست ، اعنی درودگری یا اندر نفس درودگر باشد پوشیده یا بر ذات تخت باشد ظاهر . پس همچنین ادراک — که آن فعل مدرک است — یا اندر مدرک است پوشیده یا اندر مدرک است بهم شده . و مدرک جوهر نفس 9 مردمست ، و ادراک او هر چیزها <را> پنج حاست است از بیننده و شنونده و بوینده و چشنده و بساونده ، و هر نفس را پنج قوت است از بهر آنک ادراک این پنج مدرک را — که هر یکی از آن پنج قوت را جای اندر زیر آن آلت 12 است که آن رگست — بدان توان یافتن .

(۲۸۲) یکی قوتش بیننده است ، و هر اورا جای اندر میانه سیاهی چشم

- 15 است بزیر آن پوست روشن که هر که بچشم کسی اندر نکه کرد ، صورت خویش را اندرو بیند؛ و هر اورا بدین سبب مردمک چشم گویند ، از بهر آنک اندر یافتن دیدنیها از رنگها و شکلها — که این بر طبیعتهاست — و حرکتها ، هر نفس را بدین قوت است که زیر آن معدن است که گفتیم . و این قوت 18

• اندر مدرک است : مدرکست اندر A | ۱۲ | مدرک را : مدرک A | جای : + او A |

• ۱۱ کرد A : شاید < کند > | ۱۷ | طبیعتهاست : طبیعتهاست A | ۱۸ | معدن A : معدن بدین معنی

در کتاب شفا چاپ تهران جلد ۲ ص ۳۳۴ آمده .

۳ مر صورتهاء جسمی را بپذیرد و مر آن را پیش حاسّ کَلّی برد که آن نفس است و نفس مر آن را بمیانجی این قوّت بشناسد و تصوّر کندش و تمیز کند تا بداند کآن رنگ چه چیز بود و شکل چه چیزی بود.

۶ (۲۸۳) و همچنین دیگر قوّت نفس کآن شنوایی است، جای آن اندر سوراخ گوش است از بهر اندر یافتن آوازهاء معنی دار وی معنی را، و صورت آواز و سخن موج هواست نادیدنی بخلاف مدرك حاست بیننده، و آنچه این حاست نیز اندر یابد از محسوسات خویش، آنرا براستی پیش حاسّ کَلّی برد که آن نفس است، تا نفس مر آن را تمیز کند.

۹ (۲۸۴) و همچنین بدیگر قوّت که آن چشمنده است، جای او اندر زیر پوست سر زبان است از بهر یافتن مژه هارا و آنچه این حاست اندر یابد نیز بخلاف آنست که آن دو حاست اندر یافتست که پیش ازین یاد کردیم، و مدرك [83b] خویش را این حاست نیز بنفس رساند که خداوند این قوّت ها اوست.

۱۵ (۲۸۵) و همچنین چهارم قوّت نفس که مدرك اوست قوّت بوینده است، و جای این قوّت اندر سوراخهاء بینی است سپس پرده ئی که مغز سپس آن پرده است، و این حاست مر بویهارا اندر یابد که آن نه دیدنی است و نه شنودنی و نه چشیدنی، و آنچه این حاست اندر یابد از مدركات خویش، نیز مر آن را بنفس رساند که حسّ کَلّی مر اوراست.

۱۸ (۲۸۶) و پنجم قوّت نفس که آن بساونده است اندر همه جسدست پراکنده

۳ کندش : کندش A | ۴ شنوایی : شنوای A | ۷ آنرا : و آنرا A | برد : بود A |

۱۱ مدرك : مدرك A | ۱۳ و همچنین : وهم جنس A | ۱۶ اندر یابد : اند در نابد A |

۱۷ بنفس : نفس A

- وبخاصه تر اندر زیر پوست سر انگشتان دست است که بدو نرم و درشت و متحرک و ساکن و گرم و سرد را اندر یابد، و آنچه این حس است اندر یابد بخلاف آنست که آن دگر حس است ها اندر یافته اند، و مدرک خویش را این مدرک 3 نیز پیش نفس برد که مدرک کلی اوست. پس ظاهر کردیم که نفس را پنج قوت است از بهر پنج گونه مدرک، و فعل هر قوتی از قوت ها او اندر مدرک و محسوس خویش ادراک اوست، و آنچه محسوس اوست مدرک اوست. 6
- (۲۸۷) آنگاه گوئیم باید دانستن که هر یکی از این قوت ها اندر یابنده چو مر آن اندر یافتن خویش را اندر یابد، از آن اندر یافتن خود مفعول شود، اعنی چو چشم بنگرد سوی چیزی که مر او را الوان و شکل 9 است، قوت بیننده مر آن لون و شکل را پذیرد پذیرفتنی مجرد بی هیچ هیولی، و بدان لون و بدان شکل شود تا مر آنرا اندر یابد. پس این بیننده فاعلی باشد که همی بفعل خویش مفعول شود، از بهر آنک آن دیدنی سپس 12 از آنک بیننده بیند بحال خویش ماند و بیننده که مر آن لون و شکل را پذیرد از حال خویش بگردد. پس ظاهر کردیم که اندر یابنده — اعنی مدرک — از اندر یافتن خویش همی مفعول شود، و حالش همی بگردد و اندر یافته 15 بحال خویش بماند.

(۲۸۸) و این دقیقه را از بهر آن گفتیم که گروهی گفتند: اگر ما

2 حس است : حس را A | 3 مدرک : و مدرک A | 4 پیش : جیش A | 5 اندر مدرک : اندر مدرک A | 6 بیاید : بیاید A | 7 اندر یافتن : اندر یافتنی A | 8 چشم : جسم A | 9 دیدنی : دیده نی A | 10 بگردد و اندر یافته : بگردن و ان یافته A | 11 و این دقیقه ... که A - R (دیوان ناصر خسرو ص ۵۶۹) | که : + مر A

- مر مبدع عقل را بعقل اندر یابیم آنگاه عقل فاعل باشد و مبدع او سبحانه
 [84a] مفعول او باشد، و این روا نباشد. وما بنمودیم عقلا را بدین دلیل عقلی
 3 که عقل مر مبدع خویش را اندر یابد باثبات محض بری از همه صفتها
 محسوسات و معقولات، و مبدع حق سبحانه مفعول عقل نباشد، بل عقل بنور
 اندر یافتن مر او را باثبات مجرد شرف و نور پذیرد، و افعال سوی عقل باشد نه
 6 سوی باری سبحانه و تعالی. و این جوابی شافی است مرین سؤال را بارادت عقلی.
 (۲۸۹) و حکما گفتند: زمان سه قسم است. یکی حاضر چو امروز و این
 ساعت، و دیگر گذشته چون دی و پریر، و سه دیگر آینده چون فردا و پس
 9 فردا. و چیزها زمانی نیز بدین سه قسم است. پس گفتند: چشم آلت است
 مر ادراک چیزی را که حاضرست امروز، و گوش آلت است مر ادراک چیزی را
 که دی و پریر بودست و گذشته است، و فکرت آلت است مر ادراک چیزی را
 12 که فردا و پس فردا خواهد بودن. و گفتند که عقل آلت است مر ادراک
 مبدعات را نه مر ادراک مبدع را والله الحمد والمنه.

۱ آنگاه : A آنگاه R باشد و مبدع او سبحانه R : و مبدع بود و سبحانه A ۲ مفعول
 R : مفعول A ۳ مر مبدع خویش را A : کی مبدع خویش را R بری R : بدی A ۴
 صفتها A : صفاتهای R ۵ سبحانه A : + و تعالی R مفعول A : مفعول R نباشد A :
 باشد R بل A : بل R ۶ مجرد R : مجرد A ۷ و تعالی A : - R مرین سؤال را
 بارادت عقلی R : و این سؤال ما زیادت عقلی A ۸ قسم است R : قسمت A ۹ و پریر
 R : و بری A ۱۰ نیز A : هم R ۱۱ قسم است R : قسمت A ۱۲ چشم : جسم RA ۱۳ چیزی را
 R : چیزها A حاضرست A : حاضر باشد R و گوش R : گوش A چیزی را R : چیزها
 A ۱۴ والله الحمد والمنه A : - R والله : + شعر A

XXIV.

> اندر آفرینش آسمان و زمین <

- بیت ۵۷-۵۹ روا بود که نخست آسمان پدید آمد
- 3 که او قویتر و آنکه زمین و کوه و بحار؟
و یا نخست زمین بود، کوست مرکز دور
- 6 و دایره نبود جز بنقطه پرگار؟
پس از چنین شماری چون بایستاد زمین
و گرد گردش خالی زدائره دوار؟
- 9 (۲۹۰) همی پرسد که چگویی نخست آسمان بود که قویترست،
یا نخست زمین بود که او مرکزست مر دائره عالم را؟ و نخست مرکز
باید تا دایره شاید کشیدن؛ و لکن گویی «نخست زمین بود» پس بی آنک
بگرد زمین آسمان بود زمین چگونه استاد برین جای؟ یعنی که استادین
- 12 زمین بدانست که گردش آسمانست.
- (۲۹۱) جواب حکیم فیلسوف مرین سؤال را آنست آفان کز فلاسفه
بابداع وحدوث عالم مقررند > گویند <: نخست هیولی بود جوهری معقول
- 15 نه محسوس، و چو طبایع مفردات از گرمی و سردی و خشکی و تری بتقدیر
الهی بر هیولی افتاد، هر دو سپس از آنک بانفراد معقول بودند بازدواج
محسوس شدند و متمکن [84b] شدند. و دلیل بر آنک هیولی بی صورت-ونه
- 18 صورت بی هیولی- موجود نبود آن آوردند که گفتند: امروز نیز هیولی

- محسوس نیست بل معقول است، و صورت نیز بی هیولی موجود نیست جز بعقل. چنانکه گوئیم: آب جوهریست سرد و تر و نرم > و جنبنده <. و این معانی که وجود آب بدوست از سردی و تری و نرمی و جنبندگی همه أعراض 3 است، و عرض را چیزی باید بر گیرد که آن جز عرض باشد. پس واجب آید ازین تجسس عقلی که آنچه هر سردی و تری و نرمی > را < بر گرفته است 6 تا آب گشته است، جوهرست، و آنرا هیولی اولی گفتیم.
- (۲۹۲) آنگاه گفتند: اگر جوهریت آب سردی و نرمی > و خشکی بودی، واجب آمدی که چو آب گرم شدی یا سخت شدی جوهرت بش باطل 9 شدی و نشد، بل چو گرم شد هم آب بود، و چو بفسرد و سخت شد یخ بود، و جوهریتش بر جای بود. پس دانستیم که این معنیها اندر آب أعراض بود.
- (۲۹۳) آنگاه گفتند: اگر همه طبایع بجملگی از هیولی بر خیزد چنانکه 12 از آب سردی و تری و نرمی و گرمی همه بر خیزد، آنگاه جوهریت > آب < باطل شود، از بهر آنکه جسمی نباشد کزین چهار صفت مر او را هیچ نباشد، بل آب بدان آبست که ترست و سردیش طبیعی است و گرمیش مقرست. و گر 15 آتش را گرمی و خشکی و روشنی - که أعراض اوست - از او زایل شود جوهریت آتش از آتش زایل شود.
- (۲۹۴) و چو درست کردیم که وجود آب بسردی و تری است و وجود آتش 18 بگرمی و خشکی است، و این هر چهار أعراض اند و جوهریت این دو جوهر

3 وجود : و جوب A | و جنبندگی : و جنبیدگی A | 7 اکر : و اکر A | 8 جوهریتش : جوهر بیش A | 9 یخ : و یخ A | 10 بر جای : بر حال A | 11 نرمی : و نرمی A | 12 مقرست : چنین است در اصل A | 13 ازو زایل : از اوایل A رجوع بسطر بعد شود

- بدین اعراض است. پس واجب آید ازین روی که جوهریت طبایع باعراض است. و پیش ازین چنان درست کردیم که جوهریت مر هیولی راست که اعراض را بر گرفتست. وز بهر آن چنین است که این دو جفت — اعنی هیولی 3 و صورت — جفت کرده مبدع حق اند، و یکی را ازین دو بی جفت خویش وجود نیست.
- 6 (۲۹۵) آنکاه گفتند که چو صورت بهیولی مزدوج شد، طبیعت کئی اندرین جوهر پدید آمد، و آن آغاز حرکت مکانی بود که اندرین جوهر افتاد و جوهر جسم بتقسیم [85a] طبیعت کئی — که اندر اثبات او پیش ازین سخن گفتیم — منقسم شد بدین اقسام که ظاهر است.
- 9 (۲۹۶) وگفتند: چو طبیعت کئی مر جوهر جسم مطبوع را بجنباید، هرچ ازو لطافت و روشنایی و صفوت بود باز شد فراخ، و هرچ ازو کدورت و کثافت و تیرگی بود بر جای خویش بماند و سخت شد. وز لطافت ها هرچ 12 روشن بود کواکب گشت بشکل هاء مدور، و هرچ از لطافت بی نور ماند ازو افلاک آمد بتقدیر صانع حکیم و فعل طبیعت کئی. و هرچ از افلاک فروتر ماند آتش بود کز افلاک کثیف ترست، و باز هوا از آتش کثیف ترست، و باز آب از 15 هوا کثیف ترست، و باز خاک بغایت کثافت و گرانی است که اندر مرکز باستاد.
- (۲۹۷) و مثل این صنع را چنان گفتند حکما که کسی سنگی کران را از هوا فرود افکند بر روی آبی بزرگ راست و هموار استاده، و از افتادن 18

۴ ازین دو بی جفت : ازین روی جفت A | ۵ آنکاه : نکاه A | ۶ شد : شده A | ۱۰ مطبوع را : مطبوع A | ۱۱ آمد : اند A | ۱۲ حکما : + گفتند A مکرر است

- آن سنگ اندر آب دایره‌ئی باز شود، نخست خُرد که مرکز آن دایره آنجای باشد از آن آب که آن سنگ برو افتاده باشد، و آن دایره باز همی شود،
- 3 وز اندرون او دیگر دایره وسه دیگر دایره بر ترتیب باز همی شود، و هر چند آن دایرهٔ اولی بازتر همی شود، آن دیگر دوائر سپس آن بر ترتیب همی روند.
- (۲۹۸) گفتند که جوهر جسم اندر مکان مطلق بود و مخترع بود، وز
- 6 جایی نیامده بود، و بهیچ جانب مر آن لطافت‌ها را کزو بر خاست و باز شد دارنده‌ئی نبود. آن لطافت‌ها بهمهٔ جانبها راست باز شد، و چو راست باز شد نلها و قبها آمد گرد و راست بی هیچ تفاوت. و زمین که او بغایت کثافت بود
- 9 اندر میانه ماند. و آب که مر او را اندکی لطافت بود، بر روی خاك استاد. و هوا کو از آب سبکتر بود، برتر ازو ایستاد. و این دایرهٔ عظیم بدین طبایع
- مفردات که بر هیولی افتاد، و صنع طبیعت کئی - کو فاعل و حافظ اجسام
- 12 است - ساخته شد، و آثار حکمت و تقدیر و تدبیر - که اندر طبایع و افلاک و انجم پدیدست - گواهی دهد که طبیعت کئی جوهری صانع است بمظاهرت
- عقل [85b] کئی و میانجی نفس کئی، تا این مصنوع بدین هیأت و بدین راستی
- 15 و محکمی آمده است.

- (۲۹۹) و گفتند نیاید کسی را که او گوید «زمین چرا اندر میان فلک بیستادست؟» از بهر آنک نخست درست بایدش کردن که چنان واجب آمدی که زمین با این گرانی وزیرندگی که هست باآسمان بر شدی بهمهٔ جانبها
- 18

5-6 وز جایی : وز جای A | 8 کرد و راست : کدو راست A | 13 صانع : صانی
 A | 18 زیرندگی (۲) : ریزندگی A « زیریدن، در زیر بودن و زیر شدن و در زیر واقع شدن » (فرهنگ نفیسی ج ۳ تهران ۱۳۱۹-۲۰) | بر شدی : پر شدی A

- و آسمان گرد شدی و بجای زمین باستادی. و چو عقل روا ندارد که سنگ يك هنی از روی زمین بذات خویش بر جای خویش بجنبند، بل واجب است که بر يك حال سوی مرکز گراینده باشد، چگونه درست آید قول آنکس 3 که گوید « زمین بدین جای چرا استاده است؟ » و اگر بگوید، جوابش آن باشد که گویند: از بهر آنک آنست، و جایش این است، و ز جای دیگر نیامده است تا آنجا باز شود، چنانک اگر سنگی را بهوا بر اندازند بر هوا نیستد، 6 بل بدان جایکه باز آید کز آنجا رفته بود. وجود عالم بکلیت خویش از جایی نیامده است، روا نیست که پراکنده شود. و دلیل بر آنک این جوهر کلی از جایی نیامده است، آنست که همی پراکنده نشود و قصد بجایی ندارد. 9 و دلیل بر آنک این جوهر پراکنده نخواهد شدن، آنست که هر اورا جایی نیست جزین کاندروست.
- 12 (۳۰۰) و گفتند که این صنع را پیش و سپس نبود، و آغاز زمان از گشتن فلک پدید آمد، و پیش از گردش فلک زمان نبود تا بشاید گفتن که نخست کدام بود؟ و دلیل بر آنک هر بودش عالم را پیش و پس نبود، بل بودش آسمان و گرد شدن زمین اندر يك وهلت بود، آن آوردند که گفتند: 15 اگر ما مثنی خاک را با لختی آب اندر شیشه کنیم، اندر آن شیشه سه طبیعت جمع شود. یکی خاک و دیگر آب و سه دیگر هوا. آنگاه هر آن شیشه را سخت بچنبانیم تا هر سه طبیعت اندرو بر هم آمیزند، و چو خفی شوند آنگاه 18
- گویند: گوید A • اگر سنگی را: اگر کرسنگی را A • جایی نیامده است: جای نیامده است A رجوع بسطر بعد شود • بجایی: بجاء A • بر آنک: مر آنک A • جوهر: جو A • جایی: جای A

آن شیشه را بنهیم. چگوید عاقل که نخست کدام طبیعت بجای ایستد، و سپس ازو کدام؟ و باز شدن این سه طبیعت را - که اندر آن شیشه آمیخته باشد - تا هر یکی بجای خویش باز [82a] شوند هیچ پیشی و پسى نباشد البتّه، از بهر آنک خاک اندر زبر نشیند بشیشه پیوسته، و آب بر سر او و هوا بر سر آب. و ما دانیم که چون آن طبایع را که اندر آن شیشه آمیخته شده باشد 6 بنهیم، هر نقطه کز آن خاک سوی بن شیشه فرو گراید از نقطه آب و ز نقطه هوا جدا شود. و همچنانک آن نقطه خاک فرو سو شود آن نقطه آب کزو جدا شود، بر سو شود هم در آن وقت، و آن نقطه هوا کآب ازو جدا شود 9 همان ساعت که آب فرو شود هوا هم در آن ساعت بر آید بی هیچ پیشی و پسى البتّه.

(۳۰۱) پس درست کردیم که چو این جوهر مطبوع بدین طبایع مزدوج شد، این دایره بیک وهلت راست شد و هر نقطه‌ئی کز خاک سوی مرکز گرایست، دیگر نقطه بخلاف آن از آتش همان وقت سوی حاشیت عالم شد بی هیچ پیشی و پسى، بل فرو شدن خاک بر آمدن هوا باشد نه چیزی دیگر، و این بیانی عقلی است <و> فلسفی که جز بفکرت صاف و رغبت صادق اندرین بصایر و حقایق نتوان رسیدن.

(۳۰۲) و اما جواب حکماء اهل تأیید - علیهم السلام - مرین سؤال را آنست که گفتند: هر بودش آسمانها را بر یکدیگر پیشی و پسى زمانی نبود البتّه،

۱ پیشی و پسى : بیش وز بس A (و جوع به س 9-10، 14، 18 شود) | ۱ بر آید : بر آمد
 1۱ | 1۱ چیزی : جری A | 1۱ صاف A : شاید «صافی» | ۱۱ بر یکدیگر : بر دیک A |
 زمانی : زمان A

بل این صنع بابداع بود وابداع بی زمان باشد، و آنچه بابداع پدید آید از جایی بجایی نشود تا زمان لازم آیدش، بل بر آنجای پدید آید که باید، چندانی که باید، از بهر آنچه باید، بدان هنگام که باید. پس این عالم برین 3 جای پدید آمد بدین قدر که هست، و ز بهر این کار کزو همی آید، چنین که هست، و اگر از جایی آمده بودی آنجای تهی مانده بودی، و سوی آنجا شدی کزو رفته، و چو عالم بهیچ جای همی نشود و بر جای خویش همی گردد 6 تا رفتن او ازینجای، دلیل است بر آنک حرکتش بذات خویش نیست، بلک از دیگرست، از بهر آنک آنچه حرکت بذات خویش کند قصدش بجایی باشد چنانک چو حرکت سنگ از هوا سوی زمین بذات و طبیعت که قصدش آنست 9 که از آنجا که هست بر زمین آید کز آنجا [86b] رفتست، و اگر این عالم بزرگتر ازین بودی <...> و چیز مقدرٌ مصورٌ بمقدار و بصورت خویش همی گوید که اگر کم ازین بایستی یا بیش ازین، مقدرٌ همی توانستی چنان 12 کردن چنانک گفت: قوله «وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم».

15 (۳۰۳) وگفتند: آسمان فایده دهنده است و زمین فایده پذیرنده است، و آسمان بمثل چون مردیست، و زمین بمثل چون زنی است، و موالید از نبات و حیوان فرزندان این مرد وزن اند. و روا نیست اندر حکمت که ازواج را

۵ جای : جای A | ۶ همی نشود : همی بشود A | ۷ بلک : بلک A | ۸ بجایی : بجای A | ۱۰ که از آنجا : که چرا آنجا باشد A | بر زمین آید کز آنجا : تا بر زمین آمد کز آنجا A | ۱۱ بودی (۱) : شاید « بایستی » جمله ناتمام است . ۱۲ کردن : کردی A | ۱۳-۱۴ سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۱ | ۱۶ نیست : دینست A

بر یکدیگر بزمان پیشی و سپسی باشد، چنانکه خدای گفت: «ومن کَلَّ شییءٍ خلقنا زوجین لعلکم تذكرون.» و مر عالم دین را رسول آسمان است، 3 ووصی او زمین عالم دین است، و باران از آسمان بدین زمین کتاب مبارک قرآن کریم است، و نبات بر زمین بدین باران ازین آسمان، مؤمنان اند. و دلیل بر آنکه قرآن کریم بمنزلت آب بارانست، قول خدایست که مر باران را آب منزل مبارک گفت بدین آیت: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ.» و کتاب خویش را نیز منزل و مبارک گفت بدین آیت: قوله «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.»

9 (۳۰۴) و چون مر این هر دورا منزل مبارک گفت و آن یکی از آسمان فرود آمده بود، و این دیگر نیز از آسمان آمده بود، درست شد که باران کتاب خدای محمد مصطفی - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - بود و چو آسمان 12 و آب مبارک پدید آمد - که جز آن < آسمان > و این < آب > است - پدید آمد که زمین این آب و این آسمان نیز جزین زمینست، و آن زمین وصی رسول است که این آب برو فرود آمد و شرح این آب او کرد، چنانکه 15 شرح آب باران دنیایی < و پدید آوردن نبات های دنیا، زمین دنیایی کرد. (۳۰۵) و نیز ظاهر شد که نبات های دینی مؤمنان و عقلا و عبّاد خدای اند،

1-2 سورة ۵۱ (الذاریات) آیه ۴۹ | ۴ | قرآن کریم: از کریم A رجوع بسطر بعد شود | ۶ | و نزلنا: و انزلنا A | 6-7 سورة ۵۰ (ن) آیه ۹ | 8 سورة ۶ (الانعام) آیه ۱۵۶ | 10 درست شد: در شد A رجوع بصفحه ۲۰۰ سطر 15 و صفحه ۲۰۲ سطر 18 شود | باران: آسمان A رجوع بسطر 3-6 همین صفحه شود | 11 و آله وسلم: و سلم و آله A | 12 زمینست: ائمنست A | 15 دنیایی (دو بار): دنیایی (دو بار) A | 16 مؤمنان: بمؤمنان A

- وگفتند - اعنی حکماء دینِ حقّ علیهم السّلام - که عقل اوّل نیز آسمان است
 مر نفس کئی را و نفس مر اورا بمنزلت [87a] زمین است و دو آسمان حقیقت
 یکی عقل است و دیگر رسول، و دو زمین حقیقت یکی نفس کئی است 3
 <و> دیگر وصی. و زین آسمانها و زمینها - که یاد کردیم - هیچ <یک ب> -
 زمان پیشتر از دیگری نیست، از بهر آنک هر چند وجود نفس کئی از امر
 باری بمیانجی عقل است، میان این دو موجود بزمان پیشی و سپسی نیست 6
 البتّه، و روا نیست که گوئیم «رسول از خدای تعالی سخنی گزارد که هر
 آنرا اندر نیابندی.» که اگر چنین باشد گوینده بیهوده گوی باشد، بر مثال
 کسی که اندر میان ستوران سخنان پند و حکمت گوید و همی داند که از 9
 آن ستوران هیچ نیست که بداند که او همی چه گوید؛ بل همچنان که
 از خلق یکی گزارنده علم کتاب بود نیز از خلق یکی پذیرنده علم کتاب
 بود، چنانک خدای گفت مر رسول را که کافران مر ترا گویند: تو رسول 12
 نیستی. تو بگو که خدای گواه منست و او گوا بس است مرا و <شما> را
 و آنکس که علم کتاب نزدیک اوست بدین آیت: قوله «و یقول الذّین کفروا
 است مر سلاً قل کفی بالله شهیداً بینی و بینکم و هن عنده علم الکتاب.» پس 15
 ظاهر کردیم میان بودش آسمانها ابداعی و خلقی و قولی و میان زمینها آن
 هیچ پیشی و سپسی نبود، ولله الحمد.

2 مر نفس کئی را: من نفس ثانی را A | 3 دو: و در A | 7 گزارد: گذارد A
 رجوع بسطر 11 شود | 8 نیابندی: یابندی بحق نبود (i) A | اگر: + جز A | 11 پذیرنده:
 پذیرنده A | 12 مر رسول را: من رسول را A | 14-15 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۴۳ |
 16 و میان: و بیان A | 17 پی: پستی A | الحمد: + بیت A

> اندر دائره و مرغ و خایه <

بیت ۶۰ ز دائره که تواند نمود پیش وز پس

ز مرغ و خایه نیاید سخن مگر که نزار.

(۳۰۶) اندرین سؤال چنان نموده است که همچنانک کسی نداند که خطّ

6 دائره را آغاز از کجا کرده اند، نیز کسی نداند که خایه پیش بوده است

یا مرغ؟ و اگر کسی اندرین باب سخن گوید، سخنش ضعیف آید، یعنی

برین حجّتی عقلی نتوان آوردن. سؤال این است، و جواب ما هرین سخن را

9 آنست که گوئیم: اگر کسی دائره‌ئی بکشد، آنگاه دیگری را گوید بگوی

که آغاز خطّ از کجا کرده ام؟ سؤال او باطل باشد، از بهر آنک اگر کسی

نقطه‌ئی را نشان کند و گوید آغاز خطّ این دائره آن نقطه کردی، [87b]

12 بیایدش، لکن آنکس گوید مر اورا «حجّتی بیاور برین سخن که آغاز این

خطّ ازینجاست» اورا نیز بیاید که مر اورا گوید «تو خود حجّتی بیاور

که آغاز این خطّ ازینجا نیست»، و چو این هر دورا بر دعوی وانکار یکدیگر

15 حجّتی عقلی قایم نشود، درست شد که این سؤال باطل باشد، بل عقل اقرار

کند که مر آن خطّ را آغازی وانجامی بوده است. و اما گفتن که سخن اندر

پیشی و سبسی مرغ و خایه ضعیف آید، از حکما روا نیست. این سخن عامّه است

18 که چنان پندارد که مرغ جز از خایه نیاید همچنانک خایه جز از مرغ نیاید.

5 نداند: براند A | 12 بیایدش: بیایدش A | 13 بیاید: نیاید A | 16-17 که سخن...

خایه: کسخن اندر مرغ و خایه پیشی و سبسی A | 17 ضعیف آید (ز مرغ و خایه نیاید سخن

مگر که نزار): ضعیف اند A | 18 نیاید (دو بار): بیاید A

- (۳۰۷) و جواب این سؤال آنست که گوئیم : خايه مرغیست بحدّ قوّت که اگر از مرغی تمام پرورش یابد از آن قوّت بفعل رسد، و اگر مرغی نباشد که مر او را بفعل آرد، از آن خايه مرغی نیاید، بل تباه شود. 3 پس بدانستیم که اگر نخست خايه بودی و مرغ نبودی که مر آن را بفعل آوردی، از آن خايه مرغ نیامدی، و چو مرغ واجب بود تا آن خايه اولی بفعل آرد، پس آن مرغ پیش از آن خايه بود، و آن خايه او کرده بود؛ و دیگر 6 حجت بدانک مرغ پیش از خايه بودست، آنست که خايه مرغ مصنوعیست با شکل و ترتیب و اندرو چیزهاست اندر جوف یکدیگر نهاده گوناگون، و پوستکی تَنگ بگرد آن اندر کشیده، و پوستی سخت بگرد آن اندر آورده 9 بی هیچ فرجه‌ئی و شکافی، و هم دانیم که آن مصنوع < صناعی > علیم است و طبیعت او را صنعتها، از بهر آنک روا باشد که جسمی مشکّل بر آثار قصد و با ترتیب صانع خویش باشد، پس خايه مرغ بحکم ودالات این صنعتها 12 که برو ظاهرست معمول است، و ز بهر بفعل آمدن از آن قوّت که بر آنست بمرغی حاجتمند است، و آن مرغ ازو بی نیاز است. پس محال باشد گفتن که آن مرغ کز خايه بی نیازست مصنوع آن خايه است که آن بدو حاجتمند 15 است. پس عقل گواست که فاعل آن خايه آن مرغست، و خايه مفعول اوست و مفعول فاعل خویش نباشد.
- (۳۰۸) پس درست کردیم که [88a] مرغ بر خايه مقدّم است چنانک 18

۱ یابد : باید A | ۲ اندر : اندرو A | ۳-۲ گوناگون و پوستکی : لوناتون و پوستکی

A | 10 که آن : که از A | 11 طبیعت او را صنعتها (۱) : و طبیعتی را صنعی (۲) A |

12 معمول : معمولی A

- دانه خرما بر درخت خویش مقدم است، و حیوان بر نطفه‌ئی کزو حاصل آید مقدم است، از بهر آنک همچنانک خایه بی آنک مرغی مر اورا پیرورد 3 مرغی نشود، نیز نطفه حیوان بی آنک حیوانی مر اورا پیرورد حیوانی نشود، پس اگر روا باشد که نطفه پیش از حیوان باشد نیز روا باشد که خایه پیش از مرغ باشد. و چو وجود حیوان امروز بزایش است و این اشخاص را 6 که پیش ازین بوده اند <...> لازم آید که زایش را آغازی بوده است تا امروز بانجام رسیده است که آنچه مر اورا آغاز نباشد بانجام نرسد، و چو زایش را بحکم عقل که همی بینیم که امروز انجام است و فرزند ما که هنوز 9 آن فرزند نیامده است انجام زایش است، لازم آید که زایش را آغاز بودم است، و چو آغاز زایش واجب شد، درست شد زاینده‌ئی کو از دیگری نزاده باشد، بل وجود او بی زایش باشد، و ابداع این معنی را تأمل کنند عقلا که 12 این معقول است ضروری، که عقل بدین مقرر است بی هیچ انکاری.
- (۳۰۹) و گویم کز نبات آنچه اصل است چو گندم و جو و جز آن و درختان و نباتها <از آن حاصل آید> و اگر کسی گوید «تخم از نبات و درخت بمنزلت خایه است از مرغ، و بمنزلت نطفه است از حیوان، از بهر آنک همچنانک خایه از مرغ همی آید تخم نیز از درخت همی آید، پس واجب آید که نخست درخت خرما بوده تا تخم ازو حاصل آمد و نخست خوید بود تا گندم ازو حاصل آمد، جواب ما مر اورا آنست که گویم: این قیاس غلط است، بل دانه 18

• ازین بوده اند: شاید درینجا چند کلمه ساقط باشد مانند «زاینده‌گان بوده اند» |

• امروز A: شاید «هر چیز را» | • آن فرزند نیامده است: از فورند پیامده است A |

15 خایه: خانه A | 16 واجب آید که: + وی A | 17 خوید: جوید A | گندم: کدام A

- خرما بر درخت خرما مقدم است، و تخم گندم بر خويد مقدم است، و ابداعي تخم است نه نبات، و نبات از تخم بمنزلت خايه است از مرغ، و بمنزلت نطفه است از حيوان، بخلاف آنچه گفتم، و دليل بر درستي اين دعوى آنست كه 3 تخم نبات ناقص است، و نيابد كسى را كه گويد « نبات نیز تخم ناقص است»، از بهر آنك مردم را - كاین خصوصت مر اوراست - از نبات درخت < و > تخم < و > ميوه [88b] بكارست < تا > بکياه و چوب و شاخ و برگ، و تخمها جفتهاء 6 ابداعيست، و زایش هر درختی از میان آن جفتِ نخست < است > كه بهم فراز بستست. پس دانستيم كه درخت خرما ازین ماده و نر زاده است، و تخم آن درختست بيكجا بسته. و آن بمثل مر هر نوعی را از انواع نبات بمنزلت 9 آدم و حواست مر مردم را و بمنزلت جفتی اسب است مر نوع اسب را < و > بمنزلت آسمان و زمین است مر موالیدرا، از بهر آنك هيچ موجودی نیست كه آن جز از میان جفتی موجود حاصل شده است كه برو مقدم است، چنانك 12 نفس و عقل از جفت اولی است كه بر جملگی موجودات مقدم است و عالم - كه آن آسمان و زمین دوّم است - از آن آسمان و زمین اولی زاده است چنانك 15 پيش ازین گفته ايم. پس گويم بدین بيانها برهانی كه نخست مرغ بوده است آنكاه خايه، و این خواستيم كه بگويم.

1 خويد : حويد A | 2 تخم نبات : نبات تخم A | و نيابد : و بنياد A | نبات نیز تخم : تخم نیز نبات A | 3 كاین : كاین و A | خصوصت (?) : چنین است در اصل، و شايد مراد ادعای مدعی باشد | از نبات : + و A | 4 بکياه : بکيا A | 5 ابداعيست : ابداعست A | جفت : جفتی A | 6 فراز بستست : فرازیستمت A | و نر : و تر A | 7 مقدم است :

XXVI.

< اندر کلّ و جزو >

بیت ۶۱-۶۲

وجود کلّ روا هست و جزو او معدوم؟

اگر رواست ابا حجتی بمن بسپار

و اگر رواست نه، پس جنس باید آنکه نوع

و شخص از پس هر دو بکرده راست چو تار.

6

(۳۱۰) همی پرسد که کلّ بی جزو موجود باشد، یا جزو بی کلّ باشد،

یا اگر کلّ نباشد جزو معدوم باشد، یا اگر جزو نباشد کلّ معدوم باشد،

9 پس اگر جزوی بی کلّ نباشد، واجب آید که نخست جنس است آنکه

نوع، و آنکه شخص، یعنی که جنس هر نوع را بمنزلت کلی است هر جزو را،

و نوع نیز هر شخص را بدین منزلت است، و تا نخست کلّ نباشد چگونه جزو

12 باشد، و محال باشد کلّ معدوم باشد و جزو موجود باشد، یعنی هر که گوید

آدم نیز نوع بود، گفته باشد که شخص پیش از نوع بود، و این کس چنین

گفته باشد که جزو پیش از کلّ بود؟ این همان سؤال است که پیش ازین

15 گفت وهم بدان باز گشتست تطویل را.

(۳۱۱) جواب این سؤال بر آن وجه که پیش ازین پرسید، داده ایم

پیش ازین، و برین وجه که اینجا همی پرسد، آنست که گوئیم: جنس کلّ

18 انواع نیست بل جنس نام مجموع انواع است، و نوع نیز کلّ اشخاص نیست،

۱۱ یا اگر : تا اگر A جزو... جزو نباشد : جزو... جزو نباشد A ۱۱ شخص را : +

هم A ۱۵ وهم بدان باز گشتست : و باز هم بدان گشتست A ۱۶ پرسید : پرسد A ۱۱

۱۷ اینجا همی پرسد : اینجا همی پرسند A

- بل نام کل اشخاص است، و هر یکی از جمله شدن اجزاء [89a] موجود شود نه جزو از پدید آمدن کل موجود شود؛ و نخست شخص باشد تا چو شخصهء بیک صورت جمع شوند نام آن جمع نوع باشد، همچنانک نخست جزوی باشد تا چو جزوها جمع شود مر آن جمع <را> کل گویند.
- (۳۱۲) و هر که اندر علم منطق شروع خواهد کردن، نخست باید که قول خداوند منطوق را معلوم کند تا سخن شوریده نگوید، و قول خداوند منطوق آنست که گفته است: «الجنس قول وقع علی کثیرین مختلفین فی الصور.»
- همی گوید: جنس گفتاریست که بر افتد بر بسیارها که صورتهایشان مختلف باشد، چنانک چو گوئیم «حیوان» این نامی باشد که بر خر و گاو و اسب و مردم و جز آن افتد، که هر یکی را ازین صورتی دیگرست.
- (۳۱۳) آنگاه گفت - اعنی خداوند منطوق - «والنوع قول يقع علی کثیرین متفقین بالصور مختلفین بالأشخاص.» همی گوید: نوع گفتاریست که بر افتد بر بسیاری که بصورت چو یکدیگر باشند و بشخصها مختلف باشند، چنانکه گاو و همه بیک صورت اند و خران همه بیک صورت دیگرند. پس گاو نوعیست از جنس جانور، و این نام بر شخصهء بسیار گاو و افتد، و مردم نیز نوعیست که چو بسیار باشد، و نام یکان یکان نتوانند گفتن، و خواهند که همه را بیک قول یاد کنند، مر ایشان را مردم گویند بیارسی، و انسان گویند بتازی. پس قول این مرد - که منطوق را او نظم داده است - آنست که گوید:

۱ از پدید آمدن : ازد پدید آمدن A ۱۱ شروع : شروع A ۱۲ وقع (رجوع بسطر

۱۱ شود) : نفع A ۱۲ کثیرین : کثیر A (رجوع بسطر بعد وسط ۱۲ شود) ۱۳ الصور : لصور A ۱۴

۱۵ متفقین : متفقین A ۱۶ همی : همی A ۱۷ بسیار : + کردن A ۱۸ مرد : مردم A ۱۹ او : و A

- جنس قولیست و نوع قولیست ، وهمی نگوید که جنس یا نوع عینی است ،
 و هارا ظاهرست که شخص عینی است مشاراً الیه ، و تا شخصهائ بسیار از يك
 3 صورت جمع نشوند ، نام نوعی ثابت نشود و تا نوعهائ بسیار جمع نشوند ،
 نام جنسی ثابت نشود . و گفتیم آغاز بسیاری اوست ، و نیز ثابت کردیم که
 لازم است که حیوان زاینده تمام خلقت <را> واجب است که جفتگان آغاز
 6 بودش ابداعی بوده اند بی زایش . پس هر جفتی از آن نوعی بوده است بدو
 شخص ، وهمگی آن جنس بودست مر آن همه انواع ابداعی را ، و زایش سپس
 از آن پیوسته شدست و وجود جنس [89b] و نوع و شخص بيك دفعه بوده
 9 است و نوع بسیاری و اندکی اشخاص کم و بیش نشود .
- (۳۱۴) پس ظاهر کردیم که نخست شخص است ، آنگاه نوع از بسیاری
 اشخاص است ، آنگاه جنس نام نوعهائست ، و جزو بی کل ثابت است ، و کل
 12 مجموع اجزاست ، و کل بی اجزا معدوم است ، و جزو بی کل ثابت و موجودست ،
 و تا کسی را اسبان و خران و گوسفندان بسیار نباشد ، نکویند که مر اورا
 حیوان است ، و <مراد> از حیوان اشخاص بسیار باشد ، و هر که یکی اسب و یا
 15 یکی گوسفند دارد مر اورا خداوند حیوان نکویند ، بل گویند یکی اسب دارد ،
 یا یکی گوسفند دارد ؛ از بهر آنک حیوان نامی است که بر شخصهائ بسیار
 افتد که بصورتهائ مختلف باشد ، و بدانک کسی بسیار ستور ندارد و یکی خر
 18 دارد ، آن نام کو خر دارد باطل نشود ، پس باطل شد نام جنس بدین شرحها .

۱ یا : با A | ۴ اوست : دوست A | ۵ بدو : برو A | ۶-۷ بوده است : برده است
 ۱۱ اشخاص است : اشخاص آنست A | ۱۲ اسبان : اسباب A | ۱۳ جنس : + بیت A
 و ناسخ < بدین شرحها > را باول بیت آئینده متصل نوشته است .

XXVII.

< اندر زحل و اندر تخم بهار >

بیت ۶۳ چرا کواکب را اول از زحل گفتند؟ 3

بطبع آتش از بهر چیست تخم بهار؟

(۳۱۵) غرض این مرد ازین سؤال آنست که همی پرسد که چرا

6 چو کواکب را نام برند نخست زحل را گویند آنگاه دیگران را؟ باز همی

پرسد که چرا هر آن ستاره را — که نخست او را نام بردند — زحل نام نهادند؟

اگر همی پرسد که چرا از ستارگان نخست زحل <را> نام بردند، جوابش

9 دادن آنست که گوئیم: از بهر آنک زحل برترین ستاره ایست ازین هفت

ستاره که مدبران عالم اند بتقدیرِ مقدرِ حکیمِ علیمِ سبحانه و تعالی، و بر چرخ

هفتم است. از بهر این نخست هر او را نام بردند، با آنک اهل صناعت

12 تنجیم، نخست آفتاب را ثابت کنند آنگاه ما را اندر تقاویم، از بهر آنک

سلطانان افلاک این دو کوكب اند، و سلطانت آفتاب بزرگی جرم و قوت

و تأثیر اوست، و سلطانت ماه بدانست که او بزمین نزدیکترست — که او کوكبی

15 است از کواکب. — آنگاه از پنج ستاره باقی نخست زحل را نویسند آنگاه

مشتری را و دیگر [90a] کواکب را بترتیب مکانی، از بهر آنک زحل را برترین

مکانی است از مکانهای ستارگان، <و> نیز جرم او بزرگترست از دیگر اجرام

18 این چهار ستاره که نام <آنها> فرود ازوست.

• نام برند: نام بردند A | 10 مدبران: مر بران A | 13 تنجیم: بنجم A | 14-15 کوكبی

است از کواکب: چنین است در اصل || 16 و دیگر: + و دیگر A مکررست || 17 ستارگان:

ستاره کی ان A

- (۳۱۶) واکر ازین سؤال مرادش آنست که چرا هر آن ستاره را نام زحل نهاده اند، جوابش آنست که گوئیم: این سؤال از طریق لغت است
- 3 و نام زحل فعل است از زَحَلَ یَزْحَلُ، چنانکه نام عمر فعل است از عَمَرَ یَعْمُرُ، وَزَحَلَ یَزْحَلُ چنان باشد که گوئیم «بگریخت، بگریزد» و عرب مثل زنند و گویند: «لیس من الموت من زحل» یعنی از مرگ جای گریز نیست،
- 6 و بسبب آنکه این ستاره که زحل است از جمله افلاک بیرون شده است چنانکه از همه عالم بیرون است، پس بدین سبب نام او زحل گفتند یعنی گریخته.
- (۳۱۷) و اما جواب آنچه همی گوید که چرا تخم بهار بطبع آتش است، آنست که گوئیم: غرضش آنست ازین سؤال که همی پرسد که چرا برج حمل - < که > از برجها بهاریست - آتشی است؟ و ما گوئیم: از دوازده
- برج که جمله فلک بدان منقسم است، سه برج آتشی است، و سه برج خاکی است، و سه برج بادی است، و سه برج آبی است. آتشی حمل و اسد و قوس است، و خاکی ثور و سنبله و جدی است، و بادی جوزا و میزان و دلوست، و آبی سرطان و عقرب و حوت است، و فاعل بحقیقت آن طبایع، آتش است
- 15 که فعل او اندر سه جواهر دیگر روانست که هر یکی را از هوا و آب و خاک همی روشن و گرم کند و بجنبانندشان، و چو آفتاب - که سلطانی بر افلاک و طبایع هر اوراست - بیرج حمل آید، نباتها همی بجنبش افتد، و زمین از
- 18 حال مردگی همی بزندگی آید، و کاری عظیم کزین - یعنی از عالم - نا پدید

3 و 4 بزحل : بزحل A | 6 و بسبب : و سبب A | 7 بیرون است : بیرون که نخست

A | 8 گوید : گویند A | 10 آتشی است : آتشی راست A | 12 قوس است : و قریست A |

15 جواهر دیگر : جواهر او A | 16 و بجنبانندشان : و بجنبانندشان A | سلطانی : سلطان A

بود، اندر عالم همی پدید آید، دانستیم که این برج را - کز آفتاب این فعل همی اندرو تازه شود - طبیعی آتشی است. وزان سپس کز قوس بیرون شده بود و بدورتر جای رسیده بود، از نقطه اعتدال ببرج آتشی برسیده [90b] 3 بود، چو ازو این فعل - کاکنون آمد که ببرج حمل است - نیامده بود و بسبب تازه شدن نبات و رستن تخمها و قصد جانوران بچفت گرفتن، که تمامی عالم بدین دو زایش است، مرین برج را آغاز برجها نهاده اند. و گفتند: این 6 برج آتشی است و بهاری است، که اثر فعل آتش اندر عالم پدید آید چو آفتاب بدین برج آید.

9 (۳۱۸) و اگر کسی گوید: چو همی گویی برج حمل آتشی است، و آتش گرم <و> خشک است، چرا چو آفتاب بدین برج رسد هوای عالم همی گرم و تر شود، ولی پیشتر گرم و خشک شدی بطبع <تابستان، اکنون که ب> - برج حمل - که آتشی است - <آمده چرا گرم و تر شود؟>، 12 جواب ما مر اورا آنست که گوئیم جهان بزمستان سرد و تر باشد، چو آفتاب ببرج حوت بوده باشد - که او برج آبی است - سرد و تر <است>، آنگاه چو آفتاب ببرج آتشی آید - که حمل است - و گرمی بر عالم افتد، 15 نخست مر آن سردی عالم را گرم کند تا باز سپس از آن مر تری عالم را خشک کند و بطبع تابستان رساندش بر مثال جامهائی که تر شده باشد و فسرده،

2 کز قوس : کزو قوس A | 4 چو ازو : جو ارد A | آمد... حمل است : امد...
 حمل اند A | 6 برجها نهاده اند : برجها، ماده اند A | 7-8 پدید آید... آید : بدمد
 امد... اند A | 11 گرم : کویم A | ولی پیشتر : ویا پیشتر که A | 12 حمل : حملی A |
 11-12 از قرینه بر میآید که کلماتی درین دو سطر از متن ساقط است و با مراجعه
 بجزله‌های قبل و بعد بصورت فوق تصحیح شده است | 17 بر مثال : بر شاله A

چو باتش فراز دارند نخست آن جامه گرم شود و سردی ازو زایل شود،
 آنگاه خوش خوش آن تری ازو زایل شدن بگیرد و یکچندی آن جامه
 3 هر چند گرم شده باشد تر بماند تا باز خشک شود. پس همچنین جهان
 بزمستان سرد وتر و فسرده باشد و چو آفتاب ببرد حمل آید بقوت آتشی
 عالم گرم شود، آنگاه سه ماه گرم وتر باشد تا این تری ازو بشود و بطبع
 6 تابستان شود گرم و خشک. این است جواب < که > گفتیم، والله الحمد والمنة.

XXVIII.

> اندر خانه‌های خورشید و ماه

و دیگر سیارات <

9

چرا که خانه خورشید شیر و خانه ماه

بیت ۶۴-۶۵

ز برج سرطان کردند استوار حصار؟

چرا که خانه این هر دوان یکان بس بود

12

و دیگران را خانه دو، از یمین و یسار؟

(۳۱۹) اندرین دو بیت دو سؤالت، و هر دورا بهم از آن نبشتم که

15 هر دو سؤال یکدیگر پیوسته بود. این مرد همی پرسد که چرا خانه آفتاب

مر اسدرا [91a] نهادند و خانه ماه مر سرطان را نهادند بیرون از دیگر خانها؟

و دیگر همی پرسد که چرا مر هر ستاره‌ئی را از پنج ستاره رونده - که آن

18 بیرون از آفتاب و ماهست اندر فلک - دو خانه است، و هر آفتاب را و ماه را

یکی خانه بیش نیست؟ و هر یکی < را > ازین < دو > سؤال جوابی دیگرست.

1 ازو : ارد A 2 بگیرد : نکیرد A 3 همچنین : همی چنین A 4 والمنة : +

بیت 10 مر سرطان را : مهر سرطان را A 17 ستاره‌ئی را : ستاره‌ها را A

- (۳۲۰) جواب آنچه گفت «چرا خانه آفتاب مر برج اسدرا نهاده اند»
 > «خانه ماه مر برج سرطان را نهاده اند؟» آنست که گوئیم: آفتاب
 3 و ماه را اندر عالم - وبخاصه اندر آنچه بر همین زمین بوده شود از موالید -
 اثر بیشتر از آن است که مر دیگر ستارگان راست. اما بیشی اثر آفتاب را
 اندر موالید عالم علت آنست <که> جرم آفتاب از همه اجرام عظیم‌تر
 6 وقوی‌تر است، و مدار او اندر فلک چهارمست که آن قلب افلاکست و معدن
 منبع نورست، و نور ماه و دیگر کواکب همه از آفتابست، و احوال عالم باعتماد
 او معتدل است و بانقلاب او متقلبست. پس جرم عالم بکلیت شخصی است
 9 که روح آن شخص جرم آفتاب منیر است. و چشم باز کردن شکوفها و تازه
 روی شدن کوه و صحاری و آرایش پذیرفتن میوها و درختان و بیدار شدن
 جانوران از خواب بدان وقت که آفتاب از مطلع خویش سر بر کند، بر
 12 درستی این قول که گفتیم «آفتاب روح این عالمست» گواهی ماست. و اما
 بیشی اثر ماه اندر موالید عالم و حدوث مذانب و تغییر احوال هوا و تبدیل
 اسباب روزگار بسبب ماه - با آنک او از دیگر کواکب سیاره بجرم خردترست -
 15 از آن است که نزدیکتر ستاره است بزمین، و آثار دیگر کواکب که مرکز
 عالم - اعنی زمین - دور اند، هر چند که اجرام ایشان بزرگترست، با آثار
 ماه - که بزمین نزدیکترست - همی تغییر پذیرند و متبدل شوند. پس مر
 18 آفتاب را و ماه را بدین سبب که اثر هر دو اندر عالم بیشترست از آثار دیگر

3 و ماه را: مارا A | وبخاصه: والنخاصه A | بر همین: همین بر A | 4 بیشی: بیش

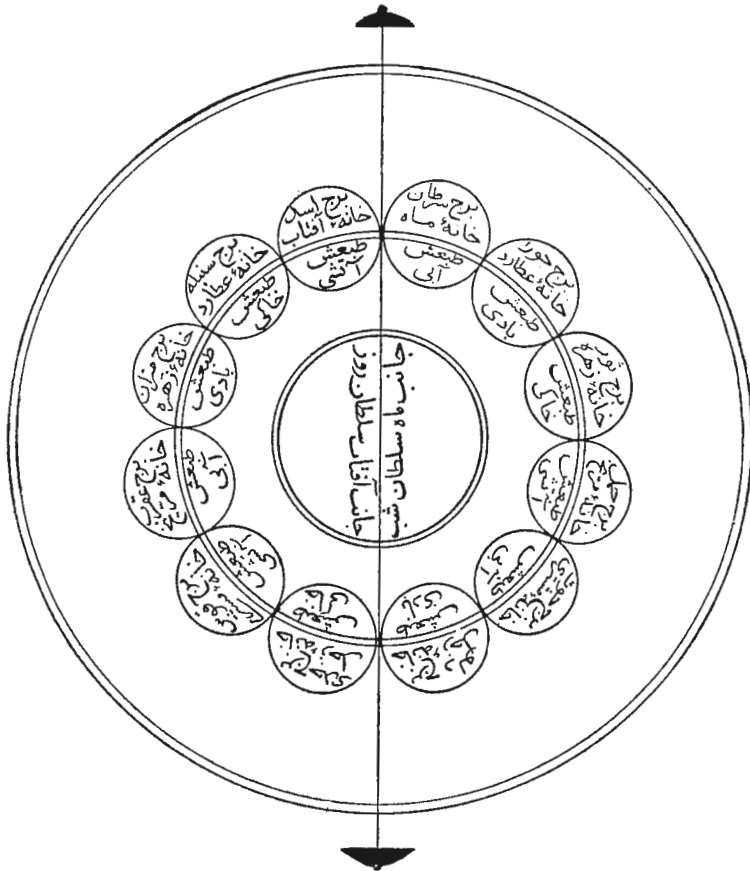
A | 6 چهارمست: چهارمست A | و معدن: + بر A | 9 منیر است (1): میوهاست A |

13 عالم: عالمی A | 14 سیاره بجرم: سیاره العجم A | 16 بزرگترست: بزرگترست A

- کواکب - [91b] بدین علتها مختلف که یاد کردیم، - موصلتی و موصلتی و مجانستی و مقارنتی است که هر دیگر کواکب را بآفتاب آن نیست؛ بل بیشتر از اوقات
- 3 چو آفتاب غایب شود، ماه هر او را چو خلیفتی و وزیر است که نور او را سپس از غیبت او بأهل زمین همی رساند. پس بسبب این موصلت که میان این دو کواکب است، که روشنایی < یکی > همی بروز بما رسد و روشنایی آن
- 6 دیگر همی بشب قوت گیرد، آفتاب را سلطان روز گفتند و ماه را سلطان شب. (۳۲۱) و بر مقتضاء اعتدال روزگار از فلک آن شش برج را که آن يك نیمه فلکست اندر ولایت آفتاب نهادند کو سلطان < روزست، و شش برج دیگر را که آن دیگر نیمه فلکست اندر ولایت ماه نهادند کو سلطان <
- 9 شبست. و بدین سبب فلک را بدو قسم نهادند: شش برج از جانب آفتاب و شش برج از جانب ماه. ناچاره دو خانه باشد برابر یکدیگر: آن یکی
- 12 خانه آفتاب بودی < و آن دیگری خانه ماه بودی > تا فلک بدو قسم < شودی. > و هر یکی ازین دو پادشاه را خانه او بر سر ولایت او بودی تا باخر ولایت آن سلطان دیگر بود. و این دو خانه را با حمل و حوت
- 15 نبایست نهادن، که آن آغاز و انجام بروج بود، تا از سر اوج شاید گرفتن که آن برترین نقطهئی بود از سیر کواکب بر جانب قطب شمالی، و آن سرطانت که آفتاب از آن برتر نشود سوی قطب شمالی. و آن برجی منقلبست

۱ کواکب : + است A | علتها : علت A | موصلتی : موصلی A | ۲ کواکب را : کواکب با A | ۳ رساند : رسانند A | موصلت : موصلت A | ۴ ماه : شب A | ناچاره : چنین است دو اصل | ۵ نبایست : نبایست A | ۶-۱۷ و آن سرطانت... قطب شمالی : این جمله در اصل مکرر شده است.

- که چون آفتاب آنجا رسد عالم را طبع دیگر شود و ز گرمی و تری بگرمی و خشکی رسد. و اگر خانه آفتاب حمل را نهادندی و خانه ماه حوت را، يك سلطان <را> خانه بر سر ولایت افتادی و دیگری را بیابان ولایت، و ز دو 3 سلطان روا نباشد که یکی را خانه بر سر ولایت باشد و یکی را بیابان ولایت. پس بدین سبب مرین تقسیم <را> از اوج آفتاب گرفتند، و سر اوج از یکسوی سرطان بود، و از دیگر سو اسد. و واجب آن بود که خانه آفتاب 6 هر سرطان را نهادندی از بهر آنک سرطان برترست از اسد سوی قطب شمالی، و آفتاب شریفترست [92a] از ماه، و جائی < که > بلندترست هر پادشاه شریفتر را سزاوارتر باشد. و لکن سرطان برجی آبی بود و آفتاب کوکبی 9 آتشی، و اسد برجی آتشی بود و ماه کوکبی آبی، و این وضع نه بر مقتضای حکمت بودی که کوکب آتشی اندر خانه آبی بودی و کوکب آبی اندر خانه آتشی. پس خانه آفتاب هر اسد را نهادند که برابر سرطان بود و آتشی 12 بود همچون خداوند خویش، و خانه ماه < هر > سرطان را نهادند که برابر خانه آفتاب بود < و > همچو خداوند خویش آبی بود.
- ولایت فلک بدین تقسیم میان این دو سلطان و پنج حاشیت قسمت شد 15 چنین که نگاشتیم:



شکل ۳

(۳۲۲) [92b] و تقریر کردیم که چرا خانه آفتاب اسدرا نهاده اند و خانه ماه سرطان را نهاده اند، با آنک این سؤال لازم نیست از بهر آنک خدای گفته است کاین چنین است، بل این نام زد اهل صنعت تنجیم کرده اند. 3
 اما فلك بدوازده برج منقسم است، ولكن هر يك بفكرت صاف برین فلك نگرده، و قرص آفتاب را - کو بمساحت صد و شصت و چهار بار چند کره

در شکل ۳ (در برج حوت) طبعش آبی : طبعش آتشی A 1 و خانه : در خانه

A 5 : بساحت : بساحت A

- خاك است - بمقدار قرصی بیند چند يك بدست اندر يك بدست، داند که بر فلک نه صورت بره است و نه صورت خرچنگ، بل کز آن ستارگان که اندر برج حملست هر یکی را هزار فرسنگ مسافتست. ولیکن این نامها 3 موضوعست: بحکم آن هیئاتها کز ستارگان بر مثالی همی بینند، مر آن «را» نامی نهاده اند. - و ما بر مقتضای موضوعات اهل این صناعت این جواب که مقدمان ایشان بدین مقرند، جواب این مسئله دادیم. این جواب آن سؤال 6 است که گفت «چرا خانه آفتاب اسدرا نهادند و خانه ماه سرطان را نهادند؟» (۳۲۳) و اما جواب آنچه گفت «چرا مر هر یکی را ازین دو سلطان 9 که آفتاب و ماه است يك خانه بیش نیست اندر فلک، و مر پنج ستاره را هر یکی را اندر فلک دو خانه است، یکی از جانب آفتاب و یکی از جانب ماه؟» آنست که گوئیم: این هفت ستاره سیاره که مدبران عالم اند، بمنزلت دست افزارها اند مر نفس کئی را از بهر ساختن اشخاص موالید عالم بتأیید 12 عقل کئی. و نهایت این صنع صورت شخص مردمست که آن نیکوتر صورتیست، چنانک خدای تعالی گفت: قوله «وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُم». و زین هفت کواکب دو سلطان اند که اثر ایشان قوی تر است اندر مصنوعات، چنانک 15 علت افزونی اثر ایشان را پیش ازین یاد کردیم، وینچ کوکب دیگر مثال خادمان اند مر این دو سلطان را اندرین صنع که ساخته شده است، و حاصل همی آید که آخر آن جسد مردمست با این آلتها حکمی، و شایسته یافتن 18 علم و حکمت است.

1 خاك است : واپست A | 2 ونه : و به A | 3 هیئاتها : حیاتها A | 4 عالم : عالمی

A | 5 سورة ۴۰ (المؤمن) آیه ۶۶ و سورة ۶۴ (التغابن) آیه ۳

- (۳۲۴) ویس از آن که فلک میان این دو سلطان بدو قسم شد چنانک گفتیم، وشش برج از فلک اندر ولایت آفتاب اند وشش برج اندر ولایت ماه، آفتاب مر عطاردرا [93a] - کو سپس از ماه نزدیکتر کوکبی است - هم پهلوی خویش اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج سنبله است. و ماه نیز که دیگر سلطان اوست مر عطاردرا هم پهلوی خویش اندر جانب خویش خانهئی دیگر داد، وآن برج جوزاست. ویس از < آن > آفتاب مر زهره را هم پهلوی عطارد اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج میزانست. و ماه نیز مر زهره را اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج ثور است. آنگاه آفتاب < مر > مریخ را - کو برتر از زهره است - اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج عقربست. و ماه نیز مر اورا اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج حملست. واز پس از آن آفتاب < مر > مشتری را اندر جانب خویش خانهئی داد < وآن خانه برج قوس است. و ماه نیز مر اورا اندر جانب خویش خانهئی داد > وآن خانه برج حوتست. و از آن برتر زحل بود: آفتاب مر اورا اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج جدی است. و ماه نیز مر زحل را اندر جانب خویش خانهئی داد، وآن خانه برج دلو است. این تقسیم بدین است که این خادمان این دو پادشاه پنج بودند وبدو قسم شدند. پس واجب آمد که هر یکی را ازیشان اندر جانب < هر > پادشاهی خانهئی باشد، تا احسان هر دو پادشاه برآستی < هر > یکی < را > از ایشان برسد، وبتأثیر

داد : دارد A | جوزاست : جوزا A | جانب : جوانب A | ازیشان : از

نشان A

این آلتها و دست افزارها نفس کلی صورت مردم را - که آن شریفتر و تمام‌تر صورتی است - همی نکارد .

- 3 (۳۲۵) آنکاه گویم که < از > تأثیر آفتاب اندر ترکیب مردم ، دل حاصل شد که آن معدن و مرکب روح است ، و این آلت اندر جوف و میانه جسدست چنانک آفتاب اندر جوف افلاکست ، و زندگی عالم اندر آفتابست چنانک زندگی مردم اندر دلست . و طبیعت دل گرم < و > خشکست و معدن 6 حرارت غریزی است ، از بهر آنک از تأثیر آفتاب حاصل شده است کو مایه حرارت طبیعی است . و < از > تأثیر ماه - کو سلطان دیگرست اندر ترکیب مردم - مغز سر حاصل شدست ، کو سرد و ترست بطبع ماه . و مغز 9 سر مقرر و مسکن نفس ناطقه است و جای تخیل و حفظ و ذکر و تمیزست . و مغز سر سه قسمت است نزدیک حکما : قسم پیشین ازو مر [93b] تخیل < را > است ، که نفس بدین قسم تخیل کند مر صورتهاء دیدنی و شنودنی را ، که 12 راه علم سوی نفس این دو راه است : یکی بینائی و دیگر شنوائی . و قسم میانگین از مغز سر مر حفظراست که نفس بدو یاد گیرد دیدنیها و شنودنیها < را > . و قسم پسین از مغز سر مر ذکرراست که نفس بدان قسم 15 یاد کند مر یاد گرفتهارا . و میان دل و میان مغز سر پیوستگی است ، چنانک میان آفتاب و ماه پیوستگیست ، و اعتدال سردی و تری مغز سر از گرمی و خشکی 18 دل است که بدو پیوسته است ، چنانک نور و فعل و جمال مر ماه را از آفتاب است که بدو پیوسته است . و تفکرهارا آغاز از دلست . آنکاه مر

6 گرم : گرمی A | 8 کو : کوه A | 9 سر : نیز A | 14 مر : بر A | 15 مر

ذکرراست : مر ذکرراست A

آنرا که اندر دل پدید آید از حوادث فکری دل بر مغز عرضه کند، و نفس که جای او اندر مغزست اندر آن تأمل کند باقسام مغز کآن دست افزارها فعل اوست، تا صواب آنرا از خطاً پدید آرد. 3

(۳۲۶) پس گوئیم که آفتاب از عالم کبیر بمنزلت دلست از عالم صغیر که آن مردمست، و ماه از عالم کبیر بمنزلت مغز است از عالم صغیر، و پنج ستاره رونده مر عالم کبیر را که مر او را حکما «انسان کبیر» گفتند، بمنزلت پنج حواس است <مر> مردم را که مر او را «عالم صغیر» گفتند، اعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد مر این عالم را بمنزلت بینائی و شنوائی و بویائی و چشائی و بساوندیست <مر> مردم را. و چو مردم بجسد فرزند عالم کبیرست و بنفس فرزند نفس کلیست، پس عالم کبیر بمثل جسد نفس کلیست با این آلتها که یاد کردیم. و بدین روی گفت عیسی بن مریم - علیه السلام - 12

که «من همی سوی پدر خویش باز شوم و پدر من اندر آسمانست» بدین خبر: «انی ذاهب الی اُمی و اُمی فی السماء» یعنی نفس جزوی من همی باز گردد سوی نفس کلی که <که> او اندر آسمانست، و جهال اُمّت او پنداشتند 15

کو همی گوید «من پسر خدایم».

(۳۲۷) و چو جسد مردم فرزند عالم کبیر است، واجب آید که آلات و حواس هر دو عالم - اعنی کبیر و صغیر - برابر و مانند یکدیگر باشند. پس گوئیم که <بر> حکمت الهی بواسطت عقل و نفس کلی واجب آید که این 18

3 آرد : آید A | 9 بساوندیست : بساویست A | 12 انی ذاهب الی اُمی : با تعجیل
یوحنا ۲۸/۱۴ و ۱۷/۲۰ و نیز با هیاکل النور شهاب الدین یحیی سهروردی (هیكل
چهارم و هیكل هفتم) با شرح قیام الدین شیرازی مقابله شود | فی السماء : من السای A

- مصنوع که عالمست بغایت احکام و کمال باشد. [94a] و ما را غایت کمال خلقت عالم از کمال خلقت خویش معلوم شود، از بهر آنک خلقت ما غایت این صنعتست. و چو ما خلقت جسد خویش را برین کمال یافتیم که هست، و موجودی 3 نیست که ما آن را بدین ترکیب و آلات همی اندر ییابیم، دانستیم که این غایت کمال خلقت است. و گفتیم که واجب آید که این عالم - که جسد مردمست او را فرزند - هم بدین صورت باشد که صورت این فرزند اوست، 6 از بهر آنک هر چیزی <را> فرزند همی بر صورت او زاید بی تفاوتی. پس گفتیم: واجب آید که جسد ما بترکیب مانند این عالمست بی تفاوتی. 9 و ز بهر آن همی چگونگی ترکیب عالم را مثال از ترکیب مردم کردیم، و نه هر چگونگی ترکیب خویش <را> همی مثال از ترکیب عالم گیریم، با آنک این صغیر از آن کبیر پدید آمده است نه آن کبیر ازین صغیر: 12 عالم جسد کَلِّ است و جسد ما عالم جزوی است.
- (۳۲۸) و حکماء دین حق گفتند که ترکیب مردم عالم مختصرست، و گفتند که ترکیب مردم ازین عالم بر مثال فهرست <است> از کتابی 15 بزرگ که هرچ اندر آن کتاب باشد در فهرست از آن اثری پدید کرده باشد. و ما را بر کلیات چیزها اطلاع جز باستدلال از جزویات نباشد، و مر استدالات عقلی را جز متعلقان بحبل الهی و متمکنان بر «مَقْعَدِ صِدْقِ» 18 و متمتبان بمرصد حق نتوانند گرفتن، چنانک خدای گفت سبحانه: قوله

• او را فرزند: + است A 7 زاید بی: زاید نی A 11 نه آن: نه این A 1

16 کتابی: کباری A 17 مقعد صدق: سورة ۵۴ (القمر) آیه ۱۵۵ و متمتبان: + بهر A

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.» وچو
 یافتم آفتاب را بمحلّ دل عالم کبیر و ماه را بمحلّ مغز سر عالم، گویم: پنج
 3 ستارهٔ باقی هر جسد عالم را بمنزلت حواسست از جسد ما، اعنی چشم و گوش
 و بینی و دهان و دست عالم این پنج ستاره است، اعنی زحل و مشتری و مریخ
 و زهره و عطارد. و چنانک چشم و گوش و بینی و دهان و دست ما را آلتهاست،
 6 و قوتها، نفس جزوی ما بدین آلتها کارکن است تا دیدنیها و شنودنیها و بوئیدنیها
 و چشیدنیها و بسودنیها بدین آلت اندر یابیم، و دل ما - کآن مقرّ روحست -
 و مغز سر - کآن محلّ نفس ناطقه است - بر سر حواسّ ما پادشاهانند - چنانک
 9 گفتیم پیش ازین که هرچ قوتها، حواسّ اندر یابند [94b] پیش حاسّ کلّی
 برند کآن نفس است، - این پنج کوب نیز هر نفس کلّی را بمنزلت آلتها
 حواسست، و آفتاب و ماه دل و مغز جسد اوست، و قوتها، نفس کلّی اندرین
 12 آلتها رونده است از بهر حاصل کردن حواسّ اندر ما و ز بهر حاصل کردن
 دیدنیها و شنودنیها و بوئیدنیها.

(۳۲۹) پس چو ما همی بینیم که اندر جسد ما چشم دو است - یکی
 15 سوی دست راست و یکی سوی دست چپ - و بینائی اندرین دو مکان یکی
 بینائی است؛ و نیز اندر جسد ما گوش دو است - یکی سوی راست و دیگر
 سوی چپ - و قوت شنوائی اندرین <دو> مکان یک قوتست؛ و نیز بینی
 18 ما را دو سوراخست و قوت بوئنده اندر هر دو یکیست؛ و قوت چشنده را اندر

1 سورة ۴۱ (فصلت) آیه ۵۳ | 3 حواسست : جواست A | 7 مقر : مقرو A |

9 یابند : یابد A | 15 و بینائی : بر بینائی A | 18 یکیست : یکست A

- ترکیب ما دو محلّ است - یکی دهان و یکی فرج مباشرت - و دهان بمنزله
 جانب راست است و فرج بمنزله جانب دست چپست؛ و آلت بسودن چیزها
 3 مارا دو دستست - یکی راست و دیگر چپ - و قوّت بساونده اندر هر دو
 آلت یکی است؛ پس پیداست نیز که ترکیب ما نیز بدو قسم است همچنانک
 حکما گفتند که فلك بدو قسم است. وز میانه سر مردم - که مر آن را فرق
 6 گویند و هوی بر آن فرق بدو جانب باز افتد: بهر سوی راست افتد و بهر
 سوی چپ - خطّی است که فرود آید بمیان دو ابرو و يك چشم < سوی >
 راست ماند و دیگر سوی چپ، و تا میان بینی آن خطّ فرود آید - آنک
 9 بینی بمیان دو سولاخ بینی - وز آن خطّست کز بینی يك سولاخ سوی
 راست ماند و يك سوی چپ. و همچنین این خطّ فرود آید از چهار دندان
 پیشین، دو سوی راست ماند با يك نیمه دهان، و دو سوی چپ ماند با دیگر
 12 نیمه دهان. و بچاهک زنج فرود آید آن خطّ و بمیان سینه فرود گذرد، و يك
 دست از آن خطّ سوی راست ماند و دیگر سوی چپ. و همچنین آن خطّ
 مر جسد مردم را بدو قسمت کند، چنانک ما افلاک را با بروج بدان خطّ
 15 بدو قسمت کردیم بر مقتضی حکمت که < از > حکماء الهی قدما و انبیا و ائمه
 حقّ و فلاسفه مثال بمیان خلق ماندست.

(۳۳۰) پس پیداست کین خطّ جسد مردم را بدو قسمت < کرده >

- 18 است. وزین پنج آلت حواسّ يك [95a] چشم و يك گوش و يك سولاخ بینی

• دستست : دستست A • فرق : فرق A • آن : آن A • آنک : و بر آنک A

• وز آن : و آن A • کز : وز A • دیگر : دور کن A • مردم را : و مردم را A

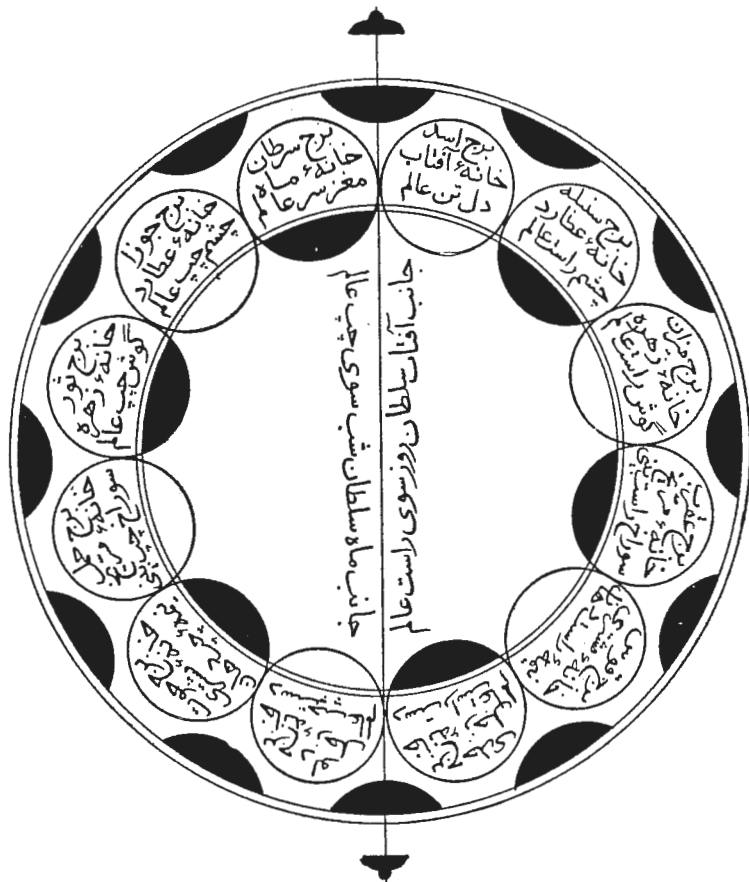
• بدان : و بدان A • 15 و انبیا : از انبیا A • 16 و فلاسفه : فلاسفه A • مثال : شاید «مثال»

ويك نيمة دهان چشنده ويك دست بساونده سوي دست راست مانده است،
 وديگر چشم وديگر گوش وديگر سولاخ بيني وديگر نيمة دهان چشنده
 3 وديگر دست < بساونده > سوي جانب چپ شدست. و آلتها اين پنج حواس
 ما بدو قسمت است اندر جسد ما چنانك آلات آن پنج حواس عالم كبير
 نيز بدو قسمت است بر فلک، از بهر آنك حواس ما پنج است و آلات ده است
 6 چنين كه شرح كرديم. وكواكب سياره نيز پنج است و مكانهاشان ده است:
 پنج بر جانب آفتاب و پنج بر جانب ماه، اعني جوزا و سنبله هر دو خانه
 عطاردست، و عطارد يكي است بمثل همچو دو چشم ماست كه جايبها و آلتها
 9 بينائي اند، و بينائي ما يكي است. ونور و ميزان كه هر دو خانه زهره اند،
 و زهره يكيست بمثل چون دو گوش ماست كه هر دو جايبها و آلتها شنوائی اند،
 و شنوائی ما يكي است. و حمل و عقرب كه هر دو خانه مريخ اند، و مريخ
 12 يكيست بمثل چون دو < سولاخ > بيني ماست كه هر دو سولاخ بيني جايبها
 بويائي اند، و قوت بوينده ما يكي است. و حوت و قوس كه هر دو خانه
 مشقري اند، و مشقري يكيست، چون دو بجانب دهان ما اند كه هر دو جای
 15 چشيدن اند، و قوت چشنده ما يكيست. و جدی و دلو < كه > هر دو خانه
 زحل اند، و زحل يكيست، همچنانك دو دست ما هر دو جايبها قوت
 بساونده اند، و قوت بساونده ما يكيست.

18 (۳۳۱) وچو اندر تركيب ما هرچ اين پنج حواس بدین ده قسم آلت
 اندر يابند، همی پيش دل و مغز سر برند از بهر آنك روح اندر دل ماست

۱۰ ما : مارا A | ۱۱ جايبها : دخانه A | ۱۲ جايبها : خانه A | ۱۳ جايبها : خانه A
 ۱۴ سر : نفس A | ۱۵ برند : برنده A | ۱۶ روح : ارواح A

و نفس ناطقه اندر مغز سرست ، و محلّ و منزل این دو سالار - کین پنج حواسّ کار کن فعله‌ای خوش همی بر ایشان عرض کنند - هر یکی را یکی است ، و محلّ هر یکی ازین کار کنان پنج گانه فلك دو است چنین که گفتیم ، دانستیم که اندر افلاک که آن انسان کبیر است حال هم این باشد ، و هر یکی را از آفتاب و ماه خانه یکی است . و هر خادمی را ازین پنج خادم ایشان



شکل ۴

۳ و محلّ : بمحلّ A | در برج اسد شکل ۴ ، دل تن عالم : دل عالم تن A

نیز خانه دو است، تا شناخته شد که صورت عالم که آن انسان کبیر است برابرست با صورت مردم که آن عالم صغیر است. و این [95b] مثال را صورت کردیم تا زیر حسّ خوانندگان افتد، و این صورت اینست که بخط استوا و بروج مبین کرده شد، و بالله التوفیق وصلى الله على نبيه محمد وآله که حکماء دین حقّ اند.

6 (۳۳۲) و این همه بیانهای عقلی و عیانهای حسّی که گفتیم و کردیم، مقدماتست مر رسیدن را بسخن ایشان که رهایش ابدی از عذاب جاویدی و سعادت بی نهایت با نعمت سرمدی اندر متابعت ایشان است. اندرین معنی آنست که

9 گفتند: خدای تعالی مردم را بر مثال خلقت [96a] عالم آفرید از بهر آنک تخم عالم جوهر مردم بود، و عالم بمثل درختیست که بار آن درخت مردم عاقلست. و غرض نشاننده تخم درخت و تعهد او مر درخت را آن باشد تا بار

12 از او حاصل آید نه آنک تا آن درخت موجود باشد. نه بینی که هر درختی که بار نیارد باغبان مر اروا بر کند و بسوزد؟ و خبری از رسول ما - صلی الله علیه > وآله < - گفت که « هر درختی کز نشاندن ما نیست آتش بدو سزاوارترست » بدین خبر « کلّ شجرة لیست من غرسنا، فالنار اولی بها. »

15 این خبر مثل است بشهادت آفرینش. و عقلا دانند که بحکم این خبر درختانی که اندر باغ دین جاهلان کاشتند، رسول آن نشانده را بآتش بسوزد. و این

1 تا : نا A 1 و 2 آن : از A 3 حس : حسس A 4 جاویدی : + مقدا A تکرار
 کلمة سطر قبل 7-8 بی نهایت با : بی نهایت را A 9 مردم را : + مردم را A تکرار
 10 بار آن : بادان A 11 و غرض : و عرض A 12 و تعهد : و بهد A 13 و خبری : و خبر
 14 گفت : گفتی A 15 من : مر A

اشارتی بلیغ است هر بلغارا، و این بیتها مراست بدان معنی.
شعر مؤلف کتاب :

- 3 جهانا چه در خورد و بایسته‌ئی
اگر چند با کس نپایسته‌ئی !
بظاهر چو در دیده خس ناخوشی
- 6 بیاطن چو دو دیده بایسته‌ئی
اگر بسته‌ئی را گهی بشکنی
شکسته بسی نیز هم بسته‌ئی
- 9 چو آلوده بیندت آلوده‌ئی
ولیکن سوی شستگان شسته‌ئی
کسی کو ترا می نکوهش کند
- 12 بگوش : هنوزم ندانسته‌ئی
زمن رسته‌ئی تو اگر بخردی
چه بنکوهی آنرا کز آن رسته‌ئی ؟
- 15 بمن بر گذر داد ایزد ترا
تو در ره گذر پست چه نشسته‌ئی ؟

۱ شعر مؤلف کتاب : بحر متقارب مشمن مقصور = فعولن فعولن فعولن فعول . این قصیده در دیوان ناصر خسرو ، چاپ تهران صفحه ۳۹۶ ، ثبت است ، و آن شامل ۱۵ بیت است |
۲ اگر D : و اگر A | ۳ خس ناخوشی D : حسن با خوشی A | ۴ نیز هم بسته‌ئی D :
۵ ششکا شسته (؟) A | ۶ آلوده بیندت : آلوده بیندت A آلوده بیند D | ۷ می D : مر A |
۸ بخردی D : عاقلی A | ۹ بنکوهی آنرا کز آن D : نکوهی او را کرو A | ۱۰ در D :
۱۱ A | چه نشسته‌ئی A : بنشسته D

- زبهر تو ایزد درختی بکشت
 که تو شاخی از بیخِ او جسته‌ئی
 اگر کز برو رسته‌ئی سوختی 3
 وگر راست بر رسته‌ئی رسته‌ئی
 بسوزد بلی هر کسی چوب کز
 نپرسد که بادام یا پسته‌ئی؟ 6
 تو تیرِ خدائی سوی دشمنش
 بتیرش چرا خویشتن خسته‌ئی؟
- 9 (۳۳۳) وچنان که خدای تعالی ترکیب جسد مردم را بر مثال ترکیب
 و تألیف عالم انشا کرد، رسول مر دین حقّ را بر مثال آفرینش مردم نهاد،
 تا عقلاء دین اندرین بزرگ پیکر بنگردند و هر آنرا با آفرینش راست [96b]
 12 بینند > و بدانند که دین حقّ را رسول بفرمان آفریدگار نهادست، و شش
 روز عالم > نیز در < عالم دین است. و رسول اندر عالم دین محلّ آفتابست
 که زندگی عالم دین بدوست، و وصیّ رسول اندر عالم دین محلّ ماهست
 15 که نظام و صلاح عالم دین بدوست و نفس جسد دین است. و رسول اندر
 جسد دین محلّ دلست که زندگی جسد بدل است، و وصیّ رسول اندر
 جسد دین محلّ مغز سرست که تدبیر جسد سوی اوست. و هر یکی را ازین
-
- که تو شاخی از بیخِ او A : تو چون شاخی از بیخِ آن D | 3 برو رسته‌ئی D :
 بر رسته‌ئی A | 4 بر رسته‌ئی D : بر رسته‌ئی A | 7 تیر D : تیری A | 10 رسول :
 و رسول A | 11 بزرگ پیکر بنگردند (؟) : بزرگ پیکر و نیکو اند A | 12-13 و شش روز
 عالم (؟) : و شش روز عالمی A | 14 رسول : ز رسول A | 15 و نفس : و نفیس A | جسد :
 جسدی A | 16 جسد : جسدی A

- دو اصل عالم دین - کزو یکی آفتابِ عالم دین است و دیگر ماهِ عالم دینست -
 یکی منزلتست ، همچنانک هر یکی را از آفتاب و ماه اندر فلک یکی خانه
 است . اما منزلت رسول - علیه السّلام - تألیف کتاب و شریعت بی تأویل ، و اما 3
 منزلت وصی رسول - علیه السّلام - تأویل کتاب و شریعت است بی تنزیل .
 و اندر عالم دین پنج ستاره مدبر اند کار کنان زیر دست این ماه و آفتاب ،
 که نور ایشان همه از آفتابِ عالم دینست - علیه السّلام - اعنی امام و باب 6
 و حجة و داعی و مأذون . و هر یکی را ازین پنج ستاره دو منزلتست ، چنانک
 هر هر یکی را از پنج ستاره فلک عالم جسم دو خانه است : يك منزلت هر
 یکی ازین پنج ستاره عالم دین نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت است و کار 9
 کردن ، و دیگر منزلت هر یکی طلب کردن تأویل است و شناخت آن . و این
 پنج فرمان بردار - که زیر دست آفتاب و ماهِ عالمِ < دین اند > - بمنزلتهاء
 حواسّ اند مر خداوندان دین حقّ را ، چنانک خدای گفت اندر ابرهیم و فرزندان 12
 او - علیهم السّلام - بدین آیت : قوله « وَاذْكُرْ عِبَادَنَا اِبْرٰهٖمَ وَاِسْحٰقَ وَاِيعْقٰبَ
 اُولٰٓئِیْ اَلْاٰیْدِیْ وَاَلْاَبْصٰرِ . » گفت مر رسول را - علیه السّلام - که « یاد کن
 بندگان ما را ابرهیم < واسحق و یعقوب > را که مر ایشان را دستها و چشمها 15
 بود . » اهل تفسیر - که حشویان اهل اّمّت < اند > - گفتند که بدین دستها
 و چشمها همی مر صبر ایشان را خواهد بر بلاها ورنجها که از بهر دین بدیشان
 رسید . و اهل تأویل گفتند : دست [97a] و چشم بیغامبران و امامان مر آنان 18

5 زیر دست : ایزد دست A || 6 عالم : علما A || 7 مأذون : مأمون A || منزلتست :
 منزلت A || 12 فرزندان : فرزندان A || 13 آیت : است A || واذکر : فاذاکر A || 14-13 سورة
 38 (ص) آیه 45 || 18 چشم : جسم A || آنان : آن A

بودند که دین حق را > بفرمان ایشان بگسترند چنانکه چیزها جسمانی را بدست گسترند، و هر اشارت‌ها علمی را بدیدند چنانکه چشم هر اشارت‌ها 3 حسی را ببیند، و هر که قول حق ظاهر را برای خویش از تنزیل بگرداند، محرف قول خدای تعالی باشد.

XXIX.

6 > اندر تأثیر کواکب سعد ونحس

در نفس و جسد <

بیت ۶۶ ازین کواکب دو نحس محض چون ودو سعد

9 سه مانده آنکه از نحس وسعدشان آثار؟

(۲۳۴) اهل صناعت تنجیم هر زحل وهر زحرا نحس نهادند، و هر زهره و مشتری را سعد گفتند، و عطارد را گفتند > که < او نه نحس است و نه سعد.

12 وگفتند عطارد را که خنثی > است < : با سعد سعد است، و با نحس نحس.

وآفتاب و ماه > را < سلطانان افلاک گفتند، و از سعد ونحس بدیشان حکمی

نهادند، بل مایه سعد ونحس هر آن چهار کواکب را نهادند، چنانکه اصل

15 ترکیب موالید که سعد ونحس را اثر اندروست چهار طبع را نهادند: دو ازو

فرودین و گران مانند دو نحس، و آن آب و خاکست؛ و دو ازو زبرین و سبک

مانند دو سعد، و آن هوا و آتشست. و فلک را که او طبیعت پنجم است نه

18 گران گفتند و نه سبک، چنانکه عطارد را نه نحس گفتند و نه سعد. و اندر

ترکیب مردم - کو تمامتر مولودی است - از میان این چهار سعد ونحس

- فرو دین وز میان آن چهار سعد ونحس زبرین نیز پنج حواس حاصل شد؛
 دو ازو سعد وآلت اکتساب بقا، اعنی چشم و گوش که راه کند از دیدنیها
 و شنودنیها، که علم - < که > هر نفس را ازین دو آلت بحاصل شود - بر 3
 آنست. و دو ازو نحس وآلت اکتساب صلاح جسد - که هر نفس را فنا
 وآفت است -، چون دهان وفرج، ودهان جفت فرج بدان نهادیم که هر دو
 آلت یافتن لذت جسدی اند، وبقاء جسد و فناء < نفس > بزایش از راه ایشان 6
 است. و یک حاست از پنج حواس نیز میان این دو سعد < و دو > نحس
 است، و آن حاست بوینده است که او نه سعد است [97b] و نه نحس، اعنی
 بدو نه هر نفس را قوام است و نه هر جسدر ا. 9
- (۳۳۵) وچو بقاء کل نفس اندر علم عالم است، و علم عالم از راه
 دیدنی و شنودنی بنفس رسد تا نبشتهئی را ببیند یا گفتهئی را بشنود، دانستیم
 که این دو آلت که بدو همی سعادت توانیم الفغدن، از دو سعد آسمانی 12
 یافته ایم. وچو زندگی و کمال جسد - که او فناست و نفس را از اکتساب
 بقاء خویش باز دارنده است - اندر حاست چشنده است، و چشنده لذات حسی
 دهان وفرج است، که میل جسد سوی این دو لذتست، دانستیم که این 15
 دو آلت - که ما بدان چیزی را توانیم پروردن که ما را از سعادت نفسانی
 باز دارد -، ما را از دو نحس آسمانی حاصل شدست.
- (۳۳۶) آنگاه گوییم: همچنانک اگر میان این چهار طبع - اعنی 18

1 ونحس: بر نحس A 4-5 که هر نفس را فنا وآفت است: که بر فناست او افتاب
 است A 7 میان: عیان A 11 دانستیم: دانستم A 12 سعد آسمانی: معد ایمانی که
 A 13 ما بدان: مانندان A چیزی را: چیز A 17 حاصل: + حاصل A

- خاک و آب و باد و آتش - این مخالفت نبودى که هست، تا دو ازو بطبع مخالف دو دیگرست، این امتزاج و اعتدال جسدی حاصل نیامدی؛ نیز اگر
- 3 این چهار کواکب اندر تأثیر هر یکدیگر را مخالف نبودندى، نه جسد بکمال خویش رسیدى و نه نفس. و همچنانک مرین ترکیب را - که او خانه و مرکب نفس است و آلت اکتساب سعادت هر نفس را اوست، - بدین دو طبع گران
- 6 کم لطافت که خاک و آبست حاجت بود، هر جسد کثیف فنائی را نیز بدان دو نحس آسمانى - که علت وجود نفس شهوانی از بهر لذت حسى و یافتن آن ایشان اند - حاجتست. و نفس ناطقه را - که از بهر اکتساب علم هر او را
- 9 از راه جسدست - نیز بجسد حاجتست. پس گوئیم: چو نفس ناطقه را < از بهر > اکتساب علم بجسد حاجتست، و جسد را از بهر زندگى و یافتن لذت حسى < بآلتى > حاجتست، و آلت یافتن لذت حسى نفس شهوانی است،
- 12 و آن از علایق این دو نحس آسمانى است، پس پیداست که هر نفس ناطقه را از بهر اکتساب سعادت خویش بدین دو نحس آسمانى حاجتست.
- (۳۳۷) و این بیانی دقیق و استخراجی لطیفست تا معلوم شود که ایجاد
- 15 کواکب نحس اندر فلک بر مقتضى حکمتست. و چو ترکیب مردم [98a] از دو جوهر بود - یکی فنائی و دیگر بقائى - روا نبود که کواکب همه سعد بودى از بهر آنک فنائی نصیب خویش نیافتى. و نیز روا نبود که هر چهار
- 18 کواکب نحس بودى از بهر آنک بقائى نصیب خویش نیافتى، همچنانک اگر

1 تا دو ازو : باد و ازو A | 3 چهار کواکب : چه کواکب A | 4 مرین : و مرین

6 | A و آبست : و آب A | فنائی را : شاید «فانی را» | 8 کواکب : کواکب A

- هر چهار طبیعت چو خاک و آب گران بودی، ترکیب متحرک ازو حاصل نیامدی. و نیز اگر چهار طبیعت سبک بودی چو هوا و آتش، ترکیب موجود نشدی و محکم نیامدی. پس گوئیم: از بهر آن از دو نحس و دو سعد آسمانی 3
 مر سه کوکب دیگر را از سعد و نحس نصیب آمد، تا از دو حاست سعادت که آن چشم و گوش است، و از دو حاست شقاوت که آن دهان < و >
 فرجست، مر سه نفس را — از ناطقه و شهوانی و غضبی — نصیب آید، و هر 6
 یکی نصیب خویش بیابد: بقائی فنا یابد، و فنائی بقاء گذرنده یابد.
 اینست جواب این سؤال که کردیم مر احوال را با فروع و سخته بمیزان 9
 حکمت و بمکیال قیاس.

XXX.

< اندر پدر و مادر نفسانی >

- بیت ۶۷ چرا پسر که بزاید زبرش باشد روی 12
 و دختران را باشد قفا بسوی زهار؟
 (۳۳۸) این سؤال طبیعیست و معروفست میان طبایعیان، و میان اهل
 حقایق این سؤال رفته است. طبایعیان گویند: مزاج جسد زنان سرد و تر 15
 باشد، و مزاج جسد مردان گرم و خشک باشد بخلاف یکدیگر، و گوئیم که
 چو نطفه زن بر نطفه مرد غالبست، فرزند دختر آید. و گویند: هر که
 خواهد که مر او را فرزند پسر آید، خویشتر را یکچندی نگاه باید داشتن 18

2 چو هوا: جوهر A | حاست: وحاست A | سعادت: سعادت A | واز: وآن
 A که آن: که از A | 6-7 هر یکی نصیب خویش... یابد: و هر یکی قصد خویش
 بیابد بقای فنا یابد و فنائی بقاء گذرنده بیابد بقای فنا یابد و فنائی بقاء گذرنده A

- از مباشرت تا مایه تمام فراز آید، آنگاه نزدیکی با زنان معاهده کردن تا پیش از آنک آرزوی زن بجنبد مرد از حاجت خویش پرداخته باشد و نطفهٔ مرد بر نطفهٔ زن غلبه افتد. و اگر نطفه پیش آید که ضایع شود، نطفهٔ زن ضایع شود چون نطفهٔ مرد جای گرفته باشد، آنگاه فرزند پسر آید. و گفتند:
- 3 چو فرزند [98b] دختر باشد و مزاجش سرد و تر باشد، و لطافت اندر ترکیب فرزند سوی روی باشد، و چون فرزند اندر شکم بگردد از بهر بیرون آمدن و سوی رویش لطافت نباشد، نکوسار گردد. و بحکم آن گرانی که اندر مزاج دختر باشد، بر مثال بریطی > است < که تختهای رویش گران باشد و پشتش سبک و تنگ باشد؛ و چو بنهندش، رویش زیر گردد. و چون فرزند پسر آید، مزاجش گرم و خشک باشد، > پس < سبک باشد. و چو بدان وقت کز بهر بیرون آمدن اندر شکم مادر بگردد و سرش زیر شود، چون
- 12 رویش سبکی دارد، بدان سبکی رویش زبر آید، بر مثال این مصنوع > که < پشتش گران تر از روی باشد تا چو بجنبد رویش زبر گردد. قول طبایعی اندر علت آنک دختر چو از مادر جدا شود رویش زبر باشد و روی
- 15 پسر زبر باشد، اینست.

- (۳۳۹) واما جواب اهل تأیید - علیهم السلام - مرین سؤال را آنست که گفتند: خلقت زن ضعیفست همچو ظاهر کتاب و شریعت، و هر کس که تعلق بظاهر کتاب و شریعت > دارد <، نفس او ضعیف باشد. و ظاهریان را > مثل <

معاهده : شاید «باید» یا «شاید» 7 نکوسار : شاید «نکوسار» 11 چون : چون A 12 و 13 زبر : زبر A 14 زبر : زبر A 15 زبر : زبر A 17 هر کس که : هر یکی A 18 ضعیف : طعیف A

زنان است اندر تأویل چنانك خدای گفت: قوله « نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاَتُوا حَرْثَكُمْ اَنِّي سِئْتُمْ » « زنان شما کشتمند شما اند، بکشتمند خویش فراز آید چنانك خواهید. » اهل ظاهر همی گفتند « همی گوید: با زنان مباشرت 3 کنید هر گونه که خواهید. » و اهل تأویل گفتند: بدین مر مستجیبان < را > همی خواهد، همی گوید که داعی هرچ خواهد بگوید تا مستجیب را هم < از > تنزیل وهم تأویل بعلمِ حق رساند، اندر آن مر او را خیرست. 6 و درجه آن جهانست چنان که بر اثر همی گوید « و خویشان را بدان نیکی الفنجید آن جهانی » قوله « وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ. » و گفتند: تقدیم خیر اندر نشر علم است نه اندر مباشرت زنان و مجامعت. و اهل باطن را مثل بر مردان 9 است، و مرد بحقیقت رسول - علیه السّلام - بود که خدای تعالی مر او را بر جملگی خلق - که همه ازو علیه السّلام بمنزلت زنی بودند - از مردی مسلّط کرد. و چو اندر شریعت [99a] طاعت مردان بر زنان واجبست و طاعت 12 رسول بر خلق واجبست، پدید آمد که مرد رسول است، و خلق همه بمنزلت زنی اند مرین مرد را.

15 (۳۴۰) و دیگر برهان بر آنك رسول - علیه السّلام - بمنزلت مردی بود و همه خلق ازو بمنزلت زنی بودند، از کتاب خدای تعالی آنست که خدای سبحانه بفرمود مردان را که « چون از زنان ناسزاواری و گردن کشی

1 بزنان: بزبان A | 1-2 سورة ۲ (البقرة) آية ۲۲۳ | ۳ زنان: زبان A | ۳ آید: آید
 اید A | خواهد: خواهند A | گوید: گوید A | مباشرت: مباشرت A | تأویل: +
 او را A | ۶ و درجه: چنین است A | الفنجید: الفجد A | سورة ۲ (البقرة) آية ۲۲۳ |
 خیر: خبر A | ۱۳ بر خلق: و خلق A | ۱۷ چون از: چون کر A

بینید، هر ایشان را پند دهید وز ایشان جدا خُسپید و بزیدشان، پس اگر شمارا بطاعت آیند بر ایشان بهانه مجوئید « بدین آیت: قوله «واللاتی تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ فی المضاجع واضربوهنّ، فان اطعنکم فلا تبغوا علیهنّ سبیلاً.» ورسول را خدائے تعالیٰ با مُشْرِکان همین معامله فرمود کردن چنانک جای دیگر گفت « روی از ایشان < بگردان > و بگوی اندر ایشان گفتاری تمام» یعنی زلیفن بدهشان، که اگر نیز عاصی شوند کشتن بینند، بدین آیت: قوله «فاعرض عنهم وعظّم وقل لهم فی أنفسهم قولاً بلیغاً» و جای دیگر گفت « بکشیدشان تا فتنه نباشد و دین هر خدای را باشد، پس اگر از کفر باز ایستند ستم جز بر ستمکاران نیست» بدین آیت: قوله «وقاتلوهم حتی لا تكون فتنةٌ ویکون الدین لله، فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین.»

12 (۳۴۱) پس ظاهر کردیم ببرهانها کتابی که رسول بمنزلت مردی بود و همه خلق بمنزلت زنی بودند. و خدائے تعالیٰ مردی را بمنزلت دو زن نهاده است هم اندر میراث - که مردی را دو چند فرمود دادن که زنی را از میراث، - و هم اندر دیت - که دیت زنی نیم از دیت مردیست، - از بهر آنک هرک اندر دین هر او را باطن و ظاهر شریعت است او مرد دین است، بدانچه هر او را دو نصیب است از دین؛ و هر که هر او را تنزیل < است > بی تأویل، او

۱ بینید: بینند A | 2 آیند: آید A | آیت: آید A | 3-4 سورة 4 (النساء) آیه ۳۸ | 5 اندر: کی ندر A | 6 بدهشان: که رهشان (?) A | 7 سورة 4 آیه ۶۶ | وعظّم: - A | 8 ایستند: باشند A | 9-10 سورة 2 (البقرة) آیه ۱۸۹ | 10 لله: کله A | 17 او: + بر A

- زن دینست بدانچه از دین يك نصیب یافتست. پس ظاهر دخترست اندر زایش
 نفسانی و پشت سوی مادر دین دارد که [99b] او خداوند تأویل است و روی
 سوی او کند، از بهر اینست — گفتند — که دختر چو بزاید پشتش سوی 3
 روی مادر خویش باشد. و مؤمن باطن پسری است، روی سوی مادر دین
 دارد که او خداوند تأویل است، از بهر اینست که پسر چو بزاید رویش
 سوی مادر خویش باشد. لا جرم مر ظاهری را — که دخترست و پشت سوی 6
 مادر علم دارد — يك بهر دادند از مال و دین، و آن ظاهر شریعت و تنزیل
 کتاب است. و مؤمن را که پسر است و روی سوی مادر علم دارد، دو بهره
 داده اند از مال دینی، و آن ظاهر و باطن شریعتست و تنزیل و تأویل کتابست. 9
 و این بیانی شافی و دینی است مرین سؤال را.

XXXI.

- 12 > اندر سؤالهای بی جواب
 از خواص عناصر <
 بیت ۶۸-۶۹ چرا که تری بر آب بر پدیدترست
 15 بدو کنند همه چیز خشک را آغار؟
 هوا زروی حقیقت از آب تترست
 زروی طبع بتری هوا شدسته، مشار.
 18 (۳۴۲) همی پرسد اندرین دو بیت که چرا تری آب ظاهرترست،

8 پشتش : پشت A | 7 علم : عالم A | 9 مال دینی : شاید «مال و دین» | 10 مرین :

مر دین A | 18 پرسد : پرسند A

و چیزهائ خشك را بآب همی تر کنند، و هوا بحقیقت از آب ترترست؟ و این سؤال نه بوجهست از بهر آنك چو خود همی گوید که تری بر آب پدیدترست، چرا بایدش گفتن که هوا بحقیقت از آب ترترست؟ آنکه همی گوید که چرا مر چیزهائ خشك را بآب آغارند چو هوا از آب ترترست؟ و این سخن محالست. و جوابش آنست که گویند: چیزهائ خشك را بآب از آن همی آغارند که بهوا همی چیزهائ خشك تر نشود، بل ترها بهوا ترترست. و این سؤال همچنان است که کسی گوید: چرا گرمی بر آتش ظاهرترست، و چیزهائ سوختنی را بآتش سوزند، و هوا بحقیقت از آتش گرم ترست؟ و همی گویند که هوا گرم است. پس اگر این سؤال نه بوجه باشد، پس آن سؤال که اندرین دو بیت است نه بوجه باشد.

(۳۴۳) و گمان چنان افتاده است این مرد را که هر تری را معنی نرمیست، و چو [100a] هوا نرم تر از آبست همی < گمان > برد که هوا از آب ترترست. و این گمان خطاست از بهر آنك تری دیگرست و نرمی دیگرست، چنانکه سختی دیگرست و خشکی دیگر. و اندرین معنی طبایعیان را سخن است: فرق کرده اند میان آنچ نرمست و میان آنچ ترست، و میان آنچ خشکست و میان آنچ سخت است، و چیز هست که نرم است و تر نیست، و چیز هست که خشکست و سخت نیست؛ و اگر هرچ نرم است تر بودی، واجب آمدی که آتش نیز تر بودی، بدانچ همی بینیم که او جوهری نرم است. نه بینی < که > اگر چه بزرگ آتشی باشد، اگر ما آهنی را بدو اندر

- کنیم و بجنبائیم، آسان بجنبد بی هیچ رنجی کز آن بدست ما برسد؟ و اگر همان آهن را بآبی فرو کنیم که آن آب بمساحت هم بمقدار آن آتش باشد، و آن آهن را اندر آن آب بجنبائیم، بدشواری توانیمش جنبائیدن. 3
- پس ظاهر کردیم که آتش از آب نرم ترست، و اندر آتش هیچ تری نیست. و تهمت تری بر هوا جز < از > آن نیفتاده است مردمان را که هوا نرم است، و از آب نرم ترست، تا این مرد همی گوید: هوا بحقیقت از آب 6
- ترترست، < پس > واجب آید که < هوا > نرم ترست از آب. و همچنین باشد اگر کسی گمان برد که زمین را خشک بدان همی گویند که او سخت سخت است، آنگاه گوید: واجب آید که هرچ او بطبع خشکست سختست. 9
- و گوید ازین قیاس: واجب آید که آتش — که او از خاک خشک ترست و خشکی بحقیقت سختی است — از خاک سخت تر باشد. ولیکن چو آتش را بغایت نرمی یابد، داند که این قیاس باطلست. 12
- (۳۴۴) و طبسایعیان را اندر طبیعت هوا اختلافست. گروهی گفتند که جوهر هوا گرم و ترست. و گروهی گفتند: جوهر هوا سرد و خشک است. و دلیل برین سخن آن آوردند که گفتند که چیزها تر اندر هوا 15
- همی خشک شود، و جوهر هوا مر تری را از جامه تر شده [100b] بستاند. و آن طبیعت مر چیز خشک راست که چو مر چیزی تر را بمیان او اندر کنند، تری از او بستاند. و گفتند که اگر هوا خشک نبود، چیزها تر اندر 18
- میان < او > خشک نشدی.

1 رنجی: ریخی A | 6 و از آب: و از آن A | 7 نرم ترست: ترترست A | 10 گوید:

گویند A | 11 بحقیقت: احقیقت A | سختی است: ترست A

- (۳۴۵) وگروهی گفتند: جوهر هوارا هیچ طبع نیست البته، چنانکه
 ۳ مر آبرا هیچ رنگ نیست. و دلیل برین دعوی آن آوردند که گفتند که
 هوا بهارگاه گرم وترست، و تابستان همی گرم و خشک شود، و بتیر ماه
 همی سرد و خشک شود، و بزستان همی سرد وتر شود. پس واجب آید که
 ۶ مر اورا بخودی خود هیچ طبیعت نیست، تا مر طبایع را بر تعاقب همی
 بپذیرد بر مثال آب که او گاهی سپیدی را بپذیرد و گاهی سیاهی و گاهی
 دیگر رنگی را. پس واجب آید که <مر> آب <را> نیز بذات خویش هیچ
 رنگی نیست، و هیچ طبیعت را از چهار طبع این تلون نیست که مر هواراست.
 ۹ (۳۴۶) وگروهی گفتند که هوا سرد و نرمست و نه گرم است و نه تر.
 و دلیل برین قول آن آوردند که گفتند: اگر هوا تر بودی چو بغایت سرد
 شدی بفسردی، چنانکه آب کو ترست چو بغایت سرد شود بفسرد، و چو
 ۱۲ هوا همی بفسرد پس او تر نیست، بل نرم است. و گفتند: چو همی بینیم
 که بزستان هوا <سردترست> از خاک، همی دانیم که هوا بطبع از
 خاک سردترست تا بزستان همی از خاک سردتر شود. و اگر هوا بحقیقت
 ۱۵ از آب ترتر بودی تشنگی را از تشنگان زودتر از آن بردی که همی آب
 برد، و تشنگی را از ما همی آب بقری خویش نشاند. و چو تشنگی تشنگان
 همی از هوا - که مر آنرا بجوف خویش اندر کشند و بیرون گذارند -

۳ بهارگاه: بهار کار A | وترست: + و هوا بیها همی گرم تر شود A تکرار |
 و بتیرماه: تیرماه در نظم و نثر قدیم بمعنی پاییز آمده | بخودی: بخوای A | تا:
 با A | بذات: بدلت A | برین: بدین A | بنایت: بنای A | بفسرد: بفسرد A |
 بودی: بود A | ۱۵ و تشنگی را: و تسکی را A

- زیادت شود، دانستیم که هوا تر نیست <بل> خشکست از بهر آنک
 معده تشنگان را همی خشک تر از آن کند که خود هست. و چیزی که آن
 3 مر ترهارا خشک کند تر نباشد، چنانک هرچ مر خشکهارا تر کند خشک
 نباشد. پس ظاهر کردیم که نرمی دیگرست و تری دیگر، و خشکی دیگرست
 و سختی دیگر. نرمی مر جوهر هوارا طبع است، و آن نرمی مر اورا تری
 6 ثابت نکند چنانک نرمی جوهر آتش مر خشکی اورا همی دفع نکند. و آب
 تر نه بدانست [101a] که نرمست، از بهر آنک آتش نیز نرمست ولکن تر
 نیست. و خاک خشک نه بدانست که سختست، از بهر آنک آتش نیز خشک
 است ولیکن سخت نیست. و ما دانیم که هرچ آن بآب تر شد، نیز ترتر
 9 از آن نشود. و همی بینیم که <اگر> هوا تر شود، خاصیت هوائی ازو
 بشود، از بهر آنک خاصیت هوا آنست که مردم تن درست مر اورا بچوف
 خویش اندر کشد و باز دهدش ورنجه نشود. و هوا اندر جایهائ ژرف باوقات
 12 و اندر کانهائ گوهر که اندرو آتش کنند و اندر کاریها همی چنان تر شود
 که هر که بدان هوا در شود نیز دم نتواند کشیدن و هلاک شود. پس دانستیم
 که آن تر شده است چنانک بطبع آب گشتست تا خاصیت هوائی ازو بشدست.
 15 پس اگر جوهر هوا از آب ترتر بودی چنین که این مرد همی گوید، روا
 نبود که هوا از آب — که تری <او> از تری هواست — تر شدی و تریش

1 از بهر آنک : + همی A | 6 نرمی : نرمی A | 9 ترترتر : ترترتر A | 10 تر شود :

+ که A | 12 جایهائ : جامهائ A | 13 کانهائ : کانهائ A | 14 نتواند : نتوانست A |

15 آب : لب A | تا : با A | بشدست : بستدست A

بیفزودی، که این چنان باشد که گوید: آتش از خاک خشک تر است، ولیکن آتش را خشکی همی از خاک بیفزاید. و این محال باشد.

- 3 (۳۴۷) قول گروهی از فلاسفه است که گفتند: صانع عالم نخست هیولی بابداع موجود کرد. و گروهی گفتند: بل هیولی خود بجزوهای قدیم بود بی ترکیب. پس گفتند که هر آن جزوهای هیولی را بهری جمع کرد جمع کردنی
- 6 سخت پیوسته و افزاز آمده تا ازو جوهر خاک آمد چنین گران و سخت که هست. و بهری را از آن جزوها - گفتند - نیز بیکدیگر پیوسته کرد نه سخت بدین پیوستگی که جزوهای خاکست، بل سختی گشاده تر از خاک، و آن آبست
- 9 کآن < از > خاک نرم ترست. و هر چند جزوهایش بیکدیگر پیوسته است، بدان سختی و محکمی نیست که خاکست. و گفتند: آب بدانچ اندرو سختی و کشادگیست، بدان گرانی نیست که خاکست، و بدین سبب سختی < او >
- 12 سبک تر از خاک است، و بر روی خاک ایستاد. و گفتند: بهریرا از آن جزوها نیز گشاده تر از آب جمع کرد، بسبب آن گشادگی آن جزوها نیز سبک تر از آب آمد، و آن هواست که بر سر آب ایستادست. و گفتند: [101b] و بهری را
- 15 از آن جزوهای هیولی نیز گشاده تر از هوا جمع کرد، و آن جزوها نیز بسبب آن گشاده تری سبک تر از هوا < آمد. و اگر هوا > گشاده تر ازین شود که هست، آتش گردد. و دلیل بر درستی این قول آن آوردند که گفتند که
- 18 چو ما سنگ را بر آهن زیم، بشتاب هوا همی دریده شود و گشاده تر از

■ سختی: بختی A | 10-11 بدانچ اندرو سختی و کشادگیست: بدانچ بختی اندرو کشادگیست A | 11 سختی: بختی A | 14 و آن: + و این A | 15 کرد: کرده A | جزوهای A | سبب: سبب A | 17 گردد: کردن A

آن همی شود که هست؛ از آنست که همی آتش از میان سنگ و آهن بدان وقت که هوا همی بدریم، پدید آید. و گفتند نیز که چو آب سردست > و قوت آتش را همی پذیرد، همی هوا گردد و بهوا بر آید، بدانج از 3 آنک هست همی گشاده تر شود.

- (۳۴۸) و کسی نگفت که چرا آب همی بسرما بفسرد و سخت شود
- 6 چو سنگ و هوا همی سخت نشود، و خاک بر تری چرا بفسرد؟ و کسی نگفت که چرا آب همی بکلوخ اندر شود و بسنگی اندر نشود؟ و کسی نگفت که چرا آب همی از بالا سوی نشیب آید و بیلا بر نشود، و باد همی بیلا بر شود و هم بنشیب؟ و از بهر آنک مردان همی این چیزهارا برین نهاد بینند، 9 پندارند کزین معانی سؤال واجب نیاید، چنانک اگر کسی پرسد که چرا آتش همی پنبه را زود سوزد و همیزم را دیر همی سوزد؟ هر نادان را همی ازین سؤال خنده آید و گویند: این چه سخن باشد؟ و کسی نگفت که روغن 12 کو نیز آبت چرا بر سر آب همی ایستد و آب همی نیامیزد؟ و چرا آتش او را بسوزد؟ و کسی نگفت که چرا آتش همیزم ترا باغاز نگیرد و بآخر بگیردش و بسوزدش؟ و کسی نگفت که اگر آتش همی چیزهائ خشک را 15 بیفروزد، سنگ خشکست، چرا سنگ را نیفروزد؟ و کسی نگفت که چرا آب با سیماب نیامیزد؟ و کسی نگفت که سرب < کو > گدازنده ترین گوهریست، چرا چو اندر دیگری که صد من سرب < اندرو > باشد یک من آب، آتش 18

3 گردد : کردن A | 7 بسنگی : بسکی A | 8 بالا : بلا A | 10 پندارند : پندارد A |

11 پنبه را : ناحیده را A | 15 خشک را : + همی A | 16 چرا آب : جراب A | 17 گدازنده ترین :

گدازنده ترین A

- مر آن دیگرا تا از آن آب اندرو چیزی بر جایست نگدازد؟ و کسی نگفت
 که چرا آهن کو سخت تر از زرست بآتش بسوزد و زر نسوزد؟
- 3 (۳۴۹) وما این سؤالات را پیش ازین یاد کرده ایم اندر مصنفات خویش
 چو « کتاب عجایب الصنعة » و « کتاب زاد المسافرین » و « کتاب لسان العالم »
 و « کتاب [102a] اختیار الامام و اختیار الایمان . » و جواب هر یکی گفته ایم
- 6 بدلائل عقلی و براهین منطقی از بهر آنک شرط حکما است که مصنفات
 سؤالی را با جواب آن سازند . و همه دیدنیها اندر عالم خود سؤال بی جوابست؛
 اگر ما آنچه اندرین کتاب <ها> گفته ایم باز گفتیمی ، روزگار ضایع کرده
- 9 بودیمی . و چو گفتنی بیش از آن ماندست که گفته شده است ، بیاز گفتن آنچه
 گفته ایم خویشان را مشغول نکنیم . آنکه سپس ازین سؤالات این مرد گفتست :

XXXII.

- 12 > اندر عزم شاعر
- بجواب دادن سؤالات خویش <
- بیت ۷۴-۷۰ سخن دراز شد ، این جایگه فرو هشتم
- 15 گران شد و شکهانم من از گرانی بار
- سؤال کردم ، قصدم ازین تعنت نیست
- ز بهر فایده آوردم این بزرگ نثار
- 18 جواب خواهم کردن بنظم اگر نه بود
- چنین که هست گرفته مکان خرما خار

1 نگدازد : ندارد A 4 المسافرین : المصافرین A 6 است : است A 7 سؤالی را :
 سؤالی را A 8 گفتیمی : گفتی A 9 بودیمی : بودمی A 10 بیاز : و بیاز A 10 نکنیم : کنیم A

وگر بنظم نگویم، بنثر وبتشجیر

چنان که بخرد میوه چند از آن اشجار

3

سخن بحجت گویم پس آنکه از برهان

رداش سازم یگی واز دلیل ازار

(۳۵۰) بدین بیتها عذر پیوسته کردن سؤالات بسیار خواستست، وبرسم

6 عقلا گفته است که مراد من ازین نه تعنت است، بل سؤال همی کنم از

بهر فایده را. واین سخن نیکو بودی اگر هم بدین قول اختصار کردی،

ولیکن چو بر اثر گفت «جواب خواهم کردن» وباخر گفت «من خود

9 دائم که جواب این چیست» این تعنت باشد نه استفادت؛ بل چون خود

دانست که جواب این سؤالات چیست، چنین بایست گفتن باخر شعر که

«غرض ازین تعنت نیست، بل این سؤالات از بهر آن کردم تا هشیاران

12 وجویندگان علم را بر طلب علمها پوشیده حریص کنم، وهرین سؤالات را

جواب خواهم کردن تا کسانی که این معانی را بجویند، بدانچه ما هر

ایشان را بر طلب آن بعث کردیم برسند، و سؤال بی جواب نُوید بی خُرام

15 باشد، واین هر دو سخت بی مزه باشد.»

(۳۵۱) وما کتابی اندر علم حساب تصنیف کرده ایم که نام این

کتاب «غرایب الحساب و عجایب الحساب» نهاده ایم، وهر آن را سؤال

18 وجواب ساخته ایم و دو بیست مسئله حسابی را اندرو جمع کرده ایم: [102b]

7 بودی: بود A | 8 چو: جز A | کردن: + از عذر A | و باخر: او باخر A |

9 این تعنت: و این تعنت A | 11 تا: با A | 14 برسند: برسند A | 17 الحساب:

- نخست سؤال وبر عقب آن جواب، وباز نمودن طریق استخراج آن وبرهان بر صحت آن که هیچ علمی از علم حساب مبرهن تر نیست. وهر چند که
- 3 امروز بزمین خراسان ومشارق حاسی کامل نیست، چون مرا بر حل آن مشکلات دست بود، آن کتاب را تصنیف کردم مر آیندگان خلق را بزمان آینده.
- (۳۵۲) واین مرد گفت که « جواب این سؤالات بکنم اگر همچنین جای
- 6 خرما خار گرفته نباشد. » بدین قول آن نموده است که بروزگار او سلطان زمین او جاهل بودست، وعلم را بدان روزگار علما بسط نیارستند کردن.
- 9 واگر بسبب استیلاء جهل بر خلق بایستی که حکما وعلما خاموش بنشستندی وحکمت نکردندی، حکیم الحکما وخاتم الانبیا محمّد المصطفی - صلی الله علیه - بایستی که این گنج حکمت وکان حقایق العلوم را که قرآن کریمست بخلق ندادی؛ بل مر اورا خدای تعالی بفرمود که « بر خوان بخلق آنچه بتو
- 12 وحی کرده ام، ونماز را بیای کن که نماز باز دارد خلق را از فواحش ومناکیر » بدین آیت که گفت: قوله « أَتَلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ، إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ. »
- 15 ومعنی ظاهر صلوة پرستش خداست بچسد باقبال سوی قبله اجساد که آن کعبه است خانه خدای تعالی بمگه. وتأویل باطن صلوة پرستش خدای است بنفس ناطقه باقبال بر طلب علم کتاب وشریعت سوی قبله ارواح که آن خانه خداست - آن خانهئی که علم خدای اندرو است، - وآن امام حقست علیه السلام.

3 حل : جل A | 9 وخاتم : او خاتم A | 10 کریمت : کرمت A | 11 ندادی :

بهادی A | 18-14 سورة 29 (النکبوت) آیه 44 | 15 صلوة : صلوات A | 18 اندرو :

- نگوید کس که سیم و گوهر و لعل
 بسنگ اندر گرفتارست ناچار
 اگر خوار است و بی قدرست یمکان 3
 میرا اینجا بسی قدرست و مقدار
 اگر چه مار خوار و ناستودست
 عزیزست و ستوده مهره مار 6
 نشد بی قدر و قیمت سوی مردم
 زبی قدری صدف لولوی شهوار
 گل خوشبوی پاکیزه است اگر چند 9
 نروید جز که در سرگین و شدیار
 توئی بار درخت این جهان نیز
 درختی راستی، بارت زگفتار 12
 اگر بار خرد داری، و گر نی
 سپیداری سپیداری سپیدار
 نماند جز درختی را خردمند 15
 که بارش گوهر است و برگ دینار

2 گرفتارست A : گرفتارند D | ناچار D : یا خوار A | 3 و بی قدرست A : و بی
 مقدار D | 4 مرا اینجا D : مر اینجا A | قدرست A : عز است D | 5 خوار D :
 خوارست A | و ناستودست A : و ناستوده است D | 6 و ستوده D : ستوده A | 10 نروید
 D : که روید A | 12 درختی A : درخت D | زگفتار : + تو خواهی بار شیرین باش
 بی خار، بفعل اکنون و خواهی خار بی بار D

به از دینار و گوهر علم و حکمت

کزو دل روشن است و چشم بیدار .

- 3 (۳۵۳) این مقدار مرین بیتها > را < که این مرد بآخر این شعر گفتست ، نقل کردیم نه بر روی منازعت و مناقشت ، بل از بهر آن تا چو افاض این کتاب را بخوانند ، دانند که ما ازین مقدار تناقض که اندر سخن برادر ما رفتست ، غافل نبوده ایم . آنگاه گفتست :
- 6

XXXIII.

> اندر زنده بودن عالم ومرده بودن جاهل <

- 9 بیت ۷۵-۸۲ بجوی و بنویس ، آنگاه بخوان و باز پیرس
- پسش پیاموز آنگاه بدان و بر دل کار
شکار شیر گوزن است و آن یوز آهو
- 12 و مرد بخردرا علم و حکمت است شکار
که مرد علم بگور اندرون نه مرده بود
- و مرد جهل ابر تخت بر بود مردار
- 15 و گر جوابش گویند شاد باشم سخت
کسی که باشد برهان نمای و دعوی دار
- نگوید آنگاه نیاموختست و اصلش نیست
- 18 سخن نیارد ساخته بوزن و بمعیار

1 به D : از A : کزو D : کرا A : و چشم D : و چشم و A : نقل : نقد A :

5 بخوانند دانند : بخوانید دانید A : ما : این A :

- ایا مُقَدِّرٍ تَقْدِیرٍ وَمُبْدِعِ الْأَشْیَاءِ
 بِحَقِّ حَرَمَتِ وَأَزْمِ أَحْمَدِ مُخْتَارِ
 3 که مر مرا وهر آن را که علم دین طلبد
 زچنگ محنت برهانمان، ایا غفار
 وهر که بد کند او با کسی که بد نکند
 6 بلعنتش کن یا ربّ وزو بر آر دمار
- (۳۵۴) شناختن که جاهلانّ مردگان اند، وهر که از جهل بعلم رسد
 او بر مثال < مرده‌ئی > باشد که زنده کنندش، ودانستن که نور بحقیقت
 9 ایمان است - وشبهت وظلمات بی خلافّ جهالت وضالاتست - از سمات متابعان
 خاندان رسول است علیه السّلام وعلی اهل بینه الطاهرین سلامه وبرکاته،
 واز قول خداست که همی گوید: قوله « أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا
 12 لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؟ كَذَلِكَ
 زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، » همی گوید بر سبیل سؤال که « چه گویند
 که آنکس که مرده بود ما او را زنده کردیم، وهر او را روشنائی دادیم که
 15 بدان روشنائی اندر مردمان همی روند، چون آنکس است که او بمثل اندر
 < تار > یکپهاست کز آن بیرون نیاید؟ چنین آراسته کردند مر کافران را
 کارهائ ایشان < را > . «
- (۳۵۵) اندرین آیت پیداست که مؤمنان زندگانند، واندر میان خلق
 18

9 است وشبهت : که شبهت است A || جهالت : جهال A || 11-12 سورة 6 (الانعام)

آية ۱۲۲ | 15 اندر : الله A | روند : رود A

بنور علم همی روند؛ و جاهلان اندر تاریکی نادانان اند، که اگر زنده کردن سپس از مرگ مر خلق را از خدای تعالی وعده حَقَّست، و این زنده کردن که اندرین آیت است بحکم این آیتِ محکم حَقَّست و خود حَقَّست،³ پس آنکس که خدای تعالی این سخن اندر زنده کردن او همی گوید مرده نیست بل زنده اُمت، و خلق را همه بدین روی همی زنده باید شدن.

6 (۳۵۶) و حشویان اُمت مر این آیت را این تفسیر کرده اند، و مختلف شده اند اندر آنکس که خدای تعالی بدین آیت [104a] مر زنده کردن او را خواستست. گروهی گفتند که بدین مر پیغامبر را — صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ > و سلم — خواستست که مر او را بنور وحی زنده کرد، و بدان مرده و اندر⁹ ظلمات گردیده، گفتند که مر ابو جهل <را> خواستست.

(۳۵۷) و غرض ما آنست که بنماییم که زنده کردن خدای مر خلق را سپس از مرگ بدین رویت کز جهل بعلم آردشان. پس این مرد بدین¹² سخن کاندرین بیتها گفتست، و تمثیل دانا بزنده و تشبیه جاهل بمرده کرده است نمودست مر متابعان سبیل خدای را تعالی که از متابعان اهل تأیید و تأویلست.

15

XXXIV.

فصل

اندر تمامی کتاب

18 (۳۵۸) این قصیده آنچه بما رسید هشتاد و دو بیتست، و اندرو نود و یک

1 نادانان : نادانی A | آیت را این : آیت و این A | پیغامبر را : پیغامبران A | و سلم : والسلام A | ابو : بر A | 18-19 (ص ۳۱۴) این قصیده ... از سبیل حکمت دین حق : در R ص ۵۸۲ س ۷ تا ۱۱ آمده | آنچه بما رسید A : R | هشتاد و دو بیتست : هشتاد و دو بیت A هشتاد بیتست R

- سؤال است چه فلسفی و چه منطقی و چه طبیعی و چه نحوی و چه دینی و چه تاویلی: هر یکی را جوابی بحق داده شد. و آنچه واجب آمد از بسط معانی
- 3 و شرح اقاویل بی تفصیل، فراز آورده شد و گزارده آمد هم از طریق حکمت فلسفه و هم از سبیل حکمت دین حق. و بدین شرحهائ مفضل و بیانها مؤکد و فصلهائ معتمد و مؤکد مرین قصیده را که بر مثال جسدی مهمل و مبدد و مطروح
- 6 و مرذول و معزول بود، مطرح کرده شد و پراکندهاء اورا تألیف داده آمد. و مختار و مشهور و مذکور گردانیدیمش بر مقتضاء التماس امیر بزرگوار نام دار
- 9 بیدار حقایق جوی دقایق دان معانی طراز سخن شناس علم ورز عدل سیرت احسان گستر حکمت پرور هنرور، اعنی امیر بدخشان عین الدولة زین الملة فخر الامة شمس الاعالی ابو المعالی علی بن الاسد بن الحارث مولی امیر المؤمنین، خدای تعالی ولایت دینی و دنیاوی اورا بسلامت عاجل و سعادت
- 12 آجل پیونداد و توفیقش بر احیاء علم و حکمت و اثبات حق و حقیقت و اعزاز جد و بصیرت بیفزایاد! [104b] که من بعمر دراز خویش اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم که با اقبال دنیا بوی، آنکس طلب ذخایر علمی و دقایق دینی و خزاین صدقی > کند <، و فکر این زایل فانی > نکند <،

1 فلسفی A: ف ۳ R ۱-2 وجه تاویلی R: و تاویلی A | 2 هر یکی را A: و هر یک را R | جوابی A: جواب R | داده شد A: داد R | 3 فراز A: قرار R | و گزارده آمد هم R: و گزارنده آمدم A | 4 فلسفه A: در R بجای این کلمه يك رمز | و هم R: A- مفصل: بفضل A | مؤکد: چنین است در A | 6 مطرح: مطرح A | آمد: اند A | 9 هنرور: هنر A | 10 الاعالی: الاعلی A | الحارث: الحیرث A | 11 عاجل: عاجلی A | 12 آجل: آجلی A | 13 فراخ: فراج A | 14 دنیا بوی: دنیاوی سوی A | آنکس: + اقبال آنکس سوی A

چه هر کس که <از> امثال واکفای اویند - از امرأ و سلاطین - بموجب دنیا کار کردست، مگر او کز دنیا و اقبال روزگار و مساعدت هساعت فلکی و بیاطن مملکی و طاعت رعایا و مملک میرائی و مملک جلالی و اتقیاد خیل و حشم و خدم باکتساب نام نیکو و اقتناء محامد بسنده کردست، و اعتماد بر اعتقاد درست خویش دارد اندر دین، و التجا بفضل خدای سبحانه کردست اندر استبداد، بر دست گرفتن افسار روزگار، و تخلیص (مر) اهل اضطرار را از نواب چرخ دوار.

(۳۵۹) و این بیتها مخلصانه که خود گفته است، از او هر عقلا را بر

اعتقاد پاک او <گواه است.> و این بیتها اینست.

شعر شمس الدین الاعالی ابو المعالی:

مشو تا توانی سوی بندگان همی تا خداوند باشد بجای!

12 که فریادرس نیست اندر جهان بهر سختی بنده را جز خدای.

(۳۶۰) هر خردمندی که مرین کتاب را ببیند، اندرین اقاول که ما

بحکایت اندر جواب هر سؤالی از حکماء فلسفه یاد کردیم، و سپس از آن

1 چه: بر A | کس: کسی A | اویند از: او یذار A || بموجب: واجب A | 2 او:

بدو A | 3 حشم: چشم A | 4 باکتساب: باکتاب A || و اقتناء: و افسان A | بسنده:

پسند A | 5 کردست: کردیست A | 6 افسار: اخر A | و تخلیص: و متمص A | 7 دوار:

دقار A | 8 بیتها: نامها A | ازو: که ازو A | 9 سختی: سختی A | 10 هر خردمندی:

از اینجا تا پایان کتاب، در R ص ۵۸۲ س ۱۱ و ص ۵۸۳ آمده | مرین A: این R |

11-14 که ما بحکایت A: در R کلمات نسخه اصل محو شده است | 14 اندر جواب هر

سؤالی A: و مر جواب هر سؤالی را R | فلسفه A: فلا ۳ ف R | 14-1 و سپس... تاویلی

A: و سپس از آن شرح و رمزها تاویلی R

- مر آن را < ب > شرح وبرهان تأویلی از مستنبطان اهل تأیید و مستخرجان
 «الراسخون فی العلم» - علیهم السلام - مسدّد و هوّکد گردانیدیم، بچشم بصیرت
 3 بنکراد، و هر نکته‌ئی را بحق تأمل کند، و اگر اندر اشارتی دینی یا اندر
 عبارتی تأویلی لفظی یا نکته‌ئی یابد که آن میان فضلاء نام آور دنیاوی -
 از ادبا و شعرا و کتاب - معروف نیست، مر آن را منکر مشواد! از بهر آنک
 6 جواهر علم دین حق برشتهاء امثال بسته است و اندر دُرجهاء رموز نهفته
 است «لا یمسه الا المطهرون.» و کسانی که مستورات علم کتاب عزیزا
 دیده اند، و مکتوبات شریعت غرا در یافته < ... >
 9 [(۳۶۱)] و این کتاب را جهت امیر بدخشان ساخته است - علی بن الاسد
 مولى امیر المؤمنین - ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث الیمغانی اندر سال
 چهار صد و بیست و دو (کذا! بجای چهار صد و شصت و دو) از هجرت
 12 پیغمبر ما صلوات الله علیه، والحمد لله رب العالمین، وصلى الله على خير
 خلقه محمد وآله الطاهرين الطيبين اجمعين.]
 تم کتاب جامع الحکمتین

1 مستنبطان A : در R يك رمز + بطن 1-1 و مستخرجان الراسخون R : و مستخرجات
 الراسخين A | 2 الراسخون فی العلم : سورة 3 (آل عمران) آیه 5 و سورة 4 (النساء)
 آیه 160 | مسدّد A : مسدّد R | گردانیدیم، بچشم A : ذکر کردیم تا هر که میخواهد
 بچشم R | 3 اندر اشارتی A : درین اشاره R | 4 عبارتی A : عبارت R | که آن R :
 نه A | نام آور : نامار A نامان R | 5 مشواد R : شواد A | 6 دین حق A : دین در
 حق R | 7 سورة 56 (الواقعة) آیه 178 | 7-8 و کسانی ... دریافته A : - R | 7 و کسانی :
 در کسانی A | 8 غرا در یافته : هزار یافته A | 9-13 و این کتاب را ... اجمعین R : - A |
 9 بن الاسد : بن الاحمد R | 10 الیمغانی : التمعانی R | 11 چهار صد و بیست و دو : رجوع
 شود بدیوان ناصر خسرو، مقدمه آقای تقی زاده سن فا، و بصفحة 17 ص 3 و 4 کتاب حاضر
 < اندر سال چهار صد و شصت و دوم >

فهرست نامها

شماره‌ها مربوط بصفحه‌های کتاب است.

حرف ح اشاره به‌اشیه‌هاست

خداوند منطق، فیلسوف، میر	۱
حکماء یونان (Aristote) ۶۷، ۷۲،	ابرهیم ع ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۶۵،
۷۳-۸۰، ۸۱، ۹۹، ۱۱۳، ۱۲۵،	۲۹۱، ۱۷۳
۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۱۵، ۲۱۶،	ابلیس ۴۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۸
۲۶۹، ۲۵۵، ۲۴۸	ابن خلکان ۲۲۳
اساس الاقتباس (تألیف نصیر الدین	ابن راوندی (احمد یحیی) ۲۲۳
طوسی) ۷۵ ح	ابو بکر ۶۱
اسحق ع ۲۹۱	ابو تمیم معدّ، نگاه کنید به معدّ ابو
اسد (برج) ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷-	تمیم (المعزّ لدین الله)
۲۷۹ نگاه کنید نیز به شیر	ابو جهل ۳۱۳
اسرافیل ع ۱۰۹، ۱۳۸	ابو حنیفه ۱۸۵
اصحاب الرس ۳۸	ابو الفتوح رازی ۵۴ ح
اصحاب طبایع (طبایعیان) ۳۰۰، ۳۰۱	ابو المعالی علی بن الاسد بن الحارث
نگاه کنید نیز به اهل طبایع	(عین الدولة والدین وزین الملة)
اصحاب هیولی ۲۱۱	شمس الاعالی [الاعلی] امیر
اعتزال (مذهب) ۵۲-۶۷ نگاه کنید	بدخشان ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۰۰،
نیز به معتزله	۳۱۶، ۳۱۵، ۳۱۴
آفتاب ۳۵، ۳۶، ۶۷، ۶۸، ۱۸۰،	ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی ۱۷،
۱۹۱-۲۰۳، ۲۷۱-۲۸۲، ۲۸۴،	۱۹، ۸۱، ۸۵، ۸۶، ۲۱۷، ۲۳۸
۲۸۶ نگاه کنید نیز به خورشید	آدم ع ۱۳، ۱۴، ۴۲، ۸۳، ۱۱۲،
افلاطون (Platon) ۶۷، ۱۴۵ ح، ۲۱۴،	۱۲۱، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۸۱، ۲۳۷،
۲۴۸، ۲۴۷، ۲۱۵	۲۶۸، ۲۶۷
امام حق ۱۶۲، ۳۰۸	ارسططالیس (= حکیم فیلسوف،

۴۰ ، ۴۱ ، ۴۳
 اهل حقایق ۲۹۵
 اهل حکمت ۲۴۲ - حکمت الهی ۱۹۰
 اهل خراسان ۱۵
 اهل دعوت ۱۱۱ ، ۱۵۵
 اهل شریعت ۱۸
 اهل صناعت تنجیم ۲۷۱ ، ۲۷۸ ، ۲۹۲ ؛
 - عروض ، - منطق ، - نحو ۸۱
 اهل طبایع ۱۲۲ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶-۱۲۷
 نگاه کنید نیز به اصحاب طبایع
 اهل ظاهر ۳۷ ، ۴۰ ، ۲۹۷
 اهل ظاهر و باطن ۱۴۳
 اهل علم حقیقت ۲۵۰
 اهل لغت ۱۹۰
 اهل مذاهب مختلف دین اسلام ۵۸
 اهل منطق ۲۳۴
 اهل نظر ۵۸
 اهل هر دو حکمت ۱۱۷
 اهواز ۲۲ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳
 ائمه حق ۲۸۵
 ایوانو (W. Ivanow) ۱۷۱ ح ، ۱۷۵ ح
 ب
 بت پرستان ۳۲
 بحار الانوار (از مجلسی) ۲۰۹ ح
 بدخشان ۱۵
 برهان قاطع ۷۱ ، ۲۱۹ ح
 بستان العقول (تصنیف ناصر خسرو) ۱۳۷

امامان ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ؛ - امت
 ۲۱۸ ؛ - صدق ۳۳ ؛ - نفاق و جهل
 ۱۶۰
 امثال و حکم دهخدا ۱۷۹ ح
 امیر بدخشان ، نگاه کنید به ابو المعالی
 علی بن الاسد
 انبازقلس (Empédocle) ۶۷ ، ۸۳
 انبیا ۱۸ ، ۲۲ ، ۱۱۶ ، ۱۵۶ ، ۱۵۹ ،
 ۲۸۵
 انجیل یوحنا ۲۸۲ ح
 اهرمن ۳۱
 اهل استجابت ۱۵۵
 اهل باطن ۲۹۷ ؛ - باطن و تأویل ۳۷
 اهل بیت رسول ع ۳۸ ، ۳۹
 اهل تأویل ۳۲ ، ۳۸ ، ۴۱ ، ۷۷ ،
 ۱۰۹ ، ۱۱۴ ، ۱۲۸ ، ۱۶۴ ، ۲۹۱ ،
 ۲۹۷
 اهل تأیید ۵۸ ، ۶۵ ، ۸۵ ، ۱۰۱ ،
 ۱۳۸ ، ۱۴۶ ، ۱۵۴ ، ۱۷۲ ، ۱۷۵ ،
 ۱۸۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۹ ، ۲۰۳ ، ۲۰۸ ،
 ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۳۵ ، ۲۳۷ ، ۲۴۹ ،
 ۲۶۰ ، ۲۹۶ ، ۳۱۶ ؛ - تأیید و تأویل
 ۳۱۳
 اهل تعطیل (= دهریان) ۳۱
 اهل تفاسیر ۱۴
 اهل تفسیر ۳۴ ، ۳۷ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۲۹۱
 اهل تقلید ۳۲ ، ۳۴ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۹

جوزا (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶
 جهود ۲۳۷؛ - جهودان ۴۱، ۱۶۰،
 ۱۶۵

چ

چین ۱۴

ح

حبشی ۲۳۷
 حجت ۱۱۰، ۱۵۵؛ - حجتان ۱۶۰

حسن بن علی ع ۲۳۸

حسین بن علی ع ۲۳۸

حشویان امت ۳۴، ۴۱، ۱۶۳، ۲۱۳،

۲۲۱-۲۲۳، ۲۳۰، ۲۹۱، ۳۱۳

حضرت مقدسه امام نبوی ۱۱۴

حکما ۹۷، ۹۹، ۱۵۹، ۱۸۰، ۲۱۲،

۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۵۱،

۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۸۰، ۲۸۲،

۳۰۹

حکماء الهی قدما ۲۸۵؛ - اهل تأیید

۲۶۰؛ - دین ۱۴، ۱۸۵، ۲۱۶؛

- دین حق ۷، ۹، ۱۱۳، ۱۳۱،

۲۶۳، ۲۸۳؛ - دینی ۱۸؛ -

فلاسفه ۶۹، ۱۰۷، ۱۴۵، ۱۵۴،

۲۱۴؛ - فلسفه ۷، ۱۱۴، ۱۱۷،

۱۲۳، ۲۴۶، ۳۱۵؛ - فلسفی ۱۸؛

- یونان ۷۲

حکیم فیلسوف، نگاه کنید به

ارسططالیس

بنی اسرائیل ۴۶

بهار (ملك الشعراء) ۱۰۰ ح

بيت المعمور ۱۳۱

پ

پلوتینوس (Plotin) ۱۴۶ ح

پیغامبران ۱۵۶، ۱۶۵، ۲۵؛

پینس (S. Pinès) ۱۳۷ ح

ت

تبت (Tibet) ۲۲، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۳-

۱۸۴

ترسیان ۳۱، ۳۲، ۱۶۰، ۱۶۵

ترکی ۲۳۷

تفسیر التبیان (تألیف محمد بن حسن

طوسی) ۳۶ ح

تقی زاده ۳۱۶ ح

ث

ثابت بن قره الحرانی ۱۳۶

ثمود ۳۸

ثنویان ۳۱، ۳۲

نور (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶

ج

الجامع الصغير (تألیف جلال الدين

السیوطی) ۵۱ ح

جبرئیل ع ۳۷، ۱۰۹، ۱۳۸

جد ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۵۵

جدي (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶

جعفر الصادق ع ۳۳، ۱۴۸

خوانندگان این کتاب ۵۸	حکیم یونانی ۱۵۱
خورشید ۲۷، ۲۷۴ و بعد. نگاه کنید.	حکیمان ۲۲، ۱۵۶
نیز به آفتاب	حمل (برج) ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴،
خوزستان ۱۸۳	۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۶
الغیاط المعتزلی ۲۲۳ ح	حوا ع ۸۳، ۲۶۷
خیال ۱۳۸، ۱۵۵	حوت (برج) ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۶،
د	۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۶
داعی ۱۱۰، ۱۳۸، ۱۵۵، ۲۱۰	خ
دلو (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶	خازن علم حقیقی ع ۸۶
دهخدا (علی اکبر) ح۲، ح۱۷۷،	خازن علم کتاب خدای تع ۱۳۴، ۱۳۸
ح۲۴۰، ح۲۲۳، ح۲۰۸،	خازنان علم کتاب ۱۶۱، ۲۰۸
ح۲۴۱	خاندان رسول ع ۵۸، ۲۱۴
دهریان ۳۱، ۳۲، ۵۹، ۲۱۱، ۲۱۸	خداء نفس ۹۹
دیار مشرق ۱۵	خداوند تأویل ۶۱، ۸۰، ۱۱۵، ۱۱۶،
دیوان ناصر خسرو ح۸۷، ح۹۶،	۲۹۹
۱۷۶-۱۷۹، ح۱۸۷، ح۱۸۸، ح۲۴۰-	خداوند تأیید ۲۱۴
ح۲۴۱، ح۲۴۷، ح۲۴۹، ح۲۵۰،	خداوند جانها فیلسوفان (= مالک
ح۲۵۳، ۲۸۹-۲۹۰، ۳۰۹-۳۱۱،	ارواح الفیلسوفین) ۹۹
ح۳۱۶	خداوند دین حق ۲۹۱
ذ	خداوند علم تأویل ۱۱۶
ذمیان ۱۵۶	خداوند منطق، نگاه کنید به
ر	ارسططالیس
رازی (ابو الفتوح) نگاه کنید به ابو	خراسان ۱۵، ۳۰۸
الفتوح رازی	خردمندان ۱۲۳
رازی (محمد زکریاء) ۱۲۶، ۱۳۷،	التخشب (یحیی) ح۲۴۸
۲۱۳، ح۲۱۳	خوان الاخوان (تصنیف ناصر خسرو)
روح الامین ۱۲	ح۲۴۸

شاگردان افلاطون ۲۱۵
 شتروپمان (R. Strothmann) ح ۲۰۹
 شش پیغامبر ۱۶۴
 شمس الاعالی، نگاه کنید به ابو المعالی
 علی بن الاسد، امیر بدخشان
 شیر (برج) ۲۷۴، نگاه کنید به اسد
 شیرازی (غیاث الدین) ح ۲۸۲
 شیعت ۳۳
 ص
 صالح ۳۸
 صدیقی (غلام حسین) ح ۲۳
 ط
 طباعیان ۲۹۵
 طلاب حقایق العلوم ۱۹۹
 طلاب حکمت ۱۸۰
 ع
 عاد ۳۸
 عثمان ۶۱
 عطارد ۱۱۰، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴
 ۲۹۲، ۲۸۶
 عقرب (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶
 عقلا ۶۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۵
 ۱۶۶، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۸۸
 عقلاء دین حق ۲۹۰
 عقل فعال ۱۴۸
 علما ۴۶-۴۷
 علماء دین حق ۱۴

روح القدس ۱۶، ۳۱
 روسکا (J. Ruska) ح ۱۵۰
 روم ۱۴
 ز
 زاد المسافرین (تصنیف ناصر خسرو)
 ح ۷، ح ۶۸، ح ۱۳۷، ح ۲۱۳، ح ۳۰۶
 زبور ۱۷۸
 زحل ۲۷، ۱۱۰، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۹۵
 ۲۷۱-۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴
 ۲۸۶، ۲۹۲
 زهره ۱۱۰، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۸۰
 ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۲
 س
 سرطان (برج) ۲۷، ۲۷۲، ۲۷۴-۲۷۹
 سفر نامه (تصنیف ناصر خسرو) ح ۱۸۳
 سفینه بحار الانوار (تصنیف عباس بن
 محمد رضا قمی) ح ۳۸، ح ۶۱
 سقراط (Socrate) ۶۷، ۲۱۳، ۲۱۶
 سلیمان النبی ع ۱۸۶، ۱۸۷
 سمع الکیان (از ارسططالیس) ۱۲۵
 سنبله (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶
 سورة الاخلاص ۱۴۸
 سهروردی (شهاب الدین یحیی) ح ۲۸۲
 سیمرغ ۱۸۰
 السیوطی (جلال الدین) ح ۵۱
 ش
 شاگردان ارسططالیس ۲۱۶

فلاسفه ۱۴، ۶۷، ۷۲، ۷۶، ۸۳، ۹۱،
 ۹۸، ۹۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۸،
 ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۴،
 ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۲،
 ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۵۵، ۲۸۵، ۳۰۴

فلوطرخس (Plutarque) ۱۹۷

فیثاغورس (Pythagore) ۱۴۵

فیلسوفان ۳۲

فیلسوف ایرانی (بجای فیلسوف یونانی،

یعنی اوسططالیس) ۲۴۸

ق

قاف (کوه) ۱۸۰

قایم ۱۲۲

قایم قیامت ۱۶۵

قدما ۱۸

قدماء حکما ۱۲۲

قدماء حکماء فلاسفه ۱۴۵

قلم (فرشته) ۱۳۸

قمر ۱۱۰، ۱۳۲ نگاه کنید نیز به ماه

قوس (برج) ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۶

ک

کتاب الانتصار والرد علی ابن الروندی

(تصنیف الخیاط المعتزلی) ۲۲۳ ح

کتاب تفاحه (Liber de Pomo) ۹۹

کتاب الشفاء (تصنیف ابن سینا) ۲۵۱ ح

کتاب الطب الروحانی (تصنیف محمد

زکریا؛ رازی) ۲۱۳ ح

علویان ۲۳۷-۲۳۸

علی بن ابی طالب ع ۶ ح، ۶۱، ۱۱۱،

۱۱۶، ۱۸۱، ۱۷۳-۱۷۴، ۲۳۶-

۲۳۷، ۲۳۸

علی بن الاسد، نگاه کنید به ابو المعالی

علی بن الاسد، امیر بدخشان

عمر ۶۱

عیسی ع ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱،

۱۲۲، ۱۶۳، ۱۸۶، ۲۴۳، ۲۸۲

عین الدولة والدین، نگاه کنید به

ابو المعالی علی بن الاسد، امیر

بدخشان

غ

غذیر خم ۱۷۴

غرایب الحساب وعجایب الحساب

(تصنیف ناصر خسرو) ۳۰۷

غیاث اللغات ۱۰۶ ح

ف

فاطمه الزهراء البتول ع ۶، ۲۳۷

فتح ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۵۵

فرزندان رسول ع ۳۳

فرشتگان ۱۳، ۱۴

فروعون ۶۳، ۲۱۴

فروزانفر (بدیع الزمان) ۱۸ ح، ۱۹ ح،

۳۶ ح، ۱۰۷ ح

فرهنگ نفیسی ۲۵۸ ح

فضلاء منطقی ۱۸

متابعان رسول مصطفی ۱۱۱
 متألّهان فلاسفه ۶۷-۷۳، ۹۹
 متکلمان ۳۳، ۲۱۴؛ - مذهب کرامی
 ۴۵-۵۲؛ - مذهب اعتزال ۵۲-۶۷
 مجمل التواریخ والقصص ۱۰۰ ح
 محققان ۶۰
 محمد بن حسن طوسی ۳۶ ح
 محمد النبی ع ۲، ۳، ۱۴، ۱۸، ۳۰،
 ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۹، ۵۱،
 ۶۰، ۶۱، ۷۸-۸۰، ۱۰۰، ۱۱۰-
 ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۳،
 ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۳-
 ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۹۹-۲۰۳، ۲۰۹،
 ۲۲۵ ح، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۶۲،
 ۲۶۳، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۷،
 ۳۰۸
 مدرّس رضوی ۷۵ ح
 مدققان دعوت ۱۱۶
 مدینه ۱۸۰، ۲۴۳
 مرد حق ۱۷۵
 مریخ ۱۱۰، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۸۰،
 ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۲
 مستجیب ۱۱۰، ۱۵۵، ۲۱۰
 مسیح عیسی بن مریم، نگاه کنید به
 عیسی ع
 مشارق ۳۰۸
 مشتری ۱۱۰، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۷۱،

کتاب علم الهی (تصنیف محمد زکریاء
 رازی) ۱۳۷، ۲۱۳
 کتاب محصول (تصنیف شیخ ابو الحسن
 «نخشبی») ۱۷۱ قرائت «نجاشی»
 صحیح نیست
 کتابهای ناصر خسرو: کتاب اختیار
 الامام و اختیار الایمان، کتاب عجایب
 الصنعة، کتاب لسان العالم ۳۰۶
 نگاه کنید نیز به بستان العقول،
 خوان الاخوان، دیوان، زاد
 المسافرین، سفرنامه، غرایب الحساب،
 وجه دین
 کتب قدما ۱۸
 کرامی (مذهب) ۳۳، ۴۵، ۵۱
 کراوس (Paul Kraus) ۱۳۷ ح، ۲۱۳ ح
 کعبه ۴۰، ۳۰۸
 کوفه ۲۴۳

ل

لغت نامه دهخدا ۲۲۳ ح
 لوح (فرشته) ۱۳۸

م

مأذون ۱۱۰
 مالک ارواح الفیلسوفین (خداوند جانها)
 فیلسوفان) ۹۹
 ماه ۲۷، ۱۹۱-۲۰۳، ۲۷۱، ۲۷۴-
 ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۱۳
 متابعان خاندان حق ۳۳
 متابعان خاندان رسول ۳۱۲

- معزله ۳۳
 معذّ ابو تميم (المعزّ لدين الله، الامام
 امير المؤمنين) ۱۶-۱۷، ۱۱۴
 مغان ۱۶۵
 مقلدان ۶۰، نگاه كنيد نيز به اهل تقليد
 مكّه ۱۸۰، ۲۳۶، ۲۴۳، ۳۰۸
 منجيك ترمذى ۱۷۹ ح
 منطقيان ۷۴، ۸۵
 مؤيدان ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۶۰
 موسى ع ۴۲، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۶۳،
 ۱۶۵، ۲۱۴
 مؤيدان الهى ۱۴۸، نگاه كنيد نيز به
 اهل تأييد
 مهتاب ۱۸۰
 مهدى ع ۱۲۲
 مير حكماء يونان ۷۲، نگاه كنيد به
 ارسططاليس
 ميزان (برج) ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۶
 ميكائيل ع ۱۰۹، ۱۳۸
 مينوى (مجتبى) ۱۹-۲۹ ح، ۹۴ ح،
 ۱۸۸ ح، ۱۸۹ ح
 ن
 ناصر لدين الله (امام) ۱۱۴
 نجاشى : قرائت نا درست، نگاه كنيد
 به « نخشبى »
 نخشبى (شيخ ابو الحسن، مصنف كتاب
- معصول) ۱۷۱
 نصير الدين طوسى ۷۵ خ
 نوح ع ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۱۱۲، ۱۲۱
 نيبرج (نيبيرگ H. S. Nyberg) ۱۱۸ ح،
 ۲۲۳ ح
 و
 وجه دين (تصنيف ناصر خسرو) ۱۸۱ ح
 وصى ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۸۱،
 ۲۰۰-۲۰۳، ۲۰۹، ۲۳۶، ۲۳۷،
 ۲۴۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۹۰، ۲۹۱
 ه
 همائى (جلال الدين) ۳۵ ح، ۴۰ ح،
 ۷۲ ح، ۹۹ ح
 هندو ۲۳۷
 هندوستان ۱۴
 هود ۳۸
 هياكل النور (تصنيف سهروردى شيخ
 اشراق) ۲۸۲ ح
 ي
 يزدان ۳۱، ۳۲
 يعقوب ع ۱۱۵، ۲۹۱
 يمگان ۳۰۹، ۳۱۰
 يوسف النبى ع ۱۱۵

فهرست لغات واصطلاحات

	آ
آلودن ۱۶۸	آبدار ۱۸۲
آمدن (سزاوار بودن) ۲۶۴	آبکینه ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۲
آموزگار ۲۰۹	آبنوس ۱۲۴
آمیزش ۱۳۰	آتش ۹۰
آهنی ۱۸۸	آخته ۵۴
آهنکری ۲۰۵	آخرت ۹۶
آهنین ۱۸۸	آرزو جنبیدن ۲۹۶
آیات ۱۸	آرمیده ۱۳۳
آیت ۱۶۲	آزرم ۳۱۲
آینده (آیندگان) ۳۰۸	آزمایش ۱۵
آینه ۱۹۴	آسمان ۱۹۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳
ا	آشکارگی ۱۴۳
اب (تثلیث) ۳۱	آشکاره ۲۱۱
ابد ۱۸۷، ۱۹۱	آشناور ۲۰۶
ابداع ۷۷، ۱۰۹، ۲۱۱	آشناوری ۲۰۶
ابداعی ۲۲۴	آغاردن، آغاریدن ۱۱، ۳۰۰
ابر ۹۲	آغار کردن ۲۹۹
ابزار ۱۲۲	آفتاب، نگاه کنید بفهرست نامها
ابن ۳۱	آفریدگار ۲، ۱۲، ۶۲، ۲۰۶
اتفاق ۱۹	آفریدن ۲۱۱
اثیر ۶۹، ۹۲، ۱۹۳، ۲۳۹	آفرینش ۱۲
احتجاج ۶۴	آکنده ۱۵۸
اجرام ۱۹۲	آلایش ۱۰۸، ۱۳۰، ۲۱۰
اجرام علوی ۷۱	آلودگی ۱۷۱
اجماع ۳۴	

استفادت ۳۰۷	احرار ۱۷
استوا ۱۶۴ ، ۲۸۸	احکام ۲۸۳
استهدا ۸۶	احیا ۱۳۶
استیلا ۱۵ ، ۱۶۴ ، ۳۰۸	اخبار ۱۸
اسد (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها	اختراع ۲۱۱
اسلاف ۱۷ ، ۱۸	اختراع کردن ۶۴
اسلام ۹۴	اختلاف ۶۲
اشباه ۷۹	ادراك ۲۵۰ ، ۲۵۱
اشتباه ۶۲	ارادت ۲۴۸
اشراف ۱۸	اریشاطیقی ۱۴۵
اصحاب طبایع، نگاه کنید بفهرست نامها	ازار ۳۰۷
اصحاب هیولی ۲۱۱	ازدواج ۲۵۵
اصل الاصول ۱۵۵	ازل ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱
اضافت ۷۶ ، ۱۹۳	ازلی ۱۸۸ ، ۱۸۹
اضطراب ۱۴۵	ازلیات ۱۰۹
اضعاف ۲۰۶	ازلیت ۱۸۸ ، ۱۸۹
اطباً ۱۸۳	اساس ۲۴۲
اعتزال، نگاه کنید بفهرست نامها	استادن ۳۲ ، ۱۳۳ ، ۲۲۶ ، ۲۵۵
اعدا ۱۸	استاده ۱۱
اعنی ۹ ، ۷۲ ، ۸۲ ، ۱۲۱ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵	استار ۱۳۵
افاضل ۳۱۱	استاره ۹
افتادن ۲۳۴ ، ۲۳۵	استثنا ۷۵
افراز ۳۰۴	استحالت ۹۱ ، ۱۳۲
افروختن ۳۰۵	استخبار ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۷ ، ۸۰
افزاینده ۱۵۲	استخراج ۱۱۶
افزون کردن ۱۹	استدارت ۷۰
افسوس کردن ۶۲	استدلال ۲۲۹

اندر کشنده ۱۶۷	افعی ۱۶۷، ۱۷۹
اندر کشیدن ۱۶۷	اقاویل ۲۱۸، ۳۱۴، ۳۱۵
اندر مالیدن ۱۶۸	اقتنا ۳۱۵
اندر نوشته ۴۳	اكتساب ۲۹۳
اندر یابنده ۵۶، ۶۶	اکفا ۳۱۵
اندر یافتن ۲۴۶	التماس ۱۷
اندر یافتنی ۵۶، ۶۶	الف ۵۹، ۲۳۲
اندوهگن ۱۸۴	الفندن ۱۰۶، ۲۹۳
انده خوار ۲۳۳	الله ۳۶
اندیشه کردن ۱۲	الماس ۱۶۴
انسان کبیر ۲۸۲، ۲۸۸	الم رسیدن ۱۹
انسان کلی ۸۳	الوهیت ۹۵
انسانیت ۸	الهام ۱۴، ۱۰۴، ۲۴۹
انشا کردن ۲۹۰	امام ۳۳، ۱۱۰، ۱۳۸، ۱۵۴، ۱۵۵،
انگاشتن ۱۶	۲۱۸
انگبین ۷۱	امام حق، نگاه کنید بفهرست نامها
اوفتادن ۱۵۹	امر ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۱۵۵، ۲۳۲
اولیت ۱۲۲	امرا ۱۷
اولیتر ۱۲۹	امر پذیر ۷۸
اهرمن ۳۱	امروزی ۱۶۳
اهل استجاب ۱۵۵، برای ترکیبات دیگر	امّهات ۱۹، ۱۰۷
«اهل...» نگاه کنید بفهرست نامها	امّهاتی ۱۲۴
ایمان ۹۴	انبازی دادن ۴۴
ب	انبیا، نگاه کنید بفهرست نامها
بار (درخت) ۱۶۹، ۳۰۹	اندام ۲۱۰
باران ۹۳، ۲۶۲	اندر آویختن ۱۶۷، ۲۴۰
باریک اندیش ۱۷	اندر آویزنده ۱۶۷

بسودن ۲۸۵	بازار ۱۸
بسودنی ۲۸۴	باز آمدن ۱۷
بعث ۹۶	باز ایستادن ۱۶۱، ۱۶۲
بناخواست ۵۱	باز پسین ۶۸
بود(ها) ۴۷	بازگونه ۱۷۲
بودش ۵۲، ۷۰، ۷۷، ۸۸، ۱۹۲	باطن ۱۱۵
بودنی(ها) ۴۷	بانگ ۹۱
بوزنه ۱۷۱، ۱۷۷	بایسته ۲۸۹
بویایی ۲۸۲	بت، رك: حکم بت
بوینده ۲۵۲ ورك: حس بوینده	بجر مسجور ۲۳۱
بویندنی(ها) ۲۸۴	بخار ۹۲
بهارگاه ۳۰۲	بخواست ۵۱
بیت المعمور ۲۳۱	بدست ۲۷۹
بیستاند ۱۶۵	بدعت ۶۴
بینایی ۵۶، ۱۹۹، ۲۸۲	برج آبی ۲۷۲، ۲۷۳؛ - آتشی
بیننده ۲۵۱ ورك: حس بیننده	۲۷۲، ۲۷۳؛ - بادی ۲۷۲، ۲۷۳؛
بیهوده گوی ۲۶۳	- خاکی ۲۷۲، ۲۷۳
پ	برسو ۱۴۸
پادشا ۱۵۷، ۲۰۶	برف ۹۳
پاك ذهن ۱۷	برق ۹۳
پایستن ۲۸۹	برمه ۲۱۹
پدید آورنده ۲، ۲۱۵	بر میزیدن ۱۶۶، ۱۶۷
پذیرا ۱۹۵	بره (برج) ۲۷۹
پذیرنده ۲۶۳	برهان نمای ۳۱۱
پرورش(ها) ۲۰۸	بساونده ۲۵۲، ۲۸۵، ورك: حس
بری ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲	بساونده
پسندیده خوی ۱۷	بساوندی ۲۸۲

تخم بهار ۲۷۱ ، ۲۷۲	پسین ۱۶۳
ترسکاران ۷۹	پلنگ ۱۶۶
ترکب ۱۳۰	پنج علت ۷ ، ۸
تسخیر ۲۰۷	پنجه فرو برده ۱۱۵
تسلیط ۱۲	پنجی ۱۴۹
تش ۲۱۹	پنهانگی ۱۴۳
تشبیه (در باره خدا) ۳۰ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۲۱۰ ، ۶۷ ، ۶۶ ، ۳۶	پودکک ۱۶۸
تشبیه ۳۱۳	پیخته ۱۶۸
تشت ۲۰۵	پیسگی ۱۷۵
تشنجیر ۳۰۷	پسه ۱۷۵
تشقیع ۱۷	پیغامبر ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۳۹ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲
تضرع ۱۷	ونگاه کنید به پیغامبران در فهرست نامها
تضعیف ۱۴۵ ، ۱۴۶	پیغامبری ۱۴
تعطیل ۳۰ ، ۳۳ ، ۵۹ ، ۲۱۰	ت
تعطیل (اهل) ۳۱	تألیف ۳۱۴
تعنت ۳۰۶	تألیف (کتاب و شریعت) ۲۹۱
تغیر ۹۱	تاویل ۱۷ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۵ ، ۱۱۶ ، ۲۹۱
تفاحه ۹۹	تاویل پذیر ۱۸۰
تفصیل (قرآن) ۲۰۱	تاریکی ۱۶۶
تقدم ذاتی ۲۴۴؛ — زمانی ۲۴۴	تاوه ۲۰۵
تقدیر ۳۱۱	تبطیل ۴۳
تقدیر الهی ۱۵۷	تجزی ۱۴۶
تقدیری ۲۰۵	تحدیر ۶
تقلید ۵۹ ، ۶۰	تحریف ۴۱
تکثر ۱۴۶	تحقیق ۶۰
تکثیر ۴۴ ، ۶۵ ، ۶۷	تخت ۸۷

جسمیت ۴۶	تکوین ۶۸
جف ۱۳۴	تمثیل ۳۱۳
جفت ابداعی ۸۲، ۸۳	تمییزی ۲۰۷
جن ۱۳۹، ۱۴۲	تنجیم ۱۴، ۲۷۱، ۲۹۲
جنس ۱۵۱، ۲۶۸، ۲۶۹ و غیره	تنزیل ۵۶، ۶۱، ۲۰۱
جنس الاجناس ۱۵۲، ۱۵۳	تنزیه ۵۰
جنس طبیعی ۸۹	تنصیف ۱۴۵، ۱۴۶
جَنَّةُ الْمَأْوَى ۱۱۶	تَنَكُّ ۱۲۶، ۲۶۵
جوزا (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها	توحید ۳۰، ۳۳
جوهر ۱۹، ۸۷، ۱۵۳	ترسل ۱۵۳
جوهر ابداعی ۱۱۰	توکیل ۱۲
جوهریت ۵۶، ۱۳۲، ۲۰۲	تهمت ۳۰۱
چ	تیرماه ۳۰۲
چار (چاره) ۱۱۲	ث
چدن ۳۰۷	ثابت (ستاره) ۱۲
چرای ۷، ۱۰، ۱۲	ثابت الشکل ۱۱۴
چرای جوی ۱۰	نواب ۹۵
چشایی ۲۸۲	نور (برج) ۲۸۰
چشنده ۲۵۲ ورك : حس چشنده	ج
چشیدنیا ۲۸۴	جیللی ۱۷۱
چنبر ۱۹۶	جد ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۵۵
چند ۲۷۹	جدی (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها
چونی ۴۴	جر ۸۱
چه چیزی ۱۲۴، ۱۲۵	جرم ۱۹۱، ۱۹۲
ح	جسم ۱۵۲
حاسب ۳۰۸	جسمانیات ۱۰۹
حاست ۲۵۲، ۲۹۳	جسم کلی ۱۲۶، ۱۲۷

خ	حاسّ کلی ۲۵۲، ۲۸۴
خازن ۱۶، ۲۰۸	حجّت (برهان) ۱۵
خاصّه (منطقی) ۸۳	حجّت (از مراتب اسمعیلیه) ۱۱۰،
خایسک ۸۲	۱۶۰، ۱۵۵
خایه (تخم مرغ) ۱۵۰، ۲۰۴، ۲۶۴،	حدّ (منطقی) ۸۱، ۸۵
۲۶۵	حرکت استدارت ۷۰*؛ - دولابی
خاییده (خائیده) ۵۴	۱۰۸؛ - رحاوی ۱۰۸؛ - مکانی
خداء نفس ۹۹	۲۵۷
خداوند تأویل ۶۱، ۸۰، ۱۱۵، ۱۱۶،	حسّ بساونده ۲۴۶؛ - بوینده ۲۴۶؛
۲۹۹	- بیننده ۲۴۶؛ - چشنده ۲۴۶؛
خداوند تأیید ۲۱۴	- شنوایی ۲۴۶
خداوند قیامت ۱۱۲	حشر ۹۶
خداوند منطق ۷۴، ۸۱	حشوی ۱۳، ۳۴، ۴۱، ۱۶۳،
خراج گزار ۱۸۴	۲۱۳-۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۹۱،
خرچنگ (برج سرطان) ۲۷۹	۳۱۳
خردگی ۱۰۱	حفظ ۱۷
خردمند ۱۲۳	حقایق العلوم ۱۷، ۱۹۹
خسپیدن ۲۹۸	حکما، نگاه کنید بفهرست نامها
خستن ۲۹۰	حکم بتّ ۷۵
خشن خانه ۷۱	حکم قطع ۷۵
خفتار ۲۰۳	حکیمان ۲۲، ۱۵۶
خلا ۱۲۶، ۱۲۷	حلاوی ۲۰۵
خلق عظیم ۶، ۳۰	حمل (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها
خوابنیدن ۲۰۳، ۲۰۴	حوت (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها
خواست ۸۸ ورك: بخواست	حیات روز گذار ۱۱۲، ۱۱۳

* رجوع بدانسانماّ علانی بخش دوم علم الهی مصحح محمد معین تهران ۱۳۳۱
(فهرست لغات: جنبش کرد) شود.

دی ۱۵۶	خودرای ۴۳، ۴۱
دیو ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۷، ۱۳۵، ۹۲	خورشید، نگاه کنید بفهرست نامها
دیومت ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰	خوید ۲۶۷
ذ	خیال ۱۳۸، ۱۵۵
ذاتی ۵۷	ذ
ذمی (ذمیان) ۱۵۶	دارو ۱۰، ۱۴، ۱۵
ذوالفقار ۶	داعی ۱۱۰، ۱۳۸، ۱۵۵، ۲۱۰
ر	دام ۸۲
ردی ۵۱	دانش جوی ۱۱
رزی ۱۰۸	دانگ سنگ ۱۴
رسته ۲۹۰	دده (دداگان) ۲۰۳، ۲۳۴
رسته ۲۸۹	دُرج ۳۱۶
رسم (منطقی) ۸۴	دوم سنگ ۱۴
رق منشور ۲۳۱	دروغزن ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۴۲
رنجگی ۴	دست افزار ۸، ۹، ۱۳۱، ۲۱۹،
رونده (رایج) ۸۳	۲۷۹، ۲۴۵
رونده (سیاره) ۱۲، ۲۷۴	دست گذار ۲۴۵
رهایش ۲۱۲، ۲۲۵، ۲۸۸	دعوی دار ۳۱۱
ز	دقایق الحکم ۱۷
زاگ ۱۳۱	دلو (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها
زایش ۸۲	دنه ۱۱۶
زبرجد ۱۶۷، ۲۳۰	دوار ۳۱۵
زحل، نگاه کنید بفهرست نامها	دویی ۱۴۸، ۱۴۹
زونیش ۱۳۱	دوزخ ۵، ۹۶
زلیفن ۲۹۸	دولاب ۱۹۶
زمان درنگ ۱۱۸	دهر ۲۰، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۹۰
زمچ ۱۳۱	دهری، نگاه کنید بفهرست نامها

سقف مرفوع ۲۳۱	زمرد ۱۶۶ ، ۱۷۹
سقمونیا ۱۰	زمهریر ۹۲
سَلّاری ۱۰	زهرة، نگاه کنید بفهرست نامها
سلطان روز ۲۷۶ ، ۲۸۷	زه گرفته ۱۳۰
سلطان شب ۲۷۶ ، ۲۸۷	زیانکار ۱۷۵ ، ۲۰۵
سلطانت ۲۷۱	زیرک سار ۱۸۷
سمات ۳۱۲	زیرندگی (۴) ۲۵۸
ساروغ ۱۲۹	ژ
سنبله (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها	ژاژخای ۱۷۸
سنگ آهن کش ۱۶۶	ژاله ۹۳
سوده گر ۱۸۲	ژرف ۳۰۳
سولاخ ۱۷۲ ، ۲۸۵	س
سونش ۱۶۸	ساج ۱۲۴
سه ئی ۱۴۹	سالار ۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲
سیب گری ۲۴۲	سالاری ۱۲۱ ، ۱۲۲
سیماب ۳۰۵	سیاس دار ۱۵۹
سیمرغ ۱۸۰	سپسی ۲۴۳
ش	سپیدار ۳۱۰
شارسان ۲۰۴	ستاره رونده ۲۸۲ ورك : رونده
شبه ۱۰۸ ، ۱۹۴	ستوروار ۲۰۸
شدیار ۳۱۰	ستیر ۱۳۴
شدید الاشداء ۶	سخته ۲۹۵ ، ۳۱۱
شراك ۶۱	سخره ۱۵۷ ، ۲۰۷
ششی ۱۴۹	سرطان، نگاه کنید بفهرست نامها
شعبده وار ۲۰۳	سرو ۱۲۴
شغب ۴۹	سره آمدن ۲۰۵
شُکْهان ۳۰۶	سفال گر ۱۲۶

طبیعت کلی ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹،

۱۳۰، ۱۹۲

طبیعی (طبیعیان) ۱۶۸، ۱۶۹،

ظ

ظاهر (کتاب) ۳۲، ۳۴

ظاهری ۳۵، ۲۹۹

ع

عالم جسمی ۱۱۰؛ - حسی ۱۴۵؛ -

صغیر ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۵۹، ۱۶۰،

۲۸۸، ۲۸۲؛ - طبیعت ۱۳۰؛ -

علوی ۱۱۱؛ - کبیر ۱۵۹، ۲۸۲؛

- کثیف ۷۸؛ - لطیف ۷۸

عالیات ۱۹۶، ۱۹۷

عطار، نگاه کنید بفهرست نامها

عقرب، نگاه کنید بفهرست نامها

عقل ۱۰۹، ۱۳۹؛ - اول ۷۷، ۷۸،

۲۶۳؛ - غریزی ۱۴۹؛ - فعال

۸۹، ۱۴۸؛ - کلی ۷۷، ۱۱۱،

۲۳۱

عقلا، نگاه کنید بفهرست نامها

عقلیات ۲۴۴

عکس ۱۹۳؛ ۱۹۶

علت آلتی ۷، ۸، ۹، ۱۸؛ - اولی

۶۷، ۶۹، ۷۰؛ - تمامی ۸، ۹،

۱۶، ۱۸؛ - زمانی ۹؛ - صوری

۷، ۹، ۱۸؛ - صورتی ۸؛ - غائی

۷؛ - فاعله ۷، ۸، ۹، ۱۶، ۱۸؛

شگفتی ۱۷۱، ۱۷۲

شمار ۵، ۹۶

شنواییدن ۱۶۱، ۱۶۲

شنوایی ۱۰، ۵۶، ۲۵۲، ۲۸۲ ورك:

حس شنوایی

شورستان ۱۳۰

شوریدن ۱۳۳

شهریار ۲۴۴

شهواری ۳۱۰

شیر (برج اسد)، نگاه کنید بفهرست نامها

ص

صراط مستقیم ۳، ۶، ۲۱۰

صفرا ۱۰

صفوت ۱۲۶، ۱۹۲، ۱۹۸

صفه ۶۱

صنع عظیم ۱۲۰، ۱۲۱

صورت ابداعی ۸۲، ۸۳

صورت پندیر ۱۱۱

صورت تولیدی ۸۲

صورتگر ۱۲۴

ض

ضعفاء العقول ۲۳۵

ط

طلاب حقایق العلوم ۱۹۹

طلاب حکمت ۱۸۰

طبايعها ۲۳۹

طبايعیان ۲۹۵، ۳۰۰

فرو گرایستن ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۹۷	— مکانی ۹؛ — هیولانی ۷، ۸، ۹،
فصل (منطقی) ۹۰	۱۸
فضلاء منطقی ۱۸	علما ۱۴، ۴۶-۴۷
فلاسفه، نگاه کنید بفهرست نامها	علم آفرینش ۱۶
فطور ۱۷۷	علما لقبان ۱۵، ۱۶
فعل پذیر ۱۲۵	علم پذیر ۲۰۷
ققها لقبان ۱۱	علم جوی ۱۲
فلك ۹۰	هبوق ۱۹۵
فلك الاعلی ۴۰	غ
فیلسوف ۳۲	غرا ۳۱۶
ق	غریبیل زدن ۲۰۵
قار ۱۹۱	غریزی ۱۰۵، ۲۸۱
قاسر ۶۹	غوص ۱۹۲
قباب ۲	غوك ۱۳۱
قدما ۱۸	ف
قدماء حکما ۱۲۲	فتح (اصطلاح اسمعیلیه) ۱۰۹، ۱۳۸،
قدماء حکماء فلاسفه ۱۴۵	۱۵۵
قدیم ۳۱، ۵۶، ۵۷، ۸۸، ۲۴۳	فتنگی ۲۲۵
قرا به ۱۹۶	فراخ روزی ۲۰۶
قسر ۶۹	فرشتگان ۱۳، ۱۴
قشور ۱۷۸	فرشتگان ابداعی ۱۳۸، ۱۳۹
قطب شمالی ۲۷۶	فرشتگی ۱۳۹
قطر ۱۶۱، ۱۶۲	فرشته ۹۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹،
قلم ۱۳۸	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲
قلیه ۲۰۵	فروع الفروع ۱۵۵
قمر، نگاه کنید بفهرست نامها	فرودین ۲۹۲، ۲۹۳
قوت بوینده ۲۸۴ ورك : حس بوینده؛	فرو سوختن ۱۶۹

گزاردن ۱۸۷ ، ۲۶۳	چشنده ۲۸۴ ورك : حسّ چشنده ؛
گزارده آمدن ۳۱۴	— شنوایی ۲۸۴ ورك : حسّ شنوایی
گزارنده ۱۱۵ ، ۲۶۳	قوس (برج) ، نگاه کنید بفهرست نامها
گزافه ۲۴۵	قول ۷۴ ، ۱۸۵
گسیلیدن ۱۷۱	قیّاس ۲۳۸
گمیز ۱۷۱	قیامت ۹۶
گندنا ۱۲۴	قیر ۱۵۰
گوا ۱۳۰ ، ۲۲۵	کار کرد ۱۳۲
گواردن ۲۰۱	کارگر ۷۲
گوارنده ۲۰۹	کاریز ۳۰۳
گوایی (گوایی) ۱۶۲	کاینات (فاسدات) ۷۰
گوشت خواره ۲۳۴	کتاب ۳۱۶
گوگرد ۱۵۰	کتاب مسطور ۲۳۱
کیا (کیاه) ۲۰۴	کثرت ۱۴۸ و غیره
گیرنده ۱۶۹	کژدم ۱۷۶
ل	کسوف ۱۹۱
لام ۲۳۲	کشتند ۲۹۷
لایتنجری ۲۱۱ ، ۲۲۶	کنجدگری ۲۴۲
لزیج ۱۶۷	کواکب عقلائی ۱۱۱
لفظ ۹۵	گون ۹۱
لوح ۱۳۸ ، ۲۳۰	کهربا ۱۶۹
م	کیف ۱۳۵ ، ۱۳۶
مأذون ۱۱۰	گ
مازو ۱۶۹	گراینده ۲۵۹
ماه ، نگاه کنید بفهرست نامها	گردنده (سیاره) ۱۵
مایه (ماده ، هیولی) ۱۹ ، ۲۲۶	گروندگان ۱۶۳
مبدد ۳۱۴	گریه چشمی ۸۴

مختار ۳۱۴	مبدع ۲۱۴ ، ۸۹
مخترع ۲۱۴	مبدع الاشياء ۳۱۲
مختلف الاخلاق ۱۷۵؛ - الافعال ۲۱۸؛	مبدعات ۱۱۰
- الافاعیل ۷۰؛ - المقادیر ۱۱	مبهرن ۳۰۸
مخلصانه ۳۱۵	مبین ۲۸۸
مدرك ۲۵۱ ، ۲۵۰	مثاله ۶۷ ، ۷۳ ، ۹۹
مدرك ۲۵۱	متباعد ۱۵۸
مدقق ۱۱۶	متبدل ۲۷۵
مردم ابداعي ۸۳	متجزی ۱۸۷ ، ۱۴۶ ، ۲۳۸
مردمك چشم ۲۵۱	متشابه (برابر : محكم) ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰
مرذول ۳۱۴	متشابهات ۱۱۵
مرگ بدنی ۳۸؛ - جسدانی ۳۸؛ -	متصدر ۱۷
جسدی ۳۸ ، ۳۹	متكافی ۵۸
مربخ ، نگاه كنید بفهرست نامها	متكثر ۶۵ ، ۱۴۵ ، ۱۴۸ ، ۲۳۸
مزدوج ۲۵۷	متكلم ۲۳ ، ۲۱۴
مزورات ۱۳۱	متكلمانه ۶۷
مستجيب ۱۱۰ ، ۱۵۵ ، ۲۱۰	متكلم لقبان ۵۰
مستخرج ۲۱۶ ، ۳۱۶	متكمن ۱۸ ، ۲۵۵
مستنبط ۳۱۶	متوحد ۶۵
مستوفی ۶۵ ، ۱۲۳	مجبول ۱۲
مستوی ۱۶۴	محماد ۳۱۵
مسح ۱۸۵	محدث ۹ ، ۵۶ ، ۸۸ ، ۱۸۷ ، ۲۴۳
مسدد ۱۶۸ ، ۳۱۶	محرّف ۴۴ ، ۲۹۲
مسطور ۷۸	محفوظ ۲۳۱
مشبه ۴۳	محقق ۶۰
مشبه ۱۱۴	محكم (برابر : متشابه) ۷۸
مشتری ، نگاه كنید بفهرست نامها	مخاطر ۲۱۷

گزاردن ۱۸۷ ، ۲۶۳	— چشنده ۲۸۴ ورك : حس چشنده ؛
گزارده آمدن ۳۱۴	— شنوایی ۲۸۴ ورك : حس شنوایی
گزارنده ۱۱۵ ، ۲۶۳	قوس (برج) ، نگاه کنید بفهرست نامها
گزافه ۲۴۵	قول ۷۴ ، ۱۸۵
گسیلیدن ۱۷۱	قیاس ۲۳۸
گبیز ۱۷۱	قیامت ۹۶
گندنا ۱۲۴	قیر ۱۵۰
گوا ۱۳۰ ، ۲۲۵	کار کرد ۱۳۲
گواردن ۲۰۱	کارگر ۷۲
گوارنده ۲۰۹	کاربیز ۳۰۳
گوایی (گوایی) ۱۶۲	کاینات (فاسدات) ۷۰
گوشت خواره ۲۳۴	کتاب ۳۱۶
گوگرد ۱۵۰	کتاب مسطور ۲۳۱
گیا (گیاه) ۲۰۴	کثرت ۱۴۸ و غیره
گیرنده ۱۶۹	کژدم ۱۷۶
ل	کسوف ۱۹۱
لام ۲۳۲	کشتمند ۲۹۷
لایتجزی ۲۱۱ ، ۲۲۶	کنجدگری ۲۴۲
لریج ۱۶۷	کواکب عقلانی ۱۱۱
لفظ ۹۵	گون ۹۱
لوح ۱۳۸ ، ۲۳۰	کهربا ۱۶۹
م	کیف ۱۳۵ ، ۱۳۶
مأذون ۱۱۰	گ
مازو ۱۶۹	گراینده ۲۵۹
ماه ، نگاه کنید بفهرست نامها	گردنده (سیاره) ۱۵
مایه (ماده ، هیولی) ۱۹ ، ۲۲۶	گروندگان ۱۶۳
مبدد ۳۱۴	گریه چشمی ۸۴

مختار ۳۱۴	مبدع ۲۱۴ ، ۸۹
مخترع ۲۱۴	مبدع الاشياء ۳۱۲
مختلف الاخلاق ۱۷۵؛ - الافعال ۲۱۸؛	مبدعات ۱۱۰
- الافاعیل ۷۰؛ - المقادیر ۱۱	مبهرن ۳۰۸
مخلصانه ۳۱۵	مبین ۲۸۸
مدرك ۲۵۱ ، ۲۵۰	مُتَالِه ۶۷ ، ۷۳ ، ۹۹
مدرك ۲۵۱	متباعد ۱۵۸
مدقق ۱۱۶	متبدل ۲۷۵
مردم ابداعي ۸۳	متجزی ۱۸۷ ، ۱۴۶ ، ۲۳۸
مردمك چشم ۲۵۱	متشابه (برابر : محكم) ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰
مردول ۳۱۴	متشابهات ۱۱۵
مرگ بدنی ۳۸؛ - جسدانی ۳۸؛ -	متصدر ۱۷
جسدی ۳۸ ، ۳۹	متكافی ۵۸
مربخ ، نگاه كنید بفهرست نامها	متكثر ۶۵ ، ۱۴۵ ، ۱۴۸ ، ۲۳۸
مزدوج ۲۵۷	متكلم ۳۳ ، ۲۱۴
مُزورات ۱۳۱	متكلمانه ۶۷
مستجيب ۱۱۰ ، ۱۵۵ ، ۲۱۰	متكلم لقبان ۵۰
مستخرج ۲۱۶ ، ۳۱۶	متمكن ۱۸ ، ۲۵۵
مستنبط ۳۱۶	متوحد ۶۵
مستوفی ۶۵ ، ۱۲۳	مجبول ۱۲
مستوی ۱۶۴	محامد ۳۱۵
مسح ۱۸۵	محدث ۹ ، ۵۶ ، ۸۸ ، ۱۸۷ ، ۲۴۳
مسدد ۱۶۸ ، ۳۱۶	محرّف ۴۴ ، ۲۹۲
مسطور ۷۸	محفوظ ۲۳۱
مشبه ۴۳	محقق ۶۰
مشبهه ۱۱۴	محكم (برابر : متشابه) ۷۸
مشتري ، نگاه كنید بفهرست نامها	مخاطر ۲۱۷

مقدّر ۲۶۱	مُشكَل ۱۱۵، ۲۲۱
مقدّر ۲۶۱، ۲۷۱، ۳۱۲	مُشكَل ۲۲۷
مقروه ۲۲۲	مصاهرت ۱۷۴
مقنطیس ۷۱، ۱۶۷	مصحف ۲۲۲
مقولات ۱۲	مصطفی (برگزیده) ۱۴
مقیم (جاهل...) ۲۰۸	مصوّرات ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶
مقیم (حال) ۱۵۱	مصوّرات جسمی ۱۲۹
مکان ۹۱	مضمرات العلوم ۳۰
مکیال ۲۹۵	مطرح کردن ۳۱۴
مکیف ۱۱	مطروح ۳۱۴
مکیفات ۱۱، ۱۲	مُظاهرت ۲۲۹، ۲۵۸
مکین ۲	معاد ۹۵
ممداح ۱۷	معارضه ۲۰۶
ممشول ۷۹، ۱۷۴، ۲۴۲	مماهنه کردن ۲۹۶
ممکنی ۷۶	معزول ۳۱۴
مناقب ۱۷	معلول ۸۸
مناقشت ۳۱۱	معلول اول ۷۰
مناکیر ۳۰۸	معلول آخر ۶۸ ورك: معلول بازیسین
منتج ۱۸	معلول بازیسین ۶۸ ورك: معلول آخر
منحل ۲۳۹	معنی گزار ۲۰۲
مندرس ۲۱۳	مغالطه ۲۴۳
منزل ۲۶۲	مُفاجا ۹۱
منطق (نطق) ۱۸۶	مفرج ۱۸
منطقی ۵، ۱۸، ۷۴، ۸۵	مفصل ۲۲۲، ۳۱۴
منطقیانه ۸۱	مفضل ۹، ۱۴
منفرد ۶۵	مقارنت ۲۷۶
منی ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴	مقام محمود ۳۰

نشوه ۲۰۹	موات ۱۲۱
نطق ۱۸۵	مواصلت ۲۷۶
نطقا ۱۳۶	موالید ۹، ۱۹
نعمت ۱۷۷	مواهب ۳
نفس ۸۹، ۱۰۹، ۱۳۸؛ - بهیمی	موحد ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۳، ۴۵، ۶۰
۲۰۸، ۲۱۰؛ - حسی ۱۰، ۵۹،	موزه ۲۰۷
۱۲۰، ۱۳۱، ۲۲۶؛ - جزوی ۷۳؛	موسیقار ۱۲۲
- دانش جوی ۱۱؛ - ستوری ۵۹؛	موهوب ۲۵۰
- سخنگوی ۹ ورك: نفس ناطقه؛	مؤیدان الهی ۱۴۸
- عاقله ۱۲۰؛ - قدسی ۱۲؛ - کلی	مہتاب ۱۸۰
۷۳، ۷۷، ۹۵، ۱۲۹، ۱۳۰،	مہوس ۱۳۷
۲۳۱، ۲۶۳؛ - ناطقه ۱۰، ۱۲،	میانجی ۷۸، ۸۰، ۱۳۹
۷۲، ۷۳ ورك: نفس سخنگوی؛ -	میانگین ۲۲۷
نامی ۱۳۱؛ - نمایی ۲۲۶	میزیدن ۱۷۱
نفور ۱۷۸	میزان (برج)، نگاه کنید بفهرست نامها
نکال ۱۰۶	میم ۲۳۲
نکوهش ۲۸۹	ن
نکوهیده ۴۹	نا پیموده ۱۱۸
نگار ۱۹	نا جایگیر ۱۳۲
نگوسار ۲۹۶، ۳۰۹	نا سزاواری ۲۹۷
نماز کتان ۱۵۹	ناطق ۲۴۲
نماز گاه ۱۷۳	نیشن ۱۷، ۲۷۴
نویب ۳۱۵	نبی ۱۹، ۱۰۶
نور ۳۱، ۹۰	نبی ۷۸
نور پذیر ۱۹۵، ۱۹۸	نبیرگان ۲۳۳
نور دهنده ۱۹۸	ندا ۷۳، ۷۷، ۷۸
نوع ۱۹، ۱۵۱، ۲۶۸، ۲۶۹؛	نزاع ۲۶۴

هیولی ۸۷، ۲۵۵؛ - اول ۱۴۹ ورك :
 هیولی اولی و هیولی نخستین؛ -
 اولی ۲۵۶ ورك : هیولی اول
 و هیولی نخستین؛ - صانعی ۱۴۹؛
 - طباعی ۱۴۹؛ - کئی ۱۴۹؛ -
 نخستین ۱۹۲ ورك : هیولی اولی ،
 و هیولی اول

ی

یارستن ۳۰۸
 یاقوت ۱۶۴، ۱۶۷
 یزدان ۳۱، ۳۲
 يك رویه ۷۸
 یکی ۱۴۵، ۱۴۶
 یله کردن ۱۷۲

- الانواع ۱۵۲، ۱۵۵؛ - طبیعی ۸۹
 نوید ۳۰۷
 نهاد ۱۶۰
 و
 واحد ۱۴۷، ۱۴۸
 و با ۱۶۶، ۱۶۷
 وجود ۸۸
 وحدانیت ۳۰، ۱۸۱
 وحدت ۱۴۷، ۱۴۸
 وحی ۱۴، ۲۴۹
 وصایت ۱۱۰، ۱۷۴
 وصی ۱۱۰، ۱۵۴، ۲۶۳
 ه
 هذیان ۶۶، ۱۶۴
 هست اول ۱۴۸
 هست کننده ۱۴۷، ۲۱۷
 هفت جوهر (ابداعی) ۱۱۰؛ - علت
 ۹؛ - فلك ۹؛ - گوهر جسی
 ۱۱۰؛ - نور ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲
 هلیت ۲۳۴
 هلیله ۱۰، ۱۳
 همال ۱۷
 همگان ۱۰۲
 همکنان ۱۴۶، ۱۷۴، ۲۰۶
 هندباج ۱۷۷
 هویت ۴۱، ۶۴، ۶۵
 هیكل انسانی ۱۳۲

موارد اختلاف

رسالة شرح قصيدة ابو الهيثم
توسط شاگرد وی^۱ و خلاصه جامع الحکمتین^۲
با کتاب حاضر در آیات قصیده

- بیت ۳ : چرا که آبا هفت ودوازده است بنام (49a H)
- > ۴ : چه چیز کز يك مایه است بی شمار نگار (50a H)
- > ۵ : الم رسدش چو افزون کنی بر این مقدار (50b H)
- > ۶ : نه از نبی^۳ و نه از پیشه و نه از اشعار (51a H)
- > ۷ : چه چیز آن و^۴ ... (51b H)
- > ۷ : چه چیز آن که برین هر دو چیز بر، سالار (51b H)
- > ۸ : نشانش آنک زغایب (بنایب. حاشیه) برد زحاضر (شاهد. حاشیه) چیز (51b H)
- > ۸ : دلیل گیرد وهستش بعاقبت دیدار (51b H)
- > ۱۱ : کمال و غیبت کین از همه لطیف تر است (52b H)
- > ۱۱ : که چاره ماند^۴ جائی کجا نباشد چار (52b H)
- > ۱۲ : بمن نمائی دانم که هستی از ابرار (53b H)
- > ۱۳ : مثالش وصفتش باز گوی زود بمن (53b H)
- > ۱۴ : که هست و نیز بیاید بهست بس، تکرار (R ص «صَب» و ص ۵۷۱)
- > ۱۶ : یکی محض ... (58a H)
- > ۱۷ : فزون نکردد و تقصانش نی زروی شمار (59a H)
- > ۲۰ : و هر دو نحس فرو ایستاده از رفتار (60a H)
- > ۲۳ : چه بود دی^۵ (60a H)

۱- ازین رساله بحرف H تعبیر میآوریم و موضع مورد اختلاف را از همین نسخه نقل میکنیم
و میتوان آنها را با آیات منقول در ص ۱۹-۳۰ مقابله کرد | ۲- که در پایان دیوان ناصر
خسرو طبع شده و از آن بحرف R تعبیر میکنیم، و شماره صلحات مربوط بدیوان ناصر است |
۳- در متن نیز ما همین گونه تصحیح کرده ایم | ۴- چنین است در اصل

- بیت ۲۳: ازین چنین... واز آن چنان زچه کار؟ (60a H)
- » ۲۶: بحیله بر وی میزد (63b H)
- » ۲۸: زطبع (63b H)
- » ۲۹: میان نطق و کلام و میان قول چه فرق (67b H)
- » ۲۹: اندرو انبار (67b H)
- » ۳۱: سه دیگری (69a H)
- » ۳۳: جهانیان همه خودرا بن مضاف کنند (71a H)
- » ۳۴: تنست یا دل (71a H)
- » ۳۴: ویا چو حاضر گشت اسب مرد گشت سوار (71a H)
- » ۳۶: همی من شناسد (71a H)
- » ۳۶: نگراید چو بر کشی (71a H)
- » ۳۸: بیرون گذشت (72a H)
- » ۳۹: غوص شعاعش درو بود دشوار (72a H)
- » ۴۰: بهر دانشی مشعبد وار (73a H)
- » ۴۱: چرا تعاهد (73a H)
- » ۴۱: بگاہ خفتن و برداشتن بدوش و کنار (73a H)
- » ۴۲: بسی ضعیف ترست (73a H)
- بین بیت ۴۲ و ۴۳: + درخت باز فزوتر (فزوتر) بقوه از حیوان
چرا بر آید می ده ستون بران يك دارا (73a H)
- بیت ۴۳: عیانم کنی بدین اخبار (73a H)
- » ۴۵: یکی مردم آفرید خدای (74a H)
- » ۴۷: اگر مقر نشوی سورة النساست (74a H)
- » ۴۷: که آفریدم یکی و زو هزار هزار (74a H)
- » ۴۸: پیش و نوع زبس (74a H)
- » ۴۹: نخست جنس و پس آنگاه نوع و زبس شخص (74a H)
- » ۴۹: طریق حکمت این (74a H)

- بیت ۵۱ : که علم برتر یا عقل (78b H)
- » ۵۱ : بدین درون (78b H)
- » ۵۲ : که ناموختست (78b H)
- » ۵۲ : (بجای مصراع دوم) زکر مادر زادی سخن دریغ مدار (78b H)
- » ۵۳ : کسی که رنج نه بر داشتست (79a H)
- » ۵۳ : دست گذار (79a H)
- » ۵۴ : چو حد علم ... وحد عقل (79b H)
- » ۵۵ : قیاس کنند (79b H)
- » ۵۶ : اگر شدستی از خواب (79b H)
- » ۵۷ : زمین و کوه قفار (79b H)
- » ۵۹ : خالی ز کنبه دوار (79b H)
- » ۶۰ : پیش زبس (80b H)
- » ۶۰ : نیاید همی سخن ستوار (80b H)
- » ۶۲ : وگر روا نی (81b H)
- » ۶۳ : از حمل گفتند (82a H)
- » ۶۳ : برج بهار (82a H)
- » ۶۴ : خرشید (82b H)
- » ۶۴ : بیرج سرطان (82b H)
- » ۶۶ : سه ماند آنجا از سعد ونحشان (نحشان) آثار (84a H)
- » ۶۷ : بزاید بزیر دارد روی (75b H)
- » ۶۷ : باشد زنج بسوی (75b H)
- بین بیت ۶۷ و ۶۸ : +

تفاوت از چه در اشخاص بد سیاه و سپید

بلند و کوتاه و فربیی و سخت و خشک و نزار

زمانه دانی وز اختلاف هر اثری

چو طعم شکر و رنگ عقیق و بوی بخار

خلاف نفس چو نيك وبد وضع و شريف
 وعلم وجهل و خداوند كستی و زنا
 چراست آنك خلاف اندر آن كه مایه اوست
 اگر بگویی كندی تو قاعده از بن و بار
 و كوتفاوتش از روی شخص دانی نیست
 همار چون سر باشد نه سر چنان چو همار
 نكرد راست کسی دست را بر آلتها
 چو دست سازد هر كس همیشه دست افزار (76a H)

بیت ۶۸ : خشك را فرغار (!) (84a H)

» ۶۹ : بخشکی هوا (84a H)



فهرست کتاب

صفحه ها	
(۲۰-۱)	مقدمه
۲	دیباچه
۶	I. فصل : اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب و نام او
۱۹	II. قصیده ابو الهیثم احمد بن حسن جرجانی
۳۱	III. فصل : اندر اثبات صانع و ذکر توحید او سبحانه
۳۱	1. اندر اثبات صانع
۴۵	2. قول متکلمان مذهب کرامی اندر توحید
۵۲	3. قول متکلمان مذهب اعتزال اندر توحید
۶۷	4. قول متألهان فلاسفه اندر توحید
۷۳	IV. اندر قول ارسططالیس اندر چهار قسم سخن (بیت ۳۱)
۸۱	V. اندر هیئت و خاصه و رسم و حد (بیت ۳۲)
۹۷	VI. اندر تعریف « من » (بیت ۳۳-۳۶)
۱۰۶	VII. اندر جسد و نفس و عقل (بیت ۵-۸)
۱۰۷	VIII. اندر هفت نور (بیت ۹)
۱۱۲	IX. اندر دهر و حق و سرور و حیات روز گذار و کمال و غیبت (بیت ۱۰-۱۱)
۱۲۲	X. اندر طبیعت کلی (بیت ۱۲-۱۳)
۱۳۵	XI. اندر فرشته و پری و دیو (بیت ۱۴-۱۵)
۱۴۵	XII. اندر شرح « یکی » (بیت ۱۶-۱۸)
۱۵۱	XIII. اندر جنس و نوع (بیت ۱۹)
۱۵۶	XIV. اندر سعد و نحس و اندر امروز و دی و فردا (بیت ۲۰-۲۳)
۱۶۶	XV. اندر بعض خواص جمادات و حیوانات و امکانه (بیت ۲۴-۲۸)
۱۸۴	XVI. اندر نطق و کلام و قول (بیت ۲۹)
۱۸۷	XVII. اندر ازل و دیمومت و خلود و ابد (بیت ۳۰)
۱۹۱	XVIII. اندر خواص ماه (بیت ۳۷-۳۹)

- ۲۰۳ .xix اندر نیازمندی مردم پیروش (بیت ۴۰-۴۲)
- ۲۱۰ .xx اندر ابداع (بیت ۴۳-۴۴)
- ۲۳۳ .xxi اندر پدید آمدن انواع از شخص (بیت ۴۵-۴۹)
- ۲۴۵ .xxii اندر عقل و علم (بیت ۵۰-۵۵)
- ۲۵۰ .xxiii اندر فرق میان مدرك و ادراك (بیت ۵۶)
- ۲۵۵ .xxiv اندر آفرینش آسمان و زمین (بیت ۵۷-۵۹)
- ۲۶۴ .xxv اندر دائره و مرغ و خایه (بیت ۶۰)
- ۲۶۸ .xxvi اندر گل و جزو (بیت ۶۱-۶۲)
- ۲۷۱ .xxvii اندر زحل و اندر تخم بهار (بیت ۶۳)
- ۲۷۴ .xxviii اندر خانه‌های خورشید و ماه و دیگر سیارات (بیت ۶۴-۶۵)
- ۲۹۲ .xxix اندر تأثیر کواکب سعد و نحس در نفس و جسد (بیت ۶۶)
- ۲۹۵ .xxx اندر پدر و مادر نفسانی (بیت ۶۷)
- ۲۹۹ .xxxi اندر سؤالهای بی جواب از خواص عناصر (بیت ۶۸-۶۹)
- ۳۰۶ .xxxii اندر عزم شاعر بجواب دادن سؤالات خویش (بیت ۷۰-۷۴)
- ۳۱۱ .xxxiii اندر زنده بودن عالم و مرده بودن جاهل (بیت ۷۵-۸۲)
- ۳۱۳ .xxxiv فصل: اندر تمامی کتاب
- ۳۱۷ فهرست نامها
- ۳۲۵ فهرست لغات و اصطلاحات
- موارد اختلاف رساله شرح قصیده ابو الهیثم توسط شاگرد وی و خلاصه
- ۳۴۱ جامع الحکمتین با کتاب حاضر در ابیات قصیده
- ۳۴۵ جدول خطا و صواب و اضافات

اضافات و استدراکات

مقدمه (ص ۳) بعد از سطر ۹ و قبل از سطر ۱۰:

۱۵- در ص ۱۸۳ مؤلف به سفر اهواز خود اشاره کند، و می‌دانیم که

ناصر خسرو در اهواز بوده است.

مقدمه ص (۸) سطر ۶:

... «مزار شاه خسرو» هست. در کتاب «راهنمای قطغن و بدخشان» که

ملخص سفرنامه سپهسالار وزیر جنگ افغانستان محمد نادرخان است که در سنه

۱۳۰۳ هجری شمسی در کابل طبع شده شرح این ناحیه (یمکان) و نقشه آن مشروحاً

دیده میشود و بنا به نگارش آن کتاب و نقشه‌های آن دره یمکان دره ممتدی است

مشمول بر قریب ۱۲ قطعه آبادی که از سمت جنوبی قصبه جرم بطرف جنوب

ممتد می‌شود. قصبه جرم فعلاً قصبه معروفی است که در نقشه‌ها دیده می‌شود و در

جنوب فیض آباد مرکز و حاکم‌نشین کنونی ولایت بدخشان بمساحت شش الی

هفت فرسخ واقع است. بلوک یمکان بعنوان «تکاب یمکان» از مضافات جرم محسوب

است و مشتمل بر ۲۳ قشلاق است که جمعاً ۲۶۸۰ خانه و قریب بیست هزار نفر

نفوس دارد (بر حسب ادعای محمد نادرخان) و مؤلف گوید از قصبه جرم تا دهان

«تنکی کران» یمکان گفته می‌شود. یکی از قری و آبادانیهای یمکان که در وسط

دره و در قریب معدن لاجورد واقع است موسوم است به «زیارت حضرت سید»

و احتمال دارد قبر ناصر خسرو باشد. اهالی اطراف جرم اغلب مانند تکاب و

ردوج و اهل درهٔ منجان بقول مؤلف کتاب، شیعه آغائی خانی (یعنی اسمعیلیهٔ آقاخانی) هستند. خود اهل درهٔ یمنکان را گوید زبانشان فارسی و مذهبشان سنی است. در کتاب مزبور تفصیلات مفیدی از احوال و مذاهب نقاط بدخشان باشباع بیان می‌کند. (سید حسن تقی زاده مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو. ص کز حاشیه).

مقدمه ص (۸) سطر ۷:

... هنوز پیرو اسمعیلیه‌اند. هنوز در خود بدخشان و نواحی مجاور آن خطه و در خوقند و قراتکین و ساری قول و دَخان و یاسین و همچنین در یکی از نواحی بلخ و در دره‌های جلال آباد و کمار در کافرستان و ظاهراً در بخارای کهنه نیز اسمعیلیه وجود دارند. (هوارت در مسألهٔ اسمعیلیه در دائرةالمعارف اسلامی) در کتاب سابق‌الذکر محمد نادرخان شرح مشبعی از بلوکات و نواحی بدخشان که در آنها اسمعیلیه «شیعهٔ آغا خانی» وجود دارد مذکور است مانند تکاب و ردوج و درهٔ منجان و درهٔ زیباک و همچنین در وخان (واخان) و شغنان و اطراف آن ولایات... (تقی‌زاده. مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو ص ل متن و حاشیه).

مقدمه ص (۱۲) سطر ۱۰:

... - که این مرد - کلمهٔ «این مرد» که ایوانف (مسائلی در باب ترجمهٔ احوال ناصر خسرو ص ۷۵) آنرا علامت عدم احترام دانسته، همیشه چنین نیست، زیرا شاگرد ابوالهیثم «این مرد فاضل» آورده، هر چند «فاضل» صفتی است نیک ولی لزومی به آوردن «این مرد» نبود.

مقدمه ص (۱۲) سطر ۱۴:

... او گوئیم. « شارح قصیدهٔ وی نیز اسمیلی بود و او نه سال نزد ابوالهیثم شاگردی کرده بود و تا توافق مذهب نباشد، مشکل است که چنین رابطه‌ای ایجاد شود.

مقدمه ص (۱۲) بعد از سطر ۱۹:

از سوی دیگر، شاگرد وی در شرح قصیدهٔ او (ص ۸۹) گوید: «این سؤالی است که کس گرد این نگشته است مگر این مرد فاضل (ابوالهیثم) ایدون گفته

است در تصنیفها خویشتن کز پیش از آنک...»

مقدمه ص (۱۳) سطر ۱۴:

... و اندر گذشت ... « اما قصیده، آنچه آنکه در شرح شاگرد ابوالهیثم آمده اصح از آنست که در جامع الحکمتین نقل شده، زیرا: ۱ - نخستین تألیف شخصی است است که سالها شاگرد و ملازم گوینده قصیده بوده. ۲ - مؤلف رساله مزبور زماناً اقدم بر ناصر خسرو است. ۳ - در جامع الحکمتین، ناصر خسرو قصیده را آنچه آنکه امیر بدخشان از حفظ املاء کرده بود نقل کرده، و بر حافظه اتکائی نیست. در نتیجه در بعض موارد اختلاف شدید در اصل موضوع پیدا شده مانند شرح بیت ۶۳ (از کتاب حاضر).

مقدمه ص (۱۵) سطر ۱۸:

و نشوی منسوب است به نشا (یا نشوی).

مقدمه ص (۱۵) سطر ۱۹:

و از اعمال اران، و نیز «نشوی» نام نخچوان است (رک: برهان) و منسوب بدان باید نشوی باشد.

ص ۸ سطر ۱ بند ۱۲:

قس: مقدمه شاهنامه ابومنصوری (برگزیده نثر بقلم نگارنده ج ۱ ص ۱۱).

ص ۱۲ حاشیه سطر دوم:

بریزداید A || اضافه شود:

14 نفس سخن گوی: نفس سخن A ||

ص ۱۹ حاشیه سطر چهارم:

B چرا هفت ... بعد از B اضافه شود:

چرا که ... بنام (رساله شرح قصیده ابوالهیثم توسط شاگرد وی، نسخه

کتابخانه مراد ملا ص 40) و همین صحیح است طبق شرحی که در رساله

مزبور آمده م.م.

ص ۱۹ سطر ۱۱:

چه چیز کان يك مایه‌ست و بی‌شمار نگار

چه چیز کز يك مایه است بی شمار نگار؟ رساله شرح قصیده (H)

۵۰ الف).

ص ۱۹ سطر ۱۳:

گر افزون کنی تو از مقدار

چرا افزون کنی برین مقدار (H ۵۰ ب).

ص ۱۹ سطر ۱۵:

نه از بینش و نه از اشعار

نه از پیشه و نه از اشعار (H ۵۱ الف) و همین صحیح است طبق شرح رساله

مزبور ۴۰۴.

ص ۲۰ سطر ۱:

چه چیز آن و... (H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۲:

هر دو چیز: (H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۳:

نشان آنکه بغایب بود ز شاهد چیز: نشان آنک ز غایب (بغایب. حاشیه)

برد ز حاضر (شاهد. حاشیه) چیز (H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۴:

و دارد بعاقبت: وهستش بعاقبت (H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۷:

نخست دهر... در رساله مختصر در پایان دیوان ناصر خسرو ص ۵۶۳ آمده.

ص ۲۰ سطر ۸: حیات روز گذار: رك: ص ۱۱۲ س ۱۲ و ۸.

ص ۲۰ سطر ۹:

وین: کین (H ۵۲ ب).

شریف تر: لطیف تر (ایضا).

ص ۲۰ سطر ۱۰:

که چاره باشد آنجا کجا نیاید چار: که چاره ناند جائی کجا نباشد چار(H)

۵۲(ب).

ص ۲۰ سطر ۱۱:

اگر طبیعت کلی... در رساله مختصر در پایان دیوان ناصر خسرو ص

۵۸۲ آمده.

ص ۲۰ سطر ۱۲:

مرا بگوئی: بمن نمائی (H ۵۳ ب).

ص ۲۰ سطر ۱۳:

هر دو باز گوی مرا: باز گوی زود بمن (H ۵۲ ب).

ص ۲۱ سطر ۱ و ۳:

فرشته و پری...، زما و کیف...

در رساله مختصر در پایان دیوان ناصر خسرو ص ۵۷۱ آمده.

ص ۲۱ سطر ۲:

بر: بس (دیوان ناصر خسرو ص « صب » و ص ۵۷۱ رساله مختصر پایان

دیوان).

ص ۲۱ سطر ۶:

یکی بمحض: یکی محض (H ۵۸ الف).

ص ۲۱ سطر ۸:

فزون نگیرد و نقصانی ز روی شمار: فزون نگردد و نقصانش

نی ز روی شمار (H ۵۹ الف).

ص ۲۱ سطر ۱۴:

فرونیستاده بود از کار: فرو ایستاده از رفتار (H ۶۰ الف).

ص ۲۲ سطر ۵:

چه چیز دی: چه بود دی (H ۶۰ الف).

- ص ۲۲ سطر ۶:
از آنچنین... و از اینچنین: ازین چنین... و از آن چنان (H ۶۰ الف).
ص ۲۲ سطر ۱۲:
بحیلها بر میزد: بحیله بروی میزد (H ۶۳ ب).
ص ۲۲ سطر ۱۵:
بطبع: ز طبع (H ۶۳ ب).
ص ۲۳ سطر ۱:
میان نطق و...: میان نطق و کلام و میان قول چه فرق (H ۶۷ ب).
ص ۲۳ سطر ۲:
بسیار: انبار (ایضاً).
ص ۲۳ سطر ۳:
ازل همیشه و... در رساله مختصر در پایان دیوان ناصر خسرو ص ۵۷۹ آمده.
ص ۲۳ سطر ۳: دیمومت: در H ۶۳ ب نیز: دیمومت.
ص ۲۳ سطر ۵:
... چهارست امر و باز ندا. و چنین است در رساله شرح قصیده ابوالهیثم
توسط شاگرد وی (b 63).
ص ۲۳ سطر ۶:
سه دیگری: سه دیگری (H ۶۹ الف).
ص ۲۳ سطر ۹:
همه جهان خود را...: جهانیان همه خود را بمن مضاف کنند (H ۷۱ الف).
ص ۲۳ سطر ۱۱:
جان: دل (H ۷۱ الف).
ص ۲۳ سطر ۱۲:
و یا چو...: و یا جو حاضر گشت اسب مرد گشت سوار (H ۷۱ الف).
شاید: حاضر گشت اسب «و» مرد گشت سوار م.م.

ص ۲۴ سطر ۱:

شمارد: شناسد (H ۷۱ الف).

ص ۲۴ سطر ۲:

که: چو (ایضاً).

ص ۲۴ سطر ۶:

گذاشت: گذشت (H ۷۲ الف).

ص ۲۴ سطر ۱۱:

تمهد: تعاهد (H ۷۳ الف).

ص ۲۴ سطر ۱۲:

بخوابندش و... بگاه خفتن و برداشتن بدوش و کنار (H ۷۳ الف).

ص ۲۴ سطر ۱۳:

ضعیف ترند: ضعیف تر است (H ۷۳ الف).

ص ۲۴ بعداز سطر ۱۴:

درخت باز فزوتر (فزونتر) بقوه از حیوان

چرا برآید می ده ستون بران يك دار

(H ۷۳ الف)

ص ۲۵ سطر ۲:

عیانم بدو کنی اخبار: عیانم کنی بدین اخبار (H ۷۸ الف).

ص ۲۵ سطر ۵:

مرد: مردم (H ۷۴ الف).

ایزد: خدای (ایضاً).

ص ۲۵ سطر ۹:

اگر تو منکرشی: اگر مقر نشوی (H ۷۴ الف).

ص ۲۵ سطر ۱۰:

که آفرید یکی...: که آفریدم یکی وزو هزار هزار (H ۷۴ الف).

ص ۲۵ سطر ۱۱:

و از پس نوع: و نوع ز پس (ایضاً).

ص ۲۵ سطر ۱۳:

پس: و پس (H ۷۴ الف).

و از: و ز (ایضاً).

ص ۲۵ سطر ۱۴:

آن: این (ایضاً).

ص ۲۶ سطر ۳:

که عقل برتر... در رسالهٔ مختصر در پایان دیوان ناصر خسرو ص ۵۶۸ آمده.

که عقل برتر یا علم: که علم برتر یا عقل (H ۷۸ ب).

ص ۲۶ سطر ۴:

بدین دورو: بدین درون (H ۷۸ ب).

ص ۲۶ سطر ۵:

نامختست: ناموختست (ایضاً).

ص ۲۶ سطر ۶:

درو دگر نکند کار جز بدست افزار: بجای این مصراع: ز کتر مادرزادی

سخن دریغ مدار (H ۷۸ ب).

ص ۲۶ سطر ۷:

دل: رنج (H ۷۹ الف).

ص ۲۶ سطر ۹:

چو حد عقل نداند و حد علم: چو حد علم... و حد عقل (H ۷۹ ب).

ص ۲۶ سطر ۱۱:

آرند: کنند (ایضاً).

ص ۲۶ سطر ۱۴:

اگر شدست کس از خواب: اگر شدستی از خواب (ایضاً).

ص ۲۷ سطر ۲:

کوه و بحار: کوه قفار (H ۷۹ ب).

ص ۲۷ سطر ۶:

ز دائرة دوار: ز گنبد دوار (H ۷۹ ب).

ص ۲۷ سطر ۷:

وز پس: ز پس (H ۸۰ ب).

ص ۲۷ سطر ۸:

نیاید سخن مگر که نزار: نیاید همین سخن ستوار (ایضاً).

ص ۲۷ سطر ۱۱:

و گر رواست نه: و گر روانی (H ۸۱ ب).

ص ۲۷ سطر ۱۳:

چرا کواکب را... در رساله مختصر پایان دیوان ناصر خسرو ص ۵۷۰ آمده.

ص ۲۷ سطر ۱۳:

زحل: حمل (H ۸۲ الف).

ص ۲۷ سطر ۱۴:

تخم بهار: برج بهار (ایضاً).

ص ۲۷ سطر ۱۵:

خورشید: خورشید (H ۸۲ ب).

ص ۲۷ سطر ۱۶:

ز برج: ببرج (ایضاً).

ص ۲۸ سطر ۴:

سه مانده... سه ماند آنجا از سعدو نحشان (نحشان) آثار (H ۸۲ الف).

ص ۲۸ سطر ۵:

بزاید ز برش باشد روی: بزاید بزیر دارد روی (H ۷۵ ب).

ص ۲۸ سطر ۶:

قفا: زنج (H ۷۵ ب).

ص ۲۸ بعد از سطر ۶ و قبل از سطر ۷:

در اینجا در رساله H این ابیات آمده:

تفاوت از چه در اشخاصُ بد سیاه و سپید

بلند و کوتاه و فریبی سخت و خشک و نزار

زمانه دانی وز اختلاف هر اثری

چو طعم شکر و رنگ عقیق و بوی بخار

خلاف نفس چو نیک و بد و ضیع و شریف

و علم و جهل و خداوند کستی و زنا

چراست آنک خلاف اندران که مایه اوست

اگر بکویی کندی تو قاعده از بن و بار

و گر تفاوتش از روی شخص دانی نیست

حمار چون سر باشد نه سر چنان چو حمار

نکرد راست کسی دست را بر آلتها

چو دست سازد هر کس همیشه دست افزار

(H ۷۶ الف)

ص ۲۸ سطر ۸:

آغار: فرغار (H ۸۴ الف).

ص ۲۸ سطر ۱۰:

بتّری: بخشکی (H ۸۴ الف).

ص ۳۴ سطر ۵:

چیزی چنو نیست. لیس کمنله شیء رك: ص ۶۲ س ۵ و نیز تعلیقه

این صفحه.

ص ۴۶ سطر ۴:

(چو) زاید است (دهخدا).

ص ۴۶ سطر ۵:

«چو» هر دو جا زاید است (دهخدا) و ظ. حق با ایشانست.

ص ۵۳ حاشیه سطر سوم:

... حی A اضافه شود:

۱۱ اجسام: احکام A

ص ۶۲ سطر ۵

... جز خدای هیچ نیست. فضل الرحمن پیشنهاد می کند: « چون خدای

هیچ نیست» در ترجمه آیه «لیس کمثله شیء» چنانکه پیشتر در ص ۳۴ سطر ۵ و

۱۵ درست «چنو نیست» گفته است.

ص ۶۴ سطر ۷ و ۸:

« حتی عادکا لمرجون القدیم . » این آیه که در سوره یس است راجع به

حرکات و منازل قمر است که عرب بیست و هشت منزل برای ماه در حرکت آن

به دور زمین قائل بودند، و در آن کوچکترین اشاره و کنایه ای - حتی به تأویلات

دور و دراز ممکن - به شنوایی بندگان خدا نیست و بدون تردید بین این آیه و

و عبارت قبلی مطالبی بوده که از نسخه سقط شده است (آقای دکتر زریاب خوئی

مجله سخن ۴: ۸ ص ۶۷۲).

ص ۷۸ سطر ۸:

... «این سخن پذیرا!» فضل الرحمن پیشنهاد می کند: «ای سخن پذیرا!» چه

مورد نداست و آن از امر غیر قابل تفکیک است، چنانکه از متن بر می آید، و این

از مختصات آیین اسماعیلیه است.

ص ۹۱ سطر ۱۵

و پوشیدن مر صورتی خسیس را

آقای دکتر زریاب خوئی چنین پیشنهاد می کند: و فساد پوشیدن

هیولی است مر صورتی خسیس را. (مجله سخن ۴: ۸ ص ۶۷۲).

ص ۱۱۱ سطر ۱۶:

... و بر عقب (رسول؟) جمله بهمان شکل اصلی بدون کلمه رسول صحیح است و اشاره‌ای است به آیه افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه... و معنی حقیقی «انقلاب بر عقب» روی پاشنه بر گشتن است و معنی مجازی آن ارتداد می‌باشد. خلاصه اینکه کلمه عقب بمعنی پاشنه است. نه «پشت سر» و «دنبال» (آقای دکتر زریاب خوئی مجله سخن ۴ : ۸ ص ۶۷۲) .
آقای دکتر محقق هم بهمین نکته برخورد کرده‌اند.

ص ۱۱۲ سطر ۳:

... و این برهانی منطقیست بمقدمات خلفی . ۱۱ در اصل نسخه ایاصوفیا خلقی (با قاف) بوده ولی آنرا به خلفی تصحیح کرده‌اند و گویا نظر بقیاس خلف داشته‌اند. اولاً قیاس خلف بفتح خاء است نه ضم آن (رجوع شود به کشف اصطلاحات الفنون طبع سپهرنگر ص ۴۴۰) و خلف بمعنی پشت سراسر است و قیاس خلف در مقابل قیاس مستقیم است (همان کتاب) ثانیاً قیاس خلف نوعی از قیاس استثنائی است که در آن مطلوب را از راه ابطال نقیض آن ثابت کنند، و از ملاحظه اصل عبارت که در فوق ذکر شد، مسلم می‌شود که هیچگونه قیاس استثنائی که بوی قیاس خلف از آن بیاید، در متن نیست، و بدون تردید کلمه خلقی نمی‌تواند در اینجا معنی داشته باشد. اما اصل نسخه که خلقی بوده کاملاً صحیح است برای اینکه یکی از اصول شایع و رایج اسماعیلیان تطبیق ظواهر خلقت و طبیعت با موردینی است و خود این کتاب پراست از این قبیل تطبیقات و اصطلاح خلقی در مقابل دینی که در این کتاب مکرر آمده است. حدیثی که برای این تطبیق در ص ۱۰۴ س ۱۱ و ۱۲ از این کتاب آمده شاهد خوبی برای این مدعاست، و آن حدیث این است : « ان الله اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقه علی دینه... » در عبارت فوق نیز از هفت سیاره که در آسمان خلقت است بهفت نور آسمان دین استدلال کرده است ، پس جای شك باقی نمی‌ماند که صحیح همان مقدمات خلقی است (آقای دکتر زریاب. مجله سخن ۴ : ۸ ص ۶۷۲-۳).

ص ۱۲۹ سطر ۹:

چو کشمش و سماروغ . در اصل نسخهٔ ایا صوفیا «کشمک» نوشته شده است و نیز در ص ۱۳۱ س ۱۵ و ۱۴ همین کلمه و عبارتی شبیه بدین عبارت آمده. اینجا نیز در اصل نسخه کشمک بوده، آنرا به کشمش بدل کرده‌اند.

سماروغ بمعنی قارچ است که بعربی کاه و فطیر و ققع نامیده می‌شود و مقصود مؤلف آوردن اسم نباتاتی است که ظاهراً اصلی و تخمی ندارند. کلمه کشمک که در اصل نسخه بوده بمعنی نباتی بوده از قبیل قارچ که اصل و تخم ندارد و تصحیح آن به کشمش صحیح نیست زیرا کشمش که از انگور بدست می‌آید میوهٔ نباتی است که اصل و نهال دارد و آوردن آن در ردیف سماروغ (قارچ) بی‌معنی است. حال باید دید که کشمک که در اصل نسخه است چیست؟ نزدیکترین کلمه لفظاً و معنأً به آن کلمهٔ کشنج (کشنگ) یا کشنه است که یکی از انواع قارچ است و آنرا امروز دنبلان گویند (رجوع شود بمفردات ابن البیطار ج ۴ ص ۷۱ طبع مصر ۱۹۲۱). در تحفهٔ حکیم مؤمن ذیل کلمهٔ ققع گویند: «بترکی دنبلان و بفارسی کشنج نامند و او غیر اقسام فطر است و مدور و قریب بقدر نارنج و کوچکتر از آن می‌باشد و در زیرزمین نزدیک آبها متکون می‌شود...» در فرهنگ رشیدی گوید: «کشنه بالفتح سماروغ و معرب آن کشنج» بنابراین بااحتمال قوی می‌توان گفت که در اصل همان کشنه یا کشنج یا کشنگ بوده است علی‌الخصوص که ابن سینا در قانون گوید: در ماوراءالنهر و خراسان (که مولد و موطن ناصر خسرو بوده) فراوانست (در نسخه‌های قانون بغلط گاهی کشیخ و گاهی کستخ چاپ شده است) (آقای دکتر زریاب خوئی . مجلهٔ سخن ۴: ۸ ص ۶۸۳).

ص ۱۳۴ سطر ۳:

... تاجف. صحیح «کف» است. کف یا حباب نوعی اختلاط آب (یامایع دیگر) با هواست و اگر شیشه‌ای که مقداری خالك و آب و هوا در آنست سخت حرکت داده شود تا این سه بهم مخلوط شود جز با برخاستن کف ممکن نشود (آقای دکتر زریاب خوئی . مجلهٔ سخن ۴: ۸ ص ۶۷۴).

ص ۱۳۷ سطر سوم از حاشیه:

کتاب علم الهی رک: ص ۲۱۳ س ۵.

ص ۱۶۶ سطر ۱۵:

بشهر اهواز از تب کسی جدا نبود. «وفی اهلها (ای اهل تبت) رقة طبع و بشاشة و اریحیة تبعث علی کثرة استعمال الملاهی و انواع الرقص حتی ان احدهم لومات لایدخل اهله کثیر حزن...» (قزوینی. آثار البلاد چاپ دوستانقلد ص ۵۲، چاپ بیروت ص ۷۹).

«و اهلها (ای اهل‌الاهواز) الام الناس لاتری بها و جنة حمراء و هواءها قتالة خصوصا للغرباء لاینقطع حماها و لاینکشف وباءها البتة و اهلها فی عذاب الیم.» (قزوینی. ایضا ص ۱۰۲).

ص ۱۶۶ سطر ۱۶:

تبت اندر غمگین ندید کس دیار. «وقتی جماعتی از شعرا و ندما در خدمت سلطان نصره‌الدین عثمان ارسلان خان نشسته بودند و مؤلف کتاب محمد عرفی در خدمت ایشان بود، و یکی از ندما شعر منصور منطقی روایت می کرد، تا بدین بیت رسید که گفته است:

بسان مرد ایرانی به تبت بیاغ اندر. گلی بشکفت خندان
سلطان فرمود که تخصیص ایرانی بخنده در تبت از فائده‌ای خالی نتواند
بود، و هر کس در آن بقوت طبع کلمه‌ای بگفتند. بنده اگر چه بخدمت قریب‌العهد
بود، اما کتابی در خواص اشیاء خال او مجدالدین عدنان تألیف کرده بود، آنرا
در قلم آورده بود، و معانی آن ضبط کرده، گفت: معنی بیت مقصود آنست که
در ولایت تبت سنگی است از انواع مغناطیس که آنرا حجرالباهت (رک :
عجائب المخلوقات للقزوینی طبع دوستانقلد ص ۲۱۱-۲۱۲) خوانند، و آن سنگی
است در غایت لون و صفا و روشنی و ضیا و خاصیت او آنکه هر که او را بیند
در خنده آید و البته خنده خود را نگاه نتواند داشت، تا آنگاه که بمیرد، و اگر چه او
محبوب شود، همچنان می‌خندد، و چنین گوید که اگر مردمان تبتی آن سنگ را

بینند البته آن‌خنده در ایشان حادث نشود، و اگر غریبی بیند بروخنده افتد، و این خاصیت او را جز باغریبان نیست، و منصور تقریر این معنی کرده است و متعرض آن شده، چون بنده این فصل تقریر کرد، آنرا بیسندید و سبب مکانت مؤلف کتاب شد.» (جوامع الحکایات از روی مجموع سه نسخه ذیل تصحیح شد.)

Add. 16862, f 378 a; Add 7672, f.229a; or.2676, f 80a.)

(مقدمه لباب الالباب ج ۱ ص یو- یز)

ص ۱۷۰ سطر ۱۸: همی بر گزیده پلنگ بر میزد.

هر که او مجروح گردد یکره از نیش پلنگ موش گرد آید بر او تا کار او زیبا کند

(تا کار ناز زیبا کند م.م.) (منوچهری دبیر سیاقی ص ۲۵)

فراوانت پلنگانند خصمان نگر با موش خصمی درنگیری

که گر چنگ پلنگی در تو آید بیاید بسر تو میزد تا بمیری

(ابوالفرج رونی ص ۱۴۳).

ص ۱۷۹ سطر ۱۳:

... بخاصیت بکند: بخاصیت بکفد (دهخدا).

ص ۱۸۰ سطر ۱۶:

آفتاب و آنکه مهتاب. گمان نمی کنم کلمه «مهتاب» از ناصر خسرو باشد.

شاید کاتبی برای سجع ساختن آفتاب ساخته باشد (دهخدا).

ص ۱۸۲ سطر ۹:

... او بقصد گفتست. او بقصد نگفتست، ناصر خسرو خبر نداشته از شهرت

اهالی تبت به خوش طبعی. رك. تعلیقه ص ۱۶۶.

ص ۲۱۶ سطر ۹:

و اشار و بی نهایت از آنك حس محال است (۴) فضل الرحمن چنین می خواند:

«و اثبات دو بی نهایت از آن يك جنس محال است» و گوید با استدلال

درست درمی آید و کلمه نوی اضافه نشده، هر چند کلمه «جنس» را بمعنی نیم فنی

باید گرفت. دلیل مبتنی بر این است که يك سلسله دارای دو لانهایت غیر ممکن است

که یکی در گذشته و دیگری در آینده باشد. کلمه «از آنک» قابل قبول نیست زیرا: الف- آن مستلزم ادخال کلمات دیگری است تا عبارت کامل شود. ب- ناصر خسرو، در سراسر کتابش این کلمه را بمعنی «زیرا که» بکار نبرده، بلکه «از بهر آنک» استعمال کرده است.

(The Muslim World Vol. XLIV, No. 2 (April - 1954)

ص ۲۳۴ سطر ۱۳: بجفت عالم مقرند.

فضل الرحمن گوید «بجفت عالم مقرند» قابل تأمل است و نه از لحاظ فارسی درست است و نه از لحاظ تفکر، و احتمال میدهد که اصلاً «به خلق عالم مقرند» باشد هر چند که ناصر خسرو بجای خلق «ابداع» را بکار میبرد، اما اینجا شاید خلق گفته باشد.

(The Muslim World, vol. XLIV, N. 2 (April 1954)

ص ۲۶۱ سطر ۱۷:

... فرزندان این مرد و زن اند. قس. عقیده آریائیان در مزدیسنا ص ۴۱:۳.

ص ۲۹۵ سطر ۱۴:

... و معروفست میان طبایعیان. قفطی در تاریخ‌الحکماء (چاپ لیبسک

۱۳۲۰ ص ۱۸۵) آرد: «روفس، حکیم طبائعی، خبیر بصناعة الطب فی وقته ...»

رك: ص ۲۹۶، ۳۰۰ و ۳۰۱.

ص ۳۰۰ سطر ۱۴:

... طبایعیان را. رك تعلیقه ص ۲۵۹ [↑] و ص ۳۰۱. قس طبایعیان (زاد-

المسافرین ۳۱).

ص ۳۰۱ سطر ۱۳:

... طبایعیان را. رك: تعلیقه ص ۲۹۵ و ۳۰۰ [↑].

چاپ این کتاب
روز ۱۹ اردیبهشت ۱۳۴۴ خورشیدی
در چاپخانه
انستیتو ایران و فرانسه
پایان رسیده است

حق چاپ محفوظ

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE NEUF MAI MCMLIII
A TEHERAN
SUR LES PRESSES DE
L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DANS L'ATELIER DE
AZIZ NASSIRIPOUR,
IMPRIMEUR.



SOMMAIRE

de

l'Étude préliminaire

	pages
I. LE PROPOS DE L'ÉDITION	1
II. L'ISMAÉLISME IRANIEN DE LANGUE PERSANE.	
1. Périodes et problèmes de l'ismaélisme	4
2. Ismaélisme iranien	11
III. LA VIE ET L'ŒUVRE DE NASIR-e KHOSRAW	25
IV. KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN.	
1. Authenticité, titre et date de composition du livre; le manuscrit.	39
2. L'Emir du Badakhshân	46
3. Abû'l-Haitham et la <i>qasîda</i> commentée par Nâsir-e Khosraw .	48
4. Le commentaire de la même <i>qasîda</i> par un disciple d'Abû'l-Haitham.	50
V. L'HARMONIE DES DEUX SAGESSES : PHILOSOPHIE GRECQUE ET THÉOSOPHIE ISMAÉLIENNE.	
1. La double sagesse et le <i>ta'wil</i>	52
2. Le <i>ta'wil</i> ou exégèse symbolique	65
3. Le symbolisme des mondes	74
4. La triade Gabriel, Michaël, Seraphiel (Jadd, <i>Fath</i> , <i>Khayâl</i>). .	91
5. De quelques philosophèmes	112
a) <i>Tawhîd</i> : l'Unification de l'Unique, p. 112. — b) <i>Ibda'</i> : l'Existenciation éternelle, p. 114. — c) <i>Aqsâm-e sokhan</i> : les modes du discours, p. 116. — d) <i>Tabî'at</i> : la Nature, p. 117. — e) <i>Manî</i> : le Moi personnel, l'Égoïsme, p. 118. — f) <i>Fereshta</i> : l'Ange, p. 120. — g) <i>'Omr-e 'alam</i> : <i>Ævum mundi</i> , p. 122.	
6. Nâsir-e Khosraw et Rhazès	128
a) La Nature, p. 131. — b) La chute de l'Âme, p. 132. — c) La Prophétie, pp. 137–144.	



rigoureusement la discipline de l'arcane, ils ne doivent pas refuser l'« aumône », et cette *aumône* consiste à déposer dans le cœur du compagnon qui les en prie, le germe de gnose qui peut-être lèvera. Pour conclure, laissons la parole à Nâsir-e Khosraw montrant en un concret exemple comment la pensée ismaélienne se maintient sur la ligne de crête, évitant aussi bien le péril du tanzîl sans ta'wîl, que la tentation d'un ta'wîl sans tanzîl. « Si, écrit Nâsir, parce que l'inconscience a établi son empire sur les humains, il fallait que les Sages et les savants gardent le silence et renoncent à la sagesse, alors il aurait fallu que le Sage des Sages et le sceau des Prophètes, Mo'hammad l'Élu, ne livrât point aux hommes ce trésor de sagesse, cette mine des vérités-essences de toutes les sciences, qu'est le Précieux Livre. Loin de là ! Dieu lui donna cet ordre : Récite aux créatures les portions du Livre qui t'ont été révélées ; instaure la Prière, car la Prière préserve des turpitudes et des actions mauvaises (Q. 29 : 44) ». Il eût été difficile à un dévot orthodoxe de sourciller devant cet exemple, hormis le fait que la comparaison en faveur des sages et des philosophes eût pu lui apparaître trop généreuse, sinon déplacée. Mais Nâsir poursuit : « La signification apparente (exotérique, zâhir) de la Prière, c'est adorer Dieu avec des postures du corps, en orientant son corps vers la *qibla* des corps, laquelle est la ka'aba, le Temple du Dieu Très-Haut sis à La Mekke. L'exégèse spirituelle du sens ésotérique (ta'wîl-e bâtin) de la Prière, c'est adorer Dieu avec son âme pensante, en s'orientant, pour la recherche de la gnose du Livre et de la religion positive, vers la *qibla* des esprits, laquelle est le Temple de Dieu, ce Temple en qui est renfermée la Gnose divine, je veux dire l'Imâm en Vérité, — sur lui soit le salut (§ 352 p. 308)²⁶¹ ».

En quelques lignes nous est ainsi montré comment de l'obstacle nécessaire, ressurgit, par un secret triomphe, cette profession de foi de l'Ismaélisme iranien, proclamant le culte divin en esprit et en vérité.

TEHERAN
Janvier 1953.

Henry CORBIN

261. cf. ci-dessus p. 33 et n. 84.

Temple où «symbolisent» les mondes, et où se résout leur antagonisme. La religion initiatique ne dégrade pas la religion positive en un système d'allégories de ceci ou de cela ; mais elle la découvre comme «symbolisant avec» des mondes insoupçonnés et se transfigurant à leur lumière. Et il faut que la religion positive subsiste... pour permettre les nouvelles naissances à venir de nouveaux adeptes qui en «transgressent» les apparences.

On avait eu occasion précédemment de formuler ceci : que le «ta'wil» des textes ne peut s'accomplir sans un ta'wil simultanée de l'âme. Inversement il y aurait lieu de dire ici : pas de ta'wil de l'âme qui soit possible, s'il n'accompagne un ta'wil du texte révélé qui lui serve de support. C'est ce *texte* qu'abolit la négation rationaliste, lorsqu'elle en dénonce l'imposture ou le caractère de fausse légende. Par haine démoniaque de l'Ange qui dicta la Révélation, elle rend impossible tout recours à l'Ange qui nous en ouvre le sens... Et cela suffirait à fixer la signification irrémédiable de la religion ismaélienne, du «Bâtinisme éternel, Din-e Haqq, la religion en Vérité». Devant le docteur de la Loi comme devant le philosophe rationaliste, l'Ismaélien fait figure de l'éternel *transgresseur* : aux yeux de celui-ci, il transgresse la raison, parce qu'il maintient la *Face* de la Religion (jamais il ne frappe au *visage*)²⁶⁰ ; aux yeux de celui-là il transgresse la Loi, parce qu'il comprend les dogmes de la foi en leur sens tout intérieur et spirituel. Mais cet Ismaélien éternel a eu des frères dans toutes les religions, tous ceux-là qui ont mené le même combat pour cette liberté spirituelle qui n'est pas une revendication qu'une autorité quelconque extérieure à l'âme pourrait satisfaire, — mais qui se conquiert dans un silence solitaire, parce qu'elle est enfin la naissance de l'âme. Beaucoup ont longtemps attendu des textes ismaéliens inconnus la révélation de quelque secret sensationnel. Ce secret de l'âme peut suffire aux méditations.

C'est pourquoi encore, hormis les temps d'occultation où, nous l'avons vu, les Sages doivent observer le «jeûne», c'est-à-dire garder

260. اما تاویل آنکه فرمود : چون کارزار کنید بر رویهای یکدیگر مزید، آنست که
منکر مشوید مر ظاهر را، که او رویست مر تاویل را
«Quant au ta'wil du précepte : lorsque vous combattez, ne frappez pas au visage les uns des autres, — le voici : ne rejetez pas le zâhir, car il est le visage offert au ta'wil». cf. Wajh-e Dîn p. 240.

ceux qui, à ses yeux, les asservissent ; c'est l'homme qui ressent toute inégalité de nature ou de droit comme une injustice intolérable, et qui la combat avec une fureur d'autant plus tenace qu'elle se tourne contre sa propre personne, car au fond de lui-même il est parfaitement conscient de son éminente supériorité. D'autre part en face de lui, comme antagoniste, non pas le théologien ou le docteur de la Loi, pas même un pieux philosophe réconcilié avec ceux-là, mais un homme au sentiment initiatique, ayant conscience que la vérité spirituelle ne peut être qu'un secret d'initiés, que seule une élite peut avoir la force de la comprendre et de l'assumer. Le missionnaire (dâ'î) ismaélien ne prêche pas sur la place publique. Il choisit et appelle individu par individu. Il sait que la majorité des humains ne peuvent émerger à la conscience de vérités dont l'énoncé verbal ne suffisant pas pour qu'elles soient comprises, ferait d'eux simplement des désarmés en proie à la misère de stériles révoltes ; il sait que les hommes ne sont égaux ni en intelligence, ni en courage, ni en capacité de conscience d'eux-mêmes. Alors la *shari'at*, la Loi religieuse positive est là, à la fois pour les sauvegarder dans les périls de leur inconscience, et pour offrir à une élite spirituelle une base qui assure l'élan de ses « résurrections » (qiyâmât). L'abolir, ce serait ouvrir la voie à l'anarchie, puis à des tyrannies bien pires que celles de toutes les *shari'ât* de tous les Prophètes.

En outre, pour être un Délivré (rastgâr), il ne suffit pas de connaître l'enchaînement des arguments rationnels, des syllogismes parfaits. « Il ne suffit pas de lire des livres », dira Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, faisant allusion à une expérience mystique qui sans doute n'est pas incluse dans la pédagogie spirituelle de la da'wat, sinon dans celle de la tradition d'Alamût. Mais il y a et il reste un mystère d'initiation. Il faut un *heurt*, et c'est ce heurt que ne suffit pas à produire la raison philosophique, impuissante à convaincre l'âme qu'elle doit se délivrer d'un monde qui peut-être fait ses délices. Il faut qu'elle se heurte à un obstacle qui lui rende sa situation intolérable. C'est du *heurt* avec la lettre du « tanzîl » que l'âme ressuscitera. Cette résurrection n'a rien à voir avec une négation qui serait l'œuvre de la raison argumentante, et qui ne ferait que laisser derrière soi l'obstacle tout simplement intact. C'est une naissance initiatique, une naissance spirituelle (wilâdat-e dînî, rûhânî). C'est la pénétration effective dans le

remplissent la discussion dont nous recueillons l'écho. L'Ismaélien s'en prend à ce qu'il discerne fort bien chez son adversaire comme étant la source de son opposition farouche : c'est avec la profession de foi égalitaire de Rhazès, l'état d'âme qu'elle traduit. Avec beaucoup de finesse, il fait valoir en réponse que partout dans toutes les professions et dans toutes les corporations, il y a des maîtres et des disciples, des guides et des guidés. Lui-même Rhazès est un philosophe, il a eu des maîtres, des guides ; il a lu leurs livres ou suivi leurs leçons. Et ne s'estime-t-il pas à son tour indispensable à ses contemporains ? Ne veut-il pas être précisément, lui, leur guide ? Mais alors qu'en est-il de son sentiment égalitaire ? Rhazès de répliquer que si les autres, au lieu de se désintéresser des choses de l'esprit, avaient fait le même effort, ils en seraient au point où il en est arrivé lui-même. Très bien, mais toute la question est là. Il y a eu au moins cette *inégalité* d'intérêt. En fin de compte, d'où provient-elle ? Rhazès met en cause les contradictions des religions se succédant les unes aux autres, ou se combattant les unes les autres. Mais lui-même n'affirme-t-il pas sa supériorité à l'égard de ses devanciers ? N'affirme-t-il pas qu'il a découvert par la multitude de ses recherches, ce qui resta caché à ses prédécesseurs ? Les philosophes, eux aussi, ne sont-ils point alors en contradiction les uns avec les autres, et ne convient-il pas de parler, sinon de leurs mensonges, du moins de leurs erreurs ? Rhazès a cette superbe réplique : « Il n'est question ni de mensonge ni d'erreur. Chacun d'eux a fait des efforts, et du fait de ses efforts, il s'est mis sur le chemin de la vérité²⁵⁹ ». La réponse est digne de Lessing. Hélas ! s'il est vrai que la vision du théosophe ésotériste, connaissant la signification et la place de chaque religion dans l'hexaéméron mystique de la Création du cosmos religieux, ne peut empêcher les guerres saintes ni les croisades, pas davantage aucun Lessing n'a pu empêcher les philosophes de se combattre entre eux. Ce qu'il y a au fond de la controverse entre les deux Râzîs, cela ne s'épuise ni n'arrive même à s'exprimer dans les arguments qu'ils confrontent concernant le Temps, l'Espace, l'Ame, les propos des Prophètes etc.

Ce qui s'oppose, c'est d'une part le sentiment d'un philosophe militant, persuadé que toutes les âmes se valent en intelligence et en audace, décidé à les délivrer en proclamant bien haut l'imposture de

259. Ibid. p. 302 l. 9-10.

Rhazès exprime un « égalitarisme » irréductible. Tous les humains sont égaux. Il est impensable que Dieu ait distingué certains hommes pour leur donner la précellence sur la masse des autres, leur conférer la mission prophétique et les constituer comme des guides pour l'humanité. A quelle illusion démoniaque s'origine selon Rhazès la prétention prophétique, la courte citation donnée ci-dessus nous en apporte la précision édifiante. Prenant leur source à ce mensonge, les prétentions des Prophètes ne peuvent avoir que des conséquences désastreuses. Ce sont les dogmes des religions qui se contredisent entre elles ; les passions des hommes nourries depuis l'enfance par tous les conformismes ; les guerres et les tueries monstrueuses et vaines, déchaînées au nom de non moins vaines croyances, lesquelles attestent certes par là leur origine non pas divine, mais simplement démoniaque.

Il ne semble pas qu'aucun dialogue, n'échangeant que des arguments rationnels effleurant à peine la surface de l'âme, ait jamais pu modifier quelque chose dans un tel antagonisme. Rhazès s'exprime avec toute la grandeur mais aussi toute la passion du « ressentiment », et les origines psychiques de celui-ci nous échappent. L'ésotériste, le bâtînf, avait à faire valoir ici qu'il n'approuvait pas plus que le philosophe Rhazès le fanatisme religieux ; peut-être même était-il encore plus éloigné que lui de tout fanatisme même « éclairé ». Les contradictions mortelles entre les dogmes religieux, l'ismaélien sait, lui aussi, qu'elles naissent et s'attisent sur le plan de la lettre, du zâhir. Et toute la « mission » ismaélienne tendait à appeler à elle des adeptes capables de dépasser l'entendement de la lettre. « Si les hommes recherchaient cette herméneutique spirituelle, les religions prophétiques se dresseraient chacune à la place où elles se sont dressées... (p. 165) ». Ce n'était pas là chez Nâsir-e Khosraw un « historisme » prématuré ; c'était le sentiment cyclique d'une histoire par laquelle le Temps retourne à son origine, vers la conclusion de la Grande Résurrection. Mais le discernement de ces choses présuppose par excellence le sens des *symbols*, la progression dans la nuit des symboles, le « silencieux » triomphe de celui qui les ayant dépassés, les maintient encore en vue de nouveaux dépassements, — toutes dispositions qui sont étrangères par définition au philosophe rationaliste, peut-être même à un Rhazès configurateur d'un si beau mythe.

Pourtant ce ne sont point les articles de ce programme qui

orthodoxes de l'islam, ce qui serait dans l'ordre des choses, — mais par des Ésootéristes (Bâfinî) dont tout l'effort spirituel, toute la raison d'être, tendent précisément à surmonter la lettre de la religion positive, le tanzil et le zâhir ; eux-mêmes sont en proie aux pires soupçons de la part des autorités « orthodoxes », et sont exposés aux pires outrages de leur contre-propagande officielle. Certes, Rhazès eut à affronter les penseurs ismaéliens de la période fâtimide. On pourrait en une séduisante improvisation littéraire imaginer le dialogue de Rhazès se tenant non plus à Ray avec Abû Hâtîm, mais à Alamût, ou même encore dans la clandestinité, après Alamût . . . Cependant, on peut conjecturer que les choses n'auraient pas mieux marché, tant l'opposition est foncière. Nous avons vu Nâsir-e Khosraw revendiquer les droits de la philosophie contre les ignorantins, les prétendus docteurs de l'islam orthodoxe. Cette revendication procède cependant de présuppositions tout autres que celles qui auraient pu motiver une entente avec le philosophe Rhazès, à tel point que c'est la défense de la philosophie elle-même que Nâsir nous a semblé vouloir assumer contre ce même Rhazès. Et c'est encore contre ses furieuses attaques, que nos Ismaéliens dont la vocation est de dépasser l'Énoncé prophétique littéral, entreprennent pourtant de défendre le concept de Prophète et de mission prophétique. La situation n'est paradoxale qu'en apparence. Sans doute le concept ismaélien de la prophétie, du Nâfiq, n'est-il pas ce lui de l'orthodoxie, mais il est indispensable à toute l'économie de la religion bâfinî, aussi bien à sa conception grandiose des mondes et des intermondes, qu'au mystère de salut initiatique qui pour l'adepte représente tout autre chose, un tout autre événement qu'une rédemption par la simple philosophie. En fin de compte, ce qui joue ici, ce n'est pas une banale opposition entre rationalisme philosophique et religion au sens courant ou au sens confessionnel du mot ; c'est une opposition bien plus radicale entre esprit religieux ésotérique, initiatique, et une volonté hostile à tout ce que cet esprit implique.

C'est en effet cette hostilité qui se dégage et s'affirme au cours des controverses avec Abû Hâtîm²⁵⁸. Le Rhazès qui s'y exprime est bien l'homme qui peut-être influença le célèbre pamphlet « Des trois Imposteurs » (De Tribus Impostoribus), si goûté des rationalistes d'Occident depuis Frédéric II de Hohenstauffen. La profession de foi de

258. Pour ce qui suit cf. Razi Opera pp. 301 ss.

annonce aux hommes : un Ange est venu à moi, il m'a déclaré : Dieu t'a choisi pour la fonction de Prophète, je suis l'Ange (envoyé vers toi)! — Et voilà pourquoi la discorde s'élève entre les humains; des masses de gens en viennent à s'entretuer, tout cela parce qu'en ont ainsi disposé ces âmes devenues des démons».

L'attaque ne pouvait être plus violente. Nâsir ajoute : « Nous avons réfuté les propos de cet impudent extravagant dans notre livre *Bostân al-'Oqûl*. Nous n'y reviendrons pas ici ». Évidemment nous regrettons de ne pouvoir lire ce livre, et nous souhaitons que le prochain manuscrit des œuvres de Nâsir qui sera découvert, contienne une copie de ce traité. En attendant, nous ne sommes point totalement dépourvus de contexte. L'attaque dirigée par Rhazès contre l'inspiration prophétique qu'il réduit à une illusion démoniaque, comme l'y autorisent les prémisses de sa psychologie, trouve, dans ce cas encore, le plus précis et le plus édifiant des commentaires dans le protocole qu'Abû Hatîm Râzî a eu soin de nous laisser, de ses séances de controverse avec Rhazès. Les conséquences du mythe de l'Âme s'imposent : ce n'est plus seulement le « *tawhîd* » des Sages philosophes, leur religion de l'*Anima mundi*, qui est menacée, et par là même menacée la « réunion des deux sages », le symbolisme de l'une avec l'autre, — c'est la religion prophétique elle-même qui est attaquée jusqu'en ses fondements. Rhazès n'anticipe en effet ni un Avicenne, ni un Sohrawardî, menant à bien, pour leur part, un « *ta'wil* » de la philosophie grecque, conduisant à reconnaître sous les traits aristotéliens de l'Intelligence agente la « personne » de Gabriel l'Archange ou de l'Esprit-Saint. Sans doute les *falâsifa* ne connaissent-ils pas le hiérococosmos ; mais c'est plutôt incomplétude, car leur théosophie en prévoit dans sa structure comme l'invisible place²⁵⁷. Mais avec Rhazès l'opposition est irréductible.

L'antagonisme provient d'un homme de génie, certes, mais qui ignore farouchement toute « dimension » non seulement confessionnelle, mais peut-être même religieuse. L'extrême intérêt de la situation, c'est qu'ici le défi du rationaliste est relevé non par les docteurs

le mot « *fereshtagân* ». Cela ne nous semble pas nécessaire ; l'erreur de bonne foi, l'illusion de l'Ange, n'est pas seule en cause, mais aussi l'imposture parfaitement consciente.

257. Comparer le prologue de « *Hikmat al-Isbrâq* » de Sohrawardî, avec ses allusions à l'Imâm et au « *Qo'f* ».

prophétique, ou au contraire sa malédiction satanique, qui sont en jeu.

c) *La Prophétie*. — Avec la théorie des Cinq Principes éternels et le mythe de l'Âme, l'anti-prophétisme est la caractéristique la plus frappante de la philosophie de Rhazès. Que l'interprétation démoniaque de la mission des Prophètes s'origine à une même « motivation » que le mythe de l'Âme, c'est ce dont l'évidence nous apparaît à travers la citation que Nâsir introduit au § 139 (p. 137) du présent livre²⁵². Nâsir vient de mentionner brièvement l'angéologie des Sabéens de Har-rân; il a nommé avec faveur Thâbit ibn Qorra, et homologué les prémisses de son angéologie. Les Anges, certes, ne sont pas à confondre avec la masse flamboyante de l'astre, pas plus que l'astre n'est leur effigie; ce sont les Ames pensantes, les *Animæ cœlestes* qui régissent ces astres. Car plus parfait est un corps, plus parfaite doit en être l'âme. Si le raisonnement vaut pour le corps humain par rapport aux autres créatures, *a fortiori* vaut-il pour les corps célestes²⁵³. Maintenant « les Philosophes ne connaissent pas l'existence des *péris*²⁵⁴, mais ils reconnaissent l'existence des démons, et ils disent: Les âmes des ignorants et des maléfiques, lorsqu'elles se séparent de leur corps, demeurent en ce monde. C'est qu'en effet elles quittent leur corps avec le regret des jouissances sensibles; ces désirs les retiennent et les attirent, et c'est pourquoi elles sont incapables de passer au-delà des Natures²⁵⁵. Une âme de cette espèce entre dans un corps qui est laid; elle circule à travers le monde; elle fait illusion aux humains et leur enseigne à faire le mal; elle les égare dans les déserts, afin qu'ils y périssent. Comme l'a dit Mohammad-e Zakariyâ-e Râzî dans son livre de la *Science divine*: les âmes maléfiques qui deviennent des démons, se manifestent à quelques-uns sous certaine forme²⁵⁶, et leur donnent cet ordre: Va!

252. Ce texte était déjà connu par la *Risâla* publiée par M. Minovi à la suite du Divân, éd. Téhéran 1929; cf. P. Kraus, op. cit. pp. 178-179, et S. Pinès, op. cit. pp. 87-88.

253. Pour le contexte, voir notre Rituel sabéen I § 2.

254. Il faut sans aucun doute préférer cette leçon de notre ms. à celle de la *Risâla* هرگز مرین را نستايند. La catégorie de la « péri » marque la double virtualité que l'anthropologie ismaélienne discerne en propre dans la condition passagère de l'homme comme tel, ange ou démon en puissance.

255. *Tabâ'î'*, cf. ci-dessus n. 246.

256. Dans ce passage, P. Kraus (p. 117 l. 16) de son édition interpole

Une partie des siens l'a suivi dans ce Retour : ce sont les archétypes célestes des membres de la «da'wat», tous ceux qui dans la sodalité ésotérique prennent rang en vue du «combat pour l'Ange» auquel l'Imâm Résurrecteur à la fin du Cycle, donnera sa conclusion triomphale. D'autres n'ont pas suivi l'Ange dans son repentir ; ils forment la postérité d'Iblis, de cet Iblis que l'Ange avait arraché de lui-même, et dont la postérité reparait de Cycle en Cycle, de période en période. L'Ange a été promu démiurge de notre cosmos pour aider les siens à accomplir ce salut final. Mais il n'est point tombé captif de ce cosmos ; il n'a pas succombé à une séduction de la Matière, mais à un vertige momentané de son esprit. Si l'on se remémore l'instauration des mondes symbolisant les uns avec les autres, combien il apparaît impensable dans un tel contexte, que l'Ame, c'est-à-dire le second Archange de la dyade («Aql-Nafs»), ait pu s'abolir elle-même au point de ravager toute la structure du Plérôme des archétypes ! La gnose ismaélienne est sans doute bien une gnose, un salut par la Connaissance ; son mythe diffère pourtant de ceux du gnosticisme classique²⁵¹. Dès lors aussi, ce sont bien les âmes partielles qui sont tombées captives de la Matière, non pas l'Ame elle-même, celle dont le corps du cosmos est l'ombre, celle à qui s'origine l'âme individuelle pensante dans le «temple» humain (p.132), lequel est à son tour l'ombre de cette âme. Ces âmes-là ont à être réveillées de la léthargie de l'inconscience ; elles prendront leur rang dans le combat, et manifesteront si elles appartiennent à la postérité de l'Ange ou à la postérité d'Iblis. C'est en ayant en vue cette éthique chevaleresque, que Nâsir consacre tout un chapitre à l'angélogologie et à la démonologie, dont la signification ultime consiste en ce que l'être humain soit ange *ou* démon en puissance. Or, il y a entre cette conception et celle de la mission prophétique un lien étroit. Pour Rhazès, les âmes mauvaises non rédimées par la philosophie errent de par le monde ; ce sont elles qui séduisent certains humains par l'orgueil, et en font des Prophètes. Pour l'Ismaélien, chacun des Prophètes fut harcelé par des représentants d'Iblis contre lesquels il combattit. Et c'est la consécration divine de la mission

251. Nous espérons consacrer une prochaine étude à la comparaison du mythe tel qu'il est exposé dans le traité «Omm al-Kitâb» fort proche encore du manichéisme, et tel qu'il a pris forme dans les traités de la période fâtimide.

qu'une entente devrait être possible sur ce point. Certes, apparemment; comme il semble également que la distinction entre le Temps absolu et le Temps limité eût pu se concilier avec la vision ismaélienne du Temps éternel éclatant en Cycles successifs^{249b}. Cependant l'entente ne s'est pas faite, et pour des raisons sans doute plus graves que le caractère un peu difficile de Rhazès. Qu'en est-il de l'*Anima mundi*? Elle est le terme auquel aboutit le «*tawhîd*» des Philosophes (cf. p. 73 du texte); l'exposé en a été fait avec sympathie et compréhension par Nâsir (toute la section 4 du chap. III). Leur «*tawhîd*» conduisit les Sages «*théosophiques*» à reconnaître leur âme individuelle comme un membre de l'Ame du monde. Ce n'est nullement que l'*Anima mundi* se réduise à la somme des âmes partielles; loin de là, elle est celle qui est «le seigneur des âmes des Philosophes», celle à qui Aristote en mourant remet son âme personnelle (p. 99). Nous avons vu antérieurement, à propos de la définition de la Nature, Nâsir-e Khosraw prendre, pour ainsi dire, la défense des philosophes contre Rhazès. Si dans chaque cas, la raison profonde sous-entendue est une «*défense de l'Ame*», ici l'on pourrait poser cette question: quel sens auraient encore le «*tawhîd*» et la piété des Sages théosophiques, si l'*Anima mundi* avait succombé à la Matière et était devenue sa captive? Accepter que «le seigneur des âmes des Philosophes» soit captif de cette même Matière dont la mort les délivrerait, n'est-ce pas du même coup rendre impossible et absurde ce «*ta'wîl*» que l'on avait pratiqué pour atteindre l'harmonie des deux sagesse? Nâsir donne ainsi l'impression de défendre la philosophie elle-même contre certains philosophes.

Il y a plus. Bien que Nâsir n'en traite pas dans ceux de ses livres arrivés jusqu'à nous, il semble impensable qu'il ait ignoré la vision qui est à l'origine de la mytho-histoire ismaélienne, celle que nous avons appelée ailleurs le «*drame dans le Ciel*²⁵⁰». Il y a été fait allusion déjà ici même. C'est en la personne du III^{me} Archange que ce drame prend naissance et se conclut dans le Plérôme. Seules les conséquences en restent encore à épuiser. Mais enfin le «*retard*» qui entraîna l'Archange en sa stupeur et le fit régresser au X^{me} rang, celui de démiurge de notre cosmos, — ce retard a d'ores et déjà été rédimé.

249^b. cf. Temps cyclique pp. 186 ss.

250. cf. *ibid.* un exposé sommaire de cette vision, pp. 192 ss.

Cependant il n'émet pas encore d'appréciation; la mention explicite de Rhazès n'apparaît qu'à la fin (§ 231); jusque là on aurait pu se croire simplement en un climat néoplatonicien. Sur ce point, Rhazès ne prétend-il pas se conformer à l'enseignement de Socrate? « Il a dit dans son livre de la *Science divine*, que telle avait été l'opinion de Socrate, et que cette Science divine qui avait été dispersée, il l'avait (lui, Rhazès) rassemblée grâce à l'assistance céleste. Il a déclaré que personne ne sort de ce monde (des Natures) et ne parvient au monde supérieur, sinon par cette philosophie; personne ne trouve la délivrance que par cette mise en œuvre de la sagesse (p. 213)²⁴⁹ ».

En fait, la réponse à ce mythe de la chute de l'Ame viendra quelques pages plus loin (p. 225) et sur un ton véhément. Tout d'abord elle impliquera que l'Ame, la seconde hypostase du Plérôme, n'est point tombée dans la Matière pour produire en celle-ci les Formes; pour y innover ces Formes, elle n'a eu qu'à projeter sa contemplation dans cette Matière, et la *physis* active s'y est manifestée. Ce n'est pas l'Ame (c'est-à-dire al-Lawh, le second archange de la pentarchie divine) qui a été séduite par la Matière et se serait laissé subjugué par elle. Ce sont les *ames* partielles ou individuelles, ignorantes et inconscientes, qui sont la proie de cette chute. Réveiller ces âmes-là est au-dessus du pouvoir des philosophes: aussi bien la troupe de ceux-ci n'a-t-elle pas été le plus souvent ignorée et bafouée? Il y faut la parole des Prophètes. Et nous avons là peut-être une indication pour comprendre la raison des polémiques qui ne sont pas épargnées à Rhazès, alors que les anciens Philosophes connaissent un traitement de faveur^{249a}. On ne peut pas anticiper sur la confrontation qui sera peut-être possible un jour, mais dès maintenant semblent s'annoncer quelque « motivations » commandant secrètement le choix ou l'exclusion des « motifs ».

Le mythe de l'Ame, tel que Rhazès l'expose à Abû Hâtîm, a pour conséquence, selon lui, d'établir avec certitude que le monde a été innové (*moħdath*), c'est-à-dire produit dans le Temps. Il lui semble

249. La référence à Socrate concorde avec un passage du traité « De Medicina mentis », cf. P. Kraus, *ibid.* pp. 30-31, et A. J. Arberry, *op. cit.* pp. 32-33. La fin de la citation, proclamant le salut par la philosophie, concorde avec Zâd p. 216. Quant à la revendication émise par Rhazès, d'avoir rassemblé la « Science divine », je ne l'ai point retrouvée parmi les textes publiés par P. Kraus.

249^a. Comparer ci-dessus pp. 59 ss.

Hâtim Râzi et Rhazès. C'est ce dernier qui parle²⁴⁷ : « Je dis que les Cinq (i.e. les Cinq Principes : le Créateur, l'Ame, la Matière, le Temps, l'Espace) sont éternels, tandis que le monde est innové (*moħdath*). La cause de cette innovation du monde fut que l'Ame désira ardemment compénétrer ce monde, et cet ardent désir la mit en mouvement vers ce but. Elle ne savait pas quelle misère allait adhérer à elle, lorsqu'elle l'aurait ainsi compénétré, ni quel trouble elle éprouverait pour produire ce monde, ni qu'elle ébranlerait la Matière en mouvements tumultueux, incohérents, désordonnés, tout en restant impuissante à réaliser ce à quoi elle tendait. Alors le Créateur eut compassion de l'Ame, et lui vint en aide pour faire advenir ce monde ; il la porta à l'ordre et à l'harmonie, par compassion pour elle et parce qu'il savait qu'après avoir goûté à la misère qu'elle s'était elle-même attirée, elle reviendrait au monde qui est le sien, son agitation s'étant apaisée, son désir s'étant épuisé, et qu'elle trouverait alors la quiétude. Elle innova donc le monde avec l'aide du Créateur, et sans cette aide elle n'aurait pu l'innover, et sans cette cause le monde n'aurait pas été innové ».

Cet enseignement est encore complété par l'exposé que Nâsir donne ailleurs de ce beau mythe à saveur gnostique-manichéenne²⁴⁸. De la substance de sa divinité, le Créateur envoie l'Intelligence ('Aql, *Noûs*) pour réveiller l'âme en léthargie dans le « temple » (*haykal*) qui est l'être humain, et lui montrer que ce n'est pas ici sa patrie. D'où alors, le message prophétique des philosophes et la délivrance des âmes par la philosophie, puisque c'est par elle que l'âme apprend à connaître le monde qui est le sien. « Les autres âmes restent dans ce monde, jusqu'à ce que toutes les âmes dans les temples humains étant devenues conscientes de ce secret par la gnose et par la philosophie, tendent vers leur vrai monde, et que toutes ensemble retournent chez elles. Alors ce monde inférieur sera aboli ; la Matière sera libérée, absoute de son assujettissement à la Forme, telle qu'elle avait été dans la prééternité ».

C'est tout cela que sous-entend la doctrine des philosophes qu'expose Nâsir au début du chap.xx du présent livre (pp.211ss. §§ 228ss.).

247. cf. P. Kraus, *Razis Opera* p. 308 ; le mythe est également rapporté in « *Zâd al-Mosâfirîn* » p. 115, trad. S. Pinès, op. cit. pp. 59 ss. ; cf. également *Zâd* pp. 317-318.

248. *Zâd* p. 115.

point admissible. — C'est comme une vieille habitude chez *Mohammad-e Zakariyâ-e Râzi* d'apporter la contradiction aux thèses des philosophes ; il ne pense jamais qu'à s'attirer une gloire personnelle, à mettre en valeur le raffinement de sa pensée et l'originalité de sa connaissance ! »

On ne sait si l'argument avancé par Rhazès est convaincant ; ce qu'il y a de sûr c'est que les derniers mots de *Nâsir* ne sont pas très aimables. On peut constater également, d'après le protocole de discussions conservé par *Abû Hâtim Râzi*, que notre Rhazès avait assez conscience de sa valeur personnelle ; il en donnait des témoignages peut-être trop manifestes. Les raisons de ce contraste dans les conceptions de la Nature ne pourraient être approfondies sans déborder le cadre de la présente étude. Il suffira de pressentir ce qu'elles dissimulent, et qui est en fin de compte une conception totalement différente de l'Ame. Comme on l'a rappelé précédemment, la Nature, selon la philosophie ismaélienne de *Nâsir-e Khosraw*, naît dans la Matière par une contemplation que l'Ame projette en celle-ci, de même que l'Ame procède à l'être par une contemplation de l'Intelligence dirigée sur soi-même. L'Ame est en ce sens l'enfant de l'Intelligence ; en ce même sens, la Nature est l'enfant de l'Ame, elle est son élève et son disciple. C'est pourquoi elle peut agir, produire des actes qui seront à l'imitation de l'agir de l'Ame, et par conséquent elle peut être principe de mouvement. Son statut est donc supérieur à celui que lui reconnaît la conception de Rhazès. Mais c'est aussi bien le mythe de l'Ame qui se trouve mis en cause ; pour Rhazès, l'Ame a voulu s'unir à la Matière pour y produire des formes sensibles, et elle en est devenue la lamentable captive. L'Ismaélien n'accepte pas l'idée de cette catastrophe intégrale : il suffit que l'Ame dirige sa contemplation sur la Matière pour que la Nature active y vienne à l'être. L'opposition s'enracine donc ici dans un refus opposé au mythe de l'Ame, tel que l'imaginait Rhazès. Le refus de la physique de Rhazès va de pair avec le refus de la psychologie qui la motive. Et c'est ce même refus qui fera éclater l'opposition à propos de la prophétologie.

b) L'Ame. — Comme il s'agit d'un aspect caractéristique de la philosophie de Rhazès, il faut nous rendre présent son mythe de l'Ame. Plusieurs relations nous en sont parvenues, entre autres celles que voici et qui est contenue dans le protocole des discussions entre *Abû*

a sans doute de ces énoncés qui résistent à l'opération. Il est remarquable en effet qu'à propos d'Aristote ou de maint autre philosophe dont le nom n'est pas rappelé, nous trouvons des appréciations telles que celles-ci : « cette thèse des philosophes est excellente », « il n'y a rien à objecter à cette thèse des philosophes », — pour aboutir finalement à l'unisson des « Ahl-e har dû Hikmat », les représentants de l'une et l'autre sagesse. En revanche, lorsque l'auteur en arrive à citer Rhazès, on le sent devenir nerveux ; certains mots vifs lui échappent. Que représente donc le philosophe Rhazès pour les docteurs ismaéliens ? Il est trop tôt, certes, pour tenter une étude d'ensemble de ces polémiques et de leurs présuppositions. Du moins les thèmes annoncés ici peuvent-ils nous faire pressentir quelques prémisses.

a) *La Nature*. — Une première intervention de Rhazès se produit au § 122 (p. 126) du présent livre. Autant que je puisse voir, Nâsir ne citant pas explicitement sa source, le passage doit référer à une *risâla* perdue de Rhazès traitant de la question discutée dans le contexte, à savoir si la Nature peut être principe de mouvement²⁴³. Déjà dans un passage de la Métaphysique (ma ba'd al-fabî'a) de Rhazès qui nous a été conservé, ce philosophème est mis en discussion (cf. Aristote, Physique livre II)²⁴⁴. Rhazès y argumente contre ceux qui, tout en pensant que la Nature n'a pas d'activité et ne poursuit pas de but, soutiennent qu'elle est le principe du mouvement. Dans le chap. x du présent livre, Nâsir vient d'exposer la doctrine d'Aristote définissant « la Nature comme principe²⁴⁵ du mouvement et du repos » (p. 126 l. 1). Cette thèse, il la juge excellente et l'approuve. Vient alors l'attaque directe.

« Cependant Moḥammad-e Zakariyâ-e Râzi n'a pas agréé cette thèse. S'il en était ainsi, dit-il, il serait nécessaire que les Natures²⁴⁶ fussent venues du Créateur dans les corps. Si elles étaient venues du Créateur, il s'ensuivrait que la Nature existât en Dieu. Or cela n'est

243. cf. S. Pinès op. cit. p. 92 n° 25.

244. cf. P. Kraus, op. cit. p. 122 l. 13 ss., mais le passage ne fournit pas les arguments rapportés ici par Nâsir (l'éd. des *Opera* étant restée inachevée, est dépourvue de tables ; l'on n'est jamais bien sûr de ne pas avoir laissé échapper un fragment).

245. Observer les équivalences. Grec : *arkhè* ; persan : âghâz ; arabe : mabda', ibtidâ'.

246. *Tabâ'î'*, les qualités naturelles, à savoir chaleur, froidure, siccité, humidité.

épars dans quelques manuscrits, les grouper avec les citations et les allusions dispersées chez les polémistes et chez les polygraphes, et reconstituer ainsi pièce par pièce un élément de cette œuvre²⁴¹. Pour cette reconstitution, celles des œuvres de Nâsir-e Khosraw qui avaient été jusqu'alors publiées, fournirent un apport considérable. Des trois passages du «*Jâmi' al-Hikmatain*» où Rhazès est mentionné, l'un semble référer au texte d'une *risâla* perdue, les deux autres mentionnent son livre «de la Science divine» (al-'ilm al-ilâhî). On peut rapporter ces citations à trois grands motifs : la Nature, l'Ame, la Prophétie. Nâsir engage sur ces points une polémique posthume avec Rhazès, comme le fait également Hamîd Kermânî (ob. ca 412/1021). Mais déjà un autre éminent penseur ismaélien, Abû Hâtîm Râzî (ob. 322/933), à la fois contemporain et compatriote de Rhazès, soutint avec lui des «argumentations» dont il nous a conservé un protocole fidèle²⁴². L'opposition foncière entre la forme de pensée d'un Rhazès et celle de l'ismaélisme éclate dans ces controverses ; elle est d'un intérêt général pour la philosophie, d'autant plus que Rhazès rencontre là comme adversaires des penseurs qui sont eux-mêmes âprement combattus par l'Islam orthodoxe.

La conception même du livre des «deux sages» se trouve mise en cause, et avec elle sa mise en œuvre telle que nous avons tenté de la comprendre et de l'interpréter. Le livre en effet ne se présente pas comme «contenant» (*hâwi*) les deux sages, ni comme en juxtaposant les données ; cela aurait-il eu même un intérêt ou un sens ? Ni comme une synthèse, aussi bien impossible. Mais comme esquissant à l'occasion des énoncés philosophiques, une opération de «*ta'wil*». Or, il y

241. cf. A. B. Moh. filii Zachariæ Raghensis (Razis) Opera philosophica fragmentaque quæ supersunt collegit et edidit Paulus Kraus, Pars prior ; Cahiræ 1939. La mort tragique de notre regretté ami (1944) l'a empêché de compléter cette œuvre, comme elle l'a empêché d'achever son monumental *Jâbir*. — M. A. J. Arberry a publié récemment une traduction anglaise du traité «*De Medicina mentis*» (K. al-*Tibb al-rûhânî*) : *The Spiritual Physick of Rhazes, translated from the Arabic (The Wisdom of the East Series)*, London 1950. M. 'Abbâs Eqbâl a publié une trad. persane du K. al-*sîrat al-falsafiya*. Téhéran 1315.

242. Dans son «*Kitâb a'lâm al-nobowwat*», éd. par P. Kraus *in op. cit.* pp. 295 ss.

étudiée par J. Ruska, puis par Paul Kraus²³⁶, que ses longues recherches sur l'alchimie de Jâbir avaient nécessairement conduit à recroiser l'œuvre de Rhazès.

Déjà l'alchimie de Rhazès semblerait préjuger de ses conceptions de philosophe. Connut-il l'œuvre de Jâbir? S'en inspira-t-il partiellement? Leurs conceptions apparaissent différentes, et là même si l'on a présente à l'esprit la connexion entre alchimie jâbirienne et gnose ismaélienne à laquelle nous avons fait allusion précédemment²³⁷, l'on décèlera un symptôme de cette opposition qui devait se manifester dans les polémiques dirigées contre lui par nos penseurs ismaéliens. Si Rhazès ignore vraiment la « science de la Balance » de Jâbir, cette ignorance comporte déjà quelque méconnaissance, voire quelque hostilité à l'égard du principe fondamental du « ta'wil » dont on a rappelé que l'Œuvre alchimique était une application éminente. Ce trait dévoilerait alors une tendance plus profonde à refuser toutes les explications ésotériques et symboliques des phénomènes de la nature²³⁸. Peut-être, mais ce serait l'occasion par excellence de constater qu'un auteur n'épuise jamais la signification de son œuvre, et que les problèmes qu'il s'est posés ne recouvrent pas exactement ceux que pose son œuvre elle-même. C'est ainsi que les efforts n'ont pas manqué pour faire se rejoindre l'alchimie de Jâbir et celle de Rhazès²³⁹; on ne peut malheureusement y insister ici.

Quant à l'œuvre proprement philosophique de Rhazès, elle était jusqu'à ces dernières années considérée comme entièrement perdue²⁴⁰. Il a fallu le labeur infatigable de Paul Kraus pour réunir les fragments

236. cf. J. Ruska, *Al-Râzî's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin 1937 (notre Dép^t d'Iranologie a récemment acquis un ms. du texte arabe de cet ouvrage assez rare); Paul Kraus, *Jâbir 1*, pp. lx ss.

237. cf. ci-dessus pp. 70-71.

238. Ainsi le caractérisent P. Kraus et S. Pinès dans leur excellent article « Râzî » de l'Encyclopédie de l'Islam qui est l'exposé d'ensemble le plus satisfaisant que nous ayons jusqu'ici; bibliographie *in fine*.

239. Notamment Pseudo-Majrîî, dans sa « Rotbat al-Hâkim ».

240. cf. Salomon Pinès, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936 pp. 87 ss., où est analysé le catalogue des œuvres de Rhazès d'après quatre sources (l'épître de Birûnî relative à la bibliographie de Rhazès, fut éditée depuis lors par P. Kraus). Le même livre de S. Pinès contient d'excellents exposés de quelques philosophèmes de Rhazès.

plus d'une « fausse note » dans l'histoire de la philosophie. L'une d'entre elles notamment est représentée par la personne et l'œuvre du grand médecin et philosophe iranien, *Mohammad ibn Zakariyâ Râzî*. Il nous reste à conclure cette étude par quelques mots sur ses interventions dans le présent livre.

6. *Nâsir-e Khosraw et Rhazès.*

Le nom d'Abû Bakr *Mohammad ibn Zakariyâ Râzî* est plus connu en Occident sous sa forme latinisée de *Rhazès*. Nous la conserverons ici afin de pouvoir le désigner simplement sous son nom d'origine, sans risquer qu'on le confonde avec l'un ou l'autre de ses homonymes, si grand fut le nombre de savants iraniens à porter comme lui ce nom de *Râzî*, parce qu'originaires de Ray (l'ancienne *Ragha* de l'Avesta, *Rhagès* des Grecs, aujourd'hui Ray, à quelques kilomètres au sud de Téhéran). On sait en somme peu de choses sur sa vie. Il était né à Ray en 259 (864); il y fit des études approfondies de philosophie, astronomie, médecine. On le trouve directeur de l'hôpital de cette ville, et on le retrouve exerçant les mêmes fonctions à Baghdâd. Sa carrière spirituelle pourrait être suivie à la trace des polémiques soutenues par lui-même ou suscitées par son œuvre. Il mourut à Ray en 313 (925).

Notre connaissance de son œuvre a fait de grands progrès depuis quelques années; pourtant il est à peine possible de reconstituer vraiment dans les détails la structure et les articulations de sa pensée. Ce ne saurait être en tout cas notre propos ici, où seules les citations introduites par *Nâsir-e Khosraw* dans son « livre réunissant les deux sages », justifient ce rapide essai de grouper autour d'elles un contexte. Rappelons simplement que l'œuvre de *Rhazès* concerne principalement la médecine, l'alchimie et la philosophie. Son œuvre de médecin est, certes, la mieux connue, et son influence sur tout notre Moyen-Age fut considérable. Trois grands ouvrages surtout la représentent: le « *Kitâb al-Hâwî* » qui fut traduit en latin en 1279 sous le titre de *Liber continens*, et qui est une vaste somme; le « *Kitâb al-Mansûrî* » connu en latin sous le titre de *Liber Almansoris*; le « *Kitâb al-Molûkî* » ou *Liber regius*. Son œuvre d'alchimiste a été spécialement

étudiée par J. Ruska, puis par Paul Kraus²³⁶, que ses longues recherches sur l'alchimie de Jâbir avaient nécessairement conduit à recroiser l'œuvre de Rhazès.

Déjà l'alchimie de Rhazès semblerait préjuger de ses conceptions de philosophe. Connut-il l'œuvre de Jâbir? S'en inspira-t-il partiellement? Leurs conceptions apparaissent différentes, et là même si l'on a présente à l'esprit la connexion entre alchimie jâbirienne et gnose ismaélienne à laquelle nous avons fait allusion précédemment²³⁷, l'on décèlera un symptôme de cette opposition qui devait se manifester dans les polémiques dirigées contre lui par nos penseurs ismaéliens. Si Rhazès ignore vraiment la « science de la Balance » de Jâbir, cette ignorance comporte déjà quelque méconnaissance, voire quelque hostilité à l'égard du principe fondamental du « ta'wil » dont on a rappelé que l'Œuvre alchimique était une application éminente. Ce trait dévoilerait alors une tendance plus profonde à refuser toutes les explications ésotériques et symboliques des phénomènes de la nature²³⁸. Peut-être, mais ce serait l'occasion par excellence de constater qu'un auteur n'épuise jamais la signification de son œuvre, et que les problèmes qu'il s'est posés ne recouvrent pas exactement ceux que pose son œuvre elle-même. C'est ainsi que les efforts n'ont pas manqué pour faire se rejoindre l'alchimie de Jâbir et celle de Rhazès²³⁹; on ne peut malheureusement y insister ici.

Quant à l'œuvre proprement philosophique de Rhazès, elle était jusqu'à ces dernières années considérée comme entièrement perdue²⁴⁰. Il a fallu le labeur infatigable de Paul Kraus pour réunir les fragments

236. cf. J. Ruska, *Al-Râzi's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin 1937 (notre Dép^t d'Iranologie a récemment acquis un ms. du texte arabe de cet ouvrage assez rare); Paul Kraus, *Jâbir* 1, pp. lx ss.

237. cf. ci-dessus pp. 70-71.

238. Ainsi le caractérisent P. Kraus et S. Pinès dans leur excellent article « Râzi » de l'Encyclopédie de l'Islam qui est l'exposé d'ensemble le plus satisfaisant que nous ayons jusqu'ici; bibliographie *in fine*.

239. Notamment Pseudo-Majrîrî, dans sa « *Rotbat al-Hâkim* ».

240. cf. Salomon Pinès, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936 pp. 87 ss., où est analysé le catalogue des œuvres de Rhazès d'après quatre sources (l'épître de Bîrûnî relative à la bibliographie de Rhazès, fut éditée depuis lors par P. Kraus). Le même livre de S. Pinès contient d'excellents exposés de quelques philosophèmes de Rhazès.

plus d'une « fausse note » dans l'histoire de la philosophie. L'une d'entre elles notamment est représentée par la personne et l'œuvre du grand médecin et philosophe iranien, *Mohammad ibn Zakarîyâ Râzî*. Il nous reste à conclure cette étude par quelques mots sur ses interventions dans le présent livre.

6. *Nâsir-e Khosraw et Rhazès.*

Le nom d'Abû Bakr *Mohammad ibn Zakarîyâ Râzî* est plus connu en Occident sous sa forme latinisée de *Rhazès*. Nous la conserverons ici afin de pouvoir le désigner simplement sous son nom d'origine, sans risquer qu'on le confonde avec l'un ou l'autre de ses homonymes, si grand fut le nombre de savants iraniens à porter comme lui ce nom de Râzî, parce qu'originaires de Ray (l'ancienne Raha de l'Avesta, Rhagès des Grecs, aujourd'hui Ray, à quelques kilomètres au sud de Téhéran). On sait en somme peu de choses sur sa vie. Il était né à Ray en 259 (864); il y fit des études approfondies de philosophie, astronomie, médecine. On le trouve directeur de l'hôpital de cette ville, et on le retrouve exerçant les mêmes fonctions à Baghdâd. Sa carrière spirituelle pourrait être suivie à la trace des polémiques soutenues par lui-même ou suscitées par son œuvre. Il mourut à Ray en 313 (925).

Notre connaissance de son œuvre a fait de grands progrès depuis quelques années; pourtant il est à peine possible de reconstituer vraiment dans les détails la structure et les articulations de sa pensée. Ce ne saurait être en tout cas notre propos ici, où seules les citations introduites par Nâsir-e Khosraw dans son « livre réunissant les deux sagesse », justifient ce rapide essai de grouper autour d'elles un contexte. Rappelons simplement que l'œuvre de Rhazès concerne principalement la médecine, l'alchimie et la philosophie. Son œuvre de médecin est, certes, la mieux connue, et son influence sur tout notre Moyen-Age fut considérable. Trois grands ouvrages surtout la représentent: le « *Kitâb al-Hâwî* » qui fut traduit en latin en 1279 sous le titre de *Liber continens*, et qui est une vaste somme; le « *Kitâb al-Mansûrî* » connu en latin sous le titre de *Liber Almansoris*; le « *Kitâb al-Molûkî* » ou *Liber regius*. Son œuvre d'alchimiste a été spécialement

hasard ; elle est l'équivalent persan du pehlevi de Tourfan *zamig 'i roshan*, la Terre de Lumière, *Terra lucida* (ou *Terra ingenita*) du manichéisme²³⁵. Cette Terre de Lumière qui pour notre ésotériste est le Livre de Dieu, est aujourd'hui occultée dans la nuit des exégèses contradictoires, c'est à-dire celle des théologiens qui ne connaissent que la lettre et l'apparence, la servitude des docteurs de la Loi. Or, le contenu éternel de ce Livre de Dieu qui est le fondement de l'Église ésotérique, de la Religion éternelle, n'est rien d'autre qu'un énoncé en langue humaine du contenu du *Amr*, de l'Impératif éternel de l'être hypostasié dans le Premier Archange, et la Religion éternelle n'est rien d'autre que le culte de ce Vrai Divin (dîn-e Haqq). L'expansion de la lumière du ta'wil « désoccultant » le sens intérieur (bâzin), caché sous l'apparence extérieure (zâhir), voire repoussante, du code religieux, c'est *eo ipso* la lumière du Livre éternel se levant sur les âmes réfugiées dans l'« arche de Noé », dans la « da'wat » qui est le « paradis en puissance ». Le « ta'wil », ce n'est pas seulement *comprendre* un livre ; c'est libérer et *reconduire* l'Ame à sa demeure, à l'*Archange-Intelligence* ('Aql) dont elle procède, Terre de Lumière qui est le « paradis en acte », origine de la « da'wat » éternelle.

Aussi le concept du « ta'wil » comporte-t-il autant de complexité que de souplesse. Cette herméneutique a, ou plutôt elle *est* le sens des symboles (ce qui est tout différent de l'allégorie, nous y avons insisté plus d'une fois), et c'est pourquoi elle dépasse infiniment toute technique rationnelle ; elle est le pressentiment de l'Inexprimé, le souci de valoriser, de « mettre au présent », de résoudre les dissonances. Aussi avons-nous cédé plus d'une fois aux comparaisons que suggèraient les tâches de l'herméneutique musicale, plus exactement celles de l'interprétation harmonique. Elle ne peut renoncer que là où son oreille perçoit non plus quelque dissonance éventuellement féconde, mais quelque chose comme une fausse note. Et mis à part les *motâ'allihân* — les Sages théosophianiques, — l'oreille ismaélienne perçoit, certes,

235. cf. Polotsky art. Manichaeism *in* Paulys-Wissowa Real-Encycl. Suppl. Bd. iv, Stuttgart 1935, col. 249 ; A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York 1932, pp. 8, 36 l. 5 et 60 n. 78 ; Reitzenstein-Schaeder, *Studien* pp. 28, 292 ; Waldschmidt und Lentz, *op. cit.* p. 98 n. 11 ; Allberry, *A Manichean Psalm-Book II*, Stuttgart 1938, index s. v.

chacune à la place où elles se sont dressées, car les Chrétiens se sont dressés au cinquième jour, les Juifs au quatrième jour, les Mazdéens (*Moghân*) au troisième jour (p. 165)²³⁴ ». Le septième jour, celui de l'intronisation, n'a pas la signification inepte que lui donnent les littéralistes, comme si Dieu pouvait enfin occuper un trône. Le «trône de Dieu» c'est le Résurrecteur, le *Qâ'im al-Qiyâmat*, qui se dresse lorsque sont passés les six jours de l'hexaéméron mystique, et c'est ce septième jour qui pour tous les Sages est le sens de «Demain», jour de la surrection du Vrai Divin et de la Résurrection Vraie (*rûz-e qiyâm-e haqq*), lorsque la lumière de la gnose aura dissipé les ténèbres de l'Inscience et de l'Inconscience, et que «la Terre sera illuminée par la lumière de son Seigneur (Qorân 39: 69)».

«De cette parole il appert que maintenant la Terre est obscure, et lorsque viendra la résurrection, elle sera Terre de Lumière. Or comme aujourd'hui même et jusqu'à la résurrection cette Terre que voici brille de l'éclat du jour, là est la preuve que cette *autre* Terre n'est point cette Terre que voici, brillante aujourd'hui de l'éclat du jour. Non, cette *autre* Terre est maintenant encore occultée dans la nuit, jusqu'à ce que se lève sur elle la lumière. C'est cette autre Terre dont il est dit que l'Église ésotérique est fondée sur elle par la fermeté de la foi, en esprit, non point matériellement. Cette Terre-là est aujourd'hui obscure, mais elle deviendra *Terra lucida*, et par cette splendeur de lumière seront dissipées les ténèbres des exégèses littérales contradictoires. Elle est ce Livre de Dieu sur lequel est fondée notre Église (omma) (pp. 165-166)».

Ces quelques pages suffiront peut-être à suggérer aussi bien le ton de Nâsir-e Khosraw que la vision ismaélienne du monde telle que l'exprime son livre «réunissant les deux sagesse». Nous avons essayé d'illustrer par quelques exemples la mise en œuvre du «*ta'wil*» qui est ici le ressort de toute la pensée spéculative. Le dernier texte que nous venons de citer se signale en particulier par la densité allusive d'un symbole de foi. L'expression de *zamin-e roshan* n'est pas un

234. Comparer Kalâmi Pîr, p. 64 du texte persan, où Zoroastre apparaît comme un *hojjat* de la troisième période, celle d'Abraham; le premier jour de la création hiérocossmique correspond aux Sabéens sous la direction de Seth (penser ici aux Gnostiques séthiens); le deuxième jour correspond aux Brahmanes etc.

La vision ismaélienne de la mytho-histoire atteint une grande complexité: le Cycle commencé avec l'Adam biblique et qorânique n'est que l'un des Cycles d'occultation (*dawr al-satr*) succédant à un Cycle de dévoilement (*dawr al-kashf*), et l'on atteint à la vision d'un Grand Cycle de 360.000 ans, puis à un nombre vertigineux de ces Grands Cycles²³². Ici, Nâsir-e Khosraw n'aborde pas ces spéculations, mais il donne l'essentiel: la structure de chaque Cycle, le rythme septénaire qui détermine les périodes constituant chaque Cycle ou chaque *Aïôn*. Or ce rythme réfère lui-même à l'*hexaéméron*, les « six jours de la Création ». Les pieux radotages (*hadhyân*) des littéralistes ne peuvent qu'exaspérer un théosophe ismaélien (cf. p. 164 l. 14). Les Herméneutes spirituels (*ahl-e ta'wil*) professent que le Livre de Dieu est un guide spirituel, et vraiment on ne voit pas quel profit spirituel il y aurait à apprendre que Ciel et Terre du cosmos physique tout d'abord n'existaient pas, et qu'ensuite il ne fallut pas moins de six jours au Créateur pour réussir à les produire, après quoi il aurait pris place sur un trône. Non, ce que ces « six jours », ce que cet hexaéméron enseigne, c'est le rythme d'un *Aïôn* de l'*Ævum mundi* ('omr-e 'âlam), constitué par le cycle de *six prophètes* qui sont les six jours de la création du hiérococosmos²³³.

Ici, la vision ismaélienne atteint l'ampleur de l'œcuménisme supra-confessionnel propre à la Sagesse ésotérique, parce que son souci, en *s'isolant* des servitudes littérales, est l'*intégration* spirituelle. Ce qui précédemment, dans le cas de la triade archangélique, nous apparaissait au minimum comme la récurrence d'un archétype, se présente ici comme une valorisation herméneutique élevant consciemment le thème à son « maximum de présence ». Dans l'harmonie du cycle hiérococosmique, *chaque* religion est préservée et prend un sens par rapport à une dominante anticipée qui est le Jour final, c'est-à-dire le septième jour de la Création, lequel sera le jour de la Grande Résurrection (*Qiyâmat al-Qiyâmât*): « Si les hommes recherchaient cette herméneutique spirituelle, les religions prophétiques se dresseraient

232. Certains propos d'Imâms mentionnent comme passés 400.000 Grands Cycles ou Aïôns ayant comporté chacun 400.000 Périodes. Sur l'origine de l'alternance des Cycles de Dévoilement et d'Occultation, cf. Rituel sabéen pp. 202 ss. ; Temps Cyclique pp. 198 ss.

233. Sur l'idée de l'Événement comme « personne-archétype » cf. *ibid.* pp. 229 ss. ; 208 ss.

cosmos de la Religion ésotérique. L'homme a une âme sensible et une âme pensante. Il a besoin des nourritures terrestres, de cette végétation qui croît et prospère sous l'influence des Sphères et des astres. Et il a besoin de cette nourriture spéculative élaborée par les Imâms et leurs Preuves, qui sont les Sphères et les astres du Ciel ésotérique de la Religion éternelle. Pour l'une et l'autre nourriture, il y a des temps d'abondance et il y a des temps de disette (§ 162). Lorsque les puissances sensibles, les appétits mondains, dominant chez les hommes, et que l'Inscience et l'Inconscience se sont établies sur eux en souveraines, lorsque leur âme pensante est devenue si débile qu'ils ne sont plus dignes de la Connaissance, alors les Gardiens de l'herméneutique sacrée, de la gnose du Livre de Dieu, qui sont les nuées fécondantes de la Miséricorde divine, s'abstiennent d'en distiller la rosée. Ils savent que s'ils parlaient, ces ignorants prétentieux et endurcis— Dieu les maudisse!— seraient incapables d'entendre. C'est selon le rituel secret des Frères de la Pureté, le temps pendant lequel les Sages ne doivent pas « rompre le jeûne », c'est-à-dire le temps pendant lequel ils doivent observer rigoureusement la discipline de l'arcane²³⁰.

Par là même nous voici prêts à entendre la véritable signification d'*aujourd'hui*, *hier*, *demain*. Cette signification est perceptible non pas dans la succession indifférente des jours d'un calendrier profane, mais dans la continuité d'un Temps qui est par essence une hiérophanie, une liturgie, c'est-à-dire le Temps de la mytho-histoire que rythment les Cycles du « 'âlam-e Dîn », et dont la vie de l'adepte parcourt et reproduit en elle-même une image²³¹. *Demain*, c'est l'au-delà de la mort. D'ici là, la vie de chacun de nous, c'est toujours son aujourd'hui (§ 163, p. 162). *Hier*, bien que Nâsir ne fasse que le sous-entendre, c'est ce qui précéda la naissance initiatique ou spirituelle (Wilâdat-e rûhânî). De même, le Cycle d'un Prophète c'est le *jour* de ce Prophète (§ 164), et c'est tout le temps compris entre sa suscitation (*ba'th*) et la Résurrection (Qiyâmat), c'est-à-dire l'avènement de l'Imâm qui vient clore le cycle de sa Prophétie (Qâ'im al-Qiyâmat). C'est en ce sens que les *jours* de Moïse, de Jésus et des autres Prophètes, sont des jours *dépassés*.

230. Sur les « fêtes » (qui chez les Frères de la Pureté sont des « Personnes ») et sur leur rituel secret, cf. Rituel sabéen pp. 214-218.

231. cf. ci-dessus n. 228.

nomiques, l'angélologie est appelée à signifier et à préfigurer le devenir posthume de l'être humain, dès que le schéma est interprété par le ta'wil en fonction et au degré des Cieux astronomiques (cf. ci-dessus la concordance des schémas analysés dans le §3). Une question posée en termes d'astrologie va maintenant fournir au ta'wil le motif d'une anagogie, ou d'une anaphore, par laquelle Nâsir-e Khosraw traduira en paroles sobres et émouvantes, la vision ismaélienne des Cycles de la mytho-histoire (chap. xiv pp. 156 ss.). N'y eut-il pas un temps, demande la qasîda d'Abû'l-Haitham, où brillaient *aussi* au Ciel les astres néfastes, et pourtant tout était félicité sur terre? Maintenant brillent *aussi* les astres bénéfiques, et pourtant tout n'est que malheur et adversité. Demain, il en sera comme hier. Et qu'est-ce qu'aujourd'hui, hier, demain?

A prendre cette assertion en son sens littéral ou physique, visant et appréciant les Événements extérieurs de l'Histoire visible, Nâsir la trouve invraisemblable et invérifiable dans la réalité des faits. Ni dans l'univers naturel, ni dans l'univers sacré (dîn), heur et malheur n'échoient en bloc à la totalité des créatures. Mais s'agit-il bien de ces événements-là? Que l'auteur annonce un *lendemain* semblable à *hier* en se référant aux Prophètes et aux Sages, Juifs et Chrétiens, cela préjuge déjà subtilement que par félicité il entend le règne de la Connaissance, la hiérosophie ('ilm-e Dîn), tandis que malheur signifie la calamité de l'Inscience (p. 160). L'univers où en brillent au Ciel les astres annonciateurs, c'est le hiérococosmos ('âlam-e Dîn) qui est là parmi les hommes. *Hier* déjà, bien que ne fussent pas absents de son Ciel les astres maléfiques, ces Saturne et Mars du microcosme que sont les imâms de l'hypocrisie et de l'inscience, put être divulguée pourtant la gnose de la Religion éternelle. *Aujourd'hui*, bien que brillent au Ciel du mésocosme les deux astres bénéfiques, l'Imâm et le Hojât qui sont les Jupiter et Vénus du 'âlam-e Dîn, pourquoi le bon augure n'en est-il pas sensible à la trace dans une prospérité de la gnose?

La réponse, telle que la fournira ici le « ta'wil », sera conforme à ce symbolisme des mondes précédemment mis en lumière. Cosmos naturel et hiérococosmos sont instaurés comme deux exemplifications d'un même archétype (p. 160, §161). Nous avons rappelé précédemment la conception fondamentale (ci-dessus pp. 75 ss.) qui motive et justifie l'anagogie du « ta'wil », lorsque du cosmos des philosophes sa progression *reconduit* au

La condition humaine est un statut tout provisoire. Elle signifie une double virtualité ; l'être humain est ange *et* démon en puissance (p. 144). Cette phase intermédiaire et provisoire que représente l'anthropologie est typifiée dans les *péris* ou génies comme êtres intermédiaires entre l'ange et le démon. Mais les démons *ne* sont *pas* les créatures de Dieu ; l'existence du démon en acte dépend de la décision et de la volonté de l'homme. « Les humains sont des anges et des démons en puissance. Le monde de là-bas est rempli d'anges et de démons en acte ». De cette idée de l'angélomorphose de l'être humain, les traces sont sensibles dans toute la philosophie ismaélienne²²⁶. J'en ai traité plus longuement ailleurs²²⁷, et il faut nous limiter ici à un rappel de cette idée fondamentale. Elle commande toute une psychologie qui ne peut sanctionner comme définitif le présent statut ontologique de l'âme humaine. L'ascension de Ciel en Ciel, d'Ange en Ange du cosmos sacré (i.e. de degré en degré des Cieux de la hiérarchie ésotérique) est chaque fois une « résurrection » (qiyâmat), c'est-à-dire chaque fois une croissance de l'Ange qui est en puissance dans le secret de la conscience de l'adepte²²⁸. Inversement il peut arriver, dans le sens de la chute, que la virtualité démoniaque ne cesse de croître chez ceux qui deviennent alors des démons à face humaine. Mais quant à l'adepte qui accomplit cette ascension intérieure, « sa pensée devient un Ange procédant du monde originel ; sa parole devient un *esprit* procédant de cet Ange ; son action devient un *corps* procédant de cet esprit²²⁹ ».

g) 'Omr-e 'âlam : *Ævum mundi*. — Ainsi le ta'wil modifie la sonorité en la faisant entendre sous d'autres Cieux auxquels il la « reconduit ». Du schéma ordonné par la cosmologie et les Cieux astrono-

226. cf. Kalâmi Pîr p. 92 l. 8 du texte persan ; Rasâ'il iv, 309 : « Lorsque tu exemplifieras dans la forme de ton être le Testament qui t'est laissé, sera parfaite en toi la Forme angélique, et lors de ton Grand Retour (ma'âd), il y aura en toi aptitude à atteindre à elle et à résider en elle. »

227. Rituel sabéen pp. 199 ss., 242 ss. ; Temps cyclique pp. 210 ss.

228. cf. la série des Huit Qiyâmât ou Résurrections in « Zahr al-Ma'âni » d'Idris 'Imâdaddîn, chap. XIX ; Strothmann, *Texte* ix 5 ; *Idâh* 11 pp. 153-154, et *Ism* 2-3.

229. Nasîraddîn Tûsî, *Tasawworât* p. 70 du texte persan ; cf. *Temps cyclique* p. 211.

célèbre astronome et traducteur d'œuvres grecques. Nâsir-e Khosraw approuve ; aussi bien le ta'wil montre-t-il encore éminemment sa virtuosité dans l'acceptation littérale des affirmations concernant les Cieux astronomiques qu'il transpose sans difficulté à l'ordre des Cieux invisibles, Cieux de l'âme ou de la Religion ésotérique²²³.

Cependant les philosophes, tout en reconnaissant eux aussi l'existence des démons (*dêv*), ignorent les *péris*, ces êtres intermédiaires, anges ou démons en puissance. Pour les « Ahl-e Ta'yîd », l'Ange est un Esprit séparé (*rûh mojarad*) que l'Ibdâ' évoque éternellement à l'être. Ce sont par excellence ceux de la pentade et de la triade précédemment étudiées ici : 'Aql (Intelligence), Nafs (Ame), Jadd, *Fath*, Khayâl, c'est-à-dire Qalam, *Lawh*, Seraphiel, Michaël, Gabriel (on voit qu'en ce passage, c'est Seraphiel qui est l'équivalent du *jadd-bakht-xvarnah*, l'Archange de la Révélation ou de la Gloire). Il y a trois catégories d'Anges (pp. 138 ss.) : 1° Les Anges en acte du plérôme supérieur et invisible de l'Ibdâ' (correspondant aux *Kerubim* de l'avicennisme)²²⁴. 2° Les Anges qui manifestent cet acte et dont les astres sont l'aspect visible (ce qui ne veut pas dire l'effigie). Cette seconde catégorie correspond aux *Animæ cælestes* d'Avicenne. 3° Les Anges en puissance qui sont les humains (à comparer avec les Anges terrestres dans le Récit avicennien de *Hayy ibn Yaqzân*)²²⁵. Ce schéma qui imite la cosmologie des falâsifa néoplatoniciens, l'herméneutique va maintenant le faire progresser en l'entendant des Cieux ésotériques. De même que les astres sont intermédiaires et médiateurs entre les Anges en acte du plérôme et les Anges en puissance qui sont les humains, de même Prophètes, Wasîs et Imâms, et tous les hiérarques, grands et petits, qui sont les astres de ces Cieux ésotériques, sont les intermédiaires et les médiateurs entre les Anges en puissance et les Anges en acte du plérôme, afin qu'il soit possible à ceux-là de parvenir à l'angélicité en acte (*fereshtagî*). Et tout le sens du « ta'wil » comme exégèse de l'âme est peut-être là.

223. Comparer Rasâ'il iv p. 86 : « Ne choisiras-tu pas, ô mon frère, d'entrer dans le Temple d'Agathodaimôn, afin de contempler les Cieux dont a parlé Platon, lesquels sont des Cieux spirituels, non pas les Cieux visibles que montrent les astronomes ».

224. cf. Avicenne, Le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, chap. xxii de notre édition.

225. cf. *ibid.* chap. xxi et n. 160-162 pp. 97-101 de nos Notes et Gloses.

parti» (p. 105). L'exemple du cavalier est certes ingénieux : il faut un homme et un cheval pour faire un cavalier. Très juste, mais l'homme n'en restera pas moins homme sans être un cavalier. Le corps a été donné à l'âme comme une monture ou comme un instrument pour acquérir la gnose au moyen des choses sensibles.

Ce qu'il y a au fond du débat, c'est l'*interprétation* de la définition de l'âme. On peut bien accepter la définition aristotélicienne : « L'âme est la perfection (l'entéléchie) d'un corps organisé ayant la vie en puissance²¹⁹ ». On peut commenter en disant que les théosophes (*Hokamây-e Dîn*) disent la même chose, en faisant du corps l'ombre de l'âme qui, elle, est vivante par essence, de sorte que le corps devient vivant d'une vie accidentelle grâce à une vie essentielle qui est l'âme. Mais il y a quelque chose qui sépare nos théosophes du péripatétisme pur : le « son » de l'âme n'a pas la même valeur dans l'une et l'autre harmonie. De même que le cavalier privé de sa monture reste un homme, de même l'âme, cette vie essentielle, ne cesse pas d'être *moi*, même privée de son corps matériel organique. C'est qu'au fond elle n'est pas simplement la perfection ou la forme de ce corps, ou du moins elle ne l'est pas au sens proprement péripatéticien du mot²²⁰, pas plus qu'elle ne l'est chez Avicenne²²¹ ; leur néoplatonisme arrache nos philosophes à l'influence unique de l'aristotélisme pur. C'est sur ce point que se décide leur anthropologie ; c'est là aussi que le « ta'wil » des textes doit accompagner un « ta'wil » de l'âme qui « reconduise » celle-ci à sa destinée propre ; l'anthropologie ismaélienne s'achève en une angélogologie.

f) Fereshta : l'Ange. — C'est un des plus beaux et des plus caractéristiques chapitres que celui qui est consacré dans le présent livre à l'angélogologie (chap. xi pp. 135-144). Pour les falâsifa, les corps célestes, planètes ou astres brillant au firmament, sont des Anges, ou plutôt telles sont les Ames ou êtres de Lumière à qui en est confiée la régence. En fait, c'est là une doctrine « sabéenne » de *Harrân*²²², comme le confirme aussitôt dans le contexte la mention de Thâbit ibn Qorra, le

219. cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II 2, p. 372.

220. *Ibid.* pp. 375 ss.

221. cf. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 90 n. 3.

222. Pour le contexte de la doctrine, voir notre *Rituel sabéen* pp. 184 ss., 188 ss.

concernant la psychologie et l'anthropologie. Au chapitre vi (pp. 97 ss.) l'auteur est appelé à traiter du Moi personnel, littéralement l'*Égoité*, la subjectivité personnelle (le persan «manî» équivaut à l'arabe «anâ'îya»). Certains philosophes ont dit que l'être humain, c'est l'âme pensante. D'autres, que c'est l'âme et le corps pris ensemble. Si l'on considère la définition de l'homme comme «être vivant, pensant et mortel», elle s'applique évidemment à l'ensemble du composé. Mais quel est alors le sujet qui énonce : *ma tête, ma vie, mon pied*? Aussi bien, même ces philosophes admettent un retour de l'âme au monde supérieur. «Le ciel est le lieu des âmes des philosophes ;» elles retournent à l'*Anima mundi*. Telle est la doctrine des «Mota'allihân», les Sages *théosophianiques* qui sont bien ici identiques à ceux dont parle Sohrawardî, aussi vrai que l'*Anîmâ mundi* assume ici le rang attribué dans la philosophie de l'Ishrâq à l'Ange Gabriel comme Esprit-Saint²¹⁷. Parmi eux il faut compter Aristote lui-même, dont sont rapportées, d'après l'apocryphe *Liber de Pomo*, les dernières paroles qu'il adressa à ses disciples quelques instants avant sa mort : «Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes (p. 99 ss.)²¹⁸.» Si donc c'est au composé que les philosophes ont attribué la subjectivité personnelle (manî), la réalité humaine (mardomî), il n'y a pas d'objection à leur faire, puisque les dernières paroles d'Aristote mourant montrent en quel sens ils l'entendaient.

Les «Ahl-e Ta'yîd» dissipent toute équivoque : le Moi personnel c'est l'âme pensante, laquelle est une substance intellectuelle, connaissante en puissance, agissante par nature. Tous les organes corporels ne sont que ses servants. Quelque chose n'existe que dans le composé humain (p. 102) : la possibilité d'une intercommunication des pensées par le langage (ce que nous appellerions l'intersubjectivité). Or, c'est là une réalité autre que le corps et qui ne résulte de rien de ce qui compose le corps matériel. Le *logos*, le langage, a l'âme pour origine ; ce n'est pas aux organes-instruments que l'*action* appartient. N'arrive-t-il pas à ces gens de la masse professant que l'homme c'est ce corps matériel pesant et visible, de perdre un être cher ? La «présence» du cadavre, serait-il indéfiniment maintenu en état de conservation, suffirait-elle à les consoler ? Ils savent bien que l'être qu'ils aimaient « est

217. cf. nos Prolégomènes II pp. 21 ss., 50 ss.

218. cf. ci-dessus n. 161.

Nature est le substitut (nâ'ib) ou mieux l'élève, le disciple (shâgerd) de l'*Anima mundi* (p. 131). La substance du corps matériel est l'*ombre* de l'*Anima mundi*. Dès l'origine, la Nature y est appelée à l'existence par la contemplation (nazar) de l'*Anima mundi* regardant en son ombre, de même que cette *Anima* est appelée à l'existence par la contemplation de la Première Intelligence regardant en sa propre essence²¹⁵. Objectera-t-on qu'il est inconcevable que de la contemplation qu'un être projette sur une chose puisse naître une substance active? Il faudra répondre : si fait, lorsque le *contemplans* est d'essence supérieure et que ce en quoi il contemple lui est homogène, proche de sa substance. *Anima mundi* appartient au plérôme de l'Ibdâ' ; son ombre lui est homogène. Lorsqu'elle contemple en cette *ombre* sienne qui est la Matière universelle, la Nature apparaît en celle-ci et y devient agissante, obéissant aux intentions de l'Ame et *imitant* certaines de ses actions propres.

Il y a dans tout cela une intention profonde. Toute *physis* suppose et est d'ores et déjà *psyché*. Tout événement physique est déjà devancé par un événement psychique ; Nâsir est ainsi sur la voie redécouverte par l'actuelle « psychologie des profondeurs ». La physique écartée précédemment, ignorait que c'est l'Ame la *vis formatrix*, que la Nature est son petit élève et que tout phénomène perçu comme phénomène de la Nature est la perception d'un *geste* de l'âme. Les conséquences en apparaîtront lorsque Nâsir traitera de la « science des propriétés naturelles » ('ilm-e khawâss) dans le chap. xv. Dans un autre contexte²¹⁶, j'ai eu occasion déjà de signaler le problème que pose pour nous l'herméneutique de ces sciences anciennes, car si on les considère du point de vue des sciences fondées sur la causalité rationnelle, elles n'ont à proposer que des observations le plus souvent aberrantes et des « superstitions ». Ici le ta'wil transpose au mésocosme ('âlam-e Dîn) les rapports de sympathie et d'antipathie perçus par l'imagination active dans l'univers naturel.

e) *Mani : le Moi personnel, l'Égoïté*. — Cette primauté irrémédiable de l'Ame se retrouvera *a fortiori* dans tous les philosophèmes

215. Dans l'angélologie avicennienne et sohrawardienne, c'est par une triple auto-intellection de la Première Intelligence que procèdent d'elle la Seconde Intelligence, la Première Ame et le Premier Ciel.

216. cf. nos « Notes et Gloses » sur le Récit de Hayy ibn Yaqzân, n. 24.

(kathîf). Aussi son discours a-t-il deux faces : l'une, les figures, correspond aux corps ; l'autre, les significations spirituelles, correspond aux esprits. Type et typifié, symbole et symbolisé (mithâl et mamthûl), Zâhir et Bâtin, correspondent en effet respectivement au corps et à l'esprit. Il appartient à la lumière du ta'wil de rendre ce corps diaphane et transparent à l'Esprit, ce qui exige le quatrième mode du discours : l'interrogatif. Celui-ci ne peut en effet venir qu'après l'énonciatif, car l'interrogation porte sur le contenu de l'énoncé. C'est pourquoi ce mode correspond au rang de l'Imâm, au « maître du Ta'wil », puisque c'est lui qu'il faut interroger concernant le sens secret des symboles et des figures : il est la quatrième d'entre les sources de la Religion éternelle ; avec lui apparaît la raison de la *quaternité* des modes du discours, dont la Logique formelle, faute de cette anaphore, n'aurait pu interpréter en ce sens la succession ni déduire la motivation.

d) *Tabi'at : la Nature*. — D'autres cas exemplaires de ta'wil comme « interprétation harmonique » valorisent en tonalité ismaélienne les propos des philosophes (*falâsifa*). Les vers 12-13 de la *qasîda* d'Abû'l-Haitham conduisent Nâsir à traiter de la Nature universelle (*tabi'at-e kollî*) et des Natures partielles ou qualités élémentaires (chaleur, froidure, humidité, siccité). Ayant mentionné les opinions des « Ahl-e *Tabâ'î* »²¹⁴ et de quelques autres, l'auteur en vient à citer la définition d'Aristote : « La Nature est le principe du mouvement et du repos ». Cette définition du Philosophe est approuvée comme excellente ; elle offre prise au ta'wil. En revanche, les Herméneutes spirituels (ahl-e ta'wil) rejettent le propos de ceux des philosophes qui confondent la Nature avec une qualité élémentaire telle que la chaleur ou l'humidité. C'est qu'en effet la Nature est le principe qui conserve les facteurs *déterminants* de la Forme (*mosawwirât*) ; or, chaleur et humidité sont elles-mêmes des formes *déterminées* ; elles sont *formées*, non point *formatrices* ni déterminantes. Ce sont des accidents ; or, l'accident ne subsiste pas par soi-même. L'inversion commise par ces physiciens, rend impossible un *ta'wil* de leur doctrine. En revanche, la définition aristotélicienne s'y prête, mais la Nature doit être élevée à un mode supérieur de présence.

Pour les théosophes de la Religion éternelle (*Hokamâ-ye Dîn-e Haqq*) qui, eux, possèdent la philosophie divine (*falsafa-ye ilâhî*), la

214. Sur cette désignation cf. Paul Kraus, *Jâbir* II p. 165 n. 7 *in fine*.

(al-Mobda' al-awwal), sa Personnification éternelle, son Ipséité même, l'Unique qui à jamais en soit révélé, et par qui l'Impératif divin existencie éternellement le plérôme, lequel est à son tour médiateur de la création dans le temps, de l'innovation du monde.

c) *Aqsâm-e sokhan* : les modes du discours. — Voici un autre de ces philosophèmes qui sont par excellence le « lieu » d'où se peut observer comment Nâsir-e Khosraw par la technique très sûre du ta'wil ismaélien réussit chaque fois à *interpréter* les « fonction tonales » du contexte des *falâsifa* dans le sens que prévoit ou exige le contexte de ses propres pensées. Un distique de la *qasîda* d'Abû'l-Haitham demande la raison des quatre modes du discours : l'impératif, l'interrogatif, le précatif, l'énonciatif (chap. iv pp. 73-80).

Nâsir commence par rappeler que le propos d'Aristote en sa Logique est de rechercher à partir de leur classement, à quelle sorte de propositions peuvent échoir la vérité et l'erreur. Immédiatement ensuite changement de registre ; ce qui s'entendait sur le registre de la Logique formelle, le ta'wil le fait entendre sur un registre supérieur. En outre (pp. 77 ss.), la réponse des Herméneutes spirituels (Ahl-e ta'wil) affirme un ordre propre de préséance entre les quatre modes énoncés ; cet ordre de préséance impose un *intervalle*, un nouvel « accord » représentant l'harmonie dans le sens de laquelle il convient d'interpréter chacun des « sons » primitifs. L'Impératif peut être « entendu » comme mode d'une proposition en grammaire ou en logique. Mais il peut être entendu aussi comme l'Impératif créateur. *Interprété* ainsi, le son de cet Impératif a la préséance sur tous les autres modes. Nous savons déjà qu'il a pour nom « lbdâ' », l'existenciation éternelle, dont l'objet ou le contenu, le « mobda' », est l'Archange Primordial en qui par conséquent la forme de l'être est d'être à l'impératif : c'est le KN du verbe arabe *kwn*, dont les deux consonnes typifient réciproquement l'Intelligence universelle et l'Ame universelle, c'est-à-dire la Dyade primordiale. *Amr*, l'Impératif, est au premier rang des modes du discours, parce qu'il occupe par rapport à eux le rang de la Première Intelligence.

Vient ensuite le précatif, qui est au rang de l'Ame, ce réceptacle de l'Impératif. Vient en troisième lieu l'énonciatif, dont le rang correspond à celui du prophète ; celui-ci en effet annonce et énonce, il est le médiateur entre le monde subtil et le monde dense et opaque

la Matière est éternelle. Substance éternelle aussi est l'Ame, qui par inconscience est venue à tomber dans la Matière où elle est retenue captive. Les Sages (*hokamâ*) d'entre les *falâsifa* (noter cette distinction ici) se donnent alors comme des maîtres spirituels, des initiateurs religieux, bien que différents des Prophètes-Nâfiq qui viennent énoncer une Loi religieuse positive. Les philosophes ont à réveiller l'âme tombée en léthargie pour lui permettre son retour «chez elle». Ce schéma gnostique où la philosophie, la *gnosis* plus exactement, est la libératrice de l'âme, conduit Nâsir à faire mention de Rhazès qui se réclame ici de Socrate (nous revêtons plus loin spécialement sur le cas de Rhazès cf. §6). 3° Il y a les littéralistes, les «*hashwîyân*», pour qui la Matière est créée dans le temps, tandis que la Forme du monde existe éternellement dans la pensée divine. 4° Enfin il y a les «*Khodâvandân-e Ta'wil*», pour qui le monde est produit («inventé», *mokhtara'*) quant à la Forme et quant à la Matière. Ce n'est nullement que la théosophie ismaélienne en revienne à un concept naïf de la Création. «Il y a eu un certain nombre de *falâsifa* qui ont également professé cette doctrine (celle des maîtres du Ta'wil) (p. 214).» Comme témoin de cette harmonie, il y a d'abord Platon professant que le monde est *mobda'*, ce que ses élèves, les Platoniciens, ont interprété de différentes manières (pp. 215 ss.). Ce ne peut être ici le lieu d'analyser en détail ce chapitre réservant au concept platonicien une signification toute spéciale pour la doctrine ismaélienne de l'«*Ibdâ'*», si fondamentale puisque toute la hiérarchie et le symbolisme des mondes reposent sur elle. L'«*Ibdâ'*» est le nom même de l'Impératif divin existenciateur (p. 229 *Amr*), l'être éternellement mis à l'Impératif. Ici il faut conjointre le chap. xvii (pp. 187-189)²¹³ instituant les rapports entre *Azal* comme éternellement-être et *nomen agentis* (fâ'il), *azaliyat* jouant un rôle de nom d'action, *nomen verbi* (fi'l), et l'éternellement *fait-être* (*azalî*, forme adjectivale persane) comme *nomen patientis* (maf'ûl). D'après le même schéma est à concevoir le rapport entre *Mobdi'*, *lbdâ'* et *Mobda'*. Ce que le «*Mobdi'*» est éternellement en actuant l'être, en le mettant «à l'impératif», c'est la Première hypostase archangélique

213. cf. ce passage commenté dans notre Temps cyclique pp. 188-189; Nâsir pense ici les termes techniques selon la sémantique persane, et les explique par réduction à des paradigmes de la grammaire arabe.

A cette gradation échelonnant l'Un, l'Un qui est un, l'Un qui est multiple, correspond le schéma ismaélien de l'Existenciation éternelle (Ibdâ') : le *Mobdi'* ou Originateur ; la Première Intelligence ou Intelligence universelle ('Aql-e kollî) dont l'unité recèle une dualité, puisqu'en elle l'être est autre que l'unité qui la fait une ; en troisième lieu enfin, l'Ame universelle (appelée aussi Tâlî, le Suivant, — Paradis du Refuge, — *Hazîrat al-Qods*, Enceinte de la Sainteté). Il convient d'observer que désignée également dans la théosophie ismaélienne comme Sâbiq (le Précédent), comme l'Ange sacrosaint (al-Malak al-moqaddas), l'Ange très proche (al-Malak al-moqarrab), comme le Qalam, le Lotus de la Limite (sadrat al-montahâ), — la Première Intelligence est désignée ici comme « Intelligence agente » ('aql-e fa'â'l). C'est un terme technique bien connu dans l'angéologie avicennienne. Cependant, bien que les Intelligences ou *Kerubim* du schéma avicennien soient toutes des Intelligences agentes, c'est particulièrement à la Dixième d'entre elles qu'est réservé ce nom en tant que *Dator Formarum*. C'est l'Intelligence qui dispense aux âmes humaines les formes cognitives ou idées de leurs connaissances ; elle est « agente » parce qu'elle fait passer *en acte* leur *intellectus possibilis*. Ici le mode de considération est autre. « Les Ahl-e Ta'yîd disent que le Premier Existant est cette essence à qui est unie l'Unité ; c'est elle l'Intelligence universelle que le Philosophe appelle Intelligence agente, et qui est le commencement des êtres. On désigne cette Intelligence comme *étant-Unique* parce qu'elle est le *nomen agentis* (fâ'il, Wâhid) du (verbe) être-unique, de sorte qu'elle est nommée en raison de l'unicité qui constitue ce-qui-est-unique, c'est-à-dire qu'elle est l'Un que l'unité fait Un (p. 148)^{212a}. »

b) *Ibdâ'* : *L'Existenciation éternelle*. — On voit ainsi quel schéma philosophique se trouve interprété et valorisé ici par le ta'wil ismaélien en vue d'instaurer son concept fondamental de l'*Ibdâ'*, auquel sera consacré également un des plus longs chapitres du livre (pp. 210-232, le chap. xx). Là même l'auteur recense quatre groupes de penseurs : 1° il y a les *dahri*, pour qui il n'y a ni Existenciation éternelle (ibdâ'), ni création médiate dans le temps (khalq) ; le monde résulte de sa propre autodémiurgie. 2° Il y a les « *Ashâb-e hayûlà* » pour qui

212^a. Correspondant par conséquent au « second Un » ; c'est elle qu'atteint l'affirmation du « *tawhîd* », tandis que les théologiens non-ésotériques s'imaginent atteindre l'Un absolu.

Après avoir épuisé le programme des discussions avec toutes les classes des théologiens de l'Islam opposés aux Ésotéristes, le chapitre se termine par un rappel du propos des Philosophes concernant le *Tawhîd*. Observons encore ici (cf. la section 4 du chap. III p. 67) qu'il s'agit des « Mota'allihân-e falâsifa », parmi lesquels sont nommés Socrate, Empédocle, Platon, Aristote. Nous avons insisté précédemment (supra pp. 53-55) sur la récurrence de cette désignation des « Sages théosophianiques » chez Schrawardî, le maître de l'Ishrâq, et conçu comme une tâche à venir l'étude comparative de leur valorisation dans la philosophie ismaélienne et dans la philosophie sohrawardienne. La représentation que de part et d'autre l'on se fait d'Aristote, concorde en ses transpositions hagiographiques : c'est ici (p. 99) le beau texte du *Liber de Pomo* rapportant les dernières paroles adressées à ses disciples par Aristote au moment de sa mort ; c'est chez Sohrawardî, par exemple, le dialogue poursuivi avec *Magister Primus*, en une sorte de rêve éveillé, et qui se termine par un éclatant hommage rendu à la supériorité de Platon²¹⁰.

L'étude de ce chapitre sur le « *Tawhîd* » doit être menée conjointement avec celle du chap. XII (pp. 145 ss.), lequel est consacré aux thèmes de l'Un, de l'Unique et de l'Unité, et s'avère précisément d'une importance décisive pour la définition du concept de la Première Intelligence. Le chapitre débute, en mentionnant le nom de Pythagore, par un rappel des doctrines néo-pythagoriciennes concernant l'Un et le Nombre ; l'ensemble concorde avec l'exposé beaucoup plus détaillé que l'on peut lire dans l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté²¹¹ ». Est exposée ensuite, et entièrement assumée par les « Ahl-e Ta'yîd » puisqu'elle est mise à leur compte, la doctrine différenciant l'Un comme tel et l'Un multiple ; elle nous réfère à la fois aux hypothèses de Parménide et au passage des Ennéades où Plotin en commente l'énoncé par Platon. « Il (Platon) distingue le Premier Un, ou Un au sens propre ; le second Un, qui est une Unité multiple ; et le troisième qui est unité et multiplicité²¹². »

210. cf. notre édition des « *Talwîhât* » (*Opera metaphysica et mystica* I, Istanbul 1945) pp. 70 ss. Il est toujours dans nos projets de publier la traduction française de ces œuvres de Sohrawardî.

211. L'étude de ce chap. XII sera donc à mener parallèlement avec celle des *Rasâ'il* III, 182-208 ; comparer aussi I, 29.

212. Ennéades v 1 8.

Évidemment, ce n'est pas au surmenage de cette autocritique que Nâsir-e Khosraw, pour sa part, convie les *falâsifa*, mais à une valorisation de leurs doctrines qui, en les interprétant « dans le sens de l'harmonie » qui convient, en dévoile la signification inexprimée.

5. De quelques philosophèmes.

a) *Tawhîd: L'Unification de l'Unique.* — Le long chapitre III du Livre des Deux sagesse (pp. 31-73) est tout entier consacré au « tawhîd ». Il poursuit une discussion serrée avec les Ahl-e Tafsîr, Ahl-e Zâhir-e Kitâb (les Exotéristes et les commentateurs de la lettre), les Mo'tazilites, les Motakallimûn et l'école d'Ibn Karrâm. Pour en comprendre la marche, il faut se rappeler que la position ismaélienne fait face à deux extrêmes : le « ta'fil » qui aboutit à dépouiller la divinité de tout attribut et à la rejeter hors du monde, — et le « tashbîh » qui, l'assimilant aux conditions humaines, tombe dans tous les pièges de l'anthropomorphisme. Nous avons rappelé antérieurement (ci-dessus pp. 69 ss.) comment la pensée ismaélienne se maintient à la limite, procède par négations successives et par négation de chaque négation. L'énoncé du *Tawhîd* (Lâ Ilâha illa'l-Lâh, *Non Deus nisi Deus*) se présente ainsi comme une dialectique de négation et d'affirmation revenant toujours en cercle sur elle-même²⁰⁸. Finalement, l'affirmation de l'Unique, du *Deus determinatus*, affirmation qui est plutôt une négation de la négation de la divinité, — vise non pas la divinité suprême à qui aucun nom ne peut être donné, parce qu'elle est « celle que ne peut atteindre la hardiesse des pensées », mais la Première Intelligence ou Archange Primordial, celle qui est le Nom Suprême, « al-Isim al-a'zam²⁰⁹ ».

208. cf. le « Kashf al-Maĥjûb » d'Abû Ya'qûb Sejestânî, pp. 4-15 de notre édition. Ici un trait caractéristique de l'œcuménisme ismaélien : Abû Ya'qûb décèle dans les quatre branches du symbole de la Croix les mêmes typifications que dans les quatre mots de l'Attestation de la foi islamique : hiérarchie céleste invisible et hiérarchie terrestre s'y « croisent », deux des quatre branches représentant les deux Archanges suprêmes (Sâbiq et Tâlî), les deux autres leurs typifications terrestres (Nâriq et Asâs); cf. Kitâb al-Yanâbî' (Livre des Sources), Yanbû' 31 et 32, et notre Rituel sabéen... pp. 233-234.

209. cf. R. Strothmann, *Texte* III 4-6, x 7 etc.

Après avoir épuisé le programme des discussions avec toutes les classes des théologiens de l'Islam opposés aux Ésotéristes, le chapitre se termine par un rappel du propos des Philosophes concernant le *Tawhîd*. Observons encore ici (cf. la section 4 du chap. III p. 67) qu'il s'agit des « Mota'allihân-e falâsifa », parmi lesquels sont nommés Socrate, Empédocle, Platon, Aristote. Nous avons insisté précédemment (supra pp. 53-55) sur la récurrence de cette désignation des « Sages théosophianiques » chez Sohrawardî, le maître de l'Isbrâq, et conçu comme une tâche à venir l'étude comparative de leur valorisation dans la philosophie ismaélienne et dans la philosophie sohrawardienne. La représentation que de part et d'autre l'on se fait d'Aristote, concorde en ses transpositions hagiographiques : c'est ici (p. 99) le beau texte du *Liber de Pomo* rapportant les dernières paroles adressées à ses disciples par Aristote au moment de sa mort ; c'est chez Sohrawardî, par exemple, le dialogue poursuivi avec *Magister Primus*, en une sorte de rêve éveillé, et qui se termine par un éclatant hommage rendu à la supériorité de Platon²¹⁰.

L'étude de ce chapitre sur le « *Tawhîd* » doit être menée conjointement avec celle du chap. XII (pp. 145 ss.), lequel est consacré aux thèmes de l'Un, de l'Unique et de l'Unité, et s'avère précisément d'une importance décisive pour la définition du concept de la Première Intelligence. Le chapitre débute, en mentionnant le nom de Pythagore, par un rappel des doctrines néo-pythagoriciennes concernant l'Un et le Nombre ; l'ensemble concorde avec l'exposé beaucoup plus détaillé que l'on peut lire dans l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté²¹¹ ». Est exposée ensuite, et entièrement assumée par les « Ahl-e Ta'yîd » puisqu'elle est mise à leur compte, la doctrine différenciant l'Un comme tel et l'Un multiple ; elle nous réfère à la fois aux hypothèses de Parménide et au passage des Ennéades où Plotin en commente l'énoncé par Platon. « Il (Platon) distingue le Premier Un, ou Un au sens propre ; le second Un, qui est une Unité multiple ; et le troisième qui est unité et multiplicité²¹². »

210. cf. notre édition des « *Talwîhât* » (Opera metaphysica et mystica I, Istanbul 1945) pp. 70 ss. Il est toujours dans nos projets de publier la traduction française de ces œuvres de Sohrawardî.

211. L'étude de ce chap. XII sera donc à mener parallèlement avec celle des Rasâ'il III, 182-208 ; comparer aussi I, 29.

212. Ennéades v 1 8.

Évidemment, ce n'est pas au surmenage de cette autocritique que Nâsir-e Khosraw, pour sa part, convie les *falâsifa*, mais à une valorisation de leurs doctrines qui, en les interprétant « dans le sens de l'harmonie » qui convient, en dévoile la signification inexprimée.

5. De quelques philosophèmes.

a) *Tawhîd*: *L'Unification de l'Unique*. — Le long chapitre III du Livre des Deux sagesse (pp. 31-73) est tout entier consacré au « tawhîd ». Il poursuit une discussion serrée avec les Ahl-e Tafsîr, Ahl-e Zâhir-e Kitâb (les Exotéristes et les commentateurs de la lettre), les Mo'tazilites, les Motakallimûn et l'école d'Ibn Karrâm. Pour en comprendre la marche, il faut se rappeler que la position ismaélienne fait face à deux extrêmes : le « ta'zîl » qui aboutit à dépouiller la divinité de tout attribut et à la rejeter hors du monde, — et le « tashbîh » qui, l'assimilant aux conditions humaines, tombe dans tous les pièges de l'anthropomorphisme. Nous avons rappelé antérieurement (ci-dessus pp. 69 ss.) comment la pensée ismaélienne se maintient à la limite, procède par négations successives et par négation de chaque négation. L'énoncé du *Tawhîd* (Lâ Ilâha illa'l-Lâh, *Non Deus nisi Deus*) se présente ainsi comme une dialectique de négation et d'affirmation revenant toujours en cercle sur elle-même²⁰⁸. Finalement, l'affirmation de l'Unique, du *Deus determinatus*, affirmation qui est plutôt une négation de la négation de la divinité, — vise non pas la divinité suprême à qui aucun nom ne peut être donné, parce qu'elle est « celle que ne peut atteindre la hardiesse des pensées », mais la Première Intelligence ou Archange Primordial, celle qui est le Nom Suprême, « al-Isim al-a'zam²⁰⁹ ».

208. cf. le « Kashf al-Mahjûb » d'Abû Ya'qûb Sejestâni, pp. 4-15 de notre édition. Ici un trait caractéristique de l'œcuménisme ismaélien : Abû Ya'qûb décèle dans les quatre branches du symbole de la Croix les mêmes typifications que dans les quatre mots de l'Attestation de la foi islamique : hiérarchie céleste invisible et hiérarchie terrestre s'y « croisent », deux des quatre branches représentant les deux Archanges suprêmes (Sâbiq et Tâlî), les deux autres leurs typifications terrestres (Nâziq et Asâs); cf. Kitâb al-Yanâbî' (Livre des Sources), Yanbû' 31 et 32, et notre Rituel sabéen . . . pp. 233-234.

209. cf. R. Strothmann, *Texte* III 4-6, x 7 etc.

«parfum» de sagesse qu'eût respiré leur philosophie. C'est cette capacité exemplaire de valorisation qu'atteste la théosophie ismaélienne fondée sur un ta'wîl universel. Et c'est ce qui distingue essentiellement l'attitude des penseurs ismaéliens, investigateurs du sens inexprimé et caché (ahl-e bâ'fin), de celle des Exotéristes ou théologiens littéralistes (ahl-e Zâhir).

C'est la mise en garde par laquelle Abû Ya'qûb termine le chapitre qui nous a apporté tant d'éclaircissements sur la triade Jadd, Fath, Khayâl. Elle vise les philosophes «mo'attîla», c'est-à-dire ceux qui, niant tous les attributs divins, «évacuent» du cosmos la divinité, et sont encore moins disposés à reconnaître des Énergies divines hypostasiées en figures archangéliques. En fait, leurs sarcasmes atteignent les théologiens exotériques qui, incapables de fonder une véritable angélogie transcendante, n'ont rien à leur répliquer de convaincant et feraient mieux de n'y pas prêter attention. L'entre-choc des pensées exotériques n'est que stérile et décevant. La conclusion d'Abû Ya'qûb a beaucoup de saveur : «Si les littéralistes étaient justes envers eux-mêmes, ils ne feraient pas état des sarcasmes des philosophes *Mo'attîla* à l'égard de semblables dénominations (c'est-à-dire Jadd, Fath, Khayâl), car ces derniers s'étonnent davantage encore des noms de Gabriel, Michaël, Seraphiel, et se permettent en secret de bien plus graves railleries à leur égard. Certes, ils ne l'osent pas publiquement, parce qu'ils ont peur du grand nombre des théologiens de la lettre. Aussi se mettent-ils à railler cette terminologie (la nôtre), mais leur propos est bien de tourner en dérision celle des littéralistes. Si les philosophes (falâsifa) concentraient leur attention sur les propos saugrenus de leurs propres Imâms et sur les extravagances commises dans leurs livres, ils ne se soucieraient pas de railler la terminologie des Fidèles de la Religion en vérité (ahl al-Haqq), car ils seraient déjà suffisamment surmenés à railler seulement ce qui se trouve dans leurs propres doctrines²⁰⁷.»

207. Voici la fin de ce chap. iv du Kitâb al-Ifitikhâr : وأهل الظاهر لو انصفوا أنفسهم، لم يعتبروا بسخرية المعطلة من الفلاسفة على مثل هذه الاسامي، فانهم من القاب جبرئيل وميكائيل واسرافيل أكثر تمجيباً وأشد سخرية في السر، لكنهم لا يجسرون على الاعلان بها خوفاً من كثرة اهل الظاهر، فأخذوا في السخرية على هذه الالفاظ، وغرضهم السخرية بالقاب اهل الظاهر. لو أن الفلاسفة نظروا في خرافات أمتهم وهوسهم في كتبهم، لم يفرغوا الى السخرية بالقاب أهل الحق، لأن لهم في السخرية بما في مذهبهم شغلاً كبيراً.

du Pamir, que se font jour les réminiscences manichéennes. De même que notre triade Jadd, *Fath*, Khayâl, suggérait précédemment une homologie avec la triade jâbirienne 'Ayn, Mîm, Sîn, — de même le schéma pentadique décrit chez Nâsir-e Khosraw, n'est qu'une exemplification de la pentarchie divine qui domine tout le *Omm al-Kitâb*. Or, dans ce livre même, les répétitions du schéma pentadique offrent une ressemblance frappante avec les pentades manichéennes²⁰⁵: les Cinq Demeures du Roi de Lumière (Noûs, Ennoia, Phronèsis, Enthumèsis, Logismos); les Cinq Fils ou les Cinq Dieux, Éléments ou armure de l'Homme primordial (Ohrmazd, Khormuzta des textes manichéens turks); les Cinq Fils de *Spiritus Vivens*: *Splenditenens*, Grand Roi d'honneur, Adamas-Lumière, *Gloriosus Rex*, Omophorus. Ici psychologie et phénoménologie religieuses ont un vaste champ de recherches²⁰⁶.

Le livre de Nâsir-e Khosraw leur en donne l'exemple. La tâche de rassembler et d'harmoniser les «deux sagesses» consiste en un effort beaucoup plus vaste et beaucoup plus complexe que de confronter l'énoncé littéral de propositions rationnelles. Nâsir donne l'exemple d'une anaphore, un ta'wil qui ne saurait accomplir l'exégèse des textes sans faire l'exégèse de l'homme. Par cette anaphore, le philosophe ismaélien accomplit le salut de la philosophie des anciens Sages grecs. Lui-même aussi bien que Hamîd Kermânî, tous deux savent que s'ils avaient connu les «Yanâbî' al-Barakât», ce n'est pas simplement un

205. Ibid. p. 431 n. 2, 448 n. 1.

206. cf. E. Wäldschmidt und W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichaeismus* (Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1926) p. 15; sur la triade manichéenne (Vierge de Lumière, Esprit-Saint, Zervân) ibid. p. 56; triade et pentade, ibid. p. 98 n. 11. C'est de la secte des «Mokhammisa» ou «Pentadistes» que semble bien provenir un livre comme l'*Omm al-Kitâb* (cf. Ivanow, *The Alleged* p. 100 n. 1). L'Encyclopédie des Frères de la Pureté consacre quelques pages à ces groupes pentadiques. «Toutes ces pentarchies (mokhammasât) sont des indications et des indices référant à Cinq Anges dont chacun est accompagné de cinq mille, voire de cinquante mille, de cinq cent mille Anges». Suivent quelques références qorâniques à l'appui, puis un *hadîth* correspondant à ceux qui ont été cités ci-dessus, et dans lequel le Prophète réfère à Cinq Princes d'entre ces Anges: «Gabriel — sur lui soit le salut! — m'a appris d'après Michaël, d'après Seraphiel, d'après al-Lawh, d'après al-Qalam...» (Rasâ'il iv, p. 308).

mazdéens, sans que la *motivation* consciente cesse pour autant d'être ismaélienne. Les auteurs épuisent-ils jamais eux-mêmes la signification de leurs œuvres ? C'est pourquoi le ta'wil reste peut-être une technique exemplaire. Il dépend d'elle que l'on fasse droit à l'Inexprimé, et que l'on atteigne ou que l'on manque cette hauteur d'horizon nécessaire non seulement pour une histoire de la philosophie, mais pour cette phénoménologie de la conscience philosophique en Iran qui reste à écrire.

C'est exactement la même tâche herméneutique que nous propose la *pentarchie* divine à laquelle appartient la Triade qui vient d'être analysée. Cette fois, ce que l'on peut observer c'est la récurrence de motifs manichéens. Dans le traité proto-ismaélien persan dont il a déjà été parlé ici, le *Omm al-Kitâb* provenant de l'école d'Abû'l-Khattâb, le chap. v décrit en évocations somptueuses, avec les couleurs qui leur sont propres, les *diwâns* ou coupoles de la divinité et les lumières qui s'y trouvent²⁰². A tous les degrés ou sphères du cosmos se retrouve, sous des dénominations différentes, un groupe de Cinq Personnes qui exemplifient un même archétype. Dans la coupole couleur de flammes, les Cinq Personnes qui se manifestent sont respectivement désignées non plus simplement par une dénomination fonctionnelle (comme 'Aql, Nafs, Jadd, *Fath*, *Khayâl*) ou métaphorique (comme *Qalam*, *Lawh*), mais par autant de noms propres personnels bien connus de l'angélogologie des livres d'Hénoch. Ce sont Gabriel, Michaël, Seraphiel, Azraël et Sourafiel (ou Souriel)²⁰³. Ces cinq êtres de Lumière sont des hypostases divines ; c'est du milieu d'entre elles que se manifeste la divinité. Dans la coupole ou écran de « la dernière limite éternelle », les Cinq êtres divins sont les Cinq Personnes spécialement objets de la dévotion shi'ite (Mohammad, 'Alî, Fâtîma, Hasan et Hosain), lesquels figurent encore dans la vision où Fâtîma est montrée comme la Forme qui se manifeste dans le Paradis²⁰⁴. Là même, Fâtîma assumant la forme de la Sophia éternelle, rappelle les traits de la Mère des Vivants (*Mater Vitæ*, *Mater Viventium*) dans le manichéisme. Mais dans l'ensemble, c'est dans tous les passages évoqués du vieux livre saint des Ismaéliens

202. cf. REI 1932, pp. 446 ss., question 5.

203. cf. le texte persan édité par W. Ivanow dans la revue *Der Islam* 1936, pp. 83-86.

204. cf. REI 1932 p. 460.

qui détient et confère cette Lumière de Gloire²⁰⁰. Elle assume la figure d'une altière jeune fille, à la beauté incomparable, invincible, qui à la fois confère la *Victoire* et *est* cette Victoire. Aussi les textes font-ils d'elle un Esprit de *Sagesse*^{200a} venant en aide sur le chemin de la « meilleure existence », c'est-à-dire de l'existence paradisiaque. En ce sens, elle est la « Gloire resplendissante des Kayâns », et c'est ce rôle de Donatrice de la Gloire que figurent les monnaies indo-scythes la représentant auréolée du Nimbe et tenant en sa main une *cornucopia*. Dans le mithraïsme enfin, elle est identifiée à Tykhè. C'est un même complexe de représentations que nous avons décelé sous les indications d'Abû Ya'qûb concernant *Jadd-Bakht* (khorrah, xvarnah), et c'est en nous guidant sur la transposition d'une même essence sous trois figures que nous avons thématiqué celles-ci comme *Aura Gloriæ* (Jadd), *Interpretatio Victrix* (i.e. Interpretatio Gloriæ, Fath), *Imaginatio Gloriæ* (Khayâl, takhâyol). A ce titre, ces trois figures auxquelles correspondent dans le lexique de la religion positive, celles des Archanges Gabriel, Michaël, Seraphiel²⁰¹, peuvent nous apparaître comme trois hypostases du xvarnah, c'est-à-dire de la Gloire-Destin se Révélant à elle-même, s'Interprétant à elle-même, s'Imaginant à elle-même. Entendons-nous bien : j'ai essayé précédemment de suggérer tout ce qui distingue les problèmes posés en termes d'« influences » et les problèmes posés en termes de « motivations », et il ne m'apparaît pas nécessaire d'y revenir. Je verrais ici un cas de *réaffectation* des symboles, symptôme de la récurrence d'une situation psychique ne pouvant que s'exprimer en symboles homologues. Nous pouvons bien identifier des *motifs*

200. cf. Yasht 17 : 6 ; 18 : 4. L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay s. d. pp. 62-66, 120-123.

200^a. En un contexte tout autre, celui de la sophiologie de S. Boulgakov, la Gloire identifiée à la Sagesse, la Doxa-Sophia, s'hypostasie, comme *ousia* divine, dans les trois hypostases que typifient les trois Archanges Gabriel, Michaël, Raphaël. La tradition des icônes en a rendu la représentation célèbre (André Roublev). La conception et les fonctions de la triade archangélique ici même suggèrent une homologie archétypique que l'on doit malheureusement se contenter de signaler au passage.

201. On a proposé également de reconnaître l'Archange Ouriel « ma lumière est Dieu », dans le xvarnah, la Lumière de Gloire, cf. E. Blochet, *Quelques notes à propos de l'Arda Viraf Nama in Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, London 1933, p. 51.

Le mode de représentation archétypique qui commande et schématise ici la triade de Jadd, *Fath*, *Khayâl* (Gabriel, Michaël, Seraphiel), nous réfère finalement à des exigences noétiques que nous avons déjà essayé de mettre en lumière à propos de la triade de Figures que symbolisent dans la gnose shî'ite proto-ismaélienne les trois lettres 'Ayn, Mîm, Sîn. Ces exigences tendent essentiellement à saisir et à figurer la *coincidentia* de l'historique et de l'éternellement présent, du concret unique, personnel, et de l'archétypique. On tend ainsi à la promotion de l'Événement au rang de symbole¹⁹⁷. Cette *coincidentia* qui est un paradoxe pour l'entendement rationnel, l'angéologie transcendante esquissée ici est à la fois ce qui la motive et ce qui la justifie. Il resterait beaucoup à approfondir, bien des conséquences à développer. Disons simplement que les correspondances instaurées par cette *coincidentia* sont extrêmement souples. Jadd, *Fath*, *Khayâl*, nous sont apparus dans l'analyse d'Abû Ya'qûb, comme archétypes célestes du *Nâtiq*, du *Wasî* et de l'Imâm. Dans le schéma d'après lequel s'organise la hiérarchie religieuse ésotérique selon le livre des « Deux sagesse¹⁹⁸ », ces Figures correspondent archétypiquement à l'Imâm, au *Hojjat*, au *Dâ'î*. C'est qu'en fait se produit une récurrence cyclique, et l'événement exemplaire peut être typifié dans toute triade homologue qui se laisse distinguer dans les rangs successifs de la hiérarchie. Le schéma aura également ses exemplifications dans l'Homme cosmique comme dans l'individu terrestre. Il a fallu d'autre part signaler ici à plusieurs reprises que l'ordre dans lequel se présente la Triade archangélique chez Abû Ya'qûb, est à l'inverse des correspondances établies dans les livres de Nâsir-e Khosraw, où parallèlement à Jadd, *Fath*, *Khayâl*, il faut lire Seraphiel, Michaël, Gabriel¹⁹⁹. Les virtualités spéculatives sont peut-être illimitées. Aucune n'est indifférente. Elles expriment chaque fois une option révélatrice des profondeurs de l'âme, la signification en dépassant l'énoncé rationnel, — devant l'Esprit qui dicte, l'Esprit qui ouvre le sens, l'Esprit qui imagine... Ange de la Révélation, Ange de l'Interprétation, Ange de l'Imagination.

Dans la philosophie mazdéenne, le *xvarnah*, à qui est consacré le *Yasht* XIX de l'Avesta, est conjugué à l'Ange féminin *Ashi* (*Arti*)

197. cf. notre Livre du Glorieux... pp. 62 ss.

198. voir la fig. 2, p. 155 du présent livre.

199. *Khwân al-Ikhwân* pp. 172-175.

sa communauté à ses Imâms et à ses représentants, et Imagination-de-Gloire s'imaginant cette pureté et cette subtilité qu'héritent de lui les Imâms, grâce auxquelles ils ont la force de maintenir la Religion Vraie et de gouverner la communauté, que ce soit dans le secret de la clandestinité ou que ce soit officiellement au grand jour¹⁹⁶.» Cette Imagination est si totalement victorieuse, l'*Imago* qu'elle se figure est si primordiale et tellement indépendante des circonstances extérieures comme de toute perception imposée par celles-ci, que l'Imâm fût-il méconnu et misérable, fugitif et réduit au déguisement (le cas ne fut pas rare dans l'histoire ismaélienne), — même en ce cas il est *vu* et figuré mentalement, « imaginé » par les adeptes, comme investi de cette Gloire.

196. Voici le texte du chap. iv du Kitâb al-Iftikhâr, que l'on ne peut citer ici qu'en l'abrégeant par quelques coupures : نقول ان حال الاشخاص التركيبية وسعادتها وشقوتها موضوعة على الجدد وهو البخت، فربما ساعد بعض الاشخاص عند ميلاده الجدد، فلا يزال يرفع به الدرجة بعد الدرجة حتى يبلغ به الى مرتبة الملوك العظام، فيصير ملكاً متمكناً متسلطاً قد دانت له العباد وخضعت له الرقاب... كانت حال الانفس الروحية مثلها سواء... فاذا ساعد هذا الجدد نفساً زكية، صارت ربياً لمن في عصره ومدبراً لهم... ويرشداهم الى رضوان ربهم ومعرفة... ويصير جده مركباً له في الترقى الى ملكوت ربه وملقناً له ما يحتاج اليه في وضع ناموسه وتأليف تنزيله تلقيناً مبانياً عن الاصوات والحروف... فاذا تفكر المخصوص به، وجدته غير متجاوز عنه ولا يعدوه الى سواء، ولا يعلم له تعلقاً بشيء هو مادته وأصله، فاضطره سبيله الى إضافة هذا الجدد الى الله خالقه، فكفى عنه بجبرئيل معنى ثقة الله الذي لا يجاوزه ولا يعدوه... اذا ألف ما خطر على قلبه من انوار الملكوت مجلاً غير مفسر ولا مؤول، اذا من الله عليه بالقوة الثانية الشريفة التي هي الفتح، فأول عن التشابهات ووضع كل شيء منها موضعه وأنزله منزلته... فمن الله تعالى عليه به، فقال « انا فتحنا لك فتحاً مبيناً »... فهو ميخائيل يعنى فتح ما وجاهه جده مجلاً غير مفسر... وهاهنا حال ثالثة يحتاج اليها من ساعده القوتان اهني الجدد والفتح، وذلك ان من ساعده جده عند مولده، فنال به السعادة التامة... والسعود التام الذي يجمع له السعادات الثلث وهي وقوع الجدد عند الميلاد، وهبة العقل والسياسة عند البلاغ، وتوفيق الوصية عند الممات، كذلك الجدد بالنطق اذا يسر الله جميع تنزيله وشريعته ووفق لاقامة من يستوزره ويشركه في أمره، اذا وفق لوضع الامامة في من تصلح له وتتصل في عقبه بعد وفاته، فقد كملت سعاداته. فيسمى القوة التي بها يضع الامامة بعده وبعد وزيره فيمن تصلح له الخيال يعنى تغايل ما يقع بعده من الغلبة على أمته وخلفائه، وتغايل ما يورث الائمة من صفوته ولطافته التي بها قوتهم على حفظ الدين وسياسة الامة أما سرّاً وأما علاناً. وهذه القوة المورثة من الاساسين — اعنى الخيال — مادة لتزايد الصفوة واللطافة حتى تنتهي الى قايم يقوم لقبول الجدد والفتح من الرأس...

figure de la Triade dont elle imite, reproduit l'essence ; *Imaginatio victrix*, par rapport à la seconde figure dont elle perpétue l'action (i. e. takhâyol al-ghalaba, cf. n. 196).

Parce que primordiale, cette *Imagination* a pour fonction propre de se figurer à elle-même une *Image* exemplaire, c'est-à-dire d'*imiter*¹⁹⁵ spontanément, de reproduire, réactualiser le *numineux* dont elle impose la figuration antérieurement à toute perception, à toute accommodation d'un objet extérieur. Comme hypostase dans le plérôme, elle correspond dans la religion positive à l'archange SERAPHIEL^{195a}. Grâce à l'Imagination s'imaginant cette *Imago Gloriæ*, est sans cesse remise « au présent » l'*Interpretatio victrix* qui « ouvre » le *sens* des Écritures, et l'*Aura Gloriæ* de l'initiateur (dont elle procède par l'intermédiaire de *Fath*) s'étend à tout le corps mystique de la « da'wat ». Il y a là impliqué un concept extraordinaire de l'Imagination comme organe des métamorphoses et des typifications. Elle est aussi bien l'Énergie céleste qui meut l'histoire invisible de la « da'wat », la suite d'événements psychiques par lesquels progressent les cycles et périodes de la mytho-histoire. C'est en effet grâce à cette *Imaginatio Gloriæ* qui imite ou réactualise l'image exemplaire, c'est-à-dire grâce à la récurrence de l'archétype, — que le secret auquel fut initié le Wasî, se perpétue à travers la lignée des Imâms. C'est par la perpétuation de l'Imâmât que se perpétue le ta'wil, et c'est par la perpétuation du ta'wil que ne cesse d'advenir la salvation des adeptes et de se préparer l'advenue du Résurrecteur (Qâ'im).

Cette Imagination victorieuse qui imagine, imite et reproduit sans cesse l'image exemplaire de la Gloire (le xvarnah), Abû Ya'qûb la décrit ainsi : « Cette énergie est appelée *Imagination* (Khayâl), c'est-à-dire Imagination-de-Gloire s'imaginant (takhâyol) cette majesté victorieuse (ghalaba) qui, postérieurement au Nâfiq, échoie au sein de

195. Dans son récent livre, *Images et symboles*, Paris 1952 p. 23, Mircea Eliade a rappelé opportunément cette parenté étymologique entre *Imago* et *imitor*, telle que pour une fois l'étymologie est d'accord avec la réalité psychologique.

195^a. Abû Ya'qûb (sinon le copiste) omet de rappeler ici le nom archangélique correspondant. Noter encore que d'après les données de Nâsir-e Khosraw, il faut énoncer les noms propres de la Triade dans l'ordre inverse.

cette instauration de l'Imâm et cette perpétuité de l'Imâm ont pour archétype, source et garantie, une troisième Énergie spirituelle désignée sous le nom de *Khayâl*. Ici de nouveau s'offre un complexe de significations qu'il serait difficile, sans les explications d'Abû Ya'qûb, de préciser et de thématiser.

Khayâl, c'est dans l'usage philosophique courant, l'*imagination*¹⁹⁴ Mais Abû Ya'qûb en précise l'acception propre en l'expliquant par le nom verbal de la même racine à la vi^{me} forme, *takhâyol*. Ce nom verbal a dans l'acception courante le sens de «se faire une haute *image* de soi-même, avoir ou *imiter* une attitude altière». Bref, il s'agit d'une «imagination s'imaginant une gloire», une activité imaginative imitant une Image exemplaire qu'elle se donne à elle-même, configurant une représentation intérieure indépendante d'un objet. Par là, semble se dessiner un enchaînement cohérent. Nous avons ici une nouvelle figuration de la Gloire (xvarnah): ce n'est plus seulement son «Exégèse victorieuse» qui *ouvre* le sens des symboles, c'est en outre l'«Imagination victorieuse» de cette Gloire s'enfantant à elle-même et perpétuant son image, celle de son autorité et de sa majesté qui, même matériellement invisibles, auréolent les Figures qui la typifient comme ministres du «ta'wîl».

Le correctif apporté au simple terme de «khayâl» (par le sens réfléchi du verbe à la vi^{me} forme), indique qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle activité imaginative. Il s'agit plutôt de l'imagination d'une *Imago* au sens que prend ce mot dans la «psychologie des profondeurs» de C. G. Jung. Il s'agit d'une image et d'une imagination qui n'ont rien à voir avec la copie de quelque objet extérieur, de quelque réalité objective ou physique. Cette image est l'expression directe et immédiate d'une Énergie à laquelle s'origine un archétype latent dans les régions de la transconscience, et que cette image reproduit spontanément. Ce n'est donc point une image parmi d'autres, mais l'imagination d'une Image primordiale, celle qui montre, *fait voir* les symboles que secrète et constelle autour d'elle sa propre Énergie. On peut la thématiser comme *Imaginatio Glorix*, par rapport à la première

194. En propre l'«imagination représentative», mais ici plutôt «Imagination active», ce que signifie aussi bien «qowwat-e khayâlî»; cf. le schéma avicennien des facultés psychiques dans nos «Notes et Glosses», n. 45 et 138.

de Lumière» sont désignées précisément comme *Anwâr qâhira* «Lumières Victoriales». La notion de *xvarnahvant*, *farrahmand* se développe et se complète spontanément en celle de «*pîrûz*» (vainqueur), *pîrûzî* (victorialité), termes iraniens correspondant exactement à ceux de *qâhir*, *qahr*, *ghalaba* (ce dernier est employé par Abû Ya'qûb au § suivant). D'autre part, dans l'*exegesis* du *ta'wil* il y a bien en effet quelque chose de triomphal, cela même qui est à sous-entendre dans le mot *exégèse* lorsqu'on le réfère à sa racine en grec, laquelle a donné également le mot *hégémôn*, celui qui conduit et guide, *hégémonikos*, né pour le pouvoir, impéieux (on peut alors comparer les notions d'*Ispehbed* «*imperator*», et de *Nûr Ispehbed* «Lumière hégémonique» chez *Sohrawardî*: l'exégète est l'*hégémôn* de l'exode, du retour à la *haqiqat*, à la Vraie Réalité!).

Mais l'œuvre de ce Retour (c'est-à-dire étymologiquement du *ta'wil*) ne s'accomplirait pas si le moment en était limité à l'oraison «dialogique» du *Nâtiq* et du *Sâmit*, du *Rasûl* et de son *Wasî*. La ligne idéale qui à la fois sépare et unit «*tanzîl*» et «*ta'wil*», trace également les virtualités de la mytho-histoire. Une troisième condition est nécessaire, nous dit Abû Ya'qûb, pour constituer le bienheureux parfait (*al-mas'ûd al-tâmm*). Pour le souverain dont le *xvarnah* a aidé et favorisé le règne, l'œuvre resterait inachevée et compromise s'il ne pouvait être assuré d'une lignée qui perpétue la pensée de son règne et préserve son royaume de tomber au pouvoir de l'ennemi. Il en va de même pour l'Énonciateur d'une Révélation nouvelle. Son *Aura Glorix* a été amplifiée par le don du «*Fath*», l'*Interpretatio victrix* accomplie et typifiée dans la personne de son légataire spirituel, son *Wasî*. Sa pensée est ainsi dénouée et «ouverte» aux adeptes. Mais une nouvelle amplification est nécessaire pour que cette hiérophanie virtuelle ne cesse d'éclorre. Il faut à ce *Wasî* des successeurs; ce seront les *Imâms* dont la succession rythme les périodes d'un Cycle, et qui tous ensemble ne forment qu'un seul et éternel *Imâm*. C'est leur perpétuelle et nécessaire présence, secrète ou divulguée, qui garantit l'exégèse salvifique, source de la régénération spirituelle. Leur présence en ce monde est si nécessaire et décisive que nous avons assimilé précédemment à la «quête du Graal» cette quête spirituelle dont l'objet est de connaître l'*Imâm* de l'époque (ce qui peut comporter plusieurs sens, suivant les âges de la religion ismaélienne). Or,

la dictée révélée, le tanzil, ne serait qu'un piège mortel. Cependant il faut à la fois échapper au piège de l'Énoncé, et pourtant reconquérir cet Énoncé sur l'abîme du silence. Il faut se tenir à la limite, et seul le symbole se tient à cette limite : il dit et ne dit pas, il est parole et silence, il renvoie à quelque chose d'autre, il appelle à l'« exode ». L'Énergie de l'âme doit à la fois libérer (ouvrir, résoudre) la lettre et s'en libérer, car elle ne peut s'en libérer qu'en la libérant, c'est-à-dire en la sublimant et en la restituant en symboles¹⁹². Ainsi s'origine la symbolique du ta'wîl (laquelle n'est pas une allégorie, nous y avons insisté) comme un mouvement ascensionnel, une *anaphore* qui transmue et élève en symboles le texte clos et inerte qu'elle interprète. Et c'est bien là son « éclatante victoire » (48 : 1).

Dans le plérôme, cette *Interpretatio victrix* est représentée par une hypostase qui dans la religion positive est appelée Archange MICHAEL (qui assume ainsi le rôle d'*angelus interpretis* des récits visionnaires)^{192a}. Dans le mésocosme, le 'alam al-Dîn, lui correspond le « Wasî », le légataire spirituel du Nâtiq ou Énonciateur. Dans le microcosme de l'individualité humaine, il existe également une faculté¹⁹³ qui en est le point d'attache, le support, et qui conditionne la participation de l'homme à cette Énergie originée dans le plérôme. Nous avons signalé antérieurement la ressemblance étroite qui règne entre le *xvarnah* tel que se le représente l'ismaélien Abû Ya'qûb sous le nom de *jadd-bakht*, et la doctrine qu'en professe explicitement Sohrawardî, le maître de l'Ischrâq, sous le nom iranien traditionnel (khorrah-farah). Il faut encore ajouter que ce même concept progresse, chez l'un et l'autre penseur, en développements homologues. La notion de « victoire » découle essentiellement de la représentation du *xvarnah* (cf. l'expression persane *bakht-e pîrûz*, rappelée plus haut). Dans la théosophie sohrawardienne, les Lumières archangéliques qui s'originent aux « Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté

192. Comparer avec l'alchimie comme ta'wîl, notre Livre du Glorieux p. 69 (l'Énergie psychique de l'Âme intégrée aux Natures, les libérant et s'en libérant, en les restituant en symboles).

192a. Sur l'importance de cette figure, cf. H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spaetjudentum*, Tübingen 1951, pp. 151, 249.

→93. cf. le présent livre § 106.

la Loi (tanzîl) qu'elle lui dicte et lui fait énoncer, ne la peut transgresser qu'une nouvelle Énergie, celle qui la reconduira à sa vérité essentielle et éternelle (ta'wil). L'Ange de l'Exégèse, rappelions-nous plus haut, est distinct de l'Ange qui dicte la Révélation. Dans le plérôme, la « Gloire » hypostasiée dans ce *Jadd* (typifiée sur terre dans la personne du Nâtiq), s'hypostasie en une seconde hypostase qui est appelée *Fath*. Ce nom annonce déjà la victoire par laquelle la Fortune-Gloire « transgressera » sa propre limite, Victoire à laquelle correspondra une nouvelle typification terrestre.

A ce second degré, nous nous trouvons comme devant un déploiement de la notion du *xvarnah* royal. A ce souverain que son *xvarnah* a investi de la suprême puissance et du plus brillant héritage, incombe la tâche de traduire dans les faits la pensée d'un grand règne. De même, voici le « majdûd » que son *Aura Gloriæ* a investi de la parole énonciatrice et des richesses spirituelles ; les lumières du monde archangélique (anwâr al-Malakût) ont été projetées dans son cœur ; il a déjà rédigé et codifié la Révélation à lui dictée, comme un ensemble et d'un seul bloc, sans explication de la lettre ni exégèse du sens (ghair mofassar wa la mo'awwal). Il ne peut sortir de son *Aura* ; celle-ci ne le quitte pas. Une victoire doit faire éclater cette limitation : *Fortuna-Gloria* (bakht) doit s'épanouir en *Gloria Victrix* (dont l'équivalent persan exact serait bakht-e pîrûz). Pour cela, il faut l'intervention d'une seconde Énergie spirituelle, correspondant à la seconde hypostase en laquelle s'hypostasie la Gloire, et c'est elle qui porte le nom de *Fath*. Le terme signifie « victoire » ; mais aussi « ouverture, révélation, mise à découvert ». Le second sens s'origine ici au premier, et c'est sur quoi insiste Abû Ya'qûb en rappelant le verset qorânique : « Nous avons remporté pour toi une éclatante victoire (48 : 1). »

Certes, il serait plus que difficile de sauvegarder par un terme français unique cette densité allusive : une victoire qui ouvre le sens des Écritures, une victoire qui est une interprétation victorieuse de la lettre, c'est-à-dire le triomphe du « ta'wil » sur le « tanzîl ». Le terme de *Gloria Victrix* ne suffirait sans doute pas à suggérer cette victoire herméneutique ; c'est pourquoi nous thématiserons cette figure comme *Interpretatio Victrix*. C'est elle qui représentera dans tous les univers l'opération du ta'wil victorieux, l'exégèse spirituelle sans laquelle

spirituels » des Cieux ésotériques que s'origine ici l'*Aura Glorix*^{190a}. Lorsque sa flamme enveloppe une âme absolument pure et parfaite, elle l'intronise comme seigneur et guide des hommes de son temps; elle les gouverne, les guide, vers la Connaissance et le paradis de son Seigneur. Cette Gloire qui est son Destin royal, est l'« Ange » qui lui dicte en toute clarté ce dont elle a besoin pour instaurer sa Loi religieuse (tanzil) et rédiger le livre de la Révélation dont elle est le Nâfiq. Elle devient pour cette âme comme une monture lui facilitant l'ascension vers le royaume de son Seigneur. C'est pourquoi au chap. XII des « Mawâzîn », Abû Ya'qûb évoquant le Mî'râj du Prophète, parle du *Jadd* comme d'une Énergie spirituelle analogue à Borâq (rac. *brq*: fulgurer!), laquelle conduisit le Prophète jusqu'au « lotus de la limite ¹⁹¹ ».

Mais lorsque le « fortuné » (majdûd) qui est enveloppé par cette *Aura Glorix*, médite sur elle, il constate qu'elle ne passe pas au-delà de lui; elle lui est absolument personnelle, elle est son destin, et elle est intransmissible. Comme il ne peut la faire dépendre de rien qui en soit la matière, la source ou la cause, il la rapporte directement à Dieu et il lui donne le nom de GABRIEL, c'est-à-dire Fidélité de Dieu (Thiqat al-Lâh, constance, fermeté divine). Ainsi l'angélologie transcendante fixe la notion de *destin* comme celle d'une Fidélité divine qui n'omet ni n'outrepasse le don de Gloire imparti, l'*Aura* personnelle irrémissible. C'est qu'en effet ce destin *prédicé* à la naissance, s'étend jusqu'à la *dictée* de la Révélation prophétique, mais non pas au-delà. L'*Aura Glorix* nimbe la personne de son *majdûd* (le mot arabe équivalant ici à l'avestique *xvarnahvant*, au persan *farrahmand*), et sa fidélité est telle qu'elle ne « transgresse » vers nul autre. La lettre de

190^a. De même, la descente du *xvarnah* sur la future mère de Zathoustra n'est pas un phénomène physique, mais résulte d'une médiation personnelle des Archanges (Dênkart VII 22 ss., Zat-Spram XIII 3).

191. فالجَدُّ... قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ، مِثْلُ بِالْبَرَاقِ وَالْمَرْكُوبِ لِنَاعِقَتِنَا فِي دَوْرِهِ، عَنَى بِذَلِكَ أَنَّ الْجَدُّ سَاعِدُهُ فَيَسِّرُ سَاعِدَهُ عَلَيْهِ مِنْ مَكْتُونِ عِلْمِ رَبِّهِ وَبِرَقِّ فِي فَهْمِهِ جَمِيعَ مَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِهِ وَبَلَّغَ بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى. — Dans le « Mî'râj Nâmah » attribué à Avicenne, Borâq est identifié avec l'Intelligence agente, ce qui là ne va pas sans difficulté, puisque l'Ange Gabriel avec qui est identifié d'autre part l'Intelligence agente, est précisément le Guide du Prophète dans son ascension céleste; on obtient beaucoup plus de cohérence si l'on reconnaît en Borâq l'*intellectus theoreticus* ou *contemplans*.

prophétique. Aussi bien la Lumière de Gloire n'est-elle pas liée ni limitée à sa particularisation comme charisme royal ou sacerdotal. Elle est la puissance qui constitue et cohère l'être d'un être de lumière. En ce sens, cette Gloire signifie l'*âme* même en tant que préexistante d'une manière ou d'une autre, en tant qu'archétype éternel de l'individualité terrestre¹⁹⁰. Étant l'Énergie préexistante qui individue cet être et qui irradie autour de lui son *aura* protectrice, elle ne peut se détacher de lui sans mettre cet être en péril; lui-même ne peut tenter de la dépasser ni de la renier, sans détruire son propre être. Aussi assume-t-elle les traits personnels d'un Compagnon éternel de lumière, qui se propose à la fois comme le but et comme le guide vers ce but. Cette «Gloire» impartie à un être est ainsi vraiment son «Destin». C'est l'ensemble complexe de ces traits que nous thématiserons ici comme *Aura Gloriæ*.

Parce qu'elle est une Lumière céleste, cette *Aura Gloriæ* peut être conçue aussi comme une flamme brillant dans le Ciel au moment de la naissance de celui qu'elle investit et à qui elle est impartie. C'est pour cette raison qu'elle est exprimable également en un schéma astrologique (sans que la conclusion joue en sens inverse). Il arrive, dit Abû Ya'qûb, que ce *jadd*, cette «Gloire», favorise tout particulièrement un être au moment de sa naissance; de degré en degré, celui-là s'élèvera jusqu'au rang des plus grands rois. Pour tout être en effet, heur et malheur, triomphe et abaissement sont proportionnés à la mesure de son *xvarnah*. Or, les conditions sont en tout point semblables lorsqu'il s'agit des *personnes spirituelles* (*anfas rûhânîya*), c'est-à-dire considérées non plus dans l'ordre profane du cosmos physique, mais dans l'ordre sacré du mésocosme, ce '*âlam-e Din* dont nous avons précédemment montré la fonction dans le symbolisme des mondes. Ici, ce n'est plus aux Cieux astronomiques du macrocosme que brille la Lumière annonciatrice. La triade Jadd, Fath, Khayâl, procède de la dyade Intelligence-Ame, et converge vers elle. C'est aux «astres

190. cf. Reitzenstein und Schaeder, *Studien* p. 230 n. 2; Temps cyclique p. 178 n. 63 et 64; le *xvarnah* comme «l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur. C'est la fortune divine.» J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II p. 615.

en grec comme *Doxa* (Gloire) et *Tykhè* (Destin, Fortune)¹⁸⁷. Lorsque Abû Ya'qûb nous précise que dans le mot arabe *jadd* il faut lire le persan *bakht*, nous voyons se répéter le même exercice qu'en pehlevi où sous l'idéogramme *gaddeh* nous sommes invités à lire *xvarr*. En outre, ce *xvarr* ou *xvarnah*, cette *Fortuna-Lumière* de Gloire, se présente ici de même que déjà ailleurs¹⁸⁸ comme un archétype et sous les traits d'un être personnel. Dans la religion positive c'est l'Archange qui est appelé Gabriel ou Seraphiel (selon les variantes de schéma signalées précédemment), et son essence une fois précisée nous permettra de comprendre et d'interpréter les deux autres figures de la Triade qui en procèdent.

Le *xvarnah* est la Lumière céleste de Gloire, le « Feu victorial » qui est en premier lieu la propriété et l'attribut des *Yazatas* (Adorables) célestes. Sa manifestation visible est le nimbe et la flamme, l'*Aura Glorix*¹⁸⁹ auréolant déjà les princes de dynasties iraniennes antérieures à nos chronologies. C'est cette Gloire sacrale que manifeste le nimbe stylisé qui de la figure du Saoshyant mazdéen la transfère en Occident aux représentations du Christ, en Orient aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas. Entre les manifestations et les hypostases du *xvarnah* c'est à celle qui est appelée *kevaem xvarnah*, le *xvarnah* royal, que s'attache principalement la description donnée par Sohrwardî. Or, c'est également et précisément à ce *xvarnah* royal que correspond la description d'Abû Ya'qûb. Toute son interprétation des figures de la Triade en dépend, car ce sont des manifestations successives du *xvarnah* royal qu'il identifie en chacune d'elles. Ce faisant, nos deux philosophes, c'est-à-dire Abû Ya'qûb aussi bien que Sohrwardî, ne sont pas sans opérer un *ta'wil*, une *anaphore*, en ce sens qu'ils attribuent ce *xvarnah* à l'âme spirituelle, à l'« âme royale », et plus essentiellement à l'âme royale par excellence qui est l'âme

187. C'est notamment par la mythologie zervânite que s'établit la relation *xvarnah* = *Doxa* = *Tykhè*; cf. Temps cyclique pp. 178-179 et F. Cumont, Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 1 pp. 284-285.

188. Ibid. pp. 174 ss. et H. Ringgren, Fatalism in Persian Epics, Uppsala 1952, pp. 85 ss.

189. Dont on peut considérer comme un emblème la *flammula*, l'*orie-flambe*, cf. J. Hertel, Die Awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, Leipzig 1931, p. VIII.

n'est pas une relation *causale*, ni ne dépend d'un *raisonnement* causal. C'est une harmonie dont on *perçoit* si elle est juste ou si elle est fautive, complète ou mutilée; une structure duelle qui réfère un être à ce dont il dépend pour former un tout.

Abû Ya'qûb en expliquant la Triade, débute ainsi: « La condition des personnes soumises à la composition (des Éléments), leur félicité et leur malheur, reposent sur le *Jadd*, c'est-à-dire sur le *bakht*¹⁸⁴. » Dès maintenant nous savons donc en quel sens est à entendre et comment il faudra traduire le mot *Jadd*, puisque Abû Ya'qûb en précise l'équivalent persan. Il s'agit du sort, de la *Fortuna* personnelle, de la destinée, plus particulièrement de l'heureuse destinée, plus précisément encore de la Gloire ou Lumière de Gloire. Dans les dictionnaires arabes, ces significations sont certes énumérées, mais à côté de beaucoup d'autres dont l'hétérogénéité s'origine à la polyvalence de la racine¹⁸⁵. Abû Ya'qûb prend bien soin de préciser l'équivalent persan, afin qu'aucune ambiguïté ne soit possible, et ce soin sera justifié par l'explication qu'il va fournir de ce concept-clef qu'est le *jadd-bakht*.

Nous pénétrons alors dans un complexe d'idées d'un intérêt extrême. Il ne s'agit pas d'une notion quelconque de « gloire ». La description que donne Abû Ya'qûb de la Fortune-Gloire correspond trait pour trait à la description que Sohrawardî, le maître de l'Ischrâq, et ses commentateurs, donnent du *xvarnah* zoroastrien¹⁸⁶. Or, l'on sait que dans l'écriture pehlevie, le mot *xvarr* (avestique *xvarnah*) est représenté par l'idéogramme araméen *gaddeh*, auquel correspond la forme arabe *jadd*. D'autre part, on sait aussi que le *xvarnah* a été traduit et interprété

la contre-partie céleste dont elle est la typification, l'organe et l'instrument et dont à ce titre elle porte elle-même le nom, cf. notre Temps cyclique p. 180.

184. Kitâb al-Iftikhâr chap. iv; voir texte ci-dessous n. 196.

185. D'où les incertitudes qui ont fait lire par ex. « jidd » (l'effort). A ne pas confondre non plus avec l'appellation de « jadd », *propatôr* ou *progonos*, donnée au Premier 'Aql dans l'angéologie avicennienne ou sohrawardienne, cf. nos « Notes et Gloses » sur le Récit de Hayy ibn Yaqzân n. 172.

186. cf. nos Prolégomènes II pp. 36 ss.; le livre des *Motârahât* (p. 504 de notre édition); *Hikmat al-Ischrâq* p. 157 (et les passages correspondants du Partaw-Nâmah, des *Alwâh*, des *Hayâkil* etc.). Les sources de l'Ischrâq sont les « بنایع الـ » « les Sources du *xvarnah* ».

Salmân n'intervient pas, bien que finalement nous soyons reconduits au schéma (celui des Sîniya) dans lequel il occupe un rang primordial. En effet, il s'agit en fin de compte non seulement de la naissance et de l'origine du « ta'wil », mais de sa perpétuation. Le ministre angélique de Salmân, le « compagnon d'initiation » aidant le Prophète « à prendre conscience des antécédents scripturaires de ses Révélations », — devra se prolonger et se perpétuer, en vertu d'exigences qui sont propres à l'historiosophie et à la mytho-histoire ismaélienne. Il y aura l'Esprit qui *ouvre le sens* des Écritures, typifié dans le Wasî, et l'Esprit qui le *reproduit*, en imagine et ressuscite l'*Image* pour les adeptes tout au long de la Période, et qui sera typifié dans les Imâms successifs de cette Période.

En d'autres termes, parce que le plérôme des Archétypes célestes symbolise avec le hiérococosmos de la hiérarchie ésotérique, ce que nous devons avoir présent à l'esprit pour comprendre notre Triade, c'est l'ordre qui la typifie sur terre, c'est-à-dire l'ordre et la relation entre les trois dignitaires qui sont au principe de chaque Période prophétique d'un Cycle. Il y a le « Nâtiq », celui qui énonce la nouvelle Loi religieuse sous son revêtement littéral (tanzîl) ; il y a son Légataire spirituel, le « Wasî », qui en pénètre et en découvre le sens spirituel et intérieur (bâfin) ; il en accomplit le ta'wil, et à ce titre il est le fondement (Asâs) de l'Imâmat, l'institution ésotérique qui se perpétue d'Imâm en Imâm et permet le salut mystique des adeptes, en les conduisant à cette naissance spirituelle (wilâdat-e rûhâni) qui est l'éclosion du sens spirituel dans l'âme. Le « Wasî » transmet cette investiture exégétique, cet Esprit d'exégèse, à son successeur qui est le premier Imâm de la heptade (ou des heptades) d'Imâms, dont la succession rythme une même Période prophétique. Mais parce que ces « dignitaires » sont des typifications terrestres d'archétypes célestes, leur action également typifie une action angélique (le cas de Salmân). A ce titre, l'opération angélique peut apparaître comme une faculté, puissance ou Énergie psychique en laquelle une psychologie purement causale, parce qu'elle ne peut pas « conclure » à l'Ange, résorbera l'idée de l'Ange ou de l'archétype. Ce faisant, elle aura aussi aboli tout l'essentiel symbolisme des mondes¹⁸³. Cependant la relation archétypique

183. La structure duelle annonçant une figure comme étant la partie d'un Tout, annonce aussi qu'elle ne peut exister intégralement sans

« Il y a Cinq intermédiaires entre Dieu et moi¹⁸⁰. » Étant toujours sous-entendue dans les textes ismaéliens la correspondance entre « *hodûd mojjassada* » (dignitaires corporels, incarnés) et « *hodûd mojjarra-da* » ou « *'olwiya* » (dignitaires spirituels du monde céleste), l'allusion réfère aussi bien à l'initiation de *Mohammad* à sa vocation de *Nâtiq* (Énonciateur). Ici, les données sont non moins complexes que leur exégèse. On trouve la même allusion exprimée sous d'autres formes : « J'ai vécu dix ans avec Gabriel, dix ans avec Michaël, dix ans avec Seraphiel. » Ou encore : « J'ai reçu des Cinq », et dans ce dernier cas nous sommes invités à comprendre symphoniquement la pentarchie céleste ('Aql, Nafs, Seraphiel, Michaël, Gabriel), les Cinq Prophètes (ou *Nâtiq*) des Périodes ayant précédé la Période de *Mohammad* dans notre Cycle, aussi bien que Cinq dignitaires de la « *da'wat* » contemporains de *Mohammad*, lesquels représentent autant de degrés par lesquels *Mohammad* dut passer pour être initié à l'exercice de sa vocation prophétique (telle sera aussi l'exégèse ismaélienne du *Mî'râj*). Trait significatif de l'Ismaélisme : le Cinquième est typifié dans *Khadja*, la femme du Prophète, à laquelle il est uni non seulement par un mariage légal (*zâhir*), mais par un mariage spirituel ou ésotérique (*bâtinî*). *Khadja* est le *Hojjat* du dernier Imâm de la Période précédant celle de *Mohammad* : comme *Sho'aib* pour Moïse, elle fait garder ses troupeaux par *Mohammad*, et elle sera la mère de *Fâtima* à qui s'origine toute la lignée des Imâms de cette Période¹⁸¹.

A leur tour, c'est également l'investiture et l'initiation de *Mohammad* à sa vocation de Prophète de la présente Période, que visent les explications données par *Abû Ya'qûb Sejestânî*. Elles illustrent ce qu'a admirablement formulé *M. Massignon* : « En méditant sur la mission de *Salmân*, les Imâmites posent comme acquis que l'Esprit d'exégèse (*ta'wîl*) qui nous ouvre le sens des Écritures, est distinct de l'Esprit (Gabriel) qui en a dicté le texte (*tanzîl*) à *Mohammad* ; qu'il lui est supérieur, que c'est le *Rûh al-Amr* qorânique, sorte d'émanation divine réalisant au fur et à mesure tous les secrets desseins de Dieu¹⁸². » Seulement, dans le contexte d'*Abû Ya'qûb*, la personne de

180. *Khwân* p. 170, c'est-à-dire *Qalam*, *Lawh*, *Jadd*, *Fath*, *Khayâl* ; cf. *Strothmann Texte* VI 5.

181. Ces indications sont données d'après *Idris 'Imâdaddîn*, *Zahr al-Ma'ânî* chap. XIV.

182. cf. *L. Massignon*, *Salmân Pâk* pp. 33-34.

pentades de la cosmogonie et de la sotériologie manichéennes.

Dans son livre intitulé «La Table des Frères» (Khwân al-Ikhwân)¹⁷⁸, Nâsir-e Khosraw, pour sa part, consacre tout un long chapitre à cette triade et à la pentade qu'elle concourt à former. Il en justifie le symbolisme par une «interprétation harmonique» conduite avec virtuosité, mais qui malheureusement passe sous silence les raisons qui sur ce point précis servent de fondement. L'auteur prend comme point de départ la correspondance entre les «dignitaires spirituels» (*hodûd-e rûhânî*) et les «dignitaires corporels» (*hodûd-e jismânî*). Il considère qu'en la dyade Intelligence-Ame ('Aql-Nafs) s'accomplit une hiérogamie correspondant à celle du Ciel et de la Terre. De la hiérogamie qui s'accomplit dans le macrocosme, naissent les trois règnes naturels, tandis que de la hiérogamie archangélique procède la triade des «*hodûd*» désignés par les noms des trois Archanges (*fereshtagân-e moqarrab*) Gabriel, Michaël, Séraphiel, correspondant à Jadd, *Fath*, Khayâl. C'est là une correspondance nominale qui est comme rituellement rappelée à chaque occasion, mais elle n'est pas sans se compliquer de variantes. Pour être d'accord avec Nâsir, si nous comprenons la série Jadd, *Fath*, Khayâl, comme une série descendante, il nous faut comprendre les noms des trois Archanges-archétypes dans l'ordre ascendant, de sorte que Gabriel corresponde à Khayâl etc. Or, il n'en va point ainsi chez Abû Ya'qûb, où Gabriel est mis en correspondance avec Jadd. Il est fort possible que nous soyons en présence ici de variations schématiques correspondant à celles que présente la célèbre triade 'Ayn, Mîm, Sîn; peut-être même en serait-ce tout simplement un reflet, car ce qui est en cause de part et d'autre, c'est l'ordre de relation (et de primauté) entre l'Esprit qui interprète et l'Esprit qui dicte. Notre triade refléterait ainsi les problèmes de l'Ismaélisme primitif. En tout cas, nous nous sentons ainsi au bord de spéculations d'une subtilité redoutable¹⁷⁹.

Le point d'insertion de cette pentarchie divine dans la religion positive, se trouve dans un propos attribué au Prophète *Mohammad* :

178. chap. 67, pp. 170 ss. de l'édition al-Khachab.

179. cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux...* (*Eranos-Jahrbuch* xviii). Dans l'ordre énoncé par Abû Ya'qûb, les correspondances s'établiraient ainsi: Jadd, *Fath*, Khayâl, — Gabriel, Michaël, Seraphiel, — Nâriq, Wasî, Imâm, — Mîm, 'Ayn, Sîn.

diriger vers une explication qui d'une part ne sacrifie pas l'angéologie en la réduisant à la psychologie : les deux plans doivent intégralement subsister, en vertu de la relation archétypique qui les fait symboliser l'un avec l'autre. Le paragraphe précédent nous a montré la genèse des archétypes composant la triade, et la genèse parallèle des figures du mésocosme qui leur correspondent. Mais d'autre part aussi, et en raison même de ce symbolisme, l'explication doit préparer quelque chose comme une phénoménologie de l'Ange-archétype, justifiant la constitution de facteurs psychiques autonomes. L'analyse doit permettre de comprendre les figures de cette triade, telles qu'un même nom puisse les désigner dans leur *essence* et dans leur *opération*.

Deux chapitres inédits d'Abû Ya'qûb Sejestâni nous apportent ici un secours inappréciable. L'un est le chapitre iv du « Kitâb al-Ifikhâr », et fournit les données essentielles ; l'autre est le chapitre xii du « Kitâb al-Mawâzin » (Livre des Balances) et contient des indications moins importantes. L'analyse d'Abû Ya'qûb nous permettra d'entrevoir dans le groupe *Jadd, Fath, Khayâl*, trois hypostases d'une même essence. Un triple enseignement s'en dégagera : 1° Dans la mesure où l'énergie motrice de l'histoire sacrée et de l'historiosophie ismaélienne est une énergie « herméneutique », c'est-à-dire amenant à éclore le *sens* ésotérique des Révélation par la médiation du « ta'wil », c'est l'accomplissement même de cette histoire ésotérique (c'est-à-dire cachée sous l'histoire apparente des religions positives) que permet cette Triade, parce que c'est grâce à elle que le « Ta'wil » peut s'accomplir. Les trois figures ou Personnes qui la composent sont en effet les archétypes des « dignitaires » par qui respectivement la lettre révélée est *énoncée*, le sens caché amené à *s'ouvrir*, l'exégèse ésotérique *reproduite* de membre à membre. Or, c'est par ce mouvement du « ta'wil », nous l'avons indiqué précédemment, que s'accomplit le Cycle de résurrections s'intégrant à la biographie initiatique de chaque adepte, chacune à son tour étant l'image microcosmique du Cycle total, de l'*Aiôn* dont l'advenue de l'Imâm Résurrecteur marquera la consommation finale. 2° Le texte d'Abû Ya'qûb nous fait découvrir un motif vieil-iranien, réaffecté ici par une motivation qui, elle, est ismaélienne. Sous la dénomination de *jadd*, c'est le *xvarnah* mazdéen qui transparait. 3° La pentade ou *pentarchie* divine que concourent à former les trois figures de notre triade, présente une correspondance frappante avec les

schéma différent de la Décade archangélique que l'on trouve, par exemple, chez *Hamîdaddîn Kermânî*, et qui correspond, au moins numériquement, à celle d'Avicenne et de *Sohrawardî*. Cependant, cette angélogologie en général comporte encore d'autres indices de différenciation. En premier lieu, le schéma des philosophes néoplatoniciens tout court, les *falâsifa*, ne comporte pas de référence, et pour cause, au mésocosme de la sodalité ésotérique. En second lieu, l'exposé intégral de l'angélogologie ismaélienne comporte un « prologue dans le Ciel » : le drame survenu dès l'aurore éternelle du Plérôme archangélique. Par le « retard » qu'il encourt par sa faute, le troisième Archange recule au rang de Dixième ; cependant le repentir et la nostalgie de l'Archange, en lui faisant assumer le rôle de démiurge de notre cosmos, donnent également à sa personne les traits du Sauveur-Sauvé, figure caractéristique de la Gnose en général. Il assume alors envers les âmes des adeptes, un rôle analogue à celui de l'Intelligence agente, Esprit-Saint ou Archange Gabriel, chez les *Ishrâqîyûn*. En outre, le drame dans le Ciel a son exemplification sur terre dans l'alternance des Cycles d'occultation (*satr*) et des Cycles de Dévoilement (*kashf*). C'est ainsi que notre Cycle d'occultation s'est ouvert par la faute d'Adam trahissant la « discipline de l'arcane » sur les suggestions d'Iblis-*Harith*. Ni du prologue dans le Ciel, ni de ce prélude à la mytho-histoire de notre Cycle, il n'est question dans le présent livre de *Nâsir-e Khosraw*¹⁷⁶. C'est à une autre nécessité historiosophique que réfère notre triade, en ce sens que c'est grâce à elle que peut se « temporaliser » le temps hiérophanique des Cycles et Périodes de révélations.

Jusqu'ici l'on a été même assez peu au clair sur la signification des noms qui désignent les membres de cette triade¹⁷⁷. Il faut se

176. cf. une esquisse de cette dramaturgie céleste et terrestre dans notre étude sur *Le Temps cyclique*... pp. 192 ss. (d'après *Idrîs 'Imâdaddîn et Nasîraddîn Tûsî*).

177. cf. *W. Ivanow, Notes sur l'« Ummu'l-Kitâb » in Revue des Études islamiques 1932 (abrég. = REI 1932) p. 448 n. 1 ; R. Strothmann (Texte x 2 et 5) propose de comprendre Jadd comme « das Aufmerken, Ennoia » ; Fath comme « das Aufschliessen des Sinnes » ; Khayâl comme « die visionaere Vorstellung ». Ces deux dernières significations tendent déjà vers celles auxquelles nous conduira ici *Abû Ya'qûb*. Tout dépend du concept-clef « Jadd », qui ne doit pas être lu « jidd », pas plus que *Khayâl* ne doit être compris comme « fantôme » (ainsi que le fit en son temps *S. de Sacy*, en rencontrant notre Triade chez les Druzes).*

de présence des mondes et des intermondes dans le microcosme.

Dès lors, tout ce qui était projeté sur le plan politico-social, est intériorisé et interprété psychologiquement. Aux prescriptions légales du culte officiel succède ce culte intérieur que représente l'ascension spirituelle des Cieux ésotériques (âsmân-e Dîn). *Intégration* et *individuation* sont des processus psychiques solidaires¹⁷⁵. Et c'est pourquoi la question qui ne cesse de peser sur le sens de l'ismaélisme comme une des formes en lesquelles s'est exprimée la vocation humaine à la religion « en esprit et en vérité », — sera celle de savoir si avec la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, le 8 août 1164, comme aussi bien lorsqu'après la catastrophe mongole l'ismaélisme fit retraite à l'abri du soufisme, il ne retrouvait pas là le sens de ses origines, son sens de « Religion éternelle », pour qui les triomphes politiques ne peuvent être qu'un paradoxe ou un échec. C'est l'aspect sous lequel nous avons essayé ici, et essaierons encore, de comprendre le *sens* de l'ismaélisme réformé iranien.

Maintenant, le symbolisme des hiérarchies cosmiques nous met en présence d'une triade aux noms étranges : Jadd, *Fath*, Khayâl, correspondant respectivement aux Archanges Gabriel, Michaël, Seraphiel. Nâsir-e Khosraw la mentionne à plusieurs reprises dans le présent livre et ailleurs. Elle joue un rôle essentiel dans l'économie ismaélienne de la mytho-histoire. En ce sens, elle ressortit essentiellement au symbolisme du « 'âlam-e Dîn », du cosmos de la sodalité initiatique symbolisant avec le plérôme archangélique du monde de l'Ibdâ'. Quelques textes inédits, parmi tant d'autres, nous permettront peut-être de faire face aux problèmes posés par elle.

4. *La Triade Gabriel, Michaël, Séraphiel.*

(Jadd, *Fath*, Khayâl)

Il importe d'analyser ici le concept de cette triade sans oublier qu'avec l'Intelligence et l'Ame, 'Aql et Nafs, elle contribue à former une pentade. Ce qui se trouve mis en cause, c'est tout le schéma de la procession des Intelligences ('Oqûl), c'est-à-dire toute la structure du plérôme archangélique. Cette triade et cette pentade déterminent un

175. Comparer H. Zimmer, op. cit. p. 601.

du «*ta'wil*» et de l'ésotérique (*bâtin*). Et ces cinq «*astres spirituels*» sont les cinq sens de la Personne humaine idéale qui est l'Imâm-Anthrôpos, seigneur de la Religion éternelle (Khodâvand-e Din-e *haqq*, cf. § 333 p. 290).

Telle est la vision en laquelle culmine la «*réunion des deux sagesse*». Cette «*réunion*» en découvrant les mondes de l'une et l'autre sagesse comme symbolisant les uns avec les autres, réalise aussi l'enchaînement harmonique de ces deux sagesse, philosophie grecque et théosophie ismaélienne. Le «*ta'wil*» en est l'instrument. C'est en «*jouant*» du «*ta'wil*» que l'herméneute interprète, voire sollicite discrètement, les sons et intervalles dans le sens qui permet les progressions d'un monde à l'autre, les développements des symboles. Et les intervalles qui chaque fois composent et recomposent cette harmonie, sont ceux que détermine la structure idéale de l'être humain. Finalement c'est dans le temple du microcosme, de l'individualité humaine arrivée à la stature de l'Homme Parfait, que se peuvent percevoir à la fois les répétitions et les métamorphoses de l'accord fondamental. Les puissances des Cieux du macrocosme sont intériorisées en Cieux mystiques, coupole du Temple de l'Imâmât, où les énoncés de la Religion légale se métamorphosent en relations spirituelles, lesquelles exemplifient entre les membres du Temple de la «*da'wat*» qu'elles «*solidarisent*», les mêmes relations-archétypes qui ordonnent les Lumières primordiales prééternelles, par-delà les Cieux visibles de l'astronomie des philosophes. Et toutes ces Puissances, avec leurs relations-archétypes, ont également leur siège dans la personne individuelle de l'adepte, dont la courbe de vie parcourant les «*huit Qiyâmât*» intègre la totalité des degrés de la hiérarchie mystique. La forme humaine individuelle, telle que la dressent ses *résurrections*, symbolise avec la Figure humaine idéale, Temple éternel de Lumière, de même qu'un petit miroir peut réfléchir une haute silhouette, et la prunelle de l'œil réfléchir la plus grande montagne. Elle la réfléchit; elle la symbolise, elle ne l'incarne pas: la forme qui est *vue* dans le miroir n'est ni purement corporelle ni purement spirituelle, mais intermédiaire. C'est la vue intérieure qui la perçoit¹⁷⁴. Tel est le mode

174. cf. Strothmann, Texte, pp. 6-7; ici encore viendrait en confirmation des remarques faites ci-dessus, une motivation du «*docétisme*» en christologie.

seul cerveau et un seul cœur; Lune et Soleil n'ont qu'une « maison » au Ciel des constellations (§ 329 p. 285). Telle est la réponse que l'on peut donner avec les Sages philosophes à la question posée par la *qasîda* d'Abû'l-Haitham. Et dans cette réponse est déjà perceptible la série des harmoniques supérieurs.

Voici en effet maintenant la physiologie mystique du hiérococosmos, qui a pour Forme non plus l'*Anthrôpos* visible ou imaginable aux Cieux de l'astronomie, mais la Forme idéale de l'Imâm visible par l'intuition intérieure aux Cieux ésotériques. Ce cosmos sacré a aussi un Soleil et une Lune, un cœur et un cerveau. Dans le *corps* mystique de la Religion éternelle, le Prophète est au rang du cœur, car le cœur est l'organe qui anime le corps; son héritier spirituel, le « Wasf » source de l'Imâmat, est au rang du cerveau, car c'est à lui qu'il appartient de régir ce corps. Et l'un et l'autre, comme Soleil et Lune, n'ont qu'une seule « demeure ». Pour le Prophète, c'est le « tanzîl » sans « ta'wîl » (c'est-à-dire la lettre révélée sans l'exégèse symbolique qui ouvre le sens)¹⁷²; pour le Wasf ou l'Imâm, c'est inversement le « ta'wîl » sans « tanzîl ». Au-dessous de ce Soleil et de cette Lune, cinq astres gravitent aux Cieux du cosmos initiatique: Imâm, Bâb, *Hojjat*, Dâ'i, Ma'dhûn. En eux également se reproduit l'archétype exemplifié dans l'Homme cosmique et dans l'homme terrestre. Ils ont une demeure de *jour* et une demeure de *nuit*¹⁷³. L'une appartient au monde des normes et de la Loi, à la tyrannie des énoncés de la lettre (*zâhir*, *tanzîl*, *sharî'at*); l'autre appartient au monde de la nuit féconde, de la recherche et de la progression spirituelle dans la nuit des symboles, tout l'univers

172. cf. supra § 2 et infra § 4, où la genèse de la Triade archangélique montre, sous un de ses aspects, la progression conduisant de l'Esprit qui dicte la Révélation, à l'Esprit d'exégèse qui en ouvre le sens.

173. Sans entrer ici dans les problèmes de structure de la hiérarchie spirituelle, on peut observer que cette répartition des demeures de *jour* et des demeures de *nuit* fournit un sens à la distinction (jusqu'ici inexplicquée) entre les douze *hojjats* de *jour* et les douze *hojjats* de *nuit*, ceux-ci considérés comme étant supérieurs aux premiers (comme *ta'wîl* et *bâ'in* sont supérieurs à *tanzîl* et *zâhir*) cf. W. Ivanow, *Studies* pp. 40-41. Est à comparer ici structurellement la répartition de l'alphabet arabe en lettres lumineuses et lettres ténébreuses, typifiant les 14 stations visibles et les 14 stations invisibles de la Lune, cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux* p. 79.

au plus modeste, est sur terre un membre du *corpus mysticum* qui constitue le Temple de l'Imâm, le hiérococosmos ('alam-e Dîn) qui symbolise avec le Temple de Lumière de l'Imâm-Anthrôpos¹⁷⁰. Aux méditations des philosophes sur le macrocosme comme Homme cosmique et sur le microcosme humain, vient se superposer le symbolisme de l'Imâm-éternel, Forme du Plérôme des êtres de Lumière, avec la figure mystique de l'Imâm qui cohère en sa personne la totalité des membres de la «da'wat» terrestre. Les philosophes grecs n'entendaient encore qu'une harmonie incomplète; les Sages théosophes redoublent les intervalles, les exhausent à la hauteur de nouveaux intermondes au terme desquels se découvre la Forme humaine en sa splendeur archangélique.

Cette Figure de l'*Angelos Anthrôpos* est l'*Imago* à jamais et toujours de nouveau projetée comme forme des mondes, comme *Imago mundi*. C'est elle que Nâsir-e Khosraw retrouve, jusque dans le détail, dans la physiologie de l'Homme cosmique, c'est-à-dire dans le macrocosme comme *corps* de l'*Anima mundi*. Les cinq planètes mineures sont pour celle-ci au degré des organes des cinq sens; et le Soleil est au rang du cœur, la Lune au rang du cerveau. Les Énergies de l'*Anima mundi* circulent à travers les organes de l'Homme cosmique pour produire dans l'homme terrestre, en une correspondance parfaite, les choses sensibles et les organes des sens (cf. § 328 p. 284). Les Philosophes ont, par une ligne idéale, partagé en deux royaumes le cercle cosmique où sont inscrits les douze signes zodiacaux; l'un de ces royaumes appartient au Soleil, au monde du Jour, l'autre appartient à la Lune, au monde de la Nuit où sommeille tout l'inexprimé des pressentiments. Une ligne idéale détermine semblablement deux parties symétriques dans la structure du corps humain, répartissant les organes (les yeux, les oreilles, les narines, les pieds, les mains, voire les deux retombées de la chevelure) en côté droit et côté gauche, monde du Jour et monde de la Nuit¹⁷¹. Mais il n'y a qu'un

170. cf. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten, pp. 6-7 du texte arabe.

171. voir le diagramme ingénieux de la fig. 4 p. 287. Force nous est de réserver pour un travail ultérieur la comparaison de ces données avec certaines recherches récentes, en particulier celles de Julius Schwabe, Archetyp und Tierkreis, Basel 1951, pp. 84 ss.

conception du christianisme disparue avec les Ébionites, sinon de toutes les sectes chrétiennes, du moins de la grande Église¹⁶⁸. Ce n'est là pourtant qu'un aspect limité de cette perpétuation ; le peu de recherches dogmatiques engagées jusqu'ici dans le domaine du shî'isme, et singulièrement dans celui de l'ismaélisme, ne permettent encore que d'entrevoir (surtout si on les conjoint aux récurrences de motifs religieux iraniens signalés ici au paragraphe suivant) quel fond de richesse insoupçonnée la théosophie ismaélienne peut offrir à la phénoménologie religieuse¹⁶⁹.

En conjoignant les motifs de *Christos-Angelos* et de l'*Anthrôpos*, comme évoqués au passage par Nâsir-e Khosraw que préoccupe le soin de décrire le corps et l'âme de l'Homme cosmique selon les philosophes, on discerne également qu'une même unité de structure impose du plérôme archangélique (le monde de l'Ibdâ') une vision qui soit en connexion avec l'idée de l'homme, avec cette anthropologie qui ne trouve son achèvement et sa consommation qu'en une angélogie. Sans cette connexion, le symbolisme des mondes resterait incomplet, et ce qui le rend possible c'est précisément une vision de l'*Anthrôpos* qui élargit singulièrement l'horizon des connexions entre le christianisme préislamique et l'Islam, dès que l'on en considère les *theologoumena* proprement shî'ites. Il y a une homologie frappante entre les problèmes qui se sont posés d'une part en christologie, et les problèmes que d'autre part on peut appeler ceux de l'*Imâmologie*. La figure de l'Imâm idéal éternel constelle autour d'elle les mêmes spéculations que celle de l'*Anthrôpos*.

Le Résurrecteur, l'Imâm de la Résurrection (Qâ'im al-Qiyâmat), est l'*Anthrôpos* au sens absolu (al-Insân 'alâ'l-itlâq). C'est une Forme unique composée de toutes les Formes de Lumière, de toutes les Lumières étincelantes du Plérôme archangélique (anwâr sha'sha'âniya). C'est la Forme humaine idéale éternellement dressée (sûrat al-Insân al-*haqîqî* al-qâ'imî), le Temple divin de la Lumière (al-Haykal al-nû-rânî al-ilâhî), temple futur des apothéoses pour tous les membres terrestres de la sodalité ésotérique. Chaque dignitaire, du rang suprême

168. Ibid. pp. 334-342.

169. M. Ivanow rappelait récemment encore comment on peut trouver dans la littérature patristique un trésor d'idées ésotériques fâtimides (sans que l'on puisse pour autant parler d'emprunts) cf. Brief Survey, pp. 40 ss.

insâni). Cet Ange Esprit-Saint, *Angelos-Anthrôpos*, de qui émanent les âmes humaines et vers qui elles retournent quand elles sont purifiées, est donc identique « en personne », ou du moins homologue à l'*Anima mundi*, seigneur ou « Dieu de l'âme » (Khodâ-e nafs), chez Nâsir-e Khosraw, telle que la lui manifestent aussi bien les paroles de Jésus que les derniers mots d'Aristote expirant. Mieux encore, on doit penser ici aux rares et célèbres versets qui nous ont été conservés de l'Évangile des Hébreux, où Jésus parle de « ma mère l'Esprit-Saint¹⁶⁵ ».

Ces représentations laissent entrevoir à l'arrière-fond un ensemble de gnose spéculative que l'on peut typifier dans le motif de Christos-Angelos, et qui est en connexion avec tout l'ensemble de spéculations concernant l'*Anthrôpos* et le « fils de l'Homme ». Celui-ci est une figure eschatologique présentant les traits d'un Ange, et la vision en a motivé toute une christologie qui se refuse à penser l'union des deux natures divine et humaine, le « symbolisme de l'une avec l'autre », en termes d'union hypostatique comme le fit l'orthodoxie. Qu'une nécessité de structure en cohère les aspects connus sous le nom de docétisme, adoptianisme, arianisme etc, on n'a pas à entrer ici dans cette analyse. La protestation de Nâsir-e Khosraw s'accorde parfaitement avec les conceptions christologiques des Ébionites¹⁶⁶. L'Ange-Christ, archétype céleste de l'humanité, aurait ici pour « zâhir » l'apparence adoptée, l'humanité terrestre de l'homme Jésus (adoptée et recevant la consécration messianique lors de la théophanie de l'Esprit-Saint au Baptême de Jésus, *dies natalis Christi* sur terre)¹⁶⁷. La christologie du Qorân peut, certes, être considérée comme une christologie docétiste post-ébionite. On a rappelé, récemment encore, combien la conception du Prophète et du « Vrai Prophète » perpétuait en Islam une

165. cf. The Apocryphal New Testament, transl. by M. Rhodes James, Oxford 1950, pp. 2 ss. (étant entendu que le terme araméen pour « esprit » est féminin). L'Intelligence agente une fois reconnue dans la personne de l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, la « christologie » sohwardienne sera parfaitement conséquente.

166. cf. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 74-75, 80-82.

167. Ibid. p. 75. — A noter aussi le type tout différent représenté dans certaine tradition iconographique, la figure de l'adolescent au lieu du pantokratôr ou « tout-puissant ».

l. 4-5). Viennent alors les derniers mots prononcés par Aristote devant ses disciples : « *Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes*¹⁶¹. » Les deux citations prennent un sens identique : elles annoncent le retour de l'âme à son Ame.

On se trouve ainsi en présence d'un « ta'wil » caractéristique de l'Évangile de Jean, exégèse qui présuppose aussi une christologie déterminée. Elle est commune à la théosophie ismaélienne et à celle de l'Ischrâq, elle reproduit une christologie professée par des groupements chrétiens antérieurs à l'Islam et restés en marge de la christologie officielle. Elle décèle des conceptions gnostiques, et très probablement des traces de la christologie des Ébionites. Les motivations spirituelles secrètes de cette récurrence seraient à étudier en fonction des traits communs de l'*Imago mundi*, et en réservant toute question de filiation historique difficilement retraceable. On en trouve la formule plusieurs fois répétée dans l'œuvre de Sohrawardî, le maître de l'Ischrâq¹⁶², dont l'univers de lumière est structuré par une triple hiérarchie d'Ange ou Verbes divins (kalimât, logoi) : les Verbes majeurs correspondant aux *Kerubim* d'Avicenne ; les Verbes intermédiaires qui sont les Anges ou *Animæ cælestes* motrices des Sphères ; les Verbes mineurs ou Anges terrestres¹⁶³. Le Dixième des Chérubins est celui que les Philosophes appellent Intelligence agente ; les théosophes de l'Ischrâq l'identifient à la fois avec Gabriel l'Archange et avec l'Esprit-Saint¹⁶⁴, et ils l'appellent aussi l'Ange de l'Humanité, Anthrôpos archétype (Rabb al-nû'îl-

161. cf. déjà ci-dessus n. 120. Il est intéressant de comparer le texte de la citation avec la traduction persane du *Liber de Pomo* récemment rééditée avec soin par MM. Mojtaba Minovi et Yahya Mahdavi dans le T. I des Œuvres de Afzaladdîn Kâshânî (Téhéran, 1952). Là même (p. 144 l. 8-9) le texte porte *روان را سپردم پند برای روان حکما* (en accord avec l'ancienne éd. Margoliouth, Journ. of the Roy. As. Soc. 1892 p. 229). En revanche, observer que Nâsir (p. 99) cite expressément le texte arabe *للك ارواح الفيلسوفين* qu'il traduit alors en persan *بگذارند جانها فیلسوفان*.

162. cf. supra n. 160, ajouter encore ici le traité « *Kalimat al-Tasawwof* », *Hikmat al-Ischrâq*, p. 228 n., etc.

163. cf. notre éd. en collab. avec Paul Kraus de l'épître intitulée « *Le Bruissement de l'aile de Gabriel* » in *Journal Asiatique* juil.-sept. 1935, pp. 76-77 ; comparer avec le Récit avicennien de *Hayy ibn Yaqzân*, nos « *Notes et Gloses* » n. 160 p. 99 (cf. ci-dessus n. 151).

164. cf. nos Prolégomènes II aux Œuvres de Sohrawardî pp. 48 ss.

jour ne sont plus une simple répartition dans l'objet ; elles procèdent de ce qui est éprouvé dans l'âme individuelle qui projette ainsi sa propre figure, sa propre *Imago*, et avec elle cette nuit et ce jour qu'elle éprouve en elle-même. Il est à peine besoin d'insister ici sur la signification de ce symbolisme classique du non-conscient. Monde du Jour et monde de la Nuit, univers de la conscience et univers de la transconscience, deux moitiés constitutives de l'être humain comme totalité, *homo integer*, dont toute philosophie rationaliste a tenté d'exclure la seconde, celle du mystère et de la nuit. Aussi doit-on en relever ici chez notre théosophe ismaélien la suprême importance qui se mesure au propos de la réalisation finale, celle que la psychologie des profondeurs appelle aujourd'hui *intégration* ou *individuation*, et celle qui est annoncée dans les contextes de gnose ismaélienne comme étant une atteinte à l'angélicité, à la « fereshtagi », à la plénitude du microcosme intégrant tous les mondes, en passant par toutes les *Qiyâmât*.

Dans ce contexte même, une allusion de l'auteur amorce un bref *excursus* qui appellerait un long développement. Ayant énoncé que le macrocosme avec tous ses « organes » typifie le corps de l'*Anima mundi*, et que l'homme terrestre est par son corps l'enfant de ce macrocosme et par son âme l'enfant de l'*Anima mundi*, — Nâsir ajoute : « C'est en ce sens que Jésus fils de Marie a dit : *Je retourne à mon père et mon père est dans les Cieux*¹⁵⁹, c'est-à-dire mon âme individuelle retourne à l'*Anima mundi* qui est dans le Ciel, — tandis que les ignorants parmi son peuple ont compris qu'il avait dit : Je suis le fils de Dieu (§ 326 p. 282). » Il semble qu'il y ait une prédilection commune à la philosophie ismaélienne et à la philosophie de l'Ishrâq, pour les témoignages empruntés à l'Évangile de Jean¹⁶⁰. Rapprochons la citation qui vient d'être faite, des dernières paroles que prête à Aristote mourant le récit de l'apocryphe *Liber de Pomo* et que Nâsir cite tout au long. Il vient d'expliquer (§ 94 p. 99) précisément le cas des Sages théosophiques, les « Mota'allihân », ceux qui aspirent à la *theôsis* et professent que le lieu du *retour* (bâz gasht, ma'âd) pour les âmes des Sages est l'*Anima mundi*, car c'est elle « le seigneur de l'âme » (p. 99

159. cf. Évangile de Jean 14 : 28 et 20 : 17.

160. cf. v.g. Kalâmi Pir p. 111 (3 : 13), p. 114 (3 : 3) ; chez Sohrawardî, Hayâkil al-Nûr, IV^{me} Temple (comment. de Mansûr Shîrâzî, éd. en préparation pour la Bibliothèque Iranienne) etc.

l'initiation, ce sera d'expérimenter que le *lieu* de cette Résurrection est le microcosme.

Les Sages philosophes ont médité sur la voie d'homologies qui leur ont permis d'établir comme une *physiologie* de l'Homme cosmique, de l'«Insân-Kabîr» (cf. p. 275). Leur vision d'ensemble est celle du cosmos entier comme étant le *corps* d'une personne dont l'*esprit* (le *pneuma* qui chez l'être humain réside dans le cœur) est la masse flamboyante du Soleil illuminateur. Ils ont divisé ce cosmos en deux royaumes, qu'ils ont attribués respectivement au Soleil comme roi du Jour et à la Lune comme reine de la Nuit. Dans cet Homme cosmique ou macrocosme, le Soleil a la place et la fonction du cœur, la Lune a la place et la fonction du cerveau ; les cinq autres planètes y assument le rang et la fonction des cinq sens (cf. p. 282)¹⁵⁷. En inscrivant dans un grand cercle douze petits cercles représentant les constellations zodiacales dans lesquelles chaque planète a ses «maisons», on obtient en quelque sorte le schéma de la physiologie de l'Homme cosmique¹⁵⁸. Or ces «maisons» correspondent chacune, sont *interprétables* chacune, en organes du microcosme aussi bien qu'en organes du mésocosme que la personne sacrée de l'Imâm idéal typifie, de la même manière que l'Homme cosmique typifie le macrocosme.

L'adoption de ce schéma, avec sa distribution des plages de *nuit* et de *jour*, est ici, quant à la réalisation psychique poursuivie, un indice du plus haut intérêt. Nâsir sait bien qu'il s'agit d'une *projection*. Ce n'est pas la forme humaine terrestre qui est déduite de la forme du cosmos ; c'est inversement celle-ci qui est éprouvée comme une exemplification du microcosme humain. L'homme est l'enfant du macrocosme et de l'*Anima mundi* ; on conclut que le cosmos doit avoir même figure et même forme, mêmes traits que son enfant ; la déduction ne joue pas ici dans le sens inverse (cf. § 327). Et c'est précisément parce qu'il s'agit d'une projection psychique devenue consciente, que ce schéma prend un si grand intérêt. Car les plages de *nuit* et de

157. Le thème de la Forme humaine archétypique, de l'organisation anthropomorphique du monde divin comme aussi bien de l'univers tout entier, donnerait lieu à des recherches comparatives inépuisables ; cf. v.g. entre l'Homme cosmique du Jainisme et les Cieux que Swedenborg décrit comme un organisme humain, l'homologie frappante qu'a dégagée Heinrich Zimmer, op. cit. pp. 244-248.

158. Voir les diagrammes des pp. 278 et 287.

c'est l'homme terrestre, tel que le constitue chaque individualité humaine. En la profondeur de leur méditation, les philosophes ont pénétré l'homologie de l'Homme cosmique et de l'homme terrestre. Mais cela même, cette intériorisation, n'est encore qu'un « zâhir » pour le Sage théosophe, lequel connaît l'existence d'un autre monde, le cosmos intermédiaire et sacré de la communauté humaine ésotérique.

D'une part ce « 'âlam-e Dîn », cette *ecclesia*, n'est pas une réalité physique, c'est une anthropologie, comme déjà l'attestaient les correspondances énumérées ci-dessus. Mais en outre, de même que les Sages philosophes méditaient la forme humaine terrestre comme symbolisant avec l'Homme cosmique, les Sages théosophes méditent le cosmos à la fois spirituel et terrestre, l'*ecclesia*, le « Temple de Lumière » dont ils sont les membres, dans son symbolisme avec le plérôme de l'Ibdâ', c'est-à-dire avec le cosmos archangélique au-delà du Ciel des Cieux. A ce titre ce « 'âlam-e Dîn » n'est plus seulement une anthropologie mais une angélogologie, en tant que la « da'wat » est « le Paradis en puissance » par rapport au « Paradis en acte » qui est le Plérôme. La méditation spéculative ismaélienne dispose ainsi de quatre plans de référence, et par là elle est à même d'établir non pas de simples proportions, mais des analogies de rapport. Le microcosme est au macrocosme comme le mésocosme est au « dâr al-Ibdâ' », c'est-à-dire comme la hiérarchie terrestre initiatique est à la hiérarchie céleste angélique. Comme nous le rappellerons plus loin encore (infra §5), l'anthropologie ismaélienne définit la condition humaine comme une phase intermédiaire et toute provisoire ; elle peut s'abolir pour assumer la condition démoniaque, mais elle ne peut trouver sa consommation finale que dans l'atteinte à l'angélicité (fereshtagî, cf. le chap. XI du présent livre). Si donc l'anthropologie ne s'achève qu'en une angélogologie, cette conception trouve ici, autant qu'elle les illustre, sa présupposition et son schéma. Et c'est d'importance capitale. Car le sens qu'il peut y avoir à projeter la *Forme humaine* aux différents plans de ces cosmos qu'elle « informe », devra s'accomplir en une transfiguration des mondes, dès lors que la *Forme humaine* n'est que celle de l'Ange en puissance ; cette transfiguration sera précisément l'événement de la Qiyâmat al-Qiyâmât, cette Résurrection majeure dont les théosophes de la religion ismaélienne ont eu en propre le pressentiment et la vision. Mais le degré suprême de

dans le plérôme archangélique. Tout adepte de la « da'wat » continue la famille du Prophète. C'est l'exaucement de la prière d'Abraham : « Que celui qui me suit fasse partie de moi-même (Qoran 14 : 39) », et cette intégration est typifiée dans la déclaration du Prophète à l'égard de son Wasî : « 'Alî fait partie de moi-même, comme moi je fais partie de lui-même » (على منى وأنا منه) (p. 111). Ici alors les Cieux ésotériques (*Asmân-e Din*) substituent leur chronologie à celle qui est réglée au calendrier de l'histoire d'après les révolutions des Cieux astronomiques (*Asmân-e donyâ*). Les Cycles de la mytho-histoire déroulent non pas un temps astronomique qui nombre le mouvement des astres visibles, mais un temps hiérophanique qui mesure les levers successifs des sept Luminaires aux Cieux hiérocsmiques. Ce sont pour le Cycle actuel : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mo'hammad et le Résurrecteur à venir, Khodâvand-e Qiyâmat (pp. 111-112).

Nous voici par la même tout près du sommet de la vision du présent livre de Nâsir-e Khosraw : une anthropologie cosmique répétant l'« harmonie » de la Forme humaine intégrale dans tous les cosmos, et invitant l'individu humain à atteindre d'exhaussement en exhaussement, par le dépouillement de son moi empirique, jusqu'à l'état de l'Homme Parfait. Psychologiquement cet état représente une *intégration* par laquelle la gnose théosophique ismaélienne rejoint finalement les pressentiments et les aspirations qu'attestent toutes les gnosés mystiques prenant leur support visible, leur « *zâhir* », aussi bien en d'autres Révélations que celle de l'Islam. Le chap. xxviii du livre fait surgir une question dont l'énoncé *apparent* ne vise que des données astronomiques : pourquoi le 'Soleil et la Lune n'ont-ils respectivement qu'une seule « maison » dans le zodiaque, tandis que les autres astres en ont deux (pp. 274 ss.)? Il faut toujours avoir présent à l'esprit le même principe : ce que les Sages philosophes ont médité c'est le macrocosme, le Monde majeur. Ils l'ont vu à l'image d'un être humain, et c'est pourquoi ils lui ont donné le nom d'Homme majeur ('âlam kabîr, insân kabîr, cf. le grec makrokosmos, makranthrôpos)¹⁵⁶. L'homme mineur, le cosmos mineur ('âlam saghîr, mikrokosmos)

156. Comparer l'application de cette idée chez les alchimistes : P. Kraus, *Jâbir* II p. 50 ; chez Sohrawardî, notre édition du *K. Hikmat al-Ischrâq*, p. 174 ; cf. F. Boll, *Sternklaube und Sterndeutung*, 4^e Aufl., Leipzig 1931, pp. 136 ss., 166 ss.

astres corporels. Aux substances de l'homme échoit une part des Sept Luminaires éternels du plérôme archangélique. Ici et là, même diversité dans la réceptivité et dans l'effet; la hiérarchie des métaux *symbolise avec* la hiérarchie des âmes au sein du mésocosme (cf. p. 110).

Ces correspondances présupposent, certes, une doctrine du microcosme, c'est-à-dire une anthropologie, qui dévoile et montre dans la structure de l'être humain une homologie avec les structures de tous ces cosmos, ainsi qu'un point d'attache, terme et support de la relation avec chacune des parties homologues. S'il y a dans l'être humain qui est le « roi du monde » un support (*ma'hall*) pour tous les degrés que représentent les différents métaux, c'est qu'il a lui-même une homogénéité, une communauté de nature avec l'or¹⁵⁵, quant à la capacité de métamorphose antérieurement présupposée pour atteindre à ce suprême degré. En effet si tous les humains n'arrivent pas au degré de la Prophétie, pas plus que les substances telluriques n'arrivent toutes au degré de l'or, chacun des degrés ou grades de la hiérarchie ésotérique, chacun des membres de la « da'wat » reçoit cependant une part des Lumières prééternelles qui sont les « astres spirituels »; c'est cette part de lumière et de subtilité grâce à laquelle il se distingue et se sépare de la masse des humains dont le rang correspond dans le cosmos physique à celui des simples Natures élémentaires et du corps tout court (cf. § 107 p. 111).

Si maintenant les sept métaux, avec leurs métamorphoses, ont leur homologue dans l'être humain dont l'âme correspond à cette nature de l'or à laquelle aspirent toutes les substances telluriques, de même alors chacun des membres de la « da'wat », à son rang respectif (symbolisant avec un degré des métaux), a également une demeure, une attache en l'Intelligence Universelle qui est le roi du monde d'en-haut. Chacun d'eux en effet est en homogénéité et en conjonction avec le Prophète, dont le rang dans le hiérococosme correspond à celui de l'âme pensante dans le cosmos créaturel, à celui de l'or dans la hiérarchie des substances telluriques, à celui de la Première Intelligence

155. cf. *ibid.* p. 229 n. : le « Soi » en tant que l'âme, symbolisant avec (et symbolisé par) le plus noble des métaux. Là même (Grand Bundahishn et Zat-Spram), l'or vient en huitième lieu comme « totalité » des sept, ce qui atteste le mode de calcul spécifiquement iranien.

Les Cieux astronomiques sont l'indice d'autres Cieux. Les sept astres dont les choses engendrées sur terre tirent leur lumière et leur subtilité, sont un indice que dans ce monde d'en-haut qui domine le Ciel des constellations, il existe sept Lumières primordiales prééternelles (Haft Nûr-e awwalî-e azalî¹⁵³). S'il est vrai que lumière et subtilité dans les êtres terrestres résultent d'un influx dont les astres qui brillent aux Cieux astronomiques sont les intermédiaires, à leur tour ces sept astres résultent de ces sources de Lumière et de subtilité que sont les hypostases de Lumière éternellement évoquées à l'être (mobda'ât) (cf. p. 109). Et de même que leur Énergie influe sur les Cieux astronomiques, elle influe également sur les Cieux intérieurs du microcosme humain dans lequel sept puissances correspondent à ces Sept hypostases archangéliques prééternelles. Chaque individu humain y participe, de la même manière que les sept essences qui sont les sept métaux, participent chacune dans la mesure de sa réceptivité, celle de la substance de son corps, à l'influx des Sept Luminaires. C'est par la différence dans la réceptivité du microcosme à l'égard de l'influx des pures Lumières, que s'expliquent la formation et l'ordination du monde intermédiaire, le mésocosme ou monde de la Religion initiatique. Une âme peut être au degré du Prophète, comme une substance corporelle peut être au degré de l'or ; au degré du Wasî, comme au degré de l'argent ; au degré de l'Imâm, comme au degré du fer ; au degré du Hojjat, comme au degré du cuivre ; au degré du Dâ'i, comme au degré de l'étain ; au degré du Ma'dhûn, comme au degré du plomb ; au degré du Mostajîb, le nouvellement initié (celui qui « a répondu » à l'Appel), comme au degré du mercure¹⁵⁴. Aux sept métaux échoit leur part respective de l'influx des Sept

153. Ici la hiérarchie du monde de l'Ibdâ' comprend sept degrés, au lieu de cinq dans le chapitre précédemment étudié. La heptade est obtenue par l'adjonction de l'Ibdâ' mise au principe comme une hypostase distincte, et par un dédoublement de l'Intelligence ('Aql) d'une part en sa substance et d'autre part dans le ternaire constitué par 'aql, 'âqil et ma'qûl (l'intellection, l'intelligéant et l'intelligé).

154. A comparer dans le mazdéisme la signification cosmique de l'Homme primordial, l'origine des métaux à partir du corps de Gayômar, cf. Reitzenstein und Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig 1926, pp. 225-226 (texte du Grand Bundahishn) et p. 228 n.

théosophie qui *symbolise avec* la philosophie, de même que symbolisent entre eux les mondes dévoilés par ces « deux sagesse ».

Une autre mise en œuvre du ta'wil interprètera en ce sens même les données de la physique céleste et de l'astronomie. La tâche reste la même ; il faut progresser des Cieux astronomiques aux Cieux ésotériques de la Religion ismaélienne ; de ceux-ci il faut progresser aux Cieux archangéliques supra-physiques, de même qu'il faut pénétrer jusqu'aux Cieux intérieurs du microcosme qui sont la structure intime du temple de la personne humaine. Chaque fois variera et trouvera son application le sens archétypique du *Mi'raj*, l'ascension céleste du Prophète. Et par la médiation du microcosme humain, c'est toute la physique terrestre, tout le mystère des productions engendrées par la Nature, par l'âme de la Terre, qui entreront en symbolisme.

Les Sages philosophes déclarent (cf. chap. VIII, pp. 107 ss.) que toute qualité subtile (*latâfat*) qui se manifeste dans les Éléments matériels, provient du monde d'en-haut, au-delà des Sphères célestes. Les Sept Luminaires qui gouvernent les Cieux sont comme des fenêtres qui de ce monde au-delà s'ouvrent sur ce monde-ci, et par lesquelles advient tout ce qui ici-bas possède une qualité de lumière et d'état subtil. Ces sources de lumière pourtant diffèrent en nature, et leurs réceptacles ici-bas diffèrent encore davantage quant à leur nature et leur position ; aussi les choses terrestres diffèrent-elles en lumière et en subtilité. Les substances fusibles aspirent à devenir de l'or (p. 108) ; les substances congelables aspirent à devenir hyacinthe rouge (rubis, cornaline). Cependant, parce que les virtualités naturelles et les situations diffèrent, la réception des influx célestes diffère également ; seule une nature qui est plus pure et plus réceptive à l'égard de ces influx, devient de l'or ou du rubis. Et les philosophes ont appliqué les mêmes principes pour expliquer la diversité dans le monde des animaux et dans le monde des plantes, le fait qu'il y ait du cristal et qu'il y ait du jais, des fruits doux et des fruits amers...

Voici maintenant les théosophes mis en présence de la même question : l'égalité relation et l'inégale réceptivité des êtres du monde d'en-bas envers les Sept Luminaires. Un même principe leur est commun, quant à l'énoncé, avec les philosophes. « Tout ce qui existe dans le monde sensible est un effet de ce qui existe dans le monde d'en-haut. » Mais il va se produire la même anaphore que précédemment.

de la sodalité ismaélienne est ainsi représentée par ce schéma.

L'altération introduite par la substitution de « Dîn » à « jawhar » permet un développement imprévu, voire impossible si les « intervalles » n'étaient interprétés que dans le sens de l'harmonie des philosophes. De celle-ci pourtant le « ta'wil » sait progresser et passer à celle de la sagesse théosophique. Un nouveau développement s'annonce alors, un enchaînement à l'harmonie du plérôme archangélique avec lequel symbolise la hiérarchie religieuse ésotérique, comme avec celle-ci symbolisait la hiérarchie ontologique de l'être. L'ampleur sonore atteint son maximum. Les intervalles de cette harmonie céleste sont comme répartis sur un autre clavier, tout en correspondant à ceux du cosmos initiatique. L'Intelligence ('Aql)¹⁵¹ est principe et source pour l'Ame (Nafs) et le Wasî; l'Ame qui est dérivée par rapport à 'Aql, est principe et source pour Jadd et Imâm¹⁵². Jadd est principe et source pour *Fath* et *Hojjat*; *Fath* est principe et source pour *Khayâl* et *Dâ'i*. On a ainsi les séries homologues: 'Aql, Nafs, Jadd (Gabriel), *Fath* (Michaël), *Khayâl* (Seraphiel),— Rasûl, Wasî, Imâm, *Hojjat*, *Dâ'i* (cf. p. 155). Le cosmos de la « da'wat » est une typification du monde archangélique de l'*Ibdâ'*. Il est le *mesos*, le moyen terme ou *mésocosme*, qui permet de passer du cosmos physique créaturel ('alam al-khalq) au cosmos des êtres de lumière éternellement existenciés ('alam al-Amr). La physique ne s'identifie pas avec la théologie. Mais il s'agit de *comprendre théologiquement* les choses physiques; c'est en ce Comprendre que consiste le « ta'wil » et c'est pourquoi il instaure une

151. Il ne nous est pas possible non plus de commenter ici en détail la structure des hiérarchies célestes. On trouve le schéma de la Décade chez Kermânî. Elle s'analyse ainsi: il y a l'Intelligence et l'Ame ('Aql et Nafs); à leur suite le III^{me} 'Aql ou Archange qui par sa « faute » devint le X^{me}; pendant le « retard » où l'entraîna son vertige, ont procédé Sept autres Chérubins ou Verbes divins. Ici nous avons un schéma pentadique: la dyade 'Aql-Nafs, puis une triade (cf. infra §4) de trois *Kerubim*, dont le dernier (Gabriel) correspondrait au démiurge et au rang de l'Intelligence agente ou Esprit-Saint chez les falâsifa. Les variantes sont encore plus complexes que dans les schémas de ces derniers (voir notre « Avicenne et le Récit visionnaire » Notes et Gloses, n. 180 ss.); aucune n'est indifférente, si l'on s'attache à en déceler l'« intention » phénoménologique; cf. encore notre Temps cyclique p. 195, et Strothmann, Texte VI 5.

152. Nous commentons plus loin (§4) la triade Jadd, *Fath*, *Khayâl*.

cette hiérarchie du macrocosme à l'archétype dont elle n'est qu'une exemplification parmi d'autres, l'exemplification créaturelle.

La marche à suivre pour ce «ta'wil» est déjà toute tracée par l'effort des Philosophes. Leur schéma descendait jusqu'à l'homme comme espèce des espèces, en partant de la substance qui est genre pour le corps et pour l'esprit; puis venait le corps qui, espèce par rapport à la substance, est genre par rapport aux deux espèces: les êtres qui peuvent croître et ceux qui ne le peuvent pas; le capable de croissance est genre pour l'animal et le végétal; l'animal est genre pour le doué d'intellect et le privé d'intellect; le doué d'intellect est genre pour l'homme et pour l'ange. La modification herméneutique consistera maintenant à lire et à interpréter «religion» (Dîn) là où il y avait «substance» (*jawhar*), sans que rien soit modifié à la structure d'un schéma où chaque degré représente une espèce et une dérivation par rapport au degré supérieur, mais un genre et une source par rapport au degré inférieur. La *Religion éternelle*, expression de l'Impératif originel et originateur, est la source de deux dérivations: l'Intelligence (dans le plérôme) et le Prophète (dans le hiérococosmos). Le rang du Prophète qui est un dérivé (ou une espèce) par rapport à «Dîn», est source (ou genre) par rapport à son «Wasî», le légataire spirituel détenteur du sens ésotérique de sa religion; le «Wasî» qui est un dérivé par rapport au Prophète, est une source par rapport à l'Imâm; ainsi en va-t-il ensuite pour l'Imâm par rapport au «Wasî» et par rapport au «Hojjat», pour celui-ci par rapport à l'Imâm et par rapport au Dâ'î, pour le Dâ'î enfin par rapport au *Hojjat* et par rapport aux prosélytes, les membres nouvellement initiés à la «da'wat», lesquels «symbolisent avec» le rang occupé par l'homme, espèce des espèces, dans le schéma philosophique de la substance¹⁵⁰. Ils sont ici le «dérivé des dérivés» (*far' al-forû'*), au-dessous duquel il n'est plus de dérivation. Toute la structure du Temple mystique

150. Voir le diagramme de la fig. 2 p. 155. Il ne nous est malheureusement pas possible de consacrer les développements qui seraient nécessaires ici à la signification et aux désignations des grades de la hiérarchie ésotérique; leur nombre est donné ici même avec des variantes. D'autre part la signification de ces grades devait profondément changer, être intériorisée, dans l'Ismaélisme réformé d'Alamût, cf. notamment W. Ivanow, *On the Recognition of the Imâm*, Bombay 1947.

au degré qui lui est supérieur ; en revanche elle s'affirme comme un genre par rapport au degré qui lui est inférieur. Finalement on revient à l'homme qui est *l'espèce des espèces*, c'est-à-dire l'espèce par excellence, celle qui ne peut plus se subdiviser en espèces mais seulement en individus¹⁴⁹.

A cette réponse s'enchaîne celle des Herméneutes spirituels (p. 154 § 153). Ils n'ont aucune objection contre la manière dont les philosophes ont entendu la question, ni contre l'analyse détaillée des êtres qu'ils ont donnée en réponse. Cette réponse est vraie, mais ils n'ont pas *tout* entendu de la question ; ils ne l'ont entendu qu'en *un seul monde*. Ils se sont en somme comportés encore comme des exotériques, des «Ahl-e zâhir». Pour entendre *toute* la question posée, il faut rappeler un principe qui est le pilier et fondement du symbolisme des mondes et des deux sagesse : c'est que l'univers sacré de la Religion divine (Dîn-e Khodâ) reproduit le même archétype (mithâl) que l'univers terrestre, et cela parce que le cosmos physique tient son existence de l'Intelligence démiurgique ('Aql), et que le hiérococosmos tient son instauration de l'Impératif divin originateur (amr, farmân). Or l'Intelligence est elle-même le contenu initial de cet Impératif primordial. S'il importe que l'homme apprenne à connaître les degrés des êtres qui sont la création de l'Intelligence, c'est qu'il y a là une voie pour atteindre par un mouvement ascensionnel, par une anaphore, à la connaissance des degrés de l'Impératif originel. Du cosmos physique qui est le macrocosme, il faut tirer les indices d'un autre monde qui est le monde sacré : le hiérococosmos, un monde intermédiaire, un *mésocosme* entre le macrocosme et le microcosme. Bref, les «intervalles» qui constituent l'harmonie physique des êtres, doivent être *interprétés dans le sens* d'une harmonie sacrée. A son tour celle-ci guidera, permettra une *exegesis* vers un autre cosmos, le plérôme sacrosaint archangélique, le «dâr al-Ibdâ'». C'est ainsi que la hiérarchie des genres et des espèces décrite par les Sages philosophes prendra son *vrai* sens, c'est-à-dire lorsque le ta'wil aura reconduit

149. A vérifier sur le diagramme donné p. 153. On trouve le récit de la même enquête, rapporté cette fois non plus à Aristote mais aux Sages philosophes en général, et développé en une longue amplification, dans l'Encyclopédie des Frères de la Pureté (Rasâ'il éd. du Caire, t. I, pp. 323 ss.).

3. *Le symbolisme des mondes.*

Montrer et motiver ce symbolisme sera le programme du livre «réunissant les deux sagesse». Certaines des pages qui précèdent auront déjà suggéré que le terme de «symbolisme» aurait pu figurer dans la traduction du titre du livre. En effet, si l'on se conforme au sens premier du mot grec *symbolè* qui est l'action de jeter ensemble, d'assembler, de réunir, la «réunion des deux sagesse» équivaut à dire le «symbolisme des deux sagesse». Cependant, à choisir cette traduction l'on aurait risqué quelque équivoque, car en l'absence des contextes, on pourrait entendre qu'il s'agit de deux sagesse symboliques, et non pas rigoureusement, pour parler la langue de Leibniz, de deux sagesse qui *symbolisent* l'une avec l'autre. Et si elles *symbolisent*, c'est que les mondes qu'elles dévoilent et décrivent, *symbolisent* également les uns avec les autres. Ce symbolisme est à la fois *ce qui* rend possible le «ta'wil», et *ce que* le «ta'wil» dévoile du fait même qu'il s'accomplit. L'idée s'en affirmera dans le livre principalement à l'occasion de trois grands thèmes : le schéma de la dérivation des genres et des espèces, les Sept Luminaires, les «maisons» des planètes dans le zodiaque telles que les décrit l'astronomie.

Le vers 19 de la qasida d'Abù'l-Haitham pose ces questions : « Qu'est-ce qui est genre, non pas espèce ? Espèce, non pas genre ? Qu'est-ce qui est tantôt genre, tantôt espèce ? » (cf. chap. XIII, pp. 151 ss.). Aristote est alors introduit en porte-parole des Sages philosophes, pour exposer comme s'il faisait le récit d'une observation personnelle, l'«invention» des genres et des espèces. Prenant comme point de départ les êtres humains, l'enquêteur à la recherche d'un nom commun qui puisse les rassembler en les désignant tous, s'élève ensuite, de groupe en groupe, depuis l'homme en passant par l'animal, le végétal, le minéral, jusqu'au concept et au nom de corps : là nouvel arrêt, puisque le concept d'esprit nécessite un nouveau concept qui puisse subsumer le corporel et l'incorporel. L'enquêteur s'élève alors jusqu'au concept de substance, au-delà duquel il n'entrevoit plus rien ; il peut par conséquent déclarer que la substance est le *genre des genres*, c'est-à-dire le genre suprême. La série ascendante une fois gravie, est alors parcourue en sens inverse. Chaque espèce est désormais trouvée telle par rapport

étrangères l'une à l'autre : sagesse grecque et sagesse ismaélienne. Suivant la signification qu'il donne aux sons et intervalles composant le premier « accord », c'est-à-dire suivant l'harmonie dans le *sens* de laquelle il l'interprète, le développement de la pensée prendra un cours tout différent. Il faut interpréter philosophie grecque et théosophie ismaélienne dans un *sens* qui en rende cohérent l'« enchaînement harmonique ». En fait ici même, celui-ci est-il déjà donné ? L'herméneute, il faut le dire, doit aussi prendre quelques initiatives de compositeur, introduire dans le premier accord une altération, une dissonance, pour la résoudre avec bonheur dans l'harmonie qu'il a prévue dès l'origine. Nâsir-e Khosraw, dans le choix des thèmes et des accords, se révèle comme un habile et prévoyant herméneute. Il fallait en effet habileté et prévoyance pour progresser de l'impératif grammatical à l'Impératif existentiel (cf. ci-dessous §5), des « intervalles » de la substance à ceux de la sodalité ismaélienne (ci-dessous §3) etc. Il importait de découvrir chaque fois la signification spéciale qui justifiait ce développement, mais le ta'wil sait justifier des enchaînements qui nous apparaissent si imprévus et si compliqués, qu'il faudrait inventer un système de signes, comme pour les fonctions tonales, afin d'en montrer la cohérence. Ces allusions suffiront à suggérer toutes les implications du sous-titre que nous avons adjoint au présent livre de Nâsir-e Khosraw « réunissant les deux sageses » : *harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*.

A leur tour, ces quelques pages motiveront celles qui suivent. Quelques grandes conceptions de base, notamment celle de plusieurs cosmos *symbolisant* les uns *avec* les autres, pourront illustrer la mise en œuvre du ta'wil comme exégèse symbolique fondamentale, aussi bien que les schémas cosmologiques présumés par celle-ci. Dans cette pluralité d'univers que se donne l'imagination métaphysique ismaélienne, une triade de Figures, mentionnées à plusieurs reprises par Nâsir dans ses livres, retiendra particulièrement notre attention. Elle offre en effet un cas exemplaire de récurrence d'un archétype, et dans ce livre ismaélien en langue persane, elle montre comment est interprété dans le sens de l'harmonie de « Dîn-e Haqq » un des *theologoumena* provenant des anciennes religions iraniennes. Quelques autres thèmes seulement seront encore mentionnés, à cette fin d'en illustrer l'interprétation harmonique. On ne peut faire plus dans cette étude préliminaire.

pas qu'il s'agisse de supprimer ce geste (le « zâhir » !). Mais il ne s'agit nullement de confronter, par des procédés rationnels, des données également rationnelles, dont on présupposerait qu'elles expriment tout ce qu'elles ont à exprimer, ou qu'elles se réduisent à un propos unique et se rapportent à un unique plan d'être. Les propositions des philosophes, Nâsir les énonce, les analyse, les commente, les laisse apparemment intactes, de même que la théosophie ésotérique laisse intacte la Face de la Religion, conformément au précepte : ne frappez pas au visage ! C'est que l'*exegesis* en reconduisant à l'origine, ne mutile pas ; elle transfigure.

Nous avons essayé d'analyser ici la démarche mentale du ta'wil comme *exegesis* par excellence, comme opération comportant chaque fois un mouvement ascensionnel (anagogie, anaphore). Il s'en dégage peut-être un enseignement utile. Plus l'on médite sur le ta'wil en tant que procédé de pensée et de prise de conscience, plus il laisse pressentir d'intérêt pour la philosophie tout court. Ce fut jadis pour celle-ci un gain extraordinaire que la mise en relation, par exemple, d'un style d'architecture et d'une structure sociale, d'un code de rhétorique et de procédés du discours musical. *Mutatis mutandis*, les penseurs ismaéliens témoignent d'un semblable pressentiment des connexions lorsque, par exemple, la structure de l'ontologie aristotélicienne leur apparaît comme homologue à celle de leur sodalité, ou lorsque dans les lois de symétrie de l'anatomie humaine ils discernent une répétition de celles qui commandent l'ordre des constellations (infra § 3).

Ce sont, pour notre part, les analogies musicales qui se présentent spontanément pour caractériser les différents procédés mis en œuvre par le ta'wil. On constate des transpositions, altérations de tonalité, changements de clef, de registre ou de clavier etc. Toutes ces comparaisons peuvent aider à comprendre le processus exégétique : comment on « enchaîne » par exemple, du schéma aristotélicien de la substance (jawhar) au schéma ismaélien de l'organisme religieux (dîn), bref comment la « réunion des deux sages » tend à un but grandiose et précis : une interprétation harmonique de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne.

Ce qui en technique musicale s'appelle « interprétation harmonique » offre ici d'excellents points de comparaison. L'exégète se trouve en présence de deux accords ou de deux harmonies apparemment

technique réelle et opération spirituelle. Ce ne serait pas sans profit pour les gloses à inscrire en marge des passages de philosophie naturelle dans le présent livre de Nâsir-e Khosraw ; nous devons pourtant nous limiter ici à une allusion. A son tour en effet, l'Opération alchimique exemplifie la démarche archétypique du ta'wil¹⁴⁸ : occulter l'apparent, manifester le caché, tel est le précepte. Dans chaque corps il y a un fond intérieur latent qui constitue le complément exact de ce qui est manifeste et apparent. La « science de la Balance » a pour propos de découvrir dans chaque corps le rapport qui existe entre le manifesté et le caché, l'extérieur et l'intérieur, l'exotérique et l'ésotérique.

Bref, l'exigence et le souci ultime du « ta'wil », sa méthode et son but, nous remettent toujours en présence de cas exemplifiés tout au long du livre de Nâsir-e Khosraw. En définitive l'urgence est celle-ci : nous sommes encore dans la Période mohammadienne du Cycle inauguré par Adam. Il s'agit de prendre place dans l'« arche de Noé » que représentent les Membres de la Maison prophétique (ahl-e Bait), la lignée des Imâms, parce que celle-ci est détentrice du secret du « ta'wil », qui se confond avec le secret de la Résurrection, c'est-à-dire avec le secret de la vie même. Quiconque ne prend pas place dans cette arche, périra dans le déluge de l'Ignorance, dans le cataclysme de l'Inconscience (cf. p. 38 du texte). Car la perdition et la mort dont furent menacés les peuples de 'Ad et de Thamoud, ce ne sont ni la ruine matérielle ni la mort corporelle. Cette mort corporelle, leurs propres prophètes (Hûd, Sâlih, Sho'aib) l'ont connue. Mohammad aussi est mort. Quelle différence alors y aurait-il entre prophètes et ennemis de la Foi devant la mort ? Non, il n'y a qu'une seule mort redoutable, une mort sans résurrection, la mort dont peut mourir une âme, par inscience et inconscience, par privation ou par refus de cette gnose qui est le secret du « ta'wil » (*ibid.*).

On a rappelé précédemment que le propos du « ta'wil » est très éloigné de ce que nous appelons aujourd'hui « méthode historique » avec ses règles de macération critique. Pour apprécier le « ta'wil » ismaélien, la question à décider est celle-ci : faut-il regarder *ce que* le geste vous montre, ou bien faut-il maintenir le regard fixé sur ce geste, quitte naturellement à ne rien voir de ce qu'il vous montre ? Ce n'est

148. *Ibid.* p. 76.

d'intégrer à l'harmonie théosophique, ceux des philosophes qui nient la prophétie, ou qui ne sont pas assimilables aux prophètes, cf. supra §1). Sans « bâtin », le « zâhir » n'est qu'une écorce insignifiante ; sans « zâhir », quel réceptacle y aurait-il pour cacher le « bâtin » ? Il faut absolument avoir en l'esprit ces prémisses, lorsqu'on lit un texte ismaélien ; nous les rappelons brièvement ici, car les exposés accessibles en sont rares.

Ce sont ces prémisses qui permettent de déjouer certaines objections venant du côté des *falsîfa*. J'ai eu occasion de commenter ailleurs les objections émises par un commentateur anonyme du Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân, contre le ta'wil ismaélien, et ne puis qu'y référer ici¹⁴⁶. Dans la pensée du philosophe, le ta'wil postulerait une *regressio ad infinitum*, en ce sens que le « zâhir », l'énoncé littéral de la Loi religieuse, nécessiterait une nouvelle « communication » divine pour la notification de son sens ésotérique. Mais une fois énoncé, celui-ci à son tour est cristallisé dans une évidence littérale qu'il faudra une nouvelle Révélation pour décrypter. Cette objection trahit une méconnaissance profonde de ce qui caractérise et différencie l'éclosion d'un *symbole* et la cristallisation en un *dogme*. En énonçant le sens ésotérique d'un symbole, référant à tout l'Inexprimé qui subsiste, on ne l'objective ni ne l'objectifie en un nouveau dogme. Car en fin de compte, ce n'est pas tel dogme en particulier, c'est l'âme même, comme *Urerfahrung*, que l'adepte doit pénétrer et expérimenter. Tel est précisément ce qu'annonce sans équivoque le motif de la « seconde naissance », naissance spirituelle ou résurrection. En outre, en milieu proto-ismaélien, on trouve rappelé expressément que le Glorieux (la figure archétype de Jâbir l'alchimiste ismaélien), s'il est un Nâtiq, n'est en rien cependant l'Énonciateur d'une Loi religieuse positive et littérale ; il est bien plutôt Parlant en une « diction immatérielle » la Signification ésotérique, l'*absconditum* dont jamais il ne se détache¹⁴⁷.

Cette évocation de Jâbir nous conduirait à un *excursus* sur les relations entre l'Ismaélisme primitif et l'alchimie jâbirienne, à la fois

146. Voir notre étude sur « Avicenne et le Récit visionnaire », 3^{me} partie : Notes et Gloses, pp. 77-79 n. 61-64.

147. cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân (Eranos-Jahrbuch xviii 1950) p. 74.

à son tour est limité par une nouvelle limite à dépasser¹⁴²; la perspective s'exhausse au-delà de la hiérarchie terrestre. A chaque degré, l'adepte est par rapport au rang qui le suit (tâli) comme un Qâ'im, un résurrecteur : il doit susciter, « ressusciter » son « suivant » au rang qu'il occupait, et qu'il quitte en étant lui-même ressuscité au rang supérieur¹⁴³. Ces résurrections ascendantes correspondent au développement de la virtualité angélique. En termes de psychologie des profondeurs, chaque degré supérieur représente par rapport au degré inférieur le « Soi » qui enveloppe, comme sa transconscience, le Moi de l'adepte. On a avec raison fait observer que l'intégration et la réalisation du Soi, la maturité complète, exigent la brisure, la rupture avec les évidences toutes faites imposées dès l'origine et adoptées par l'homme comme si elles étaient siennes. Le « tawil » opère précisément cette rupture : il réalise cette *coincidentia oppositorum* (du « zâhir » et du « bâfin », de la négation et de la négation de la négation) qui n'est exprimable qu'en symboles dont la compréhension n'exige rien de moins qu'une « nouvelle naissance¹⁴⁴ ».

La marche du « ta'wil » est parallèle à celle que suit le « tawhîd », la *réalisation* de l'Unique en son acception ismaélienne. Elle doit se maintenir entre les deux limites de la détresse dogmatique : la double impossibilité et d'affirmer et de nier. Donner à Dieu des attributs, affirmer qu'il est existant, qu'il est cause, par exemple, c'est de l'anthropomorphisme (tashbîh). Mais lui dénier tout attribut, c'est l'évacuer du cosmos (ta'fil). Le « tawhîd » doit suivre une ligne de crête entre la négation et la négation de la négation¹⁴⁵. De même sans « ta'wil », le « tanzil » n'est que texte mort et servitude mortelle ; mais sans « tanzil », le « ta'wil » est suspendu dans le vide (d'où l'impossibilité

142. cf. notre Rituel sabéen... p. 233 ; Idrîs, *Zahr* cit. in Ivanow, *Rise* p. 243 (54-55 du texte arabe).

143. cf. Temps cyclique p. 213 ; R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten* ix 5, *Idâh* 11 et *Is'm* 2-3 ; c'est le sens ésotérique de la formule attribuée à l'Imâm fâtimide al-Mo'izz : « Le croyant n'est pas un croyant avant d'avoir *ressuscité* un croyant semblable à lui » (ibid. p. 60 l. 3-4).

144. On peut comparer ici Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. by J. Campbell (Bollingen Series xxvi). New York 1951, pp. 312 ss.

145. cf. tout le 1^{er} chap. du « *Kashf al-Mahjûb* » d'Abû Ya'qûb Sejes-tânî, pp. 4-15 de notre édition.

retour vers l'origine céleste transcendante, auquel participent tous les adeptes de la « da'wat » ismaélienne, est le repentir et la nostalgie du Démentiurge de notre humanité, le Dixième Archange. Cette nostalgie sera désignée par quelques auteurs comme l'Ève éternelle de l'Archange¹³⁹; aussi bien est-ce elle qui de Cycle en Cycle, de Période en Période, engendre chaque adepte à cette angélicité (fereshtagî) à laquelle Nâsir-e Khosraw consacre le chap. xi du présent livre. Et si cette Ève éternelle a sa typification dans l'Imâm en tant que « mère spirituelle » de l'adepte¹⁴⁰, le trait précise que cette génération est essentiellement le fruit du « ta'wîl » dont l'Imâm est la source. Si enfin le fruit du « ta'wîl » est « wilâdat-e rûhânî, wilâdat-e dînî », naissance spirituelle ou naissance initiatique, c'est que l'*exegesis* des textes est non seulement l'image mais la préparation de l'*exegesis* de l'âme. Chaque « ta'wîl » accompli, chaque symbole intérieurement réalisé, est déjà une résurrection (qiyâmat) mineure. Mais cela n'est possible qu'en vertu de ces correspondances fondamentales évoquées ici au début, conformément auxquelles les êtres de tous les univers sont répartis en hiérarchies homologues, dont chaque degré supérieur se propose au rang inférieur qui le suit comme en étant la Vérité (*haqîqat*), et comme une invite à y accéder par une « résurrection » (qiyâmat).

La théosophie ismaélienne ne différencie en effet les Intelligences angéliques du plérôme que par leur rang d'antécédence ontologique (marâtib al-sabq). Mais chaque Suivant (Tâlî) est à son tour le Précédent (Sâbiq) d'un autre; il en est à son tour le « Trône » ('arsh). De même en va-t-il dans l'univers physique¹⁴¹, ainsi que dans le hiérococosmos de l'Église ésotérique: le mouvement de tout être est en vue d'atteindre au degré qui est au-dessus de lui, pour atteindre progressivement à la stature de l'Homme Parfait. D'où, la courbe de vie de l'adepte reproduira dans le microcosme de son individualité, la totalité du Cycle ou *Aïôn*. En une ascension de Résurrections ou « Qiyâmât », il progresse d'un Ciel-limité (*mahdûd*) à un Ciel-limite (*hadd*), lequel

139. Ibid. p. 197 et p. 203 n. 68 (Nasîraddîn Tûsî in *Tasawworât*, et Idrîs 'Imâdaddîn).

140. Mâdar-e nafsânî; cf. dans le présent livre pp. 209, 210, 242 l. 13 ss., le chap. xxx pp. 295-299.

141. cf. *Tasawworât* pp. 64-65 du texte persan, et notre Temps cyclique pp. 213 ss.

« zâhir » et « bâtin ». Le « zâhir », c'est l'extérieur, l'apparent, l'évidence littérale, la Loi, le texte du Qorân. Comme étant un « majâz », ce n'est qu'une dérivation, une conséquence (far'); c'est l'en-bas et l'envers du monde permanent et éternel. Celui qui pratique le « ta'wil », reconduit le « zâhir » à son origine, le *fait revenir* à son essentielle, secrète et vraie Réalité (*haqîqat, bâtin*). Si le « zâhir » des religions positives est prégnant du symbolisme de la Vraie Réalité, c'est que leurs prescriptions concernent les observances et rites extérieurs de la piété; mais ces prescriptions changent comme changent toutes choses dans le monde du devenir, tandis que les significations intérieures et spirituelles des religions positives (le « bâtin » de la « shari'at ») se rapportent au monde de l'Idée, de la Vraie Réalité, lequel est immuable et inaltérable : « Dîn-e Haqq » est la Religion éternelle. « La religion positive est l'aspect exotérique de l'Idée, et l'Idée est l'aspect ésotérique de la religion positive; ... la religion positive est le symbole, et l'Idée est le symbolisé¹³⁷. » L'*exotérique* est en perpétuelle fluctuation avec les Cycles et Périodes du monde; l'*ésotérique* est une Énergie divine (Qodrat-e ilâhî) qui ne succombe pas au devenir. Bien entendu, il faut une *personne* pour instaurer l'un et l'autre. Instaurer le « zâhir » est la mission du Prophète, l'Énonciateur ou Nâfiq. Reconduire le « zâhir » à son « bâtin », c'est l'œuvre de l'Imâm, pilier et fondement de l'exégèse des symboles, de le « religion en Vérité » qui est celle des « Ahl-e Haqîqat », lesquels constituent le « 'âlam-e Dîn », le mésocosme sacré de l'Église ésotérique, temple terrestre de la Religion éternelle.

Si le « ta'wil » consiste à revenir, à reconduire à l'origine, en ce sens tout le processus cosmique consiste en une *exegesis*, l'exégèse du « texte » cosmique. Il y a un prologue dans le Ciel (dont Nâsir ne parle pas dans le présent livre) à la dramaturgie de la mytho-histoire terrestre. Ce prologue consiste essentiellement dans le « retard », l'hésitation qu'apporta le Troisième Archange à accomplir son « tawhîd »; dans ce vertige de stupeur, l'Archange se laissa distancer et recula au rang de Dixième, celui du Démiurge de notre cosmos; le Temps historique cyclique de ce cosmos n'est ainsi en son essence que de « l'éternité retardée¹³⁸. » Dans son essence également, le processus cosmique de

137. شریعت ظاہر حقیقت است ، و حقیقت باطن شریعت ، و ظاہر عنوان باطن است ، Ibid pp. 55-56. و شریعت مثال است و حقیقت مشمول

138. Voir réf. dans notre étude sur Le Temps cyclique ... pp. 195 ss.

ma'dl est ainsi le but, le lieu où l'on rentre, le sens d'un écrit). Il faut penser à cette étymologie pour que la signification courante du mot «*ta'wil*» comme *exégèse* spirituelle, *exégèse* symbolique, prenne toute sa valeur. Sous le sens d'*exegesis* se trouve impliqué un sens de retour, d'*exode*, de sortie hors de la lettre, qui sera une rentrée ou, paradoxalement et plus exactement, une sortie en *soi-même*. Et si l'on parle d'*exégèse* symbolique, il faut encore prendre bien garde de ne pas confondre symbole et allégorie. Le *symbole* est là pour annoncer quelque chose qui ne peut pas être *exprimé* autrement ; il est l'unique expression du *symbolisé*. L'allégorie est une figuration plus ou moins artificielle de généralités ou d'abstractions qui sont parfaitement connaissables par d'autres voies.

Maintenant, *que* reconduit l'*exégèse* ou «*ta'wil*», et *à quoi* reconduit-elle ? Ici s'offrent des couples de termes qui sont les mots-clefs du lexique technique. *Majâz* (figure, métaphore) et *haqîqat* (vérité, réalité, essence). *Zahir* (l'apparent, l'exotérique) et *bâtin* (l'intérieur, le caché, l'ésotérique). Tous ces termes se correspondent. «*Majâz*» comporte l'idée de «*dépasser*», de passer outre en allant vers . . . , d'où *méta-phore*, *trans-fert*. Mais prendre garde : ce n'est pas qu'un sens «*métaphorique*» soit à dégager de l'énoncé ; c'est l'énoncé même qui, en tant que proféré, nécessairement dépasse, *trans-gresse* la pure réalité-essentielle (*haqîqat*) du sens caché, ésotérique (*bâtin*). Il en va ici à l'inverse de l'ordre des évidences qui s'imposent au profane ; ce qui s'impose à celui-ci, comme sens littéral, apparaît à l'initié comme une métaphore qu'il faut faire *régresser* au sens vrai «avec lequel» elle symbolise. Ce sens vrai c'est la «*haqîqat*», c'est l'Essence, l'*Idea*.

C'est pourquoi l'on n'a pas le droit de dire que le «*ta'wil*» comme *exégèse* symbolique pratiquée par la théosophie ismaélienne, *détourne* un texte de son vrai sens ; tout au contraire, elle le fait *retourner* à son sens vrai, celui qui fut *transféré* dans la figure ou métaphore qui le typifie. C'est pourquoi aussi le *mithâl* n'est pas une allégorie (ni le *tamthîl* une «*allégorisation*»), mais l'exemplification privilégiée d'un archétype ; le *tamaththol*, c'est l'état de la chose sensible ou imaginable qui possède cette investiture de l'archétype et «symbolise avec lui» ; en typifiant ce dont elle est le *chiffre*, le symbole privilégié, elle se trouve exhaussée à son maximum de signification.

Même contraste et même complémentarité entre les termes de

son sens est *multiple*, vise *plusieurs* mondes, se développe en des contextes différents. C'est pourquoi le plus souvent (v. g. dans le cas de chapitres comme ceux analysés plus loin §3), l'horizon de la réponse philosophique en est complètement transformé. Une progression a eu lieu, une *exegesis*, une transposition ou anaphore. C'est cela le secret du ta'wil, et ce qui, en assurant la cohésion du livre, fait que dans la «réunion des deux sagesse» se perçoit un enchaînement d'harmonies, très subtil certes, mais non moins sûr de son triomphe. Grâce à cette «progression», la religion de ces «*honafâ'*» exotériques que sont les Sages philosophes, est reconduite à sa vérité ésotérique. Comme l'auteur vient de nous rappeler que cette théosophie est essentiellement ta'wil et bâzin, il nous reste à dire quelques mots sur ces deux concepts essentiels, avant d'en montrer la mise en œuvre dans quelques chapitres exemplaires qui illustrent le symbolisme présupposé par le «ta'wil», et à travers lequel le ta'wil seul permet de progresser.

2. Le «*Ta'wil*» ou exégèse symbolique.

Il y a une similitude de structure, une homologie entre plusieurs univers : plérôme céleste de l'Ibdâ', macrocosme de la physique et de l'astronomie, microcosme de l'individualité humaine, mésocosme ou monde intermédiaire que constitue la sodalité ésotérique (ahl-e Bâzin), le cosmos sacré ou *hiérococosmos* de la Religion éternelle (Dîn-e haqq). C'est en vertu de cette homologie que, par exemple, l'image de Cieux superposés, emboîtés ou involués les uns dans les autres, peut schématiser tous ces univers. Et c'est cette homologie qui est principe et motivation de la méthode proprement ismaélienne d'interprétation, de son acte même de Comprendre qui est désigné comme «ta'wil». Le mot et son concept font pendant au mot et au concept de «tanzil». *Tanzil* désigne en propre la religion positive, la lettre de la Révélation dictée par l'Ange au Prophète-Nâtiq qui aura la charge de l'énoncer¹³⁵. C'est *faire descendre* quelque chose du monde supérieur. «Ta'wil» c'est étymologiquement *faire revenir à...*, c'est reconduire, ramener¹³⁶ (le

135. cf. Kalâmi Pir pp. 55-57 du texte persan.

136. تاویل از «اؤل» است واؤل چیزی باصل خود رسانیدن... پس صاحب تاویل
آن کس باشد که سخن را از ظاهر خود بگرداند و بحقیقت آن برساند
ibid. p. 57.

Sages théosophes (*hokamâ-ye Dîn*) suivant les versets du Livre de Dieu et les sentences traditionnellement attribuées au Prophète, et avec les Sages philosophes (*hokamâ-ye falâsifa*) et les éminents Logiciens suivant les arguments rationnels et les prémisses concluantes et satisfaisantes, — pour cette raison que le trésor de la sagesse est le cœur de celui qui fut le sceau des héritiers des Prophètes, mais qu'il y a également un parfum de la sagesse dans les livres des anciens Sages (§ 21 p. 18).»

Dès lors aussi mesurons bien ce propos. Nâsir se conformera à deux modes d'exposition : comme le font les «*Hokamâ-ye dînî*», il se servira des versets du Livre et des traditions ; comme le font les philosophes, il se servira d'arguments rationnels. Mais ne nous méprenons pas. Réunir n'est pas ici juxtaposer, nous l'avons dit, moins encore juxtaposer simplement des arguments rationnels et des arguments scripturaires pour un même objet de démonstration. Il ne s'agit pas de *prouver* une même chose aux uns avec les premiers arguments, aux autres avec les seconds, ni de renforcer les arguments scripturaires par des arguments philosophiques de crédibilité. Le processus et le projet sont tout autres. Il y a un schéma et un projet théosophiques que le penseur possède au préalable, schéma qui comporte essentiellement une pluralité d'univers et leur symbolisation. C'est cette intuition ou cette *image primordiale* qui subsume et se subordonne tous les arguments, et en rend l'emploi cohérent. En fait, l'exposé philosophique vise un certain cosmos ; l'exposé théosophique vise un autre cosmos. Mais les cosmos communiquent de l'un à l'autre ; le tout est de les «*interpréter dans le sens*» qui permet ce passage, car préalablement à tout argument scripturaire ou rationnel, il y a cette loi de correspondance entre les mondes qui par leur structure homologue exemplifient un même archétype. Nâsir n'opère pas de «*démonstrations*» philosophiques ou théosophiques. Il rapporte plutôt des arguments et il en fait l'herméneutique, c'est-à-dire opère la transition d'un monde à l'autre, ce qui est moins l'effet d'une démonstration que d'un Comprendre, une *hermeneia*. Tous les chapitres, à très peu d'exceptions près, énoncent en effet d'abord la réponse philosophique à une question ; ensuite vient la réponse des «*Ahl-e ta'wîl*». La question reste la même quant à l'*énoncé* (v. g. : qu'est-ce que le «*genre*» qui devient «*espèce*»?). Mais en vertu de la loi des correspondances,

philosophe, aux yeux de ces prétendus savants, est ravalé au rang des animaux, tandis que par la faute de ces gens c'est la religion de l'Islâm qui est devenue un objet de mépris. Ces prétendus savants ont déclaré que le philosophe est un ennemi de la foi, si bien qu'en ce pays il ne reste plus ni Religion Vraie ni philosophie (§ 20 p. 16).»

Ces lignes d'une belle violence suffiraient à montrer que Nâsir-e Khosraw est tout autre chose qu'un écrivain ennuyeux et monotone. Elles donnent un écho de luttes idéologiques très âpres dont le Khorâsân fut la scène, et l'écho d'une lamentable décadence de la culture sous l'effet de l'intolérance religieuse¹³⁴. Elles donnent également la réplique au souvenir des scènes de fanatisme que Nâsir évoque ailleurs et qui l'ont forcé à prendre le chemin de l'exil. L'amère tristesse fut cependant tempérée d'une consolation : la sollicitude du prince au grand cœur qui pour sa part témoignait d'une connaissance conjoignant la philosophie et la théosophie ou la science de la Religion en vérité, laquelle consiste, on nous le rappelle, en « ta'wîl » et « bâ'în », exégèse spirituelle et signification ésotérique (p. 17). C'est par ce ta'wîl que la « shari'at », la religion positive, se transfigure en « Dîn-e Haqq », la Religion Vraie, la Religion de l'essence, de l'Inexprimé sous le voile du symbole, laquelle n'est point, loin de là, une adversaire de la philosophie. Déjà, en évoquant le passé récent, Nâsir a énoncé le programme de son livre. Il n'y avait plus personne qui pût réunir les deux Sagesse, hormis le prince chercheur et lui-même, l'auteur. Par là même, la cause parfaite et la cause efficiente se trouvant données en leurs personnes, l'existence du livre s'ensuivit nécessairement.

En voici le propos énoncé par l'auteur en termes concis et clairs : « Comme la raison d'être de ce livre est de dénouer les difficultés religieuses et les problèmes philosophiques difficiles, je l'ai intitulé Livre réunissant les deux Sagesse. Dans ce livre, j'ai disserté avec les

134. C'est-à-dire toute cette civilisation du Khorâsân que J. Ruska analysait jadis en déplorant l'indigence de nos classifications historiques officielles, impuissantes à désigner une surface et un concept de culture qui débordent largement le cadre de ce que l'on appelle trop couramment « civilisation arabe » ; cf. J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur, Heidelberg 1926, pp. 167-176.

(p. 14). Si la Création n'est pas vaine, ce n'est pas en effet une connaissance *vaine*, tout extérieure, mais une science *spirituelle* qui doit lui correspondre.

A qui se heurtent ces revendications énoncées en termes vibrants, par lesquels Nâsir-e Khosraw est l'interprète des chercheurs de tous les temps et de tous les climats ? Elles se heurtent à la troupe de ceux que Dieu avait constitués pour assembler et conserver le savoir, mais qui sont les premiers à faire de la Création éternelle (ibdâ') une œuvre vaine. Ces gens qui s'intitulent Docteurs de la Religion de l'Islâm, ne sont-ils pas les premiers des athées (p. 15) ? Ils s'en vont déclarant que quiconque affirme être sûr du lever du soleil, ou bien avoir la connaissance des astres errants et des astres fixes, — celui-là est un blasphémateur. Ils ont préféré l'inscience au savoir. Ils disent que le comment et le pourquoi des choses ne sont pas notre affaire, alors que nous tenons de notre Prophète en personne cette prescription : « Méditez sur la Création, oui ; sur le Créateur ne méditez pas. » Mais s'il était aussi impertinent de méditer sur les créatures que sur le créateur, comme le prétendent ces ignorantins à l'encontre du Prophète, ne serait-ce pas sous-entendre l'identité du créateur et de la création (p. 12) ? Est-ce de cela que se satisfait le monothéisme de ces gens ?

Les conséquences désastreuses de leur pieux et intolérant agnosticisme sont là. Nâsir les énonce. « Parce que ces prétendus savants ont traité d'ennemis de la foi tous ceux qui ont la connaissance scientifique des choses créées, les chercheurs du comment et du pourquoi sont devenus muets ; ceux qui enseignaient ces sciences, gardent le silence. L'ignorance s'est emparée des gens, spécialement des gens de notre pays, le Khorâsân et le pays oriental (§ 19 p. 15) ». « Et personne n'a plus fait de livres sur le comment et le pourquoi des choses, parce que des cinq causes nécessaires à la production d'un livre de science, il a manqué la cinquième, la cause parfaite, qui est le chercheur de cette science ; et il a manqué aussi quelqu'un qui enseignât cette science, et qui en eût été la cause efficiente. Ces deux causes ayant disparu chez les gens de ce pays, la science de la Religion ('ilm-e Dîn) a disparu elle aussi. Il ne reste personne en ce pays que nous venons de mentionner, qui soit capable de réunir la science de la Religion éternelle, laquelle est un fruit de l'Esprit-Saint, avec la science des choses créées qui, elle, dépend de la philosophie ; c'est que le

qui non seulement exclut toute idée néoplatonicienne d'êtres intermédiaires entre Dieu et la Création, mais même tout pluralisme dans l'efficacité causale. Le médecin ne dit pourtant pas qu'il a créé la scammonée, ni l'astronome qu'il a créé le soleil et les astres. Si leurs propositions scientifiques sont taxées d'athéisme, alors quiconque sait que l'eau guérit la soif et que le pain guérit la faim, celui-là aussi est un athée (*ibid.*).

Voici, en revanche, la position ismaélienne : si la justice, c'est désapprouver la violence qui tyrannise l'opprimé, alors faire que l'ignorant arrive à la Connaissance c'est là certes œuvrer la plus grande des justices, car l'ignorance est une tyrannie évidente (comme elle est aussi la tyrannie des évidences toutes faites, *ستم ظاهر*). S'il est un commandement divin qui nous prescrit de donner une petite part de nos biens à nos semblables, alors c'est vraiment obéir à Dieu que de les faire participer à cette Connaissance en laquelle consiste la dignité humaine (p. 8 § 12)¹³³. C'est Dieu qui a instauré dans l'homme une âme chercheuse, inquiète et en quête des « pourquoi ». A cette inquiétude correspond précisément l'œuvre de la Création, comme si à travers elle Dieu s'adressait à l'âme pour lui dire : « Interroge ! cherche pourquoi telle chose est ainsi, et ne va pas t'imaginer que cette Création est vaine ! » (p. 11 § 15). C'est grâce à cette âme pensante et chercheuse de science, inquiète du pourquoi et du comment des choses, que l'être humain est digne et mérite que Dieu s'adresse à lui (p. 12). Cette recherche est une investiture divine ; l'âme pensante est faite pour scruter, questionner, enquêter. A preuve, la spontanéité inlassable des questions chez l'enfant : qu'est-ce que ? pourquoi ? Sa curiosité du *nom* des choses est l'indice qu'Adam fut tout d'abord initié à la connaissance des *noms* des choses par un enseignement divin direct (ta'lim-e ilâhî), et ses descendants sont simplement à la trace de cette prérogative (p. 13). Mais, entendons bien nos « *Hokamâ-ye Dîn* » : il s'agit du Nom réel et essentiel, au sens propre et vrai (nâm-e haqîqî). Et ces Noms essentiels des choses, ce sont leurs significations spirituelles et transcendantes ainsi que leur action

133. Ce qui sous-entend toute l'exégèse ésotérique du sens de l'aumône, c'est-à-dire le « ta'wil al-zakât », cf. Kalâmi Pîr pp. 77-78 et 96 du texte persan ; Ja'far ibn Mansûr, dâ'î yemenite vers le milieu du iv^e/x^e s., a consacré tout un livre à cette exégèse (Guide n° 40).

qui est conçu par l'istoriosophie ismaélienne comme ayant été la religion première de l'humanité « historique » en notre Cycle, celle de la période d'Adam qui eut Seth pour Imâm¹³¹. Ce n'est pas un hasard qu'il soit parlé des exotéristes (Ahl-e Zâhir) de cette religion même. A ce titre, et comme assimilée à une religion faisant partie des Cycles de la Prophétie, la « religion » des philosophes peut être, elle aussi, l'objet d'un « ta'wîl ». Il ne s'agit en somme que d'un ta'wîl « en retard » sur celui qui, en vertu de l'Imâmât éternel, aurait dû dès cette époque reconduire la religion initiale à sa vérité ésotérique. Le penseur ismaélien doit assumer cette tâche à l'égard des philosophes du passé : les reconduire hors des insuffisances commises par eux en tant qu'« Ahl-e Zâhir » ou « gens de l'apparence » à qui ne fut point dispensée (pour des raisons qui échappent à nos connaissances historiques) l'initiation au mystère (*bâtin*). Et cela d'autant plus que c'est la pure religion primitive, celle d'Abraham qui ne fut ni chrétien ni juif mais *hanîf muslim*, — que restaurera, selon l'eschatologie ismaélienne, l'Imâm de la Résurrection, en clôturant notre Cycle. Les présuppositions de Nâsir-e Khosraw, telles qu'elles découlaient des allusions précédentes, nous deviennent transparentes. Et par là nous apparaît aussi en quel sens le « ta'wîl » sera le ressort du dialogue entre les « deux Sages ».

C'est sur un ton émouvant, voire pathétique, que nous entendons Nâsir revendiquer les droits de la pensée philosophique, qui sont les droits de la pensée tout court. Et cela contre un adversaire qui est l'adversaire commun des philosophes et des théosophes ismaéliens, à savoir les doctrinaires littéralistes, les ignorantins qui déshonorent la religion islamique en faisant passer leur obscurantisme pour l'orthodoxie de l'Islam. Ce sont les « ahl-e tafsîr », les « ahl-e taqlîd », les exégètes de la lettre, les conformistes, les « hashwîyân-e omma », les radoteurs de pieuses inepties, bref tous ces Docteurs de la Loi et de la lettre morte, « foqahâ-ye dîn-e Islâm », qui s'opposent aux « Ahl-e Bâ'în ô ta'wîl », les Ésotéristes et herméneutes spirituels des symboles¹³². Peut-on concevoir plus énorme sottise que celle de ces gens déclarant ennemi de la Foi (kâfir) quiconque déclare connaître les propriétés de la scammonée ou de l'oxymel ? (cf. p. 10 § 14). Évidemment le penseur ismaélien se heurte au monothéisme abstrait, monolithique et totalitaire,

131. Voir réf. *in* Rituel sabéen... p. 194 n. 38-40.

132. voir les réf. à ces noms dans notre فهرست نامها

sur leur seul intellect, pour parcourir les voies du sentiment religieux. Aussi leurs opinions furent-elles divergentes. Un ordre de précellence se distingue parmi eux : certains eurent davantage de sagacité, certains commirent plus d'erreurs¹³⁰. »

Deux idées essentielles se dégagent de ce long texte où un penseur représentatif de la doctrine ismaélienne de l'époque fâtimide prend position à l'égard des anciens Philosophes. En premier lieu, ceux-ci n'ont pas eu la connaissance de la Religion ésotérique ('ilm-e bârîn), de la hiérosophie éternelle ('ilm-e dîn-e haqq); ils n'ont pas été initiés comme adeptes de la da'wat aux secrets du « tanzîl », de la Révélation divine ; cette connaissance repose sur les dignitaires (*hodûd*) de la hiérarchie ésotérique et l'institution de l'Imâmât légitime, la « Maison de l'Inspiration divine », la lignée de ceux qui dans le présent livre sont appelés *Ahl-e ta'yîd*. Mais en outre, et c'est le second point important, les philosophes ne sont point pour autant assimilés à des ennemis de la Foi ni à des « païens » du temps de la « jâhiliya ». Extrêmement éloquent est le geste qui leur assigne leur rang conformément à la conception ismaélienne des Cycles de la mytho-histoire. Leur « religion » est en somme assimilée à celle des *Honafâ'*, c'est-à-dire soit à celle des représentants de la religion pure absolument initiale, celle-là même qui fut créée dès l'origine du monde antérieurement même à la période d'Adam, — soit à ce sabéisme idéal qui assimile *Honafâ'* et Sabéens et

(in A volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne, Cambridge 1922, pp. 383-391); notre étude sur Rituel sabéen... pp. 187 ss., 193 ss.

130. Le livre de *Hamîd Kermânî* étant encore inédit, je cite ce passage en entier (Bâb I, fasl 38). N'ayant disposé que d'un seul manuscrit, on a dû lui laisser par endroits un caractère un peu raboteux

نقول أن الفلاسفة والمتقدمين منهم وإن كانوا فضلاء في زمانهم، فقد استمر عليهم سلطان الخطأ في كثير مما تكلموا عليه من العقليات. ولو كانوا في مدتنا ورأوا ينابيع البركات كيف هي فائضة من بيت الوحي بحقائق الأمور على ما عليه الدعوة العلوية، لكانوا مع اجتهادهم لأنفسهم ينصفون، وعن أنفسهم كثيراً من اعتقادهم فيما غاب عن الجواب يقفون، ولكانوا آثار من جعل الله له نوراً في غوامض الأمور يقفون، فإنهم في أزمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم في ما نعوهم ما <لوا> (?) فصار كل منهم في اعتقاده إلى ما تدل عليه مصنفاته على ما عليه أهل الظاهر في الملة الحنيفية حين اعتمدوا على عقولهم في سلوك مسالك الديانة، فاختلفت آراءهم، وبين أولئك تفاضل، فمنهم من أصابته أكثر ومنهم من خطاه أكثر...

annonce en quel sens il sera possible d'en étudier les rapports avec les autres courants proprement philosophiques, ceux que représentent l'avicennisme et la philosophie ou théosophie de l'Isrâq. Outre le présent livre où cette attitude se dégage de la complexité des questions traitées, elle est définie d'autre part avec brièveté et fermeté par un autre éminent penseur iranien, *Hamîdaddîn Kermânî* (ob. ca 408/1017), l'un de ces piliers iraniens de la théosophie ismaélienne dont nous faisons mémoire ici précédemment, et qui est antérieur de plus d'un demi-siècle à la présente œuvre de Nâsir.

Dans l'un de ses plus importants ouvrages, le «*Kitâb al-Riyâd*»¹²⁵, Kermânî s'exprime ainsi : «*Bien que les philosophes (falâsifa) et leurs anciens chefs d'école aient été des hommes d'élite en leur temps, l'erreur les a pourtant maintenus sous son empire en bon nombre de questions dont ils discoururent relativement aux pures Intelligences*¹²⁶. S'ils avaient vécu à notre époque et s'ils avaient vu comment les Sources des Bénédictiones célestes débordent de la Maison de l'Inspiration divine¹²⁷, effusant les vérités-essences des choses sur ce qui est le fondement de la «*da'wat*» 'alide, ils auraient pu alors avec leur diligent effort, être justes envers eux-mêmes ; ils se seraient interdit à eux-mêmes bon nombre de leurs convictions concernant ce qui se dérobe aux réponses, et ils auraient suivi les traces de ceux à qui Dieu a donné une lumière pour les questions obscures¹²⁸. Car en leur temps, ce sont leurs propres opinions et leur propre intellect qu'ils ont suivis quant à ce vers quoi ils inclinèrent. Le terme auquel ils parvinrent tous dans leurs convictions philosophiques, est ce que leurs œuvres montrent de conforme à la base sur laquelle se fondaient les *Ahl-e Zâhir* dans la pure religion primitive *hanîfi*¹²⁹, quand ils prenaient appui

125. M. Ivanow a donné une analyse de ce livre *in Studies* pp. 130 ss. ; c'est un essai de conciliation entre Nakhshabî (ci-dessus n. 44) auteur du *Kitâb al-Maḥsûl*, et Abû Hâtîm Râzî qui avait attaqué ce livre tandis qu'Abû Ya'qûb Sejestânî en prenait la défense.

126. Le chapitre traite, en référence à Empédocle, d'opinions des philosophes concernant '*Aql* et '*Nafs*, l'Intelligence et l'Âme (le mythe de l'Âme chez Rhazès sera un éclatant exemple de certaines «erreurs» des philosophes concernant l'Âme, cf. ci-dessous §6).

127. *Bait al-Wahy*, c'est-à-dire la lignée des Imâms et de l'Imâmât comme base et source du ta'wil.

128. Allusion qorânique, cf. 6: 122 ; 24: 40 etc.

129. cf. *Encycl. de l'Islam*, art. *Hanîf* ; J. Pedersen, *The Sabians*

c'est-à-dire vise les *typifications*, les *symboles* dont elle dévoile la relation à l'archétype. Elle a affaire avec des *textes* : le texte du cosmos ou le texte du Livre et des Livres révélés, dont sa technique amène le sens à *transparaître* ; elle requiert un sens de l'Inexprimé, de l'écrit chiffré. C'est une tout autre méthode pour « faire signifier » quelque chose aux textes que les épreuves de macération critico-historique que nous leur faisons subir. Mais peut-être en fin de compte réussit-elle mieux à les mettre « au présent ». Ceux qui la pratiquent sont les « Ahl-e Ta'wil » ou les Herméneutes spirituels, les « Ahl-e Bâzin », c'est-à-dire les Ésotéristes, les Exégètes du sens intérieur. Leurs guides, ce sont les « Ahl-e Ta'yîd », ceux qu'assiste l'inspiration céleste.

Tels sont les deux groupes de Sages (*Hokamâ-ye falâsifa* et *Hokamâ-ye Dîn-e Haqq*) en la personne desquels s'institue le dialogue des deux Sages, dialogue de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne, sages qui sont aussi bien toutes deux une philosophie (*falsafa*) et toutes deux une théosophie (*Hikmat-e ilâhî*). L'instauration de ce dialogue motive le premier mot du titre « Jâmi' » : le livre qui réunit, qui rassemble, dont une fois précisés les termes « réunis », il reste à préciser le *mode de réunion*, autrement dit comment est rendu possible et comment se poursuit le dialogue. Nous venons d'indiquer que le ressort de ce dialogue sera ici la technique caractéristique du « ta'wil », et il apparaît bien que ce soit le seul livre ismaélien jusqu'ici connu, qui soit spécialement consacré à ce dialogue entre les Herméneutes spirituels et la philosophie des Sages grecs.

Encore le livre de Nâsir n'en traite-t-il pas selon un plan préconçu, et c'est peut-être à regretter. L'occasion en fut, nous l'avons rappelé, cette *qasîda* d'Abû'l Haitham que le cher prince du Badakhshân avait reproduite de mémoire ; ce n'est donc pas un programme de questions établi par lui-même que peut suivre Nâsir, mais le gré du poète auteur de ce « cantique ». Il n'empêche que ce soit par excellence un témoin apte à répondre à une question que notre connaissance actuelle des textes rend encore difficile de traiter à fond : quelle était à l'époque fâtimide, l'attitude assumée par les penseurs ismaéliens à l'égard de la « philosophie grecque » ? Question d'intérêt majeur, car en définissant leur attitude originale, à la fois positive et libre, à l'égard de la philosophie, la réponse tend déjà à caractériser l'Ismaélisme et à le diversifier de tous les autres courants islamiques ; en même temps elle

l'Inconscience (p. 212); finalement de la philosophie théosophique des anciens Grecs à la théosophie philosophique, la philosophie divine des Ismaéliens, une « progression » s'annonce; elle se résoudra en une harmonie intégrant en un même accord les « ahl-e har dû hikmat », les « représentants des deux Sagesse » (pp. 117, 242, cf. p. 285)¹²².

Cette résolution ressemble à ce qui en technique musicale s'appelle « résolution par progression ». L'accord est à interpréter dans le sens d'une harmonie nouvelle, mais l'enchaînement d'une harmonie à l'autre dépend d'une interprétation correcte de la première; ici précisément elle est l'œuvre du « ta'wil », et le « ta'wil » est la vocation propre de ceux qui parallèlement aux « Hokâmâ-ye ilâhî, mota'allihân-e falâsifa » sont désignés comme « Hokâmâ-ye Dîn, H. Dîn-e haqq, H. dînî ». Le mot « dîn » en lexique ismaélien, ne désigne pas la religion en un sens vague et général, mais la religion qui est celle du sens ésotérique (bârin), celle qui pour cette raison est Religion Vraie ou Religion en vérité (dîn-e haqq), quelque chose comme la « Religion absolue », c'est-à-dire « absoute » des variations des religions positives, ou bien encore, puisqu'elle permane sous les variantes littérales et confessionnelles, la *Religion éternelle*. « Hikmat-e Dîn, 'ilm-e Dîn » serait donc plus exactement *hiérosophie*¹²³, mais les termes plus courants de gnose et de théosophie sont éminemment indiqués ici. Cette science de la Religion éternelle n'est pas une théologie tout court, mais une théosophie, car elle connaît les mystères de la genèse éternelle du Plérôme divin; elle connaît les Événements de ce Plérôme, le « prologue dans le Ciel » au drame qui se joue dans l'histoire terrestre¹²⁴. C'est pourquoi elle médite bien plutôt sur des relations archétypiques que sur des rapports de causalité, et c'est pourquoi aussi son procédé est *herméneutique*,

122. p. 242 l. 10 lire plutôt *اهل هر دو حکمت* comme à la p. 117.

123. C'est-à-dire sagesse du sacré ou science du sacré, le terme « hiérosophie » recomposant ainsi exactement l'expression persane. « Science de la religion » reste trop vague ici pour la thématization de l'objet. C'est aussi bien pour remédier à l'inconvénient de la périphrase, que Goblet d'Alviella avait proposé jadis d'affecter en propre à notre « Science des religions » la désignation technique de *hiérologie*.

124. Nâsir n'en parle pas dans le présent livre. J'en ai donné une esquisse (d'après Idrîs 'Imâdaddîn) dans mon étude sur Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (Eranos-Jahrbuch xx 1952) pp. 192 ss.

Olympiodore, Stéphane, étaient des « philosophes » tout court, parce que leur science était une science spirituelle).

Pendant il y a parmi les « falâsifa » un groupe qui ressort nettement ; il est déjà indiqué par une allusion qui au lieu de « *Hokamâ-ye falâsifa* », les Sages philosophes, nomme « les Sages d'entre les philosophes » (p. 212). Or cette distinction semble viser ceux d'entre eux pour lesquels le terme de philosophes tout court, du moins dans son acception courante, ne suffit plus. Ce sont les « *mota'allihân-e falâsifa* ». Ici encore je réfère à l'usage caractéristique de ce terme chez Sohrawardî, selon lequel le « *Hakîm mota'allih* » se distingue à la fois de l'homme spirituel dépourvu de toute connaissance philosophique, et du philosophe dépourvu de toute expérience spirituelle. C'est un *sophos* de la Sophia divine, le « théosophe » qui a l'expérience *sophianique* intégrale, celle du *ta'alloh*, qui correspond littéralement à ce que les mystiques byzantins appelaient *theôsis*, expérience de déification, de théomorphose¹¹⁹. Il est très important de constater que Nâsir réfère lui-même à la signification de l'expérience de ces Sages. « Par la gnose et la Sagesse, disent-ils, nous nous rendons semblables à Dieu, et c'est pourquoi ils se dénomment eux-mêmes *mota'allih*, c'est-à-dire (en persan) *Khodâ shavendah* (déifiés, p. 99)¹²⁰. » Ils sont plus particulièrement désignés comme les « anciens Sages » (*Hokamâ-ye ilâhî-e qodamâ, ahl-e Hikmat-e ilâhî*) ; ce sont Pythagore, Empédocle, Socrate, Platon, voire Aristote (cf. p. 67)¹²¹. Cette *théôsis* les a même fait considérer comme investis d'une mission comparable à celle des Prophètes ; ils sont envoyés pour réveiller les âmes de la léthargie de l'Inscience et de

119. Ibid. p. 21.

120. C'est à la suite de ce contexte que Nâsir rappelle les dernières paroles d'Aristote expirant devant ses disciples ; l'*Anima mundi* y apparaît comme la *Sophia* divine, comme le seigneur qui recueille les âmes des philosophes, cf. ci-dessous n. 161. Dans le schéma étudié plus loin (§ 3), l'Ame est dans le plérôme au même degré que le « *Wasî* » dans le hiérococosmos : d'elle procèdent Jadd (Gabriel ou Seraphiel) et l'Imâm ; c'est ce qu'il faut avoir présent à la pensée, aussi bien lorsque Nâsir réfère aux dernières paroles d'Aristote que lorsqu'il rejette le mythe de la chute de l'Ame configuré par Rhazès (ci-dessous § 6).

121. cf. nos Prolégomènes I aux « *Opera metaphysica et mystica* » de Sohrawardî p. XLII ; Prolégomènes II p. 22, *Hikmat al-Ischrâq* pp. 10, 156 etc.

Il est certain que la représentation que nos néoplatoniciens orientaux ou celle que nos penseurs ismaéliens avaient de la « philosophie grecque », n'était pas tout à fait celle qui est enseignée aujourd'hui dans nos Universités. Leur représentation est celle que l'on trouve, par exemple, dans l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté », ou dans l'œuvre du maître de l'Isrâq. L'ancienne sagesse grecque leur apparaît sous les traits d'une sagesse prophétique ; elle s'annonce à eux à travers un néopythagorisme, un Empédocle qui est passé par l'enseignement de l'hermétisme et d'un syncrétisme gréco-iranien, un néoplatonisme qui est plutôt celui des successeurs de Plotin que de Plotin lui-même, et qui réussit à incorporer Aristote grâce à la « Théologie » qui lui est attribuée. C'est cette nuance théosophique de la « philosophie grecque » qu'il importe de sauvegarder, car c'est elle qui s'attache aux termes par lesquels dans le présent livre sont désignées l'une et l'autre sagesse aussi bien que les Sages qui respectivement les représentent.

Il y a d'abord le terme de « falâsifa » tout court, qui correspond en gros aux « philosophes hellénisants ». Ils sont appelés aussi « *Hôkâmâ-ye falâsifa*, *H. falsafa*, *H. falsafî* » etc. Le mot résultant de la transcription du grec *philosophia*, il y avait toute raison de le garder ; il a de plus l'avantage d'indiquer d'emblée que le penseur ismaélien est tout à l'opposé du pieux agnostique que le seul mot de *falsafa* remplit d'une sainte répulsion. Certes, parmi les *falsifa* il en est qui nient toute mission des Prophètes ; il y a les « dahrî », il y a les « ashâb-e hayûla » (cf. pp. 211 ss.), ceux qui professent l'éternité du temps, l'éternité de la matière, l'autocréation du monde etc. Mais il y a aussi, et de beaucoup les plus nombreux, ceux dont les propos sont excellents (واین قول فلسفی نیکوست) p. 146 l. 5, sur le thème de l'Un et de l'Unique), ceux dont le schéma du monde se prête immédiatement à une valorisation exégétique (cf. les schémas de *jawhar* et *dîn* étudiés infra § 3) ; il y a un Thâbit ibn Qorra, le grand philosophe « sabéen » de Harrân, traducteur de philosophes grecs (p. 136). Certes, les philosophes sont inférieurs aux *Ahl-e Ta'yîd* (p. 203), mais c'est parce que ces derniers possèdent la « *falsafa-ye ilâhî* », la philosophie divine (p. 131 l. 17). Aussi, à condition de lui restituer sa signification initiatique et sacrée, n'y aurait-il pas d'inconvénient à user purement et simplement du terme de *philosophie*, et c'est pourquoi finalement nous avons parlé de philosophie grecque à côté de théosophie ismaélienne (de même que les alchimistes byzantins

de juxtaposer simplement les connaissances comme dans une encyclopédie ; il aurait suffi d'intituler le livre « al-*Hâwî* » c'est-à-dire « celui qui contient » (comme le célèbre *Liber continens* du médecin et philosophe Moh. ibn Zakariyâ Râzî dont il sera reparlé plus loin). Ce n'est pas exactement non plus en vue d'opérer ce que nous appellerions une synthèse. L'opération ressortirait davantage au genre de celle que mène al-Fârâbî dans son « Kitâb al-Jam' » destiné à montrer l'accord, l'harmonie entre Platon et Aristote tels que leur œuvre était connue de nos philosophes. Mais un penseur ismaélien se caractérise par un processus mental beaucoup plus subtil que les voies offertes par la *dialectique* rationnelle ou philosophique au sens technique du terme ; c'est essentiellement une démarche *herméneutique* de la pensée, qui fait germer les symboles et en fait éclore les significations secrètes ; on la désigne comme « ta'wil », terme que l'on peut nuancer de différentes manières, mais dont la traduction par « exégèse symbolique » restitue l'essentiel. Son application caractéristique dans le présent livre se comprendra mieux une fois éclairci son objet.

Déjà le mot arabe « *Hikmat* » mis au duel (*Hikmatayn*) implique une union intime, une dyade constituée de deux termes homogènes, dont la fonction est de se compléter pour former un tout. Mais déjà aussi ce mot met dans l'embarras, si l'on veut en obtenir une traduction rigoureuse. On le traduit le plus souvent par « philosophie », et ce n'est pas inexact. Il se traduit mieux par « sagesse », mais à la condition d'avoir en la pensée quelque chose d'autre que l'acception courante du mot en français, n'impliquant le plus souvent qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Il réfère au terme grec *Sophia*, dans son acception *sophianique*, c'est-à-dire avec la coloration que lui a donnée la Gnose, de même que la gnose ismaélienne donne au terme *Hikmat* sa coloration propre. Comme nous avons eu à le faire remarquer dans le contexte de la « philosophie » de l'*Ischrâq*, une expression telle que « *Hikmat-e ilâhî* » traduit exactement le grec *theosophia*¹¹⁸, de même que le « *Hakîm ilâhî* » est le *theosophos*. Dès lors n'eût-il pas mieux valu dans notre sous-titre parler de « théosophie grecque » et de « théosophie ismaélienne » ?

118. cf. nos *Prolégomènes* II aux *Œuvres philosophiques et mystiques* de Sohrawardî (Bibliothèque Iranienne vol. 2). Téhéran 1952, pp. 20 ss.

de ce nouveau texte qui apporte un enrichissement inappréciable à notre connaissance de la littérature persane ismaélienne du Badakhshân. C'est seulement ensuite, une fois menée à bien la traduction intégrale du commentaire de Nâsir-e Khosraw et du commentaire de Moh. ibn Sorkh, que le travail comparatif deviendra possible. Alors nous pourrons amplifier le thème exposé plus haut dans la chapitre II de cette étude. Pour le moment, nous voudrions insister, à l'intention du lecteur philosophe, sur quelques thèmes du présent livre de Nâsir-e Khosraw.

V. L'HARMONIE DES DEUX SAGESSES :

PHILOSOPHIE GRECQUE ET THÉOSOPHIE ISMAÉLIENNE

1. *La double sagesse et le «ta'wîl».*

Pas plus que l'on ne pouvait se proposer dans cette étude préliminaire un récit détaillé des vicissitudes historiques de la religion ismaélienne, on ne peut approfondir la recherche à laquelle incite le rapprochement de ces deux termes « philosophie grecque » et « théosophie ismaélienne ». Aussi bien est-ce là le thème du livre de Nâsir-e Khosraw ; il faudrait donc le traduire en entier, ce que nous nous proposons de faire d'ici peu, et ensuite le commenter à l'aide des documents ismaéliens qui nous sont accessibles. Or nous avons dit au début que leur accès n'est pas facile et que l'étude ne fait qu'en commencer. Il s'agira donc ici plus simplement de commenter le titre choisi par Nâsir pour son livre, et de motiver le sous-titre par lequel nous-même avons commencé de l'expliciter. Le projet un peu mieux défini, nous nous contenterons d'en signaler la mise en œuvre à propos de quelques philosophèmes caractéristiques.

C'est un livre « qui réunit » (Jâmi') les « deux sagesSES » (al-Hikmatain). Le premier mot concerne l'opération mentale menée au cours du livre et qui est la raison de celui-ci ; le second terme vise la matière sur laquelle l'opération est accomplie, et c'est elle qu'il faut tout d'abord mieux définir. Cela fait, l'opération elle-même nous livrera son secret. Nous verrons que si elle *réunit*, rassemble, ce n'est pas en vue

c'est-à-dire différent aussi bien du présent livre que de la « Risâla » publiée par M. Minovi à la suite du Dîvân.

A la fin de son travail, le commentateur déclare: « J'ai été pendant neuf ans l'élève de Maître Abû'l-Haitham; tout ce que j'ai rapporté ici, je l'avais appris de lui, je n'ai rien inventé de moi-même... » Tout d'abord le texte de la *qasîda* nous parvient ainsi sans intermédiaire, alors que le prince 'Alî ibn Asad, malgré son zèle et sa bonne volonté, n'avait pu que reproduire la *qasîda* de mémoire, non sans quelque défaillance. En second lieu, nous en tenons ici l'interprétation par un élève direct, ismaélien lui-même, qui pendant neuf ans s'était attaché à son maître, et affirme ne rien écrire qu'il ne l'ait entendu de lui ou lu dans ses livres. Nous avons donc ici une seconde version ismaélienne de l'interprétation d'une même *qasîda*; et c'est d'une valeur inestimable pour notre connaissance de l'ismaélisme iranien de langue persane, antérieur à la réforme d'Alamût.

Maintenant, quelle personnalité se cache sous l'anonymat du *shâgerd* d'Abû'l-Haitham? Baihaqî mentionne, nous l'avons dit, un certain *Mohammad ibn Sorkh*¹¹⁵ de Nîshâpûr, comme ayant commenté la *Qasîda* d'Abû'l-Haitham. Il est infiniment probable que ce commentateur est précisément le même qui dans sa conclusion déclare avoir été pendant neuf ans l'élève de Maître Abû'l-Haitham, et avoir cédé aux pieuses instances d'amis qui, après la mort du maître, lui demandèrent de donner les réponses aux questions posées par le long poème¹¹⁶. Le Dr. Mo'in propose une précision de plus: il inclinerait à identifier ce *Moh. ibn Sorkh* avec Abû Sa'ad *Moh. ibn Sorkh* (?), père de Abû Ja'far, le maître de Nizâmî 'Arudî Samarqandî, auquel celui-ci fait allusion en ses « *Chahâr Maqâla* »¹¹⁷.

Il n'y a pas lieu d'insister davantage ici. Comme nous l'avons annoncé, le commentaire de la *Qasîda* d'Abû'l-Haitham par son élève, formera un prochain volume de la « Bibliothèque Iranienne ». Nous travaillons actuellement, le Dr. Mo'in et moi-même, à établir l'édition

115. Le nom est à lire ainsi, en accord avec les variantes des mss. du texte arabe et la version persane, mais l'éditeur a préféré « *sarh* » (Tatimma, éd. Lahore, ci-dessus n. 107).

116. Ainsi conclut également le Dr. Sadîghî, art. cit. *in* revue « *Yagh-mâ* » p. 179.

117. Voir introd. persane p. 15.

outre, le prince a eu quelques défaillances de mémoire en reproduisant la *qasîda*. Telle en effet que la commente le disciple mentionné ci-dessous, elle comprend 89 distiques. Malheureusement l'impression du présent livre était déjà commencée lorsque le Dr. Sadîghî nous fit amicalement part de sa découverte, et il était trop tard pour en introduire les variantes dans notre appareil critique¹¹². On trouvera un tableau comparatif établi en appendice du présent livre par M. Mo'in (pp. 341-344).

Cette *qasîda* purement philosophique, progressant de *comment en pourquoi*, est peut-être unique dans la littérature persane¹¹³. On relèvera que l'auteur avait bien eu l'intention de répondre aux questions posées par lui-même (cf. p. 306 ss.). Son disciple fait la même observation. Malheureusement Maître Abû'l-Haitham mourut sans en avoir eu le loisir.

4. Le commentaire de la même qasîda par un disciple d'Abû'l-Haitham.

Séjournant quelque temps à Istanbul (1951), à la recherche de manuscrits des œuvres persanes d'Avicenne, le Dr. Gholâm Hosain Sadîghî y fit l'heureuse découverte à laquelle il a déjà été fait allusion plusieurs fois ici, et pour laquelle ce nous est l'occasion de le féliciter et de le remercier. Dans un *majmû'a* (Morat Molla, Hamidiye 1452) contenant plusieurs traités d'Avicenne, se trouvait donc une « risâla » contenant le commentaire de la *Qasîda* d'Abû'l-Haitham par un de ses élèves¹¹⁴. Dès le premier examen, ce commentaire se révéla comme entièrement différent de celui de Nâsir-e Khosraw,

112. Nous remercions cordialement M. Ahmet Atesh, professeur à l'Université d'Istanbul, pour la rapidité avec laquelle son obligeante entremise a pu nous faire obtenir des photographies de ce texte.

113. cf. cependant une *qasîda* de Mo'izzî, cit. par M. Mo'in dans son introd. p. 13 n. 1.

114. cf. l'article du Dr. Sadîghî dans la revue « Yaghmâ », iv^{me} année pp. 176-179. Le commentaire en question comprend les fol. 46^b à 84^b. Dans son introduction persane au présent livre (p. 14) M. Mo'in décrit le contenu du *majmû'a* et donne l'*Incipit* du commentaire de la *qasîda*. Je n'y reviens donc pas ici.

énoncé au début et à la fin. Malencontreusement il s'agit d'un majmû'a, et dans un feuillet additionnel réservé à l'index, on trouve la forme «Abû 'Alî ibn al-Haitham». Il s'agit manifestement d'une confusion assez explicable, substituant à notre obscur philosophe-poète ismaélien le célèbre philosophe physicien et mathématicien Ibn al-Haitham, surnommé *Ptolemæus secundus*¹⁰⁹. Quant à la *nisba*, la forme Jorjânî ne semble pas davantage faire de doute. M. Mojtaba Minovi à qui revient le mérite d'avoir donné une première édition de la *Qasida*¹¹⁰, avait également accepté cette forme. Comme il en jugeait pertinemment, la forme «Bûzjânî» est imputable non pas à Baihaqî, mais à l'éditeur de la *Tatimma* qui l'a préférée à celle donnée par deux autres manuscrits comme par la version persane, qui s'accordent tous sur la leçon «Jorjânî». C'est donc bien Abû'l-Haitham de *Gorgân*¹¹¹. Ajoutons à cela la confirmation du présent livre; à supposer que notre pauvre copiste ait maintenu chaque fois la même altération, si la forme «Jorjânî» en était une, il lui eût fallu une fermeté de conviction et une persévérance qui n'étaient guère dans ses habitudes.

Abû'l-Haitham Jorjânî était ismaélien. Nâsir le rappelle expressément dans le passage où il lui reproche d'avoir mal posé la question de l'Ibdâ'. Il est du nombre des «adhérents et amis des Ahl-e Ta'yîd» (p. 217). Alors que Baihaqî avoue n'avoir vu aucun livre de lui et le classe cependant parmi les «'awâmm», Nâsir connaissait d'autres écrits de sa composition (cf. p. 86). Enfin, il fallait qu'Abû'l-Haitham ne fût pas un maître quelconque, pour qu'un disciple s'attachât pendant neuf ans à sa personne et s'astreignît après sa mort à commenter sa difficile *qasida* (cf. infra).

Quant à celle-ci, le mètre en est indiqué dans notre appareil critique (p. 19 *ad l.* 2). Telle qu'elle nous est parvenue, dit Nâsir (pp. 313-314), elle contient 82 distiques (bait) comprenant 91 questions, tant philosophiques que logiques, physiques, grammaticales, théosophiques et exégétiques (ta'wilî). Comme nous l'avons rappelé, Nâsir ne les commente pas toutes, notamment celles du début (à moins que quelques feuillets ne soient tombés vers le début de notre manuscrit). En

109. cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* 1 617 ss., et Suppl. 1 851 ss.

110. Dans la revue *Yâdgâr* III^{me} année n° 8, pp. 9-21.

111. cf. introd. de M. Mo'in pp. 11-12.

Soltân Moḥammad, un poète lui aussi (il laissa un Dîvân en persan), fût tué par un Timouride en 781 h¹⁰⁶.

3. *Abû'l-Haitham et la qasîda commentée*
par Nâsir-e Khosraw.

Cette qasîda détermine le programme du livre, son ordonnance et sa structure, puisque ce livre n'en est qu'un commentaire développé. Qui était cet Abû'l-Haitham, auteur de la Qasîda? Dans l'énoncé des motifs qui ont déterminé la composition du livre, son nom figure enchâssé dans une longue phrase : le prince du Badakhshân... m'envoya une qasîda qu'avait composée Maître (Khawâjah) Abû'l-Haitham Ahmad b. al-Hasan al-Jorjânî (p. 17).

La seule trace que nous ayons décelée jusqu'ici de ce personnage se trouve dans l'Histoire des philosophes de Baihaqî¹⁰⁷ : « Le Sage Abû'l-Haitham al-Jorjânî : je n'ai trouvé aucune trace de lui, hormis une qasîda en persan que commenta Moḥammad ibn Sorkh (?) Nishâpûrî. » L'auteur classe alors Abû'l-Haitham parmi le commun des philosophes, « 'awâmm al-Hokamâ' » ; cependant il avoue n'avoir vu lui-même aucune œuvre d'Abû'l-Haitham qui lui permette de juger de son rang dans la science ; il ignorait donc, ou feignait d'ignorer, que l'auteur de notre qasîda n'appartenait pas à la lignée des philosophes ordinaires, c'est-à-dire exotériques, mais était un bâtinî.

La forme de sa *konya* (ou surnom) ne fait aucun doute : c'est « Abû'l-Haitham » tel que le nomme chaque fois le présent livre¹⁰⁸. Nous parlerons plus loin du ms. d'Istanbul découvert par le Dr. Gh. H. Sadighî, contenant un autre commentaire de la même qasîda par un élève direct de l'auteur. Là aussi le surnom d'Abû'l-Haitham est

106. Ibid. pp. 9 et 10, où M. Mo'în réfère au « Râhnamâ-ye Qataghan ô Badakhshân » de Moḥammad Nâdir Khân, Kaboul 1302 h. s.

107. cf. *Tatimma siwân al-Hikma* of 'Alî b. Zaid al-Baihaqî, ed. by Moḥammad Shafî', Lahore 1935, p. 132 n° 80 de la partie arabe, et p. 91 n° 73 de la partie persane ; pour des raisons inexplicables, l'éditeur a préféré contre deux autres mss. la leçon « Bûzjânî » !

108. De même dans la *Tatimma*, sauf dans la version persane où visiblement une faute d'impression non corrigée a laissé subsister la forme « Abû'l-Hatîm » !

qualités. Tout d'abord c'était un poète ; Nâsir cite de lui plusieurs compositions (pp. 15-16, 100-101, 315). De l'un de ces poèmes (p. 315) il ressort que le prince avait lui aussi connu l'amertume de l'exil ; leur expérience pouvait accroître la sympathie et la compréhension entre les deux hommes. Ensuite, c'était un Ismaélien. Qu'il prît la responsabilité d'envoyer la *qasîda* et de solliciter des réponses à ses questions caractéristiques, il y a déjà là mieux qu'un indice. Les réponses de Nâsir donnant explicitement tout le «*ta'wil*» ismaélien concernant ces problèmes, jointes à la vénération et à la sympathie qu'il exprime, viennent le confirmer. Dès lors aussi, avons-nous suggéré déjà précédemment, demeurés jusqu'ici assez énigmatiques, les motifs qui purent déterminer Nâsir à fixer à Yomgân le lieu de sa retraite et de son exil, se laissent mieux deviner. Du contexte où le prince apparaît comme prince régnant, il est à conclure qu'à cette époque le Badakhshân s'était soustrait à l'autorité des Seljouqides. De plus le contexte qui amène la citation d'un poème du prince (pp. 100-101) fait également clairement connaître que s'il fut dépossédé et dut se réfugier en exil, il avait été ensuite restauré sur son trône. C'est à peu près tout ce qu'il nous est possible de dire pour le moment, concernant la sympathique personne du prince du Badakhshân, 'Alî ibn Asad.

Il apparaît que ce fut dans l'intervalle des années comprises entre 429 et 437 h.¹⁰⁵, lorsque les Seljouqides avaient imposé leur domination sur tout le pays depuis Balkh et le Khwarezm jusqu'à Ray et Ispahan, que la famille de 'Alî ibn Asad s'était établie dans le Badakhshân et y avait constitué un gouvernement autonome, échappant au pouvoir des Seljouqides. 'Alî ibn Asad, prince héréditaire, régnait bien sur le domaine de ses ancêtres (cf. pp. 17 et 315). Mais hormis son exil et sa restauration, point d'autre événement de son règne ne nous est connu, sinon qu'en 462 h. il provoqua la composition du *Jâmi' al-Hikmatain* par Nâsir-e Khosraw, et qu'en tout cas cette année-là il était bien prince régnant.— Le règne de ces Émirs autonomes du Badakhshân s'avéra durable, au point même de survivre à la double tourmente mongole. La famille se donnait une ascendance remontant jusqu'à Alexandre le Grand. Sans que l'on puisse assurer qu'il représentait encore la même dynastie, le dernier prince indépendant, Shâh

105. Ibid. pp. 8 ss

dont la numérotation, continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage (de 1 à 361), est exprimée en chiffres arabes. Ce sont là autant de conditions requises pour introduire un peu de clarté dans la présentation de nos livres orientaux, en permettre une vue d'ensemble et en dresser tables et index.

Les *figures*. Ainsi que le cas est assez fréquent dans les manuscrits ismaéliens, notre texte est illustré de diagrammes dessinés avec soin. Nous n'aurions eu qu'à les reproduire en fac-similé, si malheureusement les « légendes » qui les expliquent, n'étaient, elles aussi, entachées de fautes. Mieux valait donc refaire les dessins. Je remercie M. Javâd Kamaliân, mon assistant au Département d'Iranologie, qui a apporté tous ses soins de dessinateur minutieux à reproduire scrupuleusement ses modèles. Ces diagrammes se trouvent dans le présent livre aux pages 153, 155, 278 et 287. Leurs dimensions conservent exactement, par rapport à la surface du texte, les proportions de l'original. De même ils ont été disposés à l'emplacement exact que leur avait réservé la « mise en pages » du manuscrit. On trouvera mentionnées dans l'apparat critique, les corrections qu'il a fallu apporter aux légendes.

2. *L'Émir du Badakhshân, 'Ali ibn Asad.*

Ce prince, dont nous n'avons pu jusqu'ici retrouver ailleurs la trace, fait sa première apparition à la page 15 de la présente édition. Nâsir fait de sa personne le plus vibrant éloge, aussi bien de ses qualités de cœur et d'intelligence, que de ses qualités de souverain et de la haute tenue de sa cour (cf. pp. 17-18 et 314). Il n'était point le premier de sa dynastie; Nâsir l'appelle « malekzâdeh », fils de rōi (p. 18). Réduit à son nom propre, c'est le prince 'Alî ibn Asad, Amîr-e Badakhshân. Mais si l'on totalise les dénominations honorifiques par lesquelles le désigne successivement l'auteur, on obtient l'ensemble des titres suivants: Amîr-e Badakhshân, 'Aynoddawla wa'd-Dîn, Zayn al-Milla, Fakhr al-Omma, Shams al-A'âlî (ou Shamsaddîn al-A'lâ), Abû'l-Ma'âlî, 'Alî ibn al-Asad ibn al-Hârith (cf. pp. 15, 17, 100, 314, 315, 316).

En outre ce prince avait aux yeux de Nâsir deux éminentes

afin d'éditer un texte lisible et intelligible, sont signalées dans notre appareil critique. Celui-ci, en partie double, répète chaque fois dans la partie positive la leçon adoptée, et reproduit scrupuleusement dans la partie négative ce qui figure dans notre manuscrit, en le faisant suivre du sigle A. Le lecteur pourra ainsi suivre pas à pas notre travail, se faire une opinion, et le cas échéant proposer une suggestion meilleure. De même nous avons tenu compte de tous les passages correspondants dans la « *Risâla* » signalée plus haut ; au total cela ne fait pas grand' chose, celle-ci ne s'étendant que sur une vingtaine de pages, dont le contenu est dispersé à travers tout l'ouvrage. Que les leçons de la *Risâla* aient été préférées ou non, elles figurent dans l'apparat critique munies du sigle R. Enfin les quatre longues citations que Nâsir introduit de son propre *Divân*, ont été collationnées avec l'édition de Téhéran 1929 ; les leçons de celle-ci figurent dans l'apparat critique avec le sigle D. En résumé les sigles de notre appareil critique se répartissent comme suit :

A : réfère aux leçons que présente le ms. Aya Sofia 2393.

Q : réfère au texte de la *Qasîda* d'Abû'l-Haitham tel qu'il est reproduit dans le ms. où il constitue le chapitre II du livre. Les vers qui forment le thème de chaque chapitre ont été reproduits également chaque fois par le copiste, mais bien entendu avec des variantes ! Le sigle A réfère dans ce cas aux citations séparées de la *Qasîda* en cours du livre (les variantes ont été établies une fois pour toutes dans le chapitre II, et ne sont plus répétées ensuite).

D : réfère au texte du *Divân*, éd. de Téhéran 1929.

R : réfère au texte de la *Risâla* mentionnée ci-dessus, et publiée à la suite du *Divân*.

Une dernière remarque. Les chapitres ne sont séparés dans le manuscrit que par les citations de la *qasîda* qui introduisent le thème de chacun. Il peut y avoir un ou plusieurs *baît*. Plusieurs n'ont pas été commentés par Nâsir. C'est le cas de ceux que dans le texte de la *Qasîda*, nous avons fait précéder d'un astérique. Pour plus de clarté nous avons muni chaque chapitre d'un petit titre concis et clair, et nous avons numéroté la succession des chapitres en chiffres romains. En outre, pour plus de clarté encore, autant que pour faciliter les références, nous avons subdivisé le texte en paragraphes

surmonter ces difficultés qui pèsent depuis des siècles sur l'Orientalisme, et par la faute desquelles nous ne sommes encore guère plus avancés dans notre domaine que ne l'étaient les humanistes de la Renaissance entreprenant l'édition des textes latins et grecs. Du *texte* du manuscrit, nous pouvons donc parler d'abondance après la longue familiarité qu'il nous imposa. Mieux que toute description abstraite, le *fac-simile* que nous donnons en tête du présent ouvrage, permettra au lecteur de s'en faire une représentation exacte (le feuillet choisi est justement celui où figure la date de 462 h.).

L'écriture naskhî n'en est pas désagréable. Malheureusement le copiste n'avait qu'une connaissance très limitée du persan et de l'arabe ; manifestement il ne comprend pas ce qu'il écrit. Il copie vaille que vaille, reproduisant plutôt le *dessin* qu'il a sous les yeux. Si un feuillet est interverti, il ne se troublera pas pour si peu. Une légère distraction, et voilà un mot transposé d'une ligne à l'autre ; ou bien il ne sait plus où il en est, et tout un membre de phrase se trouve répété, voire avec le luxe de nouvelles variantes ! Il y a plus grave : on est venu le déranger dans son travail, et à la reprise tout un membre de phrase a été sacrifié. Lorsqu'il ne s'agissait que de quelques mots appelés par le contexte ou la marche du raisonnement, il nous a été possible le plus souvent de suppléer aux mots tombés par une interpolation mise entre < >. En quelques cas cependant, il nous aurait été impossible de pourvoir sans arbitraire à la partie du texte manquante ; nous l'avons signalé par < . . . >. Proposer une date pour cette copie, serait nous livrer ici à un petit jeu non moins arbitraire. Notre *unicum* est ce qu'il est ; sa valeur reste inestimable tant qu'un autre manuscrit n'aura pas été découvert. Quant aux particularités graphiques et orthographiques, avec les bévues les plus caractéristiques, M. Mo'in les décrit en détail dans son introduction persane, je n'y reviens donc pas ici¹⁰⁴. Simplement je signalerai que nous avons délibérément substitué au $\dot{\text{z}}$ final le z maintenant en usage ; nous avons naturellement distingué le ك et le پ du ك et du پ , parce qu'il s'agit beaucoup moins d'orthographe que du « moulage » d'un caractère, et que certains archaïsmes ne font que compliquer inutilement la lecture. En revanche on a conservé le چ etc. L'izâfat après *alef* est toujours ء .

Toutes les corrections que nous avons dû apporter à notre *unicum*

104. cf. les pp. 17 ss. de l'introduction persane au présent livre.

Minovi en avait découvert d'abord le texte à Téhéran dans la collection de manuscrits du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî; le manuscrit s'avérait copié sur un manuscrit plus ancien, que M. Minovi découvrit finalement parmi ceux de la Bibliothèque Malek, à Téhéran également¹⁰¹. Il n'est pas possible de définir le principe qui présida au choix de ces *abstracta* tout au long de l'œuvre; on semble avoir recueilli principalement les définitions. Il apparaît peu probable que ce travail de seconde main ait été l'œuvre de Nâsir lui-même. En tout cas l'édition de Téhéran révèle l'état désespéré de certains passages, notamment ceux dans lesquels un mot ou tout un groupe de mots sont remplacés par un sigle ou un idéogramme. Cet *abrégé* portant l'*Explicit* tombé de notre manuscrit, nous a permis de donner sa conclusion normale au livre, sans que nous puissions apprécier exactement la valeur de texte manquant entre la fin du § 360 et le § 361. Le malheur était que cet *Explicit* portât bien le nom de Nâsir, mais aussi la date aberrante de 422 h. C'est même la raison pour laquelle M. Ivanow avait mis en doute que cette Risâla fût bien de Nâsir-e Khosraw¹⁰². Aujourd'hui que nous possédons le livre complet, le doute n'est plus possible. La date déclarée par Nâsir lui-même en toutes lettres autorise à corriger sans plus de cérémonie la bévue d'un copiste qui, ayant eu peut-être sous les yeux la date en chiffres arabes, aura commis la confusion courante et transcrit en toutes lettres son erreur¹⁰³.

Il nous reste à parler du *manuscrit 2393* de la Bibliothèque de Sainte-Sophie (Aya Sofia) à Istanbul. Comme nous l'avons dit au début de cette étude, le manuscrit était absent, pour des raisons impérieuses de sécurité, pendant notre séjour en Turquie. Nous n'avons donc eu le loisir ni d'en constater les dimensions exactes, ni d'en apprécier le papier etc... Nous avons en revanche disposé de son *fantôme*, et la technique du microfilm permet justement de nos jours de

est devenu علي بن الاحمد (p. 583).

101. M. Minovi en découvrit encore un autre à la Bodléienne, cf. revue *Yâdgâr* II^{me} année n° 8, p. 10.

102. cf. Nâsir-e Khosraw p. 70 n. 36 et ci-dessus chap. III, p. 37.

103. Déjà M. Taqî-Zâdeh (introd. au *Dîvân* p. ٦) avait spontanément apporté cette correction de 422 en 462. Elle est aujourd'hui confirmée par le texte même de Nâsir; cf. introd. de M. Mo'in pp. 4-5, et le feuillet du manuscrit où figure en toutes lettres la date de 462, reproduit en fac-similé en tête de la partie persane du présent livre.

concordance, sont-elles possibles ? Cela présuppose-t-il qu'il y ait sur un même problème, une harmonie *prédonnée* ? L'intention et la mise en œuvre du livre recèlent une vue plus subtile.

Il peut se faire que cette harmonie ne soit pas une *donnée*, mais une *tâche*. Certes, la tâche ne consistera pas à prouver rationnellement aux philosophes les doctrines théosophiques, ni à prouver scripturairement aux théosophes les doctrines des philosophes. C'est que précisément il ne s'agit pas ici de *théologie* dans l'acception courante du mot ; « hikmat (ou 'ilm)-e Dîn-e Haqq » est une théosophie, la théosophie ismaélienne. Son processus n'est ni dialectique, ni syllogistique, mais essentiellement herméneutique. Son organe, c'est le ta'wil, c'est-à-dire une exégèse qui opère une anaphore, une interprétation qui par un mouvement ascensionnel reconduit à un plan où la philosophie « symbolise avec » la théosophie. Leur formation consonante devient alors perceptible ; mais cette perception requiert quelque chose comme une progression ou une « marche harmonique », ou bien que les parties intégrantes de l'harmonie philosophique aient été *interprétées dans le sens* de l'harmonie théosophique ismaélienne (cf. infra chap v). Il y aura, bien entendu, des cas irréductibles (celui des philosophes niant la prophétie, par exemple, ou le principe de l'Ibdâ'). Aussi ce livre est-il peut-être le livre le plus intéressant de Nâsir-e Khosraw, parce qu'il opère sur les philosophèmes des anciens Sages grecs à l'aide de cet instrument de pensée caractéristique de la gnose ismaélienne, son *Hermeneia* ou ta'wil. D'où le choix et l'intention du sous-titre par lequel nous avons explicité le projet du « Livre réunissant les deux sagesse » : *harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*.

Un mot encore à propos de la date de 462 h., date de la composition du livre qui se trouve donnée et assurée par le texte même de l'auteur. Si l'on se reporte au dernier paragraphe de notre texte persan (p. 316 § 361), on remarquera que ce paragraphe, intentionnellement mis entre crochets, n'appartient plus à notre manuscrit, mais provient d'une autre source. Cette source est un abrégé, ou plutôt une série d'*abstracta* du présent livre, que l'on désigne couramment sous le nom de « Risâla » parce qu'elle fut publiée sous ce titre à la suite de la grande édition du *Divân* de Nâsir-e Khosraw¹⁰⁰. M. Mojtaba

100. cf. *Divân* éd. Téhéran 1929, pp. 563-583 ; à relever que le nom de l'Émir du Badakhshân *الاسد بن علی* y a été écorché par le copiste et

l'ouvrage, l'*Explicit* (tombé de notre ms. mais conservé dans l'abrégé mentionné ci-dessus) rappelle que l'auteur, qui de nouveau décline tous ses noms, l'a composé à l'intention du prince en l'année précisée⁹⁹.

L'authenticité du livre quant à son attribution à Nâsir-e Khosraw ressort donc aussi clairement que les motifs qui en ont déterminé la composition. Nâsir a consacré tout le long premier chapitre du livre à l'exposé de ces motifs. C'est un traité de la causalité, conduit de façon à amener cette conclusion : la « cause parfaite » qui rend efficaces les quatre causes du schéma classique, c'est en matière d'ouvrage de science, l'existence de chercheurs aspirant à cette science. Cette cause évidemment n'eût pu être donnée dans le malheureux Khorâsân devenu la proie des fanatiques ; elle existe dans le Badakhshân, en la personne du prince. Détail touchant : le prince, à la fin de la *qasîda* qu'il transmettait, avait ajouté une remarque écrite de sa propre main, mentionnant qu'il avait reproduit de mémoire la *qasîda* (cf. pp. 17-18). Il semble qu'il ait eu des défaillances de mémoire, puisqu'une autre version de la même *qasîda* dont il sera question ci-dessous, contient sept *bait* de plus. A vrai dire, les défaillances de notre copiste seront beaucoup plus graves et nous auront donné infiniment plus de mal. Nâsir, en se mettant au travail, ne cache pas sa sympathie admirative pour un prince qui donne cet exemple si rare de conjoindre au souci obligatoire du gouvernement profane, le soin de connaître la marche des choses en matière spéculative et religieuse (p. 18, cf. p. 314).

C'est en somme à l'image de cette heureuse conjonction que Nâsir conçoit sa propre tâche. Le titre choisi par lui énonce clairement son intention ; en sa traduction littérale c'est *Le Livre réunissant les deux sagesse*s, c'est-à-dire la sagesse des philosophes grecs et la sagesse des théosophes ismaéliens. Nâsir veut discuter en répondant à la fois à l'exigence des uns et des autres, en conjoignant la méthode des uns et des autres. Nous expliquerons plus loin (v §§ 1 et 2) comment nous apparaissent à nous-même la conception, la mise en œuvre et la réalisation de ce projet, et sous quel jour il convient de comprendre le *sous-titre* qu'il nous a paru nécessaire d'ajouter à notre édition, le simple titre, tel qu'il est formulé par Nâsir, n'imposant plus aujourd'hui la même évidence. Car la *réunion* projetée des deux sagesse, ne sera pas une simple *juxtaposition*. Comment la *conjonction*, la

99. cf. ci-dessus p. 37 dans la série A n° 9, et ci-dessous n. 100-103.

expressément son nom en tête du 1^{er} chapitre (p. 6 l. 13) : Abû Mo'in Nâsir b. Khosraw b. al-Hârith déclare... Puis au cours du livre, il réfère expressément à ses propres œuvres, non point par de vagues allusions mais par de longues citations. C'est ainsi que nous trouvons à *quatre* reprises, des citations étendues de son propre *Divân* (pp. 176-179, 240-241, 289-290, 309-310). « Poème de l'auteur de ce livre », ou bien « voici quelques vers que j'avais composés... » ; les recoupements des citations introduites sous cette forme avec son *Divân* bien connu, suffiraient déjà à exclure tout doute.

Nâsir réfère encore à ses ouvrages en prose ; nous les avons nommés précédemment (supra chap. III). Il cite son « *Zâd al-Mosâfirîn* » (p. 306), achevé par lui à Yomgân en 453/1061, et cinq autres ouvrages de lui, dont le « *Bostân ol-'Oqûl* » (p. 137), malheureusement perdus. Puis vient une série d'allusions aux circonstances de l'époque : le fanatisme des prétendus savants, des docteurs de la Loi, qui ont banni du Khorâsân toute recherche philosophique ou théosophique, et avec elle aussi bien toute culture scientifique, à tel point que l'on n'y trouve plus un seul vrai mathématicien (infra v § 1 et pp. 15 et 30 du texte).

Par contraste, les allusions personnelles se précisent : il évoque son retour d'Égypte, investi d'une mission spirituelle par Sa Sainteté l'Imâm al-Mostansîr bi'l-Lah (427-487/1035-1094) (p. 16). Voici alors l'épisode consolateur pour l'exilé de Yomgân, épisode qui jette un jour tout nouveau sur cet exil et les raisons insoupçonnées jusqu'ici qui motivèrent le choix de ce lieu. L'Émir du Badashshân, 'Alî ibn Asad, prince au grand cœur et d'intelligence pénétrante, lui-même ismaélien, fait parvenir à Nâsir une *qasîda* qui avait été composée par Maître Abû'l-Haitham Jorjânî. De ce dernier le nom passait inaperçu jusqu'ici dans l'Histoire des philosophes de Baihaqî ; le voici reparaisant au jour avec son long poème. Or ce « cantique », cette *qasîda*, est composée de questions qui se succèdent les unes aux autres ; elles font allusion à de difficiles problèmes philosophiques et religieux, elles sont aussi concises qu'obscurcs. Le prince demande que Nâsir qui, lui, réunit en sa personne les « deux sages », celle des anciens philosophes et celle des théosophes de la religion ismaélienne, veuille bien lui en donner un commentaire (pp 17-18). Nâsir se met donc au travail. L'événement se passe, il le mentionne expressément, en 462 h./1070, c'est-à-dire neuf ans après l'achèvement du « *Zâd al-Mosâfirîn* ». A la fin de

réédité à la suite du *Dîvân* éd. 1929) mais qui appartient en fait à son homonyme Nâsir-e Khosraw Sharîf d'Ispahan, mort en 753 h^{98a}. — Quant aux autres titres d'ouvrages qui n'ont probablement rien à voir avec Nâsir-e Khosraw, il est superflu d'y insister ici.

IV. KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

1. Authenticité, titre et date de composition du livre ; le manuscrit.

Ces questions ont été traitées par le professeur M. Mo'in dans son introduction en persan au présent livre. J'y réfère donc expressément, me bornant à en indiquer l'essentiel pour répondre à l'attente du lecteur non orientaliste que ses recherches auraient conduit à s'intéresser au monde religieux iranien, notamment à l'ismaélisme. Le contexte du présent livre de Nâsir fait réapparaître des figures complètement oubliées de l'histoire tout court. Il y a la noble figure de l'Émir du Badakhshân 'Alî ibn Asad ; il y a celle du philosophe-poète ismaélien Abû'l-Haitham, qui n'a point laissé d'autres traces que cette *qasîda* commentée par Nâsir à la demande de l'Émir ; il y a celle du disciple qui avait commenté lui aussi la *qasîda* de son Maître, par une pieuse fidélité à la mémoire de celui-ci, et qui n'a point non plus laissé d'autres traces. C'est donc ainsi l'histoire littéraire, et avec elle l'histoire tout court, de cette province extrême-orientale du monde iranien, la région du haut Oxus au V^e/XI^e siècle, qui reparait ici au jour. Il est superflu d'en souligner l'intérêt.

Il n'est point d'ouvrage, transmis par un manuscrit unique, dont l'authenticité présente plus sérieuse et plus heureuse garantie que notre livre des «deux sagesSES». Cette authenticité ressort non point d'une simple inscription sur les feuillets de garde du manuscrit ; ces intitulations et ces attributions sont, on le sait, toujours sujettes à caution, les propriétaires de manuscrits, voire les bibliothécaires, ayant apporté parfois un zèle mieux assuré que leurs convictions, à combler les lacunes et les incertitudes bibliographiques. C'est ici tout le contenu du livre qui atteste l'autorité de Nâsir-e Khosraw. L'auteur énonce

98^a. cf. Bahâr (Malek osh-Sho'arâ) *سبک شناسی* Téhéran s. d., t. III p. 189.

- B. 10. « Bostân al-'Oqûl » (604): Le Jardin des Intelligences (cit. in n° 5 p. 339 l. 17, et dans le présent livre p. 137 l. 12; cf. *ibid.* réf. in *apparat critique*).
11. « Kitâb al-Miftâh wa'l-Misbâh »: Le livre de la Clef et de la Lampe (cit. in n° 7, p. 1 de l'introd. et p. 23 du texte; cité également in n° 6 ou le titre est morcelé en deux).
12. « Dalîl al-Motahayyirîn » (593): Le Guide des Égarés (cit. in n° 6.)
13. « Kitâb al-Dalâ'il »: Le livre des indices (cit. in n° 6).
- Viennent alors quatre nouveaux titres mentionnés dans notre « Jâmi' al-Hikmatain »:
14. « Kitâb 'Ajâ'ib al-san'at »: Le livre des merveilles de l'Art (cit. p. 306).
15. « Kitâb Lisân al-'âlim »: La langue du sage (cit. p. 306). On pourrait également lire « Lisân al-'âlam »: La langue du cosmos (comme *makranthrôpos*, Homme cosmique).
16. « Kitâb Ikhtiyâr al-Imâm wa Ikhtiyâr al-Imân »: Le livre de l'élection de l'Imâm et de l'élection de la Foi (cit. p. 306).
17. « Gharâ'ib al-Hisâb wa 'ajâ'ib al-Hossâb (?) »: Les étrangetés de l'arithmétique et les merveilles des arithméticiens (cit. p. 307).

Pour tous ces livres (10-17) il faut souhaiter qu'une heureuse découverte nous remette un jour en possession du manuscrit jusqu'ici inconnu.

C. Restent onze titres mentionnés dans son *Guide* par M. Ivanow, comme désignant des ouvrages dont l'attribution à Nâsir est douteuse ou impossible. Le plus célèbre est le « Kalâmi Pîr » (595); très révé- rée chez les Ismaéliens d'Asie Centrale, l'œuvre est d'un intérêt inap- préciable pour notre connaissance de l'Ismaélisme réformé d'Alamût⁹⁷. Il y a également le « Gawhar-rîz » (610), sorte de grande biographie romancée, racontant les expériences de Nâsir au Badakhshân et dans les régions avoisinantes⁹⁸.

Enfin mentionnons le « Sa'âdat-Nâmah » (589): Le livre de la félicité, traité d'éthique en vers, qui a été longtemps attribué à Nâsir (encore

97. L'œuvre a été éditée par W. Ivanow: *Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili doctrine, also (wrongly) called Haft-Bâbi Shâh Sayyid Nâsir*, edited in original Persian and translated into English, Bombay 1935.

98. cf. *Guide* p. 96: cette biographie romancée doit être la source de celle figurant dans l'*Atashkadah*, utilisée par E. G. Browne, *A Literary History of Persia* II, 218 ss.

réédité à la suite du *Dîvân* éd. 1929) mais qui appartient en fait à son homonyme Nâsir-e Khosraw Sharîf d'Ispahan, mort en 753 h^{98a}. — Quant aux autres titres d'ouvrages qui n'ont probablement rien à voir avec Nâsir-e Khosraw, il est superflu d'y insister ici.

IV. KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

1. Authenticité, titre et date de composition du livre; le manuscrit.

Ces questions ont été traitées par le professeur M. Mo'in dans son introduction en persan au présent livre. J'y réfère donc expressément, me bornant à en indiquer l'essentiel pour répondre à l'attente du lecteur non orientaliste que ses recherches auraient conduit à s'intéresser au monde religieux iranien, notamment à l'ismaélisme. Le contexte du présent livre de Nâsir fait réapparaître des figures complètement oubliées de l'histoire tout court. Il y a la noble figure de l'Émir du Badakhshân 'Alî ibn Asad; il y a celle du philosophe-poète ismaélien Abû'l-Haitham, qui n'a point laissé d'autres traces que cette *qasîda* commentée par Nâsir à la demande de l'Émir; il y a celle du disciple qui avait commenté lui aussi la *qasîda* de son Maître, par une pieuse fidélité à la mémoire de celui-ci, et qui n'a point non plus laissé d'autres traces. C'est donc ainsi l'histoire littéraire, et avec elle l'histoire tout court, de cette province extrême-orientale du monde iranien, la région du haut Oxus au V^e/XI^e siècle, qui reparaît ici au jour. Il est superflu d'en souligner l'intérêt.

Il n'est point d'ouvrage, transmis par un manuscrit unique, dont l'authenticité présente plus sérieuse et plus heureuse garantie que notre livre des «deux sagesse». Cette authenticité ressort non point d'une simple inscription sur les feuillets de garde du manuscrit; ces intitulations et ces attributions sont, on le sait, toujours sujettes à caution, les propriétaires de manuscrits, voire les bibliothécaires, ayant apporté parfois un zèle mieux assuré que leurs convictions, à combler les lacunes et les incertitudes bibliographiques. C'est ici tout le contenu du livre qui atteste l'autorité de Nâsir-e Khosraw. L'auteur énonce

98^a. cf. Bahâr (Malek osh-Sho'arâ) *سبک شناسی* Téhéran s. d., t. III p. 189.

- B. 10. « Bostân al-'Oqûl » (604): Le Jardin des Intelligences (cit. in n° 5 p. 339 l. 17, et dans le présent livre p. 137 l. 12; cf. *ibid.* réf. in *apparat critique*).
11. « Kitâb al-Miftâh wa'l-Misbâh »: Le livre de la Clef et de la Lampe (cit. in n° 7, p. 1 de l'introd. et p. 23 du texte; cité également in n° 6 ou le titre est morcelé en deux).
12. « Dalîl al-Motahayyirin » (593): Le Guide des Égarés (cit. in n° 6.)
13. « Kitâb al-Dalâ'il »: Le livre des indices (cit. in n° 6).
- Viennent alors quatre nouveaux titres mentionnés dans notre « Jâmi' al-Hikmatain »:
14. « Kitâb 'Ajâ'ib al-san'at »: Le livre des merveilles de l'Art (cit. p. 306).
15. « Kitâb Lisân al-'âlim »: La langue du sage (cit. p. 306). On pourrait également lire « Lisân al-'âlam »: La langue du cosmos (comme *makranthrôpos*, Homme cosmique).
16. « Kitâb Ikhtiyâr al-Imâm wa Ikhtiyâr al-Imân »: Le livre de l'élection de l'Imâm et de l'élection de la Foi (cit. p. 306).
17. « Gharâ'ib al-Hisâb wa 'ajâ'ib al-Hossâb (?) »: Les étrangetés de l'arithmétique et les merveilles des arithméticiens (cit. p. 307).

Pour tous ces livres (10-17) il faut souhaiter qu'une heureuse découverte nous remette un jour en possession du manuscrit jusqu'ici inconnu.

C. Restent onze titres mentionnés dans son *Guide* par M. Ivanow, comme désignant des ouvrages dont l'attribution à Nâsir est douteuse ou impossible. Le plus célèbre est le « Kalâmi Pîr » (595); très révéree chez les Ismaéliens d'Asie Centrale, l'œuvre est d'un intérêt inappréciable pour notre connaissance de l'Ismaélisme réformé d'Alamût⁹⁷. Il y a également le « Gawhar-rîz » (610), sorte de grande biographie romancée, racontant les expériences de Nâsir au Badakhshân et dans les régions avoisinantes⁹⁸.

Enfin mentionnons le « Sa'âdat-Nâmah » (589): Le livre de la félicité, traité d'éthique en vers, qui a été longtemps attribué à Nâsir (encore

97. L'œuvre a été éditée par W. Ivanow: *Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili doctrine, also (wrongly) called Haft-Bâbi Shâh Sayyid Nâsir*, edited in original Persian and translated into English, Bombay 1935.

98. cf. *Guide* p. 96: cette biographie romancée doit être la source de celle figurant dans l'*Atashkadah*, utilisée par E. G. Browne, *A Literary History of Persia* II, 218 ss.

- Orientales, n° 1). Rééd. Berlin 1922. M. Yahya al-Khashshâb en a donné une traduction arabe, Le Caire 1945.
4. «Wajh-e Dîn» (590): La Face de la Religion, traité d'un intérêt capital pour la mise en œuvre du ta'wîl ismaélien; éd. Kaviani, Berlin 1924.
 5. «Zâd al-Mosâfirîn» (591): Le Viatique des voyageurs, traité de questions théosophiques ismaéliennes, achevé à Yomgân en 453/1061 (cité *in* n° 9 p. 306); éd. Kaviani, Berlin 1922.
 6. «Khawân al-Ikhwân» (594): La Table des Frères, traité de théosophie, avec d'intéressants diagrammes; éd. par M. Yahya al-Khashshâb (al-Khashshâb), Le Caire 1940. Signalons que le ms. Aya Sofia 1778 qui a servi de base à cette édition, contient encore à la suite le Rôshanâ'î Nâmah en prose.
 7. «Rôshanâ'î-Nâmah» *en prose* (609): Le Livre de la Lumière; éd. par W. Ivanow, Six Chapters or Shish Fasl also called *Raushanâ'î-nâma*, Persian Text, ed. and translated into English (The Ismaili Society, Series B n° 6), Leiden 1949.
 8. «Goshâyesh ô Rahâyesh»: Développement et solution (cit. *in* n° 6); M. Saïd Naficy a donné une transcription lithographiée de ce texte qui aurait encore besoin d'élaboration (The Ismaili Society, Series A n° 5), Bombay-Leiden 1950⁹⁶.
 9. «Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain»: Le livre réunissant les deux sagesse, —devrait venir dans la bibliographie du *Guide* sous le n° 603. Là-même M. Ivanow mentionne la *Risâla* qui a été éditée à la suite de l'édition du Divân (ci-dessus n° 1) par les soins de M. Mojtaba Minovi. Cette *Risâla* n'est qu'une suite un peu désordonnée d'*abstracta* du présent livre. L'auteur du *Guide* avait formulé des réserves quant à son authenticité (cf. Nasir-i Khusraw and Ismailism p. 70 n. 36); en effet la date de 422 h. mentionnée dans l'*Explicit* était aberrante. Comme nous le rappelons plus loin, elle n'est due qu'à une étourderie habituelle de copiste; le *texte* même du livre porte (en toutes lettres) 462 h.

96. C'est le texte qui forme la seconde partie du manuscrit *unicum*, propriété du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî, d'après lequel nous avons donné l'édition de la version persane du «Kashf al-Mahjûb» attribué à Abû Ya'qûb Sejestânî (Bibl. Iranienne vol 1), et contenu dans la première partie du même manuscrit.

miséricorde céleste sur un monde tout entier désert de sable⁹³...»

C'est par le prince du Badakhshân que le livre auquel Nâsir donne le titre de « Livre réunissant les deux sagesse », lui fut demandé en 462/1070. L'auteur devait avoir atteint alors l'âge de 67 ans (puisqu'il avait 42 ans, lorsqu'il entreprit son grand voyage en 437/1045). A partir de cette date, nous ne pouvons plus rien dire. Il n'y a point de certitude quant à la date de sa mort ; on en est réduit aux indices (au dire des pèlerins, il n'y a point de date sur la tombe de Nâsir). Une date comprise entre les années 465-470/1072-1077 paraît la plus vraisemblable⁹⁴. Pour le lecteur soucieux de chronologie, rappelons ici deux ou trois autres dates concernant des penseurs non ismaéliens : Avicenne avait quitté ce monde en 428/1037 ; Ghazzâlî le quitte en 505/1111 ; Sohrawardî, shaikh al-Ishrâq, en 587/1191.

Il n'est pas plus facile d'établir une chronologie des œuvres de notre auteur, dont la totalité est écrite en persan. Comme on se doit d'en rappeler ici la liste, on en proposera un classement plus simple.

A : Œuvres authentiques conservées.

B : Œuvres citées par Nâsir lui-même, mais dont aucun ms. n'est pour le moment arrivé jusqu'à nous.

C : Œuvres dont l'erreur d'attribution n'est pas douteuse⁹⁵.

- A. 1. Le « Divân » de Nâsir-e Khosraw (587), recueil de ses compositions poétiques ; éd. Téhéran 1929, introd. Taqî-Zâdeh.
2. « Rôshanâ'i-Nâmah » (588) : Le Livre de la Lumière, traité versifié sur quelques principes de doctrine ismaélienne. Réédité à la suite du précédent.
3. « Safar-Nâmah » (592) : Le livre du voyage ; éd. et trad. française par Ch. Schefer, Paris 1881 (Publications de l'École des Langues

93. Ibid. p. 254 l. 12 ss., 19 ss.

94. Tel est l'avis de M. Ivanow, op. cit. p. 43. Cependant M. Taqî-Zâdeh (introd. au Divân p. ~ n. 7) signale que dans un manuscrit du Divân écrit de la main de Rezâ Qolî Khân Hedâyat, et avec une introduction de celui-ci, était donnée la date de 471 h. d'après Shâhid Sâdiq. — On a même proposé jusqu'à la date de 481 !

95. cf. W. Ivanow, Nâsir-e Khosraw pp. 47 ss. et Guide n° cxv, pp. 89-96, n°s 587-610. Les numéros entre parenthèses figurant ici après l'énoncé des titres, réfèrent à ceux du *Guide* pour les ouvrages qui y sont déjà portés. On n'indique que très sommairement les éditions et, le cas échéant, les plus récentes.

le choix de Yomgân comme « cité de refuge » ; sinon, l'endroit ne semble pas avoir réuni les conditions d'un séjour enchanteur.

Yomgân est le nom d'un district, vallée formant un embranchement latéral de la chaîne de l'Hindoukoush⁹⁰, irriguée par un cours d'eau portant aujourd'hui le nom turk de Kakcha (rivière bleue), et tributaire de l'Oxus supérieur. Le district commence à quelques milles au-dessus de la ville de Jarm (à 4.800 pieds) et s'élève rapidement dans la direction du Sud jusqu'à atteindre l'altitude de 6.000 pieds. La vallée est chaude, sèche et poussiéreuse en été, très froide en hiver ; peu de culture, population clairsemée. C'est là sur un tertre que se trouve le tombeau de Nâsir-e Khosraw ; au dire de nombreux Ismaéliens qui y sont allés en pèlerinage, c'est une tombe très modeste. Chose curieuse, les gens du lieu qui estiment être des Sayyeds et des descendants de Nâsir-e Khosraw, sont des Sunnites fanatiques ; ils pensent que Nâsir était un pîr soufi, sonnrite comme eux, sans aucune attache avec l'Ismaélisme. Aussi mettent-ils un pieux zèle à décourager les pèlerinages que les Ismaéliens du Badakhshân (au sens large de ce mot) sont naturellement désireux d'entreprendre.

Nâsir évoque plus d'une fois en termes d'une émouvante tristesse, son exil et sa nostalgie. « O brise du soir, si tu passes par le pays de Balkh, passe par ma demeure et cherche ce qu'il en est advenu... Quand tu leur auras porté mon salut, apprends aux miens que la vie ne m'est pas bonne. Dis aux miens : séparé de vous, je n'ai subi du sort que la rigueur, n'ai goûté que le chagrin⁹¹. » Cependant il ne donne guère de détails concrets sur sa vie et ses occupations. On peut imaginer facilement que sa tâche spirituelle de dignitaire ismaélien devait remplir tout son temps. Lui-même écrit : « Chaque année j'envoyais de par le monde un livre de da'wat⁹². » Il avait donc des communications avec le reste du monde, avec ses frères de la « da'wat », avec l'Égypte, et c'était l'essentiel. On peut conjecturer aussi que ses relations avec le prince du Badakhshân, 'Alî ibn Asad, auront apporté quelque consolation à son exil. Aussi bien, il le sait, les siens, « son peuple » au sens vrai, ce sont tous ses frères, ceux qu'unit un même pacte noué au Seuil de l'éternel Imâm, et qui sont « les nuées de la

90. Pour les informations qui suivent, cf. W. Ivanow, *ibid.* pp. 38 ss.

91. *Dîvân* p. 253 l. 25 et p. 254 l. 4-5.

92. *Ibid.* p. 298 l. 3.

ce livre⁸⁶, et celle de 462/1070, date à laquelle fut entrepris le « Jâmi' al-Hikmatâin », ainsi que nous le préciserons plus loin. La succession des événements de cette période, telle que la reconstitue M. Ivanow, semble la plus vraisemblable. Le « Zâd al-Mosâfirîn » terminé à Yomgân en 453/1061, fait allusion aux inconscients fanatiques qui, prétendant qu'il était un mécréant (*bad-dîn*), attaquèrent sa maison, le chassèrent de chez lui et de son pays⁸⁷. Cette attaque eût-elle pu se produire contre un personnage qui avait toutes les apparences d'un pieux « *hajjî* » revenant de La Mekke ? Il fallut un peu de temps pour que la conduite de Nâsir eût donné lieu à des soupçons. On sait d'autre part que ses fonctions spirituelles l'appelaient au Mazandarân et dans les régions avoisinant la Mer Caspienne. Les attaches de ce pays avec le Shi'isme, aussi bien que ses denses forêts, eussent offert l'occasion d'un refuge facile au missionnaire secret de l'Ismaélisme. Il est donc probable que ce voyage est à situer entre les deux dates : celle du retour et celle donnée par le *Zâd*, et qu'après son voyage au Mazandarân Nâsir était retourné à Balkh. Traqué par les fanatiques, pouvait-il s'échapper par la route de l'Ouest qui suivant obligatoirement à travers le désert la ligne des points d'eau, eût offert à ses poursuivants une piste facile ?⁸⁸

Il est probable cependant que sur ce point notre « Jâmi' al-Hikmatâin » apporte un élément nouveau. Nâsir le dit dans son *Divân* : « Les Turks l'ont chassé du Khorâsân. Ni l'Émir du Khorâsân ne voulut de lui, ni le Shâh du Sejestân, ni l'Émir de Khattalân⁸⁹. » Or, le présent livre aura comme motif une correspondance avec un Émir du Badakhshân dont à notre connaissance il n'avait jamais été fait mention jusqu'ici, du moins sous son nom authentique. Ce prince était un Ismaélien ; Nâsir semble le bien connaître et fait le plus chaleureux éloge de sa personne. Ce n'est pas l'envoi de la *qasîda* d'Abû'l-Haitham qui aura motivé leurs relations ; c'est inversement la cordialité de celles-ci qui aura permis cette initiative du prince 'Alî ibn Asad. Et dès lors il pourrait y avoir là un indice des raisons qui guidèrent Nâsir dans

86. cf. W. Ivanow, *Nâsir-e Khosraw* pp. 36 et 56.

87. cf. *Zâd al-Mosâfirîn* éd. Berlin, p. 402 l. 12 ss. et p. 280 l. 4-5 (pour la date de 453).

88. cf. W. Ivanow, *op. cit.* pp. 36-37.

89. *Divân* p. 331 l. 20-21.

entraîne tout un exposé du symbolisme des mondes); les questions concernant l'alternance du jour et de la nuit, le ta'wil du jeûne et de l'aumône (zakât) etc. « Tu me disais : en tel lieu il est une Noble Pierre ; quiconque y accomplit son pèlerinage, est sanctifié d'expérience. Azar⁸² appelait au culte des idoles, et toi au culte d'une Pierre. En vérité, tu es donc maintenant pour moi Azar⁸³. » La Quête de l'Imâm est la Quête de la Pierre (comme le Graal), « Pierre » conservée en la Ka'aba, non pas dans l'édifice cubique sis à La Mekke en Arabie, mais dans La Mekke céleste des Anges, le dâr al-Ibdâ'. C'est pourquoi aussi le personnage de la vision, le « Silencieux », indiquait du geste la direction de la *qibla*, mais il s'agissait de la « *qibla* des Esprits » (*qibla*-ye *Arwâh*) et cette *qibla* est l'Imâm éternel⁸⁴.

Le « Gardien du Seuil » renouvelle alors le geste (dans lequel il est difficile de ne pas voir la répétition d'un geste rituel et symbolique), qui avait été le geste du Prophète à l'égard de Salmân le Pur et le geste de l'Imâm Ja'far à l'égard d'Abû'l-Khattâb, en signe d'agrégation aux « membres de la Maison » (Ahl-e Bait) : « Le Sage à qui j'avais parlé, attira sur son cœur cette main que voici. Puisse cent fois la miséricorde divine descendre aujourd'hui sur cette main et sur ce cœur ! Il me dit : Je te donnerai une médecine qui a ses attestations et ses preuves, mais je dois apposer un sceau rigoureux sur tes lèvres... Il mit ma main dans la main du Prophète pour le serment, sous le même *arbre* sublime chargé d'ombre et de fruits⁸⁵. »

Le séjour de Nâsir-e Khosraw au Caire devait se prolonger quelque six années, au terme desquelles il dut être parfaitement apte à remplir la tâche que la « cause » attendait de lui ; sa mission exigeait cette souplesse herméneutique du ta'wil dont le présent livre atteste une mise en œuvre personnelle. Il fut de retour sain et sauf à Balkh le 26 Jomâdâ II 444/23 octobre 1052, et dès lors commence la période obscure de sa biographie. Deux dates cependant émergent encore : celle de 453/1061, mentionnée dans le « Zâd al-Mosâfirîn » comme marquant l'achèvement de

82. C'est-à-dire le père d'Abraham, cf. Qorân 6 : 74.

83. Divân p. 176 l. 3.

84. cf. le texte cité infra n. 262 sur l'Imâm comme « *Qibla* des Esprits » pour l'adoration en esprit et en vérité ; comparer pour le ta'wil de la Ka'aba, de l'aimant etc., le texte persan du présent livre § 35 p. 40 et §§ 173-175 pp. 172-175.

85. Divân p. 176 l. 4-5 et 10.

lequel Nâsir rappelle sa jeunesse et son pressentiment de l'existence de l'Imâm): 1° Le serment de fidélité (Qorân 48:18). 2° La quête de la vérité. 3° al-Balad al-Amîn (le domaine sacrosaint). 4° La sagesse révélée. 5° Le serment du secret. En finale: Salutations et vœux pour l'Imâm.

Il apparaît non douteux que le destinataire auquel est adressée la Qasîda était le haut dignitaire et prolifique auteur Mo'ayyad fi'd-Dîn Shîrâzî Salmânî, natif de Shîrâz ou d'Ahwâz, qui arriva au Caire la même année que Nâsir (439/1047) et y mourut trente ans plus tard (470/1077)⁷⁹. Qu'il reçut son serment d'allégeance réfère non pas à la conversion de Nâsir, mais à son admission dans le service des «missionnaires» de la *da'wat*, après qu'il y eut été trouvé apte. Ayant reçu la formation pédagogique nécessaire, Nâsir devait être affecté à son propre pays, comme particulièrement désigné pour y réussir.

L'évocation du verset qorânique (48:18) référant au serment de fidélité prêté au Prophète sous un arbre, amène ces réminiscences: «Je me posais ces questions: qu'en est-il advenu maintenant de cet arbre et de cette main? Où chercherai-je cette main, cet arbre, cet emplacement? On me disait: il n'y a plus là ni l'arbre ni cette main, car cette main a été mutilée, l'assemblée a été dispersée⁸⁰.» A cette allusion à la «quête de l'Imâm» s'enchaîne le récit de la Quête philosophique: «Je me levai de ma place et partis en voyage. Regret ne me vint ni de ma maison, ni de mon jardin, ni du spectacle familial. Auprès du Persan et de l'Arabe, de l'Indien et du Turk, de l'habitant du Sind, du Byzantin, du Juif, auprès de tous et de chacun, auprès du Philosophe, du Manichéen, du Sabéen, de l'athée, je m'enquis de l'objet de ma quête et j'interrogeai avec persévérance⁸¹.» La cité enchantée à laquelle parvient le chercheur et dont Mo'ayyad de Shîrâz est le «Gardien du Seuil», ce n'est pas la cité matérielle du Caire, c'est al-Balad al-Amîn (Qorân 95:3), c'est le «paradis virtuel» qu'est la *da'wat* typifiant sur terre le «dâr al-Ibdâ'», le plérôme céleste des archétypes de Lumière.

Remarquons encore parmi les questions évoquées sous le «motif» de la sagesse dévoilée, certaines de celles qui sont traitées dans le présent livre des «Deux sagesse», par exemple la question du genre et de l'espèce (cf. infra chap. v § 3, où l'on verra que la question

79. Sur ce personnage cf. *ibid.* pp. 45-47 et Guide n° xxviii pp. 47 ss.

80. *Dîvân* p. 173 l. 23-24.

81. *Ibid.* p. 174 l. 12-14.

a duré quarante ans (c'était l'âge de l'auteur: pour une ivresse au sens littéral, elle eût commencé un peu tôt). Le sommeil de cette ivresse reprochée au *dormeur*, «symbolise avec» la pratique conformiste de la religion purement légale et formaliste (*shari'at*). Se réveiller de cette léthargie de l'inscience et de l'inconscience, c'est apprendre la signification cachée de la religion exotérique, et ce que cette signification implique. Bref, il ne s'agit pas d'une nuit dans un cycle de vingt-quatre heures, mais de la nuit de cette inscience, une seule nuit qui durerait depuis la naissance à ce monde terrestre; mettant fin à cette nuit, un messenger, le *dâ'i* ismaélien, est venu provoquer le réveil. C'est parce que *Nâsir* était déjà ismaélien qu'il partit pour le royaume *fâtimide* (comme *Hasan Sabbâh* y fut envoyé après sa conversion); ce n'est pas parce qu'il fut occasionnellement en Égypte, qu'il devint ismaélien. D'où, toute une suite de circonstances étranges trouvent leur explication: la soudaineté du départ (6 *Jomâdâ II* 437/20 décembre 1045); *Nâsir* devait être ismaélien depuis sept ans quand l'*ordre* vint⁷⁷. Il part immédiatement pour *Merv* remettre sa démission de fonctionnaire des finances. Il n'attend pas la grande caravane du *hajj*, qui lui aurait assuré confort et sécurité relatives. Il part simplement accompagné de son frère et d'un petit serviteur indien, avec un modeste équipage et un faible viatique. Et pourtant d'étape en étape, les voyageurs trouvent toujours l'aide nécessaire pour atteindre l'étape suivante, comme si leur itinéraire avait été tracé en raison des «loges» de frères prêts à les assister.

L'impression se confirme si on déchiffre à l'aide du «*ta'wil*» la longue *qasida* où *Nâsir* a déposé la confession de sa vie⁷⁸. M. Ivanow en a donné pour la première fois une traduction intégrale qui permet d'en saisir les allusions et les implications. Une référence passée inaperçue jusqu'ici lui permet d'en fixer la date de composition vers 456/1064, et il en thématise l'ensemble sous cinq motifs (après un prologue dans et d'Avicenne, mieux encore à ce récit d'inspiration bouddhique-manichéenne que rapportent les «Frères de la Pureté» (*Rasâ'il IV* 212 ss.); je signale qu'il est encore reproduit par *Nâsiraddîn Tûsî* dans son «*Goshâyesh Nâmâh*» et qu'il doit avoir sa source dans le roman bouddhique de «*Barlaam et Josaphat*» (cf. *Bilawhar wa Yudhâsâf*, trad. persane de *Majlisî in 'Ayn al-Hayât* pp. 112 ss.)

77. cf. *Nâsir-e Khosraw* p. 17.

78. *Dîvân* pp. 172-177, et *Nâsir-e Khosraw* pp. 17-35.

Une certaine nuit, Nâsir voit en songe un personnage qui lui reproche de se complaire dans l'ivresse, ce à quoi Nâsir réplique que pour oublier les angoisses de ce monde, les Sages n'ont pas trouvé mieux. La vision insiste ; elle fait observer que perdre la conscience et la possession de soi-même, ce n'est point là se libérer ni trouver le repos. Mais où donc atteindre ce qui fortifie l'intelligence et la conscience ? Réponse : celui qui cherche est aussi celui qui trouve. Et sans ajouter un mot, la vision montre du geste la direction de la *qibla*. Réveillé du sommeil de cette nuit-là, Nâsir décide : « Il faut que je m'éveille aussi d'un sommeil qui a duré quarante ans⁷³. »

On se trouve ici en présence de motifs archétypiques, et toute la signification de ce rêve apparaît dès que l'on sait y déchiffrer un récit symbolique. Les questions à poser sont celles-ci : *qui* était la vision ? *quel* fut l'ordre donné par elle ? Il est vraiment significatif que quelque 300 ans plus tard, un autre Ismaélien, Nizârî Qohestânî de Birjand⁷⁴, précisément lui aussi dans un ouvrage intitulé *Safar Nâmah*, tout comme celui de Nâsir-e Khosraw, parle exactement de la même manière de son ivresse, puis de son réveil et de son départ vers le Caucase du Sud, là où « l'Imâm du temps » vivait caché sous un déguisement. Connaître l'Imâm du temps, le reconnaître sous son déguisement (et cela aussi peut avoir plusieurs sens), est la grande affaire et la grande préoccupation qui mobilise toutes les énergies spirituelles d'un adepte ismaélien. Des profondeurs de la conscience subliminale, l'image idéale de l'Imâm émerge à la clarté du songe, et le « Silencieux » dicte immatériellement son ordre par un simple geste⁷⁵. Je crois que l'on peut dire que la « quête de l'Imâm » représentait pour un Ismaélien ce que la « quête du Graal » représentait pour nos chevaliers mystiques et nos ménestrels.

L'ivresse et le sommeil, ou la léthargie de l'ivresse, sont les symboles-archétypes toujours récurrents dans tous ces Récits de métamorphose spirituelle⁷⁶. Aussi bien le narrateur parle-t-il d'un sommeil qui

73. cf. *Sefer Nâmeh* éd. et trad. Ch. Schefer, pp. 2-3 du texte, 3-4 de la trad. française.

74. Né en 645/1247, mort vers 720/1320 ; cf. *Guide* pp. 105 ss. et *Nâsir-e Khosraw* p. 15.

75. cf. le texte cité à la fin de cette étude, ci-dessous n. 262, la « *qibla* des Esprits » قِبْلَةُ ارواح

76. On peut penser notamment aux récits d'initiation de Sohrawardî

changement de dénomination confessionnelle : c'était accéder à une compréhension ésotérique comportant par essence quelque chose d'« œcuménique ». Et la propagation de cette haute Connaissance par les « missionnaires » de la *da'wat* ismaélienne, était fort loin de ressembler à ce que l'histoire des Églises nous a habitués à considérer sous le nom de « missions ». Il ne s'agissait pas de convertir des foules, de proclamer publiquement un message, il s'agissait de discerner individu par individu ceux qui étaient aptes à recevoir confidentiellement l'initiation, l'enseignement secret⁷¹.

Personne jusqu'ici ne s'était demandé si dans l'œuvre de Nâsir n'était pas décelable la trace de cet événement psychique qui avant tout nous importe. On s'est contenté traditionnellement d'une image banale et toute faite. Nâsir avait vécu jusqu'à l'âge de 42 ans dans une appartenance à l'Islam un peu relâchée par une vie de plaisir. Mais un beau matin, à la suite d'un rêve, il décide de changer de vie, d'accomplir le pèlerinage à La Mekke; seulement, son chemin vers La Mekke passe par l'Égypte. Là, il est converti à la doctrine ismaélienne des Fâtimides et revient dans son pays, investi du grade de *hojja*t. En acceptant cette interprétation toute faite, satisfaisant à la loi du moindre effort, on ne s'interrogeait même pas sur les motifs *intérieurs* qui ont pu porter Nâsir à la rencontre de la doctrine ismaélienne; on ne se demandait pas si l'événement n'avait pas été le terme d'une *quête* spirituelle. Ce brusque départ en pèlerinage n'avait-il donc pas d'autre cause que les repentirs d'un moralisme tardif?

Sans doute fallait-il pour retrouver semblables traces dans son œuvre, une perspicacité toujours attentive aux subtils détours du *ta'wil*. Sa longue familiarité avec la littérature ismaélienne a conduit ici M. Ivanow à mettre au jour les vraies données. Elles sont représentées par deux témoignages : 1° Le récit du rêve qui motiva le départ pour l'Égypte, en donnant comme prétexte officiel le pèlerinage à La Mekke. 2° Une longue *qasida* dans laquelle un « ta'wil » exercé peut lire toute la confession spirituelle de Nâsir⁷².

71. cf. notamment le petit roman d'initiation étudié par W. Ivanow *in* *Studies* pp. 85 ss. «The Book of the Teacher and the Pupil (Kitâbu'l-'âlim wa'l-gholâm.)»

72. cf. W. Ivanow, Nâsir-e Khosraw pp. 14 ss., et déjà Kalâmi Ptr, introd. pp. xviii ss.

s'adressent pas à un cercle de lecteurs rustiques ; mais le haut enseignement de la *da'wat* était-il *ad usum populi*? Ce qu'il y a de sûr, c'est que le présent livre est tout le contraire d'un ouvrage ennuyeux ; sinon, il n'est pas impossible que ses éditeurs eussent fini par lâcher prise ! Il est exact que le fanatisme de ses contemporains porte l'auteur à l'indignation et à la tristesse ; mais c'est parce que ce fanatisme annihile les « deux sages », ce n'est point que ses ambitions de carrière aient été déçues ; celles-là il y avait renoncé le jour où il avait présenté à Merv sa démission de fonctionnaire des finances, afin de partir librement pour cette Égypte des Fâtimides d'où il devait revenir investi d'une charge toute spirituelle et entièrement consacré à la cause ismaélienne. Si son indignation éclate en pages vibrantes (cf. infra v§1), elle est l'éternelle indignation du Sage, non pas même devant le fanatisme aveugle des masses, mais devant les prétendus savants qui s'en font les complices.

La question qui domine toute sa biographie spirituelle, bien plus importante que celle de son ascendance familiale terrestre, est celle de savoir à quel moment Nâsir-e Khosraw se convertit à l'Ismaélisme, fut reçu dans la sodalité ésotérique. On a pensé que de naissance il appartenait au Sonnisme⁶⁹, mais il n'est nullement impossible qu'il ait été shi'ite. Tandis que ses allusions au Sonnisme sont empreintes d'hostilité, il est remarquable qu'il passe entièrement sous silence les Imâms et les doctrines du Shi'isme duodécimain⁷⁰. Or justement, si l'on analyse le cas que représentait la conversion du Shi'isme des XII Imâms à l'Ismaélisme (et il y en eût maint exemple enthousiaste et sincère), l'événement psychique n'était pas tel qu'il dût s'accompagner de ce « ressentiment » incapable de s'enfermer dans le silence et qui n'est pas toujours absent des conversions religieuses. De toutes façons, l'éveil de la conscience au plan spirituel que représentait la gnose ismaélienne, devait préserver le néophyte de tout complexe agressif. Entendre la *da'wat* (l'« Appel »), se convertir à la religion de la Résurrection (Qiyâmat), ce n'était point là quelque chose de traduisible dans un

69. cf. Ch. Schefer op. cit. pp. xxiv ss., et Divân, introd. de M. Taqî-Zâdeh pp. ما-ر؛ ibid. de M. Minovi pp. ه-ع (à supposer, bien entendu, l'authenticité de la *qasîda* sur laquelle est fondée cette opinion.)

70. cf. W. Ivanow, Nâsir-e Khosraw p. 11.

ne mettait pas en doute que Nâsir descendît à la huitième génération de l'Imâm Rezâ, le VIII^me Imâm des shî'ites duodécimains, dont le tombeau à Mashhad est un des plus célèbres lieux de pèlerinage shî'ites en Iran. Ses ancêtres auraient quitté Baghdâd pour s'établir à Balkh ou à Qobadiyân, villes rattachées à cette époque au Khorâsân. Cependant M. Taqî-Zâdeh⁶⁵, se référant à plusieurs passages du Dîvân où Nâsir décline toute prétention de ce genre, pense que le titre de 'Alavî, c'est-à-dire descendant du I^{er} Imâm et de Fârima, lui fut attribué ensuite par confusion avec d'autres personnages. En revanche M. Ivanow, citant quelques vers de l'inépuisable Dîvân⁶⁶, estime que l'on a le droit d'en tirer une conclusion positive. Aussi bien Nâsir se proclame-t-il à l'occasion un Fârimî⁶⁷, et cela atteste en tout cas une allégeance et filiation spirituelles beaucoup plus importantes en définitive qu'une descendance charnelle prouvée par des documents ; cette filiation spirituelle se concilie alors très bien avec une pure descendance iranienne, à laquelle d'autres passages du Dîvân invitent à conclure⁶⁸.

Quant à son éducation et à sa formation personnelle, les traces en sont à glaner dans ses œuvres. Nous ne voyons aucune raison déterminante pour révoquer en doute son propre témoignage concernant la passion scientifique de sa jeunesse qui le fit s'intéresser à tous les domaines de la philosophie et des sciences, voire, ce qui est non moins significatif, aux différentes religions ; aucune raison sérieuse non plus d'infirmer ses souvenirs concernant les postes importants qu'il occupa, sa réception à la cour des Ghaznavides, sa fréquentation des princes et des notabilités. Pour tout avouer, Nasir-e Khosraw nous a présenté, au Dr. Mo'în et à moi-même, un visage infiniment plus sympathique que les traits sous lesquels il semble avoir un peu déçu M. Ivanow. Son copiste nous a fort éprouvés, mais lui-même ne nous a rien montré de gauche, de rustique ni de primitif ; il nous est apparu bien maître de sa pensée et de la langue persane dans laquelle il l'exprime. Certes, ses livres, en particulier le présent ouvrage, ne

traduit et annoté par Charles Schefer, Paris 1881, pp. xvii ss.

65. cf. l'introd. de M. Taqî-Zâdeh cit. ci-dessus n. 60, p. ط.

66. Il s'agit des pages 97 l. 14 et 98 l. 5.

67. Dîvân p. 412 l. 21a ناطيم ناطيم ناطي

68. ibid. p. 289 l. 17 : « Je suis de la noble lignée des hommes libres, je ne dis pas que je suis Shâpûr fils d'Ardashîr. »

n'en est pas encore venu. On se bornera à rappeler quelques données essentielles, en n'ayant en vue que les deux points qui importent pour la présente étude : quand Nâsir-e Khosraw fut-il agrégé à l'Ordre ismaélien ? et comment s'encadre dans sa vie et dans son œuvre le moment où il fut appelé à rédiger le « livre réunissant les deux sagesse » ? Il se trouve que ces deux points reçoivent une lumière nouvelle d'un petit livre que W. Ivanow a publié récemment concernant Nâsir-e Khosraw et l'Ismaélisme, et qui renouvelle complètement le point de vue traditionnellement admis et les problèmes posés par la biographie de Nâsir⁶¹.

Abû Mo'in Nâsir ibn Khosraw^{61a} naquit en l'an 394 de l'hégire, correspondant à l'an 1004 de l'ère chrétienne, à Qobadiyân, petite ville des environs de Balkh. Il appartenait à une famille aisée de fonctionnaires du gouvernement, et il eut deux frères. L'un, Abû Sa'id, devait l'accompagner dans le grand voyage qui le conduisit jusqu'en Égypte, au *Balad al-Amin* des Fâtimides. Une grande affection semble avoir uni les deux frères ; Nâsir y fait allusion dans son *Divân*, et de son côté Abû Sa'id composa une élégie funèbre à la mémoire de Nâsir⁶². Une question s'est posée : de par son appartenance familiale, Nâsir avait-il droit au titre de *Sayyed* ? Les Ismaéliens du Badakhshân en sont convaincus, et leurs lettrés disposent toujours sur ce point, paraît-il, de références à des témoignages péremptoires⁶³. Ch. Schefer⁶⁴,

Divân de Nâsir-e Khosraw, Téhéran 1929, référant à de nombreuses sources. L'exposé de E. G. Browne, in *A Literary History of Persia* vol. II, a un peu vieilli, les nouveaux documents publiés depuis lors permettant de plus exactes appréciations concernant Nâsir aussi bien que l'Ismaélisme en général.

61a. Il est superflu de rappeler que c'est à cette forme arabe que correspond en persan l'«*izâfat nobovvat*» ou «rapport de filiation» exprimé en transcription par la voyelle «-e».

62. cf. le *Divân* p. 254 l. 2. — Quant à l'élégie composée par Abû Sa'id, M. Mo'in en a donné une édition à la fin de son introduction persane au présent livre (pp. 19-20). Nous remercions cordialement ici M. Georges VAJDA de nous avoir fait connaître ce pieux «document de famille», passé inaperçu jusqu'ici dans les feuillets du ms. arabe 3423 de la Bibliothèque Nationale (Paris), fol. 317.

63. cf. W. Ivanow, *Nâsir-e Khosraw and Ismailism (The Ismaili Society, series B n° 5, abrég. = Nâsir-e Khosraw)*. Bombay-Leiden 1948, pp. 7 ss.

64. Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau... publié,

créature, non pas Dieu. C'est ce nom qu'ils connaissent, non pas Dieu. Ils ne connaissent pas Dieu en sa personne humaine (*bemard-e û*)... Pour ce nom ils ont institué une signification correspondant à leur opinion. Nécessairement, c'est leur opinion sur Dieu qu'ils connaissent, non pas Dieu... On ne peut pas saisir Dieu par voie de gnose, on ne peut pas connaître Dieu par voie de science... Lors de la Résurrection, il ne faut garder conscience ni de soi-même ni d'aucune chose. Car lorsque tu Le connais, tu n'es plus rien toi-même. C'est Lui qui est tout. Point d'approche qui vienne plus proche de Dieu que celle-là. Alors Résurrecteur et Résurrection (*Qá'im* et *Qiyámat*), gnose et divinité, adoration et adoré, science et récompense, tout cela ne fait qu'un, oui, tout cela *est* une même réalité. Dans l'ordre de la vision spéculative, toutes choses sont *une*, et toutes sont des indices qui montrent Dieu. Dans l'ordre de la Résurrection, c'est Dieu lui-même qui est l'indice le montrant lui-même. Alors il n'y a plus ni vision spéculative, ni initiation à une gnose. Il faut le reconnaître lui-même par lui-même⁵⁸.»

Ces quelques pages consacrées à l'Ismaélisme iranien de langue persane, suffiront peut-être pour permettre de situer l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, et avec elle celui de ses livres publié ici pour la première fois. Cet excursus nous aura rappelé aussi l'ampleur du rôle joué par la langue persane, comparable au rôle de la langue arabe que M. Massignon définit si bien comme «langue liturgique de l'Islam». Jusque sur les hauts plateaux d'Asie centrale, voire jusqu'en territoire chinois, partout où subsistent quelques communautés ismaéliennes, la langue persane a été, elle aussi, consacrée au rang de langue liturgique, *church language*, comme le dit très justement W. Ivanow⁵⁹.

III. LA VIE ET L'ŒUVRE DE NASIR-e KHOSRAW

Il serait hors de propos de poursuivre ici jusque dans les détails une nouvelle biographie de Nâsir-e Khosraw⁶⁰. Aussi bien le moment

58. Ibid. pp. 111-112 du texte.

59. cf. Guide p. 9 n. 2 et Six chapters or Shish Fasl also called Rawshanâ'î Nâma by Nâsir-i Khosraw, Persian Text ed. and transl. into English by W. Ivanow (abrégé. = Shish Fasl), Bombay-Leiden 1949, p. 23 n. 4.

60. cf. la longue introduction de M. Taqî-Zâdeh à l'édition du

shaikhs soufis ; on les retrouve au XVI^e siècle à Anjûdân (sur la vieille route Ispahan-Hamadan), lors de cette courte renaissance signalée précédemment⁵⁵.

Le destin imprévisible de la religion ismaélienne est désormais caché dans le cœur des adeptes ; là est son sanctuaire, et la scène de son Histoire vraie, permettant à la religion ismaélienne d'accentuer son caractère de religion de salut personnel, de « religion de la Résurrection. » Le levain en fut incorporé à tout ce qui désormais en Iran s'appella 'irfân, hikmat, tasawwof, et il faudra encore de longues et attentives lectures pour en mesurer les effets. Peut-être sont-ils sensibles dans cette nostalgie d'une Manifestation de la divinité qui permette au regard intérieur du cœur d'en saisir, non pas l'incarnation, mais la transpiration « docétiste » sous un phantasme de chair, sous l'éclair de beauté qui transfigure un visage. L'idée de l'Imâm éternel, *Anthrôpos* et *Logos* divin, nourrit cette attente de l'anthropomorphose divine⁵⁶, et un traité ismaélien de la tradition d'Alamût, contient des pages de pur soufisme. Citons celle-ci pour conclure : de même que « la Création est le voile de Dieu, l'état créaturel le voile de la Dêité, ainsi la religion (shari'at) est le voile de la Résurrection (Qiyâmat)⁵⁷. » « Connaître et adorer Dieu, c'est ne plus avoir conscience de soi-même ni de la connaissance de soi-même, c'est se connaître soi-même et son propre être par Lui... de sorte que l'on devienne un gnostique ('arif) qui connaisse de gnose (ma'rifat) la personne qui ne fait qu'un avec Lui. Cette personne est le *hojjat* de Dieu, Mawlânâ... Les gens de ce monde profèrent un nom avec leur langue, et ce nom est une

mathnavî à la louange de ce premier Imâm post-Alamûti, par Nizârî de Birjand (645-720/1247-1320) dont il sera encore question ci-dessous (chap. III), Guide n° cxxv p. 106.

55. Pour cette histoire postérieure de l'Ismaélisme en Perse sous les Safavides et dans l'Inde, cf. W. Ivanow, *Brief Survey*, pp. 18 ss.

56. En connexion avec l'idée que les « gnostiques » ('arifân) et tous les hiérarques de la sodalité ésotérique (*hodûd-e Dîn*) sont les vestiges (âthâr) et les typifications visibles des « degrés supérieurs » ou hiérarques célestes (*hodûd-e 'olwîya*), d'où cette exégèse typiquement ismaélienne-soufie du verset qorânique 28 : 88 « Toute chose va périssante hormis sa Face », c'est-à-dire hormis cette Face qui en est l'Imâm, in *Kalâmi Pîr* p. 104 du texte persan.

57. Ibid. p. 113 du texte.

1164 (17 Ramazan 669) avec le concours d'une mise en scène grandiose⁵³. Ce jour-là, celui qui était en fait le premier Khodâvand, le premier grand-maître d'Alamût, Mawlânâ Hasan — 'alâ dhikri-hi's-salâm — ordonna que l'on dressât une haute tribune sur le *maidân* d'Alamût, tournée vers le couchant. Aux quatre angles, quatre étendards furent fixés. Les compagnons du Khorâsân se rangèrent à droite de la tribune; ceux de l'Iraq 'Ajamî prirent place à gauche, ceux du Dailam en face. A l'heure de midi le grand-maître ayant revêtu une robe blanche et coiffé un turban blanc, descendit du château-fort; il salua rituellement les Compagnons, et gravit la tribune par le côté droit. Après une série d'actes liturgiques et la lecture de prônes, voici qu'éclate la grande proclamation: « Debout! car le Jour de la Résurrection s'est levé. L'attente du signal est désormais comblée. Voici levée la Résurrection qui est l'aboutissement de toutes les Résurrections. Aujourd'hui, il n'y a plus à quêter les preuves ni les indices; aujourd'hui, la Connaissance ne dépend plus des Signes (ou versets d'un Livre), ni des discours, ni des allusions, ni des actes de dévotion ployant les corps. Aujourd'hui, les gestes et les dire, les indices et les allusions ont abouti au terme de leurs termes. Celui qui a contemplé de ses yeux l'Essence elle-même, celui-là a contemplé la totalité des signes et des indices (de toutes les Révélations), tandis que ce qu'il connaissait par ses noms et ses attributs, en était l'envers et l'inverse, c'est-à-dire le caché sous un voile. »

Ce jour-là, que l'on passa à Alamût à se féliciter et à échanger des vœux et dont fut instituée la commémoration annuelle, on ne prévoyait pas la catastrophe qui moins d'un siècle plus tard allait frapper l'Ordre ismaélien, détruire ses commanderies et ses châteaux-forts à travers l'Iran^{53a}. Le dernier Imâm d'Alamût, Roknaddin Khûrshâh, fut tué, encore en pleine jeunesse, par les Mongols (655/1257). Il avait heureusement réussi à cacher son fils et héritier Shamsaddin Mo'hammad⁵⁴. Celui-ci et ses successeurs vécurent alors le plus souvent comme des

53. Le protocole nous en a été heureusement conservé, cf. Kalâmi Pîr pp. 65-66 du texte persan, et texte complémentaire pp. 115 ss.; introd. pp. LIX ss.

53^a. M. Sotûdeh a publié récemment une intéressante recherche sur les vestiges d'un des anciens châteaux ismaéliens en Iran, avec des illustrations inédites, dans la revue Mehr, 8^{me} année (1331 h. s.) nos 6 et 8. (قلعه کرد کوه.)

54. Lequel devait être alors un petit garçon de sept ans; cf. un

pauvre étudiant persan, «celui qui sonnerait la trompette de la Résurrection». Il ne dut même de revoir son Iran natal qu'à un heureux naufrage où sombra le vaisseau qui l'emmenait en exil au Maghreb⁵⁰.

Ce serait un nouvel indice en faveur de la continuité de l'ismaélisme iranien, si jamais il se confirmait que *Hasan b. Sabbâh* ait pu être au temps de sa conversion et de son agrégation définitive à la religion ismaélienne, sous l'influence de *Nâsir-e Khosraw*⁵¹. On voudrait ressaisir l'effort spirituel, la méditation des Réformateurs, dont on peut suivre la trace dans les fragments de leurs écrits qui ont subsisté. Parallèlement, il convient d'apprécier la somme de dévouement et de courage qui fut nécessaire aux adeptes, pour réussir à conduire en sécurité dans le château-fort d'Alamût (488/1095) al-Moh-tadî, le petit-fils de l'Imâm Nizâr, tandis que celui-ci était assassiné avec son fils (489/1096) postérieurement au coup d'état qui l'avait dépossédé. A cette date, quelque soixante-dix ans nous séparent encore du grand Événement, la parousie cyclique de l'Imâm éternel, unique en son essence sous toutes ses manifestations, à laquelle référaient les paroles de Christ déclarant: «Je reviendrai, j'accomplirai la Résurrection; aux créatures je montrerai Dieu⁵².»

L'Événement de la «Résurrection des Résurrections» (*Qiyâmât-e hamah-e Qiyâmât*) fut solennellement proclamé à Alamût le 8 août

50. cf. *Kalâmî Pîr*, introd. pp. xi ss., et *Guide* n° cxx p. 101.

51. Selon le témoignage de son propre *Sargozasht*, tel que le rapporte *Rashîdaddîn* dans son *Jâmi' al-Tawârikh*; les dates extrêmes auxquelles il semble que *Nâsir* ait pu passer à Ray, posent par rapport à l'âge de *Hasan* de sérieuses difficultés chronologiques, cf. *W. Ivanow, Nasiri Khosraw and Ismailism, Bombay-Leiden 1948, p. 69 n. 28*. On ne peut exclure une influence due aux livres ou à la correspondance (comme on le rappellera plus loin, de son exil à *Yom-gân Nâsir* envoyait chaque année des «livres de da'wat»). Bien entendu, les données qui font réfléchir à ce problème sont autres que celles de la légende impossible qui les inverse purement et simplement et place la conversion de *Nâsir* après sa rencontre avec *Hasan Sabbâh* au Caire, cf. *Kalâmî Pîr* introd. p. xvi.

52. C'est à la parousie de l'Imâm éternel en la personne de l'Imâm 'Alî que font allusion plus directement ces paroles de Christ suivant cette exégèse (*Kalâmî Pîr* p. 65 du texte) من باز آیم و کار قیامت بکنم و خدا را یخلق بشایم.

la vérité secrète du «ta'wil» n'engendrera-t-elle pas une *regressio ad infinitum*?⁴⁶

Il faut se représenter l'esprit de la Réforme d'Alamût comme caractérisant l'Ismaélisme iranien de langue persane, pour pressentir comment pendant les siècles de persécution, le soufisme put lui être un refuge et un alibi. La part prépondérante dans l'initiative de cette Réformation revient à deux personnes : à l'Imâm qui proclama la Qiyâmat en 1164, Mawlânâ Hasan — 'alâ dhikri-hi's-Salâm, — et à celui qui avait été antérieurement à lui le fondateur de la puissance ismaélienne à Alamût, Hasan ibn Sabbâh (ob. 518/1124)⁴⁷. Cet homme au destin extraordinaire (dont les traits ont été défigurés par les mauvais romans d'historiens anti-ismaéliens), nos textes le mentionnent comme «le Jésus du Cycle de la Résurrection qui manifesta les œuvres de son père⁴⁸,» comme «le grand *Hojjat* de notre Seigneur le Résurrecteur (Mawlânâ Qâ'im al-Qiyâmat), le Christ (*Masîh*) qui fit sonner la trompette de la Résurrection⁴⁹.» Il était shî'ite de naissance, mais en relation étroite avec les Ismaéliens nombreux alors à Ray, son pays natal (près de l'actuel Téhéran). Après une grave maladie, à l'âge de 17 ans, l'adolescent se fait agréger définitivement à l'Ordre ismaélien. Il est envoyé à Ispahan (464/1071), puis au Caire (471/1078) où l'on désirait qu'il complétât sa formation théosophique. Son séjour de dix-huit mois semble y avoir été un échec ; il ne fut pas même reçu par l'Imâm al-Mostansîr ; personne ne soupçonna sous l'apparence du

46. cf. encore *infra* v § 2, à propos des objections émises par un commentateur avicennien contre le «ta'wil» ésotérique, et les réponses que ces objections comportent.

47. cf. Kalâmi Pîr, introd. p. xxviii n. 3 et xxix n. 1, sur les citations de leurs œuvres éparses dans la littérature ismaélienne ; cf. notamment *ibid.* pp. 79-81 du texte persan, le très beau commentaire de la «Khoṣṣbat al-Bayân», qui aboutit à une justification de la locution théopathique dans l'esprit du pur soufisme. — Ici encore, par la «science de la Balance» s'établit le contact entre gnose ismaélienne et alchimie, cf. P. Kraus, *Jâbir* II p. 314 n. 1.

48. cit. Haft Bâbi Bâbâ Sayyid-nâ, éd. Ivanow, p. 21.

49. cf. Nasiraddîn Tûsî, *The Rawḍatu't-Taslîm common called Tasawwurât*, Persian Text ed. and translated . . . by W. Ivanow (abrégé. = *Tasawworât*), Leiden 1950, p. 118 du texte persan (*Hasan* est ainsi désigné par allusion aux spéculations eschatologiques qui attendent le retour de Jésus aux approches de l'avènement du Résurrecteur).

posés : comment postérieurement s'est opérée la fusion entre tradition nizârî et tradition fâtimide non réformée? Comment la Réforme d'Alamût elle-même s'est-elle constituée⁴⁵? De l'étude attentive des auteurs énumérés ci-dessus, se dégagera peut-être une réponse à la question de savoir si cette Réforme développait les virtualités spéculatives et spirituelles du système théosophique fâtimide, ou bien si la Réforme des Ismaéliens de Perse n'opérait pas plutôt une «restitution» de l'Ismaélisme primitif et du Qarmatisme. Alors serait à reprendre le problème énoncé plus haut, de la compatibilité entre une sodalité *ésotérique* et un état *officiel*, fût-il celui des Fâtimides, où le pauvre Abû'l-Khattâb aurait eu plus de peine à trouver sa place que dans les «commanderies» ismaéliennes d'Alamût et du Qohestân.

Cette Réforme devait instaurer un ensemble de doctrines «symbolisant avec» l'état des âmes *ressuscitées* de la mort, c'est-à-dire de la mort que représente toute religion légale (sharî'at), tout asservissement à la lettre des révélations positives (tanzîl). Par l'idée de l'Imâm éternel, comme Essence unique et identique s'épiphanisant, de Cycle en Cycle, en la personne des «individualités imâmiques» successives, le concept d'Imâm s'exhausse au plan métaphysique, devient la catégorie du divin en tant que révélé. Ce n'est plus l'énoncé de la Révélation qui révèle le divin; cet énoncé représente encore une *deitas abscondita*. Ce qui révèle cet *absconditum*, ce «bâfin», c'est le déchiffrement du symbole en qui il est typifié, d'où découle la précellence du Silencieux (Sâmit), l'Imâm énonçant «immatériellement» le sens symbolique, sur le Prophète, l'Énonciateur; aussi bien l'ultime Imâm d'un Cycle, le Résurrecteur, a-t-il la prérogative de proclamer la *Qiyâmat*, c'est-à-dire la Résurrection qui marque la fin, l'*eschaton* de la *sharî'at*. Cette proclamation instaure la religion «en esprit et en vérité»; elle abroge toutes les prescriptions antérieures de la Loi, auxquelles elle substitue leur signification spirituelle. Ici de nouveau l'affirmation se posera comme un paradoxe dans les conditions de l'humanité réelle. En substituant *officiellement* le secret du «ta'wil» à la révélation positive, ne met-elle pas ce secret en péril de se figer mortellement dans un nouveau *zâhir*, c'est-à-dire dans la lettre qui est pourtant nécessaire pour l'énoncer? La préservation de

45. cf. Kalâmi Pîr, introd. p. xxvii.

inutile, n'aurait-on en vue qu'une lecture attentive du présent livre de Nâsir-e Khosraw, soucieuse d'en percevoir tous les appels.

L'œuvre de Nâsir elle-même, comme seconde strate figurant dans la littérature conservée par l'ismaélisme badakhshânî, représente, certes, la doctrine telle qu'elle était systématisée lors de la période fâtimide. Elle est apparentée à l'œuvre⁴¹ de ces grands penseurs qui édifièrent des monuments considérables en langue arabe, tout en étant en majorité des Iraniens : Abû Hâtim Râzî (ob. 322/933), Abû Ya'qûb Sejestânî, Ahmad ibn Ibrâhîm Nishâpûrî (V^e/XI^e s.), Hamîdaddîn Kermânî (ob. circa 408/1017), Mo'ayyad Shîrâzî (ob. 470/1077)⁴². Le grand problème, on l'a rappelé, est le lien, le *missing link*, entre les œuvres de la période primitive et cette éclosion de systèmes parfaitement constitués. Comme seules étapes que l'on puisse marquer pour la période de transition, il y a la célèbre Encyclopédie des « Frères de la Pureté »⁴³ dont la tradition ismaélienne attribue la rédaction au second Imâm caché (Ahmad ibn 'Abdallah, 1^{re} moitié du III^e/IX^e siècle) de la période de *safr* (période comprenant les Imâms succédant au fils de l'Imâm Ismâ'il jusqu'à l'avènement des Fâtimides). Il y a encore le « Kitâb al-Mâhsûl » cité dans le présent livre et ailleurs par Nâsir-e Khosraw, et attribué au shaikh martyr Nakhshabî⁴⁴. D'autres problèmes restent

idées scientifiques dans l'Islam, T. I (l'introduction) Le Caire 1943, et notre étude cit. ci-dessus n. 38.

41. Tout en présentant des différences dont il serait téméraire de préjuger tant que la totalité de ses œuvres n'aura pas été retrouvée. Nous avons signalé plus loin qu'il n'y est pas traité, par ex., du « Prologue dans le Ciel » (qu'exposait peut-être le Kitâb al-Miftâh wa'l-Misbâh, jusqu'ici perdu); le schéma pentadique est différent de la Décade (Kermânî, Idrîs 'Imâdaddîn) correspondant au schéma avicennien etc.

42. cf. Guide pp. 32, 33, 42, 43, 47.

43. Ibid. n° 13, et Brief Survey pp. 26 et 38; comme autres œuvres jusqu'ici connues appartenant à cette période, il y a le roman d'initiation spirituelle « Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm » étudié par W. Ivanow *in* Studies, pp. 85 ss., et le « Kitâb al-Roshd wa'l-Hidâyat » *ibid.* pp. 51 ss., texte arabe édité par Kâmil Hussein *in* Collectanea 1 1948, pp. 185 ss.

44. Sur ce livre cf. Guide n° 39; Studies, pp. 116 ss. et index s. v.; Brief Survey p. 39. Nâsir-e Khosraw cite ce livre dans son « Khwân al-Ikhwân », et dans le présent livre p. 171 l. 17; là même corriger la malheureuse leçon نجاشى qui a échappé à la lecture des épreuves, et lire نخبى (Nakhshabî) ainsi que le porte l'*errata*.

on prétend les réduire à des *généralités* abstraitement valables, mais convaincantes dès qu'on les situe à ce niveau *unique* auquel le «*ta'wil*» exhausse les données et les événements pour les restituer en symboles. Il y aura occasion de rappeler plus loin que l'Esprit d'exégèse qui *ouvre le sens* est autre que l'Esprit qui *dicte la lettre*, et on l'oublie trop souvent dans un domaine où il s'agit d'apprécier l'*exegesis* de motifs religieux par une théosophie *bâtini* qui, comme telle, exige pour elle-même une dimension «œcuménique»³⁶.

Sous cet horizon, la pluralité et la diversité des motifs qui fermentent en cette période primitive de l'Ismaélisme, sollicitent particulièrement la méditation philosophique. Nous avons vu qu'Abû'l-Khattâb était mis de pair à égal avec Salmân le Pur (Salmân Pâk) ou Salmân le Perse (Salmân Fârsî), c'est-à-dire avec la mystérieuse figure de celui qui assumait un ministère «angélique» auprès du Prophète, pour la naissance du premier «*ta'wil*», le «compagnon d'initiation» typifiant l'Esprit d'exégèse qui ouvre le sens des Ecritures³⁷. L'interprétation gnostique, parfaitement légitime, de sa personne historique l'admet à figurer dans le schéma des trois archétypes spirituels: 'Ayn (l'Imâm), Mim (le Prophète), Sin (Salmân) dont les relations réciproques, selon l'ordre dans lequel on les admet, modalisent en des sens tout différents la gnose shî'ite³⁸. Mais il n'y a pas seulement le fait qu'Abû'l-Khattâb semble avoir été «celui qui envisagea dans toute sa force la mission du *Sin*» (par une sorte d'assomption spirituelle)³⁹; nous sommes en outre ici à la naissance des liens qui unissent gnose shî'ite et spéculation alchimique en la personne de Jâbir ibn Hayyân, que la tradition représente également comme un *famulus* de l'Imâm Ja'far⁴⁰. On se borne ici à ces indications; aucune ne nous semble

36. cf. par exemple, l'idée des Six jours de la Création du hiérococosmos, l'hexaéméron mystique donnant à chaque religion son sens et sa vérité par rapport à la Résurrection (Qiyâmat), ci-dessous chap. v § 5 *Ævum mundi*.

37. Sur ce point, cf. L. Massignon, Salmân Pâk pp. 31 ss., et p. 9 sur ce qu'exprime l'interprétation mythique ou gnostique d'une personnalité.

38. Sur la triade de ces archétypes cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân (Eranos-Jahrbuch xviii, Zürich 1950).

39. cf. Massignon, Salmân Pâk, p. 35.

40. cf. Paul Kraus, Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des

savent éditeur y avait discerné avec raison de nettes réminiscences manichéennes³⁴.

Ces réminiscences posent aussi tout le problème des motifs multiples que l'on peut identifier dans ce livre saint des premiers Ismaéliens : y sont perceptibles des motifs rappelant les livres d'Hénoch, la gnose valentinienne, le manichéisme etc. De même, pour la triade archangélique que nous analyserons plus loin chez Nâsir-e Khosraw, ce sont quelques chapitres inédits d'Abû Ya'qûb Sejestânî qui nous mettront sur la trace du Xvarnah mazdéen (infra chap. v § 4).

Mais il est superflu de rappeler qu'en bonne phénoménologie, la recherche des « motivations » a un tout autre sens que les problèmes d'« influences » auxquels s'attache certaine « histoire des idées ». Celle-ci fait appel à une causalité matérielle qui déterminerait à elle seule l'Événement psychique ; par là même elle le dénature, en faisant de ce qui est le motif produisant une récurrence, une résultante de celle-ci. Partant, elle méconnaît les « intentions » : ou bien de l'identification matérielle des données, elle conclut à l'identité des motivations, ou bien admettant tacitement la diversité de celles-ci, elle refuse d'admettre l'identité (ou l'authenticité) de celles-là. Or, la motivation ismaélienne, ishrâqî ou soufie, qui revalorise un motif manichéen, mazdéen ou bouddhique, est précisément une motivation ismaélienne, ishrâqî ou soufie, tandis qu'en termes d'« influences », transférant la causalité dans les choses, l'« histoire des idées » altère l'événement, l'initiative personnelle de la motivation qui motive. Il y a ici un tout autre problème que celui des « influences »³⁵, solution dont on a abusé par facilité. La récurrence d'un archétype peut se produire dans un groupe spirituel ou chez un individu, même sans conscience de ses exemplifications antérieures. C'est un cas-limite de la permanence impérieuse des symboles. Mais le cas le plus fréquent est une revalorisation de ceux-ci par des « motivations » qui varient avec chaque groupe et chaque individu qui motive. Il y a en outre à apprécier ici, les ressources multiples d'une technique spirituelle telle que le « ta'wil » (infra chap. v § 2) amenant à éclore des significations peut-être imprévisibles, si

34. Le texte fut édité par W. Ivanow dans la revue *Der Islam* xxiii 1936, pp. 1-131.

35. C'est en ce sens que je comprends l'irritation marquée par M. Ivanow in *Brief Survey* p. 59.

Abû'l Khattâb fut capturé et crucifié (145/762)²⁸. Les survivants reportèrent leur allégeance sur Ismâ'il, et dès lors le Khattâbisme s'identifia en leur personne avec l'Ismaélisme. Mais qui peut dire le drame vécu en secret par l'Imâm Ja'far devant le martyr de l'adepte qui lui avait été fidèle jusqu'à la mort, par-delà même le désaveu infligé, — puisque nous voyons l'Imâm, au cours d'un entretien intime, lui-même pleurer et permettre les pleurs de compassion²⁹.

Les doctrines d'Abu'l-Khattâb et de son école sont préservées dans cet *Omm al-Kitâb* déjà mentionné précédemment. Il y est dit que « la religion ismaélienne est celle qu'ont fondée les enfants (les disciples) d'Abû'l-Khattâb qui firent le sacrifice de leur vie par amour pour l'enfant de Ja'far Sâdiq, Ismâ'il, et qui permanera pendant le Cycle des cycles³⁰. » En outre le symbole sacré de la secte appelle la bénédiction divine conjointement sur Salmân et sur Abû'l-Khattâb comme membres adoptifs de la Maison du Prophète (ahl-e bait), de même que la formule solennelle prononcée par l'Imâm Ja'far transposa à Abû'l-Khattâb les termes employés par le Prophète à l'égard de Salmân le Perse³¹. Observons également que le livre est censé contenir les discours de l'Imâm Moḥammad Bâqir en réponse aux questions de ses disciples, et que, par une ressemblance frappante avec certains Évangiles apocryphes concernant Jésus, l'Imâm y est présenté sous les traits d'un enfant de cinq ans³²! Il n'y a pas à insister davantage ici sur cet ancien livre persan, conservé par les Ismaéliens des contrées de l'Oxus supérieur comme un de leurs livres les plus sacrés et les plus anciens. Nous aurons occasion de le mentionner encore ci-dessous à propos du schéma pentadique des archétypes spirituels chez Nâsir-e Khosraw (cf. chap. v § 4), car antérieurement ce schéma forme déjà l'un des thèmes caractéristiques de l'*Omm al-Kitâb*³³; son

28. ou en 138/755 selon Kashshî in B. Lewis, *Origins* p. 33; cf. *Guide* n° iv p. 30.

29. voir réf. in B. Lewis, *ibid.* p. 36.

30. cf. W. Ivanow, *Notes sur l'« Ummu'l-Kitâb » des Ismaéliens de l'Asie centrale* (*Revue des Études islamiques* 1932) p. 428.

31. cf. *ibid.* pp. 429-430, et L. Massignon, *Salmân Pâk* p. 44.

32. L'Évangile de Thomas présente une concordance littérale frappante avec l'exorde de l'*Omm al-Kitâb*, cf. *The Apocryphal New Testament... translated by Montague Rhodes James, Oxford 1950*, p. 15.

33. Sur la secte des « Pentadistes » (al-Mokhammisa) cf. *infr* n. 206.

que l'on a appelés les extrémistes (gholât) de la Gnose shî'ite, et c'est de ces doctrines que l'on voit réapparaître la trace dans les écrits postérieurs à la Réforme d'Alamût, adoptant plus ou moins la terminologie du soufisme. C'est, par exemple, une métaphysique de la Lumière déterminant une angéologie fondamentale, laquelle, sans être particulière à Abû'l-Khattâb, le conduit à professer une imânologie qui se retrouvera aux prises avec les mêmes problèmes que ceux éprouvés, quelques siècles plus tôt, par la christologie. Il y a l'idée de l'Imâm comme Lumière éternelle s'épiphanisant en la forme humaine sous le voile de personnes successives, et cette idée est fondamentale pour le schéma ismaélien de la mytho-histoire²⁶. Cette idée pouvait être dénaturée en un concept de réincarnation (*tanâsokh*); elle pouvait également conduire à concevoir la succession de l'Imâm comme une succession toute spirituelle, non point réservée à la seule descendance des 'Alides selon la chair. Autre exemple: une doctrine énonçant que le Paradis, l'Enfer sont une «personne humaine»; que la prière, le jeûne, l'aumône etc., sont également un «être humain», — cette doctrine pouvait présenter quelque chose d'incompréhensible, voire d'alarmant, pour des esprits inaptes à en saisir le sens et le profond symbolisme métaphysique²⁷.

Il est difficile de reconstituer les événements tragiques où se sont joués les premiers destins de l'ismaélisme; les victimes en furent ces âmes enthousiastes aux espérances desquelles devait se prêter le jeune Imâm Ismâ'îl. Toujours est-il que le désaveu de son père, l'Imâm Ja'far, provoqua la consternation. Soixante-dix adeptes concentrés dans la mosquée de Kûfa furent massacrés par ordre du gouverneur;

26. L'idée de la périodicité de la révélation, la théorie des Envoyés divins, avaient déjà suggéré à M. Ivanow un rapprochement opportun avec les Homélie Clémentines, cf. *The Alleged* p. 131 n. 2; cf. encore ci-dessous v §3.

27. Voir réf. in B. Lewis, *ibid.* p. 34; mêmes affirmations dans un texte de tradition réformée d'Alamût, Haft-Bâbi Bâbâ Sayyid-nâ in W. Ivanow, *Two Early Ismaili Treatises*, Bombay 1933, pp. 25-31; cf. nos recherches sur la notion de «personnes-archétypes» dans deux études sur Rituel Sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (*Eranos-Jahrbuch* xix, Zürich 1951, abrég. = Rituel sabéen) pp. 229 ss., et sur Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (*ibid.* xx 1952, abrég. = Le Temps cyclique) pp. 208 ss.

l'Ismaélisme à Bombay, les pieux adeptes qui y vont en pèlerinage²³.

Cette esquisse très sommaire énonce plutôt un programme idéal de recherches concernant l'Ismaélisme iranien. Revenons sur nos pas, pour mettre en lumière quelques détails nécessaires. La période primitive fut, bien entendu, d'une importance capitale; c'est alors que s'élaboraient et fermentaient les conceptions qui devaient être systématisées dans les grands ouvrages de la période fâtimide, dont un bon nombre sont conservés. Cependant on assiste pour ainsi dire à une éclosion spontanée, sans qu'il soit encore possible de saisir une transition, d'expliquer une genèse. La figure de l'Imâm Ismâ'il aussi bien que le traité *Omm al-Kitâb* ont motivé précédemment ici une allusion au groupe des *Khattâbiya*; c'étaient là les disciples d'Abû'l-Khattâb, personnage de premier plan, dont les idées, l'influence et l'école formée autour de lui, mériteraient tout un livre.

Abû'l-Khattâb apparaît au II^e/VIII^e siècle., comme ayant été le premier à concevoir et à organiser un mouvement de type spécifiquement *bâtini*, c'est-à-dire ésotériste et gnostique²⁴. Il fut parmi les intimes des V^{me} et VI^{me} Imâms, Moḥammad Bâqir et Ja'far Sâdiq, jusqu'au moment où ce dernier le désavoua. Mais on peut juger de la portée de cette intimité, d'après l'épisode solennel où l'Imâm Ja'far mettant la main sur la poitrine d'Abû'l-Khattâb, lui déclara: «Souviens-toi et n'oublie pas! Tu sais ce qui est caché. Te voici devenu la cassette de ma science et le gîte de mon secret, je t'ai confié nos vivants et nos morts²⁵.» Maintenant, certaines des doctrines attribuées à cet homme ainsi proclamé la «cassette de la science de l'Imâm», correspondent bien à l'idée fondamentale de l'Ismaélisme, par exemple la distinction entre le «Nâtiq» (Prophète *Énonciateur* de la Loi) et le «Sâmit» (Imâm *Silencieux*, détenteur du sens ésotérique); sans cette distinction, les concepts mêmes de «bârin» et «ta'wil» seraient privés d'objet. Mais il est d'autres doctrines également attribuées à Abû'l-Khattâb, qui correspondent plutôt à celles que professaient ceux

23. cf. Guide. p. 14.

24. cf. B. Lewis, *Origins*, pp. 32-37; L. Massignon, *Salmân Pâk et les Premices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Études iraniennes n° 7, abrég. = *Salmân Pâk*). Tours (Paris) 1934, pp. 19, 44; W. Ivanow, *The Alleged*, pp. 113-141.

25. B. Lewis, *ibid.* p. 32; L. Massignon, *ibid.* p. 44.

détermine une strate nouvelle, d'une signification capitale pour l'Ismaélisme persan : elle est suivie par ce que M. Ivanow définit très justement comme la « période de coalescence des idées ismaéliennes et du soufisme »¹⁸. D'une authentique coalescence témoignent, par exemple, le « ta'wil » ismaélien qui fut donné du célèbre poème mystique « Golshân-e Râz », de Maḥmûd Shabistârî¹⁹; l'adoption par les Ismaéliens, comme étant un de leurs livres, du grand traité de soufisme de 'Azîz Nasafî (ob. 661/1262), « Zobdat al-Haqâ'iq »²⁰; le fait que les Ismaéliens regardent comme un des leurs le grand poète soufi Farîddaddîn 'Attâr (ob. ca 627/1230)²¹ etc. Mais en outre, aussi bien dans toute la littérature soufie persane que dans les grandes œuvres shî'ites de philosophie produites à l'époque safawide, se décèlent çà et là les philosophèmes ismaéliens. Tout cela a été encore peu lu, peu médité; aussi la tâche est-elle longue et difficile²². La phase moderne de cet Ismaélisme est caractérisée par les influences croissantes d'idées indiennes ou *Khojas*, que rapportent du centre actuel de

18. Période représentée par les traités persans découverts et publiés par lui-même dans la collection de l'*Ismaili Society*.

19. cf. W. Ivanow, *An Ismaili Interpretation of the Gulshânî Râz* (Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society N.S. vol. 8, 1932 pp. 69 ss.).

20. cf. Guide n° 632, p. 99.

21. Ibid. pp. 104-105 et 118; cf. encore *An abbreviated Version of the Dîwân of Khâkî Khorâsânî*, Persian text ed. by W. Ivanow, Bombay 1933. Ce n'est pas seulement au Badakhshân mais en Iran même, que d'heureux hasards permettent parfois de découvrir quelque manuscrit ismaélien en bon état. Un collectionneur, M. Amûzgâr, voulut bien me communiquer aimablement, il y a quelque temps, un manuscrit persan contenant une anthologie ismaélienne en prose et en vers; la partie en prose s'ouvre sur un chapitre qui n'est autre que la « Risâla dar shanâkht-e Imâm » publiée par M. Ivanow; les poèmes semblent composer le Dîwân d'un certain Gharîbî (une lettre récente de M. Ivanow m'informe amicalement qu'il doit s'agir de Khayr-khwâh, cf. son édition récente du « Pandiyât-i Javânmardî ». De tout cela, il sera traité plus longuement ailleurs.

22. Il y aura là une autre composante de la situation spirituelle qui s'établit en la période contemporaine des efforts généreux de la réforme d'Akbar, où déjà la philosophie de l'Ishrâq semble avoir joué un rôle majeur, avec un renouveau du courant entre l'Iran et l'Inde; cf. nos Prolégomènes II aux Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (Bibliothèque Iranienne vol. 2) Téhéran 1952, pp. 60 ss.

lieu de son exil et de sa tombe; car c'est lui qui motiva la composition du livre «des deux sagesse». En outre, le Badakhshân au sens large, pays du haut Oxus, non seulement fut un conservatoire d'œuvres ailleurs détruites, mais il s'y est opéré une fusion des traditions qui donne sa physionomie propre à la littérature ismaélienne persane actuellement existante. Les Ismaéliens d'Asie centrale se regardent eux-mêmes comme Nizâris, mais en même temps la littérature religieuse en honneur parmi eux incorpore des éléments antérieurs à la Réforme. De cette fusion est résulté un ensemble très complexe dont les «stratifications» décèlent l'évolution du système. M. Ivanow les analyse dans l'ordre suivant¹⁶.

La strate la plus ancienne appartient à la période primitive, sur la littérature de laquelle on ne connaît pratiquement que peu de choses. Cependant le livre intitulé *Omm al-Kitâb*, et vénéré par les Ismaéliens du Pamir comme un de leurs livres sacrés, a pour origine, quelle qu'en soit la date de rédaction en persan, le milieu spirituel constitué en cette période que l'on peut désigner comme proto-ismaélienne; ce livre nous fait connaître les idées professées à cette époque en milieu Qarmate et Khattâbi (cf. infra). La strate suivante est représentée par l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, c'est-à-dire son œuvre authentique à laquelle s'ajoute un certain nombre de textes qui lui sont faussement attribués (cf. infra chap. III)¹⁷. L'œuvre authentique est aussi représentative de l'état de la doctrine à l'époque fâtimide, que peut l'être celle des grands contemporains iraniens de Nâsir écrivant en langue arabe. Dans l'état actuel de nos connaissances il n'est pas possible de définir quand et comment s'opéra la jonction entre les disciples «orthodoxes» de Nâsir-e Khosraw en Badakhshân, et les Ismaéliens nizâris de la Réforme d'Alamût. Cette jonction

16. cf. Guide pp. 13-14 et pp. 96 ss.

17. A cette période il conviendrait de rattacher aussi la traduction persane du «Kashf al-Mahjûb» attribué à Abû Ya'qûb Sejestânî et publié comme vol. I de la «Bibliothèque Iranienne». Là même j'ai eu occasion de dire les problèmes que posait cette attribution; en tout cas l'œuvre est en un persan archaïque. J'en avais annoncé la traduction française accompagnée de recherches; le retard apporté à la publier se comprendra de soi-même, la présente publication faisant elle-même partie de ces «recherches»; cf. encore ci-dessous v § 4, cit. de textes inédits d'Abû Ya'qûb.

c'est-à-dire d'une scène qui s'étendait alors depuis les rives de l'Atlantique jusqu'à l'extrême-orient du monde islamique? le peut-elle, sans cesser d'être elle-même? Lorsqu'une doctrine comporte une eschatologie comme partie intégrante, et qu'un événement de l'Histoire visible, physique, vient à être proclamé comme annonçant cette eschatologie, alors il faut ou bien que l'histoire soit consommée ou bien que la doctrine s'efface. C'est une situation qui est revenue plus d'une fois au cours des temps et que connaît bien la philosophie des religions. Le triomphe politique est l'échec de la doctrine. Et si celle-ci lui survit, ce sera grâce à un échec réparant ce triomphe et qui aura rendu sa liberté à la vision spirituelle. L'histoire ne s'arrête pas, et les œuvres d'un Nâsir-e Khosraw, d'un Hamîd Kermânî, conservent leur valeur philosophique, maintiennent leur geste spirituel indépendamment de tout règne politique et de toute royauté visible des Imâms. C'est ici que l'Ismaélisme iranien réformé se révèle d'un intérêt extraordinaire. La proclamation de la Grande Résurrection à Alamût inverserait le problème posé par le règne politique des Fâtimides. Si celui-ci eût été tenté de sacrifier le Bâfîn, Alamût ne sacrifiait-il pas le Zâhir? De toutes façons, le règne de la pure religion en esprit et en vérité se pose comme un paradoxe dans les conditions connues de notre humanité. La survie de l'Ismaélisme, sous le manteau du soufisme, nous le montre peut-être plus proche alors de sa vraie grandeur et de l'inspiration de ses lointaines origines, que sous le brillant décor de la cour des Fâtimides.

2. *Ismaélisme iranien.*

C'est de cet Ismaélisme iranien de langue persane qu'il nous faut esquisser le destin. Aussi bien l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, composée en persan au temps des Fâtimides, y puise-t-elle sa signification et la raison de son influence. On a rappelé plus haut que le Badakhshân, comme le Yemen à l'écart des grandes routes de l'Histoire, avait pu conserver une petite partie de cette littérature sacrée en persan. Or, nous verrons quelle place importante tient dans le présent livre un prince du Badakhshân, jusqu'ici inconnu. Le prince 'Alî ibn Asad, lui-même ismaélien, dut être la consolation de Nâsir réfugié à Yomgân,

fâtimide qui est mis en cause. Il l'est de façon d'autant plus redoutable que les propagandes orthodoxes se sont si bien acharnées contre ses intentions et ses aspects, que l'on serait tenté de ruiner celles-ci à leur tour en renversant l'image qu'elles proposent de cette dynastie et de son œuvre¹⁵. Mais il y aurait à craindre que cette apologétique ne ruinât aussi la vraie grandeur de l'idée fâtimide. Il y a pour juger de sa grandeur et de sa détresse, un autre point de vue à adopter que celui d'une orthodoxie contestée. Car, aussi bien d'après les œuvres proto-ismaéliennes que d'après les grands systèmes spéculatifs de l'époque fâtimide, il n'est pas tellement difficile de se représenter le rêve de l'Ismaélisme, et de mesurer à ce rêve l'idée grandiose des Fâtimides : « l'unification de l'Islam sous l'autorité de l'Imâm, c'est-à-dire du souverain théocratique légitime, membre de la maison du Prophète ». Mais cela présuppose une certaine idée de l'Imâm, et celle-ci est solidaire de la théosophie ismaélienne. Serait-il vrai que par opportunité politique, les Fâtimides se fussent montrés prêts à sacrifier le système théosophique au profit de la religion positive ? Ce faisant, ils auraient rompu l'équilibre entre « Zâhir » et « Bâfin », « tanzil » et « ta'wil » (cf. infra chap. v), voire sacrifié l'essentiel : le sens caché (bâfin) et l'exégèse ésotérique (ta'wil). Mais alors que serait-il resté de religion ismaélienne (bâfini) ?

Pourtant la piété avec laquelle Nâsir-e Khosraw parle de l'Imâm al-Mostansir et se donne même comme son porte-parole pour les questions théosophiques les plus techniques, rend difficile de supposer que les Imâms fâtimides ne condescendirent à s'intéresser à ces questions que pour satisfaire à l'« esprit du temps ». De tels systèmes ne sont ni des œuvres populaires, ni des générations spontanées ; leur mise en œuvre présuppose l'existence d'esprits d'une haute culture philosophique. Si l'idée fâtimide est ismaélienne, elle n'a pu rencontrer de dilemmes comme celui-ci : *ou* théosophie *ou* Islâm. C'était leur union précisément qui motivait cette idée. Et je crois que c'est la leçon qui se dégage de tout le présent livre de Nâsir-e Khosraw. Au fond, le vrai problème est autre : est-il possible à une sodalité ésotérique (i.e. fondée sur *bâfin* et *ta'wil*, cf. infra ces mots) de s'emparer à un moment donné de la scène publique et officielle de l'histoire (*zâhir*),

15. Peut-être est-ce de cette pieuse intention qu'il y a la trace chez M. Ivanow in *Brief Survey* p. 37.

Solaymânîs (fort peu nombreux dans l'Inde) et les Dâwûdis qui ne reconnaissent que l'autorité spirituelle de leur propre *Dâ'î Motlaq*¹². Le point qui nous intéresse et que nous ayons principalement à relever ici, c'est que des deux grandes branches de la Religion ismaélienne, celle-ci est la seule qui ait pu préserver un nombre important d'œuvres considérables. Elles sont toutes en arabe¹³. Sans doute le Yemen (comme le Badakhshân) avait-il la chance de ne point se trouver sur les grands trajets par lesquels passe l'Histoire; c'est toujours une situation heureuse pour les bibliothèques. Non seulement furent ainsi conservées les principales grandes œuvres systématiques de l'époque fâtimide, provenant en majorité d'auteurs iraniens écrivant en arabe (nous aurons encore à les mentionner plus loin), mais il y eut aussi toute une dynastie de philosophes yemenites, qui ne sont certes pas les moins oubliés de nos histoires de la philosophie, et pour cause, tant un désastreux secret les a rendus inaccessibles. Mentionnons ici le second Dâ'î, Ibrahîm b. al-Hosain al-Hâmidî (ob. 557/1162), auteur d'une œuvre de philosophie ésotérique, le «Kanz al-Walad»; le 3^{me} Dâ'î, Hâtîm ibn Ibrahîm Hâmidî (ob. 596/1199), auteur d'une autre grande œuvre ésotérique, les «Shomûs al-Zâhira»; le 19^{me} Dâ'î, Idrîs 'Imâddaddîn, personnalité marquante et agissante (ob. 772/1468), laissa plusieurs œuvres considérables d'histoire de la *da'wat* et de poésie, et une vaste somme réunissant les spéculations théosophiques de plusieurs siècles d'Ismaélisme, le «Zahr al-Ma'ânf»¹⁴ etc.

Shahrastânî (ob. 548/1153) désigne l'Ismaélisme fâtimide comme «da'wat qadîma», l'ancienné da'wat, et l'Ismaélisme d'Alamût comme «da'wat jadîda», la nouvelle da'wat, quelque chose comme Ismaélisme réformé. C'est bien en effet d'une Réforme qu'il s'agit, et si l'on médite sur le sens de cette Réforme à l'aide des textes qui nous ont été rendus accessibles depuis peu d'années, tout en ayant en la pensée le destin de l'Ismaélisme, ses catastrophes grandioses et ses survivances tenaces, une question ne peut manquer de surgir. Lorsque l'on s'interroge sur le sens de l'Ismaélisme iranien, c'est également le sens de l'épisode

12. Ibid. p. 10.

13. A signaler pourtant la traduction persane du «Asâs al-ta'wil» de Qâdî No'mân, attribuée à Mo'ayyad Shirâzî, Guide n^{os} 65 et 171.

14. Ibid. n^{os} XLI, XLIV, LV.

Un courant d'émigration s'orienta également vers l'Inde.

Dans l'histoire de l'Ismaélisme de Perse postérieure à la chute d'Alamût, W. Ivanow distingue encore aux XVI^e-XVII^e siècles une sorte de renouveau ; il le désigne comme période d'Anjûdân, du nom d'un bourg important situé à quelque 20 milles à l'Est de Soltân-âbâd (aujourd'hui Arak), qui fut un moment le lieu de résidence des Imâms et le centre de ce réveil spirituel. Quant aux descendants de ceux qui prirent refuge dans l'Inde, ce sont ceux qui y sont appelés aujourd'hui les *Khojas* et qui reconnaissent pour chef spirituel S. A. l'Aghâ Khân, 48^{me} Imâm. Mais les origines de la communauté ismaélienne de l'Inde remontent à une époque bien antérieure à celle où les invasions mongoles précipitèrent vers l'Inde un flot de réfugiés ismaéliens (XIII^e siècle). Dès avant l'avènement des Fâtimides en Égypte, les *da'îs* ou « missionnaires » ismaéliens avaient pu créer dans le Sind un état ayant pour capitale Moltân⁹. Aux habitudes de pensée nées d'origine si ancienne est dû, entre autres, le fait que certaines fractions des Khojas présentent cet extrême intérêt d'offrir une transition entre l'Islamisme sous sa forme ismaélienne et l'hindouïsme¹⁰. Malheureusement la littérature des Ismaéliens orientaux de langue persane connût une interruption complète après la chute d'Alamût et la destruction des centres ismaéliens en Qohistân (Khorâsân du Sud). Misères et persécutions atroces rendirent impossible la composition de grandes œuvres, et presque toutes celles existantes avaient été anéanties. La majorité de celles qui survécurent, se conserva en Asie centrale, dans le Badakhshân et les provinces avoisinantes¹¹. C'est là que nous retrouverons Nâsir-e Khosraw à l'œuvre.

Quant à la branche des Mosta'liyân la catastrophe à laquelle elle eut à survivre, quelque 130 ans avant celle d'Alamût, ne fut rien moins que l'effondrement de la dynastie fâtimide, à laquelle aussi bien un coup mortel avait été porté à la mort de l'Imâm al-Mostansir. La *da'wat* trouva un refuge tout préparé dans le Yemen ; répartie aujourd'hui entre le Yemen et l'Inde (où les Ismaéliens de cette branche sont appelés les *Bohras*), elle est divisée en deux fractions : les

9. Ibid. pp. 19 ss., 29 ss.

10. cf. W. Ivanow, *Satpanth* (Indian Ismailism) in *Collectanea* vol. I (The Ismaili Society, A 2) Leiden 1948 pp. 1 ss., et *Guide* pp. 10, 14-15.

11. *Guide*, p. 13.

sans cesse ce passé « au présent ». Cette représentation déroutée peut-être l'historien (qui y perd ses droits), mais elle intéresse vivement le phénoménologue. Celui-ci étant encore peu intervenu dans ce domaine, s'y trouve à son tour dérouté par la divergence d'interprétations établies du seul point de vue historique et causal⁷. Encore si l'on ne rencontrait que ce phénomène d'une valorisation légitimement assumée par la conscience religieuse, la donnée serait simple ; mais il y a contradictoirement les dévalorisations et les falsifications perpétrées par les hérésiologues mal instruits ou de mauvaise foi (Baghdâdî, Dailamî, Nowairî etc.). C'est dans ce dédale que l'on s'engage dès que l'on traite d'histoire ismaélienne, en particulier pour la période obscure qui va de la mort d'Ismâ'îl à l'avènement des Fâtimides (la période de *satr* ou d'occultation).

Fixons-nous ici plus simplement sur un schéma qui nous permette d'ordonner mentalement les périodes de la littérature ismaélienne. Il y a lieu de distinguer : 1° une période primitive de fermentation et d'incubation s'étendant jusqu'à l'avènement de la dynastie fâtimide en Égypte (297/909). 2° La période fâtimide elle-même, jusqu'à la mort d'al-Mostansir bi'l-lâh en 487/1094. 3° La période consécutive au grand schisme occasionné par la brutale intervention qui, à la mort d'al-Mostansir, détrôna le prince Nizâr, héritier légitime de l'Imâmât, au profit du prince al-Mosta'îl⁸. La religion ismaélienne se scinde en deux branches : a) celle des Ismaéliens occidentaux, de tradition fâtimide (les Mosta'liyân) ; leur histoire comprend une période yemenite, consécutive à l'assassinat du dernier Imâm fâtimide en titre (al-Amir 524/1130), lorsque le centre de la *da'wat* fut transféré au Yemen ; puis une période indienne, lorsqu'à la fin du XVI^e siècle, le quartier général du chef de la communauté (le *dâ'i al-Motlaq*) fut transféré dans l'Inde. b) l'autre branche est celle des Ismaéliens orientaux, représentant la tradition *nizârî*, celle de l'Ismaélisme réformé d'Alamût, dont le centre principal fut en Iran le château-fort de ce nom ; après la catastrophe qui mit fin à Alamût (655/1257), l'Ismaélisme survit en Perse en se couvrant du manteau du soufisme, ce qui donne fréquemment au soufisme iranien l'apparence d'un crypto-ismaélisme.

7. B. Lewis, *Origins* pp. 20 ss., résume les opinions divergentes des principaux orientalistes concernant les origines de l'Ismaélisme.

8. Cf. W. Ivanow, *Brief Survey* pp. 15-16.

se donnent à eux-mêmes, telles que «Ahl-e Bârin, Ahl-e Ta'wil, Ahl-e Ta'yid» etc; il en sera reparlé plus loin. On peut dire que l'Ismaélisme commence son existence officielle à la mort de l'Imâm auquel il doit son nom absolument propre, Ismâ'il, fils de l'Imâm Ja'far àl-Sâdiq, peu de temps avant 148 h./765 A.D. Il est bien difficile de dire quelque chose d'historiquement certain sur la personne de ce jeune Imâm dont la mort prématurée causa tant de difficultés et de troubles⁵. Quel fut son rôle exactement dans le groupe de gnostiques extrémistes faisant partie de l'entourage de son père, ceux dont la piété passionnée envers la personne de l'Imâm Ja'far, récusée par celui-ci même, devait se reporter sur Ismâ'il? Y eut-il association étroite entre Ismâ'il et les disciples de l'infortuné Abû'l-Khatfâb, et encourut-il lui-même le désaveu de son propre père? Les traditions extra-ismaéliennes le regardent comme un réprouvé, tandis que les sources ismaéliennes lui confèrent un statut divin, le mettant au nombre de ces «absolus qui absolvent» des servitudes (arbâb-e irfâq), en désaccord certes avec les sectateurs littéralistes de la Religion positive, mais comme un être dont la contemplation était dirigée sur l'objet de la contemplation absolue (manzûr moftaq).⁶

Ce n'est là qu'un de ces exemples qui dans l'hagiographie des Saints Imâms désespèrent les historiens. Mais à vrai dire, s'il y a la recherche des faits positifs, de la matérialité desquels l'historien comme tel veut s'assurer, il en est une autre qui s'attache à ces représentations que l'histoire classe parmi les légendes, mais qui sont en revanche la plus authentique expression de la conscience qu'une communauté religieuse a d'elle-même, du *fait spirituel* auquel elle s'origine et du fait spirituel qu'elle a sinon conscience, du moins le pressentiment de constituer et de vivre. Ceci se vérifie tout particulièrement dans l'Ismaélisme dont la pensée est mue par le *ta'wil*, cette exégèse à la fois instauratrice et interprète de symboles que nous décrirons plus loin. Il en résulte que dans les textes fâtimides et post-fâtimides, la représentation que l'Ismaélisme se forme de sa propre histoire n'atteint pas un passé tel que l'entend notre science historique, mais une valorisation et une signification qui remettent

5. cf. B. Lewis, *Origins* pp. 37 ss. ; W. Ivanow, *Rise* p. 232.

6. cf. W. Ivanow, *Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili Doctrine...* Bombay 1935, p. 75 du texte persan.

aujourd'hui que des titres. Mais enfin le travail est commencé par un petit nombre de chercheurs, et s'ils y étaient mieux aidés par l'abrogation d'un «secret» qui n'a plus de raison d'être aujourd'hui, nous pourrions en peu d'années rendre à la pensée religieuse universelle, ces textes qui en conservent une expression très noble, très élaborée, et toujours signifiante.

On ne peut pas même donner dans la présente esquisse une idée du déploiement et de la complexité de la pensée spéculative ismaélienne. C'est une tâche réservée à l'avenir, lorsqu'un plus grand nombre d'œuvres nous auront été accessibles. En attendant, les quelques thèmes que plus loin nous avons dégagés du présent livre de Nâsir en nous guidant sur son intention fondamentale, suffiront, on l'espère, à en faire pressentir l'extrême intérêt et la riche orchestration. Nous rappellerons tout d'abord ici comment l'Ismaélisme iranien s'encadre dans l'ensemble de la religion ismaélienne.²

Celle-ci, on le sait, est une branche du shî'isme. Elle a été désignée sous plusieurs noms, tantôt identifiée avec les Qarmates, tantôt désignée simplement comme le parti des «hérétiques» (*malâhida*)³. Il est des dénominations plus exactes, par exemple celle de *Sab'iya*⁴, ou «Septimaniens» par allusion au rythme heptadique que l'Ismaélisme discerne à tous les plans de l'être, et dont la succession de sept Imâms ou de heptades d'Imâms, n'est que l'expression sur le plan de la mytho-histoire (c'est un des points qui distingue l'Ismaélisme du shî'isme duodécimain, celui de l'Iran actuel, lequel admet une succession de XII Imâms, mais sans récurrence cyclique); il y a la dénomination plus générale de *Bâtiniya*, littéralement et en propre les «Ésotéristes»; il y a enfin les dénominations que les Ismaéliens

2. cf. principalement W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (abrég. = *Guide*), London 1933; *The Alleged Founder of Ismailism* (abrég. = *The Alleged*), Bombay 1946; *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids* (abrég. = *Rise*), Oxford 1942; *Studies in Early Persian Ismailism* (abrég. = *Studies*), Leiden 1948; *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (abrég. = *Brief Survey*), Bombay-Leiden 1952; Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism* (abrég. = *Origins*), Cambridge 1940; *Encyclopédie de l'Islam*, art. *Karmathes* par L. Massignon; *in Suppl.*, art. *Ismâ'ilîya* par W. Ivanow.

3. cf. art. *Ismâ'ilîya*, au début.

4. W. Ivanow, *Guide* p. 7 n. 1.

produira donc ce nouveau commentaire, antérieur sans doute à celui de Nâsir, mais d'une étendue beaucoup moins considérable (cf. infra chap. iv). Avec la traduction française de l'un et de l'autre, un travail comparatif deviendra possible, et par là même aussi le rappel « au présent » d'un moment essentiel dans l'Ismaélisme iranien de langue persane.

De celui-ci il ne peut être question d'esquisser l'histoire, ni de poser tous les problèmes, dans cette étude préliminaire. Simplement nous en rappellerons les circonstances qui mettent en valeur la vie et l'œuvre de Nâsir-e Khosraw. Nous ne pouvons non plus chercher à coordonner les détails de cette œuvre avec le livre publié ici. De ce dernier nous chercherons à dégager quelques thèmes majeurs caractéristiques, pour préparer un exposé plus ample, et pour éveiller l'intérêt du philosophe non orientaliste venant à feuilleter ce livre. Visions nouvelles et nouveaux problèmes, la *Quête* du philosophe n'a en effet pas d'autre objet.

II. L'ISMAÉLISME IRANIEN DE LANGUE PERSANE.

1. Périodes et problèmes de l'Ismaélisme.

Ce titre énonce clairement le propos d'une recherche qu'il faut indiquer ici à grands traits, et qui situe idéalement l'intérêt de l'œuvre de Nâsir-e Khosraw. Il existe en effet de l'Ismaélisme en dehors de l'univers iranien ; et les monuments de pensée ismaélienne produits par des Iraniens, ne sont pas tous en langue persane. Ce qu'il nous faut donc rappeler ici c'est en quoi la religion ismaélienne intervint dans le destin spirituel de l'Iran, et ce qui a survécu de sa littérature en persan. Cela même présuppose une représentation aussi claire que possible des phases de son histoire. Or, on ne peut prétendre que ce soit là une représentation facile ni courante. Il n'y a guère plus d'une vingtaine d'années que grâce notamment au labeur tenace de W. Ivanow et à la fondation de l'*Ismaili Society* à Bombay, nous avons une idée d'ensemble de la bibliographie ismaélienne. Le secret fut si bien gardé au cours des siècles, que les noms de grands penseurs et les titres d'œuvres monumentales, restèrent totalement ignorées de nos répertoires. Bien des titres ne sont encore pour nous

encore le secours du professeur Hellmut Ritter se révéla efficace. J'eus le temps de profiter de ses suggestions et de ses amendements, grâce auxquels un tiers environ des chapitres, prélevés dans l'ensemble du livre, offrait une lecture à peu près cohérente. Mais une multitude d'ornières restaient dissimulées.

J'acquis la conviction que pour mener l'entreprise à son achèvement, il y fallait des conditions spéciales de temps et d'entraide. La collaboration idéale m'apparaissait devoir appeler ici les efforts conjugués d'un Iranien ayant une connaissance parfaite de sa propre culture et possédant la technique de sa langue, et ceux d'un orientaliste satisfaisant au minimum requis par une vocation philosophique. Le propre d'une vocation est que l'on se sent toujours inférieur à ses exigences; aussi ne me flatté-je nullement d'avoir satisfait ici à ce haut idéal. Du moins suis-je heureux de rendre hommage à mon confrère et ami le Dr. Mo'hammad Mo'in, dont la compétence, l'ingéniosité et la ténacité n'ont été rebutées par aucun obstacle, pendant les longs mois sur lesquels s'est étendue notre collaboration. Celle-ci n'était possible qu'à la condition de vivre longuement en Iran même, et d'établir entre nous un unisson de pensée qui nous donnât les mêmes réactions aux mêmes difficultés du texte. De cet effort conjugué, je crois que le texte passablement malmené par le copiste, ressort lisible et compréhensible dans son ensemble; il sera reparlé plus loin de ces questions techniques. Tous ceux qui souhaitent une plus large diffusion de la culture spirituelle orientale, et qui savent la difficulté de la «repenser» pour notre propre compte en la rendant communicable, savent déjà qu'il n'est pas de voie menant plus sûrement au but, qu'un travail mené amicalement en commun sur de hautes pensées également admirées et également aimées. Notre «Bibliothèque Iranienne» a la fierté d'en produire le témoignage.

Notre tâche pourtant n'est pas terminée avec le présent livre. Comme nous le mentionnerons dans la suite de cette étude, un éminent savant de nos amis voulut bien nous faire profiter de son heureuse et récente découverte d'un autre commentaire de la même *qasida* philosophique que commente ici Nâsir-e Khosraw. Avec ces deux œuvres, resuscitent deux monuments d'une littérature oubliée, cette littérature persane du Badakhshân (l'ancienne Bactriane), à l'extrême-orient du monde iranien. Un prochain volume de la «Bibliothèque Iranienne»

Mais la genèse matérielle du présent livre, livrée à toutes les vicissitudes de notre monde sublunaire, fut loin de reproduire cette rigueur qui est le privilège d'une nécessité interne toute spirituelle. C'est bien à cette nécessité pourtant qu'il doit de voir enfin le jour.

Les difficultés remontent aux premiers moments. Le manuscrit 2393 de la Bibliothèque de Sainte-Sophie (Aya Sofia) à Istanbul, l'*unique* jusqu'ici connu qui nous ait transmis cet ouvrage de Nâsir-e Khosraw, était invisible pendant les années de la guerre, pour des raisons de sécurité bien compréhensibles. Un chercheur n'accepte jamais de gaîté de cœur qu'un document attesté retourne pour lui à une sorte d'existence métaphysique inaccessible à ses espoirs, même si le contenu en est précisément le *bâtin*, le secret d'une philosophie ésotérique. Il en aurait été pourtant ainsi, sans le secours providentiel du professeur Hellmut Ritter, qui possédait par chance un microfilm du manuscrit de l'œuvre et le mit généreusement à ma disposition. Qu'il en soit encore cordialement remercié ici. De ce petit fait, un enseignement salutaire se dégage. La technique du microfilm si largement répandue en Occident, ne progresse que très lentement en Orient, trop souvent freinée par des réticences imprévisibles. Combien de fois en revanche, avons-nous eu à nous associer aux craintes d'amis orientaux, déplorant l'état précaire auquel sont exposés des documents qui nous sont également chers aux uns et aux autres, sans parler des pertes consommées au cours des siècles, irréparables parce qu'avec elles ce sont les traces des âmes qui ont disparu. La seule chance de survie pour ces documents dispersés est que l'on en prélève au moins le « fantôme ». C'est un de ces « fantômes » qui permet à la pensée de Nâsir-e Khosraw de revivre aujourd'hui dans le présent livre.

L'état du texte devait nous réserver des surprises. Comme nous aurons à le rappeler plus loin encore, la copie fut établie par un scribe qui n'avait qu'une connaissance très sommaire de la langue persane ; il a fait ce qu'il pouvait, se disant qu'avec un peu de chance le lecteur ferait le reste. Décidé à courir cette chance, nous nous mîmes à la tâche, dans la mesure où le permettait l'élaboration d'autres travaux. Dès les premières pages, c'était à une course d'obstacles que nous étions invité, d'un goût assez douteux pour un philosophe pressé d'en finir avec les besognes de philologie pure. Ici

KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

LE LIVRE RÉUNISSANT LES DEUX SAGESSES

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

I. LE PROPOS DE L'ÉDITION¹

La publication du présent livre réalise un propos formé depuis déjà une dizaine d'années. La genèse spirituelle en est simple. Il n'y a aucun hasard à l'origine, si engagé dans les recherches que comportaient l'édition et l'interprétation du *Corpus* de la philosophie de l'*Ishraq*, on fut conduit à rencontrer la philosophie ismaélienne et à en éprouver l'intense attrait. S'il est vrai que presque tout reste à faire pour que nous ayons de la spiritualité proprement iranienne une représentation comparable, quant à la cohérence et la variété des détails, avec celle que les philosophes indianistes nous ont donnée de l'Inde, les deux grands noms de Nâsir-e Khosraw et de Sohrawardî sont parmi ceux qui doivent nous servir de guides ; leurs œuvres sont par excellence de celles qu'il importe de relever et de méditer.

1. Notre imprimerie ne disposant pas de caractères munis de signes diacritiques, on y a suppléé par l'emploi de caractères italiques. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ou toute *scriptio plena* ; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. Pour tous les mots de racine arabe, la vocalisation est conforme à la transcription classique ; pour les mots de racine iranienne, elle résulte plutôt d'un compromis. L'izâfat est exprimée par la voyelle *e* correspondant à sa valeur réelle (et non par la voyelle *i*). Bien entendu, tous les noms d'origine (*nisba*) formés sur un mot persan sont exprimés sans l'article arabe. Les nécessités typographiques nous ont également contraint de mettre entre guillemets la plupart des mots qui auraient dû être composés en italiques. — On précise que toutes les références qorâniques, aussi bien dans cette étude préliminaire qu'en marge du texte de Nâsir-e Khosraw, sont données d'après le type d'édition du Qorân qui a cours en Iran ; la numérotation des versets correspond à celle de l'édition Fluegel.

La BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE, publiée sur l'initiative du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran et de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris, se propose un double but : rendre accessibles les sources et en permettre l'élabo-ration. En conséquence, son programme prévoit aussi bien la publi-cation de *textes* inédits, ou insuffisamment édités et depuis longtemps épuisés, que la publication d'*études* originales et de recherches per-sonnelles en tout domaine se rattachant à la civilisation de l'Iran. Les *textes* pourront être en persan, aussi bien qu'en pehlevî ou en arabe, dès lors qu'à un titre ou l'autre ils concernent l'histoire de la culture iranienne. Ils seront accompagnés d'études préliminaires plus ou moins développées, et complétés, selon les cas, par des traductions intégrales. Prenant place entre ses deux aînées, la «Bibliotheca Indica» et la «Bibliotheca Islamica», la BIBLIOTHÈQUE IRANI-ENNE définit son intention et son lieu par son titre même, et espère aider à la coopération entre iranologues et savants iraniens. H. C.

Ouvrages parus :

1. Abû Ya'qûb Sejestâni. *Kashf al-Mahjûb* : le Dévoilement des choses cachées. Traité ismaélien du IV^m siècle de l'hégire ; texte persan publié avec une introduction par H. Corbin. In-8°, 25 + 115 pages.— 1949.

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 Philo-sophes (arabe).— 3. Le Récit de l'Exil occidental (arabe et persan). Prolégomènes en français et édition critique. In-8°, 104 + 350 pages.— 1952.

3. Nâsir-e Khosraw. *Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain* : le «Livre réu-nissant 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'ïn. In-8°, 517 pages.— 1953.

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).

En préparation :

H. Corbin et M. Mo'ïn. Le commentaire de la qasîda d'Abû'l-Haitham Jorjâni sur la philosophie ismaélienne, attribué à Mo'hammad ibn Sorkh Nishâpûri. Texte persan et introduction.

Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (*Suite*). — Traductions françaises des ouvrages ci-dessus.

NASIR-e KHOSRAW

KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

LE LIVRE RÉUNISSANT
LES DEUX SAGESSES

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

Henry CORBIN

Directeur du Département d'Iranologie
de l'Institut franco-iranien

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^{me})

1953

La première édition de cet ouvrage, parue en 1949 a été publiée par le Département
d'Iranologie de l'Institut Franco- Iranien Téhéran.
et
l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris.
la Librairie A. Maisonneuve, Paris.

Réédition anastatique:
EDITIOND TAHURI
Avenue Enqelab
TEHERAN. TEL. 646330

1984

-Tous droits réservés -

NASIR-e KHOSRAW
KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

LE LIVRE RÉUNISSANT
LES DEUX SAGESSES

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

Henry CORBIN

et

Moh. MO'IN

TEHERAN

Institut Français de Recherche
en Iran
BP. 51-1968

PARIS

Librairie d'Amérique et d'Orient
A. Maisonneuve
11 rue Saint Sulpice 75006.

1984

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Dir. Henry CORBIN

(1905 — 1978)

Publié Par

I'INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN
58 avenue Azerbayjan, TEHERAN.

et la LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT,
A. MAISONNEUVE, 11 rue Saint Sulpice, 75006, paris.
Diffuseur exclusif hors d'Iran -

VOL. 3

Kitâb Jami' al-Hikmatain
Le Livre réunissant les deux sages



10041500116560

کتابخانه دانشکده ادبیات



B

E

AW

KI

KMATAIN

LE LIVRE REUNISSANT LES DEUX SAGESSES

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

Henry CORBIN

et

Moh. MO'IN

Directeur du Département d'Iranologie
de l'Institut franco-iranien

Professeur à la Faculté des Lettres
de l'Université de Téhéran



10041500116560

کتابخانه دانشکده ادبیات

Réédition anastatique:
EDITIONS TAHURI
Avenue Enqelab
TEHERAN. TEL. 646330

1984

