

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« شهاب‌الدین محیی‌سهم‌وردی »

مجموعه مصنفات
شیخ اشراق

جلد سوم

مستقل بر

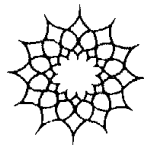
مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق

تصحیح و تحشیه و مقدمه

سید حسین نصر

با مقدمه تحلیل فرانسوی

هنری کربین



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۳

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وابسته

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره ۷۱۴

مجموعه مصنفات شیخ اشراق
(جلد سوم)

اثر: شهاب‌الدین یحیی سهروردی

به تصحیح و تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر

• با مقدمه و تحلیل فرانسوی: هنری کریین

تاریخ انتشار: ۱۳۷۳، چاپ دوم، (چاپ اول ۱۳۵۵)، تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

طرح روی جلد: قباد شیوا، ناظر چاپ: ابوالفضل صحتی

لیتوگرافی: پیچاز، چاپ و صحافی: چاپ آرین

بها: ۱۰۰۰۰ ریال

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی پژوهشگاه: بزرگراه کردستان خیابان ۶۴، کدپستی ۱۴۳۷۴ - صندوق پستی ۶۴۱۹ - ۱۴۱۵۵

تلفن: ۸ - ۲۲۶۶۲۷۶، فاکس: ۲۲۶۶۳۱۷

پیشگفتار چاپ دوم مجموعه رسائل فارسی سهروردی

شش سال از اولین چاپ مجموعه آثار سهروردی می‌گذرد و با وجود سنگین بودن حواشی و تحلیلهای گوناگون که در این مجموعه آمده است، چندین سال است که نسخ آن بعلاوه استقبال فراوان مردم نایاب شده است. در سال ۱۳۳۹ هنگامی که این بنده کار تصحیح آثار فارسی سهروردی را آغاز کرد فقط چند محقق و دانشمند در زمینه فلسفه اسلامی از آثار این ستاره درخشان حکمت و عرفان اسلامی آگاهی داشتند و گرچه چند رساله فارسی او به صورت پراکنده توسط مرحوم مهدی بیانی و دیگران به طبع رسیده بود استقبال گسترده‌ای از آثار و افکار شیخ اشراق به عمل نیامده بود، گم‌ئی همگان در انتظار رؤیت مجموعه آثار او به زبان فارسی بودند تا درباره عظمتش قضاوت کنند.

در عرض شش سال اخیر که آثار فارسی سهروردی در دسترس مردم قرار گرفته است گروه کثیری از استاد و دانشجو و هنرمند و غیره که تاکنون رابطه نزدیکی با حکمت اسلامی نداشتند متوجه اهمیت افکار او شده‌اند. نام رسائل فارسی او نه تنها به صورت عنوان کتب ادبی در طی چند سال اخیر درآمده است، بلکه هنرمندان و حتی فیلمسازان از آن استقبال کرده‌اند و اکنون فیلم مفصلی از حیات او در دست تهیه است.

رغبت و علاقه فراوان جامعه ایرانی به سهروردی نشانه علاقه به بازگشت به اصل و از نو کشف کردن نهادهای فکری و معنوی ایران توسط نسل جدید است و نیز اثبات این امر که چنانکه راقم این سطور بارها در نوشته‌های خود آورده سهروردی یکی از مهمترین ارکان فرهنگ معنوی و فکری ایران است و سهم او در احیای تفکر اصیل این سرزمین در دوران معاصر اساسی است. نیز استقبال از آثار سهروردی جلوه گر اهمیت نثر روان و بدیع و روشن فارسی در بیان مطالب فلسفی و ضرورت عرضه کردن حکمت و عرفان اسلامی به لسان فارسی در این دوره و زمان است. یقیناً هر گاه حکمت‌الاشراق و تلویحات و سایر آثار مهم عربی سهروردی به زبان روان و زیبایی فارسی برگردانیده شود، آن نیز مورد توجه خاص علاقه‌مندان به فرهنگ ایران قرار خواهد گرفت.

چاپ آثار فارسی سهروردی نه تنها اصول حکمت اشراق را برای اولین بار به زبان فارسی در دسترس مردم این سرزمین قرارداد، بلکه محققان خارجی را نیز بیش از پیش متوجه اهمیت زبان فارسی به عنوان یک زبان اصلی فلسفه اسلامی ساخت و تمهید قابل توجهی

از محققان را نیز برای بار اول متوجه اهمیت حکمت اشراق در رابطه‌اش با تحول ادبیات فارسی کرد. این نکته قابل تذکر است که به‌رغم دوران کوتاهی که از تاریخ اولین چاپ مجموعه آثار سهروردی می‌گذرد، رسائل فارسی شیخ اشراق به زبان فرانسوی و انگلیسی و آلمانی ترجمه شده است. شاید کمتر اثری بین متون متعدد و معتبر فلسفه اسلامی با چنین سرعتی پس از چاپ متن اصلی به زبانهای دیگر نقل شده باشد.

تمام این عوامل انجمن فلسفه ایران را بر آن داشت که سه مجلد از آثار سهروردی را که دو مجلد آن توسط استاد هنری کربن و مجلد سوم توسط اینجانب تصحیح شده و قبلاً به‌طبع رسیده بود بار دیگر انتشار دهد و آنرا مقدمه‌ای از برای نشر و ترجمه سایر آثار سهروردی قرار دهد با این امید که بزودی تمام آثار سهروردی به زبان اصلی و در مورد رسائل و کتب عربی با ترجمه فارسی در دسترس دوستداران حکمت و معرفت قرار گیرد، چون یقیناً تحول فکری و فلسفی در ایران امروز فقط با آگاهی تام از حوزه‌های مهم حکمت این مرز و بوم که حکمت اشراق از مهمترین آنها است می‌تواند به صورتی ثمر بخش و اصیل تحقق یابد و در عین ارضای احتیاجات فکری مردم امروز از آن حقیقتی که به صورت‌های گوناگون در حوزه های مختلف فلسفه و حکمت و عرفان اسلامی طی قرون توسعه یافته است دور نشود و به عذر نوآوری باطل را لباس حق نپوشاند.

از دوست دانشمند آقای دکتر هادی شریفی و همکار فاضل آقای کرامت رعنا حسینی از کمکی که در مهیا ساختن این مجموعه برای چاپ جدید آن مبذول داشته‌اند امتنان دارد. در این چاپ غلط‌های چاپی و غیره که در چاپ اول وجود داشت تصحیح شده است ولی متن بانسخ جدید خطی مقابله نشده است. این بنده را امید است که در آینده بتواند نسخه‌ای از رسائل فارسی را بدون ذکر نسخه بدل‌ها و با توضیحات بیشتر لغوی و فلسفی برای استفاده دوستداران حکمت و معرفت که با ادبیات فارسی آشنا ولی هنوز فرصت غور فراوان در متون فلسفی را نداشته‌اند آماده سازد.

سید حسین نصر

ذی‌الحجه ۱۳۹۶

آذرماه ۱۳۵۵

فهرست مطالب

صفحه	
(۱۰)	مقدمه مصحح
(۱۲)	زندگی سهروردی
(۱۳)	شرح حال سهروردی در نزهه الارواح (عربی)
(۲۱)	شرح حال سهروردی در نزهه الارواح (فارسی)
(۳۰)	آثار سهروردی
(۳۲)	حکمت اشراق چیست؟
(۳۷)	رسائل فارسی سهروردی
(۴۲)	تجزیه و تحلیل رسائل
(۶۱)	رموز نسخ
(۶۳)	خاتمه
۱	متن رسائل فارسی
۱	بخش اول: رسائل فلسفی
۱	۱- پرتو نامه
۲	فصل اول - در شرح بعضی اصطلاحات و تعریف جسم و بعضی احوال او
۹	فصل دوم - در نهایت محدود و مکان و زمان و اشارتی بکون و فساد.
۲۳	فصل سوم - استبصار نفس

صفحه

۲۶	فصل چهارم - در قوای نفس
۳۱	فصل پنجم - در ذات واجب الوجود و صفاتش
۴۰	فصل ششم - در فعل واجب الوجود
۴۶	فصل هفتم - در غایات و ترتیب وجود
۵۵	فصل هشتم - در اسباب حوادث و خیر و شرّ و قضا و قدر
۶۵	فصل نهم - در بقای نفس و سعادت و شقاوت و مانند آن
۷۵	فصل دهم - در نبوت و معجزات و کرامات و منامات و مثل آنها
۸۳	۲ - هیاکل النور
۸۴	هیکل اول
۸۵	هیکل دوم
۹۱	هیکل سوم
۹۲	هیکل چهارم
۹۲	فصل اول
۹۴	واسطه هیکل - فصل دوم
۹۴	فصل سوم
۹۶	خاتمه هیکل - فصل چهارم
۹۷	فصل پنجم
۹۸	هیکل پنجم
۱۰۳	خاتمه هیکل
۱۰۵	هیکل ششم

صفحه

هیكل هفتم	۱۰۷
۴- الواح عمادی	۱۰۹
مقدمه	۱۱۰
لوح اول - در تنهای اجسام و در طرفی از آسمان و عالم و در بسائط اجسام آنچه	
و از آن حادث شود	۱۱۶
لوح دوم - در نفس و اشارتی سبک بقوای نفس	۱۲۵
قاعده	۱۲۵
تذکرات	۱۲۹
قاعده	۱۳۰
قاعده	۱۳۳
لوح سوم - در اثبات واجب الوجود و آنچه لایق ذات پاک و عظمت بی نهایت اوست	
و صفت کمال او	۱۳۲
قاعده	۱۳۶
قاعده	۱۴۲
قاعده	۱۴۷
قاعده	۱۴۹
قاعده	۱۵۰
قاعده	۱۵۳
لوح رابع - فی النظام و القضاء و القدر و بقاء النفوس و السعادة و الشقاوة و اللذة	
و آثار النفوس و فیہ قواعد	۱۵۵

صفحه

۳۱۰	فصل دهم
۳۱۰	فصل یازدهم
۳۱۱	فصل دوازدهم
۳۱۳	۱۱ - صفیر سیمرغ
۳۱۶	قسم اول : در مبادی
۳۱۶	فصل اوّل از قسم اوّل : در تفضیل این علم بر جمله علوم
۳۱۹	فصل دوّم : در آنچه اهل هدایارا ظاهر شود
۳۲۱	فصل سوّم : در سکینه
۳۲۳	قسم دوّم : در مقاصد
۳۲۳	فصل اوّل : در فنا
۳۲۶	فصل دوّم : در آنکه هر که عارفتر بود کاملتر بود
۳۲۸	فصل سوّم : در اثبات لذت و محبت بنده مرحقّ تعالی را
۳۳۱	فصل در خاتمت کتاب
۳۳۳	بخش سوم : رسائل منسوب به شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی
۳۳۳	۱۲ - بستان القلوب یا روضة القلوب
۳۴۶	فصل - در بیان آنچه تعلق به طبیعیّات دارد
۳۵۶	در بیان جهات و فلکیّات و آنچه بدان تعلق دارد
۳۶۳	قسم دوّم - که تعلق بعالم ارواح دارد
۳۶۳	رمز اوّل
۳۶۳	رمز دوّم
۳۶۴	رمز سوّم
۳۶۵	رمز چهارم

صفحه	
۳۶۵	فصل اوّل
۳۶۷	فصل دوّم
۳۶۸	فصل سوّم
۳۶۹	حکایت
۳۷۲	فصل چهارم
۳۷۴	فصل پنجم
۳۷۸	فصل ششم
۳۸۰	فصل هفتم
۳۸۷	فصل هشتم
۳۹۰	فصل نهم
۳۹۶	فصل دهم
۴۰۳	۱۴ - یزدان شناخت
۴۰۶	باب اوّل - در شناختن باری تعالی از صفات و افعال او عزّت قدرته
	فصل اوّل - در دانستن آنکه چرا بیشتر مردم از عالم معقولات بی‌خبر
۴۰۶	باشند
۴۰۸	فصل دوّم - در شناختن ادراکات که بر چند گونه است
	فصل سوّم - در شناختن عالم عقل و معقولات و اشارتسی بدان بر طریق
۴۱۰	کلی
۴۱۲	فصل چهارم
	فصل پنجم - در اثبات باری تعالی و وحدانیّت او و نفی جوهریّت و جسمیّت
۴۱۳	و عرصیّت از ذات او جلّ جلاله و عظم شأنه

صفحه

- فصل ششم - در بعضی صفات واجب الوجود چنانکه لایق بود بند کر این
مختصر ۴۱۵
- فصل هفتم - در شناختن افعال واجب الوجود ۴۱۷
- باب دوم - در معرفت نفس انسانی و کیفیت حال و چگونگی سعادت و شقاوت
او در معاد و آن هشت فصل است ۴۱۹
- فصل اول - در احوال وجود آدمی در این عالم ۴۱۹
- فصل دوم - در پیوستن نفس ناطقه انسانی ببدن انسان و چگونگی آن ۴۲۱
- فصل سوم - در معرفت قوت‌های نفس ناطقه انسانی و چگونگی آن ۴۲۲
- فصل چهارم - در اقامت برهان بر آنکه نفس ناطقه انسانی جوهری
روحانی است ۲۴۴
- فصل پنجم - در پدید کردن اختلاف نفوس انسانی که از مبادی و حاصل
فائض می شود ۴۲۶
- فصل ششم - در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب
صورت معقولات ۴۲۹
- فصل هفتم - در شناختن معاد نفوس انسانی ۴۳۲
- فصل هشتم - در شناختن احوال نفوس بعد از مفارقت بدن ۴۳۶
- باب سوم - در شناختن نبوات و معجزات و کرامات ۴۴۴
- فصل اول - در شناختن وجود نفس قدسی نبوی که پیغامبران را بود
علیه السلام و در مراتب موجودات در سلسله نظام که چگونه ممکن
بود ۴۴۴
- فصل دوم - در پدید کردن آنکه نفوس قدسی صور معقولات کلیات را
بفطرت چگونه در یابند که عبارت از آن وحی است ۴۴۶

صفحه

۳۴۷	فصل سوم - در دانستن کیفیت معجزات و کرامات
۴۵۰	فصل چهارم - در دانستن مغیبات که چگونه باشد و حقیقت حال و خواب و حقیقت کهانت
۳۴۵	فصل پنجم - ابتدا کردن به آنچه وجود نبی ضروری است در این عالم
۴۵۷	نصل ششم - در خاتمه این رساله
۴۶۱	ذیل : ۱۴- رساله الابراج باهتمام هنری کرین
۴۷۲	فهرست‌ها
1-156	مقدمه فرانسوی استاد هنری کرین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمه مصحح

اکنون هشت قرن از وفات شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی ملقب به شیخ اشراق می‌گذرد . او چون شهابی زودگذر طی عمری کوتاه آسمان معرفت اسلامی را با نورخود برافروخت ، لکن گرچه ستارهٔ حیات او زود افول کرد نوری که از خود باقی گذاشت تا به امروز تلالؤ و فیضان خود را حفظ کرده و بر سیمای تفکر اسلامی و مخصوصاً اندیشهٔ اسلامی ایرانی می‌درخشد . سهروردی زود از جهان رخت بر بست ولی حکمت اشراقش طی هشت صد سال همواره افق مشرق زمین را نورانی ساخته و شرق را متوجه رسالت معنوی خود که همان آگاهی دائم از حکمت معنوی مشرق عالم وجود است ساخته است .

سهروردی فقط ۳۸ سال قمری و یا کمی بیشتر از ۳۶ سال شمسی در جهان خاکی بسر برد ، و این خود امری بس عجیب است که در چنین کوتاه مدتی توانست بعدی نوین در جهان بینی مسلمین بگشاید و مکتب جدیدی در حکمت آغاز کند که در واقع سر حیات معنوی بعدی بسیاری از متفکران بزرگ شرق و مخصوصاً ایران را در آغوش خود نهفته بود . همان سالیان معدود برای این نابغهٔ بزرگ کافی بود تا مهر خود را برای همیشه بر طومار زندگی تفکر اسلامی بزند و بیش از حکمای دیگر

به تنهایی مؤثر در تغییر جهت حکمت اسلامی باشد و نام و افکارش از آن زمان تا به امروز با سیر اندیشه در ایران زمین آمیخته بود. شاید اگر بیش از این می‌زیست کاری در عالم تفکر اشراقی و عرفانی برای نسل‌های بعدی باقی نمی‌گذاشت.

شیخ اشراق یقیناً یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ حکمت اسلامی و فرهنگ ایران است چه از لحاظ قدرت تفکر و ارزش اندیشه و نظام فکری و چه از جهت زیبایی کلام و توجه به زبان فلسفی بعنوان مرآب عالی‌ترین اندیشه‌های اشراقی و عرفانی که در ذات خود از هر گونه تعیین صوری و لغوی آزاد است و فقط با کنایه و استعاره می‌توان توسط کلمات محدود به معانی بی‌حد و حصر آن اشاره کرد. او برخی از برجسته‌ترین آثار فلسفی را بزبان عربی بوجود آورد و نثر فلسفی او از لحاظ زیبایی صوری کم‌نظیر است. وانگهی او به زبان فارسی عشق می‌ورزید و کتب و رسائلی به این زبان نگاشت که بین متون فلسفی فارسی از لحاظ دقت بیان و تنوع رموز و استعارات و سلاست و روانی سبک شاید بی‌همتا باشد. و عجیب اینکه در حالیکه آثار عربی وی مخصوصاً شاهکارهای بزرگ او از قبیل حکمة الاشراق و هیاکل النور در وطن او ایران و نیز در سایر کشورهای اسلامی نهایت شهرت را داشته است، آثار فارسی این ستون حکمت در طی قرون بتدریج به فراموشی سپرده شده و چند رساله‌ای نیز از او که در طی سی سال اخیر به چاپ رسیده است اغلب بدون تصحیح دقیق و در مجموعه‌هایی بوده دور از دسترس همگان.

با توجه به اهمیت این رسائل، چه از لحاظ محتویات و چه از

جهت وظیفه‌های که می‌تواند در احیای نثر فلسفی و علمی فارسی عصر معاصر داشته باشد، دوازده سال پیش با تشویق دو تن از دانشمندان و دوستان گرامی استاد میجتبی مینوی و استاد هنری کربن به جمع‌آوری و تصحیح دقیق رسائل فارسی شیخ اشراق مبادرت ورزیدیم (۱)، و اکنون پس از این دورهٔ طولانی و زحمات فراوان توشهٔ تحقیقات ناچیز خود را به صورت اولین چاپ مجموعهٔ آثار فارسی سهروردی در اختیار دوستاران حکمت و معرفت و شیفتگان زبان و ادب فارسی قرار می‌دهیم و آرزو داریم که ثمر این کوشش در نظر استادان حکمت و سخن قبول افتد (۲).

زندگی سهروردی

شیخ اشراق در سال ۵۴۹ در قریهٔ سهرورد نزدیک به زنجان چشم بر جهان گشود و تحصیلات اولیهٔ خود را در خدمت مجدالدین جیلی در مراغه انجام داد و مراتب عالی‌تر علمی را نزد ظاهرالدین قاری در اصفهان به پایان رسانید و در این دوره با یکی دیگر از بزرگان تفکر آن عصر امام فخر رازی هم مکتب بود. سپس به سیر و سلوک معنوی پرداخت و سیر آفاقی و انفسی کرد، و مانند بسیاری دیگر از بزرگان تصوف سیر درونی را با سفر در بلاد گوناگون اسلامی توأم ساخت، و بالاخره در شهر حلب اقامت گزید، و مدتی دوستی و انس با پادشاه آن بلاد ملک ظاهر شاه داشت تا اینکه علل مختلف دینی و اجتماعی او را منفور برخی از علمای قشری ساخت و بالاخره به فتوای آنان در سال ۵۸۷ بنحوی که هنوز کاملاً روشن نیست به شهادت رسید (۳).

شرح حال او در بسیاری از کتب رجال اسلامی درج شده است و در این مقدمه احتیاج به تکرار آن نیست (۴). لکن او را شرح حال نیست در نزهة الارواح شهرزوری خارج از آنچه معمولاً در کتب رجال از بزرگان حکمت و عرفان درج شده است. این شرح حال بد قلم مریدی است که از مقام درونی استاد خبردار بوده و با قلمی رسا چهره معنوی و صوری او را بنحوی که شاید در تاریخ رجال اسلامی بی نظیر باشد جلوه گر ساخته است. شاید بهترین شرح حیات سهروردی همان متن کتاب شهرزوری است که متأسفانه اصل عربی آن و نیز ترجمه قدیمی فارسی که از آن موجود است هنوز به طبع نرسیده است. بدین جهت عین متن آن اینک درج می شود تا با قلمی توانا و دیده ای بینا که به عهد او و به فکر و اندیشه او بس نزدیک بود شخصیت این رادمرد جهان حکمت آشکار شود:

(۱) الفيلسوف المکرم عن العالم الرباني والمتمألّه الروحاني السيد العالم الفاضل الكامل شهاب الحقی والدين المطلاع على الاسرار الالهية 3 والراقي الى العوالم النورية ابو الفتوح يحيى بن امركا المطلاع السهروردی روح الله رمسه و قدس نفسه وحيد الاعصار وفريد الدهور، جمع بين الحكمتين، اعنى الذوقية والبحثية .

(۲) اما الذوقية فيشهدله بالتبريز فيها . كل من سلك سبيل الله عزوجل و راض نفسه بالفكر المتواليه والمجاهدات المتعالية رافضاً عن نفسه التشاغل بالعالم الظلماني ، طالباً بهممه العالية مشاهدة العالم الروحاني . فاذا 9 استقر قراره و تهتك بالسير المثبت الى معاينة المجردات ، استاره حتى ظفر بمعرفة نفسه ونظر بعقله الى ربه ، ثم وقف بعد هذا على كلامه فعلم أنه

كان في المكاشفات الربانيّة والمشاهدات الروحانيّة نهاية لا يعرف غورها
إلا الأفلون ، ولاتناول شأوه إلا الراسخون .

- (٣) واما الحكمة البحثيّة ، فآته احكم بناءها وشيّد اركانها وعبّر
3 عن المعاني الصحيحة اللطيفة بالعبارات الرشيقة الوجيزة واتقنها اتقاناً
لا غاية وراءها ، لاسيّما في الكتاب المعروف بالمشارع والمطارحات . فآته
استوفى فيه بحوث المتقدّمين والمتأخّرين ، وقصر فيه أصول مذاهب
6 المشائين وشيّد فيه معتقد الحكماء الاقدمين ، وأكثر تلك البحوث
والمناقضات والاسئلة والايرادات من تصرّفات ذهنه ومكنون علمه . وذلك
يدلّك على قوّته في الفن البحثي والعلم الرسمي .
9

- (٤) واعلم أنّ فهم كلامه ومعرفة أسرارهِ مشكل بها على من لا يسلك
طريقته ولا يتّبع خلقه وعادته لأنّه بنى على اصول كشيّة وعلوم ذوقيّة .
فمن لم يحكم أصوله لا يعرف فروعه ومن لم يتجرّد عن الدنيا والآخرة لم
12 يذق بالجملة معرفة كلامه وحلّ كتبه و رموزاته متوّقف على معرفة
النفس، وأكثر الحكماء والعلماء لاخبر لهم بها الأفي النوادر يأتي في كلّ
دهر واحد .
15

- (٥) ولقد سافرت كثيراً وتصفّحت عن هذا النبا العظيم عظيماً ، فلم
أجد من عنده خبر عن النفس فضلاً عمّا فوقها من العوالم المجرّدة ، ولاجل هذا
لما عجزوا عن فهم كلامه طعنوا فيه حتّى أنّ جماعة من الحكماء
18 المعاصرين من المشهورين بالفضل والتبريز عند العامّة زعموا أنّ حكّمته
طريقته، وليت شعري اذا كان حكّمته المتينة على الاصول الوهميّة والمباني
الخياليّة ، (فمن حكّمته تقوم على القواعد الصحيحة والضوابط الشريفة) .
21

- وهم معذورون من جهة الجهل بكلامه ووجه صعوبته على ما ذكرت من قبل .
وقد كنت في عنفوان الشباب أوافقهم في عدم الالتفات اعليه حتى غلبني
حب التجريد ، فسلكت ، ويسر الله على معرفة نفسي ، فأنحل لي كلامه ، ووقفت 3
على جميع أسراره في أيسر زمان حشف ، ثم نظرت الى أولئك الطاعنين
فيه، الرادين عليه مذاهبه بعين الحقيقة والانصاف. فاذن ليس عندهم من الحكمة
ألا الحشف ولم يظهروا منها إلا بالنلف . قنعوا بالفشر عن اللب والتبن 6
عن الحب وحاصل ما حصلوه معرفة الجسم و بعض أعراضه وبعض عوارض
الوجود ، وفيه أيضاً خطر كثير ، والجسم ايضاً لم يحصلوا معرفته ولم أجد
منه منذ الى وقتي هذا ابداً من فهم كلامه او نال مرامه . 9
- (٦) والعلوم المقدسة الالهية والاسرار العظيمة الربانية التي رمزت
الحكماء عليها وأشارت الانبياء اليها ، عرفها هذا الرجل وأيد بقوة
التعبير عنها في الكتاب العظيم المسمى بحكمة الاشراق الذي ماسقه احد 12
قبله ولا ياحقه احد بعده إلا من شاء الله . ولاجل ذلك لقب « بالمؤيد
بالملكوت » ، ولا يعرف هذا الكتاب حق المعرفة إلا صديق . واعلم أنه
لم يتيسر لاحد من الحكماء والاولياء ما تيسر لهذا الشيخ عن اعتقان 15
الحكمتين المذكورتين ، بل بعضهم تيسر له الكشف ولم ينظر في البحث
كابى يزيد والحلاج ونظرائهم . وأما اتقان البحث الصحيح بحيث يكون
مطابقاً للوجود من غير سلوك وذوق فلا يمكن ، جميع الحكماء المقتصرين 18
على مجرد البحث الصّرف مخطئون في عقائدهم . فان أردت حقيقة الحكمة و
كنت مستعداً لها ، فأخلص لله تعالى وانسلخ عن الدنيا انسلخ الحية عن
جلدها ، عساك تظفر بها .

(٧) وكان الشيخ ، عظم الله درجته ، يسمّى « بخالق البرايا » للمعجائب التي كان يظهرها في الحال و رآه واحد في المنام ، فقال له لا تسموني خالق- البرايا . وسافر في صغره في طلب العلم والحكمة الى مراغة ، واشتغل بها 3 على مجد الدين الجيلي ، والى اصفهان و بلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان السّاوي على الظهير الفارسي ، والله أعلم بذلك . الا أن كتبه تدل 6 على أنه فكر في البصائر كثيراً وسافر الى نواح متعدّده ، وصحب الصوفيّة واستفاد منهم شيئاً ، وحصل لنفسه ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد ، ثم اشتغل بنفسه بالرياضات والخلوات والافكار حتى وصل الى غايات مقامات 9 الحكماء ونهايات مكاشفات الأولياء .

(٨) فهذا خبر الشيخ في الحكمتين المذكورتين ، وأما الحكمة العمليّة فانه كان فيها من السابقين الأولين . بلغنى أنه كان قلندريّ الصفة ، وكان له رياضات ، عجز ابناء الزمان عنها وقيل أنه لا يوجد اذا سرت في 12 طبقات الحكماء ازهد منه او أفضل . وكان لا يلتفت الى الدنيا قليل الاهتمام بها ، لا يبالي بالملبس والماكل ولا يصغى الى الشرف والرئاسة و كان في بعض الاحيان يلبس كساء وقلنسوة حمراء طويلة ، وفي بعض الاحيان 15 رقعة وخرقة على رأسه ، وفي بعض الاحيان يكون على زي الصوفيّة .

(٩) وكان اكثر عباداته الجزع والسهير والفكر في العوالم الالهية . وكان قليل الالتفات الى مراعاة الخلق ملازماً للصمت والاشتغال بنفسه . 18

12 ابناء : + قال ابن رقيقه كنت اتمشى مع شهاب الدين في جامع ميفارقين وهولابس جبة قصيرة مضربه زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجليه زربول فرآني صديق لي فأتى الى جانبي وقال ماتتمشى الامع هذا الخربندا ، فقلت له ويحك هذا سيد الوقت شهاب الدين سهروردي ، فتعاطم قولي وتمجب ومضى في حال سبيله S

- محبباً للسمع والنغمات الموسيقية، صاحب كرامات وآيات . وسمعت من علماء العامة وممن لاحظ له في العلوم الحقيقية يقول انه كان يعرف السيمياء . وبعضهم يزعم انه متخيّل ، وكال ذلك خرافات وجهل بمعرفة اخوان التجريد . بل هو وصل الى غايات مقامهم . و لاخوان التجريد مقام يقدرون فيه على ايجاد أى صورة أرادوا ، الى هذا المقام وصل ابويزيد البسطامي والحسين بن منصور الحلّاج و غيرهما من اخوان التجريد . و كنت مدّة مؤمناً بهذا المقام حتّى اعان الله اليقين التام ولولا انه من الاسرار الالهية التى يجب كتمانها، ولذكرت من حاله شيئاً .
- (١٠) وكان قدس الله روحه كثير الجولان والطوفان فى البلدان ، شديد الشوق على تحصيل مشارك له فى علومه ، ولم يحصل له . قال فى آخر المطارحات « وهاانا ذا قد بلغ سنّى الى قريب من ثلثين سنة ، واكثر عمري فى الاسفار والاستخبار . والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ، ولم اجد من عنده خبر من العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها . » فانظر الى قوله « ولا يؤمن بها » ، واكثر التعجب من ذلك وكان رحمه الله غاية فى لتجريد ، نهاية فى رفض الدنيا ، يحسب المقام بديار بكر و فى بعض الاوقات يقيم بالشام ، وفى بعضها بالروم .
- (١١) وكان سبب قتله على ما بلغنا انه لما خرج من الروم الى الشام ، دخل الى حلب ، وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف صاحب مصر واليمن والشام ، وكان محبباً للشيخ يعتقد فيه . وكان جمع من علماء حلب يجتمعون به ويستمعون كلامه ، وكان يصرّح فى البحوث بعقائد الحكماء ، ويناضل عنها ، ويسقّه رأى مخالفيها ، و يناظرهم ، فيقطعهم فى المجالس ، وانضمّ الى ذلك ما كان يظهره من المعجائب بقوة روح القدس .

فاجتمعت كلمهم كلمتهم على تكفيره وقتله حسداً ، ونسبوا اليه العظائم ،
وقالوا انه قد ادعى النبوة، وهو برئ من ذلك ، فالله حسيب الحساد . وحضوا
٤ السلطان على قتله ، فامتنع . كاتبوا والده صلاح الدين ، وقالوا في جملة
ما قالوا «ان بقى افسد الدين» . فكتب اليه يأمره بقتله ، فلم يقتله ، ثم كتب اليه
مرة اخرى يأمره بذلك ويتهدده بأخذ حلب إن لم يقتله . رأيت الناس مختلفين
6 في قتله ، فزعم بعضهم انه سُجن وُمنع الطعام ، وبعضهم منع نفسه حتى
مات و بعضهم خنق بونز ، و بعضهم قتل بسيف، و قيل انه حُطَّ من القلعة و
أُحرق. ورأى رسول الله -صلى الله عليه وآله - في النوم يجمع عظامه ويجعلها
9 في الثقويات و قيل في كيس و يقول « هذى عظام شهاب الدين » .
وبلغني ان بعض أصحابه كان يقول ابو الفتوح رسول الله - صلى الله
عليه وآله - والله اعلم بصحة ذلك .

12 (١٢) وكان بينه وبين فخر الدين المارديني الساكن بماردين صداقة
واجتماعات ، وكان الفخر يقول لاصحابه ما أذكى هذا الشاب و افضحه ، ولم أجد
مثله احداً في زمانى الا انى اخشى عليه لكثرة تهووره واستهتاره ، وقيل تحفظه
15 ان يكون ذلك سبباً لتلفه . قال ولما فارقتنا من الشرق وتوجه الى حلب ، وناظر
بها الفقهاء ولم يجاره أحد ، فكثرت تشنيعهم عليه . فاستحضره الملك الظاهر
18 واستحضر الاكابر والفقهاء والفضلاء المتفئنة لسمع ما يجرى بينهم من المباحث ،
فتكلم معهم بكلام كثير ، وبان له فضل عظيم وعلم باهر ، وحسن موقعه عند
الظاهر وقربه ، وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع اولئك عليه
و عملوا محاضر بكفره ، وسيروها الى دمشق الى صلاح الدين ، وقالوا ان بقى
21 افسد اعتقاد الملك ، وان أطلق افسداً ناحية ملك . فزادوا عليه شيئاً كثيراً ،

فبعث الى الظاهر يقول بخطّ القاضي أنّ هذا الشاب لا بدّ من قتله ولا سبيل الى اطلاقه بوجه . ولما تحقّق شهاب الدين الحال اختار أن ينزل في بيت و يمنع الطعام والشراب الى ان يلقي الله ففعل به ذلك . ونقم 3 الظاهر عليهم بعد ذلك و حبسهم وأخذ اموالاً عظيمة منهم .

(١٣) وكان عمره في بعض الروايات ثمانية وثلثين سنة ، وقيل خمسين

وكان معتدل القامة واللحية واحمر الوجه . يسافر كثيراً على قدمه . ولو 6 حكينا ما بلغنا من كراماته لطلال ، وكذب به بعض الجاهلين الغافلين .

وكان مقتله - أعلى الله درجته - في آخر سنة ست وثمانين وخمسائة هجرية

وقيل ثمان وثمانين وخمسائة . وكان شافعيّ المذهب ، عالماً بالفقه 9 والحديث والاصول ، وكان في غاية الذكاء ، وبلغني أنّه سئل عن الفخر الرازي ،

فقال «زهنه ليس بمحمود» ، وسئل فخر الدين عنه فقال «زهنه يتوقّد ذكاء و

فطنة» . وبلغني أنّ الشيخ سئل «أيكما أفضل انت ام ابوعلی ؟» فقال اما أن 12 نتساوى او اكون اعظم منه في البحث ، الا أنّي أزيد عليه بالكشف والذوق .

(١٤) وله مصنّفات كثيرة ، وهذا فهرست كتبه :

- | | | |
|----|--------------------------|-----------------------------------|
| ١٥ | ٢ - التلويحات | ١ - المطارحات |
| | ٤ - اللمحات | ٣ - حكمة الاشراف |
| | ٦ - الهياكل النورية | ٥ - الا لواح العمادية |
| ١٨ | ٨ - الرمز المومني | ٧ - المقاومات |
| | ١٠ - بستان القلوب | ٩ - المبدء والمعاد بالفارسيّة |
| | ١٢ - التنقيحات في الاصول | ١١ - طوارق الانوار |
| ٢١ | ١٤ - البارقات الالهية | ١٣ - كتاب في التصوّف يعرف بالكلمة |

- ١٥ - النغمات السماوية
١٦ - لوامع الانوار
١٧ - الرقيم القدسي
١٨ - اعتقاد الحكماء
١٩ - كتاب الصبر
٢٠ - رسالة العشق
٢١ - رسالة في حالة الطفولية
٢٢ - رسالة المعراج
٢٣ - رسالة روزي باجماعة صوفيان
٢٤ - رسالة عقل سرخ
٢٥ - رسالة آواز پر جبرئيل
٢٦ - رسالة پرتو نامه
٢٧ - رسالة الغربية الغربية
٢٨ - رسالة يزدان شناخت
٢٩ - رسالة صفيير سيمرغ
٣٠ - رسالة لغت موران
٣١ - رسالة الطير
٣٢ - رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله (ص)
٣٣ - رسالة غاية المبتدى
٣٤ - التسبيحات ودعوات الكواكب
٣٥ - ادعية متفرقة
٣٦ - السراج الوهاج
٣٧ - الدعوات الشمسية
٣٨ - الواردات الالهية
٣٩ - تسخيرات الكواكب وتسيبجاتها
٤٠ - مكاتبات الى الملوك والمشايخ
٤١ - كتب في السيمياء تنسب اليه
٤٢ - الالواح الفارسية
٤٣ - تسبيحات العقول والنفوس والعناصر
٤٤ - الهياكل الفارسية
٤٥ - شرح الاشارات بالفارسية ذكر بعض المعارف أنه عنده ولم اقف عليه ،

٩ - بقيه اسامي كتب سهروردي در نسخه S پس از رساله «غاية المبتدى» به اين قرار است:
٣٤ - التسبيحات ٣٥ - دعوات الكواكب ٣٦ - تسخيرات الكواكب و تسبيجاتها
٣٧ - كتاب التقيحات في الحكمة ٣٨ - مكاتبات الى الملوك و المشايخ ٣٩ - كتب في
السيمياء ينسب اليه ٤٠ - الالواح الفارسية ٤١ - تسبيحات العقول و النفوس و العناصر
٤٢ - الهياكل الفارسية ٤٣ - ادعية متفرقة ٤٤ - السراج الوهاج ، و الاظهر انه ليس له
٤٥ - الدعوات الشمسية ٤٦ - الواردات الالهية ٤٧ - وقيل له كتاب التعليقات ٤٨ - و كتاب
في المنافيات (ظ : المنامات) و لم نقف عليه ٤٩ - شرح الاشارات بالفارسية

والله اعلم بصحته .

- (۱۵) فهذا جملة ما وصل اليها من مصنفاته ، وبلغنا من اسماء مؤلفاته ، ويجوز أن يكون اشياء اخرى لم تصل اليها . وله اشعار حسنة جيّدة تدلّ 3 على جودة طبعه في الاشعار العربيّة والفارسيّة ، ولندكز شيئاً من اشعاره العربيّة واما الفارسيّة فلا يليق ذكرها ههنا .
- 6 واما ترجمه فارسي شهرزوري (۸) به قلم مقصود على تبريزي كه تا حدّي باصل عربي فرق داشته واز لحاظ قدمت خود مستقلاً حائز اهميت است :
- (۱) شيخ بزرگوار و فيلسوف عالي مقدار ، عالم ربّاني و متألّه روحاني ، سيّد عالم ، فاضل كامل ، شهاب الملمّة والدين ، المطلع على الاسرار 9 باليقين بريد عالم قدس ونور ، ابو الفتح يحيى بن اميركا سهروردي روح الله رمسه و قدس نفسه ، وحيد روزگار و فريد اعصار بود ، جامع بود
- 12 میان حکمت ذوقی و بحثی .
- (۲) اما حکمت ذوقی ، شاهدست بتفرد او در آن فن . هر كه طريق خدا جوئی را مسلوك داشته باشد و توسن نفس را در ميدان افكار متواليه و مجاهدات متعاليه ترتيب و تدبير کرده باشد ، در حالتی كه 15 تارك باشد از نفس خود مشاغل عالم ظلمانی را و طالب بود بهمت والا مشاهده عالم روحانی را ، پس چون در اين حالت متمكّن و مستقر گردد و
- 18 بسرعت سير بمشاهده مجرّرات استار پندار را بشكافد تا آنكه ظفر يابد بشناخت نفس خود و نظر و تأمل كند بعقل خود در پروردگار خود ،

10 بريد : برند F || 13 تفرد : فرد F (بالتبريز فيها A) || 16 والا : +

18 سير : مسير F || پندار : بندار F - A

بعد از این اگر واقف شود بسخنان او، در آن هنگام می‌داند که او در مکاشفات ربّانی و مشاهدات روحانی آیتی است از آیات سبحانی، بحری است که بغور او نرسیده اند غواصان روزگار بوقلمون، و نشناخته‌اند غایت آنرا مگر راسخین.

(۳) اما حکمت بحثی، بتحقیق که او محکم گردانید اساس و ابنیان آنرا و استوار ساخت قواعد و ارکان آنرا و تعبیر کرد از معانی صحیحه لطیفه آن عبارات دلپذیر و الفاظ مختصر، و متقن ساخت آنرا بنوعی که مزیدی بر آن در ریتیمه اذهان متصور نیست، خصوصاً در کتاب «مشارع و مطارحات» که در آنجا استیفای اباحت متقدمین و متأخرین نموده است و اصول و قواعد حکمای مشائین را ابتر کرده و برهم زده است، و استوار گردانیده آراء و معتقد حکمای پیشین را. و اکثر این بحث‌ها و ایرادات و مناقضات و سوالات از تصرفات ذهن سلیم و طبع مستقیم پر از مکنونات علم قویم اوست، و این اقوی شاهد است بر قوت او در حکمت بحثی و علوم رسمی.

(۴) بدانکه فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزاتش در غایت صعوبت و دشواری است کسی را که طریقه او را مسلوک نداشته باشد، زیرا که او حکمت خود را مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی ساخته است، و کسی که اصول آنرا کما هو استوار نفرمود، فروع را از آن استنباط و استخراج نتوانست نمود. و هر که عنان نفس را از تعلقات دنیا و آخرت

1 بسخنان: سخنان F، (وقف بعد هذا علی کلامه A) || 2 آیتی: نهاییه A ||

7 و متقن ساخت آنرا: معتدلی لطر F (و انقنها اتفاقاً A) || 9 اباحت: زیجات F

(بحوث A) || 13 پر از سرار A - F || 15 و شناختن: شناختن F || 18 فروع: و

F فروع

نکشید ، کام جانش حلاوت سخنان او نچشید. وبالجمله شناخت سخنان او و حلّ کتب و رموزات او موقوف است بر شناخت نفس ، و اکثر علما و حکما را از آن خبری نیست مگر بنادر که در هر عصری یکی ظاهر 3 شود .

(۵) بتحقیق که من مسافرت بسیار کردم و تفحص بیشمار نمودم از علم بحقیقت و شناخت نفس ، نیافتم کسی را که او را از آن عالم 6 چیزی و از آن نواحی امری حاصل باشد ، چه جای شناخت مراتب و حقایقی که بمراتب بسی اقدس و اعلی و الطف و اصفی از نفس باشد ! و از این رهگذر چومن عاجز شدند از فهم کلام او، طعن بر او روا داشتند و 9 آنرا سخنیست و استهزاء پنداشتند ، چنانچه جمعی معاصرین حکما که مشهور و ظاهر بودند بر عاظمه بفضل و جمعیت علوم گمان داشتند که حکمت او مبتنی بر اصلی نیست . و نمی دانم که هرگاه حکمت او مبتنی 12 بر اصول و همیه و مبانی خیالیّه باشد پس حکمت چه کس مبتنی بر قواعد صحیحه و ضوابط شریفه خواهد بود؟ و ایشان معذورند از رهگذر نفهمیدن سخنان او. وجه صعوبت ، آنکه مذکور شد. 15

(۶) و من نیز از عنفوان شباب با ایشان موافقت داشتم در تزییف سخنان او و عدم التفات . بجانب آن تا آنکه حبّ تجرید بر من غالب آمد، سفر گزیدم ، فیض قدسی مرا دریافت ، شناخت نفس را بر من آسان 18 ساخت ، در آن هنگام حلّ کلام و رموزات او بر من مشخص گشت و بر جمیع اسرار و خفایای آن واقف شدم در اندک زمانی . پس نظر

3 هر : - F (کل دهر A) || 5 تفحص : تصفحت F || 8 بسی : سی F ، - A || و الطف :

الطف A ، - A || از نفس : و نفس F ، - A || 16 عنفوان شباب : شباب F

تحقیق و انصاف در حق جماعت طاعنان گماشتم ، دیدم که در پیش ایشان نیست مگر حتفی ، قانع شده‌اند به پوست از لب و بکاه از حب^۳، و حاصل آنچه از حکمت اندوختند شناخت جسمست و بعضی عوارض آن و درین نیز خطر هاست ، و حال آنکه جسم را نیز چنانچه هست نشناخته‌اند و بصورتی از معنی ساخته‌اند . و من از آن روزی که او بسته شد تا این زمان نیافتم کسی را که سخنان او را فهمد و بمراد او رسد .

(۷) و این حکیم الهی علوم مقدسه الهیه و اسرار عظیمه ربانیه را که حکما در حفظ آن رمزها نموده‌اند و انبیا بر آن اشارت‌ها کرده‌اند، فهمیده بود و شناخته ، و مؤید بقوت تعبیر از آن اسرار در کتاب مسمی «بحکمة اشراق» که بر چنان تصنیفی کسی بر او سبقت نکرده است ، و بعد از این نیز در حیّز قوت است - الا من شاء الله - نموده ، و از این جهت که او ملقب شده است «بمؤید بالملکوت» . این کتاب را چنانکه هست کسی نمی‌فهمد و مرادات او را نمی‌شناسد مگر صدیقی .

۱۵ بدانکه هیچ کس را از حکما و علما و اولیا میسر نشده است آنچه که شیخ بزرگوار را میسر گشته از استوار و محکم گردانیدن هر دو حکمت ، بلکه بعضی را همان مرتبه کشف حاصل بوده و بجانب حکمت بحثیه التفات و توجه نمود همچو بایزید بسطامی و منصور حلاج و امثال اینها . اما اتقان بحث صحیح بر وجهی که مطابق تحقیق و وجود

۲ حتفی : حسنی F (ایس عندهم من الحکمة الا الحنف A) || حب : خشب F ||

۸ مقدسه : مقدسیه F || ۱۲ من شاء : ماشاء F || ۱۸ همچو : و همچو F

باشد بی آنکه سموم شبه وشكوك را بریاض آن راه بود ، حکمائی را که همگی همتشان بر بحث صرف مقصور باشد صورت تیسیر نپذیرفته است . اگر چنانچه اراده حکمت نمائی ومستعدّ ورود آن فیض شوی ، 3 فضای دل را که آئینه انوار قدسیه است از زنگ صور غیر بپرداز و پاك ساز و خدارا خالص ومصقّی شو و بتمامی وجود خود از دنیا برآی چنانچه مار از پوست برمی آید . امید هست که الله سبحانه درجه ترا 6 بلند گرداند و ترا بشناخت نفس و حکمت برساند .

(۸) و شیخ را خالق البرایا می نامیدند بجهت عجایب بسیار که بی تراخی ازو ظاهر گشت . می گویند که شخصی او را در خواب دید ، 9 شیخ باو گفت مرا خالق البرایا مگوئید . در صغر سن بطلب حکمت مسافرت گزید تا بمراغه رسید و در آنجا در خدمت مجدالدین الجیلی 12 بتحصیل مشغول گشت و از آنجا باصفهان توجّه نمود . و بمن چنین رسید که او « بصایر » ابن سهلان ساوی را برظہیر فارسی خواند ، والله اعلم . و از کتب او چنان مفهوم می شود که در « بصایر » فکر بسیار کرده است . باطراف ونواحی متعدّده سیر و سفر نمود . در این اثناء باجماعت 5 صوفیّه نیز ملاقات کرد و صحبت داشت و از ایشان استفاده ها نمود به فکر وانفراد از جهت نفس خود ، تا آنکه استقلال حاصل نمود . بعد از آن بریاضات و خلوات وافکار بیجانب نفس خود متوجّه ومشغول گشت 18 تا آنکه رسید بنهایت سیر و غایت مقامات حکما . این مجملی بود از احوال شیخ در حکمت ذوقی و بحثی .

5 ساز : سازد F ، A || شود بتمامی . . . بر آی : شود بتمامی از وجود خود ورا

F (واستلخ عن الدنيا A)

11 مجدالدین : فخرالدین F || 17 تا آنکه : بلکه F (حتی A)

- (۹) اما در سکت عملی ، فائده کان من السابقین الاولین ، بصورت بزى قلندران می زیست و مرتکب ریاضات شاقه بود بنوعی که ابنای 3 زمان از ارتکاب و احتمال امثال آنها عاجز و قاصر بودند . در هفته يك نوبت افطار می کرد و طعامش زیاده بر پنجاه درم نبود. و اگر در طبقات حکما سیر کنی و تفحص احوال ایشان نموده ، منزلت هر يك را شناسی ، 6 نزدیک است که زاهدتر و یا فاضلتر از و نیابی اصلاً . التفات بجانب دنیا نمی گماشت و اهتمام بحصول مرادات آن نداشت . در باب نوشیدنی و خوردنی پروا نمی کرد و آنچه روی می داد می ساخت ، و سخنان شرف و 9 ریاست و بزرگی را بگوش رضا اصفاء نمی نمود . در بعضی احیان کسائی و کلاه سرخ درازی بر سر می نهاد . و بعضی اوقات مرقع می پوشید و خرقة بر بالای آن ، و گاهی بزى صوفیه بر می آمد . .
- 12 (۱۰) و اکثر عبادتش کرسنگی و بیداری و فکر و تأمل در عوالم الهی بود ، و قلیل الالتفات بود برعایت خلق و کثیر السکوت و مشغول به خود بود . سماع و نغمات موسیقی را بغایت دوست می داشت . صاحب 15 کرامات و آیات بود . شنیدیم از علمای عامه از کسانی که ایشان را بهره و حظی از علوم حقیقی نبود که می گفت شیخ علم سیمیارا می دانست و گمان می کردند که به این علم چیزهای نابودرا بصورت بود وجود 18 می داد . این سخنان از جمله خرافات و هذیان است و عدم شناخت احوال اخوان التجرید . بلکه بنهایت مقام اخوان التجرید رسیده بود ، و ایشان را مقامی است که در آن مقام قادرند بر ایجاد هر صورتی

4 در طبقات : از طبقات F || 7 مرادات : مرادات F ، - A || 11 می آمد :

- که خواهند و باین مقام رسیده بودند بایزید بسطامی و منصور حلاج و غیر ایشان از آن برادران تجرید . و بودم من مدتی که تأمل و فکر داشتم بشناخت این مقام تا آنکه یاری کرد و معاونت نمود حق سبحانه و 3 تعالی بیقین تام . و اگر نه این بود که آن از اسرار الهی است و کشفش جایز نه ، هرآینه شمه‌ای از احوال او ذکر می‌کردم .
- (۱۱) و شیخ قدس‌الله روحه بسیار سیر و کثیرالطواف بود در شهرها ، 6 و شوق بسیار داشت که از برای خود شریکی در تحصیل حقایق بهم رساند ، بهم نرسید ، چنانچه در آخر « مطارحات » می‌گوید باین مضمون که « بتحقیق سن من نزدیک بسی سال رسید و اکثر عمر در سفر گذشت و 9 همگی تفحص از مشارکی که مطلع باشد بر علوم می نمودم ، نیافتم کسی را که چیزی از علوم شریفه دانسته باشد و کسی هم که تصدیق بتحقیق آن داشته باشد . » نظر کن در این سخن او که مصدق تحقیق 12 آن علوم هم نیافتم و شکفت بسیار نمای . و این شیخ بزرگوار نهایت تجرید داشت و اصلاً نظر همت جانب دنیا نمی‌گماشت . در بعضی اوقات بدیاری بکر می‌بود و در برخی بشام و گاهی بروم بسر می‌برد . 15
- (۱۲) و سبب کشته شدن او چنانچه بمان رسیده است اینست : او چون از روم برآمد و بحلب رسید ، بحسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود ملاقات افتاد و ملک 18 شیخ را دوست داشت و معتقد شد . علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلمات او می‌شنیدند و او در بحث‌ها تصریح می‌کرد بعقاید حکما و

- تصویب آنها و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می‌کرد و الزام می‌داد و اسکات می‌فرمود. و در آن هنگام بقوت روح القدس چون
- 3 عجایب بسیار اظهار می‌ساخت، علاوه زیادتى کینه و عداوت ایشان می‌شد. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اتفاق کردند، چیزهای بزرگ باو نسبت دادند، چنانچه گفتند که او دعوی نبوت می‌کند. و حال آنکه
- 6 او از این دعوی بری بود. حق سبحانه و تعالی حاسدان را زیانکار و بد روزگار سازد. سلطان را بر قتل او تحریک کردند، او ابا کرد. از جمله آنچه نوشتند پیدر او صلاح الدین این بود که اگر این مرد
- 9 می‌ماند دین و دنیا را بر شما می‌شوراند و فاسد می‌گرداند. بیسر خود نوشت باید که او را بکشی، او نکشت. مرتبه دیگر باز نوشت و تهدید بر آن اضافه نمود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو باز
- 12 می‌گیرم. و در کیفیت قتل او سخنان مختلف شنیده‌ام. بعضی را گمان آنکه او را در بندیخانه انداختند و طعام و شراب از او بازداشتند تا فوت شد. و برخی گویند که او خود منع نفس از طعام و شراب کرد تا بمبدأ
- 15 خود پیوست. و بعضی برآند که او را خفه نمودند. و دیگری می‌گوید که بشمشیر کشتند. و قومی برآند که از دیوار قلعه بزیر انداختند و سوختند. حضرت رسالت را در خواب دیدند که استخوان‌های او را
- 18 جمع ساخته می‌گفتند این استخوان‌های شهاب الدین است.

(۱۳) میان او و میان فخرالدین ماردینی ساکن ماردین صداقت و

4 بر تکفیر و کشتن: سرنگون کشتن F (فاجتمعت کلهم کلمتهم علی تکفیره و قتله A) || بزرگ: بزرگ F (و بسنوالله العظام A) || 19 ماردینی: مارونی F (الماردنی A) || ماردین: مارون F

یاری بود و صحبت‌ها می‌داشتند . فخرالدین باصحاب خود می‌گفت که چه ستوده و پاکیزه است این جوان ، من ندیده‌ام مثل او و می‌ترسم بر او از کثرت تموّر و شهرت و بی‌ملاحظگی او که مبادا اینها سبب فوت و 3 تلف او شوند . چون از صحبت او مفارقت نمود بحلب آمد و با فقهای آنجا مناظره و مباحثه کرد و بر همه فایق آمد و نتوانستند با او برابری نمود ، و بغض و کینه ایشان زیادتر و بیشتر از پیشتر شد . ملك ظاهر 6 مجلسی آراست ، او را با اکابر و فضلا حاضر ساخت تا بشنود مباحثی که میان ایشان مذکور شده است . شیخ در آن مجلس بایشان سخنان بسیار گفت بر نهجی که جملگی سکوت ورزیدند . بر ظاهر فضل او 9 ظاهر شد و قدرش افزود و قربش زیاده گشت ، صاصب وقار و تمکین گشته ، توجهش مقصور باو شد . این نیز باعث ازدیاد تشنیع او گشت . محضرها بکفر او درست نمودند و بدمشق پیش صلاح‌الدین فرستادند و 12 گفتند اگر این مرد می‌ماند اعتقاد ملك را فاسد می‌گرداند ، و اگر رها می‌کند بهر ناحیتی که رفت احوال آن ناحیت را بفساد می‌کشد ، و چیزهای دیگر هم بر این افزودند . صلاح‌الدین پیش ظاهر فرستاد 15 که سجلی بخط قاضی و اهالی آنجا بمن رسید که آن جوان کشتنی است و باید کشت او را ، بکش و رها مکن بوجهی از وجوه . چون شیخ را این حکم محقق گشت و حال را بر آن منوال دید ، گفت مرا در 18 خانه محبوس سازید و طعام و شراب ندهید تا آنکه بالله که مبدأ کّل است واصل شوم . چنانچه گفته بود بفعل آوردند . بعد از آن ظاهر

از ایشان انتقام کشید باینکه ایشان را در بند انداخت و اموال و اشیای ایشان را گرفت .

- 3 (۱۴) عمر او بحسب بعضی روایات سی و هشت سال بود ، و برخی پنجاه سال نیز گفته اند . معتدل قامت و محاسن نه انبوه ، بصورت سرخ رنگ بود ، و اکثر مسافرت او به پیاده روی بود . و اگر چنانچه نقل کنم از آنچه از کرامات او بمن رسیده است هر آینه سخن بطول کشد و بعضی از جاهلان غافل در صدد تکذیب و انکار در می آیند . و در سال پانصد و هشتاد و شش هجرت به قتل رسید . شافعی مذهب بود ، و اما
- 9 بقواعد فقه و حدیث و اصول در نهایت فهم و ذکا بود . و بمن چنین رسید که در باب فخر رازی از او پرسیدند گفت « ذهن او فسرده نیست » و در باب او از فخرالدین پرسیدند گفت « ذهن او از غایت ذکا و فطانت چون آتش مشتعل می شود . » پرسیدند که تو افضلی یا بوعلی ؟ گفت « در حکمت بحثی مساوی ام یا زیاده ، اما از روی کشف و ذوق من زیادترم . » او را تصنیفات بسیار است . (برای فهرست کتب او رجوع شود
- 15 به صفحات (۱۹) و (۲۰) همین مقدمه) او را اشعاریست بعربی و فارسی .

آثار سهروردی

- بیشتر تحقیقاتی که توسط دانشمندان معاصر در باره آثار سهروردی انجام پذیرفته است مبتنی بر فهرست مذکور در شهرزوری و نسخ موجود از آثار اوست، و نیز از منابع متتبعان و فهرست نویسان اسلامی مخصوصاً حاجی خلیفه در تحقیقات اخیر استفاده شده است . اساسی ترین پژوهش ها

3 سی و هشت : هشتاد و هشت F (ثمانیة و ثلثین سنه A) ||

4 بصورت : بحقیقت F (وکان ... احمر الوجه A)

در این زمینه همانا آثار بروکلیمان وریتر و ماسینیون و مهم‌ترین از همه کربن (Corbin) است (۹). راقم این سطور نیز در تحقیقات پیشین خود از آثار سهروردی از این منابع استفاده کرده و مخصوصاً يك تقسیم بندی از آثار شیخ اشراق مشابه به آنچه استاد کربن در نوشته‌های خود ذکر کرده اند انجام داده است (۱۰) و اکنون ضرورتی به تکرار آن نیست. آنچه از آن زمان تاکنون در اثر تحقیقات نوین بدست آمده است یکی «مکتوبات» سهروردی است که در موصل کشف شده است (۱۱) و دیگری مسجّل شدن صحت نسبت «بستان القلوب» و به احتمال قوی «یزدان شناخت» به سهروردی است به دلائلی که بعداً ذکر خواهد شد.

البته هنوز بسیاری از آثار سهروردی به صورت چاپ نشده باقی مانده است من جمله قسمت های طبیعیات و ریاضیات و بزخی بخش‌های منطق مطارحات و تلویحات و مقاومات و متن عربی الالواح العمادیة و لمحات و الواردات و التقدیسات و البته شروح بزرگی که بر آثار شیخ اشراق نگاشته شده است که در واقع تفسیر این آثار است و شاید مهمترین آن شرح شهرزوری بر حکمة الاشراق باشد. شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی و حواشی محققانه صدرالدین شیرازی که در واقع از شاهکارهای مآلا صدرا است نیز محتاج به چاپی منقّح است. امید می رود که در مجموعه‌های بعدی سایر آثار سهروردی نیز به حلیه طبع آراسته شود و این حکیم عالیقدر اولین متفکر بزرگ اسلامی باشد که تمام آثار او بصورت منقّح در يك سلسله مجلّدات مانند مجموعه‌هایی که در غرب به (Opera) معروف است انتشار یابد.

حکمت اشراقی چیست ؟

در این مختصر نمی توان اصول حکمت اشراقی را بیان کرد ، حکمتی که بر دو پایه استدلال و ذوق استوار است و فهم آن مستلزم آشنائی با حکمت مشائی از يك سو و دارا بودن ذوق فطری و صفای ضمیر از سوی دیگر می باشد (۱۲) . در این مقدمه فقط می توان به خطوط اصلی و خصائص کلی حکمت اشراقی اشاره کرد . البته مقصود از حکمت اشراقی ، بطور کلی هر نوع حکمتی که مبتنی بر تنویر و اشراق عقل باشد نیست مانند آنچه در مکتب نو افلاطونیان و اکوستینی های غرب مشاهده می شود . به -يك معنی پیروان آنان همگی اشراقی اند ولی بمعنی خاص " کلمه اشراق مخصوصاً چنانکه این کلمه در ایران اسلامی بکار برده شده است مقصود از آن همان حکمتی است که سهروردی میتنی بر فلسفه مشائی بوعلی و تصوف اسلامی و اندیشه های فلسفی ایران باستان و یونان به وجود آورد و رنگ خاص " نبوغ خود را به آن بخشید .

حکمت اشراقی اولاً ذوقی است در عین حال که استدلال و فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود بشمار می آورد و تربیت منظم عقل نظری و نیروی استدلال را اولین مرحله کمال طالب معرفت می شمارد . پس حکمت اشراقی حکمتی است که می کوشد رابطه ای بین عالم استدلال و اشراق یا تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند و در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی .

ثانیاً حکمت اشراقی آگاهانه در صدد احیای حکمت خسروانی و فهلوی ایرانیان باستان و نیز حکمت یونانیان در دامن عرفان و حکمت

اسلامی بود و سهروردی خود را وارث دو سنت بزرگ فکری قدیم یعنی یونانی و ایرانی می دانسته است، و در افق فکری او افلاطون و زردشت و پادشاهان فرزانه و حکیم ایران باستان و حکمای الهی قبل از سقراطی یونان شارحان يك حقیقت و مفسران يك پیام معنوی بودند که سهروردی خود را احیا کننده آن می دانست. بهمین جهت در حکمت اشراقی فرشتگان مزدائی و مثل افلاطونی به صورت يك حقیقت جلوه گر شده و وحدت نور که همان وجود است بر ثنویت ظاهری مزدائی و کثرت عالم مثالی افلاطونی حکمفرما است.

نیز از خصائص مهم حکمت اشراقی ازدواج و آمیزش حکمت ایران باستان و عرفان و حکمت اسلامی است. سهروردی موفق شد در حالیکه عارفی کاملاً اسلامی و مفسری عمیق از حقائق قرآنی بود، در آسمان معرفت اسلامی حقائق رمزی و تمثیلی حکمت ایران باستان را مشاهده کند و به آن حیات نوین بخشد. در واقع از طریق تأویل قرآن سهروردی توانست حکمت خسروانی را در افق معنوی اسلام منزلگهی رفیع بخشد و در حیات عقلی و فکری ایرانیان مقامی از برای آنچه از میراث قبل از اسلامی ایشان از لحاظ فکری جنبه مثبت داشت بدست آورد. در نظرگاه سهروردی و حکمت اشراقی او نور محمدی بر حقیقت ملکوتی پیام ادیان و حکمت های پیشینیان از هرمس و فیثاغورس گرفته تا زردشت و حکمای فرس دمیده و بار دگر این حقائق را در اذهان روشن ساخته است بنحوی که حقائق مشهود حکمت باستان است در حالیکه نوری که مشاهده این حقائق را امکان پذیر می سازد همانا نور منبعث از وحی قرآنی است. لذا همان حکیمی که پایه گذار حکمت اشراقی و احیا

کننده فلسفه ایران باستان است بیش از تمام فلاسفه اسلامی قبل از خود به آیات قرآنی و احادیث نبوی توجه کرده است چنانکه از قرائت رسائل او در این مجموع مشاهده می‌شود.

حکمت اشراقی سهروردی حامل نقشه ایست از دار وجود که به کمک آن غریب عالم غربت غریبه که همان جهان ماده و کون و فساد است می‌تواند به مشرق عالم وجود که در عین حال جهان اشراق یا عالم ملکوت است راه یابد و از زندان تیرگی جسم و شهوات نفسانی رهایی یابد. نیز این حکمت پیامی است از آن عالم اشراق به این عالم ظلمت، پیامی به لسان رمزی که هر کس را قدرت درک معانی باطنی آن نیست. باطن این پیام از آن کسی است که دست سرنوشت و کوشش و کشش درونی او را آماده از برای سیر به عالم معنی ساخته است. لذا حتی درک فکری و عقلی حکمت اشراق خود نوعی اشراق و ودیعه ای الهی است. صرف درک اینکه انسان عادی در مغرب دار وجود در عالم ظلمت بسر می‌برد و مأوا و موطن واقعی او مشرق وادی ایمن و یمن عالم معنی است خود مرحله ای از معرفت و اشراق است.

بنا بر این حکمت اشراقی ما فند حکمت‌های دیگر بزرگ مشرق زمین پیامی است به لسان رمز که هر کرا قدرت درک آن پیام و کشف آن رمز نباشد هر چند ظاهر کلمات و الفاظ آن خواننده و تجزیه و تحلیل شود. قدرت استدلال کم و بیش در همه افراد موجود است لکن درک رمز و استعاره از عهده همه کس بر نیاید بلکه ذوقی می‌خواهد خاص که همه را از آن بهره نیست. تفسیر ظاهری کلمات به کمک کتب

لغت امکان پذیر است ولی تأویل باطنی آن مستلزم يك نوع دگرگونی درونی و ولادت جدید معنوی است . تا انسان نتواند به درون خود سفر کند و به تأویل رموز وجود درونی خود پردازد اورا قدرت تأویل پیام شرق عالم وجود که همان حکمت اشراقی است میسر نشود . بهمین جهت واضع این حکمت بعلمت عدم فهم عوام جان فدای بیان پیام خود ساخت و بعد از او تا این عصر بسیاری از بزرگان این مکتب با عدم درک اطرافیان خود مواجه شده و مورد طعن و ملامت افرادی قرار گرفته اند که چون نمی دانند در چاه ظلمات قرار دارند فرار از این چاه را امری عبث و بیهوده دانسته و حتی وجود عالمی خارج از این چاه را زاده تخیلات آنکه پیام هدهد عالم غیب را استماع کرده است می پندارند . بسیاری از داستانهای عرفانی شیخ اشراق حاکی از این حقیقت است که از خصائص حیات و شرائط وجود بشر عادی است ، بشر عادی عصر سهروردی و خیلی بیشتر از آن بشر عصر حاضر که به فضا پرواز می کند لکن بیش از هر عصر دیگر از فضای عالم غیب غافل و از لمعات مشرق عالم وجود بی بهره است .

از آنجا که درک حکمت اشراقی بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است ، خود شناسی و علم النفس در واقع کلید درک این حکمت و بحث اساسی و حیاتی آن را تشکیل می دهد . شاخص ترین فصل رسائل سهروردی از لحاظ دید خاص اشراقی همانا فصل مربوط به نفس است . هنگامیکه شیخ از عناصر و طبایع و اختلاط و امتزاج آنان بحث می کند سخنانش چندان از گفتار متشائین دور نیست . ولی هرگاه

قدم به عالم نفس می‌نهد با نظر گاهی دیگر به موضوع می‌نگرد که با دید مشائیان اختلاف اساسی دارد. حکمای مشائی چه اسلامی و چه یونانی علم النفس را فصلی از طبیعیات محسوب داشته و بیشتر به شرح قوی و فعالیت های نفس توجه دارند در حالیکه شیخ اشراق علم النفس را به مباحث الهیات نزدیک می‌سازد و سخن او در نیرو های نفس نیست بلکه ارائه طریق در چگونگی نجات نفس از زندان تن و رهائی انسان از ظلمات جهان مادی است. علم النفس سهروردی ثمر بحث نظری نیست بلکه محصول یک درون نگری و آگاهی به ضمیر است که فقط از طریق ریاضت و مهار کردن ازدهای نفس اماره امکان پذیر است. در اینجا است که فرق اصلی بین حکمت مشائی و اشراقی آشکار می‌شود و انسان بوضوح درک می‌کند که علم النفس اشراقی از مشاهده و سیر درونی که نتیجه حکمت عملی و بکار بستن اصول اخلاقی و عرفانی است بدست می‌آید نه از صرف بحث و فحص و قیل و قال. و بهمین جهت هدف این علم متوجه کردن طالب به امکان نجات انسان از قید محدودیت های مادی و وصال به آزادی واقعی است که فقط در افق بی انتهای فضای عالم ملکوت امکان پذیر است.

چنین علم النفس البته بستگی کامل به آگاهی از آغاز ملکوتی روح انسان و اهمیت جهان فرشتگی در عالم پائین دارد. بهمین جهت علم النفس اشراقی همواره با یکی از اساسی ترین اصول حکمت سهروردی توأم است که همان اعتقاد به عالم رب النوعی و مثالی است. مراتب طولیه و عرضیه نور و انوار قاهره و مدبّره و اسپهبدیه که سهروردی با چنان دقت

از آن بحث می‌کند و با نبوغ خاص خود با اصطلاحاتی نوین بحث دربارهٔ این عوالم را در غالب لسان بشری در می‌آورد، همگی حاکی از اهمیت عالم ملکوتی و ربّ النوعی در تفکر او است.

یکی از ارکان حکمت اشراق تأیید نظریهٔ افلاطون در بارهٔ عالم مثال و آمیزش آن با فرشته‌شناسی مزدائی و تعبیر آن از دید کلمه یا لغوس فیلوئی است. در نظریات سهروردی در بارهٔ عوالم نوری که بین نور الانوار یا مبداء واحد هستی و جهان غسق یا ماده قرار دارد وحدتی از افکار بسیاری از حکمای گوناگون سلف بوجود آمده و در تصویری آن چنان زیبا و گیرا گردآوری شده است که واقعاً خیره‌کننده می‌باشد و حاکی از وسعت نظرگاه این حکیم الهی و قدرت فهم و درک و حدس او و نیز ذوق وی در مشاهدهٔ عالم نور می‌باشد. او فقط به تأیید وجود عالم ربّ النوعی اکتفاء نکرد بلکه علاوه بر امتزاج حکمت یونانی و خسروانی در بحث دربارهٔ عالم فرشتگی، به تشریح و تجزیه و تحلیل عوالم متعدد برتر از جهان مادی پرداخت و امتیاز صریح بین عالم عقول و مجردات محض و عالم خیال قائل شد و زمینه‌ها را از برای صدرالدین شیرازی که بالاخره با برهان و استدلال عالم خیال را در دامن نظرگاه کلی فلسفی گنجانید آماده ساخت. البته مسألهٔ جهان‌شناسی شناخت در حکمت اشراقی بدون توجه به عالم برزخی امکان‌پذیر نیست و سرنوشت نفس و معاد یا فردا شناسی نیز ارتباط عمیقی با همین بحث دارد.

رسائل فارسی سهروردی

آثار فارسی شیخ اشراق هیچگاه به صورت یک مجموعه در نظر گرفته

نشده است ، بلکه هر رساله‌ای علیحده و دور از رابطه‌ای که با سایر مصنفات شیخ دارد مورد بررسی قرار گرفته ، برخی از آنها چاپ شده و بعضی دیگر برای بار اول در این مجموعه به طبع می‌رسد . از آن گروه که چاپ شده است متن هیچ يك منقح و یا افلاً خالی از اشکال نیست ، حتی رسائلی که توسط اشپیس (Spies) و استاد کربن به نحوی علمی طبع گردیده است . فقط کافی است متن رسائلی که در این مجموعه انتشار یافته است با متن‌های قبلی مقایسه شود تا علت چاپ نوین برخی از این رسائل آشکار گردد . علاوه بر اینکه رسائل بزرگ همچون هیاکل النور والواح عمادی فارسی هیچگاه قبل از این بزبور طبع آراسته نشده است ، آنچه که تا کنون مبتنی بر یکی دو نسخه نیز چاپ شده بوده است احتیاج مبرم که تصحیح و طبع جدید و گرد آوری در مجموعه‌ای مرگب از تمام آثار فارسی شیخ داشت . لذا در تصحیح و تنقیح این آثار آنچه توسط دانشمندانی همچون استادان کربن و اشپیز و مرحوم مهدی بیانی و مرحوم حاج سید نصرالله تقوی و آقای سید محمد باقر سبزواری چاپ شده بود مانند نسخه‌ای خطی بعنوان یکی از نسخ تلقی شد و از بهترین نسخ خطی موجود نیز استفاده شد . پس از مقایسه نسخه‌های موجود متن تصحیح شده تهیه شد . البته نحوه تصحیح چنانکه از بررسی متن بر می‌آید به شیوه‌ایست که استاد معروف آلمانی ریتر (Ritter) تدوین کرده و استاد کربن (Corbin) در سایر کتب این سلسله از انتشارات قسمت ایران‌شناسی مؤسسه فرهنگی ایران و فرانسه بکار برده‌اند . این روش به دو علت دنبال شده است : یکی جهت حفظ سبک و شیوه تنقیح این مجموعه و دیگری به سبب مزایای ذاتی این نحوه تصحیح که بدون ورود ارقام و اعداد

در داخل متن نوشته‌ها را به نحوی خواندنی ارائه داده و تمام نسخه بدل‌ها را در حاشیه تذکر می‌دهد، و در واقع متن ارائه شده ترکیبی است از متون موجود به اقتباس مصحح ولی با اشاره دقیق به تمام منابع اصلی متن که همان نسخ مختلف خطی و یا چاپی می‌باشد.

گرد آوردن رسائل فارسی سهروردی علاوه بر اهمیتی که از لحاظ تصحیح دقیق این رسائل برای بار اول دارد، اهمیت آنها را نیز از نظر گاه نثر فارسی بیشتر جلوه گر می‌سازد. شاید کمتر شخصی تصور کرده باشد که از سهروردی چند صد صفحه اثر فارسی باقی مانده است. این شاهکارهای نثر فارسی که از بهترین نمونه‌های نثر فلسفی تمام ادوار تاریخ ادبیات فارسی است در پهلوی یک دیگر به صورت مجموعه‌ای عظیم جلوه می‌کند و مقام خود را فوراً در جانب آثار خواجه نصیرالدین طوسی و بابا افضل کاشانی بعنوان یکی از مهمترین آثار نثر فلسفی فارسی اهراز می‌کند. فقط کافی است که خواننده‌ای با بصیرت و ذوق تمام این رسائل را یکی پس از دیگری مطالعه کند تا عظمت آن نه تنها از لحاظ فلسفی بلکه از لحاظ زبان فارسی برای او روشن‌تر شود. شاید هیچگاه در تاریخ هزار ساله نثر فارسی کسی به این لطافت و روانی از مباحث فلسفی سخن بمیان نیاورده است. اهمیت این رسائل از جهت دستور زبان فارسی و مصطلحات بدیعی که در آن بکار رفته است آنچنان زیاد است که نمی‌توان در این مقدمه به این مهم پرداخت (۱۲). تصمیم مصحح بر این است که در یک بررسی جداگانه به فوائد لغوی و دستوری این متن و اشاراتی که از لحاظ رسم الخط (۱۳) و قواعد انشاء و ترکیب جملات و

مصطلحات و استعارات فارسی دربر دارد پرداخته شود .
 در این مختصر فقط لازم می‌داند به نکاتی چند درباره این رسائل فارسی بطور کلی اشاره کند . از لحاظ سبک نگارش يك پارچگی عمیقی بین اکثر رسائل موجود است لکن در چند مورد چنین برمی‌آید که سهروردی به بررسی عبارات و اصطلاحات غیر از آنچه در سایر آثار خود بکار برده است متوسل شده است . فقط در يك رساله یعنی « لغت موران » سبک نثر تا حد قابل ملاحظه‌ای با سایر رسائل فرق دارد و امکان این می‌رود که مترجمی غیر از خود او این رساله را از عربی به فارسی برگردانیده باشد . در اینکه رساله از خود شیخ اشراق است کوچکترین بحثی نیست . فقط سبک آن با آنچه در سایر رسائل عرفانی شیخ دیده می‌شود یکسان نیست .

از جهت نقل قول از آیات قرآن کریم و احادیث نبوی که تمام آثار سهروردی مملو از آن است يك پارچگی حیرت انگیزی در تمام رسائل وجود دارد و در واقع به نحوی سهروردی در هر مبحث به همان پایه های قرآنی پیشین خود باز می‌گردد . اشاره ای به فهرست آیات و احادیث این رسائل در پایان مجموعه مؤید این ادعا است . همین نظام نیز در « بستان القلوب » و « یزدان شناخت » کاملاً مرعیست و شاید بهترین دلیل از برای صحت نسبت این دو رساله به سهروردی باشد .

این رسائل البته از لحاظ موضوع یکسان نیست . « پرتو نامه » و « هیاکل النور » و « الواح عمادی » يك دوره از حکمت نظری است که در طبیعیات بیشتر پیرو حکمت مشائی بوعلی است ولی در مبحث نفس و الهیات به عقائد صرفاً اشراقی می‌پردازد و نیز در بین مباحث نظری

ناگاه وارد ذکر داستانهای تمثیلی و رمزی شده، در يك حکایت عرفانی مبحث نظری پیشین را تعین عینی وانضمامی می بخشد. «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» نیز از لحاظ ساختمان بهمین نحو می باشد. هر يك دوره ایست از حکمت نظری مرگب از منطق و طبیعیتانی که بیشتر پیرو حوزه فکری بوعلی است و علم النفس والهیاتی اشراقی. ولی در این دو رساله نیز علاوه بر اشارات فراوان به همان آیات واحادیث که در رسائل دیگر شیخ اشراق دیده می شود از جنبه عملی این حکمت چنانکه در حیات آدمی متجلی است سخن بمیان می آید و بار دیگر مؤلف متوسل به حکایات عرفانی می شود مخصوصاً در «بستان القلوب». در واقع اگر «پرتو نامه» و «هیاکل النور» و «الواح عمادی» یکی پس از دیگری قرائت شده و سپس متن «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» خوانده شود فوراً این امر مسجل می شود که این رسالات متعلق به يك دید فکری و يك جهان معنوی است و هر يك بیانی مختلف از يك حقیقت و يك فلسفه است. در حین تصحیح این رسائل بود که به تدریج شك شك مصحح در انتساب «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» به سهروردی مرتفع شد تا اینکه بالاخره پس از قرائت آنها در يك مجموعه این شك بکلی از میان برخاست مخصوصاً در باره «بستان القلوب» که کوچکترین فرقی از لحاظ ساختمان درونی با آثار معروف و مسجل شیخ اشراق ندارد.

اما رسائل کوچک تر عرفانی که نیمه وسط این مجموعه را تشکیل می دهد. آنها هر يك صحنه و پرده ایست از حیات معنوی انسان و جنبه

عملی و حیاتی اعتقادات اشراقی را توصیف می‌کند. اگر رسائل دیگر این مجموعه مانند آثار بزرگ تعلیمی سهروردی به زبان عربی از قبیل حکمة الاشراق سخن از ساختمان دار وجود و مراتب آن می‌کند، در رسائل عرفانی وضعی خاص که انسان از دیده‌گاه اشراقی در آن قرار گرفته است بررسی شده و لطیفه‌هایی از اسرار سرنوشت معنوی انسان در هر يك افشا گردیده است. در رسائل عرفانی کوششی در تعلیم تمام فصول حکمت نیست بلکه همواره انسان متوجه وضعی خاص از برای قهرمان داستان که همان طالب معرفت است گردیده و از دیدگاه او به واقعیت حیات شخصی که طبق اصول اشراقی می‌زید و جهان را مشاهده می‌کند پی می‌برد. نیز در این رسائل بسیاری از لطائف تصوّف بازگو شده است، و این آثار را رابطه‌ای مستقیم با گفتار بزرگان تصوّف مخصوصاً حلاج و بایزید و جنید است و باید آنها را از شاهکارهای تصوّف به زبان فارسی دانست (۱۴). در لطائف بیان واستعارات و رموز نیز این رسائل در زمره زبده‌ترین آثار نثر فارسی است.

تجزیه و تحلیل رسائل (۱۵)

۱- پرتو نامه :

رساله در فصل اوّل از بحثی مختصر درباره الفاظ و منطق شروع کرده و سپس در فصل دوّم به مبحث جسم و زمان و مکان و کون و فساد و حرکت و طبایع می‌پردازد. فصل سوّم درباره استبصار نفس است و چندین برهان جهت اثبات تجرّد نفس اقامه شده و شیخ صریحاً نفس را جسمانیّة الحدوث می‌داند. در فصل چهارم از قوای نفس سخن می‌گوید به طریقی شبیه به

آنچه در کتاب ششم «شفا» و علم النفس «نجات» بوعلی آمده است و حتی در مسأله ابصار شیخ اشراق از نظریه ارسطو دفاع می‌کند ولی در عین حال در تجرد کامل نفس از جوهر بدن اصرار دارد و تأیید می‌کند که نفس نه جسم است و نه در جسم. فصل پنجم و ششم در باره الهیات خاص است و از واجب الوجود و صفات و افعال آن سخن می‌گوید و ادله‌ای چند از برای اثبات وجود واجب و وحدت آن اقامه شده است و مطالبی نزدیک به آنچه شیخ الرئیس آورده است دیده می‌شود منتهی با رنگی بیشتر اشراقی و عرفانی. فصل هشتم از خیر و شر و قضا و قدر بحث می‌کند و مطالب لطیفی در باره قضا و قدر و رابطه آن با مسؤولیت فرد در مقابل اعمال خویش به نحوی استادانه ذکر شده است. موضوع فصل نهم بقای نفس و سعادت و شقاوت آن است. بار دیگر شیخ اشراق تجرد نفس را تأیید کرده و از گفتار افلاطون مدد می‌گیرد و با توسل به آیات و احادیث نبوی ماهیت لذت و الم و رابطه آنرا با سر نوشت نفس پس از مفارقت از بدن روشن می‌سازد. آخرین فصل رساله فصل دهم، در باره نبوات و معجزات و کرامات و منامات است که در آن بنحوی اشراقی و عرفانی از معنی نبی و رابطه او با عوالم بالا و عقول و نفوس بحث شده و در پایان به «خره کیانی» و «فر نورانی» اشاره شده است. رساله پرتونامه یک بار توسط آقای سید محمد باقر سبزواری در کتاب «چهارده رساله» نگارش ایشان، طهران ۱۳۴۰، ص ۲۲۰-۲۷۲، چاپ شده است. ظاهراً این چاپ از روی نسخه‌ای متعلق به خود ایشان انجام گرفته است. بهر حال در کتاب ذکر می‌شود که از منبع آن نشده است و متن نیز بطور دقیق تصحیح و تنقیح نگردیده است.

۴- هیاکل النور :

علیرغم شهرت فراوان «هیاکل النور» به زبان عربی و چاپ هائی که از آن شده است ، (۱۶) متن فارسی این رساله که از مشهورترین آثار شیخ اشراق است تا کنون ناشناخته مانده است (۱۷) . هیاکل النور شامل هفت هیکل است و یکی از هیاکل که هیکل چهارم است خود به چند فصل تقسیم شده است . در هیکل اول به اختصار از جسم و «هیئة» و رابطه بین آنها صحبت می کند و هیکل دوم اختصاص به نفس دارد که در آن باردگر تجرّد نفس اثبات شده و از قوای نفس سخن بمیان آمده است . توجه خاص به نفس ناطقه شده و رابطه آن با خداوند به نحوی لطیف کاملاً از دیدگاه اشراقی مطرح شده است . هیکل سوم باز به اختصار از جهات ثلاث و واجب و ممکن و ممتنع بحث می کند . هیکل چهارم که مفصل ترین هیکل های رساله است در چند فصل از واجب الوجود و صفات آن و نفس و رابطه آن با واجب سخن می گوید و در آن شیخ بعضی از اصطلاحات مشخص اشراقی را مانند « نور قاهر » و انوار دیگر عالم مجردات بکار می برد . هیکل پنجم درباره حدود و قدم و رابطه بین خداوند و جهان است و از حرکت افلاک و رابطه بین اشراق و حرکت افلاک سخن بمیان آمده است و دگرباره مصطلحات خاص اشراقی بکار برده شده است . در هیکل ششم از بقای نفس پس از فساد بدن و احوال آن بحث شده و در هیکل هفتم اتصال نفس ناطقه به عالم ملکوت پس از مفارقت از بدن مطرح شده است و مانند سایر هیاکل شیخ سخنان حکمی خود را با توسل به آیات قرآنی مبین ساخته است .

۳-الواح عمادی:

در مقدمه سهروردی علت تألیف این رساله را در معرفت مبدأ و معاد بررأی « حکمای الهیات » بیان داشته به بحثی دقیق در باره الفاظ می پردازد . لوح اول در باره تناهی اجسام و آسمان و عالم است و دوره‌ای موجز از طبیعیات قدیم را دربر دارد . لوح دوم مربوط به نفس و قوای آن است که در آن از نفس ناطقه مفصل سخن رفته با توسل به آیات متعدد قرآنی مخصوصاً آنچه در باره حضرت مسیح (ع) آمده است . از گفتار امامان و اولیاء تصوف نیز نقل شده است . پس از احصای قوای ظاهری و باطنی نفس بار دیگر جسمانیة الحدوث بودن نفس تأیید شده و در عین حال نفس ناطقه نوری از انوار الهی خوانده شده است . لوح سوم مفصلاً از واجب الوجود ، اثبات آن و صفات و افعال آن و حدوث و حرکت بحث کرده و بار دیگر به تأویل تعداد زیادی از آیات قرآنی می پردازد . لوح چهارم در واقع تأویلی است حکمی از آیات قرآنی در باره قضاء و قدر و نفس و معاد آن که در آن برخی از مهمترین اصول علم النفس اشراقی توأم با تفسیر دقیق کلام الهی بیان شده است . در پایان سهروردی « بزرگان ملوک پارسیا » را موحد خوانده به تعبیری عرفانی از داستان فریدون و ضحاک و کیخسرو و فراسیاب می پردازد و باز از « کیان خرّه » صحبت می کند و از طریق تأویل این حکایات و شرحی را که از نفس ناطقه بعنوان خلیفه خداوند در زمین مبتنی بر نص قرآنی داده است مرتبط می سازد . پایان «الواح عمادی» یکی از صفحات درخشان آثار سهروردی است که در آن داستانهای ایران باستان و حکمت و عرفان قدیم در لوای معنی باطنی قرآن

کریم به هم آهنگی و آشتی درآمده است و سهروردی از این داستان‌ها تعبیری دربارۀ سرنوشت نفس انسانی کرده است که همانا حکمت و عرفان اسلامی در تأیید آن همواره کوشیده است .

نه تنها متن مفصل فارسی «الواح عمادی» که فقط يك نسخه از آن تاکنون بدست آمده است تاکنون چاپ نشده ، بلکه متن عربی آن نیز که نسخ معدودی از آن در دست است تاکنون طبع نیافته است و باین جهت یکی از آثار مهم شیخ اشراق هنوز مکتوم مانده است .

۴- رساله الطیر :

اصل رساله الطیر از ابن سینا است و یکی از سه رساله رمزی و تمثیلی او را تشکیل داده و به اتفاق حی بن یقظان و سلامان و ابسال دوره‌ای از سیر و سلوک عقلانی و معنوی را به لسان رمز بیان می‌دارد (۱۸) . پس از او حکما و عرفای دیگر نیز سیر روح انسانی را به مأوای اصلی خود به صورت پرواز پرندگان بیان کرده‌اند چنانکه در «منطق الطیر» عطار مشهورترین این نوع آثار دیده می‌شود و برخی نیز مانند امام غزالی رساله‌ای مستقل بنام طیر نگاشته‌اند و خود سهروردی در رساله «غربت غربیه» موضوع همین «رساله الطیر» را بنحوی مفصل‌تر پرورانیده است . در این رساله پس از چند موعظه اولیه دربارۀ شرایط پیمودن طریق حقیقت ، بدام افتادن پرندۀ داستان بدست صیادان و مشقت‌های فراوان در زندان و بالاخره نجات توسط گروهی از یاران و پرواز بر فراز هشت کوه بلند و مشاهده جمال خیره‌کننده ملک بیان می‌شود و در پایان از شگ آنانکه از سیر به عالم غیب بی‌خبرند و انکار چنین تجربه‌ای رامی‌کنند گله مند گشته آنان را نادان

می‌شمارد .

برخی ترجمه این رساله را به احمد بن قاسم اخیسکتی ملقب به ذوالفضائل نسبت داده‌اند (۱۹)، لکن چه از لحاظ انتساب آن به سهروردی در نسخه قدیمی فاتح و چه از حیث سبک به نظر ماشکی نیست که رساله از سهروردی است . وانگهی چنانکه در فهرست شهرزوری که قبلاً ذکر شد آمده است ، شیخ اشراق اشارات و تنبیهات ابن سینارا ترجمه کرده و علاقه خاصی به آثار او داشته است مخصوصاً آنچه می‌توان باقی مانده « حکمت مشرقیه » شیخ الرئیس دانست که « رساله الطیر نیز » بدون شک قسمت مهمی است از آن .

« رساله الطیر » یک بار به نام ذوالفضائل اخیسکتی در « چهارده رساله » آقای سبزواری ، ص ۱۵۲-۱۶۲ ، بدون ذکر نسخه خطی که از آن استفاده شده انتشار یافته است و یک بار نیز توسط اشپیس (spies) و ختاک (Khatak) در کتاب « سه رساله درباره تصوف » (Three Treatises on Mysticism ، اشتونگارت ، ۱۹۳۵) چاپ شد . این کتاب متأسفانه به سرعت بسیار نایاب گردید و به همین علت رسائلی که در آن جا به چاپ رسید هیچگاه آن چنانکه باید مخصوصاً در ایران شناخته نشد . متن چاپ شده مبتنی بر نسخه فاتح شماره ۵۴۲۶ است .

۵- آواز پر جبرئیل:

این رساله معروف با گفتار خواجه ابو علی فارمدی در باره اینکه کبود پوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل خوانند و بیشتر آنچه حواس مشاهده می‌کند از آواز پر جبرئیل است آغاز شده و در دفاع از این

نظر برخاسته است . پس از مقدمه‌ای کوتاه رساله بصورت حکایتی بیان می‌شود که در آن قهرمان در عالم مشاهده هوس دخول در خانقاه پدر خود می‌کند و به ملاقات ده پیر می‌رسد که یکی خود را معرفی کرده و می‌گوید ما از مجرّدان و اهل «ناکجا آبادیم» . از پیر سلسله سؤالاتی می‌کند من جمله در باره ساختمان افلاک و عالم مجرّدات . قهرمان از پیر طلب آموختن علم خیاطت می‌کند و تا حدّی که او را احتیاج باشد این علم به او بیاموزد و سپس طلب فرا گرفتن کلام خداوند می‌کند و در پاسخ پیر او را «هجائی بس عجب» می‌آموزد که بدان اسرار کلام الهی تمام سوره‌های قرآن کریم آشکار می‌شود و بالاخره علم ابجد را نیز از او تعلیم می‌گیرد . سپس از کلمات الهی با اشاره به آیات قرآنی بحث می‌کند و می‌گوید که آخرین این کلمات جبرئیل است و ارواح بنی‌آدم از این کلمه منبعث می‌شود و کلمه و روح را یکی می‌داند . از سایر کلمات الهی نیز سخن می‌گوید و آیاتی را که به مراتب مختلف از کلمات کبری و وسطی و صغری اشارت می‌دهد تأویل می‌کند . بالاخره از دو پیر جبرئیل که یکی بر عالم کون و فساد سایه افکنده و موجودات این دو عالم آواز پراواست سخن می‌گوید .

رساله آواز پیر جبرئیل يك بارتو وسط استاد هنری کربن (H. Corbin)

و پاول کراوس (P. Kraus) تحت عنوان: « Le Bruissement de l' Aile de Gabriel »
 (Journal Asiatique , juillet-sept. 1935)
 « Traité philosophique et mystique »

مبتنی بر دو نسخه ایا صوفیه شماره ٤٨٢١ و شهید علی پاشا شماره ٢٧٠٣ ،
 با ترجمه فرانسوی و حاشیه چاپ شده است . و بار دیگر این رساله توسط
 مرحوم دکتر مهدی بیانی مبتنی بر نسخه معروف کتابخانه سلطنتی ایران

(طهران، ۱۳۲۵) به طبع رسید .

۶- عقل سرخ :

داستان با سؤال از یکی از دوستان که آیا « مرغان زبان یکدیگر دانند » آغاز می‌شود و قهرمان داستان جواب مثبت داده می‌گوید خود قبلاً به صورت بازی خلق شده بود و با بازان دیگر سخنی می‌گفت ، تا روزی اسیر دام صیادان شد و او را به ولایتی دیگر بردند و چشم او را بر دوختند و فقط به تدریج آنرا گشودند . يك روز باز از فرصت استفاده کرده به سوی صحرا می‌گریزد و در آنجا شخصی را ملاقات می‌کند با چهره و محاسنی سرخ و او را جوانی می‌پندارد در حالیکه آن فرد خود را اولین فرزند آفرینش معرفی می‌کند و علت سرخی چهره خود را بیان می‌دارد . پیر می‌گوید از کوه قاف است و وطن اصلی با نیز آنجا است و از کوه قاف و گوهر شب افروز و درخت طوبی و عجائب دیگر سخن می‌گوید و راه کوه قاف را شرح می‌دهد و گوهر شب افروز و درخت طوبی را معرفی می‌کند و داستان زال و سیمرغ و رستم و اسفندیار باز می‌گوید . سپس دوازده کارگاه و رزه داودی و تیغ بلارک را توصیف می‌کند و در جواب باز که چه کند تا وصال به وطن اصلی آسان شود به او می‌گوید چشمه آب زندگانی بدست آور و خضروار در جستجوی آن چشمه باش و با غسل در آن از زخم تبغ بلارک ایمنی یاب .

رساله «عقل سرخ» يك بار توسط مرحوم دکتر مهدی بیانی از روی نسخه کتابخانه سلطنتی (اصفهان، ۱۳۱۹) به چاپ رسیده و يك بار نیز همین نسخه به صورت عکس برداری انتشار یافته است (طهران ، ۱۳۳۲) .

آقای سبزواری در چهارده رساله خود نیز (ص ۲۱۲-۲۱۹) رساله‌ای تحت عنوان «داستان سیمرغ و کوه قاف (سیاح و باز)» چاپ کرده‌اند که همان رساله «عقل سرخ» است لکن نسخه‌ای که مأخذ آن بوده است ذکر نشده است .

۷- روزی با جماعت صوفیان :

حکایت در خانقاهی آغاز می‌شود که در آن هر کس از شیخ خود سخن می‌گوید . قهرمان داستان از قول شیخ خویش به لسان تمثیل ساختمان جهان و ترتیب افلاک بیان می‌کند و سؤالانی در باره نجوم می‌شود که به آن پاسخ داده می‌شود . شیخ به این نوع سؤالها اعتراض کرده می‌فرماید مردمی که به ستارگان نگرند سه گروهند : عوام^۳ که فقط پدیدارها را ببینند و منجمان که علم به ظواهر آسمانها یابند و محققان که سر آسمانها بدست آورند . سپس شیخ دستوراتی جهت اطلاع از سر آسمانها می‌دهد که عبارت از ریاضت و خلوت و چله نشینی است که پس از آن چشم دل به عالم غیب روشن شود .

رساله «روزی با جماعت صوفیان» يك بار توسط مرحوم دکتر مهدی بیانی (طهران ، ۱۳۱۷) مبتنی بر نسخه کتابخانه سلطنتی انتشار یافته است .

۸- رساله فی حاله الطفولیة :

در آغاز قهرمان از کودکی خود سخن می‌گوید که به دنبال کودکانه دیگر به طلب علم و استاد رفت و در صحرائی شیخی را ملاقات کرد و مدتی نزد او تلمذ کرد و الفبائی از او آموخت . روزی با نا اهلی نزد شیخ می‌رود و به علت

باز گفتن تعالیم شیخ از محضر او غایب می‌شود و هرچه او استاد خود را می‌جوید به اودسترسی نمی‌یابد، تاروژی توسط پیری در خانقاه بار دگر به محضر شیخ راه یافته پوزش می‌طلبند و این درس را می‌آموزد که اسرار الهی را نزد نا- اهل باز گو نکند. سپس بحثی دربارهٔ معالجهٔ امراض معنوی کرده شیخ و مرشد را به پزشک امراض جسمانی تشبیه می‌کند. از شیخ سؤالاتی در بارهٔ جهان و مسائل اخلاقی و عرفانی و آداب و رسوم درویشان مخصوصاً سماع ورقص و دست افشاندن می‌کند و پاسخ‌هایی که بسیاری از حقائق لطیف حکمت و تصوّف را در بردارد دریافت می‌دارد. رسالهٔ «فی حالة الطفولیّة» یک بار توسط مرحوم دکتر مهدی بیانی (طهران، ۱۳۱۷) از روی نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی انتشار یافته است.

رسالة في حقيقة العشق يا مؤنس العشاق :

این رساله که از لحاظ ادبی از شاهکارهای نثر سهروردی است و متعلق به سلسله آثاری است در عرفان به فارسی همچون «سوانح» غزالی، «لوايح» عين القضاة همدانی و «لمعات» عراقی و «اشعة اللمعات» جامی که از عشق به لسان خاص عرفانی سخن می‌گوید با آیهٔ «نحن نقص عليك احسن القصص» آغاز شده و در دوازده فصل به تفسیر داستان حضرت یوسف (ع) می‌پردازد. حسن و عشق و حزن به صورت اشخاص در این داستان آمده و با تفسیر سرگذشت حضرت یوسف (ع) چنانکه در قرآن کریم آمده است لطیف‌ترین بحث‌های عرفانی در بارهٔ عشق با توجه خاص^۳ به آیات قرآنی و اشعار بدیع انجام گرفته است و در فصل ششم شرحی تمثیلی از ساختمان جهان چنانکه شیوهٔ سهروردی است و

در سایر رسائل عرفانی او نیز دیده می شود آمده است . بر عکس آنچه برخی ادعا کرده اند این رساله مبتنی بر «رسالة العشق» ابن سینا نیست و طرح و محتویات آن بنوعی دیگر است و رساله بیشتر متعلق به سلسله کتب عرفانی مذکور در فوق است با برخی از مباحث حکمی که در دامن عرفان محض گنجانده شده است .

رساله «فی حقیقه العشق یا مؤنس العشاق» توسط اشپیس تحت عنوان (The Lovers' Friend, Stuttgart 1934) مبتنی بر سه نسخه از کتابخانه های اسلامبول ، و توسط مرحوم دکتر مهدی بیانی مبتنی بر نسخه کتابخانه سلطنتی (۲۰) - (مجله پیام نو ، شماره ۷ ، ص ۶۴-۷۹) ، و توسط دکتر سید حسین نصر که همین متن مندرج در این کتاب است (نشریه معارف اسلامی ، شماره ۷ ، آبان ماه ۱۳۴۷ ، ص ۱۶-۲۵) چاپ شده است .

۱۰- لغت موران :

به درخواست دوستی کلمه ای چند «در نهج سلوک» در دوازده فصل کوتاه تنظیم یافته که به لسان داستان بیان شده است . در فصل اول چند مور به صحرا شده هنگام صبح قطرات ژاله را مشاهده می کنند و در حال بحث اند که از زمین است یا از آسمان . در این هنگام آفتاب ظهور کرده و قطرات تبخیر می شود . در فصل دوم چند لاک پشت در مشاهده مرغی دریائی هستند و در باره اینکه آیا مرغی است دریائی یا هوائی بحث می کنند که ناگه با بادی سخت آبراه بهم در می آورد و مرغ در «اوج هوا می نشیند» . حاکم لاک پشت ها از این موقعیت استفاده کرده

به گفتار صوفیه در اینکه صوفی مافوق زمان و مکان است اشاره می‌کند و مورد تعرض سنگ پستان قرار می‌گیرد. فصل سوم از مرغان دربار حضرت سلیمان (ع) و مخصوصاً عندلیب سخنی می‌گوید و باز به گفتار صوفیان اشاره شده است. فصل چهارم دربارهٔ جام گیتی نمای کیخسرو است و فصل پنجم پیرامون امکان رؤیت ملوک جن و در هر دو مورد باز به گفتار و اشعار صوفیان اشاره شده است. فصل ششم از دشمنی خفاشان و حربا حکایت می‌کند که خفاشان خواستند حربا را مجازات کنند و جهت قتل او، او را در آفتاب نهادند به گمان اینکه بدترین عذاب‌ها است در حالیکه او را راهی بهتر از این از برای مردن نبود. به قتل حلاج و گفتار او هنگام مرگ اشاره شده است. فصل هفتم در بارهٔ ملاقات هدهد و بومان است که آنان قیاس به نفس کرده و باور نداشتند که هدهد روز در نور آفتاب حرکت کند در حالیکه کوری در روز نزد آنان هنر بود. هدهد نیز جهت رهائی از مرگ خود روز را کور قلمداد کرده و از افشای سر ربوبیت و آفتاب روز خودداری می‌کند. در فصل هشتم سخن از پادشاهی می‌رود که باغی داشت و در آن طاووس‌هایی بودند زیبا. یکی را دستور داد که «چرم کنند» و فقط از روزنه‌ای به او غذا دهند بنحوی که بعد از اندک مدتی طاووس شکل اصلی خود فراموش کرد و به کمی غذا راضی بود و فقط هرگاه بادی می‌وزید و بوی خوش گل‌های باغ به مشام او می‌خورد به هیجان می‌آمد، تا اینکه روزی پادشاه دستور داد چرم از او برداشته شود. هنگامی که طاووس واقفیت اصلی خود را مشاهده کرد و باغ و بوستان اطراف خود را دید «در کیفیت حال خود فرو ماند و حسرتها خورد». فصل نهم مؤاخذه‌ای است که

ادریس (ع) از قمر می‌کند در باره علمت و کیفیت نور آن به لسانی عرفانی .
 و فصل یازدهم که بسیار موجز است درباره رابطه بین خانه و کدخدای
 خانه به صورت تشبیه بین خداوند و جهان و موعظه‌ای کوتاه ولی اساسی
 درباره سلوک . فصل دوازدهم علمت نا پدید شدن چراغ را در آفتاب و تمثیل
 عرفانی آنرا با اشاره به آیات قرآنی بیان می‌کند .
 رساله « لغت موران » با ترجمه انگلیسی در کتاب اشپیس « سه رساله
 در تصوّف » مبتنی بر نسخه ایبا صوفیه شماره ۴۸۲۱ ، چاپ شده است .

۱۱- صفیر سیمرغ :

رساله « در احوال اخوان تجرید » دارای مقدمه ایست و دو قسمت
 یکی در بدایا و دیگری در مقاصد . قسم اول در مبادی شامل سه
 فصل است :

« در تفضیل این علم بر جمله علوم » و « در آنچه اهل بدایارا
 ظاهر شود » و « در سکینه » ، و قسم دوم نیز در سه فصل است : « در فنا »
 و « در آنکه هر که عارفتر بود کاملتر بود » و « در اثبات لذت
 و محبت بنده مر حق تعالی را » . در پایان فصلی علیحده در « خاتمت
 کتاب » به لسان رمز از شرایط سیر و سلوک بحث می‌کند . رساله که
 مملوّ از آیات قرآنی و گفتار بزرگان تصوّف مخصوصاً حلاج می‌باشد
 خلاصه ایست استادانه از اصول تصوّف و مراتب وصول به حق مخصوصاً در
 فصل مربوط به فنا که سهروردی در آن از مراتب توحید و فنا بنحوی
 که خلاصه گفتار بزرگان صوفیه است سخنی به میان آورده است .
 رساله « صفیر سیمرغ » با ترجمه انگلیسی توسط اشپیس در کتاب

«سه رساله در تصوّف» مبنی بر نسخه فاتیح شماره ۵۴۲۶، و بنکیپور شماره ۲۲۰۳، چاپ شده است.

۱۴- بستان القلوب یا روضه القلوب :

رساله‌ای که بنام «بستان القلوب» یا «روضه القلوب» نقل شده است در نسخه مدرسه سپهسالار منتسب به سید شریف گرگانی و در کتابخانه ملک به ابن سینا و در کتابخانه مجلس به خواجه نصیرالدین طوسی و در برخی نسخ دیگر به بابا افضل کاشانی و عین‌القضاة همدانی نسبت داده شده است. و البته در برخی نسخ قدیمی مانند نسخه پاریس و چند نسخه در اسلامبول و مخصوصاً نسخه‌ای در کتابخانه رضای رامپو که بسیار قدیمی است به نام خود سهروردی است (۲۱). نام رساله نیز تحت هر دو عنوان در نسخ مختلف ذکر شده است. مطالب این رساله شباهت زیادی به رسائل دیگر شیخ اشراق مخصوصاً «پرتو نامه» دارد و در مقایسه دقیق با رسائل شیخ اشراق مشکل است این رساله را از قلم صاحب «پرتو نامه» و «الواج عمادی» و غیره ندانست. مثلاً قسمت دوم، در فصل سوم هنگام بحث درباره خودشناسی ناگاه مؤلف وارد حکایتی می‌شود (۲۲) که شباهت فراوان به داستانهای عرفانی رسائل دیگر سهروردی دارد. و انگهی اشارات به آیات قرآنی و احادیث و نیز نقل قول از بزرگان تصوّف همانند اشاراتی است که در سایر آثار شیخ اشراق دیده می‌شود و سبک نثر رساله نیز تشابه فراوان به دیگر رسائل سهروردی دارد. به این دلایل به نظر راقم این سطور به احتمال قوی قریب به یقین رساله از خود شیخ اشراق است و حاکی از همان مطالب و همان کنایات و رموز و استعاراتی

است که در سایر آثار او دیده می‌شود. البته برخی از دانشمندان بیشتر به انتساب این رساله به عین القضاة تمایل نشان داده‌اند (۲۳) ولی شاید کمتر کسی این رساله را با دقت با سایر آثار او مقایسه کرده و از لحاظ محتویات و نیز سبک و تمثیلات به تطبیق آنها پرداخته باشد. وانگهی اشاره به سپاهان در آغاز رساله (بند دوم) بخوبی می‌تواند مؤید ارتباط رساله با دوره‌ای باشد که سهروردی در اصفهان به تلمذ اشتغال داشت گرچه برخی از کسانی که این رساله بدانها منسوب شده است مخصوصاً خواجه نصیرالدین طوسی نیز دوره‌ای از عمر خود را در اصفهان گذرانیده‌اند.

در آغاز مؤلف هدف خود را در تألیف این رساله به عنوان جمع آوری «کلمه‌ای چند در حقیقت... چنانکه تکلف در آن راه نیابد» ذکر می‌کند و سپس رساله را به بحث در عالم ارواح و اجسام تقسیم می‌کند و سخن را از گفتاری در لفاظ و معنی کلی و جزوی آغاز کرده، به جوهر و عرض و سایر مباحث طبیعیات می‌کشد. در فصلی که به طبیعیات تعلق دارد در «قسم از عنصریات و اثیریات» بحث شده و یک دوره طبیعیات به سبک مشائی از عناصر و طبایع و موالید سه گانه نفس و قوای آن مطرح گردیده و بسیاری از مسائل با استشهاد به آیات قرآنی مبین شده است و بخش دوم رساله که مرده به عالم ارواح است مشتمل است بر چهارده فصل و ده رمز که در آن به تعبیری استادانه از الهیات و علم النفس و خود-شناسی به لسانی اشراقی و عرفانی بحث شده و تأویلات زیادی از آیات قرآنی و احادیث نبوی شده است و با اتکا به این منابع و گفتار بزرگان

تصوّف مانند حلاج و بایزید خود شناسی به‌عنوان مقدمه و شرط لازم از برای خدا شناسی عرضه شده است. اشعاری نیز از بزرگان معرفت نقل شده است من جمله چند بیت معروف از سنائی. در پایان دستورات عمل‌هایی برای وصول به حقیقت از طریق ریاضت داده شده است که همان دستورات عملی اهل تصوّف است که در کتب معروف تصوّف عملی آمده است.

رسالهٔ «بستان القلوب» یک بار در «چهارده رسالهٔ» آقای سبزواری (ص ۲۷۳-۳۱۰) مبتنی بر نسخ کتابخانه‌های مدرسه سپهسالار و مجلس و ملک لکن بدون ذکر نسخه بدل‌ها و تنقیح کامل متن چاپ شده است.

۹۳- یزدان شناخت :

پیرامون «رسالهٔ یزدان شناخت» بحث بیشتر شده است، برخی آنرا به عین القضاة نسبت داده و برخی به سهروردی. آقای دکتر رحیم فرمنش آنرا از عین القضاة دانسته‌اند (۲۴) و نیز آقای بهمن کریمی که آنرا نشر داده‌اند در مقدمهٔ خود ذکر عنوان «مجلس عالی» را اشاره به مجلس عزیزالدین مستوفی وزیر سلطان محمود بن محمد بن ملک‌شاه از هواخواهان عین القضاة شمرده و دلیل بر صحت انتساب این رساله به او می‌دانند (۲۵). برخی بر این نظر خرده گرفته‌اند از این جهت که چند شعری از سنائی در آن دیده می‌شود لکن به‌علت شهرت سنائی در زمان خود او این دلیل کافی نیست (۲۶).

علتی بس اساسی‌تر در ردّ این نظر که «یزدان شناخت» از عین القضاة است توسط آقای دکتر عقیف عسیران در مقدمهٔ «تمهیدات» آمده است (۲۷). ایشان متذکر شده‌اند که اولاً هیچ یک از تذکره نویسان این

اثر را در زمره آثار عین القضاة ذکر نکرده اند. ثانیاً عین القضاة را اصلاً عادت بر این نبوده است که مجالس صاحبان قدرت را « مجلس عالی » خواند بلکه برعکس در مکاتیب خود به عزیز الدین او را به نحوی دیگر با نهایت سادگی مخاطب قرار می‌دهد. ثالثاً و از همه مهمتر مطالب رساله « یزدان شناخت » عرفان محض مکتب عین القضاة نیست بلکه ترکیبی است از فلسفه و عرفان به نهج سهروردی که از مسلك عین القضاة از برخی جهات به دور است. به این علل این جانب نیز رساله « یزدان شناخت » را از عین القضاة نمی‌داند.

حاج سید نصرالله تقوی در مقدمه بر چاپی که از « یزدان شناخت » انجام داده‌اند (۲۸) می‌فرمایند چهار نسخه در اختیار ایشان بوده است که یکی منسوب به عین القضاة و دیگری به سهروردی است بدون اینکه خصوصیات این نسخه را ذکر کنند. رساله رانیز به نام سهروردی چاپ کرده اند. در خود رساله (ص ۴۰۵ متن فعلی) به « جمال الدولة والدین . . . ملك ملوك القدر محمد بن محمود الداری » اشاره شده است که هویت او برای اینجانب روشن نشد. بهر حال محتویات این رساله به افکار سهروردی نزدیک تر است تا به عین القضاة و به احتمال قوی از خود سهروردی است مخصوصاً که شهرزوری که معتبرترین منبع اطلاع ما از سهروردی است این رساله را به او نسبت داده است.

رساله « یزدان شناخت » دوره‌ای است از حکمت الهی در سه باب که از معرفت باری تعالی و نفس و نبوت سخن می‌گوید و بیشتر متوجه به مسائل معرفه النفس است که اساس فصول آنرا تشکیل می‌دهد و از این جهت نیز دارای خصائص آثار شیخ اشراق است چنانکه شهرزوری معرفت

به نفس را کلید فهم حکمت اشراقی می داند .

باب اول مشتمل بر هفت فصل است به این قرار : در دانستن آنکه چرا بیشتر مردم از عالم معقولات بی خبر باشند ، در شناختن ادراکات ، در شناختن عالم عقل و معقولات، در شناختن واجب و ممکن ، در اثبات باری تعالی ، در بعضی صفات واجب الوجود ، و در شناختن افعال واجب الوجود. در این باب ارکان حکمت به لسانی توأم از استدلال فلسفی و عقلی و روایات نقلی مملو از آیات قرآنی که اکثراً همان آیاتی است که در آثار معروف سهروردی دیده می شود بیان شده است. نیز نحوه بیان حکمی و عرفانی بهم آمیخته و توحید از دیدگاه هم فلسفه و هم دین و عرفان بیان شده است .

باب دوم که در معرفت نفس است شامل هشت فصل است که از وجود آدمی در این عالم آغاز شده سپس به چگونگی پیوستن نفس ناطقه انسانی به بدن انسان و معرفت های نفس ناطقه انسانی و اثبات اینکه نفس ناطقه انسانی جوهری روحانی است و پدید کردن اختلاف نفوس انسانی و کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال می پردازد و با دو فصل در باره شناختن معاد نفوس انسانی و شناختن احوال نفوس بعد از مفارقت از بدن که مفصلترین فصل این قسمت است باب را خاتمه می دهد . در این باب نیز طریق حکمت و عرفان بهم آمیخته دلائل عقلی و شواهد نقلی بهم پیوند یافته و بار دگر به آیاتی اشارت رفته است که سهروردی بارها آنها را تکرار کرده است .

باب نهای رساله دارای شش فصل است و از شناختن وجود نفس قدسی و چگونگی در یافتن معقولات توسط نفس قدسی و چگونگی معجزات و

کرامات و دانستن مغیبات و در پدید کردن پیامبر که در این عالم ضروری است و بالاخره فصلی در خاتمه رساله در خصائص آن سخن می گوید . در این باب نیز آیات قرآنی و برخی اشعار توضیحات و دلائل عقلی را مزین ساخته و در آن بسیاری از لطائف عرفان و حکمت به لسانی ساده آمده است .

«یزدان شناخت» از لحاظ سبک و نحوه بیان شباهت فراوان به سایر رسائل سهروردی دارد و از لحاظ محتویات نیز با «پرتو نامه» و «الواح عمادی» و «بستان القلوب» نزدیکی زیاد دارد الا اینکه در «یزدان شناخت» بحثی از طبیعیات در میان نیست و فصول آن به الهیات به معنی عام و ربوبیت و علم النفس اختصاص یافته است .

این سیزده رساله که خود واحدی مستقل می باشد سومین مجموعه از آثار سهروردی در سلسله انتشارات ایرانشناسی مؤسسه ایران و فرانسه است که جلد اول و دوم آن که شامل بخش الهیات «تلویحات» و «مقاومات» و «مطارحات» و متن کامل «حکمة الاشراق» و «الغربة الغربية» (با ترجمه ای کهن به فارسی) و «فی اعتقاد الحكماء» است توسط استاد کربن در اسلامبول (۱۹۴۵) و طهران (۱۹۵۲) انتشار یافت. جلد چهارم مجموعه آثار سهروردی که اکنون توسط استاد کربن در دست تهیه است شامل متن عربی «الواح عمادی» و «هیاکل النور» و نیز «کلمة التصوف» و «الواردات و التقديسات» خواهد بود . به این ترتیب امید می رود بزودی مجموعه کامل آثار سهروردی در این سلسله انتشار یابد و این سیزده رساله فارسی قدمی باشد در تحقق یافتن این آرزوی همه علاقمندان به حکمت و عرفان اسلامی .

رموز نسخ

با توجه به روش خاص ریتز در تصحیح متن و جهت هم آهنگ ساختن این کتاب با سایر انتشارات مؤسسه ایرانشناسی ایران و فرانسه برای هر نسخه‌ای که برای تصحیح هر يك از رسائل به کار برده شده است یکی از حروف الفبای لاتینی برگزیده شده است و هر تغییری که در متن یکی از این نسخ وجود دارد در حاشیه ذکر شده و پس از آن علامت خاص آن نسخه آمده است. علامت‌هایی که برای نسخ رسائل به کار برده شده است به این قرار است:

۱ - پرتو نامه: F نسخه کتابخانه سلطان فاتح در اسلامبول. شماره ۵۴۲۶، که از قدیم ترین نسخ آثار سهروردی است. در سال ۷۲۶ به خط شیخ علی بن دوست خدا ابن خواجه ابن الحاج قناری الرفاعی الانقزی کتابت شده است.

H - نسخه متعلق به استاد جلال همائی از قرن یازدهم.

S - متن چاپ شده در «چهارده رساله» آقای سبزواری.

T - نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۲۵۷، در

جنگی مرگب از چند رساله (برگ ۱۹۰-۲۰۳) تاریخ کتابت ۱۰۹۷.

۲- هیاکل النور: F - نسخه فاتح، شماره ۵۴۲۶، مذکور در فوق.

A - متن عربی «هیاکل النور» که توسط محمد علی ابوریان (قاهره،

۱۳۷۷) چاپ شده است.

۳- الواح عمادی: I - نسخه کتابخانه یوسف آغا در اسلامبول،

شماره ۲۸۶۶، تاریخ کتابت ۶۶۳.

A - نسخه خطی عربی «الالواح العمادیة» متعلق به کتابخانه اسعدافندی،

شماره ۲۶۸۴ ، که در سال ۸۷۰ کتابت شده است .

۴- رساله الطیر : ۸- متن عربی «رسالة الطیر» ابن سینا در «جمع-البدایع» ، به اهتمام محیی‌الدین صبری الکردی (قاهره ، ۱۳۳۵).

F- نسخه فاتح ، شماره ۵۴۲۶ .

S- متن تصحیح شده اشپیس در «سه رساله در تصوّف».

Three Treatises on Mysticism, ed. by O. Spies and S. K. Khatak, Stuttgart, (1935).

S- شرح عمر بن سهلان ساوجی «بر رساله الطیر» از نسخه موزة

بریتانیا

(Catal. Codd. Manus. Arab. Mus. Brit., vol. II, p. 420, no. 26).

که در «سه رساله در تصوّف» درج شده است .

۵- آواز پرچبرئیل : C- متن چاپ شده استاد کربن و کراوس در

«مجله تحقیقات آسیائی» (Journal Asiatique) ۱۹۳۵ .

T- نسخه کتابخانه ملی ایران ، شماره ۹۹۲ ، به خط عبدالداعی

محمد بن علی دامغانی جاجرمی که در سال ۶۵۹ کتابت شده است .

۶- عقل سوخ : M- نسخه کتابخانه مجلس ، شماره ۶۴۰ (به نام «در

حدیث نفس») متعلق به قرن سیزدهم .

T- نسخه کتابخانه ملی ، شماره ۹۹۲

۷- روزی باجماعت صوفیان : T- نسخه کتابخانه ملی ، شماره ۹۹۲

۸- فی حالة الطفولية : T- نسخه کتابخانه ملی ، شماره ۹۹۲ .

۹- فی حقیقة العشق : S- متن چاپ شده اشپینس در «مؤنس العشاق»

(The Lovers ' Friend, ed. O. Spies, Delhi, 1934).

T- نسخه کتابخانه ملی ، شماره ۹۹۲.

۱۰- لغت هوران : S- متن چاپ شده اشپنس در « سه رساله در تصوف ».

T- نسخه کتابخانه ملی ، شماره ۹۹۲.

۱۱- صفیر سیمرخ : S- متن چاپ شده اشپنس در « سه رساله در تصوف ».

T- نسخه کتابخانه ملی ، شماره ۹۹۲.

۱۲- بستان القلوب یا روضة القلوب : A- نسخه ایا صوفیه ، شماره

. ۱۴۵۸

F- نسخه فاتح ، شماره ۵۴۲۶ .

P- نسخه کتابخانه ملی پاریس ، ضمیمه فارسی ، شماره ۱۳۹ .

(Bibl . Nationale suppl . persan 139).

S- متن چاپ شده در « چهارده رساله » از آقای سبزواری

۱۳- یزدان شناخت : H- نسخه متعلق به خود حاج سید نصرالله

تقوی موجود در کتابخانه مجلس ، شماره ۴۸۶۸ .

M- نسخه کتابخانه مجلس ، شماره ۱۹۸۷ ، تاریخ کتابت ۱۱۹۴ ،

که خلاصه‌ای از رساله « یزدان شناخت » است .

S- نسخه چاپ شده توسط حاج سید نصرالله تقوی که نسخ اصل آن

معرفی نشده و اکنون در دست نیست .

T- نسخه کتابخانه مجلس ، شماره ۱۹۸۸ .

خاتمه

در پایان امری که سالیان دراز تحقق یافتن آن به طول انجامیده و

مستلزم همکاری و معاضدت گروهی از دانشمندان و دوستان بوده است ،
 وظیفه خود می‌داند مراتب سپاس و امتنان خود را با لسانی قاصر اظهار
 دارد . از استاد هنری کربن که نتایج سی سال تحقیق خود را درباره
 سهروردی و نیز عکس چند نسخه خطی شیخ اشراق و نسخه نیمه تصحیح
 یافته «بستان القلوب» را که در جوانی آغاز به تنقیح آن کرده بودند
 در اختیار اینجانب گذاشته و در تصحیح اخبار کتاب یاری کردند امتنان
 فراوان دارد، و نیز از استاد مجتبی مینوی که هنگام اقامت خود در ترکیه
 نه تنها راهنمایی‌های بسیار سودمندی کردند بلکه عکس مجموعه فاتح
 ۵۲۶، که شامل چند رساله از سهروردی است برای اینجانب تهیه و
 ارسال داشتند . از استاد جلال همائی که اجازه عکس برداری نسخه
 کتاب «پرتو نامه» را دارند و از استاد محمد باقر سبزواری که نسخه‌ای از «صفیر
 سیمرغ» متعلق به خود را جهت مشورت در اختیار اینجانب گذاشتند
 سپاسگزار است و بالاخره از استاد محترم آقای دکتر غلامحسین صدیقی
 که نسخه کمیاب کتاب اشپیس «سه رساله در تصوف» را از کتابخانه
 شخصی خود به اینجانب امانت دادند تشکر می‌کند .

چندتن از دانشجویان و دوستان اینجانب در استنساخ نسخ و آماده
 کردن آن برای چاپ کمک‌های بی‌شائبه کردند من جمله آقایان احمد
 کریمی و فیروز حریرچی . لکن بیشتر از هر کس اینجانب خود را مدیون
 زحمات خستگی ناپزیر محقق جوان آقای مظفر بختیار می‌داند که طی
 چندین سال در جمع آوری و مقابله و تصحیح نسخ این رسائل و بسیاری
 امور دیگر مربوط به تهیه این مجموعه از هیچگونه زحمت و کوشش
 دریغ نورزیده و ساعات متمادی از وقت گرانبهای خود را مصروف همکاری

با اینجانب کردند .
 علیرغم کوشش فراوان در فراهم ساختن متنی منقح از مجموعه آثار فارسی سهروردی و حلّ تمام مشکلات لغوی و عبارتی آن که برخی روزها به طول می انجامید ، متأسفانه اغلاط چاپی در متن دیده می شود که مایه شرمندگی مصحح است . جهت برطرف ساختن این نقص غلط-نامه ای پس از مقدمه چاپ شده است تا خواننده قبل از غور در متن بتواند تصحیحات لازم را انجام داده و سایه ای را که نقص چاپخانه بر چهره زیبای متن سهروردی افکنده است مرتفع سازد. امید است با رفع این اغلاط این مجموعه بتواند مقام خود را به عنوان یکی از ارزنده ترین متون زبان فارسی در فلسفه و عرفان احراز کرده کمکی در احیای تفکر و زبان اندیشه بین فارسی زبانان انجام دهد . امید دارد که این کوشش در دیده صاحب نظران قبول افتد.

سید حسین نصر

تهران ، آبانماه ۱۳۴۸

شعبان ۱۳۸۹

ذیل

حکایات عرفانی شیخ اشراق که در مجلد حاضر به چاپ رسیده است تماماً بوسیله خود شیخ بفارسی نوشته شده است. دو رساله دیگر از شیخ است که استثنائاً بزبان عربی نگارش یافته است. رساله نخست « قصة الغربة الغربية » میباشد که متن عربی آن همراه با ترجمه تفسیری قدیمی فارسی بوسیله استاد کربن در « مجموعه مصنفات شیخ اشراق ، مجلد دوم سلسله انتشارات حاضر « گنجینه نوشته های ایرانی » که بوسیله خود ایشان اداره میشود به چاپ رسیده است.

دومین رساله از حکایات عرفانی شیخ اشراق که بزبان عربی نگاشته شده « رساله الابراج » است.

محتویات این رساله همانند رسایل حکایات عرفان فارسی شیخ است که در جلد حاضر چاپ آنها از نظر شما میگذرد. عقیده ما بر این است که روابط مشترکی مابین این رساله و دیگر رسایل شیخ موجود است و ما را بر آن میدارد تا آنها را از دیگر رسایل شیخ جدا نسازیم و لذا جزء مجموعه حاضر بشمار آوریم (نگاه کنید نیز به بخش فرانسوی کتاب حاضر ص ۱۳۲ - ۱۴۱) بهمین جهت استاد کربن چاپ انتقادی متن این رساله را بعهده گرفتند و توضیح آنها در قسمت « ذیل » کتاب حاضر ملاحظه میفرمائید.

علاوه بر این استاد کربن در نظر دارند بزودی ترجمه فرانسوی مجموعه حکایات عرفانی شیخ اشراق را در همین مجموعه به چاپ برسانند.

حواشی

- ۱- درباره آثار فارسی سهروردی رجوع شود به S . H . Nasr , 'The Persian Works of Shaykh al-ishrâq Shihâb al - Dîn Suhrawardî', Islamic Quarterly , vol . XII, 1968, no . 1-2, pp . 3-8 .
و نیز در Acta Iranica, I., Jan. - Mars 1968, pp. 12-16
- ۲- این رسائل که در مجموعه انتشارات مرکز ایران شناسی مؤسسه ایران و فرانسه تهران انتشار می یابد سومین مجلد از مجموعه تمام آثار سهروردی است که دو جلد اول آنرا آقای پرفسور کربن قبلاً انتشار داده اند. رجوع شود به Suhrawardî , Opera Metaphysica et Mystica ed. H. Corbin, vol. I, Istanbul, 1945 ; vol. II, Téhéran - Paris , 1952.
- ۳- درباره علل قتل او رجوع شود به «نکاتی چند درباره شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی» به قلم دکتر سید حسین نصر ، نشریه معارف اسلامی ، شماره اول ، شهریور ۱۳۴۵ ، ص ۱۶ - ۱۸ ؛ «آثار السهروردی المقتول، تصنیفها وخصائصها التصوفیه والفلسفیه» ، از الدكتور محمد مصطفی حلمی، قاهره ، المجلد ۲ ، مایو ۱۹۵۱ ، ص ۱۴۵ .
- ۴- رجوع شود مثلاً به «مرآة الجنان» یافعی و«وفیات الاعیان» ابن خلکان و«عیون الابناء» ابن ابی اصیبعه (که درباره نام اشتباه کرده است) و تواریخ جدیدتر مانند «روضات الجنات» و«ریحانة الادب» . البته مهمترین مرجع درباره حیات سهرودی همانا «نزهة الارواح شهرزوری» است که

منشاء اکثر شرح حال‌های بعدی است .

۵- متن عربی که علامت آن (B) است مبتنی بر «نسخه نزهة الارواح» متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ، شماره ۱۵۶ ، ص ۱۶۶^b تا ۱۷۰^b ، و متن فارسی (F) از نسخه شماره ۵۳۱۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه (ص ۲۶۳ تا ۲۷۱) و شرح حال سهرودی که توسط اشپیس در «سه رساله در تصوف» (ص ۹۰-۱۲۱) چاپ شده است (۶). گرچه «نزهة الارواح» توسط مرحوم ضیاء الدین درّی تحت عنوان «کنز الحکمة»، طهران، ۱۳۱۷ ، قبلاً به طبع رسیده است ، اصالت این ترجمه قدیمی عذری کافی از برای چاپ آن است . در یک تاریخ حکما به نام «العقد الفرید» به عربی (نسخه خطی موزه بریتانیا شماره Add 13305) که توسط استاد مجتبی مینوی عکسی از آن اختیار اینجانب قرار داده شد و شاید متعلق به قرن نهم باشد شرح حال مفصلی از سهرودی آمده است که تقریباً عیناً از «نزهة الارواح» نقل شده است و عبارات نیز تقریباً تمام همان عبارات شهرزوری است .

۶- درباره «نزهة الارواح» شهرزوری رجوع شود به «فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران» ، به قلم آقای محمد تقی دانش پتروه ، جلد سوم ، بخش دوم ، طهران، ۱۳۳۲ ص ۷۰۶-۷۱۱ ، که در آن از نسخه عربی بحث شده است ، و ص ۶۹۴-۶۹۵ همان جلد که از ترجمه‌های فارسی «نزهة الارواح» سخن به میان آمده است.

۷- رجوع شود به دو مقدمه کربن بر Opera Metaphysica et Mystica مذکور در فوق .

۸- رجوع شود به «سه حکیم مسلمان» به قلم دکتر سید حسین

نصر، ترجمهٔ آقای احمد آرام، طهران، ۱۳۴۵، فصل دوم.

۹- کشف این مکتوبات توسط آقای دکتر حسین علی محفوظ استاد دانشگاه بغداد به اطلاع اینجانب رسید. از قرار معلوم ایشان اکنون اشتغال به چاپ این اثر مهم دارند.

۱۰- ما امیدواریم بزودی در کتابی علیحده که اختصاص به سهروردی دارد مفصلاً از جوانب گوناگون حکمت اشراق بحث کنیم. همچنین رجوع شود به «سه حکیم مسلمان» فصل دوم.

۱۱- برخی از دانشمندان که عالم به علوم صوری بودند و یا از حکمت اشراق بهره‌ای نداشتند به مخالفت با سهروردی برخاستند چنانکه عبداللطیف بن یوسف بغدادی عالم نیمهٔ قرن هفتم هجری که به ابن سینا و حتی فخرالدین رازی سخت تاخته است در رساله‌ای که در مجموعه‌ای از آثار او در بورس در کتابخانهٔ حسین جلیبی (شمارهٔ ۱۲۳) موجود است می‌نویسد:

«یصف رجلاً قد ظهر بديار بكر يعرف بشهاب الدين السهروردي فسألت عنه فوجدت الناس يطنبون في مدحه و تعظيمه و يفضلونه على الناس كلهم فطلبت شيئاً من تصانيفه فوقف على كتاب له يعرف باللمحة فوجدته ينقل من كلام ابن سينا من التنبهات والاشارات نقل قاصر مقصر و يوصل بين الفصول بكلام مثنخ كلام الكن أخرس مهوّه». این مطلب توسط استاد محترم آقای مجتبی مینوی کشف شده و در نامه‌ای که در ۲۴ آبانماه ۱۳۳۹ از انقره به اینجانب ارسال داشتند و به این وسیله مطالب بسیار سودمندی دربارهٔ نسخ آثار سهروردی در ترکیه در اختیار راقم این سطور قرار دادند درج شده است.

۱۲ - همکار فاضل اینجانب آقای مظفر بختیار که در مقابله متون این رسائل نهایت کمک و همکاری را داشته‌اند در شرف تهیه تحقیقی در این باب هستند .

۱۳ - در رسائلی که از آن نسخ معتبر قدیمی در دست بود رسم الخط قدیمی در آنجا که می‌توانست سرمشقی از برای رسم الخط فارسی کنونی باشد و مانع خواندن متن بسهولت نشود حفظ شده است .

۱۴ - همین امر بود که دانشمند فقید لوئی ماسینون را هنگام مطالعه آثار واحوال حلاج متوجه سهروردی ساخت و در بسیاری از آثار خود از سهروردی نام برد و در یکی از کتب خویش به طبقه بندی آثار شیخ اشراق پرداخت. رجوع شود به :

L. Massignon, Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam, Paris, 1929, p. 113 .

پس از مطالعه بیشتر در آثار سهروردی راقم این سطور به این نتیجه رسیده است که نمی‌توان از این تقسیم بندی دفاع کرد و رسائل عرفانی را آثار دوره جوانی، رسائل مشائی را متعلق به نیمه عمر و آثار اشراقی را ثمر پایان عمر او دانست، چنانکه مثلاً در «الواح عمادی» که هم رساله‌ای متعلق به دوره «مشائی» و هم دارای حکایتی کاملاً عرفانی همانند کوتاه رسائل عرفانی است شیخ به «حکمة الاشراق» خود اشاره می‌کند و همین امر ثابت می‌کند که «الواح عمادی» بعد از «حکمة الاشراق» یا اقللاً مقارن با آن نوشته شده است .

رجوع شود به «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی» به قلم سید حسین نصر، نشریه معارف اسلامی،

شماره ۱۰ ، آذرماه ص ۱۳۴۸ ص ۸-۱۹.

۱۵- در مقدمه فرانسوی بر این کتاب استاد کربن هر يك از این رسائل را به فرانسوی تجزیه و تحلیل کرده و ضمناً ترجمه‌ای نیز از رسائل عرفانی این مجموعه به فرانسوی تهیه کرده‌اند که قرار است به زودی به اتفاق ترجمه «حکمة الاشراق» انتشار یابد. ایشان قبلاً نیز چند عدد از این رسائل عرفانی را به فرانسوی ترجمه و تفسیر کرده‌اند و در مجله‌هایی از قبیل *Journal Asiatique* و *Hermès* انتشار داده‌اند.

۱۶- رجوع شود به «هایکل النور للسهروردی الاشراقی»، به تصحیح الدكتور محمد علی ابوریان، قاهره، ۱۳۷۶، و «شواکل الحور فی شرح هایکل النور»، هو شرح لهیاکل النور لشیخ الاشراق شهاب الدین ابوالفتوح... السهروردی المقتول صنّفه ملاجلال الدین... الدوانی، به تصحیح محمد عبدالحق، مدراس، ۱۹۵۳.

۱۷- از متن فارسی «هایکل النور» متأسفانه فقط يك نسخه تاکنون کشف شده است که مبتنی بر آن، متن چاپ شده در این مجموعه تهیه شده است.

۱۸- رجوع شود به «فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا»، به قلم آقای دکتر یحیی مهدوی، طهران، ۱۳۳۳، ص ۱۷۷-۱۷۸؛

وفصل چهارم، *Téhéran - Paris, 1954*؛ نیز در باره اهمیت این رساله و تجزیه و تحلیل محتویات آن رجوع شود به «نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت»، به قلم سید حسین نصر طهران، ۱۳۴۲، فصل چهاردهم.

۱۹- رجوع شود به «چهارده رساله» آقای سبزواری، ص ۸.

۲۰ - نسخه «فی حقیقه العشق» کتابخانه ملی بسیار مغشوش است و فصول آن پس و پیش شده است به نحوی که فقط با اشکال بسیار امکان تنظیم آن حاصل شد. آقای محمد تقی دانش پتروه نیز در تنظیم رسائل مجموعه کتابخانه ملی، شماره ۹۹۲، که شامل آثار سهروردی و برخی دیگر از حکما و عرفا است و خود رساله «فی حقیقه العشق» کوشیده و مقاله‌ای نیز در این باره انتشار داده اند. رجوع شود به «مجموعه رسائل فلسفی»، فرهنگ ایران زمین، دفتر های ۱-۴، جلد ۱۴، ۱۳۴۵-۴۶، ص ۲۹۷-۳۰۶.

۲۱ - در سفری که اینجانب در سال ۱۳۴۰ به هندوستان انجام داد این نسخه را مطالعه کرد. متأسفانه امکان عکس برداری از آن وجود نداشت لکن نسخه معتبر و نسبت به سهروردی واضح بود.

۲۲ - رجوع شود به ص ۳۶۹ متن کتاب.

۲۳ - مثلاً استاد مینوی در نامه مذکور در فوق خود از انقره در اشاره به «بستان القلوب» می فرمایند: «در نسخ ترکیه آنجا که نامی از نویسندگان برده باشند و بنده دیده باشم بعین القضاة همدانی منسوب شده است». آقای دانش پتروه در معرفی نسخه ۱۳۰۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که نسخه‌ای از همین رساله است آنرا از خواجه نصیرالدین طوسی دانسته اند. رجوع شود به «فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکوة»، جلد سوم، بخش یکم، طهران، ۱۳۳۲، ص ۲۶۹.

۲۴ - رجوع شود به «احوال و آثار عین القضاة»، تألیف دکتر رحیم فرمنش، طهران، ۱۳۲۸، ص ۱۰۳-۱۰۶، و رساله «لوائح تصنیف عارف

نامی *عين القضاة* ، به تصحيح و تحشیه دکتر رحيم فرمنش ، طهران ، ۱۳۳۷ ، ص و .

۲۵- رجوع شود به رساله «يزدان شناخت» ، با مقدمه و تصحيح دکتر بهمن کریمی ، طهران ، ۱۳۲۷ ، ص کا - که .

۲۶- در مکتوبه خود از انقره که قبلاً به آن اشاره رفت استاد مجتبی مینوی در باره این اعتراض می فرمایند : « اعتباری بر اعتراضی نیست که بعضی کرده اند که چون *عين القضاة* در ۵۲۵ کشته شد و در این رساله چند شعری از سنائی آمده است که در ۵۳۵ (یا ۵۴۵) در گذشته است، پس نمی تواند از او باشد. شعر سنائی در عصر خود او بهمه جا رفته بود و در کشف الاسرار (تفسیر قرآن میبدی) که در ۵۲۰ به تألیف آن شروع شده است شعر سنائی فراوان است . »

۲۷- «تمهیدات تألیف ابو المعالی عبدالله بن محمد . . . المیانجی الهمدانی ملقب به *عين القضاة*» ، با مقدمه و تصحيح و تحشیه و تملیق عفيف عسیران ، طهران ، ۱۳۴۱ ، ص ۳۶ - ۳۹ .

۲۸- رساله «يزدان شناخت» ، به تصحيح حاج سید نصرالله تقوی ، طهران ، ۱۳۱۶ ، مقدمه .

تصویر ۱: عکس هوایی از دهکده سهرورد زادگاه شیخ اشراق

مجموعه آثار فارسی
شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی

بخش اول : رسائل فلسفی

(۱)

پرتو نامه

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اللّٰهُ الْمَوْفِقُ لِاتِمَامِهِ

(۱) بدانکه این مختصریست که ساخته شد بحکم اشارت بعضی از مُحِبَّانِ فضیلت و نامش « پَرَتُو نامه » کرده آمد . و بعضی مواضع که اصطلاحاتِ علماءِ مَشَائِنِ در آنجا صُعُوبَتی داشت تا مُفَضِّی بُودَ بتطویلِ اصطلاحی نزدیکتر کردیم . و غرض ایرادِ نکته‌ای چند است از علمِ الهی ، و پیش نکته‌ای چند را از آن تقدیم کرده آمد . تسهیلِ طریق را از علمای دیگر و از واهِبِ حَیوَةِ تَوْفِیْقِ اِتِمَامِ در خواسته می‌آید . و مجموعِ این ده فصلست :

فصل اوّل

در شرح بعضی اصطلاحات و تعریف جسم و بعضی احوال او

(۲) بدانکه هر چه تو آنرا بشناسی ، شناخت و دانش تو او را

1 بسم الله الرحمن الرحيم : هو الوهاب بسم الله الرحمن الرحيم H || 2 الله الموفق لاتمامه : وایاه استمعین T || لاتمامه : لاتمامه F ، - لاتمامه SH || 3 بدانکه : - SH || بحکم اشارت بعضی : بحکم آنکه اشارت کردند بعضی SH || 5 که : - F || اصطلاحات : اصطلاح SH || مشائین : مشائین کردیم H || 7 پیش نکته‌ای چند را : پیش از آن نکته‌ای چند را SH || چند چند F || از آن : - SH || 8 اتمام : تمام H || درخواست می‌آید : در می‌خواهم SH || 12 آنرا : او را SH || تو او را : تو مر او را S

آن باشد که صورتی از آنِ او در تو حاصل شود، زیرا که تو چیزی بدانی که ندانسته‌ای، مثلاً اگر از او در تو هیچ حاصل نشود، پس حالِ تو پیش از دانش و پس از دانش یکیست و این محالست. و اگر 3 در تو چیزی حاصل شود اگر مطابق آن چیز که تو او را دانستی نباشد، پس چنانکه اوست ندانستی. و چون او را چنانکه اوست بدانستی باید که آنچه پیشِ تو است مطابق آن چیز باشد که در نفس خویش 6 و صورت او بود.

(۳) بدانکه هر لفظی که شاید که بیک معنی بر بسیاریان افتد، آنرا « لفظِ کَلِّی » خوانیم، و معنی آن « معنیِ کَلِّی ». و هر لفظ 9 که بیک معنی بر یک چیز بیش نتوان گفت آنرا « جُزْوی » خوانیم. مثال اوّل هم چون مردم که بسیاریان در مردمی انبازند، و مردم بیک معنی بر زید و عمرو و خالد افتد. مثال دوّم هم چون زید و بکر 12 و این مرد و هر چه بدو اشارت افتد.

(۴) هر حقیقتی را که بچیزی وصف کنند، یا ضروری بود آن وصف او را هم چون حیوانی مر انسانرا، و یا ممکن بود همچون 15 نویسندگی مر انسانرا، و یا محال باشد هم چون جمادی انسانرا.

1 آن او : آن امر SH || که تو : که اگر تو SH || 2 ندانسته‌ای : ندانستی SH ||
 مثلاً اگر از او : و مثال او SH || 4 در تو چیزی : چیزی در تو SH || اگر مطابق :
 و مطابق SH || 5 چون : چونکه SH || 6 باشد که : باشد F || 8 بدانکه : و بدانکه H ||
 لفظی که : لفظ SH || 9 خوانیم : خوانند SH || 10 خوانیم : خوانند SH || 11 انبازند :
 انبازند SH || مردم : مردمی SH || 12 برزید : برزید و بکر SH || 13 و هر چه :
 هر چه F || 14 هر : هر SH || 15-16 و یا ممکن بود همچون نویسندگی مر
 انسانرا، و : - F || 16 محال : ممتنع SH || هم چون : چون SH

- و آنچه ضروری بود هر ذات چیز را بعینه ازو زایل نتوان کرد، چنانکه
 اگر کسی خواهد که مثلثی را بی سه زاویه کند نتواند. و هر چه
 3 شاید که باشد شاید که نباشد زیرا که ممکن است نه ضروری و نه
 ممتنع. و وصف چیزی باشد که عامتر ازو باشد هم چون سیاهی قیر را،
 که هر قیری سیاه باشد، اما نه هر سیاهی قیر بود، و هم چنین
 6 جانوری مردم را. و باشد که برابر چیز باشد هم چون سه زاویه
 مثلث را، که هر مثلثی سه زاویه دارد و هر چه سه زاویه دارد مثلث
 باشد. و باشد که خاصتر باشد هم چون کتابت مردم را، و همه مردم را
 9 بوصفی که خاصتر از مردمی باشد نعت نتوان کردن.

- (۵) هر حقیقتی که او را وصفی ضروری باشد از بهر عین آن
 حقیقت، هر کجا که آن حقیقت بود آن وصف با او باشد، همچون
 12 زاویهای مثلث را و سوزندگی آتش را، که چون یک آتش را سوزنده
 بینی و بدانی که سوزندگی او از بهر آتشی است، بدانی که هر
 آتشی که هست سوزنده باشد. و هر حکمی که حقیقت را از بهر خصوص
 15 خویش ثابتست، لازم نیست که مشارک او را در وصف عام آن حکم
 باشد، که آب مشارک آتشست در جسمی و لکن سوزندگی آتش را نه

1 چیز: - F || زایل: زاید F || نتوان: نتواند F || 3 باشد: باشد و SH ||
 ممکن است: ممکن آنست که F || ضروری: ضروریست F || 5 بود: باشد SH ||
 چنین: چنان F || 6 چیز: چیزی S || 6-7 زاویه مثلث را: زاویه مثلث SH || 7 دارد: بود
 SHF || 8 و باشد که خاصتر باشد: - TF || هم چون کتابت مردم را: - TF ||
 و همه مردم را: - SH || 9 بوصفی: - F || نعت نتوان کردن: نتوان نعت کردن SH ||
 11 که آن: آن SH || حقیقت: - S || باشد: بود SH || 12 زاویهای مثلث را:
 زاویهای مثلث SH || آتش را: آتش SH || 13 و بدانی: بدانی SH || بدانی که: و بدانکه
 SH

از بهر جسمیست تا لازم آمدی که آب نیز سوزنده باشد ، بلکه از بهر خصوص آتشیست .

- (۶) و بدانکه استقرا حکمیست بر کلی بدانچه در جزویات³ بسیارش یافته باشند ، چنانکه کسی گوید همه جا نوران در وقت خاییدن چانه زیرین جنبانند ، زیرا که هر چه ما دیدیم از گاو و اسب و مردم و جا نوران دیگر چنین دیدیم . و این نمط درست نیست ،⁶ زیرا که حکم آنچه ندیده باشند بخلاف آن بود که دیده باشند ، هم چون نهنک درین مثال که استقرا را باطل میکند ، از بهر آنکه در وقت خاییدن چانه بالایین جنبانند ، و نادیدن و نادانستن کسی مر چیزها⁹ دلالت نکند بر نابودن آن چیز . و محققان چون حکم کلی کنند باصل حقیقت نگرند در عقل ، و از آنجا ضرورت و امتناع اوصاف بدانند ، هم چنانکه گوئی هر آدمی جا نور باشد ، و این نه¹² باستقرا معلوم شده است ، بلکه ماهیت مردم را در عقل جا نوری ضرورتیست ، خواه یکی باد خواه بسیار .
- (۷) و بدانکه هر چیزی که وجود او در چیزی باشد ، چنانکه¹⁵ همگی این با آن مجامع و ملاقی بود ، هم چون سیاهی و سپیدی در جامه ، او را درین مختصر « صفت » نام کنیم ، و آنچه دروست « محلّ

3 حکمیست : حکمت TSH || 4 باشند : باشد SH || گوید : گوید که H ||
 5 خاییدن : خاییدن باید SH || زیرین : زیر SH || 6 چنین : چنان SH || 7 زیرا که :
 + شاید SH || آن بود : این باشد SH || 8-9 در وقت : او در SH || 10 چیز : چیزی
 SH || 10 حکم کلی : حکمی T || 12 گوئی : گوهر S || 13-14 بلکه ... ضرورتیست :-
 T || 14 ضرورتیست : ضروریست SH || یکی باد : یکی خواه دو SH || 16 بود :
 SHF || 17 نام کنیم : گیریم SH

- 3 صفت کوزه نخوانند اگر چه دروست ، از بهر آنکه همگی آب
 3 ملاقی همه کوزه نیست . و هر چه او را محلّ نیست از ممکنات او را
 « جوهر » خوانیم ، و بر آن اختصار و اقتصار کنیم که گوئیم جوهر
 6 آنست که محلّ ندارد و عرض آنست که محلّ دارد ، که این اصطلاحی
 نزدیکست . اما اصطلاح علمای مشائین در جوهر و عرض و فرق میان
 عرض و صفت و صورت دراز می شود و درین مختصر بدان حاجت نیست ،
 9 و پیش از مشائین اصطلاح همین بوده است که یاد کردیم ، و مقصود ما
 معنی است . هر جوهر که البته خالی نشود از طولی و عرضی و عمقی
 ما آنرا « جسم » خوانیم . و تعریف جسم درین مختصر بدان کنیم که
 12 جوهریست مقصود باشارات .

- (۸) و بدانکه معنی کلی در بیرون عقل هرگز واقع نشود ، که
 اگر در اعیان حاصل شود او را اوئی باشد که دیگران را در آن شرکت
 15 نباشد . و ما گفتیم که کلی آنست از معانی که درو بسیاران را شرکت
 تواند بودن . و هر کلی که او را جزویات بسیار باشند آن جزویات را
 چون شرکت است در کلی باید که فرق باشد میان ایشان ، و اگر نه

1 همگی آن : همگی او SH || که : یکی F || 4 همه : همگی SH || 7
 نزدیکست : نزدیکتر است SH || 8 صفت : - F || 9 همین : همچنین SH || مقصود :
 مقصود F || 12 مقصود : مخصوص SH || 13 و بدانکه : بدانکه S || بیرون : برون SH ||
 14 اوئی : ادبی S || 15 نباشد : متصور نشود TSH || از : - F || 15-16 که درو
 بسیاران را شرکت تواند بودن : که بسیاران را در آن شرکت باشد SH || 16 باشند : باشد
 SH || 17 شرکت : + است T || در : - F

- همه یکی باشند و این محالست. و فرق بجیزی باید ورای آنکه شرکت دروست و اجسام همه چون در جسمی مشارکند و ز فرق چاره نیست ،
- 3 پس فرق بصفات باشد . و صفاترا فرق یا بحقیقت باشد هم چون سیاهی و سپیدی ، و یا بمحلّ باشد هم چون دو سیاهی ، که فرق میان ایشان بدان باشد که هر یکی را محلی دیگر باشد . و اگر هر دورا محلّ
- 6 یکی باشد ، دو سوادرا فرق میان ایشان بزمان باشد ، یکی در زمانی باشد و دیگری در زمان دیگر ، و اگر هر دو در يك محلّ و در يك زمان جمع شوند ، پس هر دو یکی باشند و این محالست . و از اینجا معلوم شد که دو مثل در يك محلّ در یکزمان جمع نشوند .
- 9 (۹) و بدانکه صفت از محلی بمحلی نقل نکند ، که اگر حرکت پذیرد بنفس خویش مستقبل شود بجهات ، و هر چه شش جهت دارد سه بُعدش لازم آید : طول و عرض و عمق ، پس صفت جسم باشد و این
- 12 محالست . و چون تواند بود که جسمی در جسمی بکلی شایع و ملاقی شود که این تداخل باشد و استحالتش ظاهر است ؟ و بدانکه صفات بسیار تواند بودن که آنرا يك محلّ بود ، هم چون زردی و شیرینی . غسل ،
- 15 الا در صفاتی که اضداد باشند یا نزدیک بضد .
- (۱۰) و بدانکه بعضی از مردم حکم کردند که هر جسمی پاره

1 باشند : باشد SH || باید : باشد SH || ورای : - F || 2 همه چون : چون همه SH || ز : از SH || 3 بحقیقت : حقیقت F || 5 محلی : فعلی F || هر دورا : - SH || 6 یکی باشد : یکی بود S ، - H || 7 محل و : محل F || 9 یکزمان : - SH || نشوند : + و بدانکه صفت از محل در یکزمان جمع نشود F || 10 و بدانکه : بدانکه SH || که اگر : و اگر F || 11 مستقبل : مستقل TSH || 14 صفات بسیار : صفت بسیار را SH || 15 بودن : بود SH || آنرا : - SH || زردی : + زر F || 16 اضداد : ضد SH

پذیرد تا بجایی رسد که در وَهْم قسمت نپذیرد ، و آنرا « جَوْهَر
 قَرْد » نام کردند . و نزدیک حُکْمًا مُحَالَست که جسم را جزوی باشد
 : که قسمت نپذیرد در عقل وَهْم ، اگر چه تواند بود که در بیرون
 از غایت کوچکی ما آنرا پاره نتوانیم کرد ، ولکن در عقل قسمت
 پذیرد . و برهان آنکه این جوهر فرد مُحَالَست آنست که يك
 جوهر را در میان دو جوهر تقدیر کنیم . اگر میانگین حجاب کند
 يك طرف را از طرف دیگر ، پس هر یکی از کنارین چیزی مالد
 از میانگین جز آنکه دیگری مالد ، و لازم آید که مُنقسم شود .
 ۴ و اگر حجاب نکند يك کنارین را از دیگر ، پس آن هر دو کنارین
 یکدیگر را مالد ، و وجود وعدم میانگین یکی باشد و تداخل لازم آید .
 و باید که حجم صد هزار جوهر بر یکی بیفزاید و در عالم هیچ مقداری
 12 نباشد و این مُحَالَست . و نیز یکی را بر بالای دو نهیم چنانکه بر ملتقای
 هر دو باشد ، اگر همگی هر دورا مالد ، پس یکی چند دو باشد ،
 پس فرد نباشد . و اگر یکی مالد و آن دیگری نمالد مُحَالَست که بر
 15 ملتقای هر دو تقدیر کردیم ، و اگر از هر یکی چیزی مالد مُنقسم
 شود هر سه . پس معلوم شد که جسم هر گب نیست از جزو لا یتجزی .

1 رسد : برسد SH || نپذیرد : پذیرد F || 2 حکما : حکمای فلسفه این SH ||
 جسم را : جسم از F || 3 نپذیرد : بپذیرد SH || بیرون : + از عقل SH || 4 ما : یا F ||
 5 و برهان : برهان S || 6 دو جوهر : دو SH || کنیم : کنی SH || 7 از
 طرف : از SH || کنارین : کنار SH || 8 دیگری مالد : دیگر می مالد F ||
 9 يك کنارین را : يك کناری را TF || آن : از F (؟) || از دیگر ، پس آن هر دو : - SH ||
 10 میانگین : میانین SH || 12 بر : - F || دو : - SHF || 13 هر : - SH || 14
 فرد : فرق SH || یکی مالد و آن دیگری : از یکی مالد و از دیگری F || و آن : آن
 SH || 15 ملتقای : متلفی F || ، تقدیر : تقدیم F || اگر از : اگر F || 16 شود :

در وهم قسمت جسم بی نهایتست . و آنچه خصم تشنیع زند که اگر
ریگچه قسمت بی نهایت پذیرد و کوه نیز ، پس کوه و ریگچه برابر
باشند ، سخنی متوجه نیست : زیرا که ما نمی گوئیم که این قسمت 3
بی نهایت در اعیانست ، بلکه وهمیست که تقدیر کنیم قسمتی بعد
از قسمتی . و تواند بود که دو چیز بی نهایت باشند در عقل و یکی از
یکی بیشتر باشد ، هم چون اعداد عَشرات ممکن و اعداد مِئات ممکن 6
که عدد عشرات ممکن بیش از اعداد مِئات ممکن است از آنکه در
هر صدی ده ده موجود است و با این همه هر دورا عدد در وهم
بی نهایت است . 9

فصل دوم

در نهایت مجدد و مکان و زمان و اشارتی بکون و فساد

(۱۱) بدانکه هر عددی از چیزها که آحاد آن مجتمع شوند 12
ودرو ترتیبی باشد ، خواه وضعی هم چو اجسام را ، و خواه طبیعی هم چو
علل و معلولات را و صفات و موصوفات را ، که یکی بعد از یکی باشد
و پیش از دیگری ، در عقل باید که مُتناهی باشد . و بی نهایت متصوّر 15
نشود ، که اگر امتدادی بی نهایت یا سلسله ای مرتب از اعداد بی نهایت

1 جسم : - F || آنچه : اگر F || 2 ریگچه : چه ریگ F || نیز : + قسمت بی نهایت
پذیرد SH || 4-5 بعد از قسمتی : - F || 5 دو چیز : در F || 6 چون : چو SH ||
ممکن : + است SHF || 7 که عدد عشرات ممکن بیش از اعداد مِئات ممکن است : - F ||
8 صدی : ضدی F || در وهم : درهم F || 11 مجدد : مجرد F || 12 شوند : شود SH ||
13 درو : در وی S و در وی H || اجسام را : اجسام SH || طبیعی : طبع F || 14
علل و : علل SH || معلولات را : معلولات F || موصوفات را : موصوفات F || 16 سلسله ای
مرتب : سلسله مراتب SH

3 موجود بهم توانستی بود، ما از آن امتداد بی نهایت یا از آن سلسله قدری متناهی در وهم قطع توانستمانی کردن، هم چون ده گز از امتداد و یا ده عدد از هر سلسله‌ای که باشد. و هر دو طرف آن قدر که قطع کردیم بهم پیوندیم، چنانکه در میان هیچ خَللی نباشد، و آن سلسله‌ها یا امتداد را یکبار با آن قدر مقطوع بگیریم که چیز است 6 بسر خویش، و هر دورا باز نهیم، اگر هر دو امتداد یا هر دو سلسله برابر باشند، چنانکه هم چندانکه از یکی رفته باشد از دیگری رفته باشد، لازم آید که زاید مثل ناقص باشد و این محالست. و اگر 9 تفاوت افتد بضرورت باید که در طرف افتد. ناقص بایستد و زاید رفته باشد، پس ناقص متناهی باشد و زاید بر ناقص بیفزاید بقدر متناهی، و هر چه بیفزاید بر متناهی هم متناهی باشد.

12 (۱۲) و بدانکه جسم را چون نهایت لازم آید، مقداری معین و شکلی معین لازم آید. و اگر این مقدار و شکل را جسمی اقتضا کردی، از آن روی که جسم است، همه اجسام در مقدار و شکل یکی بودندی، 15 و نه چنین است. و نیز بدانستی که اجسام را جدائی از یکدیگر بصفاست، و اگر همه صفات مثلاً نبودندی اصلاً کثرت اجسام و وجود آن محال بودی. و این صفات که اجسام از یکدیگر بدان جدا

2 قطع: قطعی S || گز از: گز SH || 3 از هر: از F || 6 خویش: + و یکبار بگیریم که آن قدر چیز است بسر خویش F || 6 هر دورا: + بهم T || یا: که F || 7 از دیگری: این دیگری SH || 9 تفاوت افتد: تفاوت F || طرف افتد: طرف T || 11 هم: - F، بمتناهی T || باشد: بود SH || 13 این: آن SH || 14 روی: رو F || همه: هم F || مقدار و شکل: شکل و مقدار SH || 15 جدائی: جرا F || 17 از یکدیگر بدان: بدان از یکدیگر SH

- می‌شوند اگر اقتضای جسمی بودی ، همه اجسام در آن برابر بودندی .
 و چون اجسام را تناهی ثابت شد ، همه اجسام را دهنده مقدار وصفات
 3 وجود چیز است نه جسم و نه صفت جسم .
- (۱۳) و بدانکه مردم اشارت میکنند بجهات همچون بالا و زیر ،
 و حرکات مختلف میشود ببالا و زیر . اگر جهات چیزی نبودندی موجود
 6 اشارت بدان نشایستی کردن ، که حرکت و اشارت سوی ناچیز محالست .
 و اگر همه جهات بیک چشم متشابه بودی ، از جهات مختلف حاصل
 نشدی ، که بعضی ببالائی و زیری اولیتر نبودی از بعضی . و چون اجسام را
 9 تناهی واجبست از هر سوی ، اشارات را غایتی باشد و آن غایت پاره
 نپذیرد ، که اگر پاره شود و رای غایت چیزی نباشد ، حرکتش در
 ناچیز افتد و سوی ناچیز ، و این محالست . پس آن چیز که محدود
 12 جمله جهاتست و و رای او چیزی نیست پاره نپذیرد . و نشاید که غایات
 جسمها بسیار باشند ، خواه زیر و خواه بالای آن ، که جسمهای
 بسیار را اجتماع ممکن بود ، پس افتراق ممکن بود . و چون غایات
 15 مفترق شوند ، حرکتشان در ناچیز و سوی ناچیزی افتد و این محالست .
 و نشاید که در یک جسم باشد در یک جهت که دیگر جهات ازو متعین

2 دهنده : نهنده S || 4 همچون : همچو SH || 6 اشارت سوی ناچیز محالست :
 اشارت بر ناچیز محال باشد H ، اشارت بر معدوم محال باشد S || 7 همه جهات بیک چشم :
 بر جهات S || بیک چشم : - H ، یک جسم T || 8 ببالائی : ببالا SH || 9 اشارات را :
 اشارت F || 11 محدود : مجرد F ، محدود H || 12-13 غایات جسمها : غایات جمله از
 جسمها F ، غایت SH || 13 باشند : باشد SH || خواه زیر و : خواه دو باد F || 14 پس
 افتراق ممکن بود : - F ، ممکن نبود SH || 15 مفترق : متفرق F || ناچیز : تا خیر
 H || ناچیزی : ناچیز سوی F || 16 که در : که از F || باشد : باشند F

نشود . پس باید که يك جسم باشد که همه جهات از او حاصل شود ،
و آن نتواند بود الا محیط همه اجسام . و بعضی از آن جسم بالا
3 نباشد و بعضی زیر ، زیرا که آن يك جسم متشابه است که بگفتیم
که از مختلفات نشاید . پس بعضی ببالاتی وزیری اولیتر نباشد از
بعضی ، پس باید که محیط جمله بالا باشد و جهت زیر غایت دوری
6 باشد از او . و غایت دوری از محیط مرکزرا باشد و محیط مرکزرا تعیین
کند ، و مرکز محیط را تعیین نتواند کردن که بر يك نقطه دایره های
بی نهایت فرض توان کردن . و اصل جهات بالا و زیر است و باقی
9 جهات اضافتست و متغیر شود بر يك شخص بحسب اختلاف وضعش .

(۱۴) و بدانکه اگر محدّد حرکت کند ، راست نشاید که بجنبید ،
که اگر راست جنبد و رای او جهتی بود ، پس او محدّد نباشد . و میان
12 محدّد تهی نشاید که باشد ، و فی الجملة خلاء محالست ، که اگر
خلأ متصوّر شود آن خلأ که جسمی درو گنجد بیش از آن بود
که کمتر از آن جسمی درو گنجد . پس درو بیشی و کمی بود و نیمه
15 و میل و مانند آن درو تقدیر توان کرد ، پس مقداری باشد که طول

1 نشود : نشوند F || يك جسم : جسمی SH || 2 آن : این SU || محیط
همه : محیط همه SH || 3 آن يك : این يك SH || 3-4 بگفتیم که : گفتیم F || 4 ببالاتی :
بالا SH || وزیری : و یا وزیری SH || 5 بعضی : بعض F || محیط : + او F || زیر :
زیر غایت SH || 6 و غایت : غایت F || غایت دوری : غایت SH || 7 تعیین نتواند کردن :
نتواند کرد F || 8 کردن : کرد F || 9 شود : شوند F || 10 محدّد : مجرد F ||
11 که اگر : اگر F || بود : باشد SH || محدّد نباشد : مجرد باشد F || 12 که
اگر : اگر SH || 13 جسمی : جسم SH || بود : باشد F || 14 بود : باشد F ||
نیمه (۹) : کذا TSHF || 15 میل : سبک TSH || درو : و F

و عرض و عمق دارد و بخویشتن ایستاده باشد نه در محلی ، پس جوهریست که سه امتداد دروست ، پس جسم است . غایت آنست که جسمی لطیفش تقدیر کند .

3

(۱۵) و بدانکه مقدار اجسام زایدست بر جسم که اجسام در جسمی یکی اند و در مقدار مختلف ، پس مقدار عرضیست در جسم . اگر خالرا مقداری فرض کنند نه در جسم ، پس از محل مستغنی باشد از بهر 6 حقیقت خویش ، و باید که همه مقادرها مستغنی باشد از محل و نه چنین است . پس خال باطلست و همه جهان ملأست . و مکان جسم آنست که جسم دروست و غیر او با او در آنجا ننگنجد و ازو نقل تواند 9 کرد . پس جوهر مکان صفات نیست زیرا که نقل ممتنع است در صفات . و آنچه جسم برو قرار گیرد مکان حقیقی نیست ، زیرا که نتوان گفت که دروست ، پس مکان جسم حد درونی جسم محیط باشد که حد بیرونی 12 جسم محاطرا مالد و جسم در عین جسم نباشد که این تداخل بود و ملاقات بحدود باشد .

(۱۶) و بدانکه هر عرضی که درو ثبات متصور نشود آن حرکتست . 15 و بدانکه هر چیزی که نبود پس نبود نا بود او پیش از بود اوست ، و این پیشی نه عبارت است از مجرد نابود این حادث که تا بود بعد نیز

1 باشد : است SH || محلی : محل SH || 2 سه : - SH || جسمی : جسم SH || 4 جسم : جسمی SH || 5 در : - SHF || عرضیست : عرضت SH || 7 باشد : باشند F || 8 آنست . است F || 9 آنجا : - SH || تواند : توان SH || 11-12 گفت که : گفت F || 12 جسم حد درونی : حد دوری F || حد بیرونی : در بیرونی S || 13 محاطرا : محیطرا F || 16 نبود : و نبود F || 17 این پیشی : این F || عبارت است : عبارت F

- باشد . وپیشی هرگز از آن جهت که پیشی است با پسی جمع نشود .
 واین پیشی عبارت نیست از چیزی که با حادث بهم نتواند بود ، هم
 3 چون فاعلی یا جوهری یا عرضی ، زیرا که این همه در وقت وجود
 حادث موجود توانند بود . وپیشی حادث با حادث جمع نشود ، پس
 عرضی ناثابتست وآن حرکت باشد . وپیشی دورتر از پیشی باشد که
 6 پیشیها متفاوتست ، پس کمیتی دارد ، پس این پیشیها ناثابت از زمانست .
 وزمان مقدار حرکتست ، چون متقدم و متأخر او را در عقل جمع کنیم ،
 ونه مقدار هر حرکتی بلکه مقدار حرکتی نامنقطع که ظاهرتر آن
 9 همه باشد ، وآن حرکت یوهیست آفتابرا از مشرق تا بمغرب . پس
 اگر زمان حادث باشد بجمستگی ، چنانکه او را نخستی باشد ومحاشرا
 نیز ، او را پیشی بود وآن پیشی هم زمانی باشد چنانکه بیان کردیم .
 12 پس پیش از همه زمان زمانی باشد وحرکتی که زمان ازوست ومحل
 حرکت را . واگر زمانرا ومحاشرا انقطاعی باشد ، او را پسی بود .
 هم برین قیاس قبلی زمانی لازم آید ازین هر دو تقدیر ، که پیش از
 15 همه زمان وپس از همه زمان زمانی باشد واین محالست . واگر زمان
 از حرکت مستقیم بودی بی نهایت نرفتی ، کنارش ظاهر شدی ، واگر
 باز گردیدی بعد از انقطاع هم چنین ، ولازم آمدی که زمان منقطع

1 هرگز : - SH || است : + هرگز SH || پسی : پس SHF || نشود : شود
 F || 2 نتواند : نتواند SH || 3 فاعلی : فاعل SH || عرضی : + ناثابت SH ||
 5 عرضی : عرض SH || وآن حرکت باشد : - F || پیشی : پسی F || 6 ناثابت : - S ||
 14 هم برین : برین F || قبلی زمانی : یکی F || 16 بودی : بود F ، بودن SH ||
 نرفتی : نرفتی F || 17 گردیدی : گردیدی F ، گردی SH || زمان : بزمان SH

شود، وبگفتیم که این محالست. پس مقدار حرکتی مستدیر باشد که او کناره ندارد. و هر حرکتی که قوتی اقتضا کند که بجسم تعلق دارد، اگر نتواند بود الا بر يك نسق، آنرا « طبیعی » خوانند، هم چو 3 حرکت سنگ سوی مرکز. و اگر توانای آن باشد، آن قوترا که بر جهات مختلف جنباند آنرا « ارادتی » خوانند. و اگر چیزی بیرونی جنباند آنرا « قسری » خوانند، هم چو جنبانیدن سنگ سوی بالا. و هر 6 جسمی را چیزی طبیعی باشد، که اگر بقسر از آنجا شاید جنبانیدن، بطبع دیگر باره قصد آنجا کند. و هر یکی را از انواع بخصوص خویش مکانی ملایم باشد نه بجهت عموم جسمی. و محدود مکان ندارد از آنکه 9 بالای او هیچ جسمی نیست.

(۱۷) و بدانکه جسم بسیط آن باشد که درو اختلاف قوتها نباشد، چنانکه اگر پاره کنندش، همه پاره‌های او متشابه بود. و جسم بسیط 12 هیچ شکلی را اقتضا نکند الا گرد، زیرا که شکل ناگرد در همه اجزاء جسم متشابه نبود، و يك حقیقت چیزهای مختلف اقتضا نکند، و متشابه در همه اجزا از اشکال گرد است. محیط و محدود بسیط است 15 پس گرد باشد. و نشاید که دو عالم باشد زیر دو محدود، که يك محدود

1 بگفتیم : گفتیم F || 2 و هر : هر H || و هر حرکتی که قوتی اقتضا کند :
 و هر که حرکتی قوی اقتضا کند F || 5 بیرونی : بیرون TF || 7 چیزی : چیزی
 SHF || بقسر : قصد F || شاید : نشاید TSHF || 8 بخصوص : مخصوص TSH || 9
 مکانی : - F || محدود : مجرد F || 10 نیست : - F || 12 کنندش : کنند S ||
 همه : - S || پاره‌های او : پاره‌ها SH || 14 و دريك : و دريك H || 15 در همه : از همه
 SH || محیط و محدود : مجرد F، محدود T. || 16 دو عالم : در عالم SH || باشد :
 باشند F || زیر : زیرا F، زیرا که SH || محدود : مجرد F

- بر جهتی باشد از آن محدد دیگر، پس بیرون ایشان جهتی باشد و محدودی
 باید ایشانرا. پس ایشان محدد نباشند، و نیز دو شکل گرد بی فرجه با
 3 هم نتواند آمد، پس در میان دو محدد خلافت افتد و خلافت محالست.
- (۱۸) و نشاید که يك نوع جسم را دو مکان باشد، که اگر چنین
 باشد اقتضای هیچ يك نکند، که هر دو او را برابر باشند. پس سوی
 6 هیچ نجنبند، و چون بطبع از يك سوی می جنبند پس مکانش یکیست. و هر گب
 میل بسوی مکان غالب کند. و هر گب معتدل از چهار عنصر نشاید که باشد،
 زیرا که در میان هر چهار حدی مشترك نیست که بنسبت دوری او هر
 9 چهار یکسان باشد تا آنجا بایستد، و سوی هیچ یکی از مکان چهارگانه
 میلش ننماید پس اقتضای هیچ مکان نکند و این نشاید.
- (۱۹) و بدانکه متحرکات بر سه قسم اند: متحرک بر وسط، و متحرک
 12 از وسط و متحرک بسوی وسط. اول هم چون افلاك، که ایشانرا حرکت
 دوری باشد بر گرد مرکز و راست نشاید که بجنبند. و هر چه راست
 جنبند اگر بطبع از جهت میان بسوی بالا جنبند گرمایش لازم آید، و اگر
 15 بطبع بسوی میان جنبند سرمایش، و اجرام عنصری که حرکت راست کنند
 ازین دو خالی نباشند، و هر جسمی که حرکت راست پذیرد پاره پذیر
-
- 1 محدد: مجرد F || جهتی: + باشد SH || 2 محدد: مجرد F || 3-2 و نیز دو
 شکل گرد ... نتواند آمد: - F || 3 نتواند: نتوانند S || محدد: مجرد F || 4
 يك: - SHF || 7 بسوی: سوی SH || 8 نیست: هست F || 9-8 که بنسبت ... باشد: - F ||
 9 بایستد: بیسته F || چهارگانه: چهارگونه SH || 11 متحرکات: محرکات H ||
 13 بر: از SHF || نشاید که: - F || 14-13 و هر چه راست جنبند: - F || 14 بسوی:
 سوی SH || گرمایش: گرمایش SH || 15 سرمایش: سرد F، سرد باشد S || 16
 نباشند: نباشد F || جسمی: جسم SH

- باشد. و هر چه اتصال و انفصال و شکل و تركِ شكل بسهولة پذیرد، تر باشد؛
 و هر چه بصعوبت پذیرد خشك باشد. هر چه حرکت راست پذیرد، ازین
 هر دو نیز خالی نباشد. و چون ترکیب کنیم چهار قسم باشد: گرم و خشك،
 3 و گرم و تر، و سرد و خشك، و سرد و تر. و بدین چهار قسم چهار عنصر تمام
 شوند: اول هم چو آتش از جمله بسایط، و جای او بالای همه عنصریات
 باشد زیر فلک قمر و او را «خفیف مطلق» خوانند. و دوم هم چو هوا که
 6 گرم و ترست و جای او زیر آتشت و او خفیفست بنسبت. و قسم دیگر
 سرد و ترست هم چو آب. و قسم دیگر سرد و خشکست هم چو زمین. و زمین
 «ثقیل مطلق» است که قصد غایت زیری دارد، و آب ثقیل است بنسبت. 9
 و دلیل بر آنکه زمین سنگین ترست از آب، آنست که قدری خاک در آب
 اندازیم بزیر نشیند، و آب هر آینه باید که بر روی زمین ایستد. و دلیل
 بر آنکه هوا خفیفتر است از آب، آنست که خیکی پر از هوا چون بآب
 12 فرو بری بر بالا اندازد. و گروهی پنداشتند که آب آنرا بدر می اندازد
 بقسر که آب چون بهم آید او را بفشارد بدر اندازد. و این خطاست
 که جسم چندانکه بزرگتر باشد قسر کمتر قبول کند، بایستی که چون
 15 خیک بزرگتر بودی قسر کمتر قبول کردی از آب، پس حرکتش سست تر
 بودی، و ما بخلاف این می بینیم که چندانکه بزرگتر می باشد حرکتش

8 خشکست: خشك SH || 10 سنگین ترست از آب: ثقیل تر از آبست SH ||
 11 بزیر: زیر F || بر روی: بر SH باندکی بر زیر T || 12 آنست: - TF ||
 13 بری: بردی H || و گروهی... بدر می اندازد: - F || 14 بفشارد: بفشاردن
 SH || بدر اندازد: بدر آرد SHF || 15 قسر: فشر H || 15-16 کچون خیک: که
 خیک چون H || 15-17 قسر کمتر قبول کند... می باشد: - S || 16 بودی: باشد H ||
 قسر: فشر H || 17 که: - H ||

تیزتر می شود .

(۲۰) و بدانکه اجسام اثیری ، اعنی افلاك ، نه سبک اند و نه سنگین ،
 3 زیرا که سبکی قوتیست در جسم که او را از سوی مرکز بیلا جنباند .
 و ثقل قوتیست در جسم که او را بسوی وسط جنباند . و فلك نه بوسط
 جنبد و نه از وسط ، بلکه بر وسط جنبد بحرکت مستدیر و میل مستقیم
 6 و حرکت مستقیم هرگز قبول نکند و نپذیرد ، پس نه گرم است و نه
 سرد و نه تر و نه خشک .

(۲۱) و بدانکه این چهار عنصر یکی دیگری شود . آب بگرمای
 9 سخت هوا گردد و هوا آب شود بسرما ، که اگر طاسی را خشک مثلاً
 پر از یخ بکنند روی بیرونش را بینند که قطرهای آب بر آن بسته
 باشد ، و آن نه از اندرون رشح کرده باشد ، که آب گرم در طاس رشح
 12 نکند تا به یخ چه رسد ، پس آن هواست که بمجاورت طاس سرد شود
 و آب گردد . و آب زمین شود چنانکه در بعضی مواضع افتد که چون
 آب فرو چکد سنگ گردد ، و زمین آب شود . و اصحاب بحیل سنگ
 15 را بحیل آب کنند . و هوای دمنده بنفخات آتش شود . و شعله آتش در

1 می شود : می بود F || 2 و بدانکه : بدانکه SH || 3 سوی مرکز بیلا : وسط
 سوی بالا SH || 4 ثقل : سنگینی SH || قوتیست در جسم : - SH || 6 نپذیرد :
 ندرد SH || 8 این چهار عنصر یکی دیگری : از چهار عنصر هر یکی دیگر SH ||
 9 آب شود بسرما : بسرما آب گردد SH || که اگر : که مثلاً اگر SH || خشک : -
 F || خشک مثلاً : خشک SH || 10 بکنند : کنند SH || آب بر آن : بر آن SH ||
 بسته : نشسته T || 11 رشح : رسخ F || 12 به یخ : - F || آن : از F || 13-14
 چنانکه... سنگ گردد : - F || 14-15 سنگ را بحیل : سنگ محک F || 15 دمنده : را
 ندیده SH را دیده T || بنفخات : بنفخات F || و شعله : شعله SH

حال هوا میشود ، که اگر هم چنان آتش بماندی ، بایستی که سقف را و هر چه بالای او بودی بسوختی ، و نه چنین است .

- (۲۲) و بدانکه چون گوئی که آب هوا شود، نه آن باشد که آب 3
 بکلی و بجمله اجزا باطل شود و هوا حاصل آید، که آنکه این آن نشده
 باشد. و نه آنست که آب با آنکه آبست هوا نیز شود، که يك چیز در
 يك حال آب و هوا نباشد. بلکه آنست که آن چیز که صورت آبی داشت، 6
 صورت آبی ازو زایل شد و صورت هوائی درو حاصل آمد. و آن چیز که
 این صورتها برو می آید، اورا «هیولی» خوانند. و هیولی را بامتداد ما جسم
 خوانند، و با صورت آبی آب، و با صورت خاکی خاك. و عنصریات را هیولی 9
 مشترکست، که چون صورتی ازو بشود دیگری درو حاصل گردد. اما
 اثیریات کون و فساد نپذیرد که هیولای ایشان مشترك نیست.

- (۲۳) و بدانکه صورت آبی مجرد تری و سردی نیست، که آبرا 12
 چون گرم کنیم سردی او برود، و چون بفسرد تری ازو گم شود، هم
 چنان آب باشد. پس صورت آبی و آتشی و هوائی و زمینی جزین کیفیات
 چهارگانه است حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و آن چیزهای نامحسوس 15
 کچون در هیولی حاصل شود بعضی را ازین کیفیات اقتضا کند. و چون

1 چنان: SH || سقف را: سقف خانه را SH || 2 هرچه: + که SH || 3 گوئی:
 گوئیم SH || شود: شد F || نه: و نه SH || 4 آنکه: آنگاه SH، + باران T ||
 5 باشد: است SH || 5 شود: باشد SH || 6-7 داشت صورت آبی: SH- || 7 آمد:
 شد SH || 8 این صورتها برو می آید: آن صورتها بدو فرو می آید SH || 9 و با:
 با SH || و با: با SH، + و با صورت هوائی هوا و با صورت آتشی آتش T || 10 چون:-
 TF || دیگری: و دیگری F || 13 سردی او: سردی ازو SH || چون: یا F || گم
 شود: برود SH || 15 است: نیست F || 16 بعضی را: بعضی F ||

- کیفیتی از جسمی زایل شود و کیفیت دیگری حاصل آید، آنرا « استحالت » خوانند. و چون صورتی برود و صورتی دیگر حاصل شود، آنرا « کون و فساد » خوانند، فساد بنسبت با آنچه رفته است و کون بنسبت با آنچه آمده است. و قومی استحالت را منع کردند و گفتند که آب چون گرم شود، نه از آنست که گرمی در آب حاصل شود، بلکه اجزای آتش با آب بیامیزد و این باطلست، که اگر چنان بودی که کوزه سفالین را و کوزه آهنین را چون پر از آب کردمانی و در میان آتش نهادمانی، بایستی که کوزه سفالین زودتر گرم گشتی، که جزوهای آتش در مسام کوزه سفالین زودتر نفوذ تواند کردن از کوزه آهنین، بر نسبت سختی و سستی ایشان، و نه چنین است.
- (۲۴) و نیز حرکت سخت و مالدن اجسام یکدیگر را گرمی می آرد،
- 12 با آنکه اجزای آتش از یکی در دیگری حاصل نمی شود. و این گروه گفتند که گرما جزوهای آتش در اندرون جسم کامن باشند، چون بجنبانند بیرون آیند. و این باطلست، که ما آب را و مایعات را ظاهر و باطن همه سرد می بینیم، و چون بسیار می جنبانیم جنبانیدنی سخت، گرم میشود ظاهر و باطنش؛ و چون ظاهر گرم می شود بایستی که اندرونش سرد شدی، و نه چنین است. و چون گرما تنها بدانستی که عرض است،
- 18 نقل نکند از باطن بظاهر، و شعاع نیز چیزها را گرم کند بی آنکه

1 جسمی: جسم F || آید: شود SH || 4 که آب: آب SH || 5 از: - F ||
 7 سفالین را: سفالین SH || 7-8 و در میان آتش نهادمانی: - T || 8-9 که جزوهای ... تواند
 کردن: - F || 13 باشند: باشد SH || 14 که ما: چون ما SH || 15 و چون: چون F ||
 16 و چون: - F || 18 گرم: گرمی F ||

اجزاء ناری بدو تعلق دارد . و این گروه پنداشتند که شعاع جسمی لطیف است و گرما با اوست . و این خطاست ، که اگر جسم بودی چون روزن خانه ناگاه بگرفتندی اگر ساکن بماندی و اگر حرکت کردی بدیدمانی ، و نه چنین است ، بلکه در حال باطل می شود . و اگر جسم بودی ، بایستی که از آفتاب بکاستی بقدر شعاع ، و نیز چون لطیف باشد حرکتش ببالا بودی نه بزیر . و این جمله باطل است ، بلکه شعاع 6 عَرَضِیست که بمقابله جسمی روشن در جسمی دیگر حاصل شود ، نه آنکه نقل کند که عَرَضِی نقل نپذیرد ، بلکه بخشنده آن چیز است جز اجسام ، و بیان آن کرده آید . و گرمی از شعاع است نه از آفتاب ، و اگر از آفتاب بودی ، بایستی که بالا زودتر گرم گشتی از زیر ، و نه چنین است ، بلکه می باشد که زیر سوخته میشود و بر بالا اثری بسیار نباشد گرمی را . 12

(۲۵) و هر چه از زمین متصاعد شود از چیزهایی که شعاع و غیر آن بحرارت تحلیل و تالطیفش کند ، هر چه از خشک باشد آنرا «دخان» خوانند و اگر نیز سیاه نباشد ، و هر چه از تر باشد آنرا 15 «بخار» گویند . و بخار چون ببالا رود و سرما برو افتد کثیف شود ابر شود ، و اگر سرما سخت تر گردد بازان شود و بزیر آید . و در حَمَام مردم ببینند ببالا رفتن بخار و کثیف شدن ، چنانکه جام گرما بهرا 18

3 چون روزن خانه: روزن TF || 4 می شود: می باشد SH || 5 از آفتاب: آفتاب F |
 6 حرکتش: + طبعاً SH || 7 در جسمی: + روشن F || 8 که عرض نقل نپذیرد . - SH ||
 جز: + از SH || 10 گشتی از: شدی که SH || 11 بلکه: بل SH || اثر SH ||
 13 زمین: زمینی F || شود: می شود SH || 15 تر: زیر F || 16 گویند: خوانند SH ||
 17 ابر شود: - TF || و در: در SH ||

- حجاب کند و بزیر چکدش . واگر آنرا سرمای سخت تر بزند بیفسردو هم چون پنبه بزیر آید و آن برفست . ودخان چون سرد شود و باز پس آید و بر هوا میل کند ، هوارا بجنباند باد حاصل شود ، وباد یا 3 دود چون در میان ابر بماند وقصد آن کند که بیرون آید ، ومنفذ نیابد ودر میان آن مُتَقَلِّیل شود ازو بانگی سخت برآید ، آنرا 6 «رعد» خوانند . واز اصطکاک آن آتشی بجهد ، آنرا «برق» خوانند . واگر دُخان بیالا رود تا بنزد آتش رسد ، آتش درو افتد وشعله ازو حاصل شود و بموافقت آتشی که بموافقت فلک بجنبد حرکت کند ، 9 آنست که کوکب «ذات ذنب» و«کیسودار»ش خوانند . وچون تمام بسوزد از چشم غایب گردد ، پندارند که فرومرد . وآتش چون صافی شود رنگ ندارد ، که اگر رنگ داشتی ، ستارگانرا حجاب کردی ، 12 وآنچه از دخان تمام بنسوزد ودر هوا پراکنده شود ازو علامات سرخ وسیاه در هوا پدید آید . وبخاری ودُخانی که در زمین مُحْتَبَس شود وراه نیابد بیرون آمدنرا ، زمینرا سخت بجنباند ، وآن «زلزله» است . 15 وباشد که از شدت هم چون آتش بدر آید . وآن بخار که قوت ندارد ، آب شود ومتوالی بدر آید .
- (۲۶) وبدانکه از آمیزش این چهار عنصر موالید سه گانه حاصل 18 می شود : معادن ونبات وحیوان . وچون آمیزش باعتدال نزدیکتر باشد ، نوعی شریفتر حاصل شود .

1 چکدش : HS || آنرا: آبراه SH || 2 آن برفست: آنرا برف گویند SH ||
 3 هوارا : هوا F || 4 دود : دود F || بماند : نماند F || 5 نیابد : بنیابد SH ||
 6 آنرا : + که SH || 7 تا بنزد : نائیر F || 8 آتشی که : آتش که F || 10 بسوزد : آتش شود SH || 12 علامات: علاماتی SH || 13 محتبس: منحبس F || 15 شدت: + حرکت SH ||
 16 آید : می آید SH ||

فصل سوم استبصار نفس

- (۲۷) بدانکه هر جزوی از اجزاء بدن خود فراموش کنی ، و بعضی 3
اعضارا بینی که از نابودش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی شود .
و بعضی را چون دماغ و دل و جگر بتشریح و مقایست دانی . وفي الجمله
هر جسمی و عرضی که هست ازو غافل توانی بود ، و از خود غافل نباشی 6
و خود را دانی بی نظر با این همه . پس توی تو ، نه با این همه است
و نه بهیچ یکی ازین ، که اگر یکی ازین را مدخل بودی در توی تو ، خود
را هرگز بی او در خاطر نتوانستی آورد ، پس تو و رای اجسام و اعراضی . 9
(۲۸) استبصاری دیگر آنست که خود را میگوئی که «من» و هر چه
در تن تست همه را اشارت توانی کرد باو ، و هر چه او را «او» توانی
گفت ، نه گوینده من است از تو ، که آنچه ترا اوست ، من تو نباشد ، 12
که هر چه او را «او» گوئی ، از خودش و از منی خودش جدا کرده ای .
پس نه همه تو باشد و نه جزو من تو ، که جزو منی تو را از منی تو
اگر جدا کنی ، منی نماند ، چنانکه خانه را اگر جزوی هم چون 15
دیوار و در جدا کنی ازو ، خانه نباشد . پس چون شمه را اشارت اوئی
می توانی کرد از اعضای تو ، چون دماغ و دل و جگر و غیر آن ،
و آسمان و زمین و هر چه دروست ، پس تو و رای این همه ای .

۱. سوم : SH || 2 استبصار نفس : نفس استبصار TF || 3 جزوی : جزوی را SH ||
4 نمی شود : نمی باشد SH || 6 بود : بودن SH || 7 دانی بی نظر با این همه : دانی که با این
همه F بی نظر با این همه می دانی SH | توی : بقای SH || 8 اگر یکی ازین : اگر ازین یکی
TF || 10 استبصاری : استبصار H || 10 میگوئی که : میگوئی SH || 11 باو : با او F ||
13 او را او : او را F || 14 من : - TF || منی : - F || 14 تو را : تو F || 15 نماند : ننماید F ||
16 جدا : - SHF || ازو : از F || 17 کرد : کردن SH || 18 پس : - F .

(۲۹) و برهانی دیگر بر نفس آنست که تو جانوری را معلوم کرده‌ای مطلق ، چنانکه بدان معنی که بر پیل گوئی بر پشه نیز بگوئی ، و در جانوری مطلق هیچ مقداری معین نگرفته‌ای و هیچ نهادی معین . پس صورتی است در تو که بر همه مختلفات مقادیر و اوضاع راست می‌آید ، و اگر جانوری مطلق با مقدار پیل در ذهن تو بودی ، از اطلاق بیرون شدی ، پشه را مطابق نبودی . و چون مطابق همه است و مقداری ندارد معین و وضع و شکلی معین ، در جسم و در چیزی که قائم باشد بجسم حلول نکند که جسم مقدار دارد و هر چه در متقدر حاصل شود متقدر شود بضرورت تبعیت مقدار او ، و وضع و شکلی معین او را حاصل شود . پس بر مختلفات مقادیر و اوضاع و اشکال راست نیاید ، ولیکن چون مطابق می‌شود و این صورت در تو است ، پس تو نه جسمی و نه چیزی که در جسم باشد ، و نه چیزی که در جهت آید .

(۳۰) برهانی دیگر آنست که تو معنی واحد مطلق می‌دانی که چیز است که بهیچ وجه قسمت نپذیرد . و اگر صورتش در جسم باشد ، و جسم قسمت پذیرد و هر چه در قسمت پذیر حاصل شود بتبعیت او قسمت پذیرد ، پس صورت وحدت چون در جسم است بتبعیت او قسمت پذیرد ، پس صورت وحدت نباشد . پس آنچه از تو که این صورت وحدت

1 برهانی دیگر: برهان TF || که: H || جانوری را: جانور را SHF || 6 و چون: چون H || 7 وضع: وضعی S وصفی H || چیزی: چیزی F || 8 حلول: معلول F || متقدر: متعدد F مقدار T || 9 متقدر: متعدد F || تبعیت: بتبعیت T || 15 و اگر: اگر F || 16 شود: - F || 17 قسمت: هم قسمت S || 17-81 چون در جسم... پس صورت وحدت: HF || 18 این: - F ||

دروست جسم و چیزی در جسم و چیزی جهت پذیر نباشد.

- (۳۱) طریق دیگر آنست که چیزی را مطلق معلوم کردی
 بی خصوص مقداری و بی خصوص جسمی و عرضی و جانوری . اگر در جسم 3
 باشد و جسم قسمت پذیرد او نیز بتبعیّت محلّ قسمت پذیرد، پس هر جزوی
 از صورت چیزی مطلق اگر چیزی باشد ، پس مطلقاً میان کل و جزو
 فرقی نباشد، و این محالست . و جزوها چون متشابه باشند ، کل و جزورا 6
 يك حقیقت 'بود'. ولیکن کل و جزو بمقدار مختلف شوند ، و در
 صورت چیز مطلق مقداری نیست ، تا کل و جزو بدان مختلف باشند ،
 و اگر هر جزوی چیز است و زیادت ، پس جزورا بر کل زیاد تست ، 9
 و این نشاید که باشد . و اگر هر جزوی چیزی نیست ، و چیزی مخصّص
 نیست ، پس هیچ نیست ، پس جزو نباشد . و چون از این وجوه
 قسمت ممتنع است ، پس آنچه کلیاترا می داند جسم و جسمانی 12
 نیست .

- (۳۲) و بدانکه نفس پیش از بدن موجود نباشد ، که اگر
 پیش ازین موجود بودی نشایستی که یکی بودی و نه بسیار ، و این 15
 محالست . اما آنکه نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند ،
 از برای آنست که همه در حقیقت آنکه نفس مردمی اند مشارک و

1 چیزی در جسم : - H || 2 مطلق : مطلقاً SH || 3 بی : که F || و بی : و SHF ||
 5 چیزی مطلق : چیز TF || چیزی : چیز TF || میان : پس بمیان F پس میان S || 6 کل و
 جزورا : کل جزورا TF || 7 بود : باشد F || 9 جزورا : جزو SHF || 10 مخصّص : مخصّص SH ||
 15 ازین : از تن SH || 15-16 نشایستی ... محالست : بایکی بودی یا بسیار و هر دو قسم
 محالست T || 15 بودی : باشد F || این : + هر دو قسم S || 16 باشند : باشد HF || 17 از :
 او F || آنکه : اند که F || مشارک : + اند SH ||

از يك نوع اند ، و چون بسیار شوند ممیز باید . و پیش از بدن
 افعال و ادراکات و اختلاف هیأت بدنی نیست تا فرق کند در میان ایشان ،
 3 و آنچه حقیقت نفس اقتضا کند در همه یکی باشد ، پس بسیار نتواند
 بودن . و اما آنکه نشاید که همه نفسها پیش از بدن یکی باشد ،
 که اگر پاره شود و قسمت پذیر گردد جسم باشد ، و ما گفتیم که
 6 محالست . و اگر هم چنان یکنفس بماند و در جمله ابدان مردم تصرف
 کند ، پس هر چه یکی داند باید که همه دانند ، زیرا که همه را
 یکنفس باشد ، و نه چنین است . پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن
 9 نتواند بود ، که هر دو بهم حاصل شوند و میان ایشان علاقه ای است
 عشقی و شوقی ، نه چون علاقه اجسام و اعراض .

فصل چهارم در قوای نفس

12 (۳۳) بدانکه چون مزاج آدمی شریفتر بود از مزاج جانوران
 دیگر و مزاج نبات ، نفسی شریفتر از نفوس ایشان قبول کرد ،
 15 نفسی مفارق مدرك عاقل ، و قوتهای حیوانی جمله استیفا کرد . و در
 حیوان قوتهای نبات حاصلست ، با مزید حس و حرکت . و اصول
 قوای نباتی سه است : اول غایبه ، و آن قوتیست که تصرف کند در
 18 مادّات غذا و اورا شبیه گوهر مفتدی گرداند ، و بدل آنچه متحلّل

1 بدن : - F || 2 بدنی : - H || نا : که SH || 3 همه یکی : همتی که F || 4 و اما :
 اما SH || همه نفسها : نفسها F || 5 شود و : شود SHF || گفتیم : بگفتیم S || 5-6 که محالست :
 که این محالست S ، - که H || 9 که هردو : بلکه هردو HS || 9-10 علاقه ای است عشقی :
 علاقه عشقی است SH || 13 مزاج آدمی : آدمی را مزاج SH || 15 نفسی مفارق : نفسی مفارقت F
 نفس مفارق SH || حیوانی : حیوان F || 16 با : که F || اصول : اصول SHF || 17 قوای :
 قوت SH || 18 مفتدی : مفتدی HF ||

- شده باشد باز آرد . و اگر بَدَل آنچه متحلل می‌شود باز نیامدی ،
 پس ماندن حیوان و غیر آن ممکن نشدی . دوم نامیه است ، و آن
 3 قوتیست که ازو حاصل شود زیادت در اجزای مغتذی بر نسبت مضبوط در
 جمله اقطار که فربه شدن جز نمو^۱ است . و اگر این قوت نبود
 جانور و غیر آن بکمال نشو نرسیدی . سوم مولده است ، و آن
 6 قوتیست که پاره‌ای از ماده جدا کند تا شخصی دیگر ازو حاصل
 شود ، و بدین بماند نوع آنچه شخصش نماند از حیوان و نبات . و غایبه
 را چند قوت خدمت کنند : جاذبه که غذا آرد ، و ماسکه که نگاه
 دارد تا متصرف تصرف کند ، و هاضمه که غذا را پخته کند و مستعد^۲
 9 تصرف غایبه گرداند ، و دافعه که ثفل را بدر اندازد . و غایبه پیش از
 مولده موجود باشد ، و مولده پس از نامیه بماند ، و غایبه پس از مولده
 بماند تا وقت مرگ . و حیوان را قوت محرکه است و قوت نزوعی ،
 12 که آن دو شعبه است : یکی غضبی است که دفع ناشایسته کند ،
 و دیگر شهوانیست که جذب بایسته کند ، و قوت نزوعی بآرزو
 15 محرکه را بجنباند .

- (۳۴) و حواس^۳ دو گونه است : ظاهر و باطن . اما حواس^۴ ظاهر پنج
 است : یکی لمس است ، و آن قوتیست پراکنده در جمله ظاهر تن .
 18 کیفیات چهارگانه و سبکی و سنگی و نرمی و سختی و ملاست و خشونت را

1 و اگر: اگر H | 2 است: - H || 3 زیادت: زیادتی SH | 5 سوم: سیم SH ||
 6 پاره‌ای: پاره H || 7 نوع آنچه شخصش نماند: - F || شخصش: شخص H || 8 کنند:
 کند SH || 11 بماند: نماند H || 12 و حیوان را: حیوان را H || 14 نزوعی: فروعی F ||
 بآرزو: + قوت SH || 17 ظاهر: - H || 18 کیفیات: کیفیت H ||

بدو در یابند . دوم ذوق است ، و آن قوتیست پراکنده در عصبی که
 بر سطح ظاهر زبان پراکنده است و گسترده ، که طعمها در یابد
 3 بتوسط رطوبت خویش که هم در عصب است ، که هر چه بروی آید
 طعم او گیرد . سوم شَم است ، و آن قوتیست که در دوزایده
 پیشگاه دماغ نهاده است که مانده سرپستانند ، و بویها را بدان
 6 دریابند بتوسط هوایی که بوی چیزی گیرد و بخاری که از آن چیز
 برخیزد . چهارم سمع است ، و آن قوتیست نهاده در اندرون سوراخ
 گوش که آواها را بدو در یابند بتوسط هوا . و آواز موج زدن هوا
 9 است ، که از کوفتن اجسام یا از برکندن جسمهای سخت حاصل شود ،
 هوا بسختی از میان آن بیرون آید و موج زند تا برسد بهوایی که در
 اندرون گوش ایستاده است ، و او را بشکل خویش گرداند تا بر افتد
 12 بر پوستی که کشیده است بر عصبه مُقَمَّر ، هم چو پوست بر طبل ، و ازو
 طنینی برآید آن قوت آگاه شود . و صدا انعکاس آوازست از جای
 بلندی که مصادم آواز شود . پنجم بصر است ، و گروهی پنداشتند
 15 که دیدن چیز بشعاعیست که از چشم بیرون آید و بییوندد بدان
 چیزها ، و این محالست ، که این شعاع اگر عرض است نقل نکند ،

1 در یابند : در نیابند F || دوم : دویم S || 1-2 پراکنده در ... که طعمها : (که : -
 SH) در زبان که طعم را F || 3 خویش : خوش SH || که هم در عصب است : - F |
 بروی : - F || 4 سوم : سه ام F سیم H سیوم S || که در : در F || 5 مانده : مانند دو F |
 7-8 نهاده در اندرون سوراخ گوش : که در اندرون سوراخ گوش نهاده است SH || 8 که II ||
 رابدو : بدان SH || 9 یا : تا F || برکندن : بر آمدن F || 10 هوا بسختی : هوای سختی F ||
 آن : - F || 11 و او را : او را H || 12 عصبه : عصب F || 13 آوازست : اورست F || 14 که
 مصادم : کی بمصادم F || و گروهی : گروهی SH || 15 بییوندد : بیوندد F

- واگر جسم است چون تواند بود که جسم در آن حالت که چشم
برکشایند در همه عالم متنشر شود . و نیز باید که افلاکرا خرق
کند تا آفتابرا و ثوابت را و غیر آنرا ببیند ، و این محالست . 3
- و بایستی که آنچه در شیشه سر گرفته است چنان بدیدمانی که چیزها را
که در زیر مایعات رنگ دارست ، زیرا که شعاع در مایعات
نفوذ بهتر تواند کرد ، و نه چنین است ، پس دیدن چیزها بصورتی 6
است که منطبق شود در رطوبت جلیدی از چشم بر رأی ارسطاطالیس
حکیم ، و شرطش روشناییست و مقابله و توسط جرم شفاف .
- (۳۵) و اما حواس^۹ باطن نیز پنج است : اولش حس^۹ مشترکست ، 9
و او قوتیست که جمله محسوسات پیش او جمع شوند ، و اگر نه او
بودی حکم نتوانستمانی کردن ، که این زرد حاضر این شیرینی است
زیرا که در هر یکی از حواس^{۱۲} ظاهر یکی بیش صورت نیست ، 12
و حکم کنند را باید که هر دو صورت حاضر باشند تا این حکم
تواند کرد . و نقطه^{۱۵} بگردانرا کچون دایره اش می بیند ، بدانست که
صورت اوّل که در دیده آمد بحس^{۱۵} مشترک رفت و صورتی دیگر از
آن ابصار حاضر در دیده حاصل شد و بدان پیوست . و اگر نه چنین
بودی ، در بصر^{۱۷} الا صورت مقابل نبودی . و آن نقطه است . و جای
این قوت در پیشگاه تجویف اولست در دماغ . و هر چه در حس^{۱۸}

1 جسم : چشمی F || 2 همه : نیمه T || 7 بر رأی : بر رأی F || 9 نیز : - SH ||

اولش : اول SH || 10 و او : و آن SH || 11 شیرینی : شیرین HF || 13 هر : - F ||

صورت : - HF || 14 تواند : توان F || دایره اش : دایره ای TF || بدانست : ندانست F ||

17 در بصر : بصر F || نقطه ای است : نقطه ای است HF ||

مشترك آید مشاهده بیند . دوّم خیالست ، وآن خزینه حس مشترکست
 که درو جمله صورتها بماند ، و جای او در جزو بازپسین تجویف اول
 است . سوم وهم است ، و آن قوّتست که حکم کند بر
 محسوسات بچیزهای نامحسوس ، وبدو حکم کند گوسفند که گرگ
 دشمن اوست وازو بباید گریخت . واین وهم جز حواس را متابعت
 نکند . و با عقل در معقولات منازعت نماید ، و برهانرا مسلم دارد و نتیجه
 را انکار کند . زیرا که قوّتی جرمانیست ، و جای این قوّت تجویف
 میانین است . چهارم متخیله است ، و آن قوّتست که ترکیب و تفصیل
 صور و احکام کند ، و او جانوری را تصویر کند اندامهاش از یکدیگر
 جدا شده ، و جانوری را از اعضای جانورانی مختلف ترکیب کند ،
 و پیوسته در حرکت باشد و آرام نگیرد ، نه در خواب و نه در بیداری ،
 و محاکات احوال مزاج کند و از چیزی و محاکات خبرهای عقل کند و
 بضدّ و شبیه و مجاور او رود . اگر این قوّت نبود ما فکرت
 نتوانستمانی کردن . و اینرا چون عقل استعمال کند «متفکره» خوانند ،
 و اگر نه «متخیله» ، و جای او آخر تجویف میانین است . پنجم حافظه
 است ، و آن قوّتست در تجویف آخر دماغ ، و او خزانه وهم است ،

1 آید : اند F || بیند : ببینند F || خزینه : خزانه SH || 2 نماند : نماند F ||
 تجویف اول : - F || 3 سوم : سیم SH || که : + آن SH || 5 گریخت : - H || 6
 و برهانرا : برهانرا S || 7 قوتی : قوت H || قوت : + در SH || 10 از : - SH || 11 حرکت :
 حرکات F || 12 و محاکات خبرهای عقل کند : - HF || 13 و بضدو : خبر بصر F || رود :
 می رود H برود S || اگر این قوت نبود : و اگر نه این بودی H و اگر نه این قوت بودی S ||
 فکرت : فکر H || 14 متفکره : مفکره TH || 16 و آن : و او SH

- که همه احکام را او یاد دارد . و تغایر آن قوتها با اجتماع خلل بعضی با سلامت بعضی بدانستند ، واختصاص هریکی بلزوم خلل او و از خلل جایش معلوم کردند .
- 3
- (۳۶) وحامل این جمله قوتها روح حیوانی است ، و این روح جسم لطیف گرم است ، که از لطافت اخلاط تن حاصل می شود ، هم چو اعضا از کثافت آن . و آن از تجویف چپ دل بیرون می آید ، و
- 6 «روح حیوانی» خوانندش . و آن شاخ که بدماغ رود و معتدل شود بتبرید دماغ آنرا «روح نفسانی» خوانند ، و حس و حرکت ازین شاخ حاصل شود . و آن شاخ که بیجگر رود قوتهای نباتی دهد چون
- 9 غاذیه و غیر آن ، و این را «روح طبیعی» خوانند ، و کسی را که راه نفوذ این روح بعضوی بسته شود آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد .
- 12 و اگر نیز اندامی را محکم ببندند حالی تفسیده شود و روح از نا یافت گذرگاه بازماند از نفوذ . و حدّ نفس ناطقه آنست که جوهری است نه جسم و نه در جسم ، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات
- 15 تواند کرد .

فصل پنجم

در ذات واجب الوجود و صفاتش

- 18 (۳۷) بدانکه واجب الوجود آنست که نشاید که نباشد ، بلکه

1 آن : این SH || 2 بدانستند : بسته است S || و از : از SHF || 4 قوتها :
 قواها H || حیوانی - TF || این : این - F || 5 تن : تن - TF || 6 و آن : و روح SH || 8 ازین : او بر F ||
 9 شاخ : H || آن شاخ : آن شاخی SH || 9 نباتی : و نباتی H || 10 این را : آن را SH || کسی را :
 کسی F || 11 این : آن H || بعضوی بسته شود آن روح : - F || عضو : عضوی F || 12 محکم :
 محکم F || ببندند : بستند H || 12 تفسیده : بفسنده F بی حس SH || 13 آنست : است F ،
 H - || 17 صفاتش : صفات H ||

- البته باید که باشد . وممتنع الوجود آنست که نشاید که باشد .
 وممكن الوجود آنست که شاید که باشد وشاید که نباشد . وممكن
 3 واجب شود بشرط وجود علّت وممتنع شود بشرط عدم علّت . ودر
 حالت وجود وعدم چون نظر بذات او کنند ممکن باشد . وهرچه بر چیزی
 وجودش موقوف گردد در نفس خویش ممکن باشد ، که اگر در نفس
 6 خویش واجب بودی از نابود چیزی دیگر نابود او واجب نشدی .
 پس چون وجودش بگیری ، باشد ، در نفس خویش ممکن باشد ، وممكن
 بنفس خویش موجود نباشد ، زیرا که وجود ممکن در نفس او از
 9 عدم اولیتر نیست ، بلکه ترجیح وجودش وجود علّت باشد ، وترجیح
 عدمش بعدم علّت ، که اگر بذات خویش باشد ، البته باید که
 موجود باشد ، خود واجب باشد ، وسخن ما در ممکن است .
 12 (۳۸) وما علّت چیز آنرا گوئیم که وجود آن چیز ازو حاصل
 شود وبدو واجب گردد . واکر ممکنی برضدّ چیزی موقوف شود که
 هر ضدّ بیاید تا او موجود شود ، هر یکی از آن ضدّ جزو
 15 علّت بود ومجموع يك علّت باشد . و چون علّت بجملمگی اجزا حاصل
 شود ، البته معلول باید که حاصل شود ، که اگر معلول حاصل نشود
 آن چیز که حاصل شده است خود علّت او نیست ، بلکه هر چیزی

1 آنست که : - H || نشاید که باشد : شاید که نباشد F || 3 ممتنع : + بر چیزی S ||
 4 او کنند : افکند F || 5 باشد : بود SH || 6 خویش واجب : خود واجب SH || بودی - : F ||
 7 خویش : خود SH || باشد : بود SH || 8 موجود : ممکن F || در : از F || 9 ترجیح :
 ترجیح TF || ترجیح : ترجیح || 10 خویش باشد : خویش F || 12 چیز آنرا : چیزی را SHF ||
 13 ممکن : ممکن S || که : - H || 14 هر : و هر F || یکی : یکی را H ||

دیگر موقوف است ، و اگر چه حضور وقتی باشد یا زوال مانعی
یا وجود ارادتی یا آلتی یا مادّتی یا فعل قبول کننده‌ای تا فعل
قبول کند ، و غیر آنکه این هر یکی جزو علّت آن چیز باشد 3
که برو موقوف شود . و چون هر یکی را از ممکنات بعّلت حاجتست
وجمله ممکنات هم ممکن باشد ، چه کل تابع اجزا باشد ، و چون
اجزا ممکن باشند کل نیز ممکن باشد ، پس او را علّتی باید . و 6
علّت جمله ممکنات چیزی ممکن نباشد ، زیرا که او نیز ازین
جمله باشد ، پس باید که چیزی باشد نه ممکن ، و چون ممتنع
نشاید ، پس باید علّت و مرجّح وجود جمله ممکنات واجب الوجود 9
باشد .

(۳۹) و نشاید که دو چیز واجب الوجود باشند ، که اگر دو
واجب الوجود باشند با هم شرکت دارند یا ندارند . اگر شرکت 12
دارند با یکدیگر از جمله وجوه نشاید ، زیرا که در میان دو
چیز بضرورت ممیزی باید تا فرقی حاصل شود ، و اگر نه هر دو
یکی باشد . و اگر در هیچ چیز شرکت ندارند هم محالست ، که 15
کم از آن نتواند بود که در واجب الوجودی شرکت دارند ، که هر
دو واجب الوجوداند . و اگر در چیزی ایشان را اشتراك باشد و در
چیزی افتراق ، اگر آن چیز که افتراق بدوست نبودی ، هیچ یکی 18

1 است : شود F || 2 فعل قبول کننده ای تا : F - || 3 این : - F || 4 هر یکی را :
هر یکی F || 5 هم ممکن باشد : هم باشند F || چه : زیرا که SH || تابع : مانع F ||
7 جمله : - F || چیزی : جز SH || ازین : از آن SH || 9 باید : + که SH || 12 باشند :
باشد F || با هم شرکت دارند یا ندارند : - TF || 14 فرقی حاصل شود : فرق حاصل
باشد F || 15 شرکت : مشارکت SH || ندارند : ندارد F || 17 اشتراك : شرکت SH

از ایشان موجود نبودی . و اگر آن چیز که اشتراك بدوست در هر یکی
 موجود نبودی ، پس وجود هر یکی نبودی . و آنچه اشتراك بدوست چون
 3 بر ممیز موقوف باشد ممکن باشد ، آنچه افتراق بدوست هم بی آنکه
 اشتراك بدوست نتوانست بود ، پس ممکن الوجود باشند نه واجب الوجود .
 پس واجب الوجود یکی باید که باشد . و واجب الوجود را نشاید که
 6 جزو باشد ، که اگر وجود او بر اجزا موقوف شود ، معلول اجزا گردد ،
 پس واجب الوجود نباشد . و نیز هر یکی از اجزاء او واجب الوجود
 نتواند بود ، که ما بیان کردیم که واجب الوجود یکی باشد و
 9 اجسام و انواع و اعراض بسیارند ، و واجب الوجود بسیار نشاید ، پس
 همه ممکن باشند ، پس مرجح و علت جمله واجب الوجود باشد و
 منتهای جمله علل اوست . و نیز بیان کردیم که علل و معلولات را
 12 نهایت باید ، پس بچیزی رسد که او را علت نباشد ، و آن واجب
 الوجودست جلّ جلاله .

(۴۰) برهانی دیگر بر آنکه واجب الوجود یکیست آنست که
 15 اگر حقیقت: وجوب وجود اقتضای آن کند که درین یکی باشد ،
 پس وجوب وجود درین یکی از بهر عین وجوب وجود نیست ، پس

1 واگر: - SHF || 1-2 واگر... هر یکی نبودی: - T || هر یکی نبودی: - F || 2-4 پس
 وجود... پس ممکن الوجود: آنچه افتراق بدوست هم نبودی پس وجود هر یکی و آنچه اشتراك
 بدوست نتواند بود پس ممکن الوجود H آنچه افتراق بدوست هم نبودی نتواند بود و اگر اقتضای
 آن نکند که درین یکی باشد پس وجود هر یکی و آنچه اشتراك بدوست نتواند بود پس ممکن
 الوجود S || 3 باشد: - F || بدوست: دروست F || 5-6 و واجب الوجود را نشاید که جزو
 باشد: - F || 6 او: - F || 9 اجسام و: اجسام F || 10 باشند: باشد SH || باید SH ||
 11 علل: عالم T || 14 برهانی: برهان F || آنست: - F || 15 وجوب وجود: وجوب وجود
 SHF || 16 وجوب وجود: وجوب وجود SF وجوب وجود H || وجوب وجود: وجوب
 وجود TSHF

از بهر علتی باشد ، پس ممکن الوجود باشد و واجب الوجود نتواند بود . و اگر اقتضای آن نکند که درین یکی باشد ، پس وجوب وجود درین یکی از بهر عین وجوب وجود نیست ، پس از بهر علتی باشد ، پس ممکن الوجود بود و واجب نباشد ، و سخن ما در واجب الوجود است . اگر کسی گوید که مسلمست که واجب الوجود اگر باشد یکی باشد و لکن چرا گفتی که واجب الوجودی هست ؟ جواب گوئیم : چون مسلم شد که یکی باشد ، و اجسام و انواع و اعراض یکی نیستند بلکه بسیارند ، پس واجب الوجود نباشند ، پس ممکن الوجود باشند ، و ممکن را هر جیحی باید و نهایت جمله علل بواجب الوجود است .

(۴۱) طریقی دیگر آنست که اجسام مرگب اند از هیولی و صورت و محتاج اند بمخصصات ، پس واجب الوجود نباشند ، و مخصصات را از صفات صورتها وجود در اجسامست ، هم واجب الوجود نباشند . و نشاید که دو چیز علت یکدیگر باشند ، که هر یکی پیش از دیگری باشد ، و پیش از خویش باشد و علت خویش را بکند تا او کرده شود و این محالست . پس چون اجسام ممکن اند ، بضرورت محتاج باشند بواجب الوجود .

(۴۲) طریقی دیگر آنست که نفوس ناطقه چون بدانستی که پیش از تن موجود نیستند ، پس حادث باشند و ممکن الوجود . و علت ایشان جسم

2-1 نتواند بود: نباشد SH || 2-4 و اگر اقتضای... واجب نباشد: -SH || 5 اگر کسی گوید... واجب الوجود: -SH || 6 واجب الوجودی: واجب الوجود SH || 7 انواع و اعراض: اعراض و انواع S || 8 ممکن الوجود: ممکن SH || 9 علل: عالم T || 10 طریقی: طریق H || 11 نباشند: نباشد F || 14 بکند: نکند H || 15 شود: نشود H || چون: -H || 17 طریقی: طریق SH || دیگر آنست که: دیگر FT || چون: -SH

نباشد ، که چیزی وجود چیزی را که ازو شریفتتر بود نتواند داد ،
 فکیف که بدن مقهور نفس است ، پس مرجحی باید . اگر مرجحش
 3 هم ممکن باشد سخن درو باز آید تا بواجب الوجود رسد . و واجب
 الوجود هرگز نشاید که معدوم شود زیرا که واجب الوجود ممتنع العدم
 باشد . و نیز اگر عدم پذیرد شاید که نباشد ، و هر چه شاید که نباشد
 6 شاید که باشد ، پس ممکن الوجود باشد ، و سخن ما در واجب الوجود
 است .

(۴۳) و نشاید که واجب الوجود را صفتی باشد زیادت بر ذات ،
 9 زیرا که این صفت واجب الوجود نشاید که باشد ، هم از بهر برهان که
 گفتیم که دو واجب الوجود نشاید که باشند . و نیز بضرورت صفت
 قائم باشد بذات ، پس وجودش و قیامش بذات بود ، پس واجب الوجود
 12 نباشد ، بلکه ممکن الوجود بود . و نشاید که واجب الوجود را صفتی
 ممکن باشد ، زیرا که آن ممکن را علتی باید ، و ذات واجب الوجود
 از چیزی تأثیر نپذیرد و نه از خود ، که اگر نخستین تأثیر کند و
 15 هم بخویشتن تأثیر پذیرد ، در جهت تأثیر کردن نه جهت تأثیر
 پذیرفتن است ، که تأثیر کننده دهنده است و تأثیر پذیرنده ستاننده ،
 و جهت ستانندگی نه جهت دهندگی است . پس واجب را در ذات خویش
 18 دو جهت عقلی لازم آید پس مرگب و متکثر شود و بگفتیم که این

1 بود : باشد SH || داد : بود F || 3 باز : که F || بواجب : واجب F || و واجب :
 واجب F || 8 الوجود را : الوجود F || 9 این : اگر F || هم از بهر برهان که : از بهر آن که
 H هم از بهر آن که برهان S || 10 باشند : باشد SHF || بضرورت : - H || 11 قائم باشد
 بذات : قائم نبود بذات خویش SH || 13 باید : باشد SH || 14 که اگر نخستین تأثیر
 کند : - TSH || 14-15 و هم : - SH || 15 در جهت : و در جهت SH جهت T ||
 17 واجب را : واجب الوجود را SH || 18 و بگفتیم : بگفتیم F

- محالست . و نیز دهندگی کمال بخشی است و کمال بخشی شریفتن
از کمال ستان نیست ، و کمال ستانی نقص است بنسبت با کمال بخشی .
- 3 پس در ذات واجب الوجود جهتی خسیس باشد وجهتی شریف ، اگر
در ذات او باشد مرگب شود ، و اگر زاید بر ذات باشد همین سخن
باز آید که واجب نشاید که باشد . و چون ممکن بود ستانندگی و
دهندگی لازم آید ، و سلسله بی نهایت از صفات و موصوفات مترتب
6 موجود بهم محالست . پس در آخر بدو جهت رسد در ذات واجب
الوجود و آن محالست .
- 9 (۴۴) و بدانکه تو چون خود را دانی نه بصورتی دانی از تو در
تو ، که اگر توی ترا بصورتی دانی از دو حال بیرون نباشد : یا
دانی که آن صورت مطابق تست یا نه . اگر ندانی که آن صورت
مطابق تست پس خود را ندانسته باشی ، و سخن ما در آنست که
12 بدانسته باشی . و اگر دانی که آن صورت مطابق تست ، پس خود را
بی آن صورت دانسته باشی تا بتوانی دانست که آن صورت مطابق
تست . پس معرفت تو بخود بصورت نیست . و نتوان بود الا آنکه
15 ذات تو ذاتیست قائم بخود ، مجرد از مادّات که از خود غایب نیست .

1 دهندگی کمال بخشی: دهندگی کمال بخشش F || و کمال بخشی: با کمال بخشی F ||
3 جهتی: جهت F || 5 باز آید: زاید F || 5 واجب نشاید که: واجب الوجود F || 5-6 ستانندگی
و دهندگی: دهندگی و ستانندگی SH || 6 مترتب: مرتب SHF || 7 موجود بهم: بهم
موجود F || 9 چون: - H || نه بصورتی: نه بصورت SH || 10 توی: تویی S || ترا بصورتی:
ترا بصورت SH || 11 ندانی: بدان F || 12 ندانسته باشی: ندانسته ای SH || 13 بدانسته:
ندانسته F || 13 که آن صورت: که این صورت SH || 14 دانست: - F || مطابق: که
مطابق F || 15 پس: + چون F || 15 بخود بصورت: بخود صورت F || و نتوان: نتواند SH ||
16 از خود: بخود F

وهرچه ذات او از تو غایب است واستحضار ذاتش نتوانی کرد ، استحضار صورتش نکنی . و واجب الوجود ذاتیست مجرد از مادّات و از خود غایب نیست ، و نیز بعقل و دانش کمال موجود است از آن روی که موجودست و اقتضای تکثیر نمی کند . پس بر ذات واجب الوجود ممتنع نباشد ، وهرچه بر واجب الوجود ممتنع نباشد واجب بود ، زیرا که بر او نشاید که چیزی ممکن باشد که امکان چیزی برو اقتضای آن کند که درو جهت امکانی باشد ، متکثیر شود ، تعالی و تقدّس . و تجرّد از مادّات سلبی است ، و عدم غیبت از خود هم سلبی است ، و واجب الوجود را صفات سلبی هست ، همچون « قُدّوس » و « سَلام » ، که حاصل « سَلام » با نفی عیب ابد از اوست ، و حاصل « قُدّوس » هم با سلب صفات نقص ابد ازو . و او را صفات اضافی تواند بود هم چون « مبدئی » و « خالق » و « رازقی » ، ولکن صفات ایجابی زاید بر ذات او محالست چنانکه بیان کردیم .

(۴۵) و واجب الوجود چون بیان کردیم که جسم نیست ، زیرا که جسم مرگبست و واجب الوجود مرگب نیست ، و جسم را مشارکان هستند در جسمیت و واجب الوجود را مشارک نیست . و عرض نیست که عرض را قیام بغیری باشد پس واجب الوجود نبود . و فی الجملة مشار الیه نیست

1 او : - F || است : نیست SH || 2 صورتش : صورت F || و واجب : چه واجب SH ||
 3 بعقل : تعقل SH || 4 نمی کند : ها کند F || ذات : - SH || 5 بود : + بر او F ||
 5-6 نشاید که چیزی : چیزی نشاید که SH || 7 مجرد : مجرد F || مادّات : + هم SH ||
 9 همچون : همچو H || بانفی : مانع F || 10 ابد ازوست : است F ابد ازو H آید ازو TS ||
 10 نقص : نفس F || ابد : آید TS || 11 او را : - F || 12 ایجابی : بجایبی F ||
 12-13 بیان کردیم : گفتیم SH || 16 و عرض نیست : - SHF .

الا بشارت عقلی ، پس مجرد است از مادّات و از خود و از لوازم خود غایب نیست . وهمه وجود یا ذات اوست یا لوازم ذات او ، پس عالم است بهمه وجود ، هیچ از علم او غایب نشود . وحی است ، زیرا 3 که حی داند کننده باشد ، هر چه خود را داند بضرورت زنده باشد . و واجب الوجود خود را داند ، و دانش او چیزی زیادت بر ذات او نیست ، پس حیات او زیادت بر ذات او نیست و قدرت او 6 علم اوست .

(۴۶) و کمال و جمال مطلق واجب الوجود راست . و جمال چیز آنست که کمال او که لایق او باشد او را حاصل بود ، پس هیچ چیز را 9 جمال چون جمال واجب الوجود نیست ، زیرا که کمال او بیرون از ذات او نیست . و او بخشنده جمله کمالات ، پس کمال و جمال بحقیقت او راست . و واجب الوجود خیر محض است ، که خیر گویند 12 بمعنی نافع ، و هیچ چیز نافع تر از واجب الوجود نیست ، که وجود جمله چیزها ازوست . و نیز خیر گویند بمعنی آنکه چیزها بدو آرزو مند باشند ، پس بدین معنی هیچ چیز خیرتر از واجب الوجود 15 نیست که همه چیزها مشتاق اند بدو و بچود او . و چون واجب الوجودی دیگر نیست ، پس واجب الوجود را ند نیست و ضد نیز نیست ،

2 با ذات: مادّات F || لوازم ذات: لوازم F || 3 از: - F || علم او: علم ازو F || 4 چه: که SH || بضرورت: ضرورت F || 8 کمال و جمال: جمال TF || 8-9 و جمال... حاصل بود: و جمال چیز آنست که کمال او لایق او باشد و او را حاصل باشد F || 9 او که: - او SH || 11 و او: او SH || 14 چیزها: - SH || بمعنی آنکه . معنی آنکه F بمعنی آنچه SH || 16 که: - F || بدو و بچود او: بدو و بچود او F بار و بخود او H || 16-17 واجب الوجودی دیگر: واجب الوجود دیگری SH || 17 نیز: - SH

که عوامٌ ضدّ چیز آنرا گویند که مُمانع و مُساوی چیز باشد در قوّت . و چون همه معلول واجب الوجودند هیچ ضدّ او نباشد ، و چون واجب الوجود را محلی نیست . پس ضدّ ندارد باصطلاح خواصّ^۳ که ضدّین، باصطلاحی نزدیکتر بفهم مبتدی ، دو چیز اند که بر یک محلّ متعاقب توانند بود ، و میان ایشان غایتِ دوری باشد هم چون بیاض و سواد . و بهای عظیمتر و جلال شریفتر واجب الوجود راست تعالی و تقدّس .

فصل ششم

در فعل واجب الوجود

(۴۷) بدانکه از یکی که بحقیقت یکی باشد از جمله و جوه جز یکی صادر نشود ، که اگر دو چیز ازو صادر شود و حاصل گردد اقتضای یکی بعینه اقتضای آن دیگری نباشد ، که اگر اقتضای این اقتضای آن بودی این بعینه آن بودی . پس از جهتی که اقتضای این کند عین او اقتضای چیزی دیگر نکند ، پس اقتضای دیگر بجهتی دیگر باید . و در واجب الوجود کثرت جهات و صفات مُحالست ، و او یکیست از همه و جوه ، پس آنچه ازو در وجود آید یکی باشد ، و این یکی جسم نباشد ، زیرا که جسم مرگبست از هیولی و صورت .

1 آنرا: اورا SH || 2 قوت: وقت T || 3-4 باصطلاح خواص که ضدین: -F || 4 باصطلاحی: باصطلاح SH || 6 بیاض و سواد : سواد و بیاض SH || عظیمتر : عظیم F || الوجود راست : الوجود را SH || 10 بدانکه : -F || از جمله و جوه : -F || 11 صادر شود : -SH || گردد: شود SH || 13 بودی این: بود این SH || از جهتی: آن جهت F || 14 چیزی: -F || 16 و جوه: وجود F || 17 یکی جسم : یکی جسمی F جسم SH || جسم : -F

- واز مخصّصات چاره نیست اورا ، پس در جسم کثرتست ، در کنندۀ او کثرت لازم آید ، و واجب الوجود مقدّس است از کثرت . و صفاترا و صورترا محلی باید ، پس آنچه از واجب الوجود صادر شود 3 چیزی در محلّ نباشد و جسم و جسمانی نبود . و نفس نباشد که نفسرا جسم باید که درو تصرّف کند . و از واجب الوجود نشاید که نفسی و جسمی حاصل شود ، پس آنچه ازو صادر شود جوهریست 6 مجرد از مادّات از جمله وجوه که نه مادّیست و نه متصرّف در مادّات ، و هر چه چنین باشد ما اورا «عقل» گوئیم .
- (۴۸) و بدانکه حکما گفته اند که نشاید که واجب الوجود چیزی 9 نکند پس بکند ، که اگر مرجّح وجود چیزها اوست ، چون مرجّح دائم باشد ترجیح دائم بود . و اگر واجب الوجود حاصل باشد و از ممکنات چیزی حاصل نباشد، پس ممکناترا مرجّح تمام حاصل نیست ، پس 12 موقوف باشند بر وقتی یا بشرطی یا حالتی یا زوال مانعی یا وجود ارادتی . و پیش از جمله ممکنات وقتی و شرطی نیست تا چیزی بر آن موقوف شود . و در عدم بحت حالتی نیست که واجب الوجودرا در 15 آن حالت کردن از نا کردن اولیتر باشد . و هر چیزی که تقدیر کنی که حادث شود از ارادت و شرط و وقت ، سخن درو باز آید ،

2-1 در کنندۀ او : در کنندۀ F بر کنندۀ او SH || 2 مقدس : مقدس T || 3 محلی : محل SH || 4 چیزی : + باید SH || 5 باید : - F || که درو : تا درو SH || 6 پس : - F || 7 مجرد : فرد F || از جمله : و جمله SH || وجوه : وجود F || 7 نه : + در F || 9 و بدانکه : چنانکه SH || که نشاید : نشاید SH || 10 که اگر : اگر SH || 11 بود : باشد SH || 12 حاصل نباشد : نباشد F || 13 باشند : باشد F || بر وقتی : بوقتی SH || بشرطی : شرطی SH || یا زوال مانعی : که زوال مانع و F || 14 تا چیزی : که چیزی SH || 16 کردن از : از کردن F || 17 و شرط : شرط H

- که اگر مرجّحش دائم بود او نیز دائم باید . وفي الجملة ذات و صفات حقّ دائم است و پیش از جمله ممکنات چیزی دیگر نیست الا
- 3 واجب الوجود . اگر مرجّح اوست ترجیح دائم باشد ، و اگر ازو حاصل نشود هرگز حاصل نشود ، زیرا که پیش از جمله ممکنات با او چیزی دیگر نیست تا تأثیر کند . و آنچه گویند که اگر مبدأ اول و
- 6 معلولات او دائم باشد هر دو برابر باشند و همی نا درست بود ، از آنکه مثلاً تو دانی گفت که انگشت بجنبید پس انگشتی بجنبید ، و نگوئی که انگشتی بجنبید پس انگشت ، زیرا که حرکت انگشتی از
- 9 حرکت انگشت است نه حرکت انگشت از حرکت انگشتی . و چون حرکت انگشتی زایل شود ، پیش از آن باید که حرکت انگشت زایل شده باشد ، پس حرکت انگشت در عقل متقدّم است بر حرکت
- 12 انگشتی . و اگر هم بزمان متقدّم نیست ، پس علّت را بر معلول تقدّم بذات باشد نه بزمان اگر چه دائم باشد ، هم چو تقدّم کسر بر انکسار . و وجود معلول از علّت باشد ، نه وجود علّت از معلول .
- 15 (۴۹) و بدانکه تعلق مفعول اصلاح حادث بفاعل نه از بهر عدم سابق باشد که عدم سابق مر حادث را از فاعل نیست ، بلکه تعلق بفاعلش از آن روست که وجود ممکنش بدو واجب می شود . اگر وجودش بدو
- 18 دائم بود ، مفعول دائم او بود . و چون ممکن در همه اوقات ممکن

1 باید: بود SH || 3 باشد : - F || 4 پیش از: پیش H || 6 نادرست بود: نادرست F نادر است H || 7 مثلاً تودانی: تو مثلاً توانی H تو مثلاً تودانی S || پس انگشتی بجنبید: - بجنبید F || 8-9 بجنبید پس... از حرکت: - H || 9 از حرکت: - حرکت SH || 10 پیش از آن باید: باید که پیش از آن SH || 12 و اگر هم: اگر چه SH || 13 تقدم: مقدم SH || 16 بلکه: که F || تعلق بفاعلش: تعلقش بفاعل SH || 17 روست: رویست SH || ممکنش: ممکن H || 18 مفعول: مفعولی H

- است و هرگز بذات خویش واجب نشود ، پس باید که مادام که موجود باشد پیوسته بدوام علّت موجود و دائم باشد ، که اگر مرجّح نماند او نیز نماند . بلی شاید که چیزی را علّت وجود چیزی باشد و علّت 3 ثبات دیگری همچو صورت بت که علّت وجودش بتگر است و علّت ثباتش خشکی آن گوهر است که صورت و شکل بت را نگاه می‌دارد .
- و باشد که علّت وجودش و ثبات یکی باشد هم چو قالبی که آب درو 6 باشد ، که آب بشکل او گردد و باو شکلش بماند . و جمله ممکنات را علّت وجود و ثبات هیچ چیز دیگر نیست الا واجب الوجود که هم‌هرا وجود و دوام وجود که او را از خودست بدوست ، و مقدّم است در عقل 9 بر استحقاق وجود که استحقاق بدوست . و ممکن اگر نیز دائم الوجود باشد در نفس خویش استحقاق وجود ندارد بلکه بغیری دارد . و
- نا استحقاق وجود که او را از خودست متقدّم است در عقل بر استحقاق 12 وجود که استحقاق وجود او از غیرست ، و بعد از نا استحقاق وجود باشد در ذات چیزی ، که اگر چیزی در نفس خویش استحقاق وجود داشتی بچیزی دیگرش حاجت نبودی . پس هر ممکنی را نا استحقاق 15 وجود پیش از استحقاق وجودست تقدّمی عقلی نه زمانی ، و این را

2 و دائم: دائم SHF || 2-3 اگر مرجح نماند او نیز نماند : اگر مرجح بماند او نیز بماند F اگر مرجحش نماند او باز نماند H اگر مرجحش بماند او نیز بماند S || 4 صورت بت: ضرورتست F || وجودش: وجود SH || 7 بشکل: - H || 8 چیز: چیزی SH || 8-10 که هم‌هرا ... دائم الوجود: - F || 9 خودست بدوست: - بدوست SHF || 12 نا استحقاق: یا استحقاق F نا استحقاق SH || 12 وجود که: - F || از خووست: از وجودست و F || 13 که استحقاق وجود او: - F || 13 نا استحقاق: استحقاق F || 15 ممکنی را: ممکن را F

« حدوث ذاتی » گوئیم . و ممکن را توان گفت که نا استحقاق وجود دارد بنفس خود ، اما نتوان گفت که استحقاق نا وجود دارد بنفس خویش که آنگاه ممتنع شود ، و از اینجا نکته‌ای یاد کنیم :

1 حدوث: حدث THF || که نا استحقاق: که استحقاق SHF || 2 نا وجود: وجود TF || بنفس خود: بنفس خویش H + نه S || 3 یاد کنیم: + بدان که چون چیزهای نامنقسم بدانیم آنست که ما می‌توانیم که ذات باری تعالی بدانیم و نقطه وجود بدانیم. و ایضاً هیچ شك نیست که ما چیزی می‌دانیم و آنچه ما می‌دانیم اگر بسیط است، مقصود حاصل است ، و اگر مرکب است و معلوم است که دانستن مرکب جز بدانستن بسائط او نبود، پس علی کل حال باید که ما بسایط می‌دانیم. اما آنچه هر چه چیزهایی نامنقسم داند ، باید که نه جسم بود و نه جسمانی زیرا که جسم ابتدا منقسم است ، زیرا که ما بضرورت عقل می‌دانیم که آنچه در یک جانب جسم است غیر آن بود که در دیگر جانب اوست . اگر قائلی گوید این سخن باطل است بنقطه ، جواب : نقطه نزدیک ما وجودی ندارد در خارج ، زیرا که او نهایت خط است و نهایت هر چیزی برسیدن او بود و برسیدن چیزی امری ثابت نبود ، پس معلوم شد که هر چه باشد در جسم منقسم بود. پس اگر علم به چیزهایی نا منقسم در جسم باشد ، پس باید که آن علم منقسم بود ، لیکن این محال است ، زیرا که اگر آن علم منقسم شود با هر یک از اجزاء آن علم علم باشد یا نباشد. اگر نباشد چون اجزاء جمع شود با هم بر آن حال که پیش از این بوده باشد نماید و پیش از آن علم نبوده‌اند. پس در حال اجتماع هم علم نباشد ، پس لازم آید که علم علم نبود و این محال است . و اگر چیزی حادث شود و آنچه پیش از آن بوده باشد اجزای علم نباشد ، پس اجزاء محل باشد . و ایضا سخن در آن حالت که حادث شود چون سخن شود در اول اگر منقسم باشد. و اما اگر آن اجزا هم علم باشد از دو حال بیرون نبود : یا هر یک از اجزاء آن علم متعلق باشد بکل آن معلوم ، پس لازم آید که کل مساوی جزء او بود و این محال است ، زیرا که ما پیدا کردیم که معدوم قسمت پذیر نیست و او را بعض و جزء نیست . پس معلوم شد که علم بچیزهای نامنقسم محال باشد که حاصل بود در جسم و جسمانی . پس محل آن علم باید که جوهری باشد نه جسم و نه جسمانی و آن نفس ناطقه ماست . پرهان دوم آنکه هر کس بضرورت عقل میداند که او همانست که پیش ازین بدو سال و سه سال موجود بود و کیف و لا را می‌داند که او پیش از این بدو سال بفلان شغل مشغول بود و دانستن آنچه پیش ازین بدو سال بفلان شغل مشغول بود بر آنچه بدانند که او اکنون آنست که پیش ازین بدو سال موجود بوده است ، زیرا که ما بضرورت عقل می‌دانیم که ما همانیم و همان خواهیم بود که پیش ازین بدو سال موجود بودیم ، لیکن جمله اجزاء ابعاض در تبدلست بسبب نشو و نمو و فری و لاغری و بیماری و تندرستی و کرسنگی و سیری و انواع تخیلات و چون اجزاء ما بقیه حاشیه زیر صفحه مقابل

- (۵۰) بدانکه چون ممکن خسیس موجود شود باید که ممکن شریف پیش از آن موجود باشد ، که اگر از واجب الوجود بجهت وحدانی ممکن خسیس حاصل شود و ممکن شریف را فرض وجود توان کرد ، چون فرض وجودش کنیم از واجب الوجود حاصل نشود زیرا که او یکیست از جمله وجوه ، و اگر اقتضای ممکن خسیس کرد جهتی دیگر درو نیست تا اقتضای ممکن شریف کند . پس این ممکن شریف را 6 علّتی باید شریفتر از واجب الوجود ، و محالست که چیزی بود در عقل یا در خارج شریفتر از واجب الوجود . پس باید که ممکن شریف ازو 9 بیشتر از ممکن خسیس حاصل شود . و چون اجسام و اعراض و نفوس

بقیه حاشیه از صفحه مقابل

باقی نباشند ، پس نه اجسام و نه اعراض باقی نیستند و ذات ماباقی است. لازم آید که ذات ما چیزی باشد مغایر اجسام و اعراض ، پس لابد ذات ما جوهری مجرد باشد. برهان سیم آنکه پیش ازین برهانها قاطع پیدا کردیم که مدرك مدرکات بکل ادراکات باید که يك چیز باشد در بدن، چیزی نیست که توان گفتن که او را همه ادراکات حاصل است ، پس نماید الا آنچه مدرك کل مدرکات بکل ادراکات چیزی باشد نه جسم و نه جسمانی. برهان چهارم هر چه از صفات و اموال و احوال قوتهایی جسمانی است قوت عقل بر خلاف آنست و آن در چند چیز ظاهر است ، یکی آنچه فکرت سبب مضرت بدن است و سبب کمال نفس. پس اگر نفس جسمانی بودی ، بایستی که فکرت هم سبب کمال نفس بودی و هم سبب نقصان او. دوم آنچه قوتهای جسمانی در حال شیخوخیت هم در ضعف بود و عاقله بر خلاف آن بود و سیم آنچه هر گاه که صورتی در جسم پدید آید صورت دیگر حاصل نتواند شدن ، چنانکه چون نقشی در پاره شمع پدید آید هم در آن شمع بابقای نقش اول نقشی دیگر موجود نشود و صورتهای عقلی خلالت اینست ، زیرا که هر چند که در نفس مردم صورت معقولات بیشتر باشد استعداد قبول دیگر صورتها کاملتر بود. چهارم آنچه قوتهای جسمانی هر گاه که چیزی قوی در یابد در آن حال چیزی ضعیف در نتواند یافت چنانکه قوت باصره در آن حال که در قرص آفتاب نگردد اگر هم در آن سمت شعله چراغ بود نيك در نیابد و اگر قوت ممکن خسیس موجود شود باید T

- 1 شود : F - || 2 پیش از آن : - TF || موجود باشد : موجود شده باشد F || از -
 H || 4 کنیم : - F || 5 اگر : - TSHF || 6 این : آن SH || 7 و محالست : محالست F ||
 8 خارج : وجود TF || 9 شود : - F || حاصل شود : + و این محال نیست SH

ناطقه را می دانیم که موجودند، و جوهری مجرد از مادّات از جمله وجوده بری از تغییر شریفتی باشد از جوهری که مجرد نیست از مادّات و از مجردی از مادّات که از علایق مادّات مجرد نیست و اینها موجوداند، پس او باید که پیش ازینها موجود باشد، و جوهری را نه در مادّات وجود محال نیست. فکلیف که برهان بگفتیم که نفس در مادّات نیست و شاید که مجردی باشد که هیچ 6 علاقه ندارد با موادّ؟ پس باید که اوّل چیزی که از واجب الوجود حاصل آید این جوهر باشد و این عقل است. و نیز ازین قاعده معلوم شد که وجود و عوالم شریفتی ازین که هستند نتواند بود.

فصل هفتم

در غایات و ترتیب وجود

(۵۱) بدانکه غنی^۱ بحقیقت آنست که او را در ذات و صفات خویش 12 بهیچ چیز حاجت نیفتد. و هرچه او را در ذات یا در صفات بغیری حاجت افتد فقیر باشد. و ملک بحق آنست که ذات همه چیزها او را باشد و ذات او هیچ چیز را نباشد. پس ملک و غنی^۲ مطلق واجب الوجودست 15 که همه در وجود و کمال محتاجند بدو و او را حاجت نیست به چیزی. و جواد مطلق اوست، و جواد حق آنست که ببخشد آنچه بیاید بخشیدن بی عوض. و هر که ببخشد تا او را مدح یا ثنا گویند یا مذمتش نکنند و حمد و شکرش بجای آرند جواد مطلق نیست، بلکه معاملات می کند: چیزی 18

1 جوهری: جوهر F || 3 علایق: علاقه TSH || 5 بگفتیم: کنیم F گفتیم T ||

6 چیزی: - SHF || 7 آید: شود SH || 8 که وجود: وجود S || عوالم: عدم SHF || 10

و ترتیب: ترتیب T || 13 و ملک بحق: ملک حق F || چیزها: چیز F || 16 جواد مطلق

اوست: - F جواد حق اوست H || بخشیدن: - F || 18 شکرش: شکر F

- می‌دهد و چیزی می‌ستاند . و هر که فعلی کند از بهر غرضی باید که آن غرض را وجود پیش او اولیتر باشد از عدم ، که اگر اولیتر نباشد پیش او فی نفسه غرض نباشد . و هر که پیش او کردن چیزی از نا کردن 3 اولیتر باشد و اولیتر بجزو کمال او باشد که اگر نکند آنچه اولیترست او را حاصل نشود ، پس کمالش موجود نگردد ، پس کمالش بر فعلش موقوفست ، پس او فقیرست بکردن آن چیز و از فعل خویش کمال 6 می‌پذیرد ، پس فی نفسه ناقص باشد . و واجب الوجود غنی مطلق است ، پس فعل او بغرض نباشد بلکه فعلش خود خیر محض باشد .
- (۵۲) و نشاید که او چیزها را بارادت کند که هر که چیزها را 9 بارادت کند تا اولیتر نشود وجود آن ، پیش از ارادتش بوجود او حاصل نشود و ارادتش نباشد . و آن بس نباشد که عوام^۳ گویند که خاصیت ارادت تخصیص يك طرفست از بود و نابود و جهات امکان ، زیرا که اگر 12 این جمله نسبت بارادت مرید یکی باشد کردن از نا کردن اولیتر نباشد . و هر کدام که تقدیر کنند که اختیار کند این سخن باز آید ، و هر جانب که اختیار کند این خاصیت حاصل باشد که تخصیص يك طرف کرده 15 بود . پس واجب الوجود را و مبادی مجردات را فعل بارادت و از بهر غرض نباشد . و نیز بطبع نباشد که چیزی که فعل بطبع کند داننده نبود ، و برهان گفتیم که واجب الوجود داننده چیزهاست . و عقول نیز 18

2-4 از عدم ... اولیتر باشد : - F || 3 او فی نفسه : او و اگر نیز آن کردن خیر است فی نفسه T || 4 او : و F || اگر : و اگر SH || 6 فقیرست : فقیر باشد SH || 8 خود : - S || خیر : - H || 9 چیزها را : چیز F چیزی T || 10 از : او SHF || 11 و آن بس نباشد : - F || 12 اگر : - SH || 13 این جمله : - F || 18 گفتیم : گفتیم S

- پس فعلشان بطبع نباشد و فعل بطبع جسمانیات را باشد .
- (۵۳) و بدانکه حرکت فلک طبیعی نیست ، زیرا که هر جسم که
- 3 حرکتی بطبع کند او را مطلوبی باشد که وجود او بدان جسم لایق تر بود ، که اگر وجود و عدم آن پیش او برابر بودی طلب نکردی بطبع .
- و چون جسم را هر چه لایق اوست حاصل باشد حرکت نکند . و هر چه
- 6 حرکت کند طلب مکانی را چون بدو رسد حرکت نکند ، زیرا که از مطلوب بطبع نگریزد . و فلک هر نقطه ای را که قصد آن می کند از آن نقطه دیگر بار می گریزد . و اگر بطبع جنبد و قصد نقطه کند از دو
- 9 حال بیرون نیست : یا آن نقطه مقصد اوست و یا راه مقصد او . اگر چنانکه مقصد اوست باید که چون بدو رسید نگذرد ، که از مقصد نگریزد چیزی . و اگر بر راه مقصد اوست دیگر باره باز نگردد باز آنجا ، که اگر مقصد یافت بایستد ، و اگر نه باید که این نقطه طریق مقصد او نباشد . پس چون می رود و باز می آید حرکتش طبیعی نیست ، پس ارادی باشد . و هر چه حرکت بارادت کند زنده باشد .
- 15 (۵۴) و جنباننده فلک عقل نباشد ، که عقل مجرد است از اجرام و از تصرفات اجرام ، پس جسم را چون جنباند ؟ و نیز جنباننده ای

1 پس: بایستی S || 2 فلک : عقل F || جسم: جسمی SH || 3 بطبع کند : کند بطبع TSH || 4 بود: باشد SH || پیش او: پیش F || 5 اوست: است SH || 5-6 و هر چه... حرکت نکند: F- || هر چه حرکت: + بطبع T || 8 می گریزد : می گذرد TF || واکر: اگر F || 8-9 کند... نقطه مقصد: - H || 9 آن نقطه: + که F || و یا راه ... مقصد اوست: - F || 9-10 و یا راه مقصد او: - H || 10 بدو رسید: برسد SH || که از: و از S || 11 بر راه: بر راه SH || باره: - F || 12 که اگر نه: - SHF || اگر نه: اگر نیابد SH || این: آن SH || 13 می رود: می گذرد SH || طبیعی: طبیعی T || نیست: نباشد SH || 14 ارادی: ارادتی F || 16 از تصرفات: تصرفات SH || جنباند : جنباننده F || جنباننده ای باید: جنباننده باشد F

- باید که تخیل حدود کند که حرکت از «ج» تا «ب» نه حرکت است
از «ب» تا «د». پس او را باید که تخیل کند که از کجاش می باید
جنبانید هر وقتی ، پس نفس باشد . 3
- (۵۵) و هر که حرکت کند بارادت غرضش عین حرکت نباشد ،
که حرکت طلب چیز است ، و نیز فلک طالب چیز شهوانی نیست و یا
غضبی ، زیرا که در فلک زیادت اجزا و نمو چیزهایی که موجب 6
خرق و حرکت مستقیم باشد نیست ، و نیز مزاحمی در مکان یا تباہ
کننده ای او را نیست ، پس نه شهوت است او را و نه غضب . و حرکتش
از بهر چیزی نیست که بیک دفعه حاصل شود ، که اگر حاصل 9
شدنی باشد و اگر حاصل ناشدنی بر هر دو تقدیر بایستادی از بهر یافت یا
از بهر نومیدی ، و نه چنین است ، که پیوسته می جنبد . و حرکتش
از بهر منفعت سافل نیست ، که سافل را پیش او آن قدر نباشد که دائم 12
از بهر او جنبد . و برهان گفته آمد در علوم که کوچک ترین کوکبی
در فلک ثوابت که در ضبط مردم آمده است بارها چند زمین است ،
و خورشید بیش از صد و شصت بار چند زمین است ، تا آن فلک که 15
خورشید دروست ، با فلکهای که بالای آن و بزرگتر از آنند چون
باشد ! و نیز بیان کرده آمد که علل حدوث حرکات افلاکست ، پس
افلاک بمعلولات خویش کامل نشوند . و نیز افلاک از بهر عشق و موافقت 18

1-2 که حرکت .. «د» : که حرکت از جسم تا پایه حرکت است از تا بابدال
F || 5 فلک طالب : مطلب فلک || یا : - F || 6 نمو : نمو و F || 8-9 پس نه ...
چیزی نیست : - F || 10 ناشدنی : نباشد که F || 10-11 یا از : از H || 11 نومیدی :
ناامیدی SH || 13 آمد : اند SH || کوچک ترین : کوچک تر SH || 15 خورشید :
خورشید F || 16 خورشید : خورشید F || فلکهای : فلکها F || 17 آمد : اند SH ||
حرکات : حرکت SH || افلاکست : افلاک افلاکست F || 18 بمعلولات : بمعلولات F

اجرام و نفوس یکدیگر نمی‌جنبند ، که اگر چنین بودی حرکات جمله بریک نسق بودی ، و نه چنین است . وجهات حرکات و سرعت و بطوء مختلفست . و نه چنانست که عوام^۳ گویند که هر چه کوچکتر است تیزتر جنبد ، که فلک اعلی که در شبانروز همه افلاک را تحریک می‌کند از نقطه‌ای باز بنقطه‌ای ، بزرگتر از همه است و حرکتش تیزتر از همه است . 6

(۵۶) پس حرکات افلاک از بهر معشوقی و مطلوبیست که نه جسم است و نه نفس ، و آن عقل است و حرکتش نه از بهر آنست که ذات او یا صفتی از آن او بعینه او را حاصل شود که ذات چیزی وصفات چیزی بعینه دیگری را نشود ، و لکن شبه صفت چیزی دیگری را شاید که حاصل باشد . پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند و از نورها متصل و عشقها و شوقها و لذت‌های بی‌نهایت بی‌پایان پیایی بدو می‌رسد و از نور عشق بی‌نهایت حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود . وهم چنانکه ترا چون لذتی رسد و یا در معقولات فکری کنی ، خیال تو محاکات آن کند و حرکاتی از بدن لایق آن حاصل شود ، ایشانرا نیز نفس لذت می‌یابد و در نور عالم عقل مستغرق می‌شود و حرکات تابع آن می‌افتد . 9 12 15

(۵۷) و نیز جرم فلک اگر بریک وضع بماندی ، آن دیگر وضع 18

3 نه چنانست : نه چنانکه SH || 4 در شبانروز : شبان روزی SH || تحریک : تمام حرکت T || 5 نقطه‌ای باز بنقطه‌ای : نقطه ح بنقطه و H از نقطه ح به نقطه د S از نقطه T || 8-9 ذات او یا : یا ذات او F || 9 حاصل : - TF || صفات : صفت SH || 10 شبه صفت : شبه و صفت SH || 11 باشد : شود SH || 12 بی‌پایان ... بی‌نهایت : -F || 13 حرکات بی‌نهایت : حرکت SH || 15 لایق آن : که توان F || 18 آن : از SH

- همیشه بر امکان بماندی . وامکان که در وجود نیاید نقص است ، و چون عقول از جمله وجوه بفعل اند و فلك نیز هیچ درو بقوت نیست الا اوضاع ، و در يك حال جمع نتوانست کردن ، پس بر سبیل تعاقب يك را 3 بفعل می آرد ، که کسی که شخص چیز را نگاه نتواند داشت بتعاقب اشخاص نوعش را نگاه می دارد .
- 6 (۵۸) و معشوق جمله افلاك يك عقل نیست که اگر يك عقل بودی حرکات همه مانده یکدیگر بودی ، و نه چنین است . و آنچه بعضی گفته اند که معشوق همه يك عقلست و جهات حرکات از بهر نفع سافل اختیار کرد که او را همه جهات یکی بود خطاست ، که اگر شایستی 9 که بجهت حرکت نفع سافل جوید ، شایستی که بنفس حرکت نیز نفع سافل جستی . و سافل را آن وقع نیست نزد او که از بهر او بجنبید یا بجهتی بجنبید دون جهتی ، بلکه هم چنانکه همه مشارکند در حرکت 12 دوری ، همه را يك معشوق است و آن واجب الوجود است . و هم چنانکه حرکشان مختلفست ، هر يك را معشوقی خاص است از عالم عقلی که نور واجب الوجود بواسطه او بستاند ، و چنانکه افلاك و حرکات 15 بسیارند پس عقول بسیارند . و معلوم شد که فلك نفس دارد و نفس او

2 عقول : عقل F || 3 کردن : کرد SH || بر سبیل تعاقب : سبیل F ||
 4 می آرد : آورد S || 5 نوعش : F- || 6 عقل بودی : بودی F || 8 يك : F- || 9
 که اگر : زیرا که اگر SH || شایستی : نبایستی F || 10-11 جوید شایستی ... سافل : -
 H || 11 آن وقع : وقتی SH || بجنبید : جنبید SH || 12 بجهتی بجنبید : بجهتی جنبید S
 بجهتی H || بلکه : بل SH || 13 معشوق است : معشوق F || 14 حرکشان : حرکاتشان
 SH || يك : یکی SH || معشوقی : معشوق F || 15 عقلی که : F- || بستاند : شاند
 H بسیارند F || 16 او : او F

3 ادراك عالم عقلی می‌کند و کلیاترا می‌داند. پس نفسش می‌چرد باشد از
 مادّات و مدرك معقولات بود. و نفسش را معشوقیست از عالم عقل،
 و نفع سافل و رشح خیر دائم و نزول برکات بر عالم تابع می‌افتد حرکات
 ایشانرا و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق هست و این حرکت
 هست و این فیض خیرات هست.

6 (۵۹) و چون بدانستی که از واجب الوجود جسم حاصل نشود،

9 پس آنچه اول از وجود آید عقلست چنانکه گفتیم. و اگر ازین عقل
 جسم حاصل شود و بس، نشاید، زیرا که عالم بر آن يك جسم مقصور
 ماند. و جسم نشاید که علت جسم باشد، زیرا که محوی^۳ علت حاوی
 نتواند بود، که نشاید که چیزی چیز را ایجاد کند بزرگتر و شریفتر از

12 خویش. و حاوی نیز علت محوی^۳ نشاید، که وجوب معلول بعد از وجوب
 علت باشد. و چون حاوی علت محوی^۳ بود، وجوب محوی^۳ بعد از

15 وجوب حاوی باشد. و با وجوب حاوی امکان بودن محوی^۳ بود،
 و امکان بودن محوی^۳ با امکان نابودنش بهم است. و از امکان نابودن
 محوی^۳ امکان خلاء لازم آید، و ما گفتیم که خلاء محالست لذاته،

پس نشاید که حاوی علت محوی^۳ باشد و وجوبش متقدّم بود بر وجوب
 محوی^۳. و خلاء آنگاه لازم آید که فرض وجود حاوی کنند بی محوی^۳

1 نفسش : نفس F || 2 مدرك : مدحرك F || نفسش : نفس F || معشوقیست :

معشوقست HF || 3 برکات : حرکات F || تابع : مانع F || 4 این : آن TF ||

7 عقلست : علتست F || 8 جسم : جسمی SH || زیرا : - F || 9 ماند : بماند SH ||

11 خویش : خویشتن SH || 11 نیز : - SHF || 12 وجوب : وجود S || بعد : - F

و وجوب محوی H || 13 وجوب : وجود S || و با : یا از F || 14 امکان بودن ...

بهم است : و با امکان نابودنش با امکان بودنش بهم است، با امکان بودنش نا امکان بودنش

بهم است S || نا بودن : نبودن SH || 15 گفتیم : بگفتیم SH

- که اگر نه حاوی باشد و نه محوی^۱ و عدم بحث بود خلاء نباشد. و نفس حاوی نیز علت محوی^۲ نشاید که نفس هر چه کند بتوسط جسم خویش کند، پس تقدم جسمش هم لازم آید، و چون بیان کرده شد که جسم 3 علت جسم نباشد، لازم آید که نفس جسم حاوی علت جسم محوی^۳ نباشد.
- (۶۰) و نشاید که از معلول اول عقلی پدید آید و پس از آن عقل عقلی دیگر، چنانکه وجود باجسام نرسد. که اجسام واقع اند و نشاید 6 که سلسله عقول تمام شود. و از عقل باز پسین جمله اجسام حاصل شوند، که بگفتیم که هر فلکی را معشوقی است و نباشد الا علت او. پس صورت حال چنانست که معلول اول را وجوبست بعالت خویش و امکان 9 است در ذات خویش. از آن روی که تعقل وجوب کند و نسبت خویش بعالتش، چیزی شریف از او حاصل شود و آن عقلی دیگرست. و از آن روی که تعقل امکان خود کند و تعقل ماهیت خود، فلکی و نفسی از آن فلک 12 حاصل شود از و این فلک اعلی است. و عقل بجهت شریفتر اقتضای شریفتر کند، و بجهت خسیس تر اقتضای خسیس تر. و از عقل دوم هم چنین باعتبار تعقل وجوبش بعالت عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذاتش و 15 امکانش فلک ثوابت و نفس او. و از عقل سوم هم چنین، باعتبار تعقل

1 که اگر ... نه محوی و - F || 2 کند : بکند F || 4 لازم آید ... محوی نباشد : - TF || 5 عقلی پدید : عقل پدید SH || از : و از F || 6 نرسد : نرسند F || 7 شوند : شود F || 9 صورت : - F || اول : او H || وجوبست : + نسبت S || 9-10 بعالت ... ذات خویش : - F || 10 خویش : + بعالت خویش و امکانست در ذات خویش که F || 11 عقلی : عقل F || از آن : آن F || 12 که تعقل : تعقل F || 13 از : - F || 13-14 اقتضای شریفتر : اقتضای شریف S || 15 باعتبار : اعتبار F || وجوبش : خویش F || تعقل ذاتش : ذاتش H || 16 نفس : نفوس F || سوم : سیم

- و جوب بعلمت عقلی حاصل شود، و باعتبار تعقل ذات خود و امکان او فلک
سیم . و هم چنین از هر عقلی عقلی و نفسی و فلکی حاصل شود تا بعقل
3 نهم رسد ، که فلک قمر و نفسش ازو بجهت تعقل امکان و ذات خویش حاصل
شود . و باعتبار تعقل و جوب بعلمت خود عقل دهم موجود گردد ، و این
« عقل فعال » ست ، که کدخدای عالم عنصریست و هیولای مشترک و صور
6 آن و نفوس ما جمله ازین عقل است . و علوم ما که در خویشتن بدو
حاصل توانیم کرد ، پس وجود آن هم ازین عقلست . و او مارا از قوت
بفعل می آرد و نسبت او با نفوس ما هم چون نسبت آفتابست با بصر .
9 (۶۱) و اینرا معلولات بسیارست زیرا که حرکات افلاک معاون
اوست . و چون قوابل مختلف باشند از یک فاعل شاید که فعلهای متعدّد و
مختلف حاصل شود که آفتاب اگر چه یکیست ازو باختلاف قوابل
12 الوان متعدّد و مختلف حاصل می شود . و این عقل و دیگر عقول متغیّر
نشوند ، که اگر متغیّر شوند تغیر ایشان مستدعی تغیر واجب الوجود
باشد و این محالست . و علوم ایشان و علم واجب الوجود زمانی نباشد ،
15 که هر چه علم او زمانی بود ، چون داند که چیزی خواهد بود آنکه
که واقع شود ، اگر علم خواهد بود بماند جهل باشد ، و اگر نماند

2 سیم : چهارم F || عقلی عقلی : عقلی SH || 3 نفسش : نفس F || 5
کدخدای : خدای F || عنصریست : عنصرست SH || هیولای : هیولی SHF || 6 ما
که : ما HF || بدو : - TF || 7 کرد : + ما TF || و او مارا : و مارا F ||
8 چون : - SH || نسبت : - F || 9 معاون : معادن F || 10 شاید : + و شاید ||
11 شود : شوند SH || 12 الوان : + الوان F || 13 شوند : شود F || مستدعی :
مستدع F || 14 باشد : باشند F || نباشد : نبود SH

متغیر شود، و در حق واجب الوجود و عقول این محالست. و این اقل عددست هر عقول را که بر آن بر همان قائم می‌شود، و مانعی نیست که بیشتر ازین باشند بسیاری، و لکن کم ازین نشاید که باشد و یاد کردیم در دیگر کتابها که عدد ایشان سخت بسیارست. والله اعلم.

فصل هشتم

6 در اسباب حوادث و خیر و شر و قضا و قدر

(۶۲) بدان که هر چیزی که او حادث شود علت او نشاید که بجملمگی پیوسته بوده باشد، که اگر چنین بودی معلول نیز موجود بودی با او پیوسته، و نه چنین است. پس او را علتی باید حادث بجمله 9 اجزایش یا بعضی. و این سخن در آن حادث که علتست یا جزو علت باز آید و او را علتی دیگر باید حادث، و سخن در آن علت و جزو علت هم چنین متوجه می‌گردد و هرگز منقطع نشود. پس هر حادثی را علل 12 لایتناهی باید، و نشاید که همه بهم جمع شوند که ما بیان کردیم که هر عددی مرتب که آحادش جمع شوند نهایتش واجب آید. پس سلسله علل حوادث بهم جمع نشوند، پس این علل البته متجدد باشند 15

1 و در : در F | واجب الوجود : واجب SH || عقول : + و F || اقل : اول
 H || 2 مانعی : مانع F || 4 در دیگر : - F || والله اعلم : در دیگر F، - S || 7 او :-
 SH || 8 باشد : باشند F || 9 باید حادث : حادث باید TSH || بجمله : بجملمگی S ||
 10 بعضی : بعضی F || 11 علت و جزو علت : - F || 14 مرتب : فریب F مرتب
 T || 14 آید : شود SH || 15 نشوند : نشود SH || متجدد : متحد H

و هیچ منقطع نشوند بابتدائی، زیرا که آن ابتدارا دیگر بار علت حدوث باید و آن سخن باز آید.

- 3 (۶۳) و چیزی که تجدد درو واجب است و مستمرّ تواند بود حرکتست، و هر حرکتی منقطع شود الا دوری افلاك. و نیز این حوادث متخصّص نیست بجائی از عالم، پس علتش حرکتی باشد مشتمل بر عالم، و آن حرکت دوریست افلاکرا. و افلاکرا ارادتی کایست مر حرکترا. 6 و چون بنقطه‌ای برسد ارادت کلی و وصول به آن نقطه علت شود ارادت جزوی حرکترا از آن نقطه بدیگری. و دیگر بار وصول بدان نقطه 9 ارادت کلی علت ارادت جزوی دیگر باشد حرکتی دیگررا از آن نقطه بدیگری. پس ارادت کلی پیوسته با وصول نقطه‌ای علت حرکتی باشد از آن نقطه و حرکت از آن نقطه علت وصول بنقطه‌ای دیگر 12 و وصول بنقطه‌ای دیگر بار دیگر ارادتی کلی علت ارادتی دیگر جزوی بود. و این دور محال نیست، زیرا که هر ارادتی جزوی موقوفست بر وصول نقطه‌ای که وصول آن نقطه بعینه موقوف نیست بر عین آن ارادت جزوی بل بر غیری از امثال او. و دور محال آن باشد که چیزی 15

1 منقطع: جمع F || بابتدائی: بابتدا F || آن ابتدارا: ابتدارا F || حدوث: حادث F || 2 آن سخن: سخن S || 4 دوری: دور S || 5 بجائی: بجانبی T || علتش: غایتش SH || مشتمل: مستمر F || 7 ووصول: وصول SH || 8 بدیگری و: به SH || 9 دیگررا: دیگر SH || 10 علت: حرکت H || 11-15 وصول... بر غیری از امثال او: هر ارادتی جزوی موقوف است بر وصول نقطه‌ای که وصول آن نقطه بعینه موقوف نیست بر عین آن ارادت جزوی بل بر غیری از امثال او بود S || 12 ارادتی: ارادت F || ارادتی دیگر: ارادتی F || 15 مل: - F || او: + H بود

موقوف باشد بر آنچه موقوفست برو، و این حرکات اشخاص علت حدوث چیزهاست و ثبات استمرار تجدّد اعداد مدّتی، علت ثبات نسبت حادثی باشد با علت ثباتش. نبینی که مدّت آفتاب بر بالای زمین ضرباً 3 للمثل علت ثبات روزست؟ نرمك نرمك بتوالی اشخاص حرکات از نقطه‌ای بنقطه‌ای نزدیکت می‌گرداند زوال علت روزرا، تا آن وقت که زایل شود. 6

(۶۴) پس آنچه علت ثبات نسبت حادث با نسبت با علل ثبات آن اشخاص باشد، ثبات تجدّد اشخاص بر توالی ثابت بود. پس اشخاص حرکات در مدّت بقای چیزی آن مدّت را سیر می‌کنند. و چون حال چنین 9 است کسی نتواند گفت که حادث ثابت را علت ثابت باید و حادث را نسبت با علت ثبات و هم حدوث باشد و علت حدوث و ثباتش بیاید. پس علت ثبات نسبت حادث را با علت ثباتش، علت ثباتی بیاید و هم چنین بی‌نهایت. 12 پس علل ثابت بی‌نهایت جمع شوند و این محالست، زیرا که ما گفتیم: علل ثبات نسبت حادثات با علل ثباتشان مدّتهای حرکات افلاکست، و اشخاص ایشان ثابت نیست تا علت ثبات دیگر بخواهد. و ثبات بی 15 ثباتی مدّتی، علت ثبات نسبت‌های حادثات می‌شود با علل ثباتشان. و این حرکات واقع نشوند پیش از آثارشان بزمان که حرکت را بقا نیست

1 باشد: شود H || 1-16 این حرکات ... علل ثباتشان: - TSH || 4
نرمك نرمك: كوچك كوچك F || بتوالی: بتوانی F || 4 حرکات: حرکات را
SH | 5 تا آن: بآن F || 7 ثبات آن: ثباتشان F || 8 باشد: - F || ثبات:
با ثابت F || بود: - F || 9 در مدّت: مدّت F || 10 علت ثابت: علت ثبات F ||
11 حدوث: حادث F || 17 نشوند: نشود SHF || حرکت را: حرکات را F

- و اثر بعد از عدم نکند، بلکه تقدّم دارد در عقل . و بزمان بهم باشند هم چون کسی که می‌رود و چراغی می‌برد و شعاع با او می‌رود .
- 3 (۶۵) پس حرکات علل حدوث اند، و بحسب هر استعدادی از عقل مفارق حادثی که لایق او باشد حاصل گردد و او حوادث را وجود بخشد از اعراض و صور و نفوس ، نه از آنکه او متغیّر شود بلکه قوابل و استعدادات متغیّر شوند بحرکات افلاك . و شاید که فاعل متشابه الاحوال چیزهائی کند مختلف و نامتشابه از بهر اختلاف . قوابل . و گروهی گفتند که رفتن حوادث بی‌نهایت متصوّر نیست ، از آنکه یکیک حادثند پس همه حادثات باشند . و این خطاست زیرا که حکم هر يك بر همه در جمله جایها راست نباشد که توانیم گفتن که هر يك از مردم در سرائی بکنجد ، نتوانیم گفتن که همه مردم در سرائی بکنجد . و دیگر گفتند که چون یکیک موجود شدند از حرکات و حوادث پس همه موجود شده باشند و این نیز حکم هر يك است بر همه ، و گفتیم که لازم نیست . و حرکات با یکدیگر جمع نمی‌شوند بلکه علی‌الاول معدوم می‌شوند ، پس 15 او را همه‌ای نیست . و نیز گفتند که امروز آخر همه روزهای رفته است پس روزهای گذشته را چون آخر باشد اوّل باشد و این خطاست ، زیرا که امروز آخر روزهاست نه بدان معنی که آخریست که بعد از او

1 بلکه : + بی F || بزمان : زمان F || 2 برد : بود F || 7 چیزهائی : چیزها H || 8 نیست : + اند F || حادثند : حادث F حادث شد SH || 9 باشند : باشد H || 10 جایها : جانبها T || 11 بکنجد : کنجد SH || کنجد : می‌کنجد F || 13 گفتیم : بگفتیم SH || 14 بلکه : که F || 16 پس روزها : روزها H

- چیزی دیگر نباشد، بلکه آخریست که بعد از ما لایتناهی خواهد بود . وهم چنانکه امروز اوّل ابدست وابد آخر ندارد ، آخر ازست وازل اوّل ندارد . ونیز گفتند که اگر حوادث اوّل ندارد،³ هر حادثی موقوف باشد بر ما لایتناهی ، وهر چه بر ما لایتناهی موقوف شود هرگز واقع نشود . واین نیز وجهی ندارد ، کچون گویند فلان بر بهمان موقوفست ، آن خواهند که هر دو در مستقبل خواهند بود⁶ ویکمی آنکه حاصل شود که دیگری حاصل شده باشد . وهر چه تو اورا در مستقبل فرض کنی میان تو و او عددی متناهی باشد ، وچیزی بر ما لایتناهی که در مستقبل خواهد بود موقوف نشود . واگر بدین⁹ توقف آن خواهند که هر یکی از حوادث ماضی نتواند بود الا از پس حوادث ما لایتناهی در ماضی ، این محلّ نزاع است ، حجت را نشاید .
- (۶۶) و آنچه گویند که ما حرکات ماضی را یکبار بی عددی متناهی¹² بگیریم ویکبار با آن عدد متناهی وهر دو سلسله را بهم تطبیق کنیم ناقص بایستد وزائد بمتناهی بیفزاید وزائد بر متناهی متناهی باشد ، حجتی باطلست ، زیرا که اجتماع حرکات ماضیه مترتبه واستعداد آن¹⁵ فرضی محالست ، وهر چه بر محالی بنا کنند از آن وجه که محالست

1 بلکه : بل H || 4 بر ما لایتناهی : بما لایتناهی S || 5 شود : باشد
 SH || نیز : - H || گویند : + که SH || 7 آنکه : آنکه SH || 7-8 تو
 اورا : اورا تو SH || 8 باشد : + وهمچنین دائماً میان هر دو حادث که فرض کنند
 پس T || چیزی : + که F || 10 خواهند : خواهد F || ماضی : - F || 11
 از پس : پس از TF || ما لایتناهی : لایتناهی F || 13 آن عدد متناهی : آن عدد
 غیر متناهی S || سلسله را بهم : سلسله برهم H سلسله را برهم S || 14 بمتناهی : +
 بر متناهی S || 15 حرکات : حرکت F || مترتبه : مرتبه H || استعداد آن :
 استعداد F || 16 کنند : کند F

- محال باشد. وبرهان نهایت که گفتیم در جائی راست آید که اجتماع اعداد ترتیب باشد. اما اگر ترتیب بی اجتماع بود، هم چو حرکات فلک و غیر آن یا اجتماع بی ترتیب بود هم چون نفوس ناطقه گذشتگان، بی نهایت شاید که باشد. و این برهان در آنجا راست نیاید زیرا که حرکات را اجتماع نیست، پس سلسله آن موجود نشود، و نفوس را ترتیب نیست هم سلسله ندارد. 6
- (۶۷) وقضاء علم وحدانی حق است سبحانه و تعالی و قدر تفصیل قضاء اولست و احاطت محرکات باحد کائنات و ضبط جمله احوال و اوقات آن بر تفصیل جزویات چنانکه بگوئیم. و شرّ چیزی نیست موجود. بلکه یا عدم چیز است یا عدم کمال چیزی. و انگشت زائد که شرّ گیرند از بهر آن گیرند که هیأت حسن از دست می برد، که چیزی که غیری را زیان ندارد، خود را هم زیان ندارد، پس شرّ نباشد. و بعضی چیزها را که شرّ گیرند هم چون مار و کژدم هم باعتبار آن گیرند که اتلاف چیزها میکنند و اگر تفویت نکردندی شرّش نگفتندی. و چون واجب الوجود خیر محض است و ذات او کاملترین موجودات و معقولانست، پس ازو خیر محض موجود شود. و اگر در وجود چیزی واقع باشد که درو شرّی باشد، خیرش بیش از شرّ بود، و این قسم بواسطه قسم پیشین

1 برهان: + که H || 3 یا اجتماع: با اجتماع F || هم چون: همچو SH || 4 بی نهایت: - F || 4 شاید که باشد: شایند که باشند H || 5 حرکات را: حرکات F || 7 وحدانی: خدای H || است: - F || 8 اولست: اوست H || 9 آن: این F || شر: مر F || 11 می برد: می برد TSF || غیری: غیر F || 12 چیزها را: چیزها F || 13 مار و کژدم: گرک و مار TH گرک و باز S || اتلاف: اغلاف F || 15 او: - F || موجودات: - F || معقولانست: معقولات F || 16 واکر: اکر SH || 17 شری: شر SH

موجود شود . و خیر محض عالم اشرف است و آن عالم عقلست و مثل آن . و اما مانند آب و آتش ، ظاهرست که نفع ایشان بیشتر از ضررشانست ، و نفع آتش را لازم افتد که گاه گاه جامه درویشی را بسوزاند . و خیر 3 بسیار از بهر شر کوچک بجا رها کردن شری بسیار باشد . و شر غالب در وجود نیست . اگر کسی گوید که این قسم را چرا چنان نیافرید که شر درو نباشد ؟ این سؤال او فاسد باشد ، و هم چنان بود 6 که کسی گوید آب را چرا غیر آب نکردند و آتش را غیر آتش . و اگر همه خیر محض بودی ، قسم اول شدی و قسم دوم نبودی . و وجود عالم ممکن نباشد کاملتر از آنکه حاصلست . 9

(۶۸) اگر کسی گوید که چون حوادث بقضا و قدرست گناه کارا چرا عقاب کنند ؟ گویند که عقاب بر خطیئه نه منتقمی بیرونی کند از سر غضب ، بلکه نفس حامل عذاب خویش است با خود ، هم چنانکه کسی مبتلا شود به بیماری از بهر تهمتی سابق . اگر گوئی که چون بیان کرده شد که خیر بیش از شرست ، چو نیست که بر مردم طاعت شهوات و غضب و جاهل و انصراف از آخرت غالبست و بیشتر شقی اند ؟ بدانکه 15 مراتب مردم در این عالم سه است : طرف اقصی در سعادت دنیاوی ، و متوسط بر مراتب بسیار ، و سافل که عرصه مصائب مالی و بدنی باشد .

1 اشرف است : اشرف F || 2 ضررشانست : منورشانست F || 3 لازم : ملازم
 SH || 4 شر کوچک : کوچک F || 5 کسی : - SH || 6 نیافرید : نیافریدند SH ||
 سؤال : سود F || او : او را و باطل SH || 7 آتش : + نکردند SH || 10 کسی : -
 SH || 11 چرا عقاب : عقاب چرا SH || خطیئه : خطایت S || منتقمی : تهمتی F ||
 13 بهر : - F || 16 مراتب : و مراتب H || 17 مالی و بدنی : بدنی و مالی SH
 بدنی و حالی T

و مجموع آن هر دو قسم بیش ازین قسم است . بلکه وسط تنها بیشتر اقسامست در آخرت ، حال هم چنین است . وسعادت وخیر بیشتر از شقاوت و شرّ باشد وسعادت يك نوع نیست . 3

(۶۹) وبدانکه عنایت الهی هر نوعی را وجود بر آن صفت که لایق اوست داده است ، و کمال او وطریق کمال او را میسر کرده . و چون بدانستی که درین عالم حوادث از واهب صور حاصل می شود و او متغیّر نمی گردد بلکه فیض از بهر استعداد قابل حاصل می شود ، نتواند بود که حادثی باشد که قابل ندارد ، و یا چیزی که در حکم قابلی باشد همچو بدن نفس را که قابل او نیست ولیکن در حکم قابل است ، که نفس کمال بدن است و وجودش بر او موقوفست . پس هیولی حادث نشود زیرا که او را قابلی نیست تا از بهر حدوث استعداد او حادث گردد . 6

اگر حادث شود فاعلش متغیّر شده باشد و این محالست ، زیرا که گفتیم که مفارق از جمله وجوه متغیّر نشود که تغیر او برسد بتغیّر واجب الوجود ، و امتناع آن بیان کرده شد . پس هیولی دائمست . و چون وجود ممکنات جمله دفعهٔ بیکبار محال بود ، زیرا که اجسام و هیولیات متناهی اند از بهر برهان وجوب نهایت و ممکنات را کمالات از صور و نفوس و غیر آن بی نهایتست ، و اگر نیز تقدیر کردندی که عدد لایتناهی 9

12

15

1 بیشتر : نیستی F || 2 اقسامست : اقسام S || در آخرت حال هم چنین است : -F ||
 4 وبدانکه : بدانکه S || هر : هر F || 5 او را : او و او را F || 6-7 حاصل می شود ...
 قابل : - F || 8 قابلی : قابل S || 10 او موقوفست : و صوفست F || 12 شده :
 کشته SH || 14 و چون : - S || 15 دفعه : دفع F || بیکبار : - F || 16 ممکنات را :
 ممکنات F || 17 نیز : نه F

- واقع شدی ازینها دفعهٔ با آنکه ممتنع است بر امکان ، هنوز ما لایتناهی
 نا موجود شده بماندی ، پس هم چنانکه مبادیرا قوت فعل بی نهایت است
 هیولی آفریده شد که قوت انفعالی بی نهایت دارد ، واجسامی موجود 3
 کشتند از جود حق سبحانه و تعالی که از بهر غرض علوی حرکات بی
 نهایت می کنند ازلاً و ابداً . و از آن استعدادات بی نهایت حاصل می شود ،
 و حوادث لایتناهی از واهب صور پدید می آید ، و نفوس ناطقه قرناً بعد 6
 قرن موجود می شوند . و آنچه کامل می گردد بجناب حق باز می گردد ،
 که اگر این حرکت نبودی هیچ حادثی نتوانستی بود . مدتی بعضی از
 نفوس خلافت زمین بجای می آرند و نوبت خود می دارند و هیولی را از 9
 تصرف خود می بردارند ، تا دیگران موجود شوند و زاد آخرت خود بسازند .
 (۷۰) و بدانکه اگر بدن پشه را استعداد قبول نفس ناطقه بودی ،
 از واهب صور او را حاصل شدی ، زیرا که مبادی بنخیل نیستند و در 12
 هر چه نگاه کنی آثار رحمت و عنایت حق بینی . بنگر که اگر افلاك
 جمله نورانی بودندی شعاع ایشان زمین را حرق کردی و اعتدال باطل
 شدی ، و اگر بی نور بودندی این عالم در ظلمت بماندی ، و نشو حیات 15
 درو نبودی . و اگر افلاك ثابت بودندی ، بعضی از زمین که شعاع کواکب
 برو بودی تباه شدی و باقی بی نور بماندی . و اگر پیوسته بر يك دایره

2 ناموجود : را موجود F یا موجود T || 4 سبحانه و تعالی : - SH || 4-7 جود
 حق ... می شوند : - T || 6-7 پدید می آید ... موجود : - F || 7 می شوند : می شود
 SH || کامل می گردد : کامل می گردند SHF || بجناب حق باز می گردد : = SH
 بجناب حق باز می گردند F || 9 زمین بجای می آرند : - F || 10 بسازند : سازند
 SH || 11 بدن : - SH || 12 که : یکی F || 13 آثار : اشارت F || 14
 حرق : خذف SH || 16 از : ازین F || 17 بودی : نبودی F

- می‌جنبیداندی افلاك ما وراى آنچه در مقابله آن بودى از زمین از نور
 محروم ماندی و فصول نبودی هم چو تابستان وزمستان و مانند آن .
- 3 ونبینی که عنایت حقّ تعالی هر یکی را از افلاك حرکتی سریع یومی
 تابع حرکت جرم اعلى تقدیر کرده است ، و هر یکی از افلاك بخود
 حرکتی بطی‌تر می‌کند و میل می‌کند بجنوب و شمال تا نور بجوانب
 6 برساند . و اگر زمین نزدیک فلک بودی ، از حرکت فلک و شدت حرارت
 تباه شدى . و اگر جز از آتش بنزدیک فلک بودی و آتش جای دیگر ،
 حرکت فلک او را آتش کردی و در میان دو آتش عناصر بجوشیدندى .
- 9 (۷۱) و چون حیواناترا بگوهر یابس حاجت بود از بهر حفظ
 شکل و هیأت اعضا و ضبط صور و ادراکات ، ایشانرا در وسط نزدیک گوهر
 یابس ایجاد کردند و در زیر آتش چیزی نهادند که مناسب او بود در
 12 حرارت چون هوا ، و نزدیک زمین چیزی که مناسب او بود در برودت
 هم چو آب . و آب و هوارا مناسبت است در رطوبت . و آب چون موجب
 مرکز بود در زمین ، از گرد زمین در نیاید . و عنایت حقّ تعالی تمام
 15 شد در حقّ حیواناتی که بدم زدن محتاج بودند . و بنگر که عنصری‌اترا
 چون حرارت محلّ ملطف محرک بداد و برودتی مسکن عاقد و رطوبتی
 مرافق قابل تشکّل و یبوستی حافظ شکل و تقویم تا بدان وجود موالید

1 ماورا: ما اورا F || آن : او F || 3 ونبینی : ببین F || تعالی : - SH ||
 3-4 یومی تابع : و بی مانع F || 4 جرم : - F || یکی : یکی را SH || 7 جز از
 آتش : - T || بنزدیک : نزدیک F || 8 دو : دودو F || 11 زیر : برابر F || 12
 و نزدیک : نزدیک F || 13 آب و هوا : ابر و هوا S || مناسبت است : مناسب F مناسبت
 T || 14 مرکز : تر F گو T || نیاید : نیامد SHF ، + سببانه SH ||
 15 شد : شدن F || بنگر که : بنگر F || 16 ملطف : بلطف F محرک : و محرک SH ||
 17 مرافق : موفق F مرفق T || شکل : بشکل F

تمام شد ، « صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ » . وعجایب ملك وملكوت
بیش از آنست که بتوان گفت .

- 3 (۷۲) وبدانکه عوالم سه است : عالم عقل ، وآن ذواتی اند مجرّد
از مادّات وجهت از جمله وجوه ، وآنرا « عالم جبروت » خوانند و « ملكوت
بزرگ » . و عوالم نفس ، وآن ذواتی اند مجرّد از مادّات ولیکن متصرّف
6 باشند در مادّات وآنرا « ملكوت كوچك » خوانند . و عالم جرم است
وآنرا « عالم ملك » خوانند . وآن نیز بر دو قسم است : عالم اثیرست
وآن افلاکند ، و عوالم عنصریاتست . و عوالم عنصریات در جنب افلاک قدری
9 ندارد . و افلاک در قهر نفوس منطوی اند ، و نفوس در قهر عقل ، و عقول
در قهر معلول اوّل ، و معلول اوّل در قهر نور و عزّت بار خدای عزّ
سلطانهُ .

12

فصل نهم

در بقای نفس و سعادت و شقاوت و مانند آن

- 15 (۷۳) بدانکه نفس باقیمست ، برو فنا متصوّر نشود ، زیرا که علّت
او که عقل فَمَال است دائمست ، پس معلول بدوام او دائم ماند . و چیزی
نیست منطبع در محلی تا آن محلّ را هیأتی دیگر حاصل شود که او را
18 باطل کند تا استعداد بودن آن درو زایل گردد ، هم چو گرم شدن آب

1 شد : شود F || سورة ۲۷ (النمل) آیه ۹۰ || 2 بتوان : توان F || 4
جهت : جفت F || 7 آن نیز : این SH || 8 عالم عنصریات : عنصریات SH || جنب :
حسب F || 9 ندارد : ندارند F || 15 بدانکه : وبدانکه H || برو فنا متصور : وفنا
دررو متصرف F || 16 دائمست : دائم ماند SH || 17 منطبع : - F || هیاتی : حیاتی F

- که چون سخت گرم شود صورت آبی را باطل گرداند و استدعای حصول صورت هوایی کند . و چون نفس محلّ ندارد و جوهری مبین است اجسام را ، از بطلان جوهری دیگر مبین عدم او لازم نیاید . وفي الجملة 3
- بمیان مرگک و زندگانی فرق کننده قطع علاقه است . و علاقه عرضیست اضافی و از بطلان اضافات بطلان جوهری لازم نیاید ، پس ببقای علّت دائم ماند . و استعداد بدن اگر چه مستعدی نفس است ، واجب نگردد بیطلانش بطلان نفس ، که دروگر چون جوهری مبین است کرسی را ، از عدم او عدم کرسی لازم نیاید . و عقول هرگز باطل نشوند زیرا که ایشانرا حاملی و تعلقی با حاملی نیست و بجز بر علّت قیّاض خویش موقوف نیستند ، و واجب الوجود دائمست پس عالم عقلی بوجود او دائم باشد که بر غیر او موقوف نیست . و مفارق نمیرد که حیات مفارقات از بهر سببی بیرونی نیست تا زایل شود ، بلکه ادراک ذات خویش از بهر تجرّد از مادّت کنند که حیات ایشانست و بذات ایشان واجب است ایشانرا ، پس زایل نشود هم چنانکه خواهی حکمت افلاطون گفت در نفس که او دهنده حیاتست چیزها را و هر چه خاصیت او دادن زندگی باشد زندگی او بذات خویش باشد ، پس هرگز ضدّ آنچه مقتضی ذات و لازم ماهیت اوست قبول نکند .
- (۷۴) و بدانکه جماعتی از عوام پندارند که سعادت ولذّت جز

18

1 استدعای : ابتداء F || حصول : - F || 2 جوهری : جوهر TF || 3 وفي الجملة : في الجملة F || 6 مستعدی : مستعدی F || نگردد : کردد F || 7 دروگر : درودگر SH || 8 عدم کرسی : کرسی F || 9 تعلقی : ملقی F || قیاض : قیاس F || 10 نیستند : نیست F || 13 کنند که : و کنندگی F || 14 حکمت : حکیم F || 15 چیزها : چیزهایی H

وقاع واکل و شرب و مثل آن نیست، و پیش ایشان فریشتگان و کروبیان شقی^۱ اند، و حال چهار پایان که این جمله لذات دارند بهتر از حال فریشتگان و مقربان ملای اعلی است .

3

(۷۵) و بدانکه لذت رسیدن کمال و خیر چیز است بدو و ادراک کردن آن از آن روی که چنین است چون مانعی و عایقی نباشد . و الم رسیدن شر و آفت چیز است بدو و ادراک کردن آن از آن روی که چنین 6 است چون مانعی و عایقی نباشد . و چیز لذیذ باشد که برسد و از آن لذتی حاصل نشود از بهر مانعی . هم چون کسی که معده او معلول باشد یا ممتلی بود از طعام لذیذ متنقّر شود، و چون این مانع برخیزد 9 از آن چیز لذیذ لذت یابد . و چیز الم کننده باشد که برسد و از آن المی حاصل نشود از بهر مانعی ، هم چو کسی را که خدری بود و او را 12 زنده خبر ندارد و دردش نکند، و چون آن خدر زایل شود آنرا در یابد و دردش کند .

(۷۶) و هر قوتی را از قوای مردم لذتیست و المی . لذت بصر در دیدن چیزهای ملایمست و المش در دیدن چیزهای ناملایم ، و لذت شم 15 در بوییدن چیزهای خوش بویست و المش در بوییدن چیزهای گزنده ،

1 آن : این F || فریشتگان : فرشتگان F || 2 لذت : لذتها SH ||
 3 است : - SH || 5 کردن : - SH || نباشد : نباشند H || 6 چنین : نه چنین T || 7 مانعی و عایقی : عایقی و مانعی H || چیز : خیر TF || برسد : برسند H || 8 نشود : شود F || چون : چو SH || 8-9 معلول باشد : عللیل SH || 9 این : چو SH || 10 که برسد : - که F || 11 مانعی : مانع F || بود : باشد SH || 11-12 او را زنده : آنرا بزندند H او را بزندند S || 12 شود : باشد F || 14 المی : الم SH || 16 بویست : بوست F ||
 گزنده : کریهة الرائحة TSH

- ولذت سمع در شنیدن آوازه‌های خوش است والمش در شنیدن آوازه‌های
 ناملایم ، ولذت قوت شهوانی در قضای شهوت است ، ولذت قوت غضبی
 انتقام است تا رنجها بکسی رسد که برو خشم دارد . لذت والم هر
 یکی ازین قوی دیگری ازو غافل باشد ، چنانکه شم نه از طعم خوش
 لذت یابد ونه از طعم ناخوش ، از آن روی که طعمی ناخوشست ، متألّم
 شود . وکمال ولذت روان در یافت وجودست از مسبب الاسباب وعقول
 ونفوس وسماویات وعنصریات بر ترتیب ، تا چون منتقش شود بمعقولات
 بعد از مفارقت عالمی عقلی گردد بفعل از جمله وجوه .
- 9 (۷۷) واز جهت عقل عملی کمالش آنست که اورا بر بدن هیأت
 استعلائی باشد نه هیأت انفعالی از بدن وخلق عدالت اورا حاصل شود .
 وعدالت عفت است وشجاعت وحکمت . وعفت توسط قوای شهوانیست در
 آنچه مشتهی باشد ونا مشتهی بحسب رأی صحیح . وعفت در میان دو
 چیز مذمومست وآن خمود است وشبق . وشجاعت توسط قوت غضبی است
 در آنچه ازو خشم گیرند ونگیرند بر نسق رأی درست وآن در میان
 دو خلق مذموم است چون تهوّر وبددلی . وحکمت توسط استعمال
 15 عقل عملی است در آنچه تدبیر زندگانی کنند ونکنند بحسب رأی

2 قوت : قوتی S || در قضای شهوات است : F- || 3 تا رنجها بکسی رسد :
 یا رنجها بکسی رسانیدن SH || لذت والم : المی F || 4 قوی : قوتی F || از طعم :-
 SH || 5 ناخوش : - SH || طعمی : طعم F || 7 وسماویات : - سماویات SH || منتقش :
 مستعد F || 8 عالمی : علمی F عالم SH || بفعل : وبفعل F || 9 عملی : علمی
 F || بر بدن : بدیدن F || 10 از : او F || 11 قوای : قوت SH || 13 خمود
 است وشبق : خمود وشبق است SH || قوت : - F || 15-16 استعمال عقل عملی : -
 استعمال F استعمال علم وعقل SH || 16 کنند: کند F

درست و آن در میان دو حالت مذمومست چون گریزی و بلاهت. و این حکمت نه آن حکمتست که انتقاش باشد بحقایق و معقولات که آن چندانکه زیادت بود بهتر باشد . 3

(۷۸) و چون این سه قوت متوسط شدند ، ملکه فاضله حاصل شد و جمله

فضائل و رذایل از اصلاح و افساد این قوت می خیزد . و فی الجمله کمال مردم در تجردست از مادّت بقدر طاقت و تشبّه بمبادی . و چون این 6 ملکات اخلاق و علوم او را حاصل شود بعد از مفارقت لذّتی یابد که آنرا وصف نتوان کرد ، چنانکه رسول گفت - علیه السلام - که از حقّ تعالی خبر دهد : «أُعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ 9 سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» .

(۷۹) و چون بدانستی که لذّت هر قوتی بر قدر کمال و دریافت

اوست ، پس نسبت لذّات عقلی با لذّات حسّی هم چو نسبت در یافته 12 عقلست ، چون واجب الوجود و عالم عقل و نفس و غیر آن ، با طعموم و از آنچه خسیس است . و ادراك عقل قوی ترست از ادراك حسّ ، زیرا که حسّ ظواهر چیزها را در یابد و بس ، و عقل ظاهر و باطن چیزها را در یابد 15 و بیشترست ، زیرا که عقل را مدرکات بی نهایت است و حسّ چیزهای

1 در میان دو حالت مذمومست :- SH || چون :- SH- || بلاهت : ملامت F ||
 4 و چون : چون F || 5 رذایل از اصلاح و افساد این : رذایل آن بفساد و صلاح
 آن SH || 6 در : بر H || تشبّه : شبهه F || و چون : - H || این : - F || 8
 رسول : پیغامبر SH || 8-9 که از حق تعالی خبر دهد : حکایت از حق تعالی SH ||
 9 اعددت : اعتدودت F || 9-10 حدیث از صحیح بخاری : بدء الخلق ، باب هشتم ||
 10 قلب بشر : + فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرّة اعین جزاء بما كانوا يعملون
 T || 13-14 و از آنچه خسیس است : و از آنچه خسیس TF ، - SH || 15 چیزها را : چیزها F

متناهی را دریابد، و شریفترست بما لا یتقارب و لازم ترست، زیرا که حس^۳ تباه شود و نفس تباه نشود. پس بر قدر نسبت دریابنده و دریافته 3 و دریافتن غفلت با دریابنده و دریافته و دریافتن حس^۳، و نسبت باشد میان لذت این و آن.

(۸۰) و اگر ما درین عالم معقولات لذت نیابیم و از رذایل 6 و جهل دردناک نشویم از آن باشد که سُکر عالم طبیعت بر ما غالبست و از عالم خویش مشغولیم. و چون این شواغل بر خیزد، آن کس که کمال دارد لذتی یابد بی نهایت بمشاهدت واجب الوجود و ملای 9 اعلیٰ و عجایب عالم نور و دایم در آن لذت بماند، «فِی مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ». و عقلی شود نورانی و از جمله فریشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد و از نگریستن بدو ننگ 12 دارد، «وَإِذَا رَأَیْتَ تُمَّ رَأَیْتَ نَعِیمًا وَ مَلِکًا کَبِیرًا». و حق تعالی از انوار جلال خویش او را شربت‌ها دهد روحانی چنانکه گفت «وَسَقِیمُهُمْ رُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا». و این طایفه از مرگ شواغل طبیعت برهند، و از 15 ظلمات بیرون شوند، و بسر چشمه زندگی و دریا‌های نور حقیقی روحانی پیوندند که «لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ». و جای دیگر گفت «نُورُهُمْ یَسْعَى بَیْنَ أَیْدِیْهِمْ وَ بَأْیَمَانِهِمْ». و بار خبث بدن از ایشان فرو افتد

1 یتقارب : F || 2 تباه : تبالی F || تباه : تبالی F || 3 و نسبت : وحی نسبت F || 4 لذت : - F || 6 سُکر : شکل F || 7 آن کس : لمس F || 9 و دایم : - F || 9-10 سوره ۵۴ (القمر) آیه ۵۵ || 11 شود : نشود F کردد TSH || یاد : در خاطر TSH || 12 سوره ۷۶ (الدهر) آیه ۲۰ || 13-14 سوره ۷۶ (الدهر) آیه ۲۱ || 15 بسرچشمه : بر همه F || 16 سوره ۵۷ (الحدید) آیه ۱۸ || 16-17 سوره ۶۶ (التحریم) آیه ۸

وزندگی حقیقی در آن عالم است چنانکه قائل حق گفت « وَإِنَّ الدَّارَ
الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » .

- (۸۱) واین لذت اگر چه هر چه عظیمترست، ولیکن کسی که 3
ذوق ندارد او هم چنین که عین باشد که لذت جماع آنچنانکه هست
در نیابد . وجماعتی از حکیمان روشن روان و مجرّدان صاحب بصیرت
ازین لذت درین عالم نصیب یابند ، و بدان ازین جهان مشغول گردند 6
و نور عالم اعلی را صریح بینند و در نور غریق شوند و در آن خوشیها
یابند هر چه عظیمتر ، « أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى
نُورٍ مِنْ رَبِّهِ » . شعر : 9

وَكَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكَرُهُ

وَوُظِنَ خَيْرًا وَلَا تَسْأَلُ عَنِ الْخَبِيرِ

- اگرچه آن لذت که بعد از مفارقت ایشان دریابند نسبتی ندارد با 12
آنچه اینجا می یابند ، ولیکن آنچه ایشان درین عالم دریابند بیش از
آن باشد یا مساوی آن بود که دیگران در آخرت بدان رسند .
(۸۲) واما آن کسانی که ایشان را جهل مرگب باشد ، و آن 15
آنست که حق را ندانند و نقیض حق اعتقاد کنند ، ایشانرا عذابى باشد
که از آن سخت تر نبود ، و هرگز خلاص نیابند ، زیرا که فکرت

1-2 سورة ۲۹ (العنكبوت) آیه ۶۴ || 3 هر چه : - SH ، هر چند T ||
عظیمترست : عظیمتر بود SH || کسی که : کسی S || 4 او : HF || 8-9 سورة ۳۹
(الزمر) آیه ۲۳ || 9 شعر : - S || 10-11 بیت از عبد الله بن المعتز است (دیوان ،
بیروت ۱۳۳۱ هـ . ق . ، ص ۴) || 11 وظن : فظن SF || 12 اگرچه : اگر F || 13
می یابند : یابند SH || در یابند : یابند H || 16 کنند : بکنند SH || 17
وهرگز : هرگز F

وحواس^۳ ازیشان بستند و با عالم نور آشنائی ندارند و ظلمات در ایشان
 راسخ است ، « وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ
 3 وَأَضَلُّ سَبِيلًا » . وچنانکه گفت « قِيلَ إِرْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا
 نُورًا » . وایشان را چون قوتها بستند کر و کور و لنگک بماندند
 و انجذاب با عالم طبیعت و شوق با لذات جسمانی و دوری از آن
 6 چنانکه گفت « وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ » ، و حجاب از واجب
 الوجود چنانکه گفت « كَلَّا أَنتَهُمُ عَنْ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ لَمَحْجُوبُونَ » ،
 و هیأت ظلمانی چنانکه گفت « كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا
 9 يَكْسِبُونَ » ازین هر سه رنجها رسد ایشانرا که وصف نتوان کرد . که
 « ذی ثلاث شعب » اشارت باین سه گانه است . اما آن کسانی که عالم
 باشند و لکن اصلاح اخلاقی نکرده باشند ، ایشان عذابی سخت یابند که
 12 علم ایشانرا بعالم نور و ملای اعلی می کشد و فسق ایشانرا بظلمات و اسفل
 السافلین . مدتی در رنج بمانند و بعاقبت خلاص یابند .

(۸۳) اما نفوس ابلهان و صالحان که بعضیان باطل و جهل مضار^۴

با ایشان نباشد خلاص یابند و علاقه ایشان با جسمی سماوی پدید آید 15

1 حواس : خواص SH || بستند : ستمه باشند H بسته باشند S || نور :
 انوار SH || در ایشان : درشان F || 2-3 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۴ ||
 3-4 سوره ۵۷ (الحديد) آیه ۱۳ || 5 جسمانی : - S || 6 سوره ۳۴ (سباء)
 آیه ۵۳ || 7 سوره ۸۳ (المطففين) آیه ۱۵ || 8-9 سوره ۸۳ (المطففين) آیه ۱۴ ||
 9 رسد : می رسد SH || 10 « ذی ثلاث شعب » : مأخوذ است از سوره ۷۷ (المرسلات)
 آیه ۳۰ || باین : این F || آن کسانی : نشانی F || که : + ایشان F ||
 11 اخلاقی : اخلاق SH || ایشان : ایشانرا F || عذابی : عذاب SH || 12 نور و :
 بود F || فسق ایشانرا : جهل H || بظلمات و : به H || 13 بعاقبت : عاقبت F ||
 14-15 اما نفوس ... خلاص یابند : - H

- بحکم مناسبت نفوس و الف این نفوس باجسام و غفلتش از مفارق . و در آنجا صورت‌های خوب بینند « وَلَهُمْ مِنْهَا مَا تَشْتَهُى الْاَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْاَعْيُنُ » . و هر چه ایشان آرزو کنند همه‌شان حاصل شود . و آن صور 3 محسوسات که ایشان آنجا بینند شریفتر و خوبتر از صور این عالم باشد ، که حامل این در صفا و لطف نسبت ندارد با حامل آن . و شارع گفت « اَكْثَرُ اَهْلِ الْجَنَّةِ الْبَلْبَةُ وَعَلِيَّوْنَ لَذَوِي الْاَلْبَابِ » . و ایشانرا از 6 لذت روحانی نواله هم رسد ، چنانکه در مصحف مجیدست « وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ، عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ » اشارت بر آنست که شراب ابرار را مزاج از تسنیم باشد ، و آن چشمه‌ای است که مقربان از آن 9 آشامند و نفوس سعدا بیکدیگر متلذذ شوند . و هر نفسی که مفارق شود از بدن نصیب خویش از نور جبروت بستاند و ازو بر نفوس مفارقات نور افتد و بدو لذت یابند ، و از نفوس نورهای بی نهایت برو منعکس 12 شود هم چو آئینه‌های روشن که مقابل شوند . و اشقیاء بظلمات و مجاورت یکدیگر الم یابند و سابق از لاحق دردناک شود و لاحق از سابق .
- 15 (۸۴) و چون معلوم شد که لذت وصول کمالست و ادراك آن ، پس هیچ چیز کاملتر از واجب الوجود نیست و او عظیمترین دریافته و دریا بنده

2 صورت های : صورت F || 2-3 ولهم...: مبتنی است بر آیه « وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ، سورة ۴۳ (الزخرف) آیه ۷۱ || 3 ایشان : ایشان را HF || کنند : کند F || همه شان : همه شان را F ، - SH || 4 ایشان : - SH || 5 باشد : باشند F || حامل : حاصل H || حامل : حاصل H || 6 حدیث در فیض القدير مناوی ، قاهره ، ۱۳۵۶ ، جلد دوم ، ص ۷۹ ، ذکر شده است || 7 نواله هم : هم نواله SH || 7-8 سورة ۸۳ (المطففين) آیات ۲۷-۲۸ || 8 بر آنست : بدانست SH || 9 تسنیم : نسیم F || 10 آشامند : آب خورند SH || 12 نورهای : - F || 15 کمالست : کمالیست H || 15-16 پس هیچ : و هیچ F || 16 دریافته و دریا بنده است : دریافته است و دریا بنده SH

- 3 است . ودریافت او عظیمتر از همه دریافتهاست، پس لذت و بهجت او عظیمتر از همه لذتها باشد و نسبت ندارد هیچ با آن . و عشق ابتهاج است بتصور حضور ذاتی، و شوق حرکت نفس است بتتمیم آن بهجت . و مشتاق چیزی یافته باشد و چیزی نیافته، چون تمام بیاید شوقش باطل شود . پس واجب الوجود عاشق ذات خویش است و بس و معشوق ذات خویش و آن دیگران . و بعد از لذت او لذت عقولست و ایشانرا شوق نباشد که ایشان بفعل اند و هیچ در ایشان بقوت نیست . پس از آن عشق و لذت نفوس است بر مراتب .
- 9 (۸۵) و بدانکه تناسخ محالست باتفاق علماء مشائین، که چون مزاج تمام شود از واهب صور استدعای نفسی کند ، و نفس دیگر از آن حیوانی اگر بدو تعلق گیرد يك حیوانرا دو نفس باشد، و هر کسی در خویشتن جز يك نفس نمی بیند، و خودرا يك ذات بیش نمی داند . و نیز واجب نیست که وقت کون یکی وقت فساد دیگری باشد و کائنات و فاسداترا اعداد با یکدیگر راست آید، و این بدترین مذاهب و حشو مطلق بود .
- 12
- 15

1 او عظیمتر از همه دریافتهاست : عظیمتر از همه دریافتهها H || پس : - F ||
 1-2 بهجت ... هیچ با آن : بهجت و عظمت همه بدو نسبت دارد H || 3 بتصور : و بتصور F ||
 4 شوقش : شوق SH || 6 آن : از آن SH || 7 ایشان بفعل اند : بفعل آید H ، -
 ایشان S || و هیچ : هیچ F || پس : - F || 9 که چون : چون که F || 10 واهب
 صور : واهب الصور SH || نفسی : نفسی H || نفس : نفسی H || 12 بیش : بیش تر SH ||
 13 وقت فساد : فساد F || 14-15 و این ... بود : -F || 15 بود : -H

فصل دهم

در نبوت و معجزات و کرامات و منامات و مثل آنها

- (۸۶) بدانکه چون هر یکی از مردم بهمه کارها و مهمات خویش 3
 قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست ، و بعضی
 مردم را از بعضی گزیر نیست ، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط
 چاره نیست . پس شارعی ضروریست در هر وقتی و قومی که فاضل 6
 النفس باشد ، مطلع بر حقائق ، مؤید از عالم نور و جبروت . و او متخصص
 باشد بافعالی که مردم از آن عاجز باشند ، و اگر نه سخن او نشنوند
 و او را معارضت و مزاحمت نمایند . و این افعال دلالت کند بر صدق سخن 9
 او و بر آنکه فرستاده‌ای بر حق است بخلق . و ایشانرا بر مصالح وقت
 تحریض کند و در عبادت حق ترغیب نماید ، و عبادترا بر ایشان حتم کند
 تا فراموش نکنند و مستحکم شود . 12
- (۸۷) و نبی را شرایط است : یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلی
 بادای رسالت ، و این يك شرط خاص است بانبیا . و باقی چون خرق
 عادات و انذار از مغیبات و اطلاع بر علوم بی استاد ، نیز شاید که 15
 اولیارا و بزرگان حقیقترا باشد و لازم نیست که هر يك از انبیا در

2 نبوت و : - H ، نبوت S || منامات : مقامات F || 4 نتواند : نتوانند SH ||
 4 قصاص و : - F || مناکحات : مناکحت F || 5 گزیر : گریز F || 6 وقتی و :
 و F ، S || و قومی : - H || 7 نور و : نور F || 8 باشند : آیند SH || 10 برحق : حق
 SH || 11 کند : - F || برایشان : بدیشان H || حتم : ختم H || 13 باشد : باشند
 SH || 15 عادات : عادت SH || از : - F || استاد : استادی SH || نیز : هم SH ||
 16 اولیارا : - SH || لازم : و نیز لازم SH || يك : یکی F

حقائق بطبقه علیا باشد، که بسیاری از محققان و علمای این امت هم چون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حذیفه و حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل نستری و بایزید و ابراهیم ادهم و جنید و شبلی - رضوان الله علیهم اجمعین - و امثال ایشان، بر انبیاء بنی اسرائیل معلوم افزوده باشند. و حاجت موسی بخضر - علیه السلام - ظاهر حال گواهی می دهد که شاید که پیغامبر را بلکه شارع را ببعضی محققان روشن روان حاجت افتد. و نیز مشهورست استفادت داود از لقمان. و اگر چه این نمط حجت نیست، برهان منع نمی کند این معنی را.

9 (۸۸) و بزرگان انبیا هم چو ادریس و ابراهیم و شارع ما - صلوات الله علیهم - و دیگر کسانی که بر حقائق مطلع شدند بی استاد بشری این عجب نیست، که معلومست که مردم در حدس متفاوت اند، و کس باشد که او را از تفکر هیچ انتفاعی نبود، هیچ فهم نکند از غایت بلادت. 12 و کس باشد که به حدس بسیار را از مسائل استنباط کند بی استاد بشری. پس دور نباشد که کسی بود که حدسی قوی دارد که بسیاری علوم در 15 زمانی کوچک او را حاصل شود. و افعال غریب از انبیا هم چو احداث

1 باشد: باشد SH || بسیاری: بسیار SH || این: این H- || 1-2 هم چون: هم چو SH || 2 ابوبکر: + صدیق SH || 3 بایزید: ابویزید SH || 3-4 رضوان الله علیهم اجمعین: SH || 4 بر انبیاء: بانبیاء H || معلوم: بمعلوم SH || 5 علیه السلام: - SH || ظاهر حال: در حال حاضر SH || که شاید: و شاید SH || 9 ادریس و ابراهیم: ادریس مر ابراهیم را SH || 9-10 صلوات الله علیهم: - SH || 10 کسانی: کسان SH || استاد: استادی SF || 11 کس: کودن F || 13 استاد: استادی SF || 14 بود: باشد H هم باشد S

- زلازل و خسف و ابراء مرض و خضوع سباع و طیور ایشان را عجب نیست ،
 که تو می‌دانی که بدن مطیع نفس است و مادّت عالم مطیع مفارقات
 باشند . و ندیدی که از خشم نفس بدن چون منفعل می‌شود بحرارت ؟ 3
 و اوهام را نیز آثارست که باشد که مردم بتوهم خویش از جایهای بلند
 بیفتند . پس چون حال چنین است کسی که نفس او بنور حقّ و ملای
 اعلی روشن شود ، و آن نور اکسیر علم و قدرتست ، عجب نباشد که 6
 مادّت عالم مستغرّ او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلی
 مسموع باشد و دعایش بشنوند بهر چه ممکن است . اما سبب انذار
 کائنات اگر خواهی که بدانی ، قاعده‌ای را محقق باید کرد . 9
- (۸۹) بدانکه نفوس افلاک عالم اند بحرکات خویش و آثار حرکات
 خویش . و پیش ایشان علمی و ضابطی کلی باشد که اثر هر هیأتی درین
 عالم چیست ، و چون بنقطه‌ای برسند جزوی ، بدانند که از وصول این 12
 نقطه چه واقع باشد و اثرش نیز . و فی الجمله محیط اند باسباب حوادث
 و اوقات از ماضی و مستقبل و آنچه واقع باشد در حال . و نفوس ما منقطع
 نیستند و مانع از اتصال بدیشان علائق قوای بدن نیست . 15
- (۹۰) و در خواب اگر چه حواس ظاهر منع نمی‌کند اما حواس

1 مرض : مریض F || عجب : عجیب S || 2 مفارقات : متفارقات F || 3 از خشم :-
 H || نفس بدن چون : بدن از نفس H || 4 بتوهم : بوهم F || 6 اکسیر علم و : کبیر عالم H
 اکسیر عالم S || 8 بشنوند بهر چه ممکن است : بممکنات مستجاب SH || اما : و F ||
 انذار : اندر F || 9 قاعده‌ای : این قاعده SH || 10 بدانکه : و بدانکه S || 11 هیأتی :
 نفس SF || 12 بنقطه‌ای برسند : بنقطه‌ای برسند F بدن نقطه برسند SH || بدانند :
 ندانند TSF || که از : بی TF || 13 چه : - F || 14 از : - SH || باشد : - F || منقطع :
 منطبع H مطلع S || 15 بدیشان : + و F || بدست : بدست SH || 16 نمی‌کند :
 نمی‌کنند F || حواس : حس H

- باطن سیما متخیله نفس را مشغول می‌دارد . پس چون این شواغل کم شود ، هم چنانکه بعضی را در خواب یا مصروعان و محرووران را ، یا نفس قوی^۳ باشد و منفعل نشود بشواغل حواس^۴ ، هم چو انبیا و بعضی اولیایا که بریاضات توّسل نمایند و بتهدیب اخلاق و غیر آن تا نفس ایشان تمام مناسبت بیابد با نفوس افلاک^۵ ، و یا ضعف فطری باشد هم چون بعضی از کهنه‌را . و باشد که استعانت کنند بچیزهائی که حواس^۶ ظاهر و باطن را سست کند ، هم چنانکه کودکانرا مشغول گردانند بنظر در چیزهائی که چشم را خیره گرداند ، هم چو آب و سواد براق و غیر آن . و کودکانرا و زنانرا تخصیص کنند بدین نظر، که ضعیف باشد عقول ایشان . پس از همه نفوس ایشانرا خلاصی باشد در خواب یا در بیداری از علائق ، و منتقش گردند از نفوس فلک^۷ هم چو آینه‌ای بی نقش از آینه‌ای منتقش نماید . و چون حجاب از میان برخیزد ، آنچه طلب میکند متصوّر شود ایشانرا .^{۱۲}
- (۹۱) و بدانکه مشاهده صور ممکن است ایشانرا ، زیرا که حس^۸ مشترك بدانستی که هر صورت که درو پدید آید بر سبیل مشاهدت دیده شود ، و تخیل ازو منفعل می‌شود ، هم چو دو آینه از یکدیگر . و متخیله‌را از نقش افکندن در حس^۹ مشترك دو چیز باز می‌دارد : یکی آنکه عقل متخیله‌را بافکار مشغول دارد ، و دیگر حس^{۱۰} ظاهر که حس^{۱۱} مشترك را

1 سیما : شما S || نفس : - SH || می‌دارد : دارند SH || این : آن SH || 2 محرووران : حمزوران F || 3 باشد و : - F || هم : یا هم H || 4 که : یا SF || بتهدیب : تهدیب H || 5 ضعف : ضعفی SH || فطری : نظری SH || 7 باطن را سست : باطن راست F || 9 عقول : + وآلات F || از : این F || 10 خلاصی : جدائی زودتر SH || منتقش : منقش HF || 12 و چون : چون F || آنچه : و آنچه SHF || 14 دیده : زنده H || 15 و تخیل : تخیل H || ازو : ازین SH || می‌شود : شود SH || 16 از : + آن SH || یکی : + عقل S || 16 آنکه عقل : عقل که H

- مشغول دارد بمحسوسات. و چون یکی ازین دو فترت پذیرد ، هم چنانکه حواس^۳ در خواب، وهم چنانکه در بعضی امراض اعضاء^۴ رئیسه، چون نفس منجذب شود بجانب مرضی که قوتها منازع با یکدیگرند،^۵ چون نفس بقوتی منجذب شود از دیگری باز ماند، چون شهوت میل کند از غضب باز ماند، وهم چنین بعکس این؛ و چون بحواس^۶ ظاهر منجذب شود از حواس^۷ باطن باز ماند وبعکس این؛ و فی الجمله^۸ غرض آنست که درین دو حالت، اعنی وقت انجذاب نفس بیعضی امراض اعضاء^۹ رئیسه و معاونت طبیعت یا رکود، حواس^{۱۰} متخیله سلطنت یابد و نقشهای مختلفرا در حس^{۱۱} مشترك بنگارد، و محروران و مصروعان^{۱۲} صورتها می بینند، که اگر چشم بر هم نهند هم چنان بینند. پس از سببی باطنی است، و جن^{۱۳} و غول هم ازین صورتهاست که در حس^{۱۴} مشترك حاصل شود از متخیله.
- (۹۲) و متخیله دائم در انتقال باشد از صورتی بصورتی و ثبات ندارد. و اگر نه چنین بودی، ما فکرت نتوانستمانی کردن؛ و هیأت مزاجی را و ادراکات نفسی را محاکات کند؛ و کسی را که خون مستولی^{۱۵} باشد بچیزهای سرخ محاکات کند؛ و اگر بلغم مستولی باشد بباران.

1 مشغول دارد : F- || 2 در بعضی امراض : بعضی مرض H || 3 با یکدیگر : -
 با SH || 4 بقوتی : بقوی SH || 5 بعکس این : - H ، بعکس S || و چون : و همچنین
 چون H || 6 این : آن SH || 7 وقت : در وقت SH || 8 طبیعت : طبیب S || یا
 رکود : باز گردد SH || حواس : حواس و SH || 9 مختلفرا : مختلف SH || نگارد : نگارد
 S || 10 می بینند : بینند SH || 11 از سببی : آن سبب SH || باطنی : باطن HF ، -
 S || جن : حق S || صورتهاست : صورت H صورست S || 14 فکرت : فکر SH ||
 16 باشد : بود SH || بچیزهای : چیزهای SH || بباران : بباران H || + و غیر آن SH

- پس چون معنی غیبی در نفس متصوّر شود، باشد که بزودی منطوی گردد و اثرش نماند. و باشد که بر متخیله اشراق کند و از متخیله در حسّ مشترک افتد و صورت غیب مشاهده کرده آید. و باشد که صورتی خوب بیند که سخنی هر چه خوبتر می‌گوید. و باشد که ندائی شنود و یا مکتوبی بیند، و این جمله در حسّ مشترک باشد. و افتد که متخیله آنرا رها کند و بضدّ او یا مانند او نقل کند؛ اگر در خواب بود، بتعبیرش حاجت افتد؛ و اگر در بیداری بود، تاویلش باید.
- (۹۳) و خواب عبارتست از انحباس روح از ظاهر در باطن.
- و هر که در ملکوت فکری دائم کند، و از لذّات حسّی و از مطاعم پرهیز کند الا بقدر حاجت و شب نماز کند، و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید، و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند بافکار لطیف، و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید، و باملائی اعلیٰ مناجات کند و تملّق کند، انواری برو اندازند هم چو برق خاطف، و متتابع شود چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند. و باشد که صورتهای خوب نیز بیند. و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد بعالم غیب. و در حسّ مشترک روشنائی افتد روشن‌تر از آفتاب، و لذّتی با او. این نور روشن روانان را ملکه شود،

1 متصور شود: مصور شود H مصور شده باشد S || 2 منطوی: منطبع، منطجوی S || 3 غیب: + که ندائی شنود S || 4 صورتی: صورت SH || بیند: بینند F || سخنی: سخن SH || 4-5 که ندائی شنود: که ندائی شنود F که برای H، S - || 5 و یا: H- || بیند: بینند SF || باشد و افتد: افتد SH || 6 نقل: فعل F || 7 بتعبیرش حاجت افتد: بتعبیر حاجت H || تاویلش باید: تاویل SH || 8 در باطن: بیاطن SH || 9 از: SH- || 10 بیدار داشتن: بیداری F || 13 انواری: و انواری F || شود: شوند F || غیر: عین H || 14 آید: آید H || بیند: بینند F || 15 خطفه‌ای: خطفه F || 16 نور: انوار SH ||

- 3 که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند بعالم نور و در حفظهای لطیف . و این بروق وانوار نه علم است یا صورتی عقلی ، بلکه شعاعیست قدسی . و از عالم قدس نورها آید میگرد از مادّات ، و روان پاکان از آن روشنائی نصیب یابند . و انوار واجب الوجود و عقول را نهایت نیست در شدّت . و روشن روانان در آخرت اینرا ظاهرتر از محسوسات بصر بینند
- 6 و روشنتر از همه روشنائیها . و نور مفارقات زائد بر ماهیّات ایشان نیست ، بلکه ایشان نورهای میگرداند از مادّات هم چنانکه حکیمانی نورانی گفته اند از سر مشاهدت .
- 9 (۹۴) و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید ، چنانکه گفتیم ، او را « خره کیانی » بدهند ، و « قر نورانی » ببخشند ، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند ، و رئیس طبیعی شود
- 12 عالمرا ، و او را از عالم اعلی نصرت رسد ، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد ، و خواب و الهام او بکمال رسد . والله اعلم بالصواب .

2 علم : SH علی SH || صورته : صورت SH || بلکه : بملك S || 3 از : - F ||
 قدس : + همه F || نورها : نورهای F || 4 نصیب : + آشنائی SH || انوار : نور
 F || عقول : عقل F || عقول را نهایت نیست : بی نهایت است SH || 5 روانان : روانان را F ||
 اینرا : این F || ظاهرتر : روشنتر H || 6 زائد : زائدتر F || 7 نورهای میگرداند : نورها اند
 مجرد SH || هم : - H || حکیمانی نورانی : حکیمان نورانی الهی SH || 8 گفته اند :
 گفتند F || مشاهدت : + والله اعلم H ، + حکمت بدانند S || 9 و هر که : و هر پادشاهی Ft ||
 که حکمت بداند : - SH || نور الانوار : + جل ثنائیه SH || 10 خره : خوره H || فر :
 خر H || نورانی + حر H || 11 بارقی : بارق F || هیبت و بها : - F || بپوشاند : بپوشاند
 H || 12 خواب و الهام او بکمال رسد : - H || والله اعلم بالصواب : والله اعلم واحکم
 بالصواب SH

(٢)

هياكل النور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وبه استغیث من الشیطان الخبیث

هیکل اول

3

(۱) بدانکه جسم آنست که مقصود باشارت بود، و در وی درازی و پهنای و دوری بود بی هیچ شبهت . و اجسام را انبازی بود در جسمیت ، و هر دو چیز که انبازی دارند ، در چیزی تمیز باشد ایشانرا بچیزی دیگر و رای آنکه در وی انبازیست . پس اجسام را چون در جسمی انبازیست ، باید که میان ایشان تمیز نه بجسمی بود ، بلکه بچیزی دیگر بود ، و آن چیز را « هیئة » گویند . هیأت لازم جسمست و ازو منفک نمی شود .

(۲) بدانکه لازم حقیقت هرگز از حقیقت جدا نشود . و بدانکه ضروری بود هم چون جفتی هر چهار را و جسمی آدمی را . و باشد که ممکن بود هم چون ایستادن آدمی را .

(۳) بدانکه آنچه متجزی و پاره نشود در خاطر و وهم نشاید که در جهت باشد و اشارت کنند بدو ، زیرا که اگر در جهت بود آن

چیز که از وی در جهت بالا بود، غیر آن چیز بود که در جهت زیر بود، پس منقسم شود در وهم .

3 هیکل دوم

(۴) بدانکه تو غافل نباشی از خود هرگز ، و هیچ جزوی نیست از اجزاء تن تو که او را فراموش نکنی در بعضی اوقات ، و هرگز خود را فراموش نکنی . و دانستن همه موقوفست بر دانستن اجزا . تا 6 جزو ندانند ، کل نتوان دانست . اگر توی تو عبارت بودی از همه تن یا از بعضی تن ، خود ندانستی در آن حالت که تو خود را فراموش کرده‌ای . پس توی تو نه این همه تن است و نه برخی از تن ، بلکه 9 و رای این همه است .

(۵) طریقه دیگر : بدانکه تن تو پیوسته در نقصانست و از وی پیوسته کم می‌شود بواسطه حرارت . و عوض وی باز می‌آید بواسطه 12 غذا که خورده میشود ، که اگر از وی هیچ کم نشدی و روز بروز از غذای نو مدد می‌رسیدی ، تن بزرگ بودی بغایت ، و نه چنین است . پس هر روز چیزی کم میشود و چیزی باز بجای می‌آید پس جمله 15 اعضای تن در تبدیل و تغییر است ، و اگر توی تو عبارت بودی از این اعضای تن ، او نیز پیوسته در تبدیل و تغییر بودی . و توی پارینه توی امسال نبودی بلکه هر روز توی تو دیگر بودی ، و نه چنین است . 18

2-1 که در جهت زیر بود : + که در جهت زیر بود F || 3 هیکل دوم :
 الهیکل الثانی F || 8 ندانستی : ندانستن F || 13 روز بروز : بروز F ||
 18 نبودی : بودی F

- و چون دانائی تو پیوسته و دایم است ، پس نه او همه تن است و نه
 برخی از تن ، بلکه ورای این همه است .
- 3 (۶) طریقه دیگر : بدانکه تو چون چیزی بدانی که ندانسته
 باشی ، دانستن تو آن باشد که صورت آن چیز که بدانستی در ذهن
 تو حاصل شود ، و باید که مطابق و مماثل آن چیز باشد ، و اگر نه
- 6 اورا چنانکه اوست ندانسته باشی . و تو چیزی در می‌یابی که مشترکست
 میان چیزهای بسیار هم چون جانوری که می‌دانی که نسبت او با
 آدمی و پیل و پشه یکیست . پس صورت این جانوری که در ذهن تو
- 9 حاصل شده است باید که هیچ مقدار ندارد ، زیرا که اگر مقدار
 کوچک بود او مطابق مقدار بزرگ نباشد ، و اگر با وی خصوص پیلی
 بود بر پشه نتوان گفت . و چنانکه بر همه [حیوان] می‌توان گفت ،
 پس با وی هیچ مقدار و خصوصی نبود . و باید که محل آن صورت
- 12 مجرد بود از مقدار و خصوص ، زیرا که اگر این محل متقدر بود از
 تقدیر وی تقدیر آن صورت که در ویست لازم شود ، و ما گفتیم که
- 15 صورت مجرد است . و محال باشد که چیزی که مقدار ندارد در چیزی
 حال باشد که مقدار دارد . پس محل آن صورت مقدار ندارد ، و این
 محل را « نفس ناطقه » خوانند و « روان گویا » .
- 18 (۷) و نشاید که این نفس جسم و جسمانی باشد و بدو اشارت جسمی
 کنند ، زیرا که جسم و جسمانی و آنچه بدو اشارت کنند البته مقدار
 دارد و در جهت باشد ، و گفته آمد که منزّه است از این صفات . پس

- وی میچرد است ویکتا و هیچ و هم او را قسمت نتواند کردن . وچنانکه می‌دانی که دیوار را نتوان گفت که کورست و بیناست ، زیرا که بکوری و بینائی چیز را وصف کنند که این صفات ویرا ممکن بود 3 و دیوار را ممکن نیست ، پس او را نه کور توان گفت و نه بینا ، هم چنان چون بیان کرده شد که نفس جسم نیست ، پس او را نه داخل عالم گویند و نه خارج عالم ، زیرا که دخول و خروج از اوصاف جسمست . 6 و هم چنین نه متصل گویند و نه منفصل . و هر چه جسم نباشد موصوف نشود بصفات جسم ، و منزه باشد از صفات جسم . پس نفس ناطقه جوهریست که بدو اشارت حسی نتوان کرد ، و حال وی آنست که تدبیر جسم 9 می‌کند ، و خود را داند و چیزهای دیگر را داند . و چگونه جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی‌نهایت کند . 12
- (۸) و با این نفس قوتی چند هستند که ادراک ظاهر کنند از حواس پنجگانه که مشهورند ، هم چون لمس ، وسمع ، و بصر ، و ذوق ، وشم . و قوتی چند دیگر هستند در باطن ، و ایشان نیز پنج‌اند : یکی را 15 « حس مشترك » خوانند و نسبت وی با حواس پنجگانه ظاهر نسبت حوضی است که در وی پنج جوی سر دارد . و بدین قوت صورت بینند روشن ، نه بر سبیل تخیل . و قوت دیگر هست ، « خیال » گویند و او 18 خزانه حس مشترکست که در وی صورت حواس ظاهر نماید چون از حواس برود . و یکی دیگر را قوت « وهم » گویند و او پیوسته منازعت

- عقل کند و حکم‌های عقل را انکار کند در بیشتر احوال تا بغایتی که اگر کسی در شب تاریک با مرده‌ای در خانه رود و هم او را می‌ترساند، و عقل او را ایمن میکند که مرده حرکت نکند، از وی نباید ترسیدن، 3 و وهم میگوید البته بیاید گریخت. و بعاقبت باشد که وهم غالب آید و مردم بگریزد. و این وهم جز محسوسات را مسلم ندارد و در نامحسوس با عقل خلاف کند. و هر جماعت که متابعت وهم کنند نامحسوس را مسلم ندارند و جز بمحسوس معترف نشوند. و این گروه نیندیشند که عقل ایشان و وهم و تخیل و نفس ایشان نامحسوس است، بلکه نور چشم 9 نیز محسوس نیست، زیرا که جز ظاهر چشم چیزی نتوان دید. و قوتی دیگر را «حافظه» گویند و او خزانه وهم است و هر صورت جزوی که از وهم غایت شود درین قوت بماند. و این حواس باطن جای در دماغ 12 دارند، و هر یکی را جایی خاص است از دماغ که خصوص آنجا از خلل و صلاح اینجا دانسته اند، که اگر آنجای خلل پذیرد، بخلل آن قوت که در آنجایگاه باشد خلل پذیرد. و هم بدین معنی بدانند اختلاف 15 قوتی را، اعنی قوتی خلل پذیرد و دیگری بسلامت ماند.
- (۹) و بدانکه هر جانوری را قوتیست شوقی که بدو قسم شود :
- یکی را «شهوانی» گویند که حق تعالی آفریده است تا آنچه موافق 18 و ملایم و مناسب و بیست بخود کشد، و دیگری «غضبیه» گویند تا آنچه ملایم و مناسب او نیست از خود دور کند. و قوتی دیگر بیافریده جنباننده تا آلات و اعضا را می‌جنباند. و بردارنده آن قوتها از مدر که و محر که

- «روح حیوانی» است ، و این روح جسمی لطیف است که از لطافت تن و اخلاط تن حاصل میشود . از تهی گاه چپ دل بر می‌خیزد و در جمله تن پراکنده میشود . بعد از آن کسوت نور نفس ناطقه درپوشد . و اگر 3 نه لطیف بودی ، در استخوانها نرفتی . و اگر در راه این روح سده یا مانعی درآید و او را از گذر باز دارد ، آن عضو بمیرد . و این روح واسطه تصرف نفس ناطقه است ، و تا این روح بسلامتست ، نفس ناطقه 6 تصرف کند در تن ، و چون منقطع شد ، تصرف نیز منقطع شود . و این روح حیوانی نه آن روح است که در قرآن مجید مذکور است ، بلکه این را «روح حیوانی» گویند و جمله جانورانرا باشد . و آنکه در قرآن 9 یاد کرده است «نفس ناطقه» است که نورست از نورهای حق تعالی ، و در هیچ جهت نیست ، بلکه از خدا آمد و با خدا گردد چنانکه در کلام مجید فرموده است : «یا ایتهما النفس المطمئنة ارجعی الی ربک 12 راضیه مرضیه» .

- (۱۰) بدانکه گروهی از مردم چون بدانستند که نفس ناطقه جسم نیست ، پنداشتند که خدای است و بدین پندار از حق تعالی دور 15 افتادند زیرا که حق تعالی یکیست و نفسها بسیار است . که هر شخصی را نفسی هست جداگانه ، زیرا که اگر همه مردم را یک نفس باشد ، باید که هر چه یکی داند همه دانستندی ، و دانائی در همه اشخاص 18 متساوی بودی ، و نه چنین است . و اگر نفس ناطقه خدا بودی چگونه

6 نفس ناطقه : نصف ناطقه F || 12-13 سوره ۸۹ (الفجر) آیه ۲۸-۲۹ ||

19 واکر : واکر چه F

- 3 اسیر قوت‌های تن بودی و خود را گروگان شهوت ساختی، و چگونه حکم آسمان بر وی روان بودی و چونکه این همه ویرا حاصل است؟ پس محالست که وی خدا باشد، تعالی الله.
- 6 (۱۱) و گروهی دیگر پنداشتند که نفس ناطقه جزویست از خدا، و این پندار گمراهی تمامست زیرا که برهان گفته آمد که خدای تعالی جسم نیست، چگونه پاره شود و او را که پاره کند؟ و گروهی پنداشتند که نفس ناطقه قدیم و ازلیست، و این نیز پندار باطلست، زیرا که اگر قدیم بودی چه ضرورت او را از عالم قدس و حیوة بعالم مرگ و تاریکی آوردی؟ و چرا در حبس و قهر این عالم بودی؟ و چگونه قوت‌های طفل شیر خوار او را از عالم نور بکشیدی؟ و در ازل چگونه از یکدیگر جدا شدند زیرا که حقیقت همه نفس یکیست؟ و آنجا چیزی و محل فعل بد رفتن نیست زیرا آن همه بواسطه تن تواند بودن و در ازل تن با وی نیست، پس این اوصاف در ازل نبود. پس تمیز در نفسها نباشد و این محالست. و نیز با کتساب از یکدیگر جدا نشوند بعد از مرگ زیرا که اکتساب با تن باشد و در ازل تن نیست. و نشاید که يك نفس باشند و پاره شوند زیرا که گفته آمد که جسم نیست، بلکه او را توزیع نشاید کرد تا هر پاره از وی بتنی رسد. پس چون ازلی و قدیم نیست، حادث و نوشت که حق تعالی او را می‌آفریند با تن، نه پیش و نه پس، بلکه با وی. و هم چنانکه فتیله که مستعد است چون او را از چراغ و یا از آتش درافروزند از چراغ و آتش هیچ کم نشود، عجباید نباید داشت که نفس ناطقه حاصل

شود با آنکه از بخشنده هیچ نگاهد .

هیکل سوم

- (۱۲) بدانکه جهات عقلی سه است : واجب و ممکن و ممتنع . واجب 3
 آن بود که وی ضروری بود و نشاید که نباشد بلکه البتّه باید که
 باشد . و ممکن آنست که بود او و نابود او ضروری نباشد بلکه شاید
 که باشد و شاید که نباشد . و ممکن را از خویشتن بود و نابود نبود زیرا 6
 که هر چه بود وی از خود بود واجب باشد و هر چه نابود وی از
 خود بود ممتنع باشد . و بود ممکن از دیگری باشد و نابودی هم از
 دیگری باشد . و او را از خود نه بود بُود بلکه بود او را سببی باید 9
 و سبب آن باشد که از وجود او وجود دیگری حاصل شود البتّه .
- (۱۳) و چونکه مسیّب حاصل نشود ، و هر چه حکم و مسیّب بر وی
 موقوف گردد که با وی حاصل نشود ، حکم نیز حاصل نشود ، او را 12
 مدخل بود در سببی این چیز از مادّ باد یا وقت باد یا یاری کننده
 و یا قابلی باد . و در جمله هر چه حکم بر آن موقوف گردد آن سبب
 است ، و چونکه سبب حاصل نباشد یا بعض سبب حاصل نباشد حکم حاصل 15
 نباشد . و چونکه سبب بهمه اجزا و هر چه او را مدخل است در سببی
 حاصل آمد و موانع برخاست ، محالست که حاصل نشود بلکه البتّه حکم
 و مسبّب واجب گردد و حاصل آید . 18

1 با آنکه : آنکه F || 2 هیکل سوم : الهیکل الثالث F || 13 از مادّ باد یا
 وقت باد یا : از مادّ باد یا وقت باد یا F || 14 یا قابلی : نام قابلی || 15 یا بعض :
 نام بعض F

هیکل چهارم

هیکل چهارم مشتمل است بر چند فصل :

فصل اول

3

(۱۴) در آنچه نشاید که دو واجب الوجود باشند در وجود زیرا که اگر باشند ضرورت هر دورا انبازی بود در وجود وجوب، و میان ایشان البته فارقی باید. و ممیز تام هر یک را بود، و تام یکی را بود اگر هر یک را بود. پس وجود هر یک موقوف گردد برین فارق و ممیز. و هر چه وجود وی بر چیزی موقوف گردد برین فارق، چنانکه بیان کرده آمد، هر دو ممکن باشند. اگر آن فارق در یکی باشد آن یکی ممکن بود نه واجب الوجود. پس واجب الوجود یکی باید البته. و چونکه معلوم باشد که واجب الوجود یکیست و اجسام و هیأت بسیارند، پس واجب الوجود نباشند بلکه ممکن الوجود باشند. و ایشانرا بضرورت مرجحی و موجبی باید که ممکن نبود، که واجب الوجود باشد بذات خویش و مستغنی بود از مرجح. و نشاید که واجب الوجود مرگب بود از اجزاء که وجود وی معلول آن اجزا گردد، پس واجب الوجود نباشد. و اگر ممکن باشند نشاید زیرا که ذات واجب الوجود مرگب بود از اجزاء ممکن، پس او نیز ممکن بود، و این محالست.

(۱۵) و بدانکه نشاید که صفات واجب باشد بذات خویش که اگر واجب بودندی بمحلّ حاجت نبودی ایشانرا، و چون از محلّ مستغنی

- نیستند پس ممکن باشند . و بدین سبب نشاید که واجب الوجود هم مرجح بود و قابل ، و نشاید زیرا که در ذات وی ترکیب لازم شود زیرا که اثر کننده دیگرست و اثر پذیرنده دیگر ، و یک چیز از آن روی که 3 یکیست نشاید که هم اثر کند و هم اثر پذیرد که در دو چیز بود یک فاعل و یک قابل هم چنانکه یکی از ما تصرف کند در اعضای خویش که تصرف کننده عقل بود و قابل عضو بود . و واجب الوجود از اجزای فاعلی 6 و قابلی منزّه است و او را کمال اعلی است زیرا که آفریننده جمله کمال است . و نشاید که کمال آفرین بی کمال بود زیرا که معلول تامّ بود و وی ناقص ، تعالی عن ذلك . 9
- (۱۶) و هر چه واجب الوجود را بسیار کند از جسم و ترکیب و مانند این بر وی محال بود . و چنانکه بیان کرده ایم نشاید که واجب الوجود را ضدّ بود زیرا که ضدّ استدعای مقاومت کند موضوع را ، و منزّه است از 12 هر دو . و نیز ندّ نیست زیرا که بیان کرده آمد بجز وی واجب دیگر نیست . واجب الوجود منزّه است ازین جهان از برای آنکه منزّه است از جسم و ترکیب . و او را است جلالی اعلی و شرف اعظم و نور اشدّ . و عرض 15 نیست تا مفتقر بود بمحلّ در وجود ، و جوهر نیست تا مشارک بود جواهر را در جوهری ، بلکه اختلاف اجسام از بهر اثبّتها ، از بهر اختلاف صورت ، دلالت میکند بر ذات وی و بر وحدانیّت وی زیرا که اگر اختلاف 18 مخصّصات نبودی ، اختلاف شکل و مقدار و حرکت و عرض نبودی ، همه اجسام را یک عرض بودی و نه چنین است . بلکه موجب مرجح آن همه واجب -
-
- 11 کرده ایم : + که F || 12 کند: کند و F || 15 اشد : شد F ||
 16 جواهر را : بل جواهر F || 19 عرض نبودی : عرض بودی F

الوجود است جل ثناؤه وعز سلطانه .

واسطه هیکل

فصل دوم

3

- (۱۷) بدانکه جسمه‌ها را انباز نیست با یکدیگر در جسمی وجدائیست
ایشانرا باستنارت وعدم استنارت . پس نور در اجسام عرض است ، و نوریت
اجسام ظهور ایشانست . ومعنی نور عارض آنست که قیام وی بدیگری
باشد ووجود وی اورا نباشد . پس ظاهر خود نبود که اگر قائم بودی
بنفس خود نور بودی وظاهر خود بودی . وچونکه نفسهای ناطق ما ظاهر
خودند ، پس نور قائم اند بذات خویش . وچون بیان کرده آمد که حادث
و مخلوقند وایشانرا مرتجع باید ، واجسام نشاید که مرتجع ایشان باشد
زیرا که نشاید که چیزی ایجاد چیزی دیگر شریفتر از خود کند ،
پس مرتجع ایشان نیز نور ومجرد باشد . اگر این مجرد واجب الوجود
است مقصود اولست ، واکر ممکن است آن مرتجع منتهای جمله ممکناتست ،
واجب الوجود بذات خویش حی قیوم . ونفس ناطقه حی قائم است که
دلالت میکند بر حی قیوم . ومعنی قیوم آنست که او ظاهر بود ذات خودرا
واو نور جمله انوار بود که ایشان مجرد باشند از اجسام وعلائق اجسام .
واورا غایت شدت وظهور متحجب بود ، تعالی عن ذلك .

فصل سوم

18

(۱۸) بدانکه یکی از جمله وجوه که در ذات وی اختلاف دواعی

3 فصل دوم : - F || 8 نور : - F || 14 که : + اکر F || 18 فصل

سوم : فصل دیگر F || 19 یکی : (الواحد A) || وجوه : وجود F

- وارادت بسیار استدعای سبب بسیار کند نبود هم چو اجسام . باید که فعل وی بی واسطه یکی بود زیرا که مقتضی دو چیز را در ذات دو چیز بیاید تا بیک چیز از ذات یک چیز او فعل کند و بدیگری در ذات وی 3 ترکیب و تکثر لازم آید ، و گفته آمد که او یکیست از جمله وجوه . پس باید که اوّل چیز که از او در وجود آید بی واسطه یک چیز بود که در وی بسیاری متصوّر نبود . و آن چیز جسم نبود که در وی اختلاف 6 هیأت بود و هیئته نبود که محتاج محلّ بود . و نفس نبود که محتاج بدن بود . بلکه آن چیز جوهری باشد قائم بذات خویش ، مدرك ذات خویش و ذات باری خویش . و اوّل نورست ابداعی که سرحدّ شرف ممکناتست ، 9 اعنی در ممکنات از وی شریفتر نبود .
- (۱۹) و این جوهر ممکنست در نفس خود و واجبست بذات خالق خود ، و مدرك مراتب خویش است و باعتبار ادراك مراتب خود از کمال 12 و نقص اقتضای چیزی می کند از کامل و ناقص از آن روی که ادراك نسبت خود می کند با خالق خویش و مشاهده جمال و جلال لاهوت می کند که شریفتر اعتباریست ، چیزی شریف اقتضا می کند و آن جوهریست قدسی 15 مجرد . و از آن روی که ادراك امکان خود می کند که خسیس تر اعتباریست و اعتبار نقص ذات خود می کند بنسبت با کبریای خالق خود اقتضای جرم سماوی می کند . و از آن روی که ادراك ذات خود کند 18 اقتضای نفس سماوی می کند . و همچنین جوهر دوم باعتبار این سه مرتبه اقتضای سه چیز می کند باعتبار شریف شریف و باعتبار خسیس خسیس و باعتبار

متوسط متوسط .

- (۲۰) با جوهر قدسی عقلی و نفوس سماوی و اجسام بسیط بسیار
 3 شوند و این جواهر عقلی اگر چه هر یکی را فضیلتست اما وسائط خود
 خالق مطلقند ، و فاعل مطلق اوست و اینها وسائط اند . وهم چنانکه نور
 قوی تمکین نور ضعیف نکند تا وی مستقل بود در روشن کردن چیزها ،
 6 قوت قاهره واجبی تمکین وسائط نکند تا ایشان مستقل باشند بفعل
 و ایجاد . و از بهر آنکه فیض او کمال قوت او بیش از نامتناهیست
 بنامتناهی ، پس هیچ چیز از فیض او خالی نماند بلکه در هر شأنی
 9 شان ویست ، عزّ شانه .

خاتمه هیکل

فصل چهارم

- (۲۱) بدانکه عالمها پیش اهل حکمت سه اند : [یکی را] عالم عقل
 12 گویند و عقل نیز داخل حکمت و اصطلاح ایشان جوهریست که بوی اشارت
 حسیّ نتوان کرد و در اجسام تصرف نکند . و یکی را عالم نفس گویند و نفس
 15 ناطقه تا اگر چه جرم و جرمانی و در جهان نیست اما تصرف می کند در
 اجسام . و نفسهای ناطق منقسم است بآنچه تصرف می کند در سماویات
 و بآنچه تصرف کند در نوع آدمی . و عالم دیگر را عالم جسم گویند و آن
 18 دو قسمست : یکی اثیری و دیگر عنصری .

- (۲۲) و از جمله نورهای قاهر اعنی عقلها یکی آنست که نسبت
 وی باماهم چون پدراست و او [رب] طلسم نوع انسانیت و بخشنده نفسهای

ماست و مکمل انسانست . و شارع اورا « روح القدس » گوید و اهل حکمت اورا « عقل فعال » گویند . و جمله عقول انوار مجرد الهی اند و عقل اول آنست که بوی وجود منتشیء گشت و نور باری عزّ و علا بر وی اشراق کرد اشراق اولی . و ازین اشراق کثرت عقول لازم آمد بر مراتب نزول . و وسائط اگر چه از روی سبب بما نزدیکتر اند ، اما آنها که از ما دورتر اند از روی سبب بما نزدیکترند از روی شدت ظهور ایشان و ازینجا لازم آید که نزدیکتر از همه خدای باشد عزّ سلطانه . نمینی که اگر بر سطح سیاهی و سپیدی بود سپیدی برای غایت ظهور نزدیکتر نماید ، پس باری تعالی در علوّ اعلی بود و در دنوّ ادنی . از روی مرتبت او دورتر از همه دوریهاست ، و از جهت شدت ظهور او نزدیکتر از همه نزدیکهاست زیرا که شدت ظهور وی نامتناهی است ، سبحانه و تعالی .

12

فصل پنجم

(۲۳) بدانکه چون حقّ تعالی خالق و مرجّح همه موجوداتست و بر دیگری موقوف نیست . جز بر قدرت او و او دائم بود و همیشه است ، باید که خلق وی نیز دائم بود که اگر چنین نبود لازم آید که جمله ممکنات بر غیر خدای موقوف باشد . و پیش از جمله ممکنات هیچ چیز شرط نیست زیرا که هر چه شرط باشد ممکن بود از وقت و حالت و غیر آن . اگر جمله ممکنات موقوفست بر ذات او و یا بر قدرت او و این همه با وی دائمست ، پس باید که خلق نیز دائم باشد . و نشاید

1 گوید : گویند F || 9 دنوادی : بوادنی F ، (الدنوالادنی : A) ||

12 پنجم : - F || 18 قدرت او : قدرت F

- که امضای ارادت حق موقوف گردد بر وقتی هم چون از آن ما که در حال ارادت خبر باشد و لکن موقوف بود بر وقتی و شرطی هم چون آمدن زید و رفتن او روز فلان زیرا که پیش از همه ممکنات هیچ وقت شرط نیست الا ذات حق . و نشاید که او متغیر باشد تا آنچه نخواسته باشد بخواهد یا بکند آنچه نتوانسته باشد کردن ، تعالی عن ذلك . و چونکه توان گفت که شعاع از آفتابست نه آفتاب از شعاع ، و اگر چه شعاع دائمست بدوام آفتاب ، عجب نباید داشت دوام فیض حق تعالی . و آفتابرا چه زیانی دارد دوام شعاع یا خود ذرات و بقای ایشان در نور وی ؟

هیکل پنجم

- (۲۴) بدانکه هر حادث استدعای سببی کند حادث ، و هم چنین این سبب برای حدوث سببی دیگر خواهد حادث . و همچنین بی نهایت برود اسباب حادث بر وجهی که او را ابتدائی نباشد زیرا که اگر باشد سخن در وی باز آید که استدعای سببی دیگر کند ، پس ابتدا نبوده باشد . و چیزی که تجدّد وی واجب باشد حرکت و حرکتی که هرگز منقطع نشود حرکت دوریست که او مستمرّ باشد و سبب حوادث بود در عالم ما . و چونکه اول جلّ و علا منزّه است از تغیر و تبدل ، اگر نه حرکات افلاک بودی هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما . و حرکات افلاک طبیعی نیست زیرا که حرکت طبیعی چون بمقصد رسد

3 زید : زیر F || رفتن او : رفتن F || 11 حادث : + که F || 13

که - : F

- بماند و حرکات افلاك چنین نیست، بلکه بهر نقطه که برسد درگذرد و باز بجای باز آید، و جز از مطلوب خود نگذرد بطبع. پس لازم آید که حرکات ایشان ارادی بود و لازم آید که زنده ودانا باشند. 3
- (۲۵) و چونکه افلاك را بغذا و نموّ و تولید حاجت نیست، ایشانرا شهوت نیست. و از آن جهت که مزاحم و مقاوم ندارد، ایشانرا غضب نباشد. و از آن جهت که عالم سفلی بنزد ایشان قدری ندارد، از بهر 6 وی حرکت نکنند. و چون ما خودرا از شواغل بدن پاك کنیم و در کبریای حقّ تعالی و انوار وی که بر موجودات ریزانست در خیال آریم بیابیم در نفوس انوار لامع هم چون برق خاطف که تشریق کند نفس 9 با عالم خویش، و از آنجا لذتها یابیم روحانی که در عالم شبه ندارد.
- (۲۶) چونکه حال ما چنین است چه ظنّست ترا باشخاص کریم ربّانی دائم صورت، ثابت جرم، ایمن از فساد، نسبت بعد از عالم تضادّ، محرم 12 از شواغل که از ایشان هرگز شروق انوار ربّ الارباب منقطع نشود و امداد لطائف الهی از ایشان بریده نشود؟ از بهر آنکه مقصود و مطلوب ایشان منقطع و متصرف نیست، حرکات ایشان منقطع نیست. و ایشانرا 15 مقصودی و معشوقی هست از عالم اعلی که او نور قاهر و سبب و مدد اوست بنور خود.
- (۲۷) و واسطه‌ای هست میان او و حقّ تعالی تا مشاهدات انوار جلال 18 الهی کند، بواسطه تأثیر اشراقی موجب حرکتی شود و هر حرکتی موجب اشراقی. پس دوام تجدّد اشراقات موجب دوام تجدّد حرکاتست

ودوام تجدد حرکات معدّ دوام اشراقاتست ودوام هر دو سلسله موجب
 دوام حدوث حوادثست در عالم سفلی . واگر نه شوق افلاك وحرکات
 3 ایشان بودی از خود خدای جلّ و علا ، حاصل نشدی الا قدری متناهی
 و لازم آمدی انقطاع فیض حقّ تعالی زیرا که در ذات او تغیر نیست
 تا موجب تغییر فیض بود در حادثات . پس مستمرّ شد بحدود سبحانه
 6 و تعالی حدوث حادثات بسبب وحدّی دائم از آن عاشقان ربّانی . و لازم
 شود حرکات ایشانرا نفع عالم ما بر وجه استقلال بایجاد چیزهای معادل .
 بلکه بحرکات ایشان استعداد چیزها پدید آید ، و باری تعالی ایجاد کند
 9 آنچه لایق استعداد هر چیز است در قدر خویش . و چونکه در فاعل
 تجدد و تغیر روا نیست پس تجدد چیزها باعتبار تجدد استعداد قابل باشد .
 و یک چیز را شاید که اثر مختلف شود و متجدد باختلاف حال قوایل و تجدد
 12 آن نه باعتبار اختلاف حال فاعل .

(۲۸) و تو اعتبار کن بفرض شخصی که از حال خود بنگردد و هیچ
 حرکت نکند ، و یک در مقابل وی نگهدارند آئینهای مختلف . بمقدار
 15 و صفا و کدورت در هر آئینه صورتی پدید آید بقدر آئینه از بزرگ
 و کوچک و صافی و کدر از آن این شخص مفروض . و این اختلاف صور
 از اختلاف حال قوایل لازم آید نه از اختلاف حال صاحب صورت .
 18 سبحان آن خدائی که این چنین تقدیر کرد و این چنین تعدیل آفرید .
 ثباترا بشبات بسته کرد و حادثرا با حادث بسته کرد تا خیر و فیض دائم

7 ما بر : بر F || 9 چیز است : خیر را F || 12 آن : امی F ||
 14 نگهدارند : ندارند F || 18 کرد : + کرد F

گردد بی‌هیچ تغییری در ذات او، عزّ سلطانه، و نیز تا رحمت او متناهی نشود چه خود او را نه‌ایستی نیست و نقصان بوی راه نیابد، و اوّل و آخر ندارد و مبدأ و منتهای همه موجودات اوست، عزّ سلطانه. 3

(۲۹) و بدانکه جود بخشیدن چیزی است لایق بی‌عوض. هر که فعلی کند از بهر غرض او فقیر بود نه غنی، و غنی آن باشد که او را در ذات و کمال بدیگری حاجت نباشد، پس غنی مطلق حقّ تعالی است 6 که او را بهیچ چیز حاجت نیست. وضع وی از بهر غرض نیست بلکه ذات وی فائز رحمت است بر عالمیان. و ملک مطلق اوست، جلّ جلاله، زیرا که ملک مطلق آن بود که ذات همه چیز او را بود و ذات وی 9 هیچ چیز را نبود. و وجود از آن تمامتر که هست محال بود زیرا که اگر ممکن بود لازم آید که ذات او خدای تعالی اقتضای اخس کرده باشد و ترك اشرف کرده، و این محال است، زیرا که لازم ذات او، عزّ 12 سلطانه، اشرف باید که باشد، و لازم اشرف اشرف باید همچنانکه عکس نور شریفتر بود از عکس عکس. و چونکه وجود تمامتر ازین که هست محال بود، در زیر قدرت قادر نیاید چه تعلق قدرت بمحال نبود، پس 15 وجود ازین تمامتر متصوّر نبود.

(۳۰) و سخن خیر و شرّ کسی را دراز می‌شود که پندار وی دراز می‌شود، و پندار وی آنست که عالیان را التفاتست با اهل اسفل زیرا 18 خیال او آنست که با وی تعالی و رای این عالم تنگ و تاریک عالمی

6 غنی : مفنی F ، (الفنی A) || 10 محال بود : + و ذات وی F ||

17 کسی را : کسی F

دیگر نیست. ونمی‌داند که اگر بجز ازین که هست واقع بودی شرهای بسیار لازم شدی. ونظام عالم اختلال پذیرفتی بر وجهی که هست، نسبت نداشتی با این، اختلال متوهم او. ونظامی که بالای وی هیچ نظام نبود نظام واقع است. اما عالمی که عاهات و بلیات بدو راه نیابد عالمی دیگرست که بازگشت جانهای پاك و حرم ایشانست. و عالیان پاك مستغنی اند از دریدن پرده‌ها و ربودن شیرخواره از دامن مادر مهربان و یتیم گردانیدن اطفال بی‌گناه بمیرانیدن پدران ورنجانیدن جانوران ونصب کردن علم کافران و مرّفه داشتن جاهلان و معدّب داشتن عالمان، زیرا که مشاهدت حال واستشراق انوار ایشانرا مشغول کرده است از همه چیزها. ووقایع این عالم حرکات ایشانست لزوم ضروری که اگر تقدیر عدد ایشان کنند بوضعی که سود دارد اهل زیررا، عالم دیگررا زیان رسد. فکیف که حرکات ایشان از بهر عالم زیرین باشد بلکه از بهر پرتو نور قیومی و اشعه الهی که چندان هست. وسلطان قهار بر ذوات ایشان آمده است که ممکن نبود که نظر کنند با ذوات خود تا بدیگری چه رسد. واین ذوات پاك عالمند بهر جلی و خفی، پس هیچ چیز ازیشان و علم باری ایشان خالی نبود.

(۳۱) ودلیل بر ثبات اجرام سماوی و آنچه ایشان مرگب نیستند از عناصر و فساد بدیشان راه نیابد آنست که گفته آمد از [وجوب] دوام حرکات ایشان، که اگر مرگب بودندی متحلّل شدنیدی، حرکات نماندی، پس ایشان بهیچ گونه عنصری نیستند. و چون جرم گرم و سبک

2 اختلال : اختلاف F || 6 پرده ها : پردها F || زیرا عالم : زیرا و عالم I ||

16 باری : آثاری F (بارها A) || 18 از وجوب : که از F || 20 جرم گرم :

جرم و گرم F

باشد حرکت وی سوی بالا بود، سرد و گران باشد و حرکت وی سوی زیر بود . وتر قابل شکل و ترک آن و اتصال و انفصال باشد بسهولة و آسانی ، و خشک قابل این اوصافست بدشواری . و اجرام فلکی دریده 3 نمی شود بهیچ وجه و بر استقامت حرکت نکنند نه بمرکز و نه از مرکز ، بلکه حرکات ایشان گرد و دوری بود بر مرکز . لازم آید که ایشان ، اعنی افلاك ، نه سبک باشند و نه گران و نه گرم و نه سرد و نه تر و نه خشک ، بلکه ایشان طبیعت پنجم اند و گرد زمینی در آمده اند زیرا که اگر نه چنین بودی بایستی که چون آفتاب فرو رود تا مشرق آنکه رفتی که روزی دیگر لازم آمدی و نه چنین است . پس آسمانها کروئی اند 9 و محیط اند ، زنده اند و ناطق اند و عاشق نور قدس اند و مطیع آفریدگار خودند . در عالم اثیر هیچ مرده نیست .

خاتمه هیکل

12

(۳۲) اوّل نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر قائم بود با نور قیوم ، و این نسبت امّ جمله نسبتهاست و شریفترین . و این جوهر قائم عاشق است مر اوّل قیوم را ، و اوّل قاهر اوست بنور قیومیت فهری که 15 عاجز کند مر این جوهر قائم را از آنکه احاطت ذات قیوم کند . پس این نسبت مشتملست بر محبت و قهر . [یک طرف] شریفست و آن محبت است و دیگر خسیس است . و این نسبت سرایت کرد بهر نسبت که در 18

1 سرد و گران : سرد گران F || 3 اوصافست : اوصاف F || 5 ایشان:ایشانرا
 F || 6 نه سبک : سبک F || 9 کروئی : کری F || 10 و مطیع : مطیع F || 17
 یک طرف : - F

جمله عالمست ، و لازم آمد ازدواج قسمتها . جوهر بدو قسم شد : یکی جسم و یکی [غیر جسم] اعنی مجرد که فاهرست مر جسم را و معشوق ویست ، و یکی از دو طرف شریف . و جوهر مجرد فارق نیز بدو قسم آمد : یکی عالی و قاهر و دیگری نازل برتبت و منفعل و مقهور . و اجسام نیز بدو قسم آمد : یکی ائیری و یکی عنصری . و در تأثیر تفاوت آمد هم چو قابل سعادت و قابل قهر و هم چون نیر روز که مثال عقل است از آن مفارق در عالم اجسام ، و هم چون راست و چپ ، شرق و غرب ، نر و ماده از جانوران . و یا از بهر کمال و نظام ازدواج لازم آید هر ناقصی را با کاملی تا اقتدا بود بر نسبت اول . و وحی الهی بدین ناطق است :

« وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ » ،

(۳۳) و چون آفتاب اشرف موجودات آمد ، پس در اجسام شریفتر از وی نیست که وی پاك از عوارض جسمانیست و ترتبت ملکی دارد در اجسام . و بدین اعتبار او را قهر و غلبه باشد بشدت نور و ریاست آسمان او را شب و روز که سبب معاش جانورانست . فاعل روزست ، کمال قوتها او راست ، صاحب عجایبست ، نصیب بزرگتر او راست از هیبت الهی ، جمله اجسام را نور بخشد و از هیچ جسم نور نستاند ، و او مثال اعلی است در زمین . و از پس برتبت اصحاب و بندگان بسیادت معروفند و معظّمند سیما سید بزرگ صاحب سعادت ، و خیر کنانست و برکات و ناموس از ویست . سبحان از خدای که چنین تقدیر کند و چنین تصویر و چنین ترتیب .

2 غیر جسم : - F ، (غیر الجسم A) || 2 مجرد که : || مجرد F ||
 10 سورة ۵۱ (الذاریات) آیه ۵۰ || 14 فاعل روزست : مفعول اوست F (فاعل النهار A) || 17 بندگان : بندگی I

« فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ » .

هیکل ششم

- 3 (۳۴) بدانکه مردمی باطل نشود ببطلان تن زیرا که تن محلّ وی نیست و او ضدّ ندارد و مزاحم ندارد. و آنچه مبدأ اوست دائمست ، او نیز دائم باشد بدوام او. و این علاقه‌ای که میان نفس و تن است علاقه است شوقی عرضی که از بطلان این لازم نیاید باطل شدن جوهر 6 مبین .
- (۳۵) و بدانکه لذّت هر قوتی بحسب کمال آن قوّت باشد و ادراک آن. و هم چنان الم آن قوّت، و المّش بحسب آن باشد که بدو لایق 9 بود. قوّت شمّ تعلق بمشوموم دارد، سمع بمسموع، ولمس بملموس، هم چنین هر یکی. و حال جوهر عاقل آن است که منقّش شود بمعارف از معرفت حقّ و عالمها و نظام و مبدأ و معاد و منزه بودن از قوای بدنی. 12 و نقص وی در خلاف این صفات. و لذّت نفس و لمس باعتبار این کمال بود و عدم این. و باشد که چیزی مکروه برسد و الم پیدا نباشد و این هم چنان بود که کسی را ناگاه سکنه رسد یا سُکری شدید پیدا آید 15 چنانکه از ضرب نخبر ندارد و از معشوق نیز خبر ندارد. نفس نیز هم چنین مادام که مشغولست بتن نه از فضائل لذّت یاز. و نه از رذائل الم چه سُکر طبیعت بر وی غالبست. و چونکه ازین عالم مفارقت کرد، سُکر 18 طبیعت برخاست، معدّب شود بجهل و هیأت بد و ظلمانی و آرزو کردن عالم حسّی، « وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ ». میان وی و میان

1 سورة ۲۳ (المؤمن) آیه ۱۴ || 6 شوقی : شوق I || 20 سورة ۳۴ (سبا)

آیه ۵۳، و قد حیل F

آرزوی وی حجاب افتد و قوتها از او ر بوده آید. نه چشم بینا دارد و نه گوش شنوا. روشنائی عالم محسوس از وی منقطع شده است و او را بروشنائی آن عالم راه نیست. بیچاره و متحیر در ظلمات مانده است. 3
و معنی ظلمت نابود نورست و چونکه این هر دو نور از وی منقطع شد، ترسی و بیمی که از لوازم تاریکیست بر وی مسلط شود، همچنانکه اگر کسی را مزاج روح حیوانی او تاریک شود و مالیخولیا بر وی مستولی گردد، ترس و خوف بر وی مسلط شود. چگونه باشد حال کسی که در تاریکی افتد و امید خلاص ندارد و بصحبت موزیان و مقاربت حشرات مبتلا گردد؟ نعون بالله من الخذلان. 9

(۳۶) و اما جماعتی که صالح و فاضل باشند از جوار حقّ چندان لذّت و راحت و مرتبت و منفعت بریشان رسد که هیچ چشم ندیده باشد و هیچ گوش نشنیده و در هیچ خاطر اختلاج نکرده، از مشاهدت انوار حقّ تعالی و غرق شدن در دریای رحمت و نور حقّ تعالی. و ایشانرا المی حاصل نشود، لذّتهای بی نهایت یابند و سعادهای بی نقصان. و ایشانرا رجوع بود باید و خویش که او را رهبت و سطوت قهرست بر سر ازدهای ظلمت، شدید المرّة القاصمة، صاحب طلسمی بری متوجّج بتاج قربت در ملکوت ربّ العالمین روح القدس. و مثال این رجوع هم چون سوزنهاست که کشیده شوند بسنگ مغناطیس بی کرانه، و هم چنانکه هیچ نسبت نبود لذّت نفسرا با لذّت قوتهای جسمانی. و حقّ تعالی عاشق ذات خود است، و از ذوات دیگر هیچ لذّت بلذّت مقربان وی نرسد. و نفسهای فاضل چون

از تاریکی تن وهییکل خلاص یابند ودر فضا وسنای جبروت جولان کنند، وبر شرفاتِ ملکوتِ اشراقِ نورِ حقّ بریشان آید، چیزها بینند که هیچ نسبت ندارد با دیدن چشم چون از تاریکی چشم بر کشند 3 وبنور آفتاب روشن شود. وهر که لذّت روحانی انکار کند حال بعین ماند که لذّتِ وقاع انکار کند. وترجیح جان بهایم کرده باشد بر حال فرشتگان وپاکان . 6

هییکل هفتم

(۳۷) بدانکه نفس ناطقه از جوهر ملکوتست واورا قوتهای تن 9 ومشاغل از عالم خود باز داشته است. وهر که که نفس قوی گردد بفضائل روحانی، وسلطان قوای بدنی ضعیف شود بسبب کم خوردن وکم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد وبعالم قدس پیوندد واز ارواح قدس 12 معرفتها حاصل کند. ونیز باشد که بنفوس افلاک پیوندد، که ایشان عالم اند بلوازم حرکات خود. وازیشان در خواب وبیداری هم چون آینه‌ای که در مقابل چیزی آید که بر وی نقشها بود، آن نقش در آینه 15 حاصل شود. وباشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، ومحاکات آن متخیله بکند ومنعکس شود بعالم حس، هم چنانکه از حس منعکس می‌شود بمعدن تخیل، وبه اعتبار آن محاکات مشاهدت صورت عجیب کند که با 18 وی سخن می‌گوید. ویا کلماتها شنود منظوم ولکن شخص نبیند. ویا باشد که صورت غیب بیند وآن صورت که بیند چنان نماید که بر بالا می‌رود وبزیر می‌آید، وبر مفارق اوصاف جسم مجال باشد از صعود وهبوط، 21

پس لازم آید که آن شبح سایه او باشد جسمانی و محاکات احوال روحانی کند . و خوابهای راست نیز محاکاتیست خیالی از آن مشاهدت نفس نه خواب اضغاث که از یاری کردن متخیله حاصل شود . و باشد که نفوس 3
 مثالهان و پاکان طلب گیرد بواسطه اشراق نور حق تعالی ، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع کردند بسبب تشبه ایشان با عالم ملکوت هم چون آهن که بتشبهه بآتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره و اگر چه حال آهن اقتضا نمی کند . و چونکه در آهن این حال مشاهدت کرده آمد ، عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد بنور حق تعالی 6
 و آنگاه اکوان او را طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند . 9

(۳۸) و بدانکه بر مردم عاقل مستبصر که درستی نبوت را قائل باشند و بدانند که ایشان را در امثال می گویند اشارت بحقایق چیزها ، چنانکه 12
 دروحي الهی می آید «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» .
 و بعضی از انبیا گفته که می خواهم دهان بگشایم بامثال .

(۳۹) أَيْقِظُ اللَّهُمَّ النَّائِسَاتِ مِنَ النَّفُوسِ فِي مَرَاقِدِ الْغَفَلَاتِ ، 15
 لِيَذْكُرُوا اسْمَكَ وَيُقَدِّسُوا مَجْدَكَ . كَمَلُ حِصْتِنَا مِنَ الْعِلْمِ وَالصَّبْرِ ،
 فَأَتَيْتُهُمَا أَبُو الْفَضَائِلِ . وَأَرْزُقْنَا الرِّضَا بِالْقَضَا . وَأَجْعَلِ الْفِتْوَةَ حَلِيَّتِنَا
 وَالْأَشْرَاقَ سَبِيلِنَا . إِنَّكَ بِالْجُودِ الْأَعْمَى عَلَى الْعَالَمِينَ مَنَّانٌ . وَالْحَمْدُ 18
 لِلَّهِ أَوْلَىٰ وَأَخْرَأَ وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا . وَصَلَّىٰ عَلَىٰ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
 وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ .

14 فی مراقد : من مراقد F ، (من مراقد A) || 12 حلیتنا : خلیفتنا F ،
 (حایتنا A) || 17 سبیلنا : سیاتنا F ، (سبیلنا A) | الاعم : الانعم F || الحمد :
 الحمد F || 18 صل : صلی F

(۳)

الواح عمادی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

و به نستعین

مقدمه

(۱) چون نزدیک من مکرمات فلان متواتر شد مرا فرمود که بهر
وی مختصری سازم سخت موجز، چنانکه اعجاب آن ظاهر گردد متضمن
قواعدی که از آن چاره نیست در معرفت مبدء فطرت و بازگشت آخرت 3
آنچه بر رأی حکمای الهیات اند و اصول فضلی حکمت اند. و من
بشتافتم به امثال فرمان او و حاصل کردن مطلوب او، و مختصرات بسیار را
مطالعه کرده بودم از آنچه متأخران ساخته اند از بهر امرای روزگار 6
خویش، شنیدم که ایشان بدان منتفع نشدند، زیرا که ایشان غافل
شدند از مصلحت تعلیم و راه تفهیم، و چیزی از اصطلاح دور و دشوار از
تعبیر بکردند و از بهر مصلحت جزئی فایده کلی فرو گذاشتند. و من 9
رأی چنان دیدم که اصطلاح نزدیک گردانم به افهام ایشان در بعضی
جایگاهها تا بدان انتفاعی تمام حاصل شود و قواعد کلی مختل نگردد
و مطالب اصلی فایده نشود. و نام این کتاب «الواح عمادی» کردم مبارکی 12

1 مقدمه - I || 4 بر I || 10-11 در بعضی جایگاهها تا بدان انتفاعی تمام
حاصل شود: تا بدان انتفاعی تمام حاصل شود و بعضی جایگاهها که I

اورا، وفال زدم از بهر رفعت قدر او . ودر آوردنش یاد کردم لطایف بسیار بر سبیل اجمال و اشارت بغرائب قواعد منقح . و نه پندارم که پیش از من مثل این کس ساخته است . و برهان کردم بر اصول قواعد ، و استشهاد 3 آوردم به آیات قرآن مجید ، و اثبات کردم در اصول کلی معنی معنی ، و از پس آن یاد کردم ذوایت ، ذوایت . و غرض منحصر می شود بر مقدمه 6 و چهار لوح .

(۲) مقدمه : بدانکه معنی عام آن است که بسیاران درو هنبازی دارند ، چنانکه مردمی و جانوری . هنبازی زید و عمرو در مجرد نام مردمی نیست ، بلکه در معنایی که در هر دو موجود است ، همچنانکه هنبازی 9 اسب و مرغ در معنی جانوری است نه در نام جانوری ، تا اگر مردی و یا مرغی را بینی که هرگز ندیده باشی حکم کنی که این مرد مردمی است و این مرغ جانور است ، و اگر چه نشنیده باشی که ایشان را مرغ 12 و یا جانور خوانند . و شخص آن است که در او هرگز شرکت متصوّر نشود چنانکه این مرد ، و هر چه اشارت کنی . و معنی عام در ذهن متصوّر نشود ، و هر چه بیرون ذهن وجود دارد او را هویتی هست متشخص که 15 در این هویت هیچ چیز با او هنبازی ندارد . و چون دانستن تو چیزی را آن است که صورتی و مثالی از آن چیز در ذهن تو حاصل شود چنانکه اوست ، پس چون شیر را بینی در ذهن تو مثال کلی حاصل شد ، بعد 18

1 در آوردنش : بر آوردنش I || 2 منقح : و منقح I || 5 و غرض منحصر : و غرض مشخص I || 5-6 مقدمه و چهار لوح : مقدمه فرق میان عام آنست که چهار لوح I || 7 بسیاران : بسیار از آن I || 9 بلکه : + که I || در هر دو : - در I || 10 در معنی : و معنی I

3 از آن هر شیری را که بینی حکم کنی که این نیز شیر است اگر بزرگ باشد و اگر کوچک و یا سیاه و یا سرخ، زیرا که صورت مطلق از آن شیری حاصل شد که بر هر شیری راست آید و اگر چه شیران مختلف باشند.

6 (۳) و بدانکه چیزی عام^۳ باشد بنسبت با چیزی و خاص^۴ باشد بنسبت با چیزی دیگر چنانکه جانور که عام^۳ تر است از مردم و خاص^۴ تر است از جسم، و جسم عام^۳ تر است از جانور و خاص^۴ تر است از جوهر.

9 (۴) و بدانکه چیزها که هنبازی دارند در معنی ناچار باید که هر یکی را صفتی باشد که بدان صفت از یکدیگر ممتاز شوند، چنانکه اشخاص مردم که در مردمی هنبازی دارند، و هر یکی از دیگر بصفات ممتاز می‌شوند، و چون سیاهی بر سپیدی و نهاد و مکان. و بدانکه هر صفتی که چیزی را بدان وصف کنی، آن صفت او را ضروری باشد، چنانکه جفتی چهاررا زیرا که اگر عاقلی خواهد که چهاررا حاصل کند بی آنکه جفت باشد او را میسر نشود. و باشد که ممتنع بود چنانکه فردی 15 مر چهاررا. و باشد که ممکن باشد چنانکه نشستن و برخاستن مر مردم را. و وصف چیزی باشد که از او عام^۳ تر باشد چنانکه سپیدی مر برف را، که هر برفی سپید است اما نه هر سپیدی برف باشد. و باشد که برابر 18 او باشد، چنانکه سه زاویه مر مثلث را که هر مثلثی سه زاویه دارد و هر چه سه زاویه دارد مثلث باشد. و صفتی که چیزی را ثابت شود از بهر خصوص آن چیز لازم نیاید که مشارک او را در امر عام^۳ آن صفت

5 خاص باشد بنسبت : خاص باشد با بنسبت I || || 7 عام تر : خاص تر I (اعم A)

12 چیزی را : + که I

باشد چنانکه گرمی مر آتش را ، که از بهر آتشی است نه از بهر جسمیت ، تا هر جسمی باید که گرم باشد . و علماء چون حکم کنند بر امکان چیزی مر چیزی را ، یا بوجوب یا بامتناع اعتبار کنند بلزوم آن 3 چیز مر ماهیت را ، و اعتماد بر استقراء نکنند . و استقراء آن باشد که گویند بیشتر را چنانکه دیدم پس باید که چنین باشد ، و این ضعیف است زیرا که حکم آنچه ندیده باشند برخلاف آن باشد که دیده اند ، چنانکه 6 کسی حکم کند که هر جانوری که در آتش درنگ کند بسوزد زیرا که من بیشتر جانوران را چنان دیدم چون اسب و خر . و این درست نیست ، که از جانورانی که این کس ندیده است سمندر است و او را 9 آتش نمی سوزاند .

(۵) و بدانکه تو فرق کنی میان سپیدی در عاج و میان آب در کوزه و بودن مردم در خانه زیرا که بیاض را همگی پراکنده است در 12 عاج ، و هیچ جای از سمکِ عاج نیست الا که بیاض دروست بخلاف آب در کوزه و مردم در خانه . و هرچه مانند بیاض و سواد است آن را بر سبیل نزدیک کردن اصطلاح « هیئة » نام کردیم ، و آنچه بیاض در او است 15 « محلل » نام کردیم . و هیئة نقل نکند از محلی بمحلی زیرا که چون نقل کند لازم آید که بخویشتن قائم باشد و بخویشتن حرکت کرده باشد ، و لازم آید که جوهر باشد نه هیئة . و نیز لازم آید که در حالت انتقال 18 سه جهتش لازم آید طول و عرض و عمق ، پس جسم باشد و ما گفتیم که هیئة است ، و این محال است .

- (۶) و آنچه قائم است بخود از چیزهایی که ممکن الوجود است
 آنرا « جوهر » نام کردیم . اصطلاح مشائین چیزی دیگر است چنانکه
 3 در کتاب دیگر یاد کردیم . و جسم را شاید که مکان باشد و نشاید که
 محلّش باشد، و از مکان شاید که چیزی نقل کند بخلاف آنچه در محلّی
 باشد که نشاید که نقل کند. و جوهری را که بدو اشارت حسی شاید
 6 کرد آنرا « جسم » خوانند، و لازم آید او را بی شك درازی و پهنائی
 و دوری، و جسمها چون در جسمی هنبازند ناچار ایشانرا فارق میان
 دو جسم سواد و بیاض است، بعد از آن که در جسمی با یکدیگر
 9 هنباز شوند. [پس دانسته شد که سواد و بیاض زاید بر جسمیت است
 زیرا دو چیز در آنچه که در آن اشتراك دارند از یکدیگر ممتاز
 نشوند. و هیأتها از یکدیگر ممتاز شوند] بسه چیز : یکی باختلاف
 12 حقیقت، چنانکه سواد و بیاض و طعم، زیرا که ایشان هر دو گر چه
 در محلّ اند بحقیقت از یکدیگر ممتازند. و دوم آنست که محلّ هر دو
 مختلف باشد، چون حقیقت هر دو متفق باشد، چنانکه دو سواد از
 15 یکدیگر ممتاز شوند بمحلّ. و سیم آنست که زمانشان دو باشد اگر
 چه محلّشان یکی باشد، چنانکه حرارتی که در سنگی بود، و دیگری
 امسال در همان سنگ حاصل شود. فی الجمله هر اختلافی که هست
 18 بحقیقت است چنانکه میان طعم و سواد، و یا بعراض چنانکه مردم
 و مردم .

5 که بدو : - که I || شك : شکل I || 7 فارق : فارقی I || 8-9 با یکدیگر هنباز :
 از یکدیگر ممتاز I || 9-11 پس ... ممتاز شوند : - I (این جمله از متن فارسی افتاده
 و از متن عربی ترجمه شده است : فيعلم انهما زایدان علی الجسمیته اذ لا یفترق شیئان بما
 اشترکا فیه و الهیات یتمايزوا بعضها عن بعض بثلاثة اشياء A)

- (۷) وبدانکه جماعتی پندارند که جسم متجزی شود تا بحدی که دیگر پاره نشود نه در حس^۳ و نه در وهم، و آن را « جوهر فرد » نام کردند و گفتند که جسمها مرگب اند از این جوهرها. و حکماء اینرا 3 منکراند و می گویند که جسم قابل قسمت و همی است الی مالایتناهی. و اگر مسام دارند که در حس^۳ شاید که کوچکی بحدی رسد که دیگر پاره نشود بفعل ولیکن ناچار است از امکان قسمت و همی. و حجت 6 ایشان اینست که این اجزاء اگر هست و جسم از او مرگب است لاشک که چندانکه این اجزاء بیشتر باشد جسم بزرگتر بود بتألیف او. و چون فرض کنیم که جوهری میان این دو جوهر افتد ناچار 9 باید که میانین هر دو کنارین را حجاب کند از مالیدن یکدیگر، پس هر یکی از کنارین چیزی مالیده باشد از میانین که آن دگر نمالیده باشد، پس قسمت آید. و همچنین چون فرض کنیم جوهری بر ملتقای 12 دو جوهر، یکی از آن دو جوهر چیزی مالد بجز آن که آن دیگر مالیده بود و از هر یکی چیزی مالد، پس هر سه قسمت پذیراند. و در جمله این جزو اگر موجود باشد آنچه بجهتی دارد [غیر از 15 آنچه بجهتی دیگر دارد] پس قسمت پذیر آید :

- (۸) وبدانکه تداخل محال است که هر یکی از دو حجم همگی آن دیگر را ملاقات کند، چنانکه مقدار مجموع هر دو 18 زیادت نشود بر مقدار یکی و مجموع هر دورا يك چیزی کفایت باشد.

13 پس - I || 14-15 غیر از آنچه بجهتی دیگر دارد: - I (این جمله از متن

فارسی افتاده و از متن عربی ترجمه شده است: و بالجمله هذا الجزء اذا كان ما منه الی

صوب آخر فانقسم A) || 16 بتداخل: بتداخلی I

لوح اول

در تناهی اجسام و در طرفی از آسمان و عالم و در بسائط اجسام
و آنچه از آن حادث شود

3

(۹) بدانکه ابعاد همه پایان دارند زیرا که اگر امتدادات نامتناهی بودندی از جمله جهات، فراخی هم نامتناهی بودی زیرا که او مستدیر باشد. و آن سپری گیریم و فرض کنیم که شش خط از جمله جوانب او پدید آید چنانکه او را بشش قسمت کند برابر، و بی نهایت می روند، و هیچ شك نیست که چندانکه خطها زیادت می شود زوایا فراخ تر می شود، و ظاهر است که بشش قسمت میشود جهان باشد که میان هر دو خط از جمله خطوط ششگانه که نامتناهی میروند قدری باشد غیر نامتناهی و این محال است، زیرا که محصورات میان دو حاصر و یا میان هر دو خط قدری متناهی بود، پس مجموع شش قسم متناهی بود. و حجّت های دیگر آورده اند، لکن آنچه ما را افتاد. ظاهر تر است و مسلم.

(۱۰) قاعده: و چون نهایت اجسام ثابت گشت، پس باید که امتدادات را غایتی باشد که نهایت اشارت و حرکت باشد و حرکت و اشارت از آن حدّ و غایت درنگذرنند. و ظاهر است که حرکت و اشارت بناچیز نباشد، بلکه باید که بجهتی افتد که آن را بُعدی و مقداری باشد. و آن جسم که حدّ و غایت اشارت و حرکات است نشاید که قابل خرق

9 جهان: (کلمه در متن فارسی تقریباً محو شده و تصحیح قیاسی است، متن عربی چنین است: فظاهر انها يقسم سعة العالم بستة اقسام A)

باشد زیرا که لازم آید از قبول قسمت و خرق اختلاف حرکت هر دو جزئش بدو حرکت مختلف . و ما گفتیم که اورا جهتی و چیزی نیست و حرکت بناچیز و نا جهت متصوّر نیست . و چون این دانستی ، بدان که 3 نشاید که غایت جهات جسمها مختلف باشد زیرا که اوّل باید که حاصل شود ، و آنکه بهم آیند و اجتماع ایشان ممکن شود . و هر چه اجتماعش ممکن باشد افتراقش ممکن باشد ، و ما بیان کردیم که خرق 6 و انقسام غایات متصور نیست ، زیرا که حرکت نه بجهت و صوب افتد ، و این محال است . پس باید که آنچه غایات جهات و اصوابست يك جسم باشد محیط بهمّه اجسام ، و آن ابداعی باشد که مرگب نباشد از 9 اجزای مختلف .

(۱۱) و نشاید که از آن جسم چیزی اقتضای سفلی کند ، و چیزی اقتضای علوی کند زیرا که آن يك جسم است و اجزای او 12 متشابه است ، و بعضی از اجزای او اولیتر نیست از بهر اقتضای علوی یا سفلی از بعضی ، پس همه بلند نیست . و چون سفلی از غایت دوری است و غایت دوری از محیط مرکزست ، پس غایت زیری مرکزست 15 و مرکز تعیین محیط نکند زیرا که شاید که دایره های لایتناهی بقوّه نقطه رافع شود . پس محیط محدود همه اجسام است ، و آن آسمان بالائین است و محدود ، و حرکت نکند بر استقامت زیرا که ورای او 18 صوب نیست ، بلکه مقتضی جمله صوبهاست بمحیطش و مرکزش . و آنچه بدین ماند گواهی میدهد از قرآن بعد از ذکر آسمان « و ما لها من فُرُوجٍ » .

16 و مرکز : I - (فالمرکز A) || 8 او : + او I || 19 بلکه : اوکی I (بل

هو A) || 20 سوره ۶۰ (ق) آیه ۶

3 و هر چه نه گوی بود اورا زاویه و فرجه لازم آید ، و آیتی دیگر این را تنبّهی میکنند که : « فارجع البصر هل ترى من فطور » ، [وعلی غیر الطریقه المذكوره یلزمه الفطور] .

(۱۲) ویدلّ ایضاً علی عدم الخلاء . و محالست آنچه میان محدّد باشد و یا آنچه میان هر دو جسم باشد که آن خلاء باشد زیرا که از خلاء ناچیز خواهد ، و شكّ نیست که آنچه میان دو جسم دور باشد زیادت شود بر آنچه میان دو جسم نزدیک باشد ، و آنچه جسم بزرگ درو گنجد فراخ تر باشد از آنچه جسم کوچک درو گنجد ، پس خلاء متقدّر شود .

9 و چون باشد که آنچه ناچیز بود متقدّر شود در جمله جهات ؟ پس جوهری باشد که مقصود باشد باشارت ، که اورا طولی و عرضی و عمقی باشد ، و معنی جسم در ضابط فطرت و عرف نیست الا این . دیگر آنکه اگر جسم در خلاء در آید ، اگر اورا دور نکنند ، پس تداخل در مقدار لازم آید ، و این محالست . و چون زیادت نشود مجموع دو مقدار بر مقدار یکی ؟ و چون خلاء متصوّر نیست ، پس عالم همه ملاست ، و بیرون از محدّد نه خلاء است و نه ملاء اصلاً .

12

15

(۱۳) و مکان را چهار علامت است : از جمله آن یکی آنست که جسم را گویند که در مکان است و در توهم نقل شاید کردن از آن مکان بمکان دیگر . پس مکان آن نیست که جسم برو قرار گیرد زیرا که نشاید گفت که درواست و حامل عرض نباشد زیرا که توهم انتقال نتوان کردن . پس مکان باطن جسم حاوی است که مماس ظاهر جسم

18

2 تنبّهی : مثنی I (یتنبّه) A || سورة ۶۷ (الملك) آیه ۳ || 3-2 وعلی غیر ...

I - || 19 عرض : عرش I

- محوست ، و آنچه اورا حاوی نیست اورا مکان نیست .
- (۱۴) قاعده : حرکت هیأتیست که ثبات او متصور نیست و منقسم می شود بطبیعی چون حرکت سنگ بزر ، و بارادی ، و این آنست که در 3 جهات مختلف حرکت کند چنانکه جانوران ، و حرکت قسری چنانکه حرکت سنگ بیلا .
- (۱۵) تو بدانی از باز پس ماندن تو از چیزی که بدان انجامد 6 که چیز فوت شود ، از بهر آن مختلف شود پیشی و پس که در وجود چیزی نا ثابت است ، که متصلست از پیشیها و پسها . و چون متحد و متقدر است باید که چیزی باشد که بحرکت تعلق دارد و آن زمانست . پس 9 زمان مقدار حرکت فلك است چون در دهر جمع کنند متقدمش با متأخر . و قسمت کردند زمانرا باجزا از سالها و ماهها و روزها ، و دوام وجود ماضی آنرا « ازل » خوانند و دوام وجودرا در مستقبل « ابد » 12 خوانند .
- (۱۶) بر محدّد متعین شود جای هر جسمی ، و بدو درست آید جهت مستقیمه ، و بحرکت دوری زمانرا اعتبار کند . و چون آفتابرا و ستارگانرا 15 می بینی که فرو می روند و از مشرق ظاهر می شوند ، پس ناچار بحرکت دوری باشد زیرا که اگر باز گشتی بایستی که بدیدندی و روز دوتا شدی و پیوسته روا بودی و نه چنین است . پس ایشان قطع مسافت 18 می کنند که بجانبی دیگر دارد از زمین . و متحرك منقسم می شود بآنچه

3 و این آنست : بر آن آنست I (وهی A) 3-4 درجات : - 1 || 7 و پس : عیشی I ||
 17 اگر : - I || بازگشتی : رجعت قبل تتمیم الدوره ليعود الى المشرق A || بایستی :
 و بایستی I || 19 بجانبی دیگر دارد از زمین : فیما یلی الجانب الآخر من الارض A

حرکتی کند بر وسط چنانکه محدّد وافلاك ديگر، وبآنچه حرکت کند از وسط واورا لازم آید حرارتی، وبآنچه حرکت کند بوسط ولازم آید اورا برودتی . 3

(۱۷) وهر چه حرکت کند باستقامت، او قابل خرق باشد زیرا که ناچار باید که منفصل شود از همگی نوع او. وهر چه قابل خرقست، یا آن باشد که قابل اتصال وانفصال وتشکل وترکش با آسانی ویا بدشواری، واوّل تر باشد ودوم خشك. وچون اجسامی که پیش ماست از حرارت وبرودت ورطوبت ویبوست بیرون نیست، چون این چهار کیفیت را ترکیب کنند چهار قسم پدید آید: گرم و خشك که قصد بالای همه عناصر کند، وآن سبک مطلقست، وگرم وتر وآن سبک است بنسبت، و سرد و خشك است که قصد غایت زیر کند وآن زمین است، وبارد ورطبست، وآن آب است ومقرّ او بالای زمین است وزیر هوا است. و آب ثقیل است بنسبت با هوا. و اگر نه زمین سنگین تر بودی از آب، خاك بزیر آب ننشستی. وافلاك چون قابل تفصیل نیستند اصلاً و نه باسانی و نه بدشواری، نه تر است نه خشك، [وچون حرکت نمی کند بر استقامت] نه از وسط [و نه بسوی وسط] نه گرم است و نه سرد. وسبک نیستند زیرا سبکی قوتیست که جسم را از زیر بیالا جنباند، وثقیل نیستند زیرا که ثقل

2 حرارتی و بآنچه: پس از آن که حرکت تام از پیش و پس با آتش I || 2
حرکت کند بوسط و: بوسط I || 2-3 بآنچه حرکت کند... لازم آید او را برودتی:
والی ما متحرك عن الوسط ويلزمه حرارة والی ما متحرك الى الوسط ويلزمه برودة A ||
4 او قابل: از قابل I || 15 چون حرکت نمی کنی. بر استقامت. I - (از متن عربی ترجمه شده است: ولما لم يتحرك على الاستقامة A) || 16 و نه بسوی وسط: I - (از متن عربی ترجمه شده است: لاعن الوسط A)

قوتیست که جسم را از بالا بزیر جنباند ، پس افلاك نه بوسط حرکت کنند
 و نه از وسط . پس باطل شد قول آن کس که گمان برد که افلاك آتشی اند
 و یا هوای اند .

3

(۱۸) و عناصر را حق تعالی مرتب گردانیده است زیر افلاك در
 مقعر فلك قمر . پس اجسام منقسم شد با اجسام اثیری که صورت ایشان
 ثابت است ، و عنصری که ایشان کائن و فاسداند و صور ایشان متغیراند . 6
 و عنصریات منفعل اند از اثیریات . و اعتبار کن از آنچه مشاهده می کنند
 از آثار هر دو نیز یعنی سلطان بزرگ آفتاب و وزیرش ماه از پختن
 میوه ها و رنگ دادن ایشان و زیادت و کم شدن آبها بر زیادت و نقصان 9
 ماه . و این عنصریات از کیفیتی بکیفیتی دیگر مستحیل شوند ، چنانکه آب
 که چون برودت ازوزایل شود هوا گردد و اجسام بعضی در بعضی تأثیر
 کنند با مجاورت آتش که گرم کند هر چیزی را که نزدیک او باشد ، 12
 و یا بمقابله چنانکه جرم روشن که هر چه در مقابله او آید او نیز روشن
 شود ، و یا بملاقات چنانکه آتش را هر چه بدو رسد بسوزاند چون قابل
 باشد .

15

(۱۹) و اسباب حرارت سه چیز است : اول مجاورت جسم گرم ،
 چنانکه آتش و قومی انکار کردند من استحالت را و پنداشتند که آتش
 آب را گرم نمی کند بلکه اجزای آتشی پراکنده می شود . و اگر چنان 18
 بودی که ایشان پنداشتند ، بایستی که کوزه آهنین و مسین دیرتر گرم
 گشتی از کوزه سفالین بقدر منع کردن در رفتن آتش و نه چنین است .

- و دیدی که یخ چیزی را که بالای او باشد سرد گرداند و اجزای یخ بالا نرود، پس چاره نیست از اعتراف آوردن باستحالت. سبب دوم شعاع است، چنانکه درمی یابیم از گرم کردن شعاع آفتاب. و قومی پنداشتند که شعاع جسم است و گرم کردن او مر چیزها را از بهر آن است که بر کره آتش می گذرد و ازو گرم می شود. و این قول را باطل است زیرا که اگر شعاع جسم بودی بایستی که چون روزن را ناگه بگرفتندی و یا چیزی بچراغ فرو نهادندی بایستی که بدیدندی اگر برفتی و اگر بایستادی. و چون این قول باطل شد، پس باید که عرض باشد. و اگر جسم بودی بایستی که بطبع از زیر بیالا جنبیدی نه از بالا بزیر، بل شعاع عرض است. و نیست که از آفتاب نقل می کند بجای دیگر زیرا که عرض از محلی بمحلی نقل نکند. سبب سوم حرکت است که او مر چیزها را گرم کند، و اعتبار کن بمالیدن دو جسم مر یکدیگر را، و جنبانیدن مشك پر آب یا پر ماست را که چون گرم می شود. و قومی پنداشتند که حرکت گرم نکند بلکه گرمی که پدید می آید از آن است که اجزاء آتشی که در درون بود بیرون پدید می آید. این قول را دروغ می کند مایعات که چون جنباننده نباشند ظاهر و باطنشان همه سرد باشد، بعد از جنبانیدن هم ظاهر وهم باطن گرم باشد. و اگر از بهر پدید آمدن آتشی بودی از اندرون بیرون، بایستی که اندرون

2 دوم: I (السبب الثاني A) || 13 پر آب: در آب I || 16 نباشند: باشند

I || 16-17 مایعات... گرم باشد: المایعات قبل الحصصه باردا ظاهرة و باطنه فلوکان

یظهر نار به لبرد الباطن حتی یسخن الظاهر A || 17 جنبانیدن: نه جنبانیدن I ||

18 بیرون: بیرون I

- جسم سرد بودی چون باطنش گرم شدی ، و نه چنین است . و آنچه می بینید که از مقدحه آتش ظاهر می شود ، نه آن است که از آهن یا از سنگ بیرون می آید ، بلکه از آنست که حرکت هوا گرم 3 می کند چون در میان هر دو می ماند و آتش می شود . و چون این سبب زایل شود دیگر باره [آتش هوا گردد] . و شعاع و شرر که غایب می شود از بهر بیشتر آنست که هوا شود زیرا که اگر آتش بماندی 6 هر چه در مقابل او آمدی بسوختی و نه چنین است .
- (۲۰) و بدین سخن سخت هوا آتش شود و آتش هوا شود و هوا آب شود ، چنانکه هوا به سرمای سخت . و آنچه گهی بینند که بر روی 9 طاسها و آبگینهها می نشیند که در ایشان برف باشد ، و طاسها که پر یخ بر فرو گردانند از قطرهها ، و آن از رشح نیست زیرا که آب گرم به رشح اولیتر است از آهن ، و از آب گرم این یافته نشود . پس 12 نیست الا آنکه هوا به سرمای سخت از بهر مجاورت یخ آب شود ، و از بهر سختی گرما هوا شود ، و آب زمین شود چنانکه می بینید که آبها از زمین بدر می آیند و در حال سنگ می شوند . و زمین نیز شاید 15 که آب شود چنانکه اصحاب کیمیا سنگها حل می کنند ، چنانکه آب [در گرما به بالا] می رود از بهر گرما و کثیف می شود چون در بگشایند و فرو آید همچو قطرههای باران ، و تابستان نفس جانوران پدید 18 نشود و بزمستان پدید می آید و کثیف می شود و قطرهها می شود و بر موی

5 آتش هوا گردد : I - (تنقلب النار هواء A) || 17 در گرما به بالا : I - (واذا رأیت فی الحمام صمود الا بخرة A)

- یخ می‌بندد . پس عجب مدار از کثیف شدن بخارها بسرما که آنرا « ابر » خوانند و از فرود آمدن قطرها [واز در آمدن آنها بشکل برف و جز آن . و آنچه با شعاع گرم شود ولطیف گردد و از آتش برخیزد 3 « دود » خوانده شود ، و آنچه را از تری برخیزد « بخار » نامند و از این دو آثار جوّی پدید آید . فسبحان المدبّر بالحکمة والایقان وسبحان
- 6 مفیض الجود قدیم الاحسان سبحانه الیه المصیر .
- (۲۱) و بدانکه چون گفتیم نطفه انسان می‌گردد بدان معنی نیست که نطفه در انسانیت باقی می‌ماند چندانکه آن چیز انسان و نطفه 9 باشد ، و نه اینکه نطفه جمله باطل می‌گردد و انسان پدید می‌آید . نیست مگر آنکه از آن جوهر که در آن هیأت نطفه استوار بود صورت نطفه‌ای باطل می‌گردد و در آن صورت انسانی در وجود می‌آید . بر 12 همین طریقت هنگامی که آب هوا گردد یا جز آن .
- (۲۲) و این آن جوهر است که این صورتها بر آن تبدل می‌پذیرد و « هیولی » نام دارد . پس چون هیولی باعتبار امتدادات طولی و عرضی 15 و عمقی گرفته شود جسم است و چون بنسبت با هیأت‌هایی که در آنست گرفته شود محلّ است و چون بنسبت با آنچه که انواع از آن حاصل می‌شود و صورتها بر آن دگرگون می‌گردد گرفته شود هیولی است ، 18 چنانکه آدمی بنسبت با پدر خود فرزند و بنسبت با فرزند خویش پدر و بنسبت با برادرزاده خود عمّ نامیده می‌شود . نسبت هیولانی با صورته بر

2 از آغاز علامت [تا پایان آن در صفحه ۱۲۵ س ۶ ، از متن فارسی ساقط شده و این

قسمت از متن عربی با رعایت سبک ترجمه و افزوده شده است || 3 از آتش : من الناس A ||

5 آثار جوی : آثار بحو A

سبیل مساهلت است چون نسبت آهن با شمشیر و مس با کوزه، و گاهی هیولی را با سم ماده خوانند. عنصریات در هیولی هنبازند یعنی صورتی را فرو می‌افکنند و صورتی دیگر بر می‌گیرند. ولیکن هیولای افلاک مشترك 3 نیست یعنی صورتهای آنها پایدار است نه تباه می‌شود و نه دگرگون می‌گردد. و از این امهات چهارگانه موالید سه گانه : معدنیات و نباتات و جانوران پدید آید] و هر که که مزاج میان ایشان معتدلتر باشد نوعی 6 شریفت‌تر قبول کند.

لوح دوم

9 در نفس و اشارتی سبک بقوای نفس

قاعده

(۲۳) بدانکه حس چون بصر درك نکند الا با علاقه وضعی تا اگر از مقابله زائل شود [ابصار هم زائل شود و] خیال مجرّد گرداند 12 صورت را از علاقه زیرا که صورت درو حاصل شود با غیبت از محسوس، ولیکن بر تجرید مطلق قادر نشود از عوارض غریب از کیف و وضع. و عقل مجرّد گرداند و چیزی محسوس را معقول گرداند بی جمله عوارض 15 و از جانور صوری بیند مطابق جمله جانوران از کوچک و بزرگ از آن روی که جانور است، و مورچه و فیل در معنی جانوری هنباز شوند آنکه که گوئیم که اگر این صورت مطلق در جرم بودی لازم آمدی 18 اورا وضعی خاص و مقدراری خاص. و مطابق نشدی ماهیات مختلف را،

6 پدید آید]: پایان قسمتی که از متن فارسی ساقط شده و از عربی ترجمه شده است || 11

حس: I - (اعلم أن الحس كالبصر A) || درك: درنگ I || 12 ابصار هم زائل شود و: - I

(إذا زال الشيء عن القابلة زال الابصار A) || 19 ماهیات: و ماهیات I

- و چون مطابق شد ، پس در جرم نیست و نه در چیزی که از جرمانی باشد ، پس محلش بری است از ابعاد و از جهات و آن نفس است .
- 3 (۲۴) برهانی دیگر آنست که چون تو چیزی مطابق را معقول گردانی بی خصوص مردمی و سیاهی و مقدار ، اگر محلش جسم بودی چون آنرا در وهم قسمت کردندی صورت چیزی نیز منقسم شدی زیرا که عرض منقسم شود به انقسام حاملش . یا آن باشد که هر جزوی از چیزی چیزی باشد پس فرق نباشد میان کلّ و جزو زیرا که کلّ نیز چیزی است . و نیز اگر هر جزوی چیزی باشد با چیز دیگر از خصوص مقدار و غیره ، پس جزو بر کلّ زیادت گشت و این محالست . و اگر هر جزو از مفهوم چیزی چیزی نباشد و نه چیزی با خصوص عرضی دیگر ، پس چیزی با جزوی باشد که آن ناچیز باشد و این همه محالست ، پس محلّ چیزی جسم نیست و نه چیزی منقسم .
- 12 (۲۵) و همچنین مفهوم کردی یکی را مطلق بری از خصوص مقدار ، اگر محلّ او منقسم شدی مفهوم یکی منقسم شدی ، پس یکی نباشد .
- 15 و یا فرض کردیم که یکیست ، پس محلش منقسم نشود . پس محلّ معقولات چیزی نیست که منقسم شود در وهم و یا اشارت پذیر باشد و یا او را مقدار نیست یا وضعی ، بلکه او را ذاتیست احدی بری از جای و محلّ
- 18 و جهات . رستگاری یافت و استکمال [آنکس که او را] شناخت ، و زیان کار گشت آنکس که او را در نیافت [و هلاک شد چنانکه در تنزیل] آمد

7 پس : و پس I || 18 آنکس که او را : - I (لقد افلح من عرفها واستكملها A) ||

19 و هلاک شد چنانکه در تنزیل : - I (بعلت صدمه خوردن فیلم این قسمت از متن محوشده بود) (و خس من جعلها وضعها كما ورد فی التنزیل A)

- که « قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا » . [و در باره] آنکس که او را نداند این آیت نازل گشت که « نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ » ، و همچنین آیتی دیگر که « إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ » 3 یعنی حق تعالی حجاب کند میان [مردم و] میان دلش و مراد از دل اینجا نفس است نه عضو مشهور . و این آن نفس است که حکما آنرا « نفس ناطقه » خوانند ، و در قرآن در این نفس آیات بسیار آمده است ، 6 و از آن جمله یکی اینست که « ثُمَّ سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي » ، یعنی چون مزاج تمام شد و راست گشت ، نفسی آن مزاج را حاصل شود لایق آن مزاج . و آیت دیگر که این آیت را مثنی می گرداند : « فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي » ، یعنی از روح القدس و این اضافت بذات خود دلالت می کند بر شرف نفس و بر تجرّدش ، و بدان که او جوهر آلهیست . و آیتی دیگر در حق مسیح « روح منه » ، و ظاهر است 12 که مسیح از نوع بشر است همچنانکه گفت « أَحْصَنْتُمْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا » . و آیتی گفت « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » ، یعنی نفس چیزی مفارق است و از عالم روحانیست نه از عالم جسمانی . و حق 15 تعالی او را به خود اضافت کرد در آیتی دیگر : « مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكُورَةٍ » .

1 سورة ۹۱ (الشمس) آیه ۹-۱۰ || و در باره : I - (بعثت صدمه خوردن فیلم این قسمت از متن محو شده بود) (أوقد ورد فیمن جهلها مثنی A) || 3-4 سورة ۵۹ (الحشر) آیه ۱۹ || 3 سورة ۸ (الانفال) آیه ۲۴ || 4 مردم و : I - (بعثت صدمه خوردن فیلم این قسمت از متن محو شده بود) || 7 سورة ۳۲ (السجده) آیه ۸ || 9-10 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۹ || 13-14 سورة ۶۶ (التحریم) آیه ۱۲ || 16-17 سورة ۲۴ (النور) آیه ۳۵

- (۲۶) پس نفس امر حَقُّست و نور اوست و همه مقید است به اضافه
 به ربوبیت. و این همین نفس است که پیغامبر بدو اشارت کرد که «أبیت
 عند ربی یطعمنی ویسقینی»، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد 3
 و طرب و بعالم اعلی پیوندم طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار آلهی
 باشد آنست که رفیق اعلی طلب میکرد. و امیر المؤمنین علی گفت چون
 در خیبر را بر کند: «والله ما قلعته الا بقوة ملکوتیه و نفس من نور 6
 ربها مضيئة». و أبو یزید بسطامی رضی الله عنه گفت که: «چون من
 از پوست خود بدر آیم بدانم که من کیستم و از آن کیستم»، و همچنین
 9 گفت: «من خود را در دو کون یعنی عالم اثیری و عنصری طلب کردم
 و نیافتم». و بدو است اشارت حلاج چون گفت: «پیدا شد ذات من نه
 در مکان و نه در جهات»، و گفت وقت آنکه او را صلب میکردند که:
 12 «یکی را یکی بس است». و بباز گشت نفس اشارت کرد و گفت: «بکشید
 ما را ای دوستان و معتمدان من زیرا که در قتل من زندگی نیست و در
 زندگی من مردن نیست». و بدو اشارت کرد شیخی از صوفیان چون
 15 گفت که «صوفی آنست که با خدا، نه در مکان است». و گفت که:
 «صوفی کاین و باین است، یعنی حادثست و مجرد است از ماده». و بدو
 اشارت کرد مسیح چون گفت که: «خود را به پدر آسمانی مانند کنید»،

2-3 این حدیث در صحاح باین صورت آمده است: 1 دانی أبیت یطعمنی ربی
 ویسقینی. «البخاری، باب نهم و باب بیستم || 3 یعنی: و یعنی I || 6 من نور: بنور I
 (من نور A) || 10 ذات من: - من I (ذاتی A) || 12 کرد: کردن I || 12-14 گفتار
 حلاج ترجمه شعر معروف اوست: اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیاتی و مماتی فی حیاتی
 و حیاتی فی مماتی (دیوان حلاج تصحیح ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۱، ص ۳۳-۳۴) || 15
 آنست که: - که I (الصوفی مع الله بالامکان A)

وگفت: «أبی وأبیکم»، پدر من وپدر شما، وگفت که «بآسمان نرود
 الا آنکه از آسمان فرود آمد». ودر حق پیغامبر ما است در قرآن
 که «دنی فتدلی» الآیه، و اگر نه تجرد نفس بودی از حیث مکان، نزدیکی
 3 حق تعالی اورا متصور نشدی، وگفت: وهو «بالأفق المبین» و«بالأفق
 الاعلی» بعروج روحانی از بهر خفت علاقه بدن.

تذکرات

6

(۲۷) بدانکه مردمرا پوست و گوشت و جمله اعضاء متحلل و معتدل
 می شود و مدرك ازو متبدل نمی شود. و بسیار از مردم زنده می مانند با
 آنکه دست و پای و بسیار از اعضاء ایشان را نباشد. و دل و دماغ و اعضاء
 9 درونی را نتوان دانست الا بقیاس با جانورانی دیگر، و با تشریح اعضاء
 تو خودرا درمی یابی و می دانی ذات خودرا با آنکه از جمله اعضاء غافل
 شوی، پس او و رای همه اعضاء است زیرا که تو پیوسته خویشتن را
 12 یاد می داری، جمله همه اعضاءرا فراموش کنی، و چون معقول شود
 چیزی را و یاد کنی اجزای او، پس از این اعضاء هیچ یکی جزوی از
 آن تو نیست. طریق دیگر: تو اشارت می کنی بذات خود با نا خود
 15 و جدا گردانی از حقیقت تو هر چه در بدن تست و همچنین جمله
 اجرامرا، و با او اشارت می کنی که او است، و ایشانرا در تخیل تصور
 کنی جداگانه از تو، و نتوانی که ذات ترا از ذات تو جدا گردانی
 18

3 سورة ۵۳ (النجم) آیه ۸ || تجرد: مجرد I || 4 نشدی: شدن I (ولو لا تجرد

نفسه من الخیر ما صح دنوها من عدیم الحیز A) || سورة ۸۱ (التکویر) آیه ۲۳ ||

4-5 سورة ۵۳ (النجم) آیه ۷ || 6 تذکرات + یعنی یاد دهند I (تذکیرات منبهه A)

و یا به خود اشارت کنی بهر چیزی، پس تو چیزی را از اجزای عالم نیستی . طریقه دیگر : اگر غذایی می آوردی از غذا آنچه هر روز می آورد و از تن تو هیچ متحلل نشدی مقدار تن تو زیادت شدی بسیار 3 و نه چنین است ، پس لابد است که از بدن چیزی متحلل می شود و هیچ جزوی از تن تو نیست الا که حرارت آنرا ناقص گرداند و فروکشاند بکلیت بدنی . و همچنین مزاج و روح و انانیت تو ناقص نشود ، پس او 6 مزاج نیست و نه عضوی و نه چیزی از عالم اجرام .

قاعده

9 (۲۸) و حیوان را ترتیب کردند پنج حس ظاهر : و آن لمس است و ذوق و شم و سماع و بصر ، و پنج حس باطن : اولش حس مشترک است ، دوم خیال . و این هر دو در تجویف اول است از دماغ در پیشگاهش . 12 و دوم در آخرش . اما خیال ، هیچ شکل نیست درو از بهر آنکه تو تخیل می کنی ملموسات و مبصرات را و مذوقات را ، و دلالت می کند بر آنکه صورتهای جمله محسوسات درو نماید . و اما حس مشترک ، دلیل بر وجود او 15 آنست که تو فرق کنی میان آنکه تو تخیل می کنی و میان آنکه معاینه مشاهده کنی در خواب و در بیداری بعد از آنکه روزگار دراز چشم بر هم نهی . و اگر مشاهده بخیال بودی بایستی که هر چه تو تخیل کردی مشاهده بودی ، پس آنکه مشاهده می کند صور جمله محسوسات 18

1 بهر چیزی : چیزی I (و تشریح الی نفسک بهو فلسفست بشیء من عالم الاجرام A) ||
 11 اول است : - است I || در پیشگاهش : او پیشگاهش I (و هذان من التجویف الاول من الدماغ فی مقدمة الدماغ والثانی من المؤخرة A)

- آن حس^۸ مشترکست. نسبتش با جمله^۹ حواس^{۱۰} چو نسبت حوضیست که آبها از پنج جوی در او جمع می‌شود ضرب المثل، پس او قابل صور جمله^{۱۱} محسوسات است وخیال خزاین اوست. و شرط نیست که هر قابلی^{۱۲} حافظ باشد، زیرا که چیزی که او قبول کند باسانی محتاجست بزیادتی رطوبتی، و حفظ محتاجست بزیادتی یبوستی. و سیم وهم است، و آن آنست که حکم کند بر جانوران محسوس بمعانی نامحسوس، چنانکه دریافتن^{۱۳} گربه معنی در موش که حمل کند او را بر طلب، و دریافتن موش معنی در گربه که موجب گریختن است. و وهم در مردم منازع عقلست، زیرا که وهم که او قوت جرمانیست معترف نشود بچیزهائی که^{۱۴} عقل بدان معترف شود. امتحان کن بدان که عقل روا دارد که کسی در خانه‌ای که درو مرده باشد بخسبد، و وهم ازین متنقّر می‌شود، و این دلالت می‌کند بر منازعت ایشان و بر اختلاف هر^{۱۵} دو. و چهارم متخیله، و آن آنست که صورتها ترکیب کند وهمچنان احکام را، و این را چون عقل استعمال کند «مفکره» گویند. بواسطه^{۱۶} این علوم بدر آورد و صناعات را ترتیب کند و محاکات در خواب بدوست. و این بجز از خیالست زیرا که خیال تصرف نکند بلکه صور را نگاه دارد آنچنانکه باشد. و متخیله ترکیب و تفصیل کند، و این آنست که جانوری را ترکیب کند از اعضای مختلف، چنانکه سرش از آن مردم^{۱۷} و گردنش از آن اشتر و پشتش از آن پلنگ کند، و این هر دو به تجویف میانین است. اما از دماغ و متخیله این هر دو در آخر تجویف است.

8 وهم : (این کلمه در متن فارسی بدرستی خوانا نیست) (لانه قوة جرمانية A)

- 3 وپنجم قوه حافظه است ، و این آنست که جمله احکام و همرا نگاه دارد چنانکه احکام متخیله را و وقایع را بر تفصیل و بر نسبت هر یکی ، و سلطان او در تجویف واپسین است از دماغ . و تغایر این قوی از آن دانستند که بعضی مختل شود بابقای بعضی ، و جایگاه هر یکی دانستند باختلاف قوی از اختلال جایهای ایشان .
- 6 (۲۹) و در حیوان قوه محرکه است ، و آن باعث بر حرکت ، و آن قوه نزوعی است یعنی شوقی . و آنرا دو شعبه است : یکی شهوانیست که دفع ملایم کند و از تخیل و ادراک منفعل شود ، و در جمله مطیع مدرکاتست 9 زیرا که بچیزی که ادراک نکنند شوق بدو متصور نیست و اگر چه از يك وجه باشد . و قوت محرکه است که او مباشر حرکت است که در اعصاب پراکنده است ، و این قوت مطیع قوت نزوعی است . و جای محرکات در دلست چنانکه سلطان مدرکات در دماغست . و این دو قوه 12 مدرکه و محرکه از خواص حیوانست و او را قوتهاست که نبات با او در آن مشارکند : اول غایزه است و این قوتیست که تصرف کند در ماده 15 غذا تا او را مانند جوهر غذا ستاننده کند بدل آنچه از او متحمل می شود . و دوم نامیه است و این قوتیست که موجب زیادت در جمله اجزای مغتذی در جمله جوانب است و نسبت در میان اجزاء نگاه می دارد . 18 و این جمله قوت مولده است و این قوتیست که موجب زیادتی را که در جمله اجزای معتدل ظاهر شود در جمله جوانب و نسبت در میان اجزاء نگاه می دارد . و این جمله قوه مولده است که موجبست که بعضی از غذا

- نگاه دارد تا ماده مبدای شخصی دیگر باشد تا نوع هر نوعی که اشخاص ایشان باقی مانند بدو باقی ماند . وقوه جاذبه خدمت قوه غاذیه کند و همچنان ماسکه که طعام را نگاه دارد تا بزیر نرود و هاضمه که طعام را هضم کند و دافعه آنچه از غذا ثفل شود آن را بدراندازد .
- (۳۰) و جمله قوتهای حیوان بروح قائم است و آن جسم لطیف است .
- از جانب چپ بدر می آید ، آنچه از او بالا رود بدماغ معتدل شود بسردی 6 دماغ و از نفس ناطقه نور قبول کند و آنرا « روح نفسانی » خوانند . و بدین روح ادراک و تحریک تمام می شود و آنچه از این روح بجگر می رود در آورد و بدو تمام می شود . و افعال قوتهای نباتی ، و آنرا « روح طبیعی » 9 خوانند . و اگر نه لطف این جسم بودی در شبکه های استخوانها و رگها و بیها نرفتی . و چون سددت حاصل شود در بعضی اعضا ، و آن روح را منع کند از رفتن در آن عضو آن عضو میرد و حیات ازو زائل گردد . و این 12 غیر آن روح است که در قرآن مجید یاد کرد حق تعالی چنانکه گفت « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي » زیرا که مراد نفس ناطقه است .

قاعده

- 15 (۳۱) بدانکه نفس پیش از بدن متصور نیست زیرا که پیش از بدن ما بسیار باشد یا یکی . اگر بسیار باشد و بسیاری بی ممیز متصور نیست ، و بیش از بدن ممیزی که بواسطه بدن حاصل می شود از افعال و حرکات 18 و ادراکات متصور نیست ، و صفتی که لازم نوع باشد بدو تمیز حاصل نشود زیرا که در همه یکسان باشد . و یا یکی پیش از بدن ، و چون ابدان

- حاصل شود یا همه را آن يك نفس بود و یا پاره شود. اگر همه آن یکی بود باید که هر چه یکی داند همگنان در آن دانش هنباز باشند و نه چنین است. و اگر بسیار بود بعد از آن که یکی بوده باشد، پس جسم 3 باشد نه نفس و برهان قائم شد بدان که نفس جسم نیست. پس نفس حادث می شود بحدوث بدن، و بر مصداق این دعوی گواهی می دهند آیات نفخ مذکوره و روایت دیگر چنان که فرمود که «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا» تا آنجا که گفت: «لَا هَبَّ لَكَ غَلَامًا زَكِيًّا» و آیتی دیگر که «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بعد از یاد کردن ترکیب بدن. و حدّ نفس ناطقه آنست که 6 جوهریست که ادراك معقولات کند و در جسم تصرف کند و نوریست از انوار حقّ تعالی قائم نه در جای. یا کا خدایا آفریننده عجایب و مبدع 9 هویات و پیدا کننده آیات و خداوند عوالم، بخشنده حیات، اوراست حکم و رجوع همه بدوست. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» . 12

روح سوم

- در اثبات واجب الوجود و آنچه لایق ذات پاک و عظمت بی نهایت اوست 15
وصفت کمال او

- (۳۲) مقدمه: بدانکه هر موجود یا واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود، و دانستی که ممکن نه ضروری الوجود است نه ضروری العدم. 18
و هر چه چنین باشد از ذات خود نه اقتضای وجود خود کند و نه اقتضای عدم خود زیرا که یکی از دیگری بنسبت با او اولیتر

6 سوره ۱۹ (مریم) آیه ۱۷ || 7 سوره ۱۹ (مریم) آیه ۱۹ || 7-8 سوره ۲۳ (المؤمنون) آیه ۱۴ || 12 سوره ۲۳ (المؤمنون) آیه ۱۴

نیست ، زیرا که اگر اقتضای وجود کردی واجب الوجود بودی
 و اگر اقتضای عدم خود کردی ممتنع الوجود بودی . باید که بسببی
 باشد که رجحان وجودش دهد بر عدم ، و رجحان عدم او بر وجود 3
 از بهر عدم مرجح باشد ، و چون موجود شود ناچار او را سببی باید
 که رجحان وجودش دهد بر عدم . و چون سبب تمام حاصل شود
 وجود کمال بر او واجب شود ، پس ممکن به حضور علتش واجب الوجود 6
 شود نه از بهر ذات او ، بلکه از بهر وجود علت . و بعدم علت واجب
 العدم شود نه از بهر ذات او . و چون نظر به ذات او کنی بی این هر دو
 شرط او در نفس خود ممکن باشد .

(۳۳) و چون وجود ممکن موقوف باشد بر چیزهای بسیار ،
 هر یکی جزو سبب باشد و مجموع سبب تمام باشد ، و علت تمام آنست که
 وجود ممکن بدو واجب شود . و کل چیز را شاید که علت فاعلی باشد
 چون درودگر ، و علت مادی چون چوب کرسی را ، و علت غائی آنست که
 چیزی از برای صورت او ساخته شود چنانکه خانه یا کرسی از بهر
 نشستن در او و یا تکیه زدن بر کرسی ساخته می شود . در جمله هر چه
 او را در وجود چیزی مدخل است او جزء علت اوست . و چون ارادت یا
 آلت یا برخاستن مانعی یا حاصل شدن وقتی و یا مادی و یا یاری دهنده
 با او ، مجموع همه علت تام است . 8

(۳۴) و وجود معلول متعلق است به وجود علت و عدم معلول به عدم
 علت یا به عدم جزء علت . و چون يك جزء علت حاصل نباشد معلول

- حاصل نشود تا اگر هر چه وجود معلول بدان محتاج باشد يك جزء حاصل نباشد ، چنانکه آلت مر وجود کرسی را ، کرسی حاصل نشود .
- 3 و چون سبب هر مرجح تمام شود وجود چیز ناچار حاصل شود . و اگر حاصل نشود ، پس بر چیزی دیگر موقوف باشد و سبب هنوز تمام نشده باشد . و هر چه بر دیگری موقوف باشد او در نفس خود ممکن باشد ،
- 6 که اگر به خویشتن واجب بودی از دیگری مستغنی شدی . و بدانکه متصور نیست که دو چیز علت یکدیگر باشند و سبب متقدم باشد بر مسبب ، و هر یکی متقدم باشد بر متقدم بر او و بر خویشتن ؛ و این
- 9 محال است .

قاعده

- (۳۵) هیچ شك نیست که اگر در موجودات واجب الوجود باشد
- 12 پس وجود واجب الوجود درست شد . و اگر همه از آنچه تو می‌دانی ممکن الوجود باشند و درست شد که ممکن الوجود بخود موجود نشود ، پس محتاج مرجحی و سخن بدان مرجح باز گردد و سلسله مرتبه لایتناهی
- 15 محالست . و مجموع ممکنات هم ممکن باشد زیرا که کل مرکب است از آحاد ، و بر آحاد موقوف است ، و هر چه بر چیزی موقوف باشد او ممکن باشد . پس مجموع نیز ممکن هم باشد بلکه اولیتر بود ، پس
- 18 مجموع نیز محتاج است به مرجحی و آن مرجح ممکن نباشد ، و الا در جمله آن ممکنات در آمدی که بمرجح محتاج اند و علت آن مجموع نبود ، پس ناچار باید که مرجحی باشد که آن واجب الوجود باشد

بذات خویش ، پس بر همه تقدیر واجب الوجودی باید .

(۳۶) و نشاید که دو واجب الوجود باشند زیرا که بضرورت هنباز

- 3 باشند در وجوب وجود . و هر دو چیز که در چیزی هنبازی دارند ناچار
باید که میان هر دو فارق باشد و اگر نه هر دو یکی باشند . و اگر نه
وجود آن چیز بودی که فارق است میان ایشان متحقق نشدی وجود آن
6 چیز که اشتراك دارند در آن ، و آن وجوب وجود است و بر ممیّز موقوف
شد . و هر چه بر ممیّزی موقوف باشد آن ممکن الوجود باشد لازم آید
که وجوب وجود ممکن باشد و محتاج باشد بر مرجح دیگر ، پس هر
9 دو واجب الوجود نباشند ، پس درست شد که واجب الوجود یکی است .

(۳۷) طریقی دیگر : گوئیم اگر وجوب وجود اقتضای آن کردی

- که به یکی متخصّص بودی دیگری واجب الوجود نبود . و اگر اقتضای
12 تخصّص نکردی پس نسبتش به هر يك یکی بودی ، و محتاج شدی به مرجّحی
که او را واجب الوجود گردانیدی به ذات خود ، و این محال است . پس
واجب الوجود یکی است ، وی را دوّم نیست . و او مرگّب نیست از اجزاء
15 زیرا که هر چیزی که موقوف باشد بر اجزایش معلول اجزاء باشد ، و در
نفس خود ممکن باشد ، آنکه اجزای او نشاید که واجب الوجود باشد
زیرا که برهان گفتیم بر آن که دو واجب الوجود نتواند بود . و چون
18 درست شد که واجب الوجود یکیست ، پس نشاید که جسم باشد زیرا
که در جسم کثرت است ، و ما گفتیم که واجب الوجود یکی است ، و جسم
مرگّبست از مادّه و صورت . و ما گفتیم که واجب الوجود متقوم نیست از
21 دو جزء و عرض زیرا که عرض مفتقرست به محلّ ، و هر چه به دیگری

قائم باشد ومفتقر، آن ممکن الوجود باشد. وهر نوعی از هیأت واعراض بسیارند، وما گفتیم که واجب الوجود یکیست. وچون جسم نیست ونه چیزی که به جسم قائم باشد، پس قائم بذات خود باشد بری از جهات واحیاز .

(۳۸) طریقی دیگر: گوئیم که درست گشت که اجسام بسیارند، واز ضرورت نهایت ایشان را شکلی ومقداری لازم آید، وناچار میان ایشان افتراقی باید به هیأت. واکر جسم از بهر جسمی اقتضای هیأت کردی بایستی که در همه مقدار به شکل برابر ومتشابه بودنندی ونه چنین است. وهمچنین هیأت دیگر، وچون از بهر جسمی نیست وبخود قایم هستند وقیام ایشان به اجسام نیست الا از بهر مخصّص، پس همه ممکن الوجوداند ومحتاج اند بواجب الوجودی بذات خود، پس واجب الوجود جسم نیست وجسمانی نیست، واکر نه حال او همچون اجسام دیگر بودی .

(۳۹) طریقی دیگر آنست که حرکات ظاهر است، ونفس جسم اقتضای حرکت نکند زیرا که اگر جسم بذاته اقتضای حرکت کردی بایستی که همه اجسام متحرّک بودنندی پیوسته، وحرکات مختلف نبودندی، ونه چنین است، پس ناچار است اجسام را از چیزی دیگر که مبداء حرکت باشد. اگر آن واجب الوجود باشد مراد حاصل شد، واکر چنانکه ممکن الوجود باشد باید که به واجب الوجود رسد بذاته ولازم آید که او متغیّر نباشد. واین طریقه را ابراهیم خلیل استعمال کرد در معرفت صانع در آنچه گفت « اَتَى لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ »، وهم در حجتش که

« إِنْ اللَّهُ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرَبِ » .

- (۴۰) طریقهٔ اخری : درست گشت نزدیک تو وجود نفس ناطقه ،
 3 و بیان کردیم که آن حادث است با حدوث تن ، پس ممکن الوجود باشد
 محتاج بمرجّحی . و مرجّح نفس جسمی نباشد زیرا که چیزی مفید وجود
 چیزی شریفتر از او نباشد . پس مرجّح نفس اگر واجب الوجود باشد
 مراد آنست ، و اگر آن نیز ممکن باشد لابدّ سلسله به واجب الوجود 6
 رسد .

- (۴۱) و دیگر گوئیم که نفس زنده است بذات خویش و مدرك
 ذات خویش است ، و ادراك او مر ذات او را نشاید که بصورتی باشد 9
 که در او حاصل شود زیرا که آن صورت که در ذات تو حاصل
 باشد به نسبت بذات تو او باشد . و متصوّر نیست که ادراك تو مر
 چیزی را که به نزد تو او باشد ادراك اُنائیّت تو باشد ، پس ذات 12
 تو مدرك ذات خویش است نه بصورتی ، بلکه از بهر آن مدرك
 خویش است که ذاتیست مجرد از ماده و از خود غایب نشود .

- (۴۲) دانستی که ماده است که مانع تعقلست زیرا که تا 15
 چیزی را از ماده و از چیزهائی که در ماده اند مجرد نکنی معقول
 نشود . و واجب الوجود و اهب الحیوة است بذات خویش ، و نشاید که چیز
 دیگری را کمال بخشد که آن کمال او را نباشد ، پس درست شد از زندگی 18 ،
 نفس و از دانش او به ذات خویش زندگی حقّ تعالی و عالمی او . زندگی

1 سورة ۲ (البقره) آیه ۲۶۰ || 17 و اهب الحیوة : واجب الحیوة I (و اهب

الحيوة A) || 18 از : که از I

او و علم او بر ذات او زائد نیست بلکه علم او بذات خویش و حیات او از بهر آنست که مجرد است از ماده و از ذات خود و لوازم ذات خود غایب نیست . و عبارت از حی " آنست که دراک و فَعَال باشد . و واجب الوجود آفریننده 3 جمله ماهیات است و مُدْرِك ذات خویش است ، پس او زنده است ، و آیات که در علم آمده است از پس یاد کرده شود . چون درست گشت که نفس 6 عالم باشد بذات خویش نه بصورتی ، پس باری عَزَّوَجَلَّ اولیتر است به وحدانیت . و نفس دلالت کرد بر وجود مبدع او و بر آن که واجب الوجود منزّه است از مکان و جهت و بر آن که او عالمست بذات خویش ، چنانکه 9 گفته اند که « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

(۴۳) پس نفس جوهریست زنده قائم بذات خویش ، یعنی بریست از محلّ و ماده . پس حی " قائم دلالت کرد بر وجود حی " قیوم که قوام 12 همه موجودات از وجود اوست . و چنانکه آیات آمده است در مصحف مجید که « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ » ، و همچنانکه « أَلَمْ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ » . و معنی قیوم آنست که چیزی بذات خود 15 قائم باشد و چیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند ، و این واجب الوجود است . و واجب الوجود موصوف نیست بصفتی زائد بر ذات او زیرا که آن صفت نشاید که واجب الوجود باشد زیرا که به محلّ قائم 18 و حاجتمند باشد ، و نیز لازم آید که دو واجب الوجود باشند ، و این محال است . و نیز نشاید که آن صفت ممکن باشد زیرا که او را به مرجّحی

9 در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ، مصر ، ۱۳۲۹ ، جلد چهارم ، ص ۵۴۷ ذکر

شده است . || 13 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۵۶ || 13-14 سورة ۳ (آل عمران) آیه ۱

- حاجت باشد . اگر مرجّح از ذات واجب الوجود باشد ، پس بذات خویش
 فاعل باشد وهم قابل وجهت فعل دیگرست وجهت قبول دیگر ، پس در
 دو جهت لازم آید : یکی قابلی ، یکی فاعلی ، پس صفات او نیست الا 3
 سلبی چون قنوسی و وحدت . این صفات راجع به سلب صفات نقص و عیوبست
 و سلب قسمت . و او را صفات اضافی شاید که باشد ، چنانکه مبدائی و خالق .
 و هر کمالی که چیزهای دیگر را ثابت شود بچیزهای زیادت بر ذات 6
 ایشان ، واجب الوجود را آن کمالات بذات خویش است نه بزایدی . و چون
 واجب الوجودی دیگر نیست پس او همتا ندارد . و چون مانعی نیست که
 او را با او در قدرت و قوّت برابر باشد ، پس او را ضدّی نیست بر اصطلاح 9
 عامّه مردم . و چون محلّ ندارد هم ضدّ ندارد چنانکه ضدّیت سواد و بیاض
 بر اصطلاح خاصّه . و هر حولی و قدرتی که هست از او مستفاد است ،
 پس هیچ چیزی معاند او نباشد . و او حقّ است یعنی آنکه بذات خود 12
 موجودست ، و هر چه بجز از ذات اوست باطل است زیرا که در ذات
 خود استحقاق وجود ندارد ، پس حقیقت ایشان از حقّ اولست نه از بهر
 ذات خود . 15

- (۴۴) و نشاید که واجب الوجود معدوم گردد زیرا که اگر عدم
 بر او متصوّر بودی ممکن العدم بودی ، و هر چه ممکن العدم است ممکن
 الوجود است ، و ما گفتیم که او واجب الوجود است ، و این محال است . 18
 و او خیر محض است زیرا که خیر آن خواهد که چیزی نافع باشد ،
 و هیچ چیز نافع تر از واجب الوجود نیست زیرا که مبدع و مفید جمله

ماهیات و بخشنده کمال است: «أعطي كل شيء خلقه ثم هدى» و واجب الوجود بهترین و تمام ترین همه موجودات است زیرا که همه کمالها و جمالها ازو راسخ است ، و جلال رفیع تر و بهای تمام تر و نور قاهر تر او راست سبحانه و تعالی عما يقول الملحدون علواً كبيراً . و همچنانکه ما در آفتاب نظر کنیم و نور او مارا منع می کند از احاطت به جرم او ، و همچنان مارا شاید که حق را بدانیم و احاطت بذات او مارا میسر نشود ، چنانکه در قرآن یاد کرد « وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا » ، و همچنانکه « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » .

قاعده

(۴۵) بدانکه رأی جماعتی بر آن قرار گرفت که باری عز اسمه چیزها را در ازل ایجاد نکرد و بعد از آن ایجاد کرد و شروع کرد در ایجاد چیزها . و حجت این جماعت آنست که اگر صنع دائم باشد باصانع لازم آید میان ایشان برابری ، و این محال است . و حجتی دیگر آنست که اگر عالم دائم الوجود بودی حوادث عالم متناهی بودی ، و این محال است زیرا که امروز آخر حوادث ماضیست و با امروز متناهی شد ، پس متناهی شد .

(۴۶) و جماعتی دیگر از حکما گفته اند که حق تعالی پیوسته موجد و فاعل چیزهاست و وجود موجودات دائمست با او . و حجت ایشان

1 سورة ۲۰ (طه) آیه ۵۲ || 4 الملحدون : الملحدون I (الملحدون A) || 5 مارا :
 مرا I || 7 سورة ۲۰ (طه) آیه ۱۰۹ || 7-8 سورة ۶ (الانعام) آیه ۱۰۳ || 15 امروز
 آخر : امروز و آخر I (اليوم الاخر ما مضى A)

- است که ما بیان کردیم که ممکن حاصل نشود الا به مرجّحی . و مرجّح
 وسبب عالم اگر ذات او است و هر چه فرض کنی از صفات با ذات او
 3 دائم الوجوداند ، پس باید که ترجیح دائم باشد . و اگر او و هر چه فرض
 کنیم با او حاصل باشد و فعل حاصل نشود ، پس باید که فعل او حاصل
 نشود ، پس باید که فعل او بر وقتی و یا شرطی یا زوال مانعی موقوف
 باشد . و پیش از جمله ممکنات وقتی و شرطی نیست زیرا که ایشان نیز
 6 از جمله مخلوقات اند ، و در عدم صرف حالی نیست که در آن حال
 وجود عالم اولیتر از وجودش در حالی دیگر باشد . و نشاید که باری
 تعالی و تقدّس ارادتی نو حاصل شود بعد از آن که نبوده باشد و یا قادر
 9 شود بعد از آنکه قادر نبوده باشد . یا آنکه هر چه متحد شود از جمله
 ممکنات باشد و بر جمله ممکنات چیزی متقدّم نیست الا [چیزی دائم
 12 و] او ذاتی [دائم] است ، پس مرجّح اوست نه چیزی دیگر ، پس باید
 که ترجیح دائم باشد با او .

(۴۷) و افعال ما از وجود متأخّر می شود از بهر آنکه موقوف

- 15 است بر ارادت و یا ماده یا وقتی و یا زوال مانعی تا اگر این
 جمله شرطها حاضر شود فعل از او باز پس نماند . و پیش از وجود
 جمله ممکنات چیزی فرض نتوان کرد که فعل باری بدو موقوف
 18 باشد ، و رأی این قوم بر این قاعده قرار گرفت . و تقدّم بچند معنی

7-8 که در آن حال وجود عالم اولیتر از وجودش در حالی دیگر باشد : زیرا که در
 آن حال وجود عالم اولیتر از وجودش در حالی دیگر I (یکون فیه فعل شیء اولی به من
 حال آخر A) || 11-12 الا چیزی دائم و او ذاتی دائم است : الا ذات او ذاتی دائم است I
 (الا وهو دائم A)

منقسم می‌شود: تقدّم چیزی بر چیزی باشد که بزمان باشد، چنانکه تقدّم ابراهیم بر موسی . و تقدّم باشد که موضع و یا مکان باشد ، 3 چنانکه پیشی امام بر مأموم بنسبت با محراب ، و به نسبت با آن کس که از در درآید مأموم بر امام متقدّم باشد . و باشد که تقدّم به ذات باشد، چنانکه تقدّم حرکت انگشت بر [انگشتی . انگشت] 6 بجنبید پس انگشتی بجنبید و نگوئیم انگشتی بجنبید آنکه انگشت بجنبید . پس حرکت انگشت بر حرکت انگشتی متقدّم باشد بذات و بعلمت نه بزمان . و تقدّم را اقسامی دیگر هست جایگاه دیگر یاد کردیم . 9 پس واجب الوجود متقدّم است بر فعل او بذات نه بزمان زیرا که زمان نیز از جمله ممکنات است . و این قوم می‌گویند که لازم نیاید از دوام اثر چیزی برابری زیرا که وجود یکی از دیگر است . و چگونه شعاع 12 آفتاب برابر قرص آفتاب شود با آنکه از او باز پس نماند و چون جرم روشن دائم باشد روشنایی دائم ماند بدوام .

(۴۸) و اما حرکات و حوادث را کلیت حاضر نیست در وجود ، بلکه 15 اوّل حرکت با آخرش جمع نشود ، چنانکه زمان حاضر را اوّل آنچه خواهد آمد فرا گیرند و آن زمان اوّل ابدست و ابد آخر ندارد ، همچنانکه زمان آخر ازل است و ازل اول ندارد . و زمان حاضر را آخری 18 نیست که منقضی شود و بعد از حرکتی دیگر نباشد ، بلکه از پس او حرکات لایتناهی در وجود می‌آیند .

5 بر انگشتی انگشت : I - (کتقدم حرکة الاصبح علی حرکة الخاتم فنقول بحرکة الاصبح يتحرك الخاتم A) || 9 بذات : نه بذات I (فواجب الوجود بتقدم علی فعله تقدماً بالذات لا بالزمان) || 15 چنانکه : و چنانکه I || 18 منقضی : مقضی I || 19 حرکات : حرکت I

- (۴۹) وقومی گفتند که چیزی را سبب حاجت افتد بوقت ایجاد، و چون موجود شد مستغنی شد بوجدش از فاعل تا بحدی که بعد از آن عدم فاعل او را زیان ندارد چنانکه بنا بعد از بنا بماند و عدم بنا بر بنا 3 زیان ندارد. و حکما این را منع می کنند و می گویند که چیزی که بذات خویش ممکن باشد واجب الوجود نشود بذات خویش که اگر از مرجح مستغنی شود واجب الوجود شود [بذات خویش]، و این محال است، بلکه 6 مادام که موجود است بمرجحش حاجت است. لکن شاید که چیزی را علت ثباتش بجز از علت وجودش باشد، چنانکه صنم که علت وجودش فاعل اوست و علت ثباتش خشکیست که در چوب است. و باشد که علت حدوثش 9 بعینه علت ثباتش باشد چنانکه آفتاب و شعاعش. و علت وجود و ثبات جمله ممکنات منتهی میشود بواجب الوجود، و دوامشان بدوام اوست.
- (۵۰) و چیزی بفاعل منسوب شود از بهر آنکه عدم او برو سابق 12 باشد زیرا که عدم ممکن که برو سابقست بفاعل نیست، و چون فاعل حاصل شود فعل در وجود نیاید، او متوقف باشد بر شرطی که آن هنوز حاصل نیامده است، و آن شریک باشد باری را سبحانه و تعالی و تقدس عمّا 15 يقول الجاهلون. و خدای را در صنع و ابداع شریک نیست، و هر که او را شریک گوید کافر شود. و در تنزیل قرآن آمده است که «أَللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، یعنی هیچ چیزی را بجز او مدخل نیست در وجود چیزها که بدو 18 دائم باشد، و اگر نه چنین باشد قیوم در اوقاتی معدود باشد. و آیتی دیگر

6 شود بذات خویش و این : - بذات خویش I (فلو استغنی عن المرجح صار واجب الوجود بذاته فهو محال A) || 15 باری را : باری I || 16 صنع و ابداع : صنع ابداع I || 17-18 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۵۶

- « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » ، شاهد بعینه ، گواهی دارد بر آنکه او عالم است بذات خویش ولوازم ذات خویش بر وجهی که بر ذات او زیادت نباشد ، و این بعینه نفس زندگیت . « لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » ، یعنی که هیچ معاون ندارد و جزویت ندارد ، و ایجاد موجودات « قائماً بالقسط » یعنی وجود او دائمست از بهر کمال قیومیت او . و آیتی دیگر « وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا » از بهر آنکه او در ذات خود متغیر نشود ، پس نظام و ترتیب او متغیر نشود . « وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا » یعنی که قیومیت او را مبطلی نیست و فعل او را کسی باطل و متغیر نگرداند . و آیتی که بر دوام قیومیت گواهی میدهد: « خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ » . و دیگر آیت گفت « وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ » . و امر او دائمست و امر دائم متغیر نشود . آیتی دیگر: « إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا » ، و این گواهی می دهد بر کمال قیومیتش و بزرگواری قدس ، و این از بهر تمامی قدرتش وسعت وجودش و سبق رحمتش . « مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَىٰ » اشارتست با آن که اقتضای او مستحیلتست که متغیر شود . و همچنین « لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ » ، و این اشارت می کند بدانکه فعل اقتضای او ثابت است .

1 سوره ۳ (آل عمران) آیه ۱۶ || 3 سوره ۳ (آل عمران) آیه ۱۶ || 4 سوره ۳ (آل عمران) آیه ۱۶ || 5-6 سوره ۳۳ (الاحزاب) آیه ۶۲ || 7 سوره ۳۵ (فاطر) آیه ۴۲ || 9 سوره ۱۱ (هود) آیه ۱۰۹ || 10 سوره ۳۰ (الروم) آیه ۲۴ || 11-12 سوره ۳۵ (فاطر) آیه ۳۹ || 13-14 سوره ۵۰ (ق) آیه ۲۸ || 15 سوره ۳۰ (الروم) آیه ۲۹

قاعده

- (۵۱) یکی از جمله وجوه اقتضا نکند الا يك چیز را زیرا که اگر اقتضای دو چیز کند اقتضای این بجز اقتضای آن دیگر باشد ، پس 3
اقتضای یکی اقتضای آن دیگر بعینه نباشد ، پس جهات اقتضا در ذات او دو جهت باشد مختلف ، با دو اقتضای مختلف حاصل شود و ذات او مرگب
شود و ما فرض کردیم که یکی است از جمله وجوه . و افعال ما از بهر 6
ارادت مختلف و بسیار گردد ، و بیک اعتبار و یک ارادت از ما نیز حاصل نشود
الا يك فعل و يك چیز با آنکه جهات بسیار است در ما . پس یکی
حَقّ اولست ، آنچه از او واجب شود يك چیز است . و آن جسم نباشد 9
زیرا که محتاج شود به هیولی و صورت و هیأت از شکل و مقدار ،
و این چیزها بسیارست و ما گفتیم آنچه از او واجب شود یکی باشد .
و آن یکی نشاید که نفس باشد ، زیرا که نفس را جسم باید که مدبّر 12
او باشد و لازم آید تکثر در اقتضا و تکثر در ذات او . پس اول چیز
که بدو واجب شود جوهریست وحدانی ، مجرد از ماده ، و آن آنست
که حکما آن را « عقل اول » گویند « و معلول اول » . و در این معنی آیتی 15
است که معلول او مستعلاست بر هر چه در زیر اوست بمرتبت ، چنانکه
گفت « وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ » ، و یمین مقدّس جوهر عقلیست .
و گفت « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » ، و آیتی دیگر : « تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ » ، 18

2 يك چیز : چیز I (الا واحد A) || 16 مستعلاست بر : استفاد است و I
(مستعلی علی A) || 17 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۶۷ || 18 سورة ۴۸ (الفتح) آیه ۱۰ ،
سورة ۵۵ (الرحمن) آیه ۷۸

و دیگر گفت « سَبِّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى » .

- (۵۲) واسم حقّ تعالی صورت نیست زیرا که آن به هر صورت
- 3 تسبیح نکنند . و گفت « تبارک » وصفت کردن او را به بزرگی و پاکی
- دلالت می کند بر آنکه او زنده است و مُدْرِك ذات خویش است
- « وما أمرنا الا واحده » اشارت میکند بدانکه او هم وحدانیست بصنعت
- 6 مبالغت . و آیتی دیگر گفت « کلمح بالبصر » ، و این اشارت است
- بدانکه فعل او متأخر نیست از ذات او و پیغمبر علیه السلام گفت
- « اوّل ما خلق الله العقل » . و این عقل اوّل را جهت لازم می آید یکی
- 9 آنکه به باری تعالی واجب می شود ، و دوّم آنکه ممکن است در ذات
- خویش ، و تعقل ذات خود می کند . و وجوبش بحقّ اوّل شریفتر است از
- امکان او بنفس خویش و از ذات او تعقل ذات خویش . پس او غنیست
- 12 بحقّ اوّل و فقیرست در ذات خویش ، و تعقل ذات او متوسط است میان
- هر دو . بجهت شریف اقتضای چیزی شریف کند و او وجود جوهر
- و عقلی است ، به جهت امکانش چیزی خسیس تر و آن جسم فلکیست ،
- 15 و با اعتبار تعقل ذاتش نفسی متصرف در آن جسم ، و همچنین عقل دوّم
- وسیم تا نه فلک تمام شود ، و عقل دهم ازو فلک و عقل حاصل نشود .
- و متأخران را رأی اینست که عدد عقول ده است ، نه آنست که نه فلک
- 18 بترتیب از ایشان حاصل می شود ، و از دهم عالم عنصری . و بحقّ آنست

1 سورة ۸۷ (الاعلی) آیه ۱ || 5 سورة ۵۴ (القمر) آیه ۵۰ || 6 سورة ۴۰
 (القمر) آیه ۵۰ ، کلمح بالبصر . کلمح فی البصر I || 8 این حدیث موضوعه بصور
 مختلف نقل شده است . رجوع شود به وافی ملامحسن فیض کاشانی ، طهران ، جلد اول ،
 ص ۱۷-۱۹ || 10 وجوبش : وجودش I (وجوبه) A

که عقول بسیارند، چنانکه در قرآن آمده است «وما يعلم جنود ربك الا هو»، و آیتی دیگر: «وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

- (۵۳) و بدانکه عقول و نفوس ناطقه اگرچه هنبازی دارند در آنکه 3
جسم نیستند و اشارت پذیر نیستند و منقسم نیستند نه در وهم و نه در
عین زیرا که ایشان از مقادیر منزه‌اند، الا آنست که نفس متصرف است
در جسم و عقل در جسم تصرف نکند، پس عقل جوهری است مجرد 6
از ماده از جمله وجوه، و نفس را تصرفی و علاقه ایست باجسام، و در
قرآن آمده است که «فالسَّابِقَاتُ سَبْقاً» یعنی المفارقات من جمیع
الوجوه. «فالمُدْبِرَاتُ امراً»، یعنی جوهر مفارق که مدبّر و متصرف اند 9
در اجسام و آن نفوس و عقول فعّالند چنانکه در تنزیل آمد که «وَالسَّمَاءَ
بمِثْنَاهَا بِأَيْدٍ»، آیتی دیگر «اِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ اَيْدِيْنَا اِنْعَاماً».
پس حقّ تعالی را دستها جواهر روحانی اند نه جواهر جسمانی. 12

قاعده

- (۵۴) و چون ممکن خسیس موجود شده است واجب کند که ممکن
اشرف پیش از او حاصل باشد زیرا که واجب الوجود اگر بجهت 15
وحدانی اقتضای اخس کند و اشرف را رها کند، پس چون فرض کنیم
که ممکن اشرف حاصل شد استدعا کند که از جهتی حاصل شود که
آن از واجب الوجود شریف‌تر باشد. و این شریف شاید که ایجاد چیزی 18

1-2 سورة ۷۴ (المدثر) آیه ۳۴ || 2 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۸ || 8 سورة ۷۹
(النازعات) آیه ۴ || 9 سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۵ || 10-11 سورة ۵۱ (الذاریات)
آیه ۴۷ || 11 سورة ۳۶ (یس) آیه ۷۱

کند از او شریف‌تر باشد، پس از واجب الوجود ممکن شریف حاصل شد، و بواسطه او ممکن خسیس موجود شد.

- 3 (۵۵) ووجود تمامتر وکاملتر از این که هست محال است که باشد چنانکه در تنزیل آمد. « صنع الله الذي اتقن كل شئ ع »، اشارتست بنظام محکم. آیتی دیگر گفت « ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت »، اشارتست بمناسبت محفوظ ونظام مضبوط که هیچ دور معطل نیست واز آثار عنایت حق تعالی عری وخالی نیست. وهر چیزی باید که بکمالی که لایق اوست برسد، وحق تعالی اگرچه فعل او بواسطه تمام می‌شود الا آنست که فاعل مطلق ومبدع مطلق اوست، ودیگری را رتبت ابداع نیست، وچیزهای دیگر وسائط اند نه مبدع، وآن وسائط نیز هم بدو می‌رسد.

قاعده

12

- (۵۶) وجرمی که حرکت مستدیر کند متصوّر نیست که حرکت طبیعی باشد، زیرا نشاید که جسم حرکت کند وطبع بجائی که ملایم ولایق او نباشد، بلکه حرکت بچیزی کند که ملایم ولایق او باشد تا اگر جسم را هرچه ملایم اوست از احوال همه حاصل شد حرکت نکند بطبع زیرا که آن طبع او حرکت را مرجح نباشد وچون جسم متحرک بمطلوب طبیعی برسد بایستد. وجسمی که حرکت او دوری

4 سورة ۲۷ (النمل) آیه ۹۰ || 5-6 سورة ۶۷ (الملك) آیه ۳ || 17 مرجح :

مرشح I (اذلا ترجح بحرکته من طبعه A).

است هر نقطه که قصد کند بدو واز او مفارقت کند، اگر مطلوب او نباشد چرا قصد کند و اگر مطلوب او باشد چرا مفارقت کند؟
 3 و محالست که مرغوب کل طبیعت بعینه مهروب او شوند، پس محرك 3 و جمله افلاك حرکات ایشان ارادیت و ایشان زنده اند و دراك اند، پس ایشانرا نفس ناطقه باشد. هر که حرکت کند به ارادت او را غرضی باشد که از بهر آن غرض حرکت کند، و اگر نه آن غرض 6 بودی وجود حرکت نزدیک او راجح نشدی بر عدمش. پس افلاك را غرض است در حرکات ایشان، و غرض ایشان امری شخصی نیست، دریافتی بایستادی و اگر ناامید گشتی بر هر دو تقدیر از حرکت فرو 9 ماندی و حرکات ایشان دائم نبودی، و ما برهان بگوئیم بر دوام حرکت ایشان، پس ایشانرا ارادت کلیست. و غرض ایشان غرض حیوانی نیست زیرا که ایشانرا نمو و تغذی نیست زیرا که ایشان قابل تحلیل و زیادت 12 نیستند و قابل حرکت راست نیستند و از اجسام کائن و فاسد نیستند و غرض شهوانی ندارند و ایشانرا حرق و فساد نیست و مزاحم ندارند با یکدیگر، پس ایشانرا غضب نیست. و اغراض حیوانی از آن رو که اغراض 15 حیوانیست از این هر دو بدر نرود، پس او را امر عقلیست و ارادت از بهر امر عقلی، پس ایشانرا نفس ناطقه است که ادراك معقولات کنند و چون جرمهای ایشان شریفتر است از اجرام ما، پس نفوس 18 ایشان شریفتر باشد از نفوس ما و قوی تر.

3 و محالست که مرغوب کل طبیعت بعینه مهروب او شوند : (و محال ان یکون مرغوب طبیعة واحدة بعینة مهروبا عنه A) || 4 دراك : ملاك I (فلها حیوة و ادراك A) ||
 5 هر که : نه هر کز I (و کل متحرك بالارادة فله عرض A)

- (۵۷) وما با آنکه شواعل بسیار داریم ونزوع بلذات بدنی ، چون نفوس ما پاك شود وشهوات كم كنيم و در ملكوت اندیشه كنيم وبه
- 3 مطالعه عجائب نسبت روحانی لطفی در ما پدید آید ، بی درنگك بارقات الهی در ما حاصل شود وبر ما درخشد وانوار قدسی بر ما تابد واز آن لذت یابیم که هیچ لذتی مانند آن نباشد . ونفوس فلکی را هیچ
- 6 شاغلی نیست از عالم او از شهوت ویا غضب ، واگر او را نیز ارادت متعدّد بودی چنانکه ارادت ماست ، پس ایشان نیز مضطرب بودندی وحرکات ایشان مضبوط نبودی ، پس ایشان مستغرق اند در نور آلهی
- 9 ولذت قدسی . واز آن سبب حرکات ایشان منبعث می شود ودائم می ماند بر یکسان ، ومتغیّر نمی شود . ومطلوب همه بر يك وتیرت نیست زیرا که اگر بر يك وتیرت بودی حرکات ایشان مختلف نیامدی
- 12 وبعضی بر دیگری مانندگی نمی کند ، وبیک چیز مانندگی نمی کنند زیرا که اگر بیک چیزی مانندگی کردندی حرکات ایشان متّفق بودی ونه چنین است . وحرکت از بهر سافل نمی کنند زیرا که سافل را نزد
- 15 ایشان قدری نیست که از بهر ایشان حرکت کنند بر دوام . پس هر یکی را معشوقیست قدسی ، يشبه به نفسه ، یعنی خود را بدیشان مانند می کنند واز او نور پیوسته می ستانند ولذت متوالی درمی یابند .
- 18 (۵۸) وچون بر او اشراق کنند موجب حرکت شود وحرکت استدعای نور دیگر کند . واشراقات متواتر اند وپیوسته اند وحرکات بسبب آن

2 كنيم و : كنيم I || 3 بارقات : با اوقات I (البارقات A) || 7 مضطرب : مضطرب I
(لاضطربت A) || 14 سافل : عاقل I (والسافل ليس لها عندها من القدره A)

- پیاپی اند . چنانکه صوفی گفت که چون من از خود غایب شوم او حاضر شود و چون او ظاهر شود ما را غایب گرداند . پس هر یکی را معشوقیست خاص و آن عقل مفارق است و این ظلّ و طلسم اوست ، 3 و وجود این از اوست ، و کمالش از اوست ، و از بهر این سبب حرکاتش مختلف شد . و همه را معشوقیست مشترك و او واجب الوجود است ، و از بهر این سبب مشارک شدند در حرکات دوری . و افلاک را همه کمالات 6 به فصل حاصل است ، الا وضعها ، زیرا که اگر بر يك وضع ثابت شدی از دیگر وضعها بقوه بماندی . و چون متصوّر نیست که جمله به فعل درمی آیند و چون در آیند به يك دفعه ، بر سبیل تعاقب به فعل 9 درمی آیند . و چون نفس تو متأثر شود به نور مبرق از ملکوت ، بدن تو منفعل شود از سبب آنکه با او علاقه دارد تا بحدّی که برقص و دست زدن انجامد . و نفس فلک چون منفعل شود از آن لذات قدسی ، 12 بدنش از آن منفعل شود بحرکات متناسب راسخ بخیر دائم مانند نمودن بعالی نه از بهر التفات بر سافل .

قاعده

15

- (۵۹) چون چیزی حادث شد لابدّ حدوثش را مرجّحی باید بجمله اجزاء و یا ببعضی از اجزاء ، و اگر نه بایستی که وجودش دائم بودی نه حادث . و چون علت از معلول باز نماند و معلول حادث است 18 باید که مرجّح حادث باشد ، تا آن باشد تسلسل شود علت و معلولات

11 برقص و : برقص I (الی رقص و تصفیق A) || 13 بخیر : غیر I (للیخیر الدائم

(A) || 16 حادث شد : - شد I (اذا حدث شیء A)

- 3 لایتناهی واقع بهم . و این مجال است از بهر آنکه برهان گفته آمد که جمله چیزها را نهایت بواجب الوجود می‌رسد، و یا آن باشد که علل نامتناهی باشد که جمع نشود و این قسم متعین شود، پس هر حادثی استدعای آن کند که پیش از حوادث لایتناهی حاصل شده باشد پیاپی و منقطع نشود و الا سخن دیگر باره باز آید بر آنچه منصرم می‌شود . و حوادثی که آن منصرم نشود پیوسته آن حرکاتست دوری زیرا 6 که حرکات مستقیم را انقطاعست چنانکه در پیش رفت . اگر گویند که چون درست شده آید که حرکت پیش علت حرکت متأخر باشد، 9 متقدم با متأخر جمع نشود ، جواب دادند که نفوس که محرک افلاک اند که ایشان را ارادت کلیست ثابت از بهر حرکت دائم از بهر غرض که دائم می‌رسد ، و ارادت جزویست از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر . پس 12 ارادت کای تا رسیدن بنقطه‌ای علت ارادتیست که آن علت حرکتیست از آن نقطه به نقطه‌ای دیگر . پس ارادت علت حرکت است و حرکت علت وصولست ، و همه بارادت کای مضبوطست و منقطع نشود .
- 15 و ارادت جزوی متوقف نشود بر نفس حرکتی که بر آن ارادت جزوی موقوف بود، و اگر چه بر ارادتی دیگر موقوف باشد از نوع آن، پس دور ممتنع نباشد .
- 18 (۶۰) پس درست شد که حرکات آسمان منصرم نشود و دوام حرکات ایشان دلالت می‌کند بر دوام اجرام ایشان و بر آنکه متبری اند از عالم کون و فساد . و عقول که ایشان مجرد اند از علائق اجسام از جمله

وجوه متغیّر نشوند ، واگر نه تغیر ایشان به تغیر واجب الوجود انجامد. وحوادث از عقل مفارقی موجود می‌شود، نه از بهر تغیر فاعل او بلکه از بهر استعداد قوایل. و شاید که فاعلی باشد که او متغیر 3
نشود، ازو چیزی حاصل آید بعد از آن که نبوده باشد در قابلی ،
نه از بهر تغیر او بلکه از بهر استعداد قابل که جزو سبب آنست .
وروا باشد که از يك فاعل آثار مختلف حاصل شود نه از بهر اختلافی 6
که در حقیقت اوست بلکه از بهر اختلاف قوایل، چنانکه آفتاب که
جامه‌ها سپید کند وروی قصارا سیاه کند. ومفارق از جمله وجوه
نشاید که متحرک باشد و شاید که محرک باشد زیرا که او چیزی را 9
تحریک کند به جهت عشق و تشویق چنانکه معشوق که عاشق بدو
حرکت کند و او محرک عاشق است، واگر چه معشوق متحرک نباشد،
پس شاید که محرک باشد .

12

لوح رابع

15

فی النظام والقضاء والقدر وبقاء النفوس والسعادة

والشقاوة واللذة وآثار النفوس وفيه قواعد

قاعده

(۶۱) بدانکه رحمت الهی چون نشایست که بر حدی وقوف کند

1 متغیر نشوند : و متغیر نشوند I (والمقول التي هي المجردة عن علائق الاجسام
من جميع الوجوه لا يتغير A) || 6-7 نه از بهر اختلافی که در حقیقت اوست : از بهر
اختلافی که در حقیقت او I (لا لاختلافه A) || 13 لوح رابع : اللوح الرابع I || 15
النفوس : نفوس I (النفوس A)

- ورای آن چیزهای نامتناهی، بر امکان نماند که موجود نشود هیولی را آفرید، و او را قوه قبول لایتناهی داد، چنانکه قابل را قوت فعل لایتناهی داد. و ناچار بود تجدد فیض را از تجدد چیزی، اشخاص فلکی آفرید که می‌گردند از بهر اغراض علوی که تابع حرکات ایشان می‌افتد استعداد نامتناهی را که منضم شود با فاعلی غیر متناهی، قوت اثر
- 6 و قابلی که انفعال او غیر متناهیست و در فرو آمدن خیر و برکات بر سبیل دوام ازلاً ابداً گشوده و دائمست، و بقدر استعداد قوایل فیض بر ایشان حاصل می‌شود زیرا که واهب متغیر نمی‌شود. و چون شریف‌ترین
- 9 حادثی که به هیولی تعلق دارد نفس ناطقه است، و ممکن نیست که همه بیک دفعه حاصل آید بی ابدان زیرا که نفوس نا متناهیست، و جهات اقتضای علل متناهیست از بهر آنکه برهان گفتیم که سلسله علل
- 12 متناهیست و نه با ابدان زیرا که اجسام متناهی اند، پس لایق هر دوری و هر استعداد ذاتی متعاقب نا متناهی نفوس ناطقه حاصل می‌شوند، گروهی بعد از گروهی تا ازل با ابد تمام شود. و نعمت حق تعالی ابتر و منقطع
- 15 نگردد، چنانکه در تنزیل آمد: «وما كان عطاء ربك محظوراً»، و آیتی دیگر که «وان تعدوا نعمت الله لا تُحصوها» دلالت می‌کند بر سلب نهایت آن نفوس از بهر دوام فیض الهی. و آیتی دیگر از قرآن دلالت می‌کند

6 در فرو آمدن خیر و برکات: در خیر فرو آمدن برکات I (فینفتح باب نزول

البرکات و رشح الخیر الدائم A) || 11 علل متناهیست از بهر: علل و متناهیست از بهر I

(جهات اقتضاء العلل متناهیة A) || 15 سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۲۱ || 16 سورة ۱۴

(ابراهیم) آیه ۳۷

بر سلب نهایت : « قل لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربِّي لَنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربِّي » ، والكلمات في التنزيل بمعنى الجوهر العاقل من الانسان .
 3 وآيتی دیگر بدین معنی گواهی میدهد و آن در حق مسیح است :
 « و كلمته القيها الي مريم » . و گفت « اليه يصعد الكلم الطيب » ، وبالا
 نتواند رفت بجوار حق الا جوهر باقی . و آيتی دیگر در صعود گفت « تعرج
 6 الملائكةُ والروحُ » .

(۶۲) واز آثار رحمت الهی آنست که زمین در میان همه اجسام
 نهاد که اگر نزدیک فلک بودی بگرمی حرکت فلک سوخته شدی . و اگر
 9 نزدیک فلک بجز آتش عنصری دیگر بودی ، و آتش در چیزی دیگر بودی ،
 آن عنصر به حرکت فلک گرم شدی ، عناصر میان دو آتش سوخته و فاسد
 شدند . و چون جانورانی که بر زمین اند که ایشان را آلت تحريك و ادراك
 12 است محتاج اند بعنایت عنصری خشك و غلبه او زیرا که با او است
 حفظ اشكال اعضاء و صورتهای آلات ادراك ، جای ایشان نزدیک زمین
 کردند . و آب گرد زمین محیط شد از بهر حاجت ایشان بنفس زدن .
 15 و پیش آتش نهاد چیزی که با او مناسبت دارد و گرمی و آن هوا
 است . و پیش زمین نهاد چیزی که با او مناسبت دارد در سردی و آن
 آبست ، و آب را با هوا مناسبتست در روانی . و اگر افلاك جمله نوری
 18 بودندی بشعاع جمله عناصر سوخته شدی ، و اگر از نور خالی بودندی ،
 همه عالم تاریک بودی . و اگر انوار افلاك ثابت بودی هر چه مقابل

1-2 سورة ۱۸ (الكهف) آیه ۱۰۹ || 4 سورة ۴ (النساء) آیه ۱۷۰ ، سورة

۳۵ (فاطر) آیه ۱۱ | 5-6 سورة ۷۰ (المعارج) آیه ۴ || 12 بعنایت عنصری خشك :

بخشك عنصری خشك I (محتاجة الى عناية العنصر اليابس A) || 14 و آب گرد : +

آب گرد I

ایشان بودی سوخته شدی و آنچه مقابل نبودی از نور محروم ماندی . و اگر ایشان را يك حرکت بودی حرکت ایشان لازم يك دایره بودی و اثر شعاع به نواحی عالم نرسیدی . پس او را حرکت تیز حاصل شد تابع حرکت جرم کل ، و حرکت دیگر بطیء که بدان حرکت میل کند بجنوب و شمال .

6 (۶۳) بنگر که چگونه رحمت و حکمت او به همه چیز ها رسید چنانکه اشارت کرد در قرآن که « وسعت کل شیء رحمة » ، و آیتی دیگر « وسعت کل شیء رحمة و علماً » . و چون تقدیر کرد چیزها را بر حسب استعداد او ، و ببخشید هر چیزی را آنچه ملائم و لایق او است از کمالات چنانکه گواه داد بر آن آیتی از تنزیل که « وان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم » یعنی هیچ چیز نیست که آن چیز پیش ما متناهی نباشد و لکن بحسب استعداد می دهیم ، همچنانکه گفت « کل شیء خلقناه بقدر » .

15 (۶۴) و بنگر که نبات چون خسیس ترین صاحب نفسست چگونه سرنگون آفریدندش ، و آنچه اصل او است در زمینست ، چون او را ببرند جمله قوای او باطل شود . و جانورانی که ایشان ناطق نیستند چون از نبات شریف تر اند لاجرم سرنگون نشدند بلکه میانه شدند سر بالای ایشان و مردم چون بر همه زیادت شد بنفس ناطقه سرش بسوی آسمان

7 سورة ۴۰ (المؤمن) آیه ۷ || 8 سورة ۴۰ (المؤمن) آیه ۷ (دنبال همان آیه قبله است) || 10 بر آن آیتی : بر آیتی I (کما شهد به A) || 10-11 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۱ || 12 نباشد : - I || 13 سورة ۵۴ (القمر) ۴۹

- آمد راست . وقامت او راست گشت چنانکه گفت « لقد خلقنا الانسان
 فی احسن تقویم » از بهر شرف نفس او واعتدال تن او ومناسبت
 صورتهای او ، و آیتی دیگر که « وصورکم فاحسن صورکم » ، و آیتی دیگر 3
 « ولقد کرّمنا بنی آدم » یعنی به نفس ناطقه که جوهر او باقیست ، وایمن
 است از فساد و مستعدّ است بتحصیل علوم و فضایل را ، « وحملناهم فی البرّ
 البحر » ، البرّ یعنی مدارک حسی ایشان و البحر مدارک عقلی . « ورزقناهم 6
 من الطّیبات » ، یعنی از علوم یقینی و معارف حقیقی ، « وفضلناهم علی
 کثیرم ممّن خلقنا تفضیلاً » ، یعنی آنچه ایشان را زیادت گردانیدیم
 از مناسبت صورتهای ایشان بظاهر ایشان و آراستگی باطن باعتدال مزاج ، 9
 و باطن باطن از قوای محرّکه و مدرکه که با آن زیادت آمدند بر حیوانات
 زمینی از مزایات احوال شهوات و غضب و تخمیل و تفنگر ، و باطن باطن از
 نفس ایشان و عقل نظری و عملی . و از بهر تخصیص کردند [بنی آدم را بر] 12
 بعضی از آنچه آفریدیم زیرا که تفضیل ندارند بر مفارقات مر از جمله
 وجوه و بر آن اشخاص کریم فلکی ، و آیتی دیگر « وأسیغ علیکم نعمه
 ظاهرةً و باطنهً » ، ظاهره از مدارک حسی و باطنه از مدارک عقلی . 15
 وبنگر بجانورانی دیگر که چون بخشید هر یکی را آنچه بدان محتاجند
 و هدایت داد ایشان را تا بحدی که بره که اول از مادر بزاید قصد

1-2 سوره ۹۵ (التین) آیه ۴ || 3 سوره ۴۰ (المؤمن) آیه ۶۶ || 4
 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۲ || 5-6 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۲ || 6-7
 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۲ || مزیات : موانات I || 12 بنی آدم را بر : - I ||
 13 بعضی : بعضی را I (و انما خصص علی کثیرم من خلق لانه لم یفضل علی المفارقات من جمیع
 الوجوه و الاشخاص الکریمه العلویه A) || 14 بر آن اشخاص : - بر I || 14-15
 سوره ۳۱ (لقمان) آیه ۱۹ || 15 ظاهره : - I

پستان کند و از چاه احتزاز کند . و نظر کن بالهام مگس انگبین و اشکال
 مسدس او و ساختن خانه عنکبوت و مثلشهای آن و عجائب جانوران چنانکه
 3 اشارت کرد در تنزیل و آن آنست که « أعطی کل شیء خلقه ثم هدی »
 همه چیزها را بیافرید و آنکه ایشان را کمالات بخشید ، آیتی دیگر
 « والذی قدر فهدی » . و بنگر که چگونه هر چیزی را کمال بخشید
 6 و او را شوقی و عشقی داد ، طبیعی را بقدر طبیعی و ارادی را بقدر ارادی ، و چون
 نظام نگاه داشت و وجود را بر پای داشت بعشق جلالش و عظمتش و اگر نه
 عشق عالی بودی سافل هرگز پایدار نشدی .

قاعده

9

(۶۵) حق تعالی بر او چیزی واجب نشود بر سبیل الزام ، و لکن
 بدو چیزها واجب شوند و غنی و بخشنده مطلق او است . و غنی^۳ مطلق
 12 آنست که ذات او و کمالات او بر دیگری موقوف نشود . و چون
 دانستی که ممکنات همه مقتدر اند بواجب الوجود ، پس غنی^۳ مطلق
 نیست الا واجب الوجود . و دو غنی^۳ مطلق نشاید که باشد زیرا که اگر
 15 یکی در زیر قدرت آن دیگری آمدی او را اولیتر بودی ، و چون در
 زیر قدرت او در نیاید او را اولیتر نباشد . پس او فقیر باشد و آنچه او را
 اولیتر است او را نا یافت باشد . پس غنی^۳ مطلق یکیست ، و آنچه بجز

3 سوره ۲۰ (طه) آیه ۵۲ || 5 سوره ۸۷ (الاعلی) آیه ۳ || 12 که ذات او
 و کمالات او : که با ذات او و با کمالات او I (الغنی المطلق هو الذی یتوقف ذاته ولا کمال
 لذاته علی غیره A) || نشود : شود I

اوست همه درویش اند چنانکه در تنزیل آمده است: «ومن جاهد فانما يُجاهد لنفسه ان الله لغنى عن العالمين»، و آیتی دیگر: «الله الغنی»
 3 و انتم الفقراء». و ظاهرست که چون الف و لام در محمول درآید حصر 3 محمول باشد در موضوع. و ملك مطلق آنست که ذات همه چیزها او را باشد و ذات او هیچ چیزی را نباشد و نتواند که چنین باشد الا واجب الوجود. آیتی دیگر از قرآن: «قل اللهم مالك الملك»، آیتی دیگر: 6 «ملك السموات والارض وما بينهما واليه المصير».

(۶۶) بنگر که چونست نسبت بدن با مجموع عنصری و چه نسبت دارد عالم عنصری با عالم اثیری زیرا که کمترین ستاره از ثوابت 9 بزرگتر از جمله زمین است بیارها، و بنگر که اجرام چون مقهور اند در زیر شعاع عقول و عقول چون مقهور اند در حیّز قهر نور عقل اول. و نور عقل اول در نور قیومیّت و شعاع قدسیست، و مستغرق و خاضع لاهوتیّت 12 ازلاً و ابداً چنانکه در تنزیل است: «والله غالب على امره». آیتی دیگر: «يخافون ربهم من فوقهم» اشارتست بدانچه بر ایشان می افتد از هیبت و حضور حضرت تعالی در محلّ بلند آلهی. «ويفعلون ما يؤمرون» 15 یعنی ایشان وسائط فضل الهی اند، و آیتی دیگر: «وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة». عقل اول ید مقدّس اوست و جمله عالم

2-1 سورة ۲۹ (المنكبات) آیه ۵ || 2-3 سورة ۴۷ (محمد) آیه ۴۰ ||
 3 الفقراء: + اليه I || 6 سورة ۳ (آل عمران) آیه ۲۵ || 7 سورة ۵ (البائنة) آیه ۲۱ ||
 10 زمین: - I (الكبر من الارض مرارا كثيرة A) || 13 سورة ۱۲ (يوسف) آیه ۲۱ ||
 14 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۵۲ || 15 سورة ۱۶ (النحل) آیه ۵۲ || 16-17 سورة ۶ (الانعام) آیه ۶۱

۳ مُلک یعنی عالم اجسام زیر قهر ابداع اوست ، و عالم ملکوت ای عالم مفارقات ، و آیتی گواهی می دهد : « تبارک الذی بیده الملك » یعنی که در زیر شعاع نور اولیست . آیتی دیگر : « بیدک الخیر » ، و آیتی دیگر : « فسبحان الذی بیده ملکوت کلّ شیء » ، و آیتی دیگر گفت : « قل بیده ملکوت کلّ شیء » ، و الملكوت هو الروحانیة الذی یکون ذلک الشیء ، یعنی آنچه که چون سایه و صنم او باشد چنانکه در امثال پیغامبر آمده است که « انّ لكل شیء ملکا » ای هر چیزی را فریشته است .

۹ (۶۷) و در پیش رفت که مبدعات حقّ تعالی منقسم می شود بجسمانیات و روحانیات که نه جسم اند و با ایشان اشارت نتوان کرد و آن نفوس و عقولند که محسوس نیستند بلکه معقولند چنانکه در تنزیل آمد « فلا أقسم بما تُبصرون وما لا تبصرون » یعنی عالم محسوس و عالم معقول . و آیتی دیگر : « آلا له الخلق والامر » ، عالم خلق یعنی هر چدرای که مقدار و اندازه است ، و آن عالم اجسام است ، و عالم امر یعنی آنچه که بصرش بهیچ وجه نتواند دیدن . و همچنین آیتی دیگر : « فاطر السموات والارض عالم الغیب والشهادة » ، الکبیر المتعالی ، در این معنی آیت بسیار است ، و غیب آنست که محسوس و مشارالیه نیست . و آنکه مفارق منقسم

2 سورة ۶۷ (الملك) آیه ۱ || 3 نور اولست : نور I (ای تحت شعاع نوره الاول A) ||
 سورة ۳ (آل عمران) آیه ۲۵ || 4 سورة ۳۶ (یس) آیه ۸۳ || 5 سورة ۲۳ (المؤمنون)
 آیه ۹۰ || 7 این مأثور در صحاح و مساند و کتب امثال و دیگر مراجع معروف نیامده
 است || 11-12 سورة ۶۹ (الحاقة) آیه ۳۸-۳۹ || 13 سورة ۷ (الاعراف) آیه ۵۲ ||
 15-16 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴۷

- می‌شود بعقل و نفس، و عقل مبدای نفس است. بنور حق تعالی و بهای او تدبیر جرم می‌کند، و عقل و نفس هر دو دست اند از آن حق تعالی که این هر دو مبسوطات اند: [« بلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ »]، ای ممنوع نیستند از فیض، منقطع نمی‌شود اثر ایشان، بلکه ایشان را اثر دائمست. « یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ » یعنی جودش دائم و رختمش پیوسته است.
- 6 (۶۸) « لِمَا خَلَقْتُ بَیْدًی » یعنی نفس آسمانی بحرکت اجرامش استعداد پدید می‌کند و عقل مفارق هیأت بر او فیض می‌کند، وانگه نفس منقسم می‌شود بنفسی که متصرف است در اجرام سماوی و نفسی که متصرف است در اجرام ارضیات، و آیتی که بدین گواهی می‌دهد آنست 9 که می‌گوید: « وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » یعنی محرکات هیاکل ایشان. و چون هیاکل زمینی یعنی اندام مردم کائن و فاسد است و معتدل‌ترین مزاجها مزاج انسانست و با این همه واقع است زیر کون 12 و فساد، در تنزیل آنرا ضعیف خوانند که « وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا »، و آیتی دیگر: « وَان یَسْلُبْهُمُ الذَّبَابُ شَیْئًا یَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ »، و آن هیأت حرکاتست که نزدیک و دور می‌گرداند هر فلك را 15 و، بدین اعتبار ذباب خواند از ضعف وجود حرکت از بهر عدم تصوّر

3 سورة ۵ (المائدة) آیه ۶۹ ، آیه شریفه در متن فارسی نیامده و در متن عربی آمده است || 4 منقطع نمی‌شود اثر ایشان بلکه ایشان را اثر دائمست : منقطع می‌شود اثر بلکه ایشان اثر دائمست I (ولا مقطوعنی الاثر A) || 6 سورة ۳۸ (الزمر) آیه ۷۵ ، لما خلقت : کیف لما خلقت I 10 سورة ۴۸ (الفتح) آیه ۴ || 12 و با این همه واقع است : و باین واقف است I (وهو مع ذلك واقع تحت الكون والفساد A) || 13 در تنزیل : و در تنزیل I || سورة ۴ (النساء) آیه ۳۲ || 14-15 سورة ۲۲ (الحج) آیه ۷۲

ثباتش که ازو باز نتواند ستد . و چون افلاکرا صور ثابتست و از فساد منزّه است اورا شداد خواند چنانکه در تنزیل آمده است :
 3 « وَبَنِينَا فَوْقَکُمْ سَبْعًا شَدَادًا » ، و آیتی دیگر که « عَلَیْهَا مَلَائِکَةٌ غَلَاطٌ » ، لجرمها ، « شداد » لثبات صورها ، یعنی غلیظ است جرم ایشان و سختست از بهر آنکه صور ایشان ثابت است . و آن اجرام که در زیر ایشان منفعل می شود : « لَا یَعْصُونَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ » یعنی التفات نمی کند بچیزهائی که در زیر ایشان اند و ایشانرا شواغل نیست .

(۶۹) آیتی دیگر : « وَیَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ » یعنی نفوس فلکی مطیع اند مر معشوقات ایشانرا که آن عقولند . و آیتی دیگر قوله : « مُطَاعٌ ثُمَّ أَمِینٌ » یعنی عالم نفوس مطیعند مر عالم عقولرا . و آنچه دلالت می کند بدان که فعل ایشان دائم است و حرکات ایشان منقطع نیست که ازلی در عالم سفلی بواسطه حرکات پدید می آید و شوق دائم و عاشق ثابت است . آیتی دیگر ، و آن آنست : « فَأَنْ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِینَ عِنْدَ رَبِّکَ یَسْتَبْجِحُونَ لَهُ بِاللَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا یَسْتُمْونَ » . و عند اشارتست بآنکه نفوس در حیث مکان نیستند و تسبیح عبارت است از آنکه ایشان شواغل و موانع ندارند . و طاعت ایشان دائم است از بهر آنکه عشق ایشان ثابتست ، و اشراقات عقول بر ایشان دائمست . « وَهُمْ لَا یَسْتُمْونَ » دلالت می کند بر آنکه ایشانرا ملالت نیست و قوای ایشان

1 که ازو : - که I || 3 سوره ۷۸ (النبأ) آیه ۱۲ || سوره ۶۶ (التحریم) آیه ۶ || 6 سوره ۶۶ (التحریم) آیه ۳ || 8 آیتی دیگر : دیگر I || سوره ۱۶ (النحل) آیه ۵۲ || 10 سوره ۸۱ (التکویر) آیه ۲۱ || 13-14 سوره ۴۱ (فصلت) آیه ۳۸

کلاله نپذیرد و بر آنکه مدد ایشان از عالم اعلیٰ نا متناهیست . آیتی دیگر : « یَسْبَحُونَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لَا یَفْتَرُونَ » اشارت می کند بدوام حرکات از بهر تشریقات عقلی که پیایی بر ایشان می آید . 3

قاعده

- (۷۰) بدانکه شرّ ذاتی نیست چنانکه مشهود است بلکه حاصل او باز می گردد بعدم ذاتی و یا بعدم کمال از ذات زیرا که وجود از آن روی که وجودست خیر است ، مادام که ازو لازم نیامد ابطال کمال چیزی ، چنانکه باطل شدن زندگی زید با زوال تندرستی او یا پراکنده کردن عضو پیوسته که بسبب او کمی حاصل شود . وعدم از آن روی که عدمست منسوب نیست بفاعل الا بعرض ، پس محتاج نباشد بفاعل که دو واجب الوجود در وجود نتواند بود . و چیزهائی که در ایشان به هیچ وجهی شرّی نیست آنست که بسبب ایشان کمالی از چیزی 12 بر خیزد چنانکه ذوات عالم اعلیٰ ، و در اجسام هست که در ایشان شرّ اندکست و خیر بسیار . و روا نیست بر رحمت حقّ تعالیٰ که آنرا مهمل فرو گذارد زیرا که در ترکیب چیزی بسیار از بهر اندک شرّ 15 شرّ بسیار است چنانکه آتش که درو منفعت بسیار است و اگر چه لازمش آید در بعضی اوقات سوختن جامه درویشی . اگر گویند که چرا این قسم را بیافریدند بر وجهی که درو هیچ شرّ نبودی ، جواب 18 دادند که این سؤال فاسد است زیرا که همچنانست که گویند که چرا

2 سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۲۰ || 3 که - : I || 8 باطل شدن : + چیزی I ||

10 روی که : - که I

آب را بجز آب نکردند و آتش را بجز آتش نکردند؟ و فرو گذاشتن مصالح کلبی و خیرهای کلبی از بهر خیر جزئی روا نباشد. نه بینی که حکیم فرماید که يك عضورا ببرند تا باقی اعضاء بر جای بماند؟

(۷۱) بدانکه باری تعالی هیچ چیزی را از بهر غرضی نیافرید زیرا که هر فاعلی که فعلی کند از بهر غرض از بهر آن کند که غرض بدو اولیتر باشد، و اگر نه فعلش بر ترکش راجح نشدی، و هر چه بچیزی کمال یابد ترکش او را نقص باشد، پس او محتاج باشد به کردن آن. و واجب الوجود را شاید که در او جهت احتیاج باشد، و بصنع مشکل شود. اگر گویند که چیزها را از بهر آن کند که خیر نیکو است در نفس خود، جواب دهند که چیزی اگر چه در نفس خود نیکو باشد مادام که پیش فاعل کردن او اولیتر و نیکوتر نبود آن فعل نکند.

(۷۲) و باری تعالی غنی است از همه چیزها. و جواد آنست که چیزی بکسی دهد که آن چیز او را درخور باشد نه از بهر غرضی که هر چه چیزی بدهد تا او را شکر گویند و یا از خدمت خلاص یابد او معامل باشد نه جواد، پس حق تعالی را هیچ غرضی نیست در صنع، و عالی را در سافل هیچ غرضی نیست. و لیک سخن دراز در خیر و شر کسی کند که او پندارد که حرکات افلاک از بهر مصلحت مردمست و یا از بهر آسایش زید و عمرو، بلکه این همه لوازم حرکات افلاک چیزهایی است که ایشانرا بدین التفات نیست. و اشارت کردیم که وجود

14 دهد: دهند I || 17 عالی: عالی I (العالی A) || 20 چیزهایی است: است

I (بل هذه لوازم ممن لا يلتفت اليها A)

تمامتر و کاملتر از این که هست نتواند بود و چیزی که آن محالست مقدر نیست. و اگر باری را غرضی بودی فضل او ثابت نکستی چنانکه در قرآن آمده است که «ولکن الله ذو فضل علی العالمین» ، آیتی دیگر: 3 «ذی الطول لا اله الا هو الیه المصیر» .

(۷۳) و باری تعالی منزّه است از آن که کار او آن باشد که بیوه زنی را کور گرداند و یا یتیم را شیر خواره فرو گذارد بمرک 6 شیر دهنده او و یا هتک ستر کسی کند ، بلکه آن همه لوازم مقدر اوست بحركات کلی ، چنانکه گواهی دارند بدان آیتها از قرآن ، و گفت «کل شیء عنده بمقدار» . آیتی دیگر گفت «من کل شیء موزون» 9 یعنی همه مقدر است و برکشیده و چیزی زیادت و نقصان نشود .

(۷۴) و ترازوی حوادث حرکات آسمانست ، و حضور حق تعالی از ظلم منزّه است ، چنانکه در قرآن آمد که «ما ربک بظلامٍ للعبید» 12 یعنی خدای عزوجل بر بندگان ظلم نکند . و آن چیز هائی که دلالت است بر آنکه حرکات را مدخل است در حوادث آیتی است از قرآن و آن آنست که گفت «لکلّ امة اجلٌ فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون 15 ساعةً ولا یستقدمون» . و اجل بحضور وقتست و زمان مقدر حرکتست و حوادث مشروط اند بحركات . اگر گویند که چون همه بقضا و قدرست پس گناهکار را چرا عذاب کند بر گناه و قدر او را بدان مبتلا 18 کرده است ، جواب دادند که عذاب نه از بهر آنست که باری تعالی را

3 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۵۲ ، والله ذو فضل I || 4 سورة ۴۰ (المؤمن)

آیه ۳ || 9 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۹ || سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۱۹ || 12

سورة ۴۱ (فصلت) آیه ۴۶ || 15-16 سورة ۷ (الاعراف) آیه ۳۲

- 3 خشم برو غالب شود چنانکه پادشاه جابر ، بلکه ایشان را عذاب کند به هیأت بد که در نفوس ایشان حاصل شده است که قضا و قدر او را شوق کرده است به او چنانکه کسی بهمت سابق او را شوق کند بیماری . و با این معنی گواهی می‌دهد آیات از قرآن مجید : « سیجزیهم و صفهم » ای ثواب دهنده و عقاب کننده ایشان را بصفات ایشان چنانکه بیماری که افراط کند در خوردن غذا ورنج او از آن افراط باشد . و آیتی دیگر : « جزاء وفاقاً » یعنی موافق کسب های ایشان ، و آیتی دیگر : « وان جهنم لمحیط بالکافرین » ، و آیتی دیگر 9 و آن آنست که گفت « واحاطت به خطیئته » یعنی شواغل هیولانی و رذیلت‌های جسمانی .

قاعده

در بقای نفس

12

- (۷۵) چون روشن گشت ترا که اجزای تن متحلل می‌شود و متبدل می‌گردد ، و آنچه از تو مدرکست ثابت است ، اگر نفس [از آنچه بودی که باطل شدی ببطلان جسد البته] باطل گشتی در حالت تبدل 15 اول ، زیرا که علاقت نفس با روح است و روح پیوسته در تبدل و تحلل است . و نفس در مکان نیست و در محل نیست تا او را مزاحمی بود ، و یا

2 کند : کنند I || 5 سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۴۰ || 7 سوره ۷۸ (النبأ) آیه ۲۶ || کسب های : کسانهای I (یوافق مکاسبهم A) || 8 سوره ۹ (التوبة) آیه ۴۹ || 9 سوره ۲ (البقرة) آیه ۷۵ || 14-15 از آنچه بودی که باطل شدی ببطلان جسد البته : I (فلو کانت النفس مما تبطل ببطلان الجسد لبطلت ... A)

مضارّی که او را باطل گرداند و یا استعداد محلّ تغییر کند تا او را باطل کند. و میان او و میان تن نیست الاّ علاقه شوقی ، و آن اضافی است و اضافت ضعیف‌ترین اعراض است زیرا که نقل کند آنچه بر دست راست تست بر دست چپ تو و تو در نفس خود متغیّر نشوی. و اگر نفس باطل شدی ببطلان تن بایستی که ضعیف‌ترین اعراض مقوم وجود جوهری بودی، و این محالست. و چون که جوهر مفارق که علت اوست دائم است و در محلّ نیست، باید که بقای او باقی ماند. و از قرآن آیتی چند گواهی می‌دهد بر بقای نفس: یکی آنست که گفت « لا تحسبنّ الذّین قتلوا فی سبیل اللّهِ امواتاً بل احياءٌ عند ربّهم يُرزقون »، می‌پندارید که کسانی که ایشان را در راه خدا بکشتند که ایشان مرده اند بلکه ایشان زنده اند در حضرت حقّ تعالی، زنده به ذوات مدرك ایشان، «عند ربهم» یعنی متبرّی از جهت وحیّز و برخاستن شواغل جسدانی، « یرزقون » یعنی روزی دهنده ایشان را از انوار الهی. « فرحین بما آتیهم اللّهُ من فضله » یعنی از لذّات علوی و شادی قدسی، و آیتی دیگر گفت: « ولا تقولوا لمنُ یقتل فی سبیل اللّهِ امواتٌ بل احياءٌ ولكن لا تشعرون » یعنی مگوئید در حقّ کسانی که ایشان را کشتند که ایشان مرده اند بلکه زنده اند و لیکن شما در نمی یابید. و آنچه در

1-2 و یا استعداد محلّ تغییر کند تا او را باطل کند و میان او و میان تن نیست الاّ علاقه شوقی : و میان او و میان تن نیست الاّ علاقه شوقی و محلّ چیزی دیگر را تا او را باطل کند I (او ی تغییر استعداد المحل فی بطل و بین البدن الا علاقه شوقیة A) || 8-9 سورة 3 (آل عمران) آیه ۱۶۳ || 9 یرزقون : I و A || می‌پندارید : می‌پندارند I || 13-14 سورة 3 (آل عمران) آیه ۱۶۴ || 15-16 سورة 2 (البقره) آیه ۱۴۹ || 16 مگوئید : می‌گوید I

قرآن آمد آیتی دیگر در بازگشت نفس که « الی ربك يومئذ المساق » یعنی سوق نفوس و بازگشت بحقیقت . وقوله تعالی « ارجعی الی ربك » یاد کرد بخدای خویش ، و آبتی دیگر : « وان الی ربك الرجعی » یعنی بازگشت بخدای .

قاعده

6 (۷۶) بدان که تناسخ محالست زیرا که اگر تصرف نفس نقل کند بقنی از جنس تنش از بهر صلاحیت آنست که درو تصرف کند ، پس او را از واهب نفسی حاصل شود ، و این نفس منتقل هم در او 9 تصرف کند ، پس لازم آید که يك تن را دو نفس باشد : یکی فائض و یکی مستنسخ ، و این محالست . و همچنین اگر از مردم نزول کند بجانوران دیگر بدنها بر نفوس زیادت شود ، و اگر از حیوان بالا رود 12 بانسان نفوس زیادت شوند بر ابدان ، و این همه محالست .

قاعده

15 (۷۷) عامه مردم پنداشتند که هیچ لذتی دیگر نیست بجز از لذت حسی ، و ندانستند که فرشتگان را لذت بشهود جلال حق تعالی عظیم تر و تمامتر است از لذت خوردن و آشامیدن . و بدان که لذت در یافتن است آنچه را که برسد از کمال مدرک و خیر او بدریابنده چون شاغلی و مضادی

1 دیگر در : - در I || 2-1 سورة ۷۵ (القیامة) آیه ۳۰ || 3-2 سورة ۸۹ (الفجر) آیه ۲۹ || 4-3 سورة ۹۶ (الملق) آیه ۸ || 10 مستنسخ : - I (فیحصل للحیوان الواحد نفسان مستنسخة و فایضة A) || 17 آنچه را که برسد : آنچه برسند I

- نباشد. وهر چیزی را لذتی والمی است لایق حال او ، ولذت والم بصر
متعلقست به محسوسات در آنچه ملایم او باشد ویا نا ملایم او باشد ،
3 وقوة شمرا الم ولذت متعلقست بچیزهای بویا ، وذوقرا در طعام ها
وشرابها ، وشهوترا در آنچه لایق اوست ، همچنین غضب را آنچه لایق
اوست از قهر و غلبه . وهر یکی را از اینها لذتیست که خاصست بدو ویا
آنچه ملایم اوست چنانکه لذت بوی خوش دریافتن ویا بوی چیزی 6
کنندیده . وکوش وچشم درین با شم هنباز نیست .
- (۷۸) وکمال جوهر عاقل از ما در آنست که متنقش شود
بحقائق ومعرفت حق و عجائب ملکوت وملك از جهت علاقه او با بدن 9
که مستولی شود بر قوای بدن و مستولی نشود قوای بدن برو ، واز جهت
آن که باشد شهوت و غضب و فکر او در تدبیر زندگانی بر اعتدال ،
و با آن که رأی درست اقتضا کند . ونقص او در جهل است و تسلط او 12
بر وهم چنانکه نفس شریف ترست از قوای بدن و نفوس او . ومدركات او
از جلال حق اول و ملکوتش شریف ترست از چیزهایی که حواس دریابد
نه بمقداری که آنرا قیاس توان کرد . وعالم لذت در نمی یابد و نه جاهل 15
الم از بهر شواغل که مانعست از دریافتن چنانکه مست سخت که چون
معشوق او نزد او آید از وصال او لذت نیابد و دشمن او را شماتت کند
و بزند و او آن الم در نیابد ، و چون مستی او برود آگاه شود . 18
- (۷۹) و بدن پرستان لذت روحانی را انکار کنند از بهر آنکه ایشان

1 چیزی را : چیزی I || 3 بویا : بویا I || 7 کوش وچشم درین باشم هنباز

نیست : کوش درین باشم هنبازست I || لا یشارکه فیهما السمع والبصر A (|| 10

مستولی نشود قوای بدن : مستولی نشود بر قوای بدن I

در نیافته اند ، چنانکه عین لذت جماع در نیافته است ، و چون شواغل
 و موانع تن و قوای او بر خیزد و نفس عارف شود بحقائق ، لذتی عظیم
 3 یابد بمشاهده ملکوت و باشراق انوار حق تعالی چنانکه در قرآن آمد :
 « وجوهٌ یومئذٍ ناظرةٌ » الآیة ، و آیتی دیگر : « فی مقعد صدقٍ عند
 ملیکٍ مقتدرٍ » ، و معنی عندیّت آنست که حجاب بر خیزد و موانع برداشته
 6 شود ، و نظرت شروق نور است و بهجت قدسی . و نظر آن است که انوار
 حق تعالی بر ذوات شریف اشراق کند و لذت و شادی تمام در یابند
 بتجلی حق تعالی و پیدا شدن او که نفس بدان زنده شود بنوری که
 9 از جلال حق بر ایشان تابد ، لذتی وافر در یابند ، چنانکه آیات تنزیل
 گواهی میدهد که « لهم أجرهم و نورهم » ، آیتی دیگر : « نورهم بین
 أیدیهم » . و رسید بغایت و مطلوب خویش ، چنانکه آیت قرآن بدان
 12 اشارت کرد که « لهم ما یشتهون » از لذت روحانی ، و آیتی دیگر :
 « فیها ما تشتهیه الانفس و تلذُّ الأعین » ، از انوار ربّانی و اشعه قیومی ،
 آیتی دیگر که « فلا تعلم نفسٌ ما اخفی من قرّةِ أعینٍ » ای هیچ
 15 کس نداند که از بهر او چه چیز نگاه داشته اند از چیزهایی که
 چشم دل بدان روشن شود . و از جهت پوشیدگی که گفت « و نُنشئکم
 فیما لا تعلمون » یعنی رجوع شما بجائی خواهد بود که شما آنرا

4 سوره ۷۵ (القیمة) آیه ۲۲ || 4-5 سوره ۵۴ (القمر) آیه ۵۵ || 6

و نظرت شروق نور است : و نصرت سرور نور است I (النظرة شروق النور A) || 10

سوره ۵۷ (الحديد) آیه ۱۸ || 10-11 سوره ۵۷ (الحديد) آیه ۱۲ || 12

سوره ۱۶ (النحل) آیه ۵۹ || 13 سوره ۴۳ (الزخرف) آیه ۷۰ ، فیما ما تشتهیه :

لهم فیما ما نشئ JA || 14 سوره ۳۲ (السجدة) آیه ۱۷ || 16-17 سوره ۵۶

(الواقعة) آیه ۶۱

نمی‌دانید. « ولقد علمتم النشأة الاولى » اشارت می‌کند بزائیدن کوچک یعنی از مادر جدا شدن و بزائیدن بزرگ یعنی از بدن مفارقت کردن.

3

(۸۰) بر مردم پوشیده کردند برموز و امثال و ممتنع بر ایشان احاطت کردن به کنه حقیقت آن چیز. پس آن لذت‌یست که هیچ لذتی مانند آن نباشد و هیچ راحتی و سعادت‌ی بدان نرسد، سعادت ابدی 6 مملکت خلودی یعنی جاودانی و جدار حق تعالی و روحانیات از انوار حق تعالی. و نفس لباس عزّ و بها در پوشد و بقدر حق تعالی پیوندد و عظمت و بزرگی دریابد. و نفس روح زندگی دریابد الا بعد از مفارقت 9 تاریکی تن چنانکه اشارت کرد آیت قرآن که « و انّ الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون »، که سرای آخرتست که چشمه حیوانست یعنی عالم زندگی و نور اگر مردم بدانستندی، و آیتی دیگر: « فلما ان 12 كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم »، من ما حیاة المعارف، از آب حیات معارف قدسی و مشاهده عالم عقلی و لذت سرمدی. و حقّ اول، تمامتر و کاملترین ذوات ذات و کمالات اوست، پس او عاشق ذات 15 اوست و بس و معشوق ذات خویش و آن چیزهای دیگر. و بعد از عشق او بذات خویش و لذت او بذات خویش عشق مقربان و لذات ایشان 18 است.

(۸۱) و اما بدبختان متألّم می‌شوند بجهل مرگب ایشان، و آن

1 سورة ۵۶ (الواقعة) آیه ۶۲ || 10-11 سورة ۲۹ (المنكبات) آیه ۶۴،

الدار I || 12-13 سورة ۵۶ (الواقعة) آیه ۸۷-۸۸ || 15 حیاة المعارف : حواء

المفارق I || 16 و بس و معشوق : و بس معشوق I

- آنست که اعتقاد حق ندارند و نقیض آن را اعتقاد کرده باشند . و این
 3 جهل بسیط سخت ترست، و آن آنست که اعتقاد آنچه حقیقت ندارد و بس .
 و جهل مرگبر را هیچ خیر نیست چنانکه در قرآن مجید آمده است که
 « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى » یعنی هر که در این
 6 عالم کور است از شناختن معارف و حقائق و مطلع نشود بر اسرار عالم
 ملك و ملکوت او در آخرت همچنین کور باشد از ادراك این معانی
 و ادراك لذات، « و أضلُّ سبيلاً » زیرا که طریق اکتساب بواسطه آلت
 مسدود گشت و حجت و موانع ادراك عذاب و الم برخاست . آیتی دیگر
 9 گفت « فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور »
 یعنی چشمها کور نشود و لکن بصیرت دل کور شود و متعذب و متألّم شوند
 بعذاب دوری و بحجاب از انوار حق و حیرت و سلب آلات و هیات بد
 12 چنانکه در آیتی دیگر آمده است : « كلاًّ أتهم عن ربهم يومئذ لم يحجوبون » ،
 حقا که ایشان روز قیامت از حق تعالی محجوب اند . « كلاًّ بل ران
 علی قلوبهم ما كانوا يكسبون » ، حقا که زنگ مکاسب و افعال ایشان
 15 بیوشانید مر دلهای ایشان را . و آیتی دیگر گفت « ولا يكلمهم الله يوم
 القيامة ولا يُزكّیهم » ، و متألّم می شوند از بهر شوق ایشان ببدنهای ایشان
 و بلدات آخرت . و ایشانرا از آن باز داشته اند چنانکه در قرآن
 18 آمده است : « و حیل بینهم و بین ما یشتهون » ، از آنچه با آن پرورده

4 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۴ || 7 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۴ ||
 9 سوره ۲۲ (الحج) آیه ۴۵ || 12 سوره ۸۳ (المطففين) آیه ۱۵ || 13-14
 سوره ۸۳ (المطففين) آیه ۱۴ || 14 زنگ : مرف I || 15-16 سوره ۲ (البقرة)
 آیه ۱۶۹ || 18 سوره ۲ (البقرة) آیه ۱۶۱

بودند و بدان خو کردند. آیتی دیگر گفت « وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابَ » ،
 قوای ایشان را سلب کردند که بدان نور نبینند و گوش ندارند که
 بدان صفیر شنوند و پای ندارند که بگریزند و خلاص یابند. و پیداشد 3
 ایشان را آنچه در حساب ایشان نبود چنانکه قرآن از آن خبر داد:
 « وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَالٌ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ » ، و آیتی دیگر « وَبَدَأَ لَهُمْ
 سَيِّئَاتٌ مَّا كَسَبُوا » . 6

(۸۲) اگر گویند که نفوس ما بعد از مفارقت چگونه از یکدیگر
 ممتاز شوند و از حق تعالی، جواب دهند که بعد از مفارقت بدن توهم
 نکنند چنانکه پیش از بدن حصول نفوس را زیرا که بعد از 9
 بدن ممتاز شوند از یکدیگر بآنچه حاصل شود با ایشان از هیأت
 و ملکات و آنچه کسب کرده باشد هر یکی از خواص علوم و حقائق،
 و اما از عقول مفارقه و از واجب الوجود به اختلاف حقائق با آنکه 12
 جمله ممکن الوجودند و اول واجب الوجود است بذات خویش، و ممیز
 میان اشخاص يك نوع از جسم و بان که نوع از اعراض مکان است و یا
 محلّ. اگر محلّ دو نوع یکی باشد ممیز اختلاف حقائق باشد، 15
 چنانکه سپیدی و شیرینی در شکر، و یکی از دیگر ممتاز می شود
 بحقیقت. پس عقول و چیزهای دیگر مثال ایشان از یکدیگر ممتاز
 شوند بحقیقت و مراتب قوّه و ضعف، و در قرآن آمده است که «وَمَا مِنَّا إِلَّا
 لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» ، و این مرتبت ماهیتش. آیتی دیگر گفت « وَالطَّيْرِ صَافَاتٌ » ، 18

1 سورة ۲ (البقرة) آیه ۱۶۶ || 5 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴۸ || 5-6
 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴۹ || 8 و از حق تعالی: از حق تعالی I || 12 و از واجب
 الوجود: از واجب الوجود I || 13 واجب الوجود است: - است I (والاول واجب الوجود
 A) || 18-19 سورة ۳۷ (الصفات) آیه ۱۶۴ || 19 سورة ۲۴ (النور) آیه ۴۱

اشارت می‌کند بمجرّدات که خلاص یافته اند از شبکه بدنها ،
 « کَلُّ قَدِ عِلْمٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ » . اگر گویند که چون متصوّر باشند
 3 که باری تعالی و مفارقات نه منفصل باشد و نه متصل باشد بعالم از
 دنیا گویند که اتصال نگویند الا چیزهایی را که بر ایشان انفصال متصوّر
 باشد ، چنانکه کوری نگویند الا چیزی که بصر برو متصوّر باشد
 6 چنانکه دیوار را نه کور گویند و نه بچه کننده زیرا که مثل این
 مقابلات نگویند یکی از ایشان الا بر چیزی که آن دیگر بر او
 راست آید . و مادام که اتصال بر او درست نیاید انفصال بر او درست
 9 نیاید زیرا که این از خواص اجسام است ، و همچنانکه حرکت و سکون
 صوفی چنانکه صوفی گفت « الحمد لله لا بون ولا صلة هذا مقام لنا
 مشاهدة معنی معاینه . »

قاعده

12

(۸۳) نفوس بشری از اصل ملکوت اند ، و اگر نه شواغل بدن
 بودی منقش شدی به نفوس ملکوتی . و نفوس فلکی عالم اند بلوازم
 15 حرکاتشان و آنچه باشد و بود چنانکه آیت بدان ناطق است ، و آنست که
 گفت « ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب
 من قبل ان نبراهها » . آیتی دیگر : « وعنده ام الكتاب » یعنی که

2 سورة ۲۴ (النور) آیه ۱۴ || 6 نه کور گویند و نه بچه کننده : نگوید و نه بچه
 کننده I (فلا یصح ان یقال الحائط لا بصیر ولا اعمی ولا انه عاقر ولا ولود A) || 8-9
 درست نیاید : درست نیاید از I || 10-11 الحمد لله لا بون... معنی معاینه (ازمتن عربی) :
 الحمد لله لا بون واصله هذا مقام اما معنی معاینه I || 16-17 سورة ۷ (الحدید) آیه ۲۲ ||
 17 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۳۹

- هر چه در عالم کون و فساد واقع می‌شود همه در نفس فلکی منقش اند
 پیش از آنکه در این عالم پدید آیند . و همچنانکه گفت « وکلّ
 شیء فعلوه فی الزُّبر » ، و آیتی دیگر : « وکلّ صغیر وکبیر مُستطر » .
 و کتاب خدا از کاغذ نباشد و پوست کاو . آنچه لایق ملکوت وی باشد
 و آن عقول مدرك اند و نفوس مدبّره و صحیفهای مکرّمه ، ذوات
 مدبّره مرفوع از دنس عالم عنصری ، مطّهّره یعنی طاهر اند از علاقه
 عناصر . « بِأیدی سفره کرام برّره » یعنی روحانیان که از بالای
 نفوس اند و ایشان در زیر شعاع قهر روحانیان اند . و آیتی دیگر :
 « أنّ الله یعلم ما فی السماء والارض أنّ ذلك فی کتابٍ انّ ذلك
 علیّ الله یسیر » ، و آیتی دیگر و آن آنست که گفت « ولا رطب
 ولا یابس الاّ فی کتابٍ مبین » یعنی روحانیان که متنقش اند
 بجمله کائنات . و آیتی دیگر حکایت موسی علیه السلام چون سؤال کرد
 « فما بال القرون الاولی قال علمها عند ربّی فی کتابٍ لا یضلّ ربّی
 ولا ینسی » . و آیتی دیگر واردست بعلم حقّ تعالی و کتاب قدسی
 و آن آنست که « ما یعزبُ عن ربّک من مثقال ذره فی الارض ولا
 فی السماء ولا اصغرُ من ذلك ولا اکبرُ الاّ فی کتابٍ مبین » . آیتی دیگر
 در این معنی گفت « عالم الغیب لا یعزبُ عنه مثقال ذره فی السموات
 ولا فی الارض ولا اصغرُ من ذلك ولا اکبرُ الاّ فی کتابٍ مبین » .

18

2-3 سورة ٥٤ (القمر) آیه ٥٢ || 3 سورة ٥٤ (القمر) آیه ٥٣ || 7 سورة ٨٠
 (عبس) آیه ١٥-١٦ || 9-10 سورة ٢٢ (الحج) آیه ٦٩ || 10-11 سورة ٦
 (الانعام) آیه ٥٩ || 13-14 سورة ٢٠ (طه) آیه ٥٣ - ٥٤ || 15-16 سورة ١٠
 (یونس) آیه ٦١ || 17-18 سورة ٣٤ (سبا) آیه ٣ ، عالم الغیب ... ولا فی الارض
 الا قوله فی کتابٍ مبین I

(۸۶) غرض از این همه آنست که جواهر روحانی متنقش اند
 بجمله چیزها و نفوس ما شاید که بدیشان پیوند در بعض اوقات چنانکه
 3 در خواب و متنقش شود بنقوش کائنات و مطلع شود بر غیب زیرا که
 مشاغل حواس کم شد. و اگر نه تشویش‌های متخیله بودی بر ما سهل
 بودی اطلاع بر عالم غیبی، الا آنست که در خواب نیز همچنان
 6 مشغول می‌دارد. و اگر اتفاق افتد که سلطنتش ضعیف شود، نفس
 متنقش شود به چیزهای غیبی، و ازین بابت مقامات درست، الا آنست
 که متخیله همیشه نقل می‌کند از صورتی بصورتی که مناسب و مشابه
 9 و یا مفاد آن چیز باشد چنانکه اگر نفس دشمن دیده باشد متخیله
 محاکات کند به مار و گرگ، و اگر پادشاه دیده باشد محاکات کند
 بدریا و بکوه. و چون نفس فراموش کند آنچه معبر حدس کند
 12 حدسی تمام که آن محاکات از چه چیز بوده است.

(۸۷) و انبیاء و متألّهان و فضلا، میسر شود ایشان را در بیداری اطلاع
 بر مغیبات زیرا که نفوس ایشان یا قوی اند در فطرت و یا قوی شوند
 15 بطریقی که ایشان دانند و علومی که ایشان مکتوم و مستتر داشته اند
 و هر موز در کتب آورده اند. و مغیبات منقش شوند زیرا که نفوس
 ایشان چون آینه زدوده است، درو نقوش ملکوت پدید آید. و باشد
 18 که سرایت کند شبح آن مغیب به حس مشترک، و یا مخاطبه کند به
 لذیذترین مخاطبه، و آن در شریف‌ترین صورتی باشد. و باشد که غیب را
 به حس مشترک مشاهده ببینند، و باشد که آواز هاتفی بشنود و یا از

- مسطوری خبری خواند. و این همه از نفوسی است که بتخیل سرایت کند و از او بحسّ مشترك. وحسّ مشترك از تخیل منقّش نشود در بیشتر اوقات زیرا که حسّ مشترك را حواسّ ظاهر مشغول دارند 3 بصور حاضر و متخیله را عقل مشغول دارد در افکار. و اگر بترتیب مختل شود، چنانکه در خواب، و وقتهای دیگر تخیل متسلط شود بر حسّ مشترك و دور ظاهر گرداند یا به صورتهای خرافی چنانکه 6 اضغاث احلام یا صورتهائی که آن محاکات چیزهای قدس باشد و آن باشد که خواب درست باشد و یا وحی صریح باشد. و بود که مصروعان را اتفاق افتد همچنانکه سوداویان را که مطلع شوند بر 9 بعضی از مغیبات از بهر آنکه شوغل ایشان کم شود و آلات مختل گردد. و باشد که مشغول گردانند کسانی که کودکان را بسخن در آرند به چیزهائی که جسم را حیرت دارد و خیال را مدهوش 12 گرداند چنانکه آن قدح که آب در او ریزند و در او نگاه کنند یا بسطحی از سیاهی براق و غیرها. و نفوس ایشان را بعد از حیرت حواسّ و فرو نشستن تخیل اطلاع بر صورت عینی [حاصل شود] و مطلع 15 شوند بر امور درست.

قاعده

- (۸۸) [و بدانکه نفوس ما] بقوّت اند اوّل که حاصل شوند 18

1 خواند : خوانند I || 8 حسّ مشترك را : حسّ مشترك I || 4 واگر : I -
 (فانذا اختل الضبط A) || 5 مختل شود : مختل شوند I || 8 و آن باشد : آن باشد I ||
 15 حواس و : حواس I || حاصل شود : I - (فيقع لنفوسهم بعد حيرة الحواس
 و ركود التخیل صورة غيبية و يتطلعون الاولياء على امور صحيحة A) || 18 و بدانکه نفوس
 ما : و تعلم ان نفوسنا AI

- وانگه ازو حاصل شود اوایل و نقل کند ازو بشوایی بواسطه وجود نفس ما . و مکمل ایشان و بدر آورنده از قوت بفعل آنست که حکما آنرا « عقل فعال » خوانند ، و شرع آنرا روح القدس خوانند . 3
- نسبت او با عقول ما [مانند نسبت] آفتابست با دیده های ما . و آن آن روحیست که بحق اضافه کردند در آیاتی که آنرا آوردیم ما از قبل آن که گفت : « وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » ، و آن واسطه وجود عالم عنصر است و کدخدای عنصریات است بامر حق تعالی ، و اوست که نفوس ما را متنقش گرداند بفضائل ، چون بدو متصل کردیم چنانکه 9 در قرآن آمده است : « اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ » . و قلم حق تعالی از چوب ونی نیست بلکه ذات عقل است ، که آن عقل بفعل است . نسبت نفوس ما با ایشان چون نسبت لوح 12 است با قلم ، پس نفوس ما الواح مجرد اند و او قلمیست که نفوس ما را منقوش گرداند بعلوم حقیقی و معارف ربّانی . آیتی دیگر گفت « كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَاَيَّدُهُمْ بِرُوحٍ مِّنْهُ » . و آنچه گواهی می دهد بدان که تعلیم از قدس است و آنچه گفت در حق پیغمبر علیه السلام : « عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى » اشارت می کند بعقل فعال که او را حق تعالی مدد می دهد به قوه غیر متناهی . و آیتی دیگر گفت

1 ازو : درو I || بواسطه : پس واسطه I (بواسطه A) || 2 بدر آورنده : بدر آورده I || 4 مانند نسبت آفتابست با دیده های ما : آفتابست با درهای ما I (کنسبه الشمس الى العبارنا A) || 6 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۹ || 9 سورة ۹۶ (العلق) آیه ۳-۴ ، در اصل : اقرأ باسم ربك الاكرم الذي علم بالقلم || 14 سورة ۵۸ (المجادلة) آیه ۲۳ || 16 سورة ۵۳ (النجم) آیه ۵ || 17 غیر متناهی : غیر نا متناهی I (الغیر المتناهية A)

- « نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَبْلِكَ » ، وگفت : « ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى » .
 آیتی دیگر گفت « ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ » ، ودر آیتی
 گفت : « الرُّوحُ الْأَمِينُ » ، آیتی دیگر : « نُمَّ آمِينَ » ، و آیتی 3
 دیگر : « قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ » ، و آیتی دیگر :
 « وَأَنْتَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ » ، وگفت : « عَلَّمَ الْإِنْسَانَ
 مَا لَمْ يَعْلَمْ » ، اشارت است بدان که از قوه به فعل بیرون می آیند . 6
 آیتی دیگر : « خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ » .

قاعده

- (۸۹) در آنکه پیغمبر علیه السلام گفت « من مات فقد قامت قيامته » . 9
 اشارت است بدان که آسمان او گشاده می شود که اصل سر او است
 و ستارگان او فرو ریخته می شود یعنی حواس ظاهر ، و آفتاب او از
 حالت خود می بگردد که آن دل اوست و پایهای او معطل 12
 می شود و زمین او متزلزل می گردد که آن تن اوست . و حشر
 کردند و حوش او را که آن قوای اوست لا سیما قوت غضبی ،
 و درهم کوفتند جبال او را که استخوان او اند ، بجز این آیتی گواهی 15
 میدهد : « وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى » یعنی نفوس شما مجرد است از
 آلات ، او تنها باز گردد . وگفت « كَلِّمَهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا »

1 سورة الشعراء آية ۹۳ || سورة ۵۳ (النجم) آية ۶ || 2 سورة ۸۱
 (التكوير) آية ۲۰ || 3 سورة الشعراء آية ۱۹۳ || سورة ۸۱ (التكوير)
 آية ۲۱ || 4 سورة النحل آية ۱۰۴ || 5 سورة النمل آية ۶ ||
 5-6 سورة العلق آية ۵ || 6 بدان که : بدان I || 7 سورة ۵۵ (الرحمن) آية
 ۳-۴ || 9 این حدیث در کتب معتبر حدیث نیامده است || 16 سورة ۶ (الانعام) آية
 ۹۴ || 17 سورة ۱۹ (مریم) آية ۹۶

یعنی ذات وحدانی بی مزاحمت ، قوی یعنی ذات شاعر ودرّاک .

قاعده

- 3 (۹۰) بدانکه علاقه نفس با بدن با اعتبار جسمی است که آن روح است ، وروح در دماغ نورانیست تا اگر نورش کم شود زندگی او مضطرب شود و مالیخولیا حاصل شود و غیر آن ، پس او علاقه نفس با نور است واول رفیقی از آن زندگی نور است . وبینی میل حیوانات بنور و فرو نشستن حواس^۱ و ساکن شدن حرکات در ظلمت شب ، پس شادی نفوس با نور سخت تر است از جمله چیزها .
- 9 (۹۱) و بدانکه نور جرمی هیأتست در جرم ، پس او ظاهرست از بهر دیگری ، و نور است از بهر دیگری . و اگر بخود قائم بودی نور بودی از بهر ذات خود و از بهر خود ظاهر بودی و زنده بودی ،
- 12 و هر چه زنده است بذات خویش نور مجرد است . و هر نور مجرد زنده است بذات خویش . و حقّ اول نور همه انوار است زیرا که معطی حیاتست و بخشنده نوریت است و او ظاهرست از بهر ذات خویش و ظاهر کننده دیگری . و در مصحف مجید آمده است و آن آنست که گفت « اللهُ نورُ السموات والارض » ، و نوریت او آنست که از بهر ذات خود ظاهرست و دیگری بدو ظاهر می شود . پس نور همه نورهاست
- 18 و نوریت هر نیر سایه نور اوست ، پس بنور او روشن گشت آسمان ها

7 بنور و فرو نشستن : بنور فرو نشستن I || 9 نور جرمی : نور جرم I (النور الجرمی A) || 16 سورة ۲۴ (النور) آیه ۳۵ || 18 هر نیر سایه : هر دو نیز میانه I (نوریه النیرات ظلّ لنوره A) . || روشن گشت : روشن کرد گشت I (فانار بنوره السموات والارض A)

- وزمین ها . آیتی دیگر: « وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا » .
- (۹۲) و چون آنچه در محسوسات، و از همه شریف تر است، نور است، پس از انوار آنچه تمامترست شریف تر است، و شریف ترین 3 جسم ها « هورخش » است که تاریکی را قهر می کند . ملك كواكب ورئیس آسمانست و کننده روز روشن با امر حق تعالی، كافل قوتها، خازن عجائب، صاحب هیبت، مستغنی بنورش از جمله كواكب . 6 همه را نور می دهد و او از کس نور نمی ستاند، و همه را رونق و بها می پوشاند . پاكا خدایا که او را آفرید و نورانی گردانید . اوست مثل اعلی در آسمانها و در زمینها زیرا که اوست نور انوار اجسام چنانکه 9 حق تعالی نور انوار است از آن عقول و نفوس . آیتی دیگر گفت « وَاللَّهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى » و این آیتی دیگر را مبین می گرداند از روی مثلی، اوست آیتی بزرگ که ظاهرست بنورش، خفیتست شرفش بر 12 جاهلان . و آیت حق تعالی ظاهرترین آیاتست و ظاهرترین آیات هورخش شدید است، و اوست که آیت بزرگترین است و علامه است و فاعل است با امر حق تعالی و پوشیده است ای ظاهر نگشت از بهر 15 شرفش . و اوست که سبب روز است بظهورش و سبب شبست از بهر خفایش و سبب فصول چهارگانه است از بهر میلش به جنوب و شمال، و او روشن کننده چشم سالکان است و وسیلت ایشانست بحق تعالی . 18 پس اوست که حی ناطق است و ظاهر تر است، و اوست که حجّتست

1 سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۶۹ || 5 قوتها : + قوتها I || 6 خازن : حاوی A ||

11 سورة ۱۶ (النمل) آیه ۶۲ || 14 شدید : عدید I (هو هورخش الشدید A)

- بر بندگان خدا، واوست آیت توحید زیرا که او یکیست در مرتبت، او گواهی می‌دهد بیکی، واوست که وجهت بلند ترست از آن خدا بر زبان اشراق، واو روی وچشم ودل عالمست . پاکا خدایا که او را ظاهر گردانید وبدو حجّت را مؤکد گردانید بر عالمیان . وگواهی می‌دهد آیتی دیگر از تنزیل چون تقدیر را بدو ربط کرد، وآن که گفت که « وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ » .
- آیتی دیگر : « وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ » .
- وشرف انوار آسمانی گواهی می دهد از تنزیل وآن آنست که گفت « فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَأَنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ » ، ومواقع ایشان مظاهر ایشانست چنانکه ایشان بظاهر روحانیان اند . آیتی دیگر : « فَلَا أُقْسِمُ بِالْغَنَسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ » .

قاعده

12

- (۹۳) وچون نفس ظاهر گردد روشن شود بنور حق تعالی ، مثنی در تنزیل آمد وگفت « اللَّهُ وَلِي الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ » آی از تاریکی جهل بنور معارف . و آیتی دیگر گفت « يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ » یعنی که میسر شود

1 اوست آیت : اوست که آیت I || 2 وجهت بلند ترست : رحمت بلند تر نیست I (وهو وجهة الله العليا على لسان الاشراق A) || 5 ربط کرد : ورط کرد I (ربطه التقدير A) || 6 سورة ٦ (الانعام) آية ٩٦ || 7 سورة ٣٦ (يس) آية ٣٨ || 9 سورة ٥٦ (الواقعة) آية ٧٤-٧٥ || 10-11 سورة ٨١ (التکویر) آية ١٥-١٦ || 14-15 سورة ٢ (البقرة) آية ٢٥٨ || 16 سورة ٥ (المائدة) آية ١٨

طریق خالص به عالم قدس و طهارت . « وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ » ، از ظلمات جهل بنور معارف و حقایق . چون نور آلهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس ، 3 همچون آهن گرم کرده است بمجاورت آتش ، و هیبت نورانی در او حاصل شود و خاصیت سوختن . و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد ، نفوس از منفعل شوند و ماده از متاثر 6 شود ، و بشنود دعای او در ملکوت السماء لا سیما ملک ، چون فکر دائم دارد در آیات جبروت ، و مشتاق شود بعالم روشن و لطیف شود بهشق نورانی و متصف شود بنیک بختی و بخیر و کرم و عدل ، بافق اعلی برود و بر 9 اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد وصیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را . و چون روشن شود بنور حق 12 و قوی گردد بتأیید حق از جمله حزب خدا شود . و در تنزیل آمد آیتی دیگر و آن آنست که « إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ » ؛ بشماع قدس و تأیید قهر . و آیتی دیگر : « وَ اِنَّ كُفْرًا لَّهُمُ الْغَالِبُونَ » ، و این آیت جهت قهر و غلبه با آن آیتی دیگر بار می شود و برسد بنور تأیید 15 و ظفر چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند . و ایشان از مجوس نبودند و نه ثنویان یعنی از کسانی که خدای را دو می گویند زیرا که این معتقد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت . 18

1-2 سورة ٥ (المائدة) آیه ١٨ || 13 سورة ٥٨ (المجادلة) آیه ٢٣ ||
 14 سورة ٣٧ (الصافات) آیه ١٧٣ || 14-15 و این آیت ... بار می شود : من جهة
 المصریح الغلبية وقد یثنی له بجهتین A

- (۹۴) ونوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد در لغت پارسیان «خرّه» گویند، و آنچه ملوک خاص^۳ باشد آنرا «کیان خرّه» گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد بعدل و حق^۴ قدس و تعظیم ناموس حق^۵ بجا آورد بقدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی، چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق^۶ تعالی بسطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مساط بقدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد بامر حق^۷ تعالی و وردگان را باز پس بستند و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و از علوم بهره مند شد بیش از آن که بسیاران درین عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق^۸ تعالی، و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد.

(۹۵) و دوم او از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که

1-2 قوی و روشن: قوی روشن I || 4 خداوند نیرنگ: صاحب نیرنج A || 8-9 از شعاع انوار حق تعالی بسطنتی کیانی بر نوع: شعاع انوار حق تعالی بسطنتی کیانی و بر نوع I (واولی ما نالقی؟) فی حقه انوار الله العلیا بسطه کیانیة حکم بها علی النوع A || 10 خود ضحاک: وفضائل I (علی عدو الفضائل A) || 15 جزا از: جزا از I (مثوبة من الله A)

- تقدّس و عبودیت را بر پای داشت ، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او بعالم اعلیٰ عروج کرد و متنقّش گشت بحکمت حقّ تعالیٰ و انوار حقّ تعالیٰ او را پیدا شد و پیش او باز آمد . 3
- و معنی « کیان خرّه » دریافت و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردنها او را خاضع شوند . و هلاک گردند بقوه حقّ تعالیٰ شریر و محبّ دشمنی را ولد را و سخت دل را افراسیاب را 6 از بهر آنکه جاحد حقّ گشت و منکر نعمتهای خدا شد ، تقدیس را برداشت ، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند ، در جانب غزنی هلاک گشت . و ملک قدس چون سنگ سکینت برو 9 مسلط شد ، عناصر ازو منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد ، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگار های بسیار چشمها مثل آن ندیدند . و چون ملک فاضل النفس در عالم سنتهارا 12 زنده گردانید و تعظیم انوار حقّ کرد و حکم کرد بتأیید حقّ تعالیٰ بر جمله روی زمین ، انوار مشاهده جلال حقّ تعالیٰ برو متوالی گشت در مواقف شرف اعظم ، بخواند او را منادی عشق واو لبیک 15 گفت و فرمان حاکم شوق در رسید واو پیش باز رفت بفرمانبرداری . و پدر او را بخواند و بشنید که او را می خواند ، اجابت کرد و هجرت کرد بحقّ تعالیٰ ، ترك کرد ملک جمله معموره ، و حکم محبّت 18

3 باز آمد : باز آمدند I || 6 شریر محب دشمنی را ولد را و سخت دل را افراسیاب را :
 فاهلك بقوة الله ، الشرير محب العدوان والتلذذ شديد القساوة افراسیاب التركي (A) ||
 لدرا : تلفرا I

روحانی را ممثّل گشت بترك خویشان و وطن و بیت ، روزگارها چنان
ملکی ندید و بجز ازو پادشاه یاد ندارد ، وقوه الهی اورا حرکت
3 فرمود ، بیرون آمد از دیار خویش . درود باد بر آن روز که مفارقت
وطن کرد ، روزی که به عالم علوی پیوست .

قاعده

6 (۹۶) قوه فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی بمعارف
حقیقی آرد او شجره مبارکه است ، زیرا که همچنان که درخت را
شاخه است و میوه ها ، فکرا نیز شاخه است و آن انواع افکار است
9 که بدان میوه نور یقین رسد ، چنانکه در قرآن آمد : « الذی
جعلَ لکم منَ الشجرِ الاخضر ناراً » . الشجرة فکرت است ، سبزی
او آنست که مطلع شود بر طریق نظر و بباز گشتن بعالم قدس .
12 آیتی دیگر : « أفرأیتُم النارَ الّتی تُورونَ » یعنی علوم ثوانی
و نفحات قدسی ، آنکه بدو توصل کنند از علوم اوائل بعلم ثوانی .
« ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » یعنی که شما انشاء کردید یا ما
15 انشاء کردیم این درخت را . و آیتی دیگر : « وشجرة تخرج من طور
سیناء » الایة ، یعنی بواسطه اندیشه حاصل کند و روغن معقولات را
مستعد قبول فیض الهی گرداند و چراغ یقینی بر افروزد و آتش

7 آرد او : آردو I (فہی الشجرة المباركة A) || 9-10 سورة ۳۶ (یس) آیه ۸۰ ||
11 بباز گشتن : بیان گشتن I (وانصرافها بالتعود الى القدس A) || 12 سورة ۵۶ (الواقعة)
آیه ۷۰ || 14 سورة ۵۶ (الواقعة) آیه ۷۱ || 15-16 سورة ۲۳ (المؤمنون)
آیه ۲۰ || 16 حاصل کنند و : حاصل کند روغن I

مقام سکینه در نفس بر افروزد. و معارف نان ایشانست [و آن نان]
 فریشتگان ، و آنست که فیثاغورس بدان اشارت کرد در رموز او
 و داود پیغمبر در مزامیر . و نان خورش ایشان انوار درخشنده است ، 3
 و اشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت « يُوقدُ مِنْ
 شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِيَّةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ » یعنی نه عقل
 محض است نه هیولای محض. و این درخت بعینه درخت موسی است 6
 که ازو ندانشید در بقعه مبارکه از شجره ، و گفت « ائی آنست
 ناراً » ، و این آتش آن است که گفت « أَنْ بوركَ مَنْ فِي النارِ »
 یعنی کسانی که بدو متصلند ، و « مَنْ حَوْلَهَا » یعنی محبان 9
 و متصلان .

(۹۷) و نفوس ما چراغها اند که این آتش عظیم او را می افروزد
 همچنانکه در حق موسی آمد : « اذ رأوا ناراً فقالوا لاهله امكثوا » 12
 اشارت کرد باهلش یعنی حواس ظاهر و باطنش چنانکه گفت
 « فاخلع نعليك » . و آیتی دیگر « انس من جانب الطور ناراً » ،
 و این آیت که « أَنْ بوركَ مَنْ فِي النارِ » مثنی می شود با آیتی 15
 دیگر : « لعلی آتیکم منها بقبس » یعنی پاره آتش درخشنده

1 و آن نان : نه از I (وهو خبز الملائكة A) || 3 مزامیر : زمامیر I ||
 3-4 سورة 24 (النور) آیه 30 || 7-8 سورة 20 (طه) آیه 10 ، سورة 27 (النمل)
 آیه 7 ، سورة 28 (القصص) آیه 29 : در اصل « وان لم تنبه فاذا » و تصحیح قیاسی است ||
 8 سورة 27 (النمل) آیه 8 || 9 سورة 27 (النمل) آیه 8 || 12 سورة 20 (طه)
 آیه 9 || 14 سورة 20 (طه) آیه 12 || سورة 28 (القصص) آیه 29 || 15 سورة 27
 (النمل) آیه 8 || 16 سورة 20 (طه) آیه 10 : در اصل « لعلی آتیکم بشهاب قیس »
 که کلمه « بشهاب » تداعی شده است با آیه شریفه « او آتیکم بشهاب قیس لعلکم تصطلون »
 سورة 27 (النمل) آیه 7

- درگیرنده . ومن حولها را یار می‌شود « سَأْتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ » ،
 و « قَبَسَ » از بهر آن کس که در آتش است و « خَبْرٌ » از بهر آن
 3 که در گردا گرد اوست . نظر کن باعجاز وحی الهی و ضرب مثال‌ها ،
 و اشارت به نفس است واحوال او بامور محسوس ، تفهیم معقولات
 می‌کند با مثال حسی ، چنانکه در قرآن آمد که « وَيَضْرِبُ اللَّهُ
 6 الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ » ، و آیتی دیگر گواهی می‌دهد
 که « وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ » ،
 و همچنانکه آیتی دیگر « وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » . « سنریبهم آیاتنا
 9 فی الافاق و فی أنفسهم » اشارت می‌کند که عجایب عالم علوی در
 عالم کوچک که انسان است تعبیه کرده شده است . و آیتی دیگر :
 « وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ » اشارت
 12 می‌کند که چیز هائی که وحی است همه اشارت است بعالم کوچک
 واحوال او . و آیتی دیگر اینها را یار می‌شود : « وَكَلَّمَ نَقصٌ
 عليك من آباءِ الرسل ما نُثَبَّتْ بِهِ فؤادك وجاءك في هذمِ الحقِّ
 15 وَمَوْعِظُهُ وَذِكْرِي لِلْمُؤْمِنِينَ » .

(۹۸) و مخیله چون روی به چیزهای محسوس نهد و نقل کند

از چیزی بچیزی نفس را باز دارد از ادراك معقولات و برو مشوّش

1 سورة ۲۷ (النمل) آیه ۷ || 2 قبس : حشو آیه ۷ از سورة ۲۷ (النمل)
 و آیه ۱۰ از سورة ۲۰ (طه) || خبر : حشو آیه ۱۰ از سورة ۲۰ (طه) و آیه ۷ از
 سورة ۲۷ (النمل) || 5 حسی : جسمی I (بامثال حسية A) || 6-5 سورة ۱۴
 (ابراهیم) آیه ۳۰ || 7 سورة ۲۹ (المنکبوت) آیه ۴۲ || 8 سورة ۵۱ (الذاریات)
 آیه ۲۱ || 9-8 سورة ۴۱ (فصلت) آیه ۵۳ || 11 سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۱۰ ||
 13-15 سورة ۱۱ (هود) آیه ۱۲۰ ، - للمؤمنین I

گرداند منامات ، چنانکه در قرآن آمد در حدیث منامات : « والشجرة الملعونة فی القرآن » . واوست که چیز ها بهم در آمیزد و چیز های درست را مشوش گرداند . آیتی دیگر : « كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار » زیرا که پیوسته در حرکت است که بهیچ وقت قرار نگیرد . واین منخیله است که کوهست که حایل است میان عالم عقلی و نفوس ما . نبینی که موسی چون طلب رؤیت کرد گفتند « ولكن انظر الى الجبل » ، اگر چنانکه بجای خود قرار گیرد باشد که مرا ببینی که این کوه پیوسته در حرکت است و شاغل نفس است ، و چون سانح قدسی به عالم تخیل رسید اورا قهر گردانید ، چنانکه گفت « فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكًا » ، الآیة . سلطنت بشریت ظاهر گشت ، نفس با آتش روحانی گرم و روشن گشت ، و از مشاهده عالم کثرت فانی گشت ، در نور قیومی مستغرق شد . [و علمای 12 متألّه راست اسراری] در چگونگی خلاص یافتن نفس به عالم حق ، و در حکمة الاشراق بدان اشارت کرده آمد .

15 (۹۹) اللّهم ، ای خدائی که وجود همه بذات تو قائمست ، وفايض وجود ذات تست ، وبرکات بر عالم سفلی تو می فرستی ، ونهایت رغبتها توئی ، نور همه نور ها ومدبّر کارها ، بخشنده زندگی توئی عالمیان را ،

1 در حدیث : که در حدیث I || 1-2 سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۶۲ || 4-8 سورة ۱۴ (ابراهيم) آیه ۲۶ || 7 ولكن انظر الى الجبل : (در متن فارسی محو شده است) (الم تر ان موسى لما طلب الرؤية قيل له ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه A) || سورة ۷ (الاعراف) آیه ۱۴۳ || 10 سورة ۷ (الاعراف) آیه ۱۳۹ || 12-13 و علمای متألّه راست اسراری : I (للعلماء المتألّهين اسرار في كيفية تخلص النفس الى العالم الحق A)

3 ما را بنور تو مؤید گردان و توفیق ده مارا به چیز هائی که رضای تو در آنست ، والهام ده مارا حق ، و پاک گردان از رجس تاریکی ، و برهان ما را از تاریکی طبیعت به مشاهده انوار تو و دریافتن رضای تو و مجاورت مقربان تو و رفاقت سگان ملکوت تو ، و ایشان رفیقان نیکند .

6 (۱۰۰) و بدانکه بر بیننده این واجب است که پیوسته فکر کند در عالم ملکوت و اسرار وجود و نظام عالم و در آسمان و زمین ، چنانکه در قرآن آمد که « يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا » ای صادر نیست از ارادت بجزاف ، یعنی نیافریدی این را یا دیگر باره باطل کردی بعد از آنکه حاصل شد وجود ما ، و ناقص نیست و نه منقطع از هر دو طرف .

12 و آیتی دیگر : « اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » اشارت بدان که فکر باید که عام باشد در همه چیز هائی که حق تعالی آفرید ، و لفظ « فی » چون به نظر مقرون شود بدو فکر خواهند [و ملکوت اشیاء روحانیات آنهاست نه نشور جسمانی ایشان] . و چون فکر لطیف گردد بچیز های روحانی بارقات الهی بر او پیاپی شود چنانکه مثلی از تنزیل گواهی می دهد

1 مارا : و مارا I || 4 مقربان : (از متن فارسی محو شده است) || 6 بر بیننده : بر دیده I (اعلم انه يجب على المستبصر دوام الفكر A) || 8-9 سوره 3 (آل عمران) آیه ۱۸۸ || 12-13 سوره ۷ (الاعراف) آیه ۱۸۴ || 14 فی : که I (اذا بلفظ فی براد به الفكرة A) || 15-16 و ملکوت ... ایشان : در متن فارسی محو شده است (و ملکوت الاشیاء روحانیاتها لا نشورها الجسمانية A) || 16 بارقات : و بارقات I

که « یَکَادُ سَنَا بَرَقَهُ یَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ » یعنی که ربوده شود از قوّه نفخه حق تعالی . « تُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ » ، کشف در معنی عبرتست متبصران را . آیتی دیگر : « هُوَ الَّذِی یُرِیْکُمُ الْبَرْقَ » ، در 3 فضای ارواح ، « خوفًا » یعنی بترسید از آنکه بر شما فوت شود ، « طمعها » یعنی خواهند که ثابت بماند ، و « یَنْشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ » یعنی که مقام سکینه ثابت که باران علوم حقیقی بارد ودالات 6 کند بر حال سالک در حالت آنکه ربوده شود ازین عالم ، و آیت « لَهُمُ اللَّیْلُ » یعنی ظلمت ، « نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ » ، « وَجَعَلْنَا اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ آیَاتٍ » یعنی علاقه تن وروشنائی برق روحانی ، « فَمَحَوْنَا آیَةَ 9 اللَّیْلِ وَجَعَلْنَا آیَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً » بقهر نور بازغ از افق اعلی که مظهر حقایق وعلومست . و آیتی دیگر : « اِذَا یُغَشِّیْکُمُ النَّعَاسُ آمَنَةٌ مِنْهُ » یعنی سبات الهی که در حالت فرو مردن قوی پدید 12 می آید . « وَیُنزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً » یعنی از عالم عقلی ، « مَاءً » یعنی علوم حقیقی ، « لِيَطَّهَّرْکُمْ » ، تا شمارا پاک گرداند از چرک این عالم ، « وَیَذْهَبُ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطَانِ » یعنی آنچه تعلق 15 دارد بنفوس شما از شواغل هیولانی وعلائق ظلمانی . و چون گفت « وَلِيَرْبِطَ عَلَی قُلُوبِکُمْ وَیُثَبِّتَ بِهِ الْاِقْدَامَ » دلالت می کند که مقصد

1 سورة ۲۴ (النور) آیه ۴۳ || 2 سورة ۲۴ (النور) آیه ۴۴ || 3 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۱۳ || 5 سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۱۳ || 8 سورة ۳۶ (یس) آیه ۳۷ ||
 سورة ۳۶ (یس) آیه ۳۷ || 8-9 سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۳۷ || 9-10 سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۱۳ || 11-12 سورة ۸ (الانفال) آیه ۱۱ || 13 سورة ۸ (الانفال) آیه ۱۱ || 14 سورة ۸ (الانفال) آیه ۱۱ || 15 سورة ۸ (الانفال) آیه ۱۱ || 17 سورة ۸ (الانفال) آیه ۱۱

اصلی در ضمن آیت آب بیرونی نیست. و آیتی دیگر این آیت را یار می‌شود که « وَهُوَ الَّذِي ارْسَل الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ »
 3 یعنی از حرکت روح نفسانی که از حرکت او لرزی [در بدن
 ایجاب می‌کند در هنگام ظهور نور، « وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ » یعنی
 از افق اعلی، « ماء طهورا » از یقین الهی و [معارف که دلها را پاک
 6 گرداند از چرك موهومات عالم فانی، « لِنَحْيِي بِهِ بَلَدَةً مِيتًا »
 یعنی نفس جاهل را زنده گرداند بعلوم و پاک گرداند حیات
 حقائق .

9 (۱۰۱) و بدانکه نفس خلیفه خدا است در زمین چنانکه گفت
 « هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ » ،
 درجات بقدر درجات علوم مردم و فضیلت نفوس و غایت همت ایشان .
 12 آیتی دیگر : « اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً » . آیتی دیگر :
 « يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ » . و قبیح باشد از خلیفه
 خدا که ملك فانی وی سبب بطلان ملك عالی دائم او باشد، و این
 15 در حق ملوك ظاهر تراست زیرا که قبیح است که در آخرت
 پیشی گیرند بر ایشان کسانی که ایشان زیر دست او بوده باشند،
 و خسرتی عظیم است که بن او سبق برد کسی در آخرت که او

2 سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۵۰ || 3 از حرکت : و حرکت I (من حركة A) ||
 3-5 در بدن ... یقین الهی و : در متن فارسی محو شده است (مما یوجب اقشعراة البدن
 عند ظهور النور وانزلنا من السماء ای من الافق الاعلی ماء طهورا من المهارف والیقین
 الالهی A) || 4 سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۵۰ || 5 سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۵۰ ||
 6 چرك موهومات : بچرك هومات I || سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۵۰ || 10 سورة ۶
 (الانعام) آیه ۱۶۵ || 12 سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۸ || 13 سورة ۳۸ (ص) آیه ۲۵

- بر آن کس] در این جهان پیشی گرفته بوده است .
- (۱۰۲) بار خدایا ببخشای بر ما که بر تو ایمان آوردیم
- 3 بآیات تو وتنزیل [ترا مصدق داشتیم و بدانستیم که هیچ 'مراجمی نیست بجز از تو، هیچ یاری وقوتی نیست الا یاری وقوت تو . خاضع گشت از بهر عظمت وجلال تو گردنهای ما واز بهر عزت تو خاشع گشتند نفوس ما . از خشم تو مارا برضای تو نقل کن ، 6 واز عذاب تو به رحمت تو، واز تاریکی ما به نور تو، کوری دل مارا از ما زایل گردان ، وسلطان هوای مارا قهر کن . وچون آفریدن ما بما مفوض نکردی کمال نیز بما مفوض مکن واز 9 ما راضی شو وبر ما رحمت کن . اذک بالوجود الاعم علی العالمین .

1-3 در این جهان ... وتنزیل : از متن فارسی محو شده است (ومن الخسرة من سبق فی الدائم من سبق فی الزائل . اللهم غفرانک آمننا بک واقربنا بآیاتک وصدقنا رسالتک A) || 6 خشم : جسم I || 8 قهر کن : - کن I || 9 مفوض مکن : مفوض کن I (فلا تجعل الینا کما لنا A)

بخش دوم : رسائل عرفانی

(۴)

رسالة الطير

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
رَبِّ اعْنِ عَلٰی اٰتَمَآه

- 3 (۱) ترجمه لسان الحق وهو رسالة الطير از تألیف امام العالم علامة الزمان سلطان العلماء والحکماء شیخ شهاب الدین السهروردی رحمة الله علیه .
- 6 (۲) هیچ کس هست از برادران من که چندانی سمع عاریت دهد که طرفی از اندوه خویش با او بگویم ، مگر بعضی ازین اندوهان من تحمل کند بشرکتی و برادری ؟ که دوستی هیچ کس صافی نگردد تا 9 دوستی از مشوب کدورت نگاه ندارد . و این چنین دوست خالص کجا یابم که دوستیهای این روزگار چون بازرگانی شده است . آن وقت که حاجتی پدید آید مراعات این دوست فرا گذارند ، چون بی نیازی پدید آید [آنرا براندازند] مگر برادری دوستانی که پیوند از قرابت الاهی 12 بود و الف ابشان از مجاورت علوی ، و دلهای یکدیگر را بچشم حقیقت نگردند و زنگار شك و پندار از سر خود بزداينند ، و این جماعت را جز منادی حق جمع نیارد ، چون جمع شدند این وصیت قبول کنند . 15
- (۳) ای برادران حقیقت خویشتن هم چنان فراگیرید که خارپشت باطنهای خویش را بصحرا آورد و ظاهر های خود را پنهان کند که بخدای که 18 باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده .

1 اتمانه : F || 11 آید : آید و F || آنرا براندازند : F - || 17

- (۴) ای برادران حقیقت، هم‌چنان از پوست پوشیده بیرون آئید که مار بیرون آید، و هم‌چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود، و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود 3 که شیطان از پس بر آید، و زهر خورید تا خوش زیبید، مرگرا دوست دارید تا زنده مانید. و پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغانرا از آشیانها گیرند، و اگر بال ندارید که بپرید بزمین فرو 6 خزید چندانکه جای بدل کنید. و هم چون شترمرغ باشید که سنگهای گرم کرده فرو برد، و چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فرو خورد، و هم چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا بشما گزندی 9 نکند، و هم چون شب پره باشید که بروز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید.
- (۵) ای برادران حقیقت، هیچ شکفت نبود اگر فریشته فاحشه 12 نکند و بهیمه دستوری کار زشت کند که فریشته آلت فساد ندارد و بهیمه آلت عقل ندارد، بلکه شکفت کار آدمیست که فرمانبر شهوت شود و خویش را سخره شهوت کند با نور عقل. و بعزت بار خدای آن آدمی 15 که بوقت حمله شهوت قدم استوار دارد از فریشته افزونست، و باز کسی که منقاد شهوت بود از بهیمه باز بس بترست.
- (۶) اکنون باز بسر قصه شویم و اندوه خویش شرح دهیم. 18 بدانید ای برادران حقیقت، که جماعتی صیّادان بصحرا آمدند و دامها

4 زیبید : F || 7 کنید : F || 8 خورد : F || 15

و خویش را : و تا خویش را SF || 16 حمله : جمله F

بگسترده و دانه‌ها بپاشیدند و داهولها و مترسها بیای کردند و در خاشاک
 پنهان شدند . و من میان گله مرغان می آمدم ، چون مارا بدیدند صفیر
 خوش می زدند چنانکه مارا بگمان افکندهند . بنگریستم جای نزه و خوشی 3
 دیدیم ، هیچ شگ در راه نیامد و هیچ تهمت مارا از صحرا باز نداشت .
 روی بدان دامگاه نهادیم و در میان دام افتادیم ، چون نگاه کردیم 6
 حلقه های دام در حلقه های ما بود و بند های تله ها در پای ما بود .
 همه قصد حرکت کردیم تا مگر از آن بلا نجات یابیم ، هرچند بیش
 جنبیدیم بندها سختتر شد ، پس هلاکرا تن بنهادیم و بدان رنج تن 9
 در دادیم و هر یکی برنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر
 نداشتیم ، روی بجستن حيله آوردیم تا بچه حيلت خویش را برهائیم .
 يك چند هم چنان بودیم تا بر آن خو کردیم و قاعده اول 12
 خویش را فراموش کردیم و با این بندها بیارامیدیم و با تنگی قفس تن
 در دادیم .

(۷) پس روزی در میان این بندها بیرون نگرستیم ، جماعتی را 15
 دیدم زیاران خود ، سرها و بالها از دام بیرون کرده و از این
 قفسهای تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن می کردند و هر یکی را
 پاره ای از آن داهولها و بندها بر پای مانده که بدن ایشانرا از پریدن
 باز نمی داشت و ایشانرا با آن بندها خوش بود . چون آن بدیدم ابتدای 18

1 داهولها : دام هولها SF || 3 بنگریستم : بنگریستم F || 5 نهادیم : نهادم

F || 6 تله ها : بلها F || 14 بگریستم : بگریستم F || 15 دیدم : دیدیم F

- کار خود و نسی خویش از خود یاد آمدم و آنچه با او ساخته بودم و الف گرفته بر من منقص شد . خواستم که از اندوه بمیرم یا از آن باز گردیدن ایشان جان از تن جدا شود . آوازی دادم ایشان را و زاری 3 کردم که بنزدیک من آئید و مرا در حيله جستن براحت دلیل باشید و با من در رنج شریک باشید که کار من بجان رسید . ایشان را فریب صیادان یاد آمد ، بترسیدند و از من بر میدند ، سوگند بریشان دادم بدوستی 6 قدیم و صحبتی که هیچ کدورت بدو راه نیافته بود ، بدان سوگند شگ از دل ایشان نرفت و هیچ استواری ندیدند از دل خود بر موافقت من . دیگر باره عهدهای گذشته را یاد آوردم و بیچارگی عرضه کردم ، پیش 9 من آمدند ، پرسیدم ایشانرا از حالت ایشان که بچه وجه خلاص یافتند و با آن بقایای بندها چون آرمیدید؟ پس هم بدان طریق که ایشان حيله خود کرده بودند مرا معونت کردند تا گردن وبال خود را از 12 دام بیرون کردم و در قفس باز کردند . چون بیرون آمدم گفتند این نجات غنیمت دار ، من گفتم که این بند از پای من بردارید ، گفتند اگر ما را قدرت آن بودی اول از پای خود برداشتیمی ، و از طبیب بیمار کس 15 درمان و دارو نطلبید و اگر دارو ستانید ازو سود ندارد ، پس من با ایشان پریدم . ایشان با من گفتند که ما را در پیش راههای دراز است و منزلهای سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود ، بلکه بمثل این حالت دیگر 18

1 ونسی خویش از خود : و مسلمی خویش در هوا SF (فذ کرنی ما کنت انسیته و نصت علیه ما الفته A : چون من این گروه را بدان حال دیدم مرا یاد آمد آنچه من از حال خود فراموش کرده بودم S) || 6 دادم : دادیم F || 15 برداشتیمی : برداشتمی F || 16 نطلبید : بطلبید F

3 باز از دست ما بشود و ما دیگر باره بدان حالت اول مبتلا شویم ، پس رنجی تمام بر باید داشت که یکبار از چالهای مخوف بیرون گریزیم و پس بر راه راست افتیم .

6 (۸) آنگاه میان دو راه بگرفتیم ، وادی بود با آب و گیاه ، خوش می پریدیم تا از آن دامگاهها در گذشتیم . و بصفیر هیچ صیاد باز نگریم ، و بسر کوهی رسیدیم و بنگریم . در پیش ما هشت کوهی

9 دیگر بود که چشم بیننده بسر آن کوهها نمی رسید از بلندی ، پس بیدگر گفتیم فرود آمدن شرط نیست و هیچ امن و رای آن نیست که سلامت ازین کوهها بگذریم که در هر کوهی جماعتی اند که قصد ما را

12 دارند ، و اگر بایشان مشغول شویم و بخوشی آن نعمتها و براحتهای آن جایها بمانیم بسر عقبه نرسیم . پس رنج بسیار برداشتیم تا بر شش کوه بگذشتیم و بهفتم رسیدیم . پس بعضی گفتند که وقت آسایش است که

15 طاقت پریدن نداریم و از دشمنان و صیادان دور افتادیم و مسافتی دراز آمدیم و آسایش یکساعت ما را بمقصود رساند ، و اگر برین رنج بیفزائیم هلاک شویم . پس برین کوه فرود آمدیم ، بوستانهای آراسته دیدیم

18 و بناهای نیکو و کوشکهای خوش و درختان میوه دار و آبهای روان چنانکه نعیم او دیده می بستد و زیبائی او عقل از تن جدا می کرد ، و الحانهای مرغان که مثل آن نشنیده بودیم ، و بوهایی که هرگز بمشام ما نرسیده

1 بشود : نشود F || 2 چالهای : حالهای F || مخوف : مخوف SF || 7

کوهها : کوها SF

- بود. از خوشی بس از آن میوه‌ها و آبها بخوردیم وچندان مقام کردیم که ماندگی بیفکنندیم. پس آواز بر آمد که قصد رفتن باید کرد که هیچ امن و رای احتیاط نیست و هیچ حصن استوار تر از بدگمانی، 3 وماندن بسیار عمر ضایع کردن است، و دشمنان بر اثر ما همی آیند و خبرها همی پرسند.
- (۹) پس رفتیم تا بهشتم کوه، از بلندی سرش با آسمان رسیده بود، 6 چون بوی نزدیک رسیدیم الحان مرغان شنیدیم که از خوشی آن نالها بال ما سست می‌شد و می افتادیم، و نعمتهای الوان دیدیم و صورتها دیدیم که چشم از وی بر نتوانستیم داشتن. فرود آمدیم، با ما لطفها 9 کردند و میزبانی کردند بدین نعمتها که هیچ مخلوق وصف و شرح آن نتواند کرد.
- (۱۰) چون والی آن ولایت مارا با خویشتن گستاخ کرد و انبساطی 12 پدید آمد و او را از رنج خویش واقف گردانیدیم و شرح آنچه بر ما گذشته بود پیش وی بگفتیم، رنجور شد و چنان نمود که من باشما درین رنج شریکم بدل. پس گفت بسر این کوه شهر است که حضرت 15 ملك آنجاست، و هر مظلومی که بحضرت او رسید و بر وی توکل کرد آن ظلم و رنج از وی بردارد، و از صفت او هر چه گویم خطا بود که او افزون از آن بود. پس مارا بدین سخن که از وی شنیدیم آسایشی 18 در دل پدید آمد و بر اشارات او قصد حضرت کردیم و آمدیم تا بدین شهر بفضای حضرت ملك نزول کردیم. خود پیش از ما دیدبان ملك را

3 خبر داده بود و فرمان بیرون آمد که واردانرا پیش حضرت آرید ، پس ما را بردند . کوشکی و صحنی دیدیم که فراخی آن در دیده ما نیامد ، چون بگذشتیم حجابی برداشتند ، صحنی دیگر پدید آمد از آن خوشتر و فراخ تر چنانکه صحن او را تاریک پنداشتیم باضافت باین صحن . پس بحجره ای رسیدیم ، و چون قدم در حجره نهادیم از دور نور 6 جمال ملك پیدا آمد . در آن نور دیدها متحیر شد و عقلا رمیده گشت و بیهوش شدیم ، پس بلطف خود عقلاهای ما باز داد و ما را بر سر سخن گفتن گستاخ کرد . کآبهای خود ورنجهای خود پیش ملك 9 بگفتیم و قصا شرح دادیم ، و درخواستیم تا آن بقایای بند از پای ما بردارد تا در آن حضرت بنخدمت بنشینیم . پس جواب داد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است ، و من رسولی بشما فرستم تا ایشان را 12 الزام کند تا بندها از پای شما بردارد . و صاحبان بانگ بر آوردند که باز باید گشت ، از پیش ملك بازگشتیم و اکنون در راهیم با رسول ملك می آئیم .

15 (۱۱) و بعضی از دوستان من از من درخواستند که صفت حضرت ملك بگوی و وصف زیبایی و شکوه او ، و اگرچه بر آن نتوانیم رسید بعضی موزج بگویم : بدانکه هرگاه در خاطر خود جمالی تصور کنید 18 که هیچ زشتی با او نیامیزد و کمالی که هیچ نقص پیرامن او نگردد ، او را آنجا یابید که همه جمالها بحقیقت او راست . گاه نیکوئی همه

3 بگذشتیم : بگذشتیم SF || 8 کآبهای : کایهه F || 16 ووصف : وصف F ||
 19 که همه جمالها بحقیقت او راست . گاه نیکوئی همه روی است ، گاه جود همه دست است
 (وکل کمال بالحقیقة حاصله وکل نقص ولو بالمجاز منفی عنه کله لحسنه وجه و لوجوده ید A)

- روی است ، گاه جود همه دست است . هر که خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هر که ازواعراض کرد « خسر الدنيا والآخرة » شد . و بسا دوستان کچون این قصه بشنود گفت پندارم که ترا پری رنجه می‌دارد 3 یا دیو در تو تصرف کرده است ، بخدای که تو نپیریدی بلکه عقل تو پرید ، و ترا صید نکردند که خرد ترا صید کردند ، آدمی هرگز کی پرید ؟ مرغ هرگز کی سخن گفت ؟ گوئی که صفرا بر مزاج تو غالب شده است یا خشکی بدماغ تو راه یافته است . باید که طبیح اقیمون بخوری ، بگرما به روی و آب گرم بر سر ریزی ، و روغن نیلوفر بکار داری ، و در طعامها تلطف کنی ، و از بیداری دور باشی ، و اندیشه‌ها کم کنی 9 که پیش ازین عاقل و بخرد دیدیم ترا ، و خدای بر ما گواه است که ما رنجوریم از جهت تو و از خللی که بتو راه یافته است . چون بسیار گفتند و چون اندک پذیرفتیم و بترین سخنها آنست که ضایع شود و بی اثر ماند . و استعانت من با خدا نیست ، و هر کس که بدین که گفتم اعتماد نکند نادانست ، « وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون » . 12

2 سورة ۲۲ (الحج) آیه ۱۱ || 5 که خرد : که خود SF (اقتنص لبك A) ||

14 سورة ۲۷ (النمل) آیه ۲۲۷

(۵)

آواز پر جبرئیل

آواز پر جبرئیل بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

- 3 (۱) تقدیس بی نهایت حضرت قیومیت را سزاوار است لا غیر، تسبیح
بی قصارا جناب کبریارا شایسته است بی شرکت. سپاس باد قدوسی را که
اوئی هر که اورا او تواند خواند حاصل از اوئی اوست و بوده هر چه
6 شاید که بود از بود او بود. و درود و آفرین بر روان خواجهای باد
که پرتو نور طهارت او بر خافقین بتافت و شعاع شرع اورا لمعان بمشارق
و مغارب برسید، و بر اصحاب و انصار او.
- 9 (۲) درین يك دوروز از کسانی که رمد تعصب نقص بصر و بصیرت
ایشان شده است یکی از برای کبر منصب سادات وائمه طریقت
از سر قصور در مشایخ سوائف بیهدهای می گفت و در اثناء آن از بهر
12 تقریر تشدید انکاری را بر مصطلحات متأخران استهزاء می کرد، تا
تمادی او در آن بجائی رسید که حکایت ایراد کرد از خواجه ابوعلی
فارمدی رحمة الله علیه که اورا پرسیدند که چونست که کبود

3 قیومیت را : قیومیت C || تسبیح : و تسبیح C || 5 هر که اورا ... اوئی اوست :
هر که او را خواند حاصل از او است T || 6 شاید که بود از بود او بود : در شاید بودست
از بود که نشاید نبود اوست C || روان : - T || 7 نور : - C || 9 نقص : + لازم
C || 10 یکی از برای منصب سادات : یکی ازرائی نمود بر منصب سادات C || 11
از سر : و از سر C || 12 تقریر : - C || انکاری : نکیرا C || 13 در آن : - T ||
حکایت : حکایت را C || ابوعلی : علی T || 14 رحمة الله علیه : رحمة الله C ||
که چونست : - C

پوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می خواندند؟ گفت بدانکه بیشتر چیزها که حواس تو مشاهده آن می کند همه از آواز پر جبرئیل است. وسائل را گفت از جمله آوازهای پر جبرئیل یکی توئی . 3 این منکر مدعی تعصب بی فایده می کرد که چه معنی این کلمه را فرض توان کرد الا هذیانات مزخرف ؟

(۳) چون تجاسر او بدینجا رسید راستی را من نیز از سرحدت 6 زجر او را متشمّر گشتم و دامن مبادلات با دوش انداختم و آستین تحمّل باز نور دیدم و بر سر زانوی فطنت بنشستم و از طریق شتم کردن وعامی خواندن در آمدم . و گفتم : اینک من در شرح آواز پر جبرئیل 9 بعزمی درست ورایی صائب شروع کردم ، تو اگر مردی و هنر مردان داری فهم کن ، و این جزورا « آواز پر جبرئیل » نام کردم .

مبدء التحدیث

12

(۴) در روزگاری که من از حجره زنان نفوذ برون کردم واز بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم ، يك شبی غسق شبه شکل در مقعر فلك مینا رنگ مستطیر گشته بود و ظلمتی که دست برادر عدمت در 15 اطراف عالم سفلی متبدد شده بود ، مارا از هجوم خواب قنوطی حاصل شد .

1 گفت : او گفت C || 2 همه از : - T || 3 آوازهای : آواز T || یکی :
 T - || این : - T || 6 رسید : انجامید C || راستی را : - T || 7 گشتم : شدم C ||
 تحمل : تحمل را C || 8 بنشستم : نشم T || واز : واورا T || شتم : شتم T || 8-9
 شتم کردن وعامی خواندن در آمدم : شتم او را کودن وعامی خواندم C || 11 جزو :
 حروف C || نام کردم : نام نهادم C || 12 مبدء التحدیث : - T || 13 برون :
 پرواز T || واز : از T || 14 قید و حجر : قید حجره T || شکل : - T || مقعر :
 قعر T || 15 مستطیر : مستطبر T || 16 مارا : ما که T || مارا ... حاصل شد : - C

- از سر ضجرت شمعی در دست داشتم ، قصد مردان سرای ما کردم
و آنشب تا مطلع فجر در آنجا طواف می کردم . بعد از آن هوس دخول
3 خانقاه پدرم سانح گشت . خانقاه را دو در بود ، یکی در شهر و یکی در صحرا
و بستان . برفتم و این در که در شهر بود محکم ببستم و بعد از رفق آن
قصد فتق در صحرا کردم . چون نگه کردم ده پیر خوب سیما را دیدم که
6 در صقه ای متمکن بودند ، مرا هیأت و فر و هیبت و بزرگی و نوای ایشان
سخت عجب آمد و از او رنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی
عظیم در من ظاهر شد چنانکه گفتار از زبان من منقطع شد .
9 (ه) با وجلی عظیم و هراسی تمام يك پای را در پیش می نهادم و دیگری را
باز پس می گرفتم ، پس گفتم دلیری نمایم و بخدمت ایشای مستعد کردم
هر چه بادا باد . نرم نرم برفتم و پیری را که بر کناره صقه بود قصد سلام
12 کردم ، و انصاف را از غایت حسن خلق بسلام بر من سبق برد و بلطف
در روی من تبسمی بکرد چنانکه شکل نواجذش در حدقه من ظاهر
شد و با همه مطالعت مکارم شیم از مهابت او در من بر نسق اول مانده

1 از سر ضجرت : - T || سرای ما : سرای مادر C || کردم : + بعد ما که
از هجوم خواب فنوطی حاصل گشت C || 2 طواف می کردم : طوافی کردم C || هوس :
- T || 3 خانقاه : خانقاه C || خانقاه : خانقاه C || 4 و بستان : - T || برفتم :
رفتم C || و این در که : دری که C || 5 چون نگه کردم : پس از رفع غلق نگاه
بردم C || 6 مرا هیأت و فر و هیبت و بزرگی و نوای : مرا فرهیبت بزرگی T || 7
سخت : - C || عجب : عجیب C || و شیب : - T || و سلب : - C || 8 گفتار از زبان :
مکنت نطق از C || شد : گشت C || 9 يك : - C || می نهادم : می نهم T ||
10 می گرفتم : میگیرم T || پس : - C || مستعد : مستعد C || 11 کناره :
کنار C || 12 و انصاف : انصاف C || بلطف : از لطف C || 14 مطالعت مکارم شیم
از : مکارم اخلاق و شیم او C

بود . پرسیدم کہ بی خوردہ بزرگان از کدام صوب تشریف دادہ اند ؟
 آن پیر کہ بر کنارہ صقہ بود مرا جواب داد کہ ما جماعتی
 3 مچردانیم ، از جانب « ناکجا آباد » می رسیم . مرا فہم بدان نرسید ،
 پرسیدم کہ آن شہر از کدام اقلیم است ؟ گفت از آن اقلیم است
 کہ انگشت سبّابہ آنجا راہ نبرد ، پس مرا معلوم شد کہ پیر مظلّمست .
 6 گفتم بحکم کرم ، اعلام فرمای کہ بیشتر اوقات شما در چہ صرف افتد ؟
 گفت بدان کہ کار ما خیاطت است وما جملہ حافظیم کلام خدای را عزّ سلطانہ
 و سیاحت کنیم . پرسیدم کہ این پیران کہ بر بالای تو نشستہ اند
 9 چرا ملازمت سکوت می نمایند ؟ جواب داد کہ از بہر آنکہ امثال
 شمارا اہلیّت مجاورت ایشان نباشد ، من زبان ایشان در مکالمت
 اشباہ تو شروع نمایند .

12 (۶) رکوہای یازدہ تو دیدم در صحن افکنندہ و قدری آب در
 میان آن ، و در میان آب ریگچہ مختصر متمکن شدہ و بر جوانب
 آن ریگچہ جانوری چند می گردیدند و بر ہر طبقہای ازین رکوہ
 15 یازدہ تو از طبقات نہ گانہ بالائین انگلہ روشن بر نشانندہ ، آلا
 بر طبقہ دوّم کہ انگلہای نورانی بسیار بود بر نمط و نہاد ترکہای

2 کنارہ : کنار C || 3 از جانب ناکجا آباد : از کجا ناکجا باد T || بدان
 نرسید : برسید T || 4 کہ آن : کہ این C || از آن اقلیم است : از اقلیمی C ||
 5 نبرد : نداند C || پس : - T || کہ پیر : کہ او پیری C || 6 در چہ : بر چہ
 T || 7 بدان کہ : - C || خیاطت : خیاطی C || وما : و C || عز سلطانہ : - T ||
 8 بر : - C || 9 امثال : - C || 10 زبان : لسان C || 11 نمایند : کنند T ||
 12 یازدہ تو : یازدہ تو را T || 13 میان : + آن C || 15 بالائین : بالا آرا T ||
 بر نشانندہ : نشانندہ C

- مغربی که صوفیان بر سر می نهند . و طبقه نخستین هیچ انگله نداشت و با اینهمه این رکوه از گوئی گردد تر بود و دری نداشت و در سطوح آن هیچ فرجه ورخنه نبود . و این طباق یازدگانه رنگ نداشت و از غایت لطافت آنچه در مقعر ایشان بوده محتجب نمی شد ، و نه توی بالارا هیچ سوراخی نمی شایست کردن ولیکن در طبقه زیرین به سهولت می شایست دریدن .
- 3
- 6 (۷) پرسیدم شیخرا که این رکوه چیست ؟ گفت بدان که توی اوّل که جرمش از همه عظیم تر است از جمله طباق او را آن پیری ترتیب و ترکیب کرده است که بر بالای همه نشسته است ، و دوم را دوم هم چنین تا بمن رسد . این اصحاب و رفقای نه گانه این نه تورا حاصل کرده اند و آن فعل و صناعت ایشانست ، و این دو طبقه زیرین را با جرعه ای آب و سنگ ریزه در میان من تحصیل کرده ام .
- 9
- 12 و چون بنیت ایشان قوی تر بود ، آنچه صناعت ایشانست متمزق و مثقوب نمی گردد ولیکن آنچه از صناعت منست آنرا تمزیق توان کرد .
- 15 (۸) پرسیدم شیخرا که این شیوخ بتو چه تعلق دارند ؟ گفت

1 که صوفیان بر سر می نهند : صوفیان T || 2 و با اینهمه : با اینهمه C ||
 گوئی : گو C || دری : فرجه C || 3 ورخنه : - T || 4 مقعر : مقاعیر C ||
 محتجب : محتجب C || 5 نه توی : توی C || سوراخی : سوراخ C || زیرین : زیر C ||
 6 دریدن : بریدن C || 7 پرسیدم شیخرا : شیخرا گفتم C || 8 ترست از جمله طباق : تراز جمله طباق است C || 9 پیری ترتیب و ترکیب : - T || بر بالای : بالای C ||
 10 دوم را دوم : دوم (دومرا) و سوم (سومرا) C || رفقای : رفاق C || 11 و آن : و از C ||
 12 زیرین را : زیرین T || میان : میانه C || 13 و چون : چون T ||
 14 از : - C || تمزیق : تمزق T || 16 پرسیدم شیخرا : پس پیررا سؤال کردم C ||
 بتو چه : بچه T

- بدانکه این شیخ که سجاده او در صدر است شیخ و استاد و مرتبی پیر
دومست که در پهلوی او نشسته است ، و پیر دوم را در جریده او
ثبت کرده است و هم چنین پیر دوم پیر سوم و سیم چهارم را تا بمن
3 رسد ، و مرا آن پیر نهم در جریده ثبت کرده است و خرقه داده
و تعلیم کرده .
- 6 (۹) پرسیدم که شمارا از فرزند و ملک و امثال این هست ؟
گفت مارا جفت نبوده است ولیکن هر یکی فرزندی داریم و هر
یکی آسیائی ، و هر فرزندی بر آسیائی گماشته ایم تا تیمار آن
می دارد . و ما تا این آسیاها را بنا کردیم هرگز در آن ننگریسته ایم
9 ولیکن فرزندان ما هر یکی بر سر هر آسیائی بعمارت مشغولست و بیک
چشم باسیا می نگرد و بیک چشم پیوسته بجانب پدر خویش نگاه
12 میکند . و اما آسیای من چهار طبقه است و فرزندان من بس بسیارند
چنانکه محاسبان هر چه زیر کتر احصای ایشان نتوانند کردن . و هر
وقتی مرا فرزندی چند حاصل شود ایشانرا باسیای خویش فرستم
و هر یکی را مدتیست معین در تولیت عمارت . چون وقت ایشان منقضی
15

1 این شیخ : آن شیخ G || 3 پیر سوم : سوم G || 4 و مرا آن : مرا این
G || ثبت : ثابت T || کرده : - T || 6 ملک و : ملک T || این : آن G ||
8 آسیائی : آسیابی G || فرزندی : فرزندی را C || آسیائی : آسیابی G || 9
وما : - ما C || آسیاها را : آسیاب هارا C || بنا کردیم : بنا کرد C || ننگریسته ایم
ننگریستم C || 10 سر هر آسیائی : سر آسیابی C || بعمارت : بعمارتی T || 11
باسیا : باسیاب C || چشم : جانب T || 12 و اما آسیای من : آسیاب من G ||
فرزندان من : - من T || 13 زیر کتر : ذکیر C || نتوانند کردن : نتوان کرد T ||
و هر : هر C || 14 ایشانرا : من ایشانرا T || آسیای : آسیاب C || 15 و هر یکی :
- و C

شود ایشان پیش من آیند و دیگر از من مفارقت نکنند، و فرزندان
دیگر که نو حاصل شده باشند بآنجا روند و برین قیاس می بود.
3 و از بهر آنکه آسیای من مضیقی سختست و در نواحی آن مخاوفی
و مهالکی بسیار است و از فرزندان من هر که را نوبت رعایت خود
بجای آورد و از آنجا مفارقت کند دیگر میل عود از او متصور نشود
6 ولیکن این پیران دیگر را هر یکی فرزندی بیش نیست که متکفل
است آسیارا و پیوسته بر شغل خویش ثبات می نماید و فرزند هر یکی
9 قوی تر از جمله فرزندان منست و مدد آسیا و فرزندان من از آسیا و اولاد
ایشانست.

(۱۰) گفتم این توالد و تناسل ترا بر سبیل تجدد چگونه
می افتد؟ گفت بدان که من از حال خود متغیر نشوم و مرا
12 جفت نیست الا کنیزک حبشی. هرگز من در وی نگاه نکنم و از من
حرکتی صادر نشود الا آنست که او در میانه آسیاها متمکن است
و نظر او در آسیا و گردش و تد او را رهین شده است، و چنانکه احجار

1-2 فرزندان دیگر که نو حاصل شده باشند: فرزندان دیگر که نو حاصل باشند
T || 2 بآنجا: آنجا T || برین: بدین C || 3 آسیای من: آسیاب C || در نواحی
آن: بر نواحی C || 3-4 مخاوفی و مهالکی: مخاوف مهالك C || 4 و از: از C ||
4-5 خود بجای: بجای C || 5 و از آنجا: از آنجا C || میل: - T || متصور:
مقصود C || 6 هر یکی: - T || متکفل: متکفل T || 6-7 متکفل است آسیارا: که
فایم است به تکفل آسیاب او C || 7 و پیوسته: پیوسته C || 8 جمله: - T || آسیا:
آسیاب C || آسیا: آسیاب C || 10 ترا: - T || چگونه: چون C || 11 که من:
- من C || 12 کنیزک: کنیزکی C || حبشی: + دارم C || وی: او C || 12-13
و از من حرکتی صادر نشود: که حرکتی از من صادر شود C || 13 که او: که T ||
میانه آسیاها: میان آسیابها C || 14 و نظر: نظر C || آسیا: آسیاب C || و گردش:
گردش T || و تد او: و تدویر او C || رهین: رهن T

متحرّکست ، در نظر وحدقه او گردش ظاهر شود. هر گه که در
 میانه گردش حدقه کنیزک سیاه و نظرش بر من آید و در برابر من افتد ،
 3 از من بچه‌ای در رحم او حاصل شود بی آنکه در من تحرّکی
 و تغییری افتد . گفتم که این برابری و نظر و محاذات او بتو چگونه
 متصوّر شود؟ گفتم مراد از این الفاظ صلاحیتی و استعدادی بیش نیست .
 6 پیرا گفتم چونست که تو درین خانقاه نزول کردی بعد ما که
 دعوی عدم تحرّک و تغییر از تو ظاهر شد؟ گفت ای سلیم دل آفتاب
 پیوسته در فلک است و لکن اگر مکفوفی را شعور و ادراک و احساس
 9 حال او نباشد نابود احساس او موجب عدم بود یا سکون آفتاب
 در محل خویش نباشد . اگر مکفوف را آن نقص زایل شود او را از
 آفتاب مطالبت نرسد که تو چرا پیش از این در عالم نبودی و مباشر
 12 درو نگشتی زیرا که او همواره در دوام حرکت ثابت بوده است ، اما
 تغییر در حال مکفوفست نه در حال آفتاب . ما نیز پیوسته درین صقه ایم
 و نادیدن تو دلیل نابودن ما نیست و بر تغییر و انتقال دلالت ندارد ، تبدل در
 15 حال تست .

1 در نظر وحدقه او گردش ظاهر شود : و نظر وحدقه او در گردش ظاهر شود
 T || هر گه : هر گاه C || 2 برابر : برابری برابری T || 3 در من : - T || تحرّکی :
 تحريك C || 4 گفتم که : - که C || برابری و نظر و محاذات : نظر او و برابری و محاذات C ||
 چگونه : چون C || 5 صلاحیتی و استعدادی : صلاحیت است و استعداد C || 6 خانقاه .
 خانقاه C || 7 و تغییر : - C || 8 و لکن : ولیکن C || شعور : شماره T || و ادراک :
 ادراک C || 9 بود یا : - T || 10 شود : گردد C || 11 مطالبت : مطالبت T ||
 تو : - C || 12 درو : دور C || اما : - C || 13 حال : - C || آفتاب : خورشید C ||
 14 انتقال : + ما C || تبدل : تبدیل T

- (۱۱) گفتم شما تسبیح کنید خدایرا عزّو وجلّ؛ گفت نه، استغراق
در شهود فراغ تسبیح را نگذاشت و اگر نیز تسبیحی باشد نه بواسطه
زبان و جارحه بود و حرکت و جنبش بدان راه نیابد. 3
- (۱۲) گفتم مرا علم خیاطت بیاموز. تبسمی کرد و گفت هیئات!
اشباه و نظایر ترا بدین دست نرسد و نوع ترا این علم میسر نشود
که خیاطت ما در فعل باز ننگنجد و لکن ترا از علم خیاطت آن
قدر تعلیم رود که اگر وقتی خیش و مرقع خود را بعمارت حاجت
بود توانی کردن. و این قدر را بمن آموخت. 6
- (۱۳) گفتم کلام خدای را بمن آموز. گفت عظیم دور است که
تو درین شهر باشی از کلام خدای تعالی قدری بسیار نمی توانی
آموخت ولیکن آنچه میسر شود ترا تعلیم کنم. زود لوح مرا
بستد، بعد از آن هجائی بس عجب بمن آموخت چنانکه بدان هجاء
هر سورتی که می خواستم می توانستم دانست. گفت هر که این هجاء در نیابد
اورا اسرار کلام خدای چنانکه واجب کند حاصل نشود و هر که
بر احوال این هجاء مطلع شد اورا شرفی و متانتی با دید آید. 9
12
15

1-3 گفت نه... راه نیامد: - T || 4 گفتم... بیاموز: گفتم علم خیاطت مرا
|| نیاموزی؛ C || 5 نوع: نظایر C || این علم: - T || و نشود: نکردد C || 6 فعل
باز ننگنجد: قصد و آلت ننگنجد C || لکن: لیکن C || 7 رود: کنم C || 7-8 اگر
وقتی... توانی کردن: خرقت خشن و مرقع خود را نوع عمارتی توانی کرد C || 8 و این
قدر را بمن آموخت: و آنقدر نمی توانی آموخت T || 9-11 گفتم کلام خدای...
نمی توانی آموخت: - T || 11 زود لوح مرا: + پس از آن C || 12 بعد از آن
هجائی بس عجب: و هجائی عجیب C، بعد از آن هجاء بس عجب T || 13 سورتی:
سری T || هر که این هجاء در نیابد: این هجاء را هر که در نیابد C || 14 اسرار:
سور C || کند: - C || 15 شد: نکردد C || شرفی: رسوخی C || با دید: پدید C

پس از آن علم ابجد بیاموختم ولوح را بعد از فراغ تحصیل آن مبلغ منقش گردانیدم بدان قدر که مرتقای قدرت و مسرّای خاطر من بود از کلام باری عزّ سلطانه وجلّ کبریاؤه . وچندانی عجائب مرا ظاهر 3 شد که در حدّ بیان نگنجد و هر وقتی که مشکلی طاری گشتی مر شیخ عرضه کردمی و از بحث آن اشکال حل گشتی. گاهی در نفث روح سخنی می رفت، شیخ چنان اشارت کرد که آن از روح القدس 6 حاصل می شود.

- (۱۴) از وجه مناسبت سؤال کرده آمد. در جواب چنین نمود
- که هر چه در هر چهار ربع عالم سافل می رود، از پر جبرئیل حاصل 9 می شود. از شیخ کیفیت این نظم بحث کردم. گفت بدانکه حق را سبحانه و تعالی چندان کلماتست کبری که آن کلمات نورانیست از سبحات وجه کریم او و بعضی بالای بعضی. نور اول کلمه علیاست 12 که از آن عظیم تر کلمتی نیست. نسبت او در نور و تجلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتابست با دیگر کواکب. همانا که مراد از لفظ پیغمبر علیه السلام که در خبر می گوید « لو کان وجه الشمس» 15

1 فراغ : - T || 2 بدان : بآن C || 3 باری اعز سلطانه وجل کبریاؤه : خدای تعالی C || چندانی : چندان C || عجائب : + از معانی کلام خدای عز سلطانه C || 4 حد : حدو T || و هر وقتی : هر وقتی T || مشکلی : شکلی T || 5 عرضه : عرض C || و از بحث آن اشکال حل گشتی : از احوال آن اشکال حاصل گشتی C || 8-10 از وجه مناسبت ... حاصل می شود : - T || 10 نظم : نظم را C || 11 چندان کلماتست : چند کلمه است C || که آن کلمات نورانیست : که از کلمات انواری هستند C || از : + شعاع C || 12 کریم او : - او T || نور اول : از حق نزول C || 13 کلمتی : + دیگر C || 13-14 نسبت ... کلمات دیگر : که از نور و تجلی نسبت او با کلمات دیگر C || 14 همانا که : - که T || 15 روایت در کتب معتبر حدیث یافت نشد

3 ظاهراً لكانت تُعبد من دون الله « اوست ، واز شعاع این کلمه کلمه‌های دیگر وهم چنین از یکی تا یکی تا عدد کامل حاصل شد و این کلمات طامات است .

- (۱۵) و آخر این کلمات جبرئیل است علیه السلام و ارواح آدمیان از این کلمه آخر است چنانکه پیغمبر صلی الله علیه در حدیث 6 دراز از فطرت آدمی که « یبعث الله ملكاً فینفخ فیهِ الروح » . و در کلام الهی گفته است بعد از آن که گفت « خلق الانسان من طین ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهین ثم سویه و نفخ فیهِ من روحه » ، و در حق مریم گفت « فأرسلنا الیها روحنا » . و این کلمه جبرئیل است ، و عیسی را « روح الله » خواند و با این همه او را کلمه خوانده است . و روح نیز چنانکه فرمود « انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و كلمته ألقیها الی مریم و روح منه » ، هم کلمه خواند 12 هم روح او را . و آدمیان يك نوعند ، پس هر که را روح است کلمه است بلکه هر دو اسم يك حقیقت است در آنچه تعلق بیشتر دارد .

2 از یکی تا یکی تا : از یکی با T || و این : از این C || 3 طامات : نامات C || 4 ارواح : ایداج T || 5 این : - T || آخر است : آخرت T || چنانکه پیغمبر صلی الله علیه : - C || 6 آدمی که : آدمی C || این حدیث در صحیح بخاری ، بدء الخلق 6 و صحیح مسلم مقدمه ۱۰ ذکر شده است || 7 گفته است : - T || آن که : آن T || 7-9 سوره ۳۲ (السجدة) آیه ۶-۸ || 9 سوره ۱۹ (مریم) آیه ۱۷ || 9-10 این کلمه : آن C || خواند : + نیز C || 10-11 و با این همه او را کلمه خوانده است : و با او همه را کلمه خواند T || 11-12 سوره ۴ (النساء) آیه ۱۶۹ || 13 او را : او T || پس هر که را روح است کلمه است : هر که را روح است کلمه است C ، پس هر که کلمه است روح است T || 14 بلکه : بل T || اسم : - T || يك : یکی T || تعلق بیشتر : بیشتر تعلق T

- (۱۶) واز کلمه کبری که آخر کبریاتست کلمات صغری بی حدّ
 3 ظاهرند که در حصر و بیان نگنجد چنانکه در کتاب ربّانی اشارت کرد:
 «ما نفدت کلمات الله»، وگفت «لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات
 ربّی»، همه از شعاع کلمه کبری که باز پسین طایفه کبریاتست
 6 مخلوق شده است چنانکه در توراہ آمده است: «خلقت ارواح
 المشتاقین من نوری» واین نور روح القدس است. و آنچه از سلیمان
 تمیمی نقل کنند که یکی اورا گفت «یا ساحر! قال لست بساحر
 إنما أنا كلمة من کلمات الله» هم درین معنی است.
- (۱۷) وحقّرا تعالی هم کلمات وسطی اند. اما کلمات کبری
 9 آیند که در کتاب الّهی گفت «فالسابقات سبّقاً فالمدبرات امرأ». «
 فالسابقات سبّقاً» کلمات کبریست، «فالمدبرات امرأ» ملائکه
 12 محرّکات افلاکند که کلمات وسطی اند. «وانّا لنحن الصّافون» اشارت
 بکلمات کبری است، «وانّا لنحن المسبّحون» اشارت بکلمات وسطی است.
 واز بهر این هر جای «الصّافون» مقدّم باشد در قرآن مجید چنانکه
 در «والصّافات صفاً فالزجرات زجراً» وآنرا عمقی عظیم است که

2 ظاهرند : ظاهر آید C || که در حصر و بیان نگنجد : - T || در کتاب
 ربّانی اشارت کرد ما نفدت : - T || 3 سورة ۳۱ (لقمان) آیه ۲۶ || 3-4 سورة ۱۸
 (الکہف) آیه ۱۰۹ || 4 همه : هم T . باز پسین : باز پس C || 5 توراہ : توریة T ||
 6 این : آن C || 7 کنند : می کنند T || یکی اورا : اورا یکی C || 8 هم : -
 T || 10 آیند که : آنکه T || سورة ۷۹ (النازعات) آیه ۴-۵ || 12 سورة ۳۷
 (الصّافات) آیه ۱۶۴ || 13 سورة ۳۷ (الصّافات) آیه ۱۶۶ || اشارت بکلمات کبریست :
 - T || بکلمات وسطی است : بکلمه وسطی C || 14 این : آن C || مقدّم باشد :
 مقدّم اند C || مجید : - T || 14-15 چنانکه در : چنانکه C || 15 سورة ۳۷
 (الصّافات) آیه ۱-۲ || و آنرا عمقی عظیم : عمقی T

- لایق این محل نیست ، و کلمه در قرآن بمعنی سرّی دیگر است چنانکه
 « وَاِذَا ابْتَلٰى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهُۥٓ بِكَلِمٰتٍ » جای دیگر شرح کرده شود .
- 3 (۱۸) گفتم : مرا از پر جبرئیل خبر ده . گفت : بدانکه جبرئیل را
 دو پر است : یکی راست و آن نور محض است ، همگی آن پر مجرد
 اضافه بود اوست بحق . و پرست چپ ، پاره‌ای نشان تاریکی برو
 6 هم چون کفّی بر روی ماه ، همانا که بیای طاوس ماند و آن نشانه
 بود اوست که يك جانب بنا بود دارد . و چون نظر باضافت بود
 او کنی با بود حق ، صفت با بود او دارد ؛ و چون نظر باستحقاق
 9 ذات او کنی ، استحقاق عدم دارد ، و آن لازم شاید بود است . این دو معنی
 در مرتبت دو پر است ، اضافه بحق عینی و اعتبار استحقاق او در نفس یسری
 چنانکه حق تعالی گفت « جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا اُولٰٓئِیۡ اُجْنَحًا مِّثْنٰی
 12 وَاثَلٰثٌ وَّرَبَاعٌ » . و مثنی بدان در پیش داشت که نزدیکتر اعدادی
 بیکی دو است ، پس سه ، پس چهار ، همانا آنچه او دو پر دارد شریفتر
 از آنست که سه پر و چهار ، و این را در علوم حقائق و مکاشفات تفصیلی بسیار
 15 است که فهم هر کس بدان نرسد .

1 سرّی دیگر : سر C || 1-2 چنانکه . . . کرده شود : - C || 2 سوره ۲
 (البقرة) آیه ۱۱۸ || 1 خبر : خبری C || 4-5 همگی آن پر مجرد اضافه بود اوست :
 از پر مجرد اضافه بوده است T || 5 برو : بر آن پر است C || 6 هم چون کفّی :
 همچنانکه کف C || نشانه : شاید C || 7 يك جانب بنا بود : با جانب نابود T ||
 چون : - C || 8 با بود حق صفت با بود او : با خود حق صفت باید بود C || چون :
 - C || 9 آن لازم شاید بود است : - T || دو : - T || 10 استحقاق او در نفس
 یسری : استحقاق در نفس خود ساری T || 11 حق : + سبحانه C || 11-12 سوره
 ۳۵ (فاطر) آیه ۱ || 13 پس چهار : و چهار C || او دو : دو T || 14 سه پر : سه
 T || 15 هر کس : هر کسی C || نرسد : + بر استیش را C

- (۱۹) چون از روح قدسی شعاعی فرو افتاد شعاع او آن کلمه است
 که اورا کلمه صغری می خوانند. نبینی آنجا که حقّ تعالی گفت « وجعل
 3 کلمة الذین کفروا السفلی وکلمة الله هی العلیا . » کافرانرا نیز کلمه است
 الا آنست که کلمه ایشان صدا آمیز است زیرا که ایشانرا روان است .
 واز پر چپش که قدری ظلمت با اوست سایه‌ای فرو افتاد، عالم زور
 6 غرور از آنست چنانکه پیغمبر گفت علیه السلام که « ان الله تعالی
 خلق الخلق فی ظلمةٍ ثمّ رشّ علیهم من نوره . » « خلق الخلق فی
 ظلمة » اشارت به سیاهی پر چپ است ، « ثمّ رشّ علیهم من نوره » اشارت
 9 بشعاع پر راست است ودر کلام مجید می گوید : « جعل الظلمات والنور » .
 این ظلمتی که اورا به « جعل » نسبت کرده عالم غرور تواند بود ، واین نور
 که از پس ظلمات است شعاع پر راست است ، زیرا که هر شعاع که درعالم
 غرور افتد پس از نور او باشد هم بدان معنی که « ثمّ رشّ علیهم من نوره » ،
 12 « الیه یصعد الکلم الطیب » . واین نور هم از آن شعاع است و « مثلاً
 کلمة طيبة » یعنی نورانیست کلمه صغری . و اگر این کلمه صغری بغایت

1 روح : اوج C || فرو افتاد : فرا افتد C || آن کلمه است : روان است C ||
 2 می خوانند : خواننده اند C || گفت : فرمود C || 2-3 سوره ۹ (التوبة) آیه ۴۰ ||
 4 کلمه ایشان : آن کلمه C || روان است : رایست T || 5 قدری ظلمت با اوست :
 قدری ظلمت بازوست C ، ظلمت قدری بازوست T || 6 علیه السلام که : علیه السلام T ||
 6-7. فیض القدير ، الجزء الثاني ، قاهره ، ۱۳۵۶ ، ص ۲۳۰ (در متن حدیث بجای ثم رش
 فالقی آمده است) || 7 خلق الخلق فی ظلمة : C || 8 به سیاهی ... نوره اشارت : C ||
 9 کلام : قرآن C || سوره ۶ (الانعام) آیه ۱ || 10 به «بجعل» : بفعل C || غرور :
 روز C || 11 از پس ظلمات : بعد از ظلمت T || شعاع پر : پر T || 12 از نور :
 از بوده T || بدان معنی که : بران معنی است که C || 12-13 سوره ۳۵ (فاطر) آیه
 ۱۱ || 13 واین نور : این کلمه C || 13-14 سوره ۱۴ (ابراهیم) آیه ۲۹ || 14 یعنی
 نورانیست کلمه صغری : هم کلمه شریفه است نورانی اعنی C

نبودی صعود به حضرت حقّ کی توانستی کرد ؟ و علامت آنکه کلمه و روح
 يك معنى دارد آنست که اینجا « اليه يصعد الكلم الطيب » گفت و جای
 دیگر « تعرج اليه الملائكة والروح » ، و هر دو « اليه » راجع است بحقّ
 جلّت قدرته . و نفس مطمئنّة همین معنی دارد چنان که گفت « ارجعی الی
 ربّك راضية مرضية » . پس عالم غرور صدا و ظلّ پر جبرئیل است
 اعنی پر چپ و روانهای روشن از پر راست اوست . و حقائقی که القا می کنند
 و در خواطر چنانکه گفت « كتب فی قلوبهم الايمانَ وأُيدُّهم بروح منه »
 و نداء قدسی چنانکه « ونادیناه أن یا ابراهیم » و غیر آن همه از پر راست
 است از آن او ، و قهر و صیحه و حوادث هم از پر چپ اوست علیه الصلوة والسلام .
 (۲۰) پرسیدم شیخ را این پر جبرئیل آخر چه صورت دارد ؟ گفت ای
 غافل ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه
 طامات بی حاصل باشد . گفتم هیچ کلمتی مجاور روز و شب باشد ؟ گفت ای
 غافل ندانی که مصعد کلمات حضرت حقّ است چنانکه گفت « اليه يصعد
 الكلم الطيب » و در حضرت حقّ تعالی نه شب باشد و نه روز ، « ليس عند ربکم
 مساء ولا صباح » ، در جانب ربوبیت زمان نباشد . گفتم این قریه که

2 معنى دارد : معنى است T || 3 سورة ۷۰ (المعارج) آیه ۴ || 4-5 سورة
 ۸۹ (الفجر) آیه ۲۹ || 5 راضیه مرضیه - : C || صدا و : از T || پر جبرئیل :
 جبرئیل T || 7 سورة ۵۸ (المجادلة) آیه ۲۳ || 8 چنانکه : - : T || سورة ۳۷
 (الصفات) آیه ۱۰۴ || 8-9 همه از پر راست است از آن او : آواز پر جبرئیل است T ||
 9 حوادث هم : - هم C || از پر چپ ... والسلام : از پر اوست T || 10 پرسیدم شیخ
 را : گفتم پیر را C || این پر جبرئیل آخر : آخر آن پر جبرئیل C || 10-11 گفت ...
 همه رموز است : جواب داد که ای عاقل که همه رمز هاست C || 11 که اگر : - اگر T ||
 بدانند : + دانی C || این همه : - C || 12 کلمتی : کلمه را C || مجاور : مجاورت || 13
 غافل : عاقل C || 13-14 چنانکه گفت ... الطيب : - T || تعالی : - C || شب باشد :
 شب است C || 14-15 سورة ۴ (النساء) آیه ۷۷

- حقّ تعالی گفت « اِخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اٰهْلِهَا » چیست؟ گفت آن عالم غرور است که محلّ تصرّف کلمه صغری است و کلمه صغری نیز قریه‌ای است بسر خویش زیرا که خدای تعالی گفت « تِلْكَ الْقَرْيَةُ نَقَضَهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ » ، آنچه قائم است کلمه است و آنچه حصید است هیکل کلمه است که خراب می شود، و هر چه زمان ندارد مکان ندارد، و هر چه بیرون از این هر دوست کلمات حق است کبری و صغری .
- 6 (۲۱) پس چون در خانگاہ پدرم روز نیک بر آمد در بیرونی به بستند و در شهر بگشادند و بازاریان در آمدند و جماعت پیران از چشم من ناپدید شدند و من در حسرت صحبت ایشان انگشت در دندان بماندم و آوخ می کردم
- 9 وزاری بسیار می نمودم ، سود نداشت .
تمام شد قصه آواز پر جبرئیل علیه السلام .

1 چیست : کدامست || 2 آن : این C || که محل : - که T || تصرف : اقرب C || 3 بسر خویش : - C || خدای : حق C || 3-4 ترکیبی از سوره ۷ (الاعراف) آیه ۹۹ و سوره ۱۱ (هود) آیه ۱۰۲ || 4 آنچه قائم است کلمه است و آنچه حصید است : - C || 5 زمان ندارد مکان : مکان ندارد زمان T || 6 خانگاہ : خانگاہ C || در بیرونی به بستند : در آن میان در برانی بسته است C || 8 بگشادند : بگشودند C || از چشم من : - C || 9 صحبت : - T || 10 سود : سودی T || 11 تمام شد : + علاقه : جانش از تن گسسته باد و در موقف مردان فضیحت باد آنکس که این لطایف اسرار آن پیر بزرگوار بهر ناکسی و نا اهلی دهد ! و ربنا مشکور و محمود والصلوة علی محمد وآله اجمعین وسلم تسلیماً C

(۶)

عقل سرخ

هذه رسالة موسومة بعقل سرخ
 للشيخ الالهى الربانى شهاب الدين السهروردى

بسم الله الرحمن الرحيم

3

(۱) حمد باد ملكى را که هر دو جهان در تصرف اوست . بود هر که بود از بود او بود وهستى هر که هست از هستى اوست . بودن هر که باشد از بودن او باشد ، « هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء علیم » .
 6
 وصلوات وتحيات بر فرستادگان او بخلق خصوصاً بر محمد مختار که نبوت را ختم بدو کرد و بر صحابه و علمای دين رضوان الله عليهم اجمعين .

(۲) دوستى از دوستان عزيز مرا سؤال کرد که مرغان زبان يكديگر دانند؟ گفتم بلى دانند . گفت ترا از كجا معلوم گشت ؟
 9
 گفتم در ابتدای حالت چون مصور بحقیقت خواست که بنیت مرا پدید کند مرا در صورت بازی آفرید ، و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند . ما با يكديگر سخن گفتیم و شنیدیم و سخن يكديگر فهم می کردیم . گفت آنکه حال بدین مقام چگونه رسید ؟ گفتم روزی صیادان
 12
 15
 قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند

2-1 هذه ... السهروردى : - M || 3 الرحيم : + رب تمم M || 4 که هر دو : که ملك هر دو M || 6 سورة ۵۷ (الحدید) آیه ۳ || علیم : بصیر TM || 8 کرد : کردند T ||

و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند، پس از آن ولایت که آشیان ما بود بولایتی دیگر بردند. آنکه هر دو چشم من بر دوختند و چهار بند مختلف نهادند و ده کس را بر من موگّل کردند، پنج را روی سوی من 3 و پشت بیرون و پنج را پشت سوی من و روی بیرون این پنج که روی سوی من داشتند و پشت ایشان بیرون، آنکه مرا در عالم تحیّر بداشتند چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود فراموش کردم، و می 6 پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.

(۳) چون مدتی بر این آمد قدری چشم من باز گشودند، بدان قدر چشم می نگریستم، چیزها می دیدم که دیگر ندیده بودم و آن عجب 9 می داشتم تا هر روز بتدریج قدری چشم من زیادت باز می کردند و من چیزها می دیدم که در آن شکفت می ماندم. عاقبت تمام چشم من باز کردند و جهان را بدین صفت که هست بمن نمودند. من در بند می نگریستم 12 که بر من نهاده بودند و در موگلان، با خود می گفتم گوئی هرگز بود که این چهار بند مختلف از من بردارند و این موگلان را از من فرو گردانند و بال من گشوده شود چنانکه لحظه‌ای در هوا طیران کنم و از 15 قید فارغ شوم؟

(۴) تا بعد از مدتی روزی این موگلان را از خود غافل یافتم. گفتم به ازین 18 فرصت نخواهم یافتن، بگوشه‌ای فرو خزیدم و همچنان با بند لنگان روی

1 گردانیدند : کردند M || 2 بردوختند : بدوختند M || مختلف : مخالف T || 4 پنج را : پنج M || سوی من و روی بیرون : سوی پشت T ، سوی من و روی ایشان بیرون M || 4-5 این پنج ... ایشان بیرون : - M || 5 تحیر: تجرد M || 7 من پیوسته خود : خود من پیوسته T || 13 گوئی : که گوئی T || 18 یافتن : یافت M

- سوی صحرا نهادم . در آن صحرا شخصی را دیدم که می آمد ، فرا پیش
 رفتم و سلام کردم بلطفی هر چه تمامتر ، جواب فرمود . چون در آن شخص
 3 نگریستم محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود . پنداشتم که جوانست ، گفتم ای
 جوان از کجا می آئی ؟ گفت ای فرزند این خطاب بخطاست ، من اولین
 فرزند آفرینشم ، تو مرا جوان همی خوانی ؟ گفتم از چه سبب محاسنت
 6 سپید نگشته است ؟ گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانیم .
 اما آنکس که ترا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو
 نهاد و این موکلان بر تو گذاشت ، مدتهاست تا مرا در چاه سیاه انداخت .
 9 این رنگ من که سرخ می بینی از آنست ، اگر نه من سپیدم و نورانی .
 و هر سپیدی که نور بازو تعلق دارد چون با سیاه آمیخته شود سرخ
 نماید چون شفق اول شام یا آخر صبح که سپید است و نور آفتاب بازو متعلق
 12 و یک طرفش با جانب نور است که سپید است و یک طرفش با جانب چپ که
 سیاهست ، پس سرخ می نماید . و جرم ماه بدر وقت طلوع اگر چه نور
 او عاریتی است اما هم بنور موصوفست و یک جانب او باروز است و یک جانبش
 15 باشد ، سرخ نماید . و چراغ همین صفت دارد ، زیرش سپید باشد و بالا
 بر دود سیاه ، میان آتش و دود سرخ نماید و این را نظیر و مشابه بسیار
 است .
- 18 (۵) پس گفتم ای پیر از کجا می آئی ؟ گفت از پس کوه قاف که

4 خطاست : بخطاست T || 6 من : - M || 7 در دام : آورد و M || و این :
 و این که M || 8 موکلان : موکلانرا T || 9 از آنست : از آن آنست M || 11
 یا آخر : با آخر M || 12-13 و یک طرفش با جانب چپ که سیاهست : - M || 13 و جرم :
 و چون M || اگر چه : که اگر چه T || 16 بر دود : دود M || مشابه : تشابه M

مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آنجایکه بود اما تو فراموش کرده‌ای .
 گفتم این جایکه چه میکردی ؟ گفت من سیاحم ، پیوسته گرد جهان
 کردم و عجایبها بینم . گفتم از عجایبها در جهان چه دیدی ؟ گفت هفت 3
 چیز : اول کوه قاف که ولایت ماست ، دوم گوهر شب افروز ، سیم درخت
 طوبی ، چهارم دوازده کار گاه ، پنجم زره داودی ، ششم تیغ بلارک ، هفتم چشمه
 زندگانی . گفتم مرا ازین حکایتی کن . گفت اول کوه قاف گرد جهان 6
 درآمده است و یازده کوهست و تو چون از بند خلاص یابی آنجایکه
 خواهی رفت زیرا که ترا از آنجا آورده اند و هر چیزی که هست عاقبت
 باشکله اول رود . پرسیدم که بدانجا راه چگونه برم ؟ گفت راه دشوار 9
 است ، اول دو کوه در پیش است هم از کوه قاف ، یکی گرم سیر است
 و دیگری سرد سیر و حرارت و برودت آن مقام را حدی نباشد . گفتم سهلست
 بدین کوه که گرم سیرست زمستان بگذرم و بدان کوه که سرد سیرست 12
 بتابستان . گفت خطا کردی هوای آن ولایت در هیچ فصل بنگردد .
 پرسیدم که مسافت این کوه چند باشد ؟ گفت چندانکه روی باز
 بمقام اول توانی رسیدن ، چنانکه پرگار که يك سر ازو بر سر 15
 نقطه مرکز بود و سری دیگر بر خط و چندانکه گردد باز بدانجا رسد که
 اول از آنجا رفته باشد .

3 عجایبها در جهان : عجایب M || 4 سیم : سوم M || 7 تو چون : چون تو
 M || بند : هند M || آنجایکه : هم آنجا M || 10 قاف : قاف است M || سیر است :
 سیر M || 11 سردسیر : سردسیر است M || 13 بشیگردد : بینه گردد T || 14
 این کوه : آن کوه M || 15 ازو : او M || 16 سری : سر M

- (۶) گفتم این کوه‌ها را سوراخ توان کردن و از سوراخ بیرون رفتن ؟
گفت سوراخ هم ممکن نیست ، اما آنکس که استعداد دارد بی آنکه سوراخ
کند بلحظه‌ای تواند گذشتن همچون روغن بلسان که اگر کف دست برابر
آفتاب بداری تا گرم شود و روغن بلسان قطره‌ای بر کف چکانی از
پشت دست بدرآید بخاصیتی که درویدست . پس اگر تو نیز خاصیت گذشتن
از آن کوه حاصل کنی بلمحه‌ای از هر دو کوه بگذری . گفتم آن خاصیت
چگونه توان حاصل کردن ؟ گفت در میان سخن بگویم اگر فهم کنی .
گفتم چون ازین دو کوه بگذرم آن دیگر را آسان باشد یا نه ؟ گفت آسان
باشد اما اگر کسی داند . بعضی خود پیوسته درین دو کوه اسیر مانند
و بعضی بکوه سیم رسند و آنجا قرار گیرند ، بعضی بچهارم و پنجم و این
چنین تا یازدهم ، هر مرغ که زیرک‌تر باشد پیشتر شود .
- (۷) گفتم چون شرح کوه قاف کردی حکایت گوهر شب افروز کن .
گفت گوهر شب افروز هم در کوه قافست اما در کوه سیم است و از
وجود او شب تاریک روشن شود اما پیوسته بر یک حال نماند .
روشنی او از درخت طوبی است ، هر وقت که در برابر درخت طوبی
باشد ازین طرف که توئی تمام روشنی نماید همچو گوی گرد روشن .
چون پاره‌ای از آن سوی‌تر افتد که بدرخت طوبی نزدیکتر باشد
قدری از دایره او سیاه نماید و باقی همچنان روشن . و هر وقت که
بدرخت طوبی نزدیکتر می شود از روشنی قدری سیاه نماید سوی این طرف
-
- 1 این : که این T || 3 بلحظه‌ای : به یک لحظه M || 6 از هر : از آن هر
M || 9 درین دو کوه : درین کوه M || 10 سیم : سوم M || بعضی : و بعضی M ||
12 کردی : گفتمی M || 13 سیم : سوم M || 17 سوی تر : سوتر M

که توئی، اما سوی درخت طوبی همچنان يك نیمه او روشن باشد. چون تمام درپیش درخت طوبی افتد تمام سوی تو سیاه نماید و سوی درخت طوبی روشن. باز چون از درخت درگذرد قدری روشن نماید و هر چه از درخت 3 دورتر می افتد سوی تو روشنی وی زیادت می نماید، نه آنچه نور در ترقیست، اما جرم وی نور بیشتر می گیرد و سیاهی کمتر می شود، و همچنین تا باز در برابر می افتد، آنکه تمام جرم وی نور گیرد. 6 و این را مثال آنست که گوئی را سوراخ کنی در میان و چیزی بدان سوراخ بگذرانی، آنکه طاسی پر آب کنی و این گوی را بر سر آن طاس نهی چنانکه يك نیمه گوی در آب بود. اکنون در لحظه ای ده بار 9 همه اطراف گوی را آب رسیده باشد، اما اگر کسی آنرا از زیر آب بیند پیوسته يك نیمه گوی در آب دیده باشد. باز اگر آن بیننده که راست از زیر میان طاس بیند پاره ای از آن سوی تر بیند که 12 میان طاس است، يك نیمه گوی نتواند دیدن در آب که آن قدر که او از میان طاس میل سوی طرفی گیرد، بعضی از آن گوی که در مقابله دیده بیننده نیست نتوان دیدن، اما بعوض آن ازین دیگر 15 طرف قدری از آب خالی بیند، و هر چه نظر سوی کنار طاس بیشتر می کند در آب کمتر می بیند و از آب خالی بیشتر. چون راست از کنار طاس بنگرد، يك نیمه در آب بیند، و يك نیمه از آب خالی. باز چون 18 بالای کنار طاس بنگرد در آب کمتر بیند و از آب خالی بیشتر تا تمام در میانه بالای طاس گوی را تمام بنگرد، آنجا تمام گوی از آب خالی

1 درخت طوبی: این درخت M || 8 بگذرانی: بگذاری M || 9 يك نیمه: -

M || 10 آنرا از: - از M || 12 بیند: می بیند T || 19 گوی: گوی را M

3 بیند . اگر کسی گوید که زیر طاس خود نه آب توان دیدن و نه گوی ، ما بدان تقدیر می گوئیم که بتواند دیدن ، اگر طاس از آبکینه بود یا از چیزی لطیف تر . اکنون آنجا که گوئست و طاس بیننده کرد هر دو بر می آید تا این چنین می تواند دیدن ، اما آنجا کوهی شب افزوز و درخت طوبی هم برین مثال کرد بیننده بر می آید .

6 (۸) پس پیرا گفتم درخت طوبی چه چیزست و کجا باشد ؟ گفت درخت طوبی درختی عظیم است ، هر کس که بهشتی بود چون بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند ، و در میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهیست ، و در آن کوهست . گفتم آنرا هیچ میوه بود ؟ گفت هر میوه ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد و این میوه ها که پیش تست همه از ثمره اوست . اگر نه آن درخت بودی ، هرگز پیش تو 12 نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات . گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد ؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد ، بامداد سیمرغ از آشیانه خود بدر آید و پر بر زمین باز گستراند ، از اثر 15 پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بزمین .

(۹) پیرا گفتم شنیدم که زال را سیمرغ پرورد و رستم اسفندیار را بیماری سیمرغ کشت . پیر گفت بلی درست است . گفتم چگونه بود ؟ 18 گفت چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی و رنگ روی سپید داشت . پدرش سام بفرمود که ویرا بصحرا اندازند و مادرش نیز عظیم از

4 برمی آید : می آید M || دیدن : دید T || 4-5 اما آنجا ... برمی آید : -M ||

11 اوست : -M || 13 با او : باو M || آشیانه : آشیان T || 15 میوه : میوه ای T

- وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کریه لفاست هم بدان
 رضا داد، زالرا بصحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما، کسرا
 گمان نبود که يك زمان زنده ماند. چون روزی چند برین برآمد،³
 مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقت فرزندش در دل آمد، گفت يك باری
 بصحرا شوم و حال فرزند ببینم. چون بصحرا شد فرزندرا دید زنده و سیمرخ
 ویرا زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد، مادر ویرا⁶
 دربرگرفت و شیر داد، خواست که سوی خانه آرد، باز گفت تا معلوم
 نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده
 ماند سوی خانه نشوم. زالرا بهمان مقام زیر پر سیمرخ فرو هشت و او⁹
 بدان نزدیکی خودرا پنهان کرد. چون شب درآمد و سیمرخ از آن صحرا
 منهزم شد، آهوئی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون
 زال شیر بخورد خودرا بر سر زال بخوابانید چنانکه زالرا هیچ آسیب¹²
 نرسید. مادرش برخاست و آهورا از سر پسر دور کرد و پسررا سوی خانه
 آورد. پیررا گفتم آن چه سرّ بوده است؟ پیر گفت من این حال از
 سیمرخ پرسیدم. سیمرخ گفت زال در نظر طوبی بدنیا آمد، ما نگذاشتیم¹⁵
 که هلاک شود. آهو برهرا بدست صیّاد باز دادیم و شفقت زال در دل
 او نهادیم، تا شب ویرا پرورش می کرد و شیر می داد و بروز خود منش زیر
 پر می داشتم.

18

(۱۰) گفتم حال رستم و اسفندیار؟ گفت چنان بود که رستم از
 اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش

2 انداختند: انداخت T || 6 بکرد: کرد M || 17 او نهادیم: آهو بنهادیم

M || 20 آمد: ماند T || زال: - M

سیمرغ تضرعها کرد، و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آئینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آئینه نگردد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنانکه جمله مصقول بود و در رستم پوشانید و خودی مصقول بر سرش نهاد و آئینه‌های مصقول بر اسبش بست. آنکه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آئینه افتاد. از جوشن و آئینه عکس بر دیده اسفندیار آمد، چشمش خیره شد، هیچ نمی دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی بهر دو چشم رسید زیرا که دگران ندیده بود، از اسب در افتاد و بدست رستم هلاک شد. پنداری آن دوپاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بود.

(۱۱) پیرا پرسیدم که گوئی در جهان همان يك سیمرغ بوده است؟
 12 گفت آنکه نداند چنین پندارد، و اگر نه هر زمان سیمرغی از درخت طوبی بزمین آید و اینک در زمین بود منعده شود، معاً معاً، چنانکه هر زمان سیمرغی بیاید، این چه باشد نماید. و همچنانکه سوی زمین می آید
 15 سیمرغ از طوبی سوی دوازده کارگاه می رود.

(۱۲) گفتم ای پیر این دوازده کارگاه چه چیز است؟ گفت اول بدانکه پادشاه ما چون خواست که ملک خویش آبادان کند اول ولایت ما آبادان کرد، پس مارا در کار انداخت و دوازده کارگاه بنیاد فرمود و در هر کارگاهی شاگردی چند بنشانند. پس آن شاگردان را در کار انداخت

5 میدان: میان میدان M || 8 کرد و: کرد M || چشم: چشمش M ||

9 ندیده: بدیده T || 14 بیاید: نیاید T || 18 کارگاه: کارگاه را T

تا زیر آن دوازده کارگاه کارگاهی دیگر پیدا گشت ، و استادی را
 درین کارگاه بنشانند . پس آن استاد را بکار فرو داشت ، تا زیر آن
 کارگاه اوّل کارگاهی دیگر پدید آمد . آنکه استاد دوّم را همچنان کار 3
 فرمود تا زیر کارگاه دوّم کارگاهی و استادی دگر ، و همچنان تا هفت
 کارگاه و در هر کارگاهی استادی معین گشت . آنکه آن شاگردانرا که
 در دوازده خانه بودند هر یکی را خلعتی داد . پس آن استاد اوّل را 6
 همچنان خلعت داد و دو کارگاه از آن دوازده کارگاه بالا بوی سپرد ،
 و دوّم استاد را همچنان خلعت داد و از آن دوازده کارگاه دیگر دو بدو
 سپرد ، و سوّم را نیز همچنان ، و چهارم استاد را خلعت داد کسوتی زیباتر از همه ، 9
 و او را يك کارگاه داد از آن دوازده کارگاه بالا ، اما فرمود تا بر دوازده
 نظر دارند ، پنجم و ششم را همچنانکه اوّل را و دوّم را و سوّم را داده بود هم بر آن
 قرار داد . چون نوبت بهفتم رسید از آن دوازده يك کارگاه مانده بود ، 12
 بوی داد و او را هیچ خلعت نداد . استاد هفتم فریاد برآورد که هر
 استادی را دو کارگاه باشد و مرا يك کارگاه و همه را خلعت باشد و مرا
 نبود . فرمود تا زیر کارگاه او دو کارگاه بنیاد کنند و حکمش بدست 15
 وی دهند ، وزیر همه کارگاهها مزرعهای اساس افکنند و عاملی آن مزرعه
 هم با استاد هفتم دادند و بر آن قرار دادند که از کسوت دیبای استاد
 چهارم پیوسته نیمچه ای براتی بدین استاد هفتم دهند و کسوت ایشان هر زمان 18
 از نو یکی دیگر بود ، همچو شرح سیمرخ که دادیم . گفتم ای پیر درین

4 دگر: دیگر M || 7 سپرد: سپردند M || 13 او را: وی را M || 16
 افکنند و: افکنند بدو T || 17 دیبای: زیبای T || 18 نیمچه ای: نیم جبه M

- کارگاهها چه بافند؟ گفت بیشتر دیبا بافند و از هر چیزی که فهم کس بدان نرسد، وزره داودی نیز هم درین کارگاهها بافند.
- 3 (۱۳) گفتم ای پیر زره داودی چه باشد؟ گفت زره داودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده اند. گفتم این چگونه می کنند؟ گفت در هر سه کارگاه از آن دوازده کارگاه بالا يك حلقه کنند،
- 6 بدان دوازده در چهار حلقه ناتمام کنند، پس آن چهار حلقه را برین استاد هفتم عرض دهند تا هر یکی بر وی عملی کند. چون بدست هفتمین استاد افتد سوی مزرعه فرستند و مدتها ناتمام بماند. آنکه چهار حلقه در
- 9 يك حلقه اندازند و حلقهها جمله سفته بود، پس همچون تو بازی اسیر کنند و آن زره در گردن وی اندازند تا در گردن وی تمام شود. از پیر پرسیدم که هر زره چند حلقه بود؟ گفت اگر بتوان گفتن که عمان
- 12 چند قطره باشد، پس بتوان شمردن که هر زره را چند حلقه بود. گفتم این زره بچه شاید از خود دور کردن؟ گفتم بتیغ بلارك. گفت تیغ بلارك کجا بدست آید؟ گفت در ولایت ما جلادیت، آن تیغ در دست
- 15 ویست و معین است که هر زرهی که چند مدت وفا کند، چون مدت باآخر رسد آن جلاد تیغ بلارك چنان زند که جمله حلقهها از یکدیگر جدا افتد. پرسیدم پیر را که بپوشنده زره که آسیب رسد تفاوت باشد؟

6 آن چهار: - آن M || 7 عرض: عرضه M || 8 افتد: دادند M || بماند: بمانند M || 9 همچون: همچو T || 10 زره: زرهی T || 11 زره: زرهی T || بود: باشد T || 14 جلادیت: جلادی هست T || 15 معین است: - است M || 17 افتد: افتند T || پرسیدم پیر را: پیر را پرسید M || بپوشنده زره: پوشنده زره را M || باشد: کند M

- گفت تفاوتست . بعضی را آسیب چنان رسد که اگر کسی را صدسال عمر باشد و در اثنای عمر پیوسته آن اندیشد که کوئی کدام رنج صعبت بود و هر رنج که ممکن بود در خیال آرد ، هرگز باسیب زخم تیغ بلارك 3 خاطرش نرسیده باشد ، اما بعضی را آسان تر بود .
- (۱۴) گفتم ای پیر چه کنم تا آن رنج بر من سهل بود ؟ گفت چشمه زندگانی بدست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنک کند ، و چون زره تنک بود زخم تیغ آسان بود . گفتم ای پیر این چشمه زندگانی کجاست ؟ گفت در ظلمات ، اگر آن می طلبی خضروار پای افزار در 9 پای کن و راه توگل پیش گیر تا بظلمات رسی . گفتم راه از کدام جانبست ؟ گفت از هر طرف که روی ، اگر راه روی راه بری . گفتم نشان ظلمات چیست ؟ گفت سیاهی ، و تو خود در ظلماتی ، اما تو 12 نمی دانی . آنکس که این راه رود چون خود را در تاریکی ببیند ، بداند که پیش از آن هم در تاریکی بوده است و هرگز روشنائی بچشم ندیده . پس اولین قدم راهروان اینست و ازینجا ممکن بود 15 که ترقی کند . اکنون اگر کسی بدین مقام رسد ، ازینجا تواند بود که پیش رود . مدعی چشمه زندگانی در تاریکی بسیار سرگردانی بکشد . اگر اهل آن چشمه بود ، بعاقبت بعد از تاریکی 18

1 بعضی : گفت بعضی T || 2 اندیشد : اندیشند M || کوئی : گوهر T || 11

اگر راه روی : M- || 14 از آن : از این M || 17 تاریکی : تاریکی قدری M

روشنائی بیند. پس اورا پی آن روشنائی نباید گرفتن که آن روشنائی
نورست از آسمان بر سر چشمه زندگانی، اگر راه برد و بدان چشمه غسل
3 بر آورد از زخم تیغ بلارك ایمن گشت.

شعر

بتیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی

6 که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کسی احیا
هر که بدان چشمه غسل کند هرگز محتمل نشود. هر که معنی حقیقت
یافت بدان چشمه رسید. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون
9 روغن بلسان که اگر کف برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن
بر کف چکانی از پشت دست بدرآید. اگر خضر شوی از کوه قاف
آسان توانی گذشتن.

12 (۱۵) چون با آن دوست عزیز این ماجرا بگفتم آن دوست گفت
نو آن بازی که در دامی و صید می‌کنی، اینک مرا بر فتراک بند
که صیدی بد نیستم.

15 من آن بازم که صیادان عالم

همه وقتی بمن محتاج باشند

شکار من سیه چشم آهوانند

که حکمت چون سرشک از دیده پاشند

3

بمیش ما ازین الفاظ دورند

بنزد ما ازین معنی تراشند

(۷)

روزی با جماعت صوفیان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

روزی با جماعت صوفیان

- 3 (۱) روزی با جماعتی صوفیان در خانقاهی نشسته بودم. هر کس از مقالات شیخ خویش فصلی می پرداخت. چون نوبت بمن رسید گفتم: وقتی در خدمت شیخ خویش نشسته بودم، شیخ را گفتم که امروز میان رسته حگاگان می گذشتم، حگاکی را دیدم چرخ در پیش گرفته بود و جوهری در دست داشت و از آن جوهر بر آن چرخ مهره‌ای می ساخت بشکل گوی مدور. من اندیشه کردم که اگر این چرخ که از بالا بزیر می گردد بر روی زمین گردیدی چون آسیا سنگ، و حگاگ مهره را بر چرخ نهادی و دست از وی باز گرفتی، مهره را بر چرخ از حرکت چرخ هیچ حرکت بودی یا نه؟ سر آن نمی توانستم دانستن. شیخ گفت مهره نیز بر چرخ بگردیدی بر خلاف سیر چرخ چنانکه اگر چرخ از چپ سوی راست گردیدی مهره از راست بر چرخ سوی چپ گردیدی همچنان که تخته‌ای بگیری و گویی بر سر آن تخته نهی، پس تخته را بخود کشی تخته نزدیک تو آید اما گوی از بر تو دور افتد و بدان جانب تخته رود که از تو دور باشد. 15

(۲) گفتم اگر بر چرخ اینک یک مهره یا ده مهره بود یا بیشتر

- سیر همه متساوی بود یا نه؟ گفت اگر بر روی چرخ ده خط بر کشی چنانکه خطها جای گردیدن مهره بود که اگر مهره بر خط نهمی از خط بدر نیفتد، پس در هر خطی مهره‌ای اندازی آنکه چرخ را بگردانی، آن 3 مهره که بمرکز نزدیکتر بود زودتر بدان مقام رسد که از آنجا رفته باشد، و هر مهره که از مرکز دورتر بود دیرتر رسد. اما شرط آن باشد که مهره‌ها مساوی باشند که اگر مهره‌ای کوچک بود دیرتر از مهره 6 بزرگ رسد زیرا که تا ده بار مهره کوچک بگردد چندان بود که مهره‌ای که چند ده این مهره کوچک بود يك بار بگردد. شیخ را گفتم 9 عجب صنعتیست حگاکمی. شیخ گفت حکایتی مشهورست در صنعت ایشان اما کس آن حکایت تمام نگوید و معنی آن نداند. شیخ را گفتم آن حکایت چگونه است؟
- 12 (۳) گفت وقتی حگاکمی جوهری داشت، خواست که بر آن صنعتی نماید، از آن جوهر حقه‌ای ساخت همچو گوئی گردد، پس از آن فضله که از میان حقه بدر گرفته بود هم در میان حقه دیگر ساخت. باز از آن فضله که از حقه دوم بدر گرفته بود حقه دیگر ساخت و همچنان تا 15 نه حقه. بعد از آن از تراشه این حقه‌ها جوهری ساخت و آن جوهر در میان دو جامه پیچید. يك پاره ازین دو جامه هیچ رنگ نداشت و يك پاره قدری بسپیدی می‌گرائید، در میان حقه تعبیه کرد. پس حقه 18 اول را جلا داد و بر حقه دوم ترنجی چند نقش کرد و زر بنهاد و بر سیم و چهارم تا نهم بر هر یکی يك ترنج نقش کرد و هم‌هرا زر بر نهاد الا

- ترنج حقه نهم را . پس از آن این حقه محلی را در خرط انداخت ، حقه
از جانب چپ سوی راست می گردید و آن ترنجهها که بر حقه بودند
3 از جانب راست سوی چپ می گردیدند چنانکه اگر کسی از جانب میان
حقه نهم بنگریدی تا حقه اول بدیدی ، پنداشتی که خود يك حقه است و آن
همه ترنجهها بر يك حقه نقش کرده اند . و از غایت حرکت حقهها آن
6 جوهر که میان جامه پاره ها در میان حقه نهم بود معلق باستاد چنانکه
میل وی بهمه جانبی از آن حقه راست بود .
- (۴) چون این سخن از شیخ بشنیدم گفتم پنداری من نیز در میان
9 آن حقه ام اما اینچه با من می فرمائی گفتن من فهم نمی کنم ، روشن
بازگو تا مرا فایده باشد . شیخ گفت چون باری جل و جلاله این فلکهارا
بیافرید از برای تزیین فلک نوری بفلک اول فرستاد . فلک اول از غایت
12 لطف آنرا حمل نتوانست کردن زیرا که فلک متوسط است میان هستی
و نیستی ، ازین طرف همسایه وجود است و از آن طرف همسایه عدم . پس میان
وجود و عدم چیزست ، اما بناچیز نزدیک از روی صورت ، اما از روی صفت
15 از همه چیزها چیز تراست همچنانکه تو هوارا در حساب نگیری و گوئی که
هیچ نیست زیرا که چون در وی قوت حرکت نبود که ذره را حمل
تواند کردن و این از غایت لطف بود . پس فلک اول نیز بناچیزی که
18 آن عالمست نزدیکست و لطیف تر از هر چیزست . از غایت لطف نور بر
نتوانست گرفتن ، چون نور بر فلک دوم رسید آنرا حمل کرد نور بر
فلک دوم متجزی گشت ، هر جزوی از وی ستاره ای شد . پس فضله این
21 ستارگان بفلک سیم رسید ، از آن فضله جرم زحل پیدا گشت ، باز از

- فضله زحل بفلک چهارم رسید جرم مشتری پدید آمد . همچنان از فضله مشتری مریخ ، و از فضله مریخ آفتاب ، و از فضله آفتاب زهره ، و از فضله زهره عطارد ، و از فضله عطارد ماه .
- 3 (۵) شیخ را گفتم چرا جرم آفتاب بزرگتر و روشن تر است از دیگر ستارگان ؟ گفت زیرا که در وسط افتاده است که اگر بحساب این هفت ستاره گیری آفتاب در میانست و اگر بحساب فلک همچنانکه دو فلک بالای این هفت فلک است دو فلک دیگر از زیر است یکی اثیر دیگری زمهریر ، پس بجهت حساب آفتاب در میان باشد . همچنانکه آبی در صحرائی روان شود ، اگر بسبب سنگی یا زمینی سخت آب میل در طرفی نکرده باشد هر دو کنار آب تنگ بود و در میانش عمقی زیادت باشد زیرا که غلبه در میان باشد و قوتش آنجا بود که غلبه بود ، پس بدین دلیل باید که آفتاب بزرگتر و روشن تر بود .
- 12 (۶) گفتم چرا آن ستارگان که بر فلک دوم اند روشن نیستند که آنجا ستارگان بسیارند و نور بدانجا رسید و این ستارگان دیگر همه از فضله آن ستارگانند . گفت فلک دوم بفلک اول نزدیکست . او نیز قوتی زیادت ندارد . و مثال افلاک همچنانست که مروّق خواهد بود که شکل هیگلی کند ، اول نقطه بنهد خواه ازرق و خواه سرخ و خواه سبز از هر رنگ که خواهد تقدیر کنیم که ازرق بود ، بعد از آن نقطه بعضی سپیدی در کبودی آمیزد و خط دیگر بر سر آن خط بکشد ، و هر خط می کشد سپیدی زیادت می کشد تا که هیچ کبودی نماند جمله سپید بود ، بتدریج از کبودی بسپیدی رسانیده باشد . اکنون تو تقدیر کن که زمین نقطه ای
- 21

۳ کبود است و هر فلک که بالا می رود از زمین سپیدتر تا فلک اول که در وی آن قدر کبودیست که آن خط که بالای ویست تمام سپید است . اکنون ببینی و غرض ازین سپیدی لطیفست و نه رنگ . اکنون فلک دوم نیز که بفلک اول نزدیکست لطیفست و ستاره نیز لطیفست ، هم چنان که آب در هر چیزی که بریزی هم از آن رنگ باشد که آن چیز بود ، پس چون فلک دوم نیک قوی حال نیست ستارگان نیز قوی حال نیستند .

۹ (۷) شیخ را گفتم که چرا بر فلک دوم ستارگان بسیارند و بر دیگر فلکها یکی بیش نیست؟ گفت اگر طبقی بزرگ بگیری و چند يك کف زیبق بر آن ریزی ، پس مرکز طبق بدست آری و چیزی زیر مرکز طبق نهی ، پس طبق را بگردانی چون زیبق بسیار بود از حرکت طبق متجزی شود . پس اگر اجزای خرد زیبق بر طبقی کوچک کنی و آن طبق کوچک را بر مرکز بگردانی ، بر طبق کوچک اجزای زیبق متصل شود از حرکت طبق کوچک . همان مثالست ، اول نور فلک را فلک دوم قبول کرد و عرصه آن فراخ بود ، لاجرم بروی نور متجزی گشت ، چون از آن جا بهر فلکی که می رسید عرصه تنگ تر بود و نور اندک ، لاجرم بهم متصل گشت .

۱۸ (۸) شیخ را گفتم چرا ماه را نور نیست؟ گفت هر ستاره کی هست میان دو فلک اندرست و مدد نور ستارگان هم از فلک است و ستاره بر فلک همچو حیانتست در تن آدمی که مدد قوت حیاة از قوت تن باشد و مدد قوت تن از قوت حیاة . پس این يك طرف که ماه بدنیا

- دارد از فلک خالیست . دو فلک هستند اما این فلکهارا نسبت با عالم عنصر است . همچو در فلک اول و دوم لطف غالبست ، درین دو فلک، ثقل غالبست بر همان مثال نقش مرّوق که باز نمودیم . این دو فلک را که بزیر 3 آید نسبت بکبودی بیشتر است از آنچه بسپیدی و فلک اول و دوم را نسبت بسپیدی بیشتر است از آنکه بکبودی و بدین کبود و سپید ثقل و لطف می خواهیم . اما فلک آفتاب ما بین است و آنجا مقام اعتدالست از روی لطف و ثقل ، لاجرم او نور تمام برگرفت و ماه از نور محروم ماند . گفتم اگر ماه محلّ نور نیست چرا نور آفتاب در وی می نماید ؟ گفت اگر شعاع آفتاب بآئینه ای می رسد یا بگوئی بلور یا بمثل این ، نور پیدا می شود و از آنجا نور باز می گردد همچو از جرم آفتاب . اکنون این چیزها محلّ و قابل نور آفتابند ، جرم ماه بطریق اولی .
- (۹) چون این جنس سؤال و جواب در میان ما برفت ، شیخ گفت این 12 سؤالها همه ناوارد بود . کس را لازم نیست که گوید چرا این استاره منیر است و آن دیگر نیست و چرا اینجا نور بسیارست و آنجا کم ، که آنجا بدان کس که این راه باز دهد سائل گوید چرا فلک پانزده نیست یا یازده 15 نیست و چرا می گردد و چرا سیر غلط نمی کند . گویند چنانست ، کس را لازم نیست سرّ آن باز گفتن ، آنکس که داند خود داند .
- (۱۰) شیخ را گفتم آن چگونه توان دانستن ؟ گفت که آن کسان 18 که در آسمان و ستارگان نگرند سه گروهند : گروهی بچشم سر نگرند و صحیفه ای کبود بینند ، نقطه ای چند سپید بر وی و این گروه عوامند

- و بهائیم را نیز اینقدر نظر حاصل باشد. و گروهی آسمانرا هم بدیده آسمان
بینند و این گروه منجمانند، دیده آسمان ستاره است و ایشان آسمانرا
3 بستارگان بینند، گویند امروز فلان ستاره در فلان برجست پس این اثر
کند، در فلان برج بر فلان قرانست، برج بادبست یا خاکی یا آتشی،
قران نخستین است، غلبه باد بود یا غلبه آب، فلان سال که آفتاب بحمل
6 می رفت آن زمان فلان برج می آمد، طالع سال آن برجست بازندگی
می باشد، آن زمان که فلان کس از مادر بزمین می آمد فلان برج بر
می آمد، طالع آنکس آن برج باشد، کدخدایش فلان ستاره است،
9 خداوند طالع عمل کند نعمت بدست آرد، فلان وقت عقده ذنب در پیش
آفتاب ایستد یا در پیش ماه، آفتاب یا ماه سیاه شود، حساب آن ستاره
کنند. ایشان آسمانرا بدیده آسمان بینند. اما کسانی که سر آسمان و ستاره
12 بچشم سر بینند و نه بدیده آسمان الا بنظر استدلال، محققان اند.
- (۱۱) شیخرا گفتم من آن نظر ندارم تدبیر چیست؟ گفت ترا
امتلاست، برو چهل روز احتراز کن بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ
15 کنی مگر دیده باز شود. گفتم آن مسهلرا نسخت چیست؟ گفت اخلاط
آن هم از پیش تو بدست آید. گفتم آن اخلاط چه چیز است؟ گفت
هرچه بنزد تو عزیز است از مال و ملک و لذت نفسانی و شهوانی
18 و مثل این اخلاط این مسهلست، برو و چهل روز بانده غذای موافق که
از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد فناءت کن. آنکه این
اخلاطرا در هاون تو گل انداز، پس بدست رغبت آنرا خرد کن و از
21 وی مسهلی ساز و بیک دم باز خور. اگر زود به استراح حاجت افتد

پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود و اگر حاجت نیفتد دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دیگر هم چنان احتراز کن و باز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید. و اگر این بار نیز کارگر نیاید هم 8 برین وجه بار دیگر و بار دیگر بخورد که هم کارگر آید. اما اگر کسی چو سگ بفضل خویشتن باز گردد و از آن اخلاط که از وی مسهل ساخته است و باز خورده و در وی اثر کرده و فضل گشته باز بدان 6 فضل مشغول شود، از آنجا نکسی پدید آید و رنج پیدا گردد و هیچ طبیب آنرا معالجه نتواند کردن.

- 9 (۱۲) شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند ؟
 شیخ گفت چون دیده اندرونی گشاده شود دیده ظاهر بر همه باید نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر 12 گیرد بدست باطن گیرد و اگر بیند بچشم باطن بیند و اگر شنود بگوش باطن شنود و اگر بوید بچشم باطن بوید و ذوق وی از خلق جان باشد، چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعه سر آسمانها 15 کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود. پس آنکه پرسیدی که چه بیند ؟ خود بیند آنچه بیند و باید دیدن، از آن چیزها که در نظر وی آرند حکایت نتوان کرد الا که بذوق خود توان دانستن. 18
 و این عالم کم کسی را میسر شود زیرا ترك دنیا کردن بر نااهل مشکل است و اهل در جهان کم بدست می آید. فاسق هر بامداد که از عالم مستی برنج خمار افتد و قوت افراط، شراب دماغ ویرا ضعیف کرده 21

باشد، و آن کس را که دماغ ضعیف بود از هر چیزی هراسان باشد
 در آن حال فعل را منکر بود و با خود گوید که باشد که من دست
 8 ازین فسق بدارم و بنخدا باز گردم که دنیا و آخرت در سر این می شود .
 اکنون اندیشه وی راستست اما چون شب درآید غفلت وی را سوی
 خرابات کشیده باشد و مست گردانیده ، در مستی گوید آنچه بامداد
 6 می اندیشیدم هیچ نبود ، عالم عالم مستیست ، ترك دنیا کردن همان
 صفت دارد . غفلت در پیش می آید و نمی گذارد که کس بر راه راست رود
 و جهانیان را از شراب غرور پیوسته مست می دارد . اگر کسی لذت خلوت
 9 بداند و هستی را بنیستی مبدل گرداند پس بر اسب فکرت سوار شود و در
 میدان علم غیب دواند ، از مغیبات ویرا آن لذت باشد که از غایت لذت
 حال خود باز نتوان گفتن و از حال انسانیت بدر رود . دیوانگان وی را
 12 دیوانه خوانند . و هر چه کند بنزد تو کر شود ، اما او را از نظر تو
 فراغتی باشد ، که آنجا که او باشد بتو پروا ندارد .

(۱۳) چون با آن جماعت از مقالات شیخ خویش این فصل فرو
 14 گفتم جماعت گفتند : بزرگوار شیخی داری و بر تو مشفق که هیچ سرّ از
 تو پنهان نمی دارد . گفتم او را از من هیچ پنهان نیست اما آنچه او
 می گوید نمی توانم گفتن .

18 گر بگویم نیغ باشد یا درخت و ر نکویم عاجزم در کار سخت
 تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه والصلوة على نبیه محمد وآله
 اجمعین .

(٨)

فى حالة الطفولة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة في حالة الطفولية

- 3 (۱) در طفولیت بر سر کوئی چنانکه عادت کودکان باشد بازی می کردم. کودکانی چندرا دیدم که جمع می آمدند، مرا جمعیت ایشان شکفت آمد، پیش رفتم پرسیدم که کجا می روید؟ گفتند بمکتب از بهر
- 6 تحصیل علم. گفتیم علم چه باشد؟ گفتند ما جواب ندانیم از استاد ما باید پرسیدن، این بگفتند و از من درگذشتند.
- (۲) بعد از زمانی با خود گفتیم کوئی علم چه باشد و من چرا
- 9 با ایشان پیش استاد نرفتم و ازو علم نیاموختم؟ بر پی ایشان رفتم ایشان را نیافتم، اما شیخی را دیدم در صحرائی ایستاده. در پیش رفتم و سلام کردم، جواب داد و هر چه بحسن لطف تعلق داشت با من در پیش
- 12 آورد. من گفتم جماعتی کودکان را دیدم که بمکتب می رفتند، من از ایشان پرسیدم که غرض رفتن بمکتب چه باشد؟ گفتند از استاد ما باید پرسیدن. من آن زمان غافل شدم، ایشان از من درگذشتند،
- 15 بعد از حضور ایشان مرا نیز هوس برخاست، در پی ایشان رفتم، ایشانرا نیافتم و اکنون هم در پی ایشان می کردم. اگر هیچ از ایشان خبر داری، از استاد ایشان مرا آگاهی ده. شیخ گفت استاد

- ایشان منم. گفتم باید که از علم مرا چیزی در آموزی. لوحی پیش آورد و الف بائی بر آنجا نبشته بود، در من آموخت. گفت امروز بدین قدر اختصار کن فردا چیزی دیگر در آموزم و هر روز بیشتر³ تا عالم شوی. من بخانه رفتم و تا روز دیگر تکرار الف بای می کردم. دو روز دیگر بخدتمش رفتم که مرا درسی دیگر گفت، آن نیز حاصل کردم. پس چنان شد که روزی ده بار می رفتم و هر بار چیزی⁶ می آموختم، چنان شد که خود يك زمان از خدمت شیخ خالی نمی بودم و بسیار علم حاصل کردم.
- ⁹ (۳) یکی روز پیش شیخ می رفتم، نا اهلی همراه افتاد، بهیچ وجه وی را از خود دور نمی توانستم کردن. چون بخدمت شیخ رسیدم شیخ لوح را از دور برابر من بداشت، من بنگریستم، خبری دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید از ذوق آن سر که بر لوح بود و چنان بی¹² خویشتن گشتم که هر چه بر لوح دیدم با آن همراه باز می گفتم. همراه نا اهل بود، بر سخن من بخندید و افسوس پیش آورد و سفاهت آغاز نهاد و عاقبت دست بسیلی دراز کرد، گفت مگر دیوانه گشته ای¹⁵ و اگر نه هیچ عاقلی جنس این سخن نکوید. من برنجیدم و آن ذوق بر من سرد گشت. آن نا اهل را بر جای بگذاشتم و بیشتر رفتم، شیخ را بر مقام خود ندیدم. رنج زیادت شد و سرگردانی روی بمن¹⁸ نهاد، مدنها کرد جهان می گردیدم و بهیچ وجه استاد را باز نمی یافتم

- (۴) روزی در خانقاه همی رفتم ، پیری را دیدم در صدر آن خانقاه خرقه‌ای ملّغ پوشیده ، يك نیمه سپید و يك نیمه سیاه . سلام کردم ، جواب داد ، حال خویش باز گفتم . پیر گفت حقّ بدست شیخ است ، سرّی که از ذوق آن ارواح گذشتگان بزرگ در آسمان رقص می کردند تو با کسی که روز از شب باز نشناسد باز گوئی ، سیلی خوری و شیخ ترا بخود راه ندهد . پیر را گفتم که در آن حال مرا حالی دگر بود و هر چه می گفتم بی خویشتن می گفتم . باید که سعی نمائی ، باشد که بسعی تو بخدمت شیخ رسم . پیر مرا بخدمت شیخ برد . شیخ چون مرا دید گفت مگر نشنیدی که وقتی سمندری بنزدیک بط رفت بمهمانی و فصل پائیز بود . سمندرا بغایت سرد بود ، بط از حال وی خبر نمی داشت ، شرح لذت آب سرد می داد و لذت آب حوضه در زمستان ، سمندر طیره گشت و بطرا برنجانید و گفت اگر نه آنستی که در خانه تو مهمانم و از اتباع تو اندیشه می کنم ترا زنده نگذاشتمی و از پیش بط برفت . اکنون تو نمی دانی که چون بانا اهل سخن گوئی سیلی خوری و سخنی که فهم نکنند بر کفر و دیگر چیزها حمل کنند و هزار چیز ازینجا تولّد کند . هر شیخ را گفتم .

شعر

18 چون مذهب و اعتقاد پاکست مرا

از طعنۀ نا اهل چه پاکست مرا

مرا گفت هر سخن بهر جای گفتن خطاست و هر سخن از هر کس پرسیدن هم خطاست . سخن از اهل دریغ نباید داشت که نا اهل را خود از سخن 21

- مردان ملال بود. مثال دل نا اهل و بیگانه از حقیقت همچنانست که
 فتیله‌ای که بجای روغن آب بدو رسیده باشد، چندانکه آتش بنزد
 او بری افروخته نشود. اما دل آشنا همچو شمع است کی آتش از
 دور بخود کشد و افروخته شود. اکنون حدیث صاحب سخن از نور خالی
 نباشد، پس نور در شمع گیرد نه در فتیله تر و شمع تن خود در سر
 سوز دل کند و چون شمع نماند آتش نیز نماند، اهل معنی نیز
 تن در سر سوز دل کنند، اما چون تن نماند روشنائی زیادت شود
 باشنائی کشد.
- (۵) شیخ را گفتم که هیچ ممکن بود که دل بیگانه آشنا شود
 و روشن؟ گفت هر بیگانه‌ای که بدانست که دل او بینا نیست تواند
 بود که بینا شود، و مثال وی چون مثال رنجوری بود که ویرا رنج
 سرسام باشد، رنجور تا بدین رنج اسیر است از خود و رنج خود خبر
 نمی دارد زیرا که رنج سرسام بدماغ افتد و دماغ را ضعیف کند و قوت
 دریافت بیشتر از دماغ بود، چون دماغ متغیر گشت رنجور بی خبر
 باشد. آنکه بخویشتن آید و بداند که رنجور است که رنج روی بصحت
 نهاده باشد و دماغ صلاح پذیرفته و اگر نه هنوز ندانستی. حال بیگانه
 دل همچنان باشد، در آن زمان که بدانست که دل او نابیناست قدری
 بینا گشت. اکنون هم بیمار تن را و بیمار دل را بطیب باید رفتن، طبیب
 رنج بیمار را شربت‌ها فرماید که باخلاط تعلق دارد. طبیب درد دل بیمار را
 شربت‌ها فرماید که بمعنی تعلق دارد چندانکه تمام صحت یابد. چون
 صحت یافت تدبیر قوت می باید کردن و هر دو بیمار را بسه مقام بمرتب^{۱۲}

تقوت توان رسانیدن .

- (۶) بیمار تن را طبیب گوید که اول ماء الشعیر خور ، در مقام دقّم
- 3 گوید مزور خور ، در مقام سیّم گوید گوشت خور . از آن طبیب تا اینجا بنگاه است ، پس از آن بیمار خیر خود داند که چه می باید خوردن .
- بیمار دل را طبیب گوید که اول ترا بیاید رفتن بصحرا و طلب کردن ،
- 9 که در صحرا گرمیست که آن کرم بروز از سوراخ بیرون نیاید الا بشب و در آن کرم آن خاصیت است که چون نفس بزند از دهان او را نفس روشنائی پدید آید همچون درخشیدن آتش از میان آهن و سنگ ،
- 9 پس کرم در صحرا بدان روشنائی تفرّج کند و تقوت خود بدست آورد . آن کرم را پرسیدند که تو چرا بروز در صحرا نگردی؟ گفت مرا خود از نفس خود روشنی هست ، چرا باید زیر منت آفتاب رفتن و بروشنائی نورا و جهان دیدن؟ بیچاره تنگ حوصله است ، خود نمی داند
- 12 که آن روشنائی نفس وی هم از آفتابست . بیمار دل چون کرم را بدست آورد هم بر روشنائی آن کرم بیند که غذای کرم کدام گیاهست . او نیز همان خورد چندان مدت که در وی نیز آن خاصیت پدید آید که در انفاس وی نیز روشنائی پیدا شود ، این مقام اولست . بعد از آن بدریای بزرگ رود و بر کناره دریا مترصد باشد که گاوی است
- 18 در دریا که در شب از دریا بساحل آید و بنور گوهر شب افروز چرا کند . و آن گاو بر گوهر شب افروز با آفتاب خصومت دارد یعنی بروز نور گوهر شب افروز فرو می گیرد و روشنی نفس باطل می کند ، بیچاره
- 21 خود نمی داند که مدد هر روشنی از آفتابست . پس بیمار هم بنور گوهر

شب افروز طلب کند که آن گیاه کدامست که گاو می خورد، ویرا نیز همان باید خوردن چندان مدت که در دل وی نیز عشق گوهر شب افروز پدید آید و آن مقام دّوم باشد. و آنکه ویرا بر کوه قاف باید رفت و آنجا درختیست که سیمرغ آشیان بر آن درخت دارد، آن درخت را بدست آرد و میوه آن درخت را خورد و آن مقام سیم است. بعد از آن بطیب حاجت نباشد که او خود طیب شود.

(۷) شیخ را گفتم که آفتاب را این همه قوّت باشد که گوهر شب افروز را روشنائی در نفس هم از اثر وی بود؟ شیخ گفت او را قوّت بسیار است و بر همه جهان منّت دارد، اما کسی حقّ منّت او نمی گزارد. اگر کسی را باغی باشد و از آن باغ خوشه انگور بسایلی دهد، در همه عمر خویش هزار منّت بر سایل نهد. آفتاب هر سال باغ وی را پر از انگور و دیگر میوه ها می کند، هرگز باغبان زیر منّت آفتاب نمی شود. چه چیز است تا آفتاب را در آن عمل نیست؟ اگر طفلی را در خانه ای تاریک پرورش کنند چنانکه بزرگ شود و هرگز آفتاب را ندیده باشد، چون در وی قوّت تمییز بینند آفتاب را بر وی عرضه کنند، ممکن که وی قدر آن روشنائی بشناسد.

(۸) شیخ را گفتم وقتی که ماه بدر می باشد و مقابله نیرین بود معلوم است که کره در میان باشد، چرا حجاب نور نمی شود میان ماه و آفتاب همچو عقده زنب که چون در پیش آفتاب می آید یا در پیش ماه حجاب نور می شود؟ شیخ گفت غلط می اندیشی، اگر می خواهی که صورت آن بدانی دایره ای بکش چنانکه از مرکز تا خط پنجاه و

- نیم گز بود وهم از مرکز دایره بزرگ دایره ای دیگر بکش چنانکه
از مرکز تا خط نیم گز بود. پس خطی راست بر مرکز بکش چنانکه
3 دایره ها هر دو راست بدو قسم شوند. ازین خط راست چهار نقطه پدید
آید، دو نقطه بر کناره دایره بزرگ، یکی بر ابتدای خط، و یکی
بر انتها، و دو نقطه دیگر بر کناره دایره کوچک، یکی ازین طرف
6 و یکی از آن طرف. اکنون دو دایره دیگر بکش، یکی بر آن نقطه
اول بیرون از دایره، و یکی بر بالای نقطه آخر بیرون از دایره چنانکه
از دایره های آخر هر یکی از مرکز تا خط دو گز باشند. اکنون
9 تقدیر کن که دایره بزرگ فلک است و کوچک زمین و این دو دایره
دیگر یکی ماه و دوم آفتاب. اکنون از آن نقطه که بدایره ماه تعلق
می دارد خطی بکش بر جانب راست شکل زمین چنانکه راست بر کناره
12 دایره بود نه اندرون و نه بیرون. و بهمان مثال خطی دیگر بکش بر
جانب چپ هم از آن نقطه. اکنون اول این دو خط آخر خود نقطه
است، آنجا مسافت نیست و میان آخر هر دو خط يك گز مسافت بود.
15 اکنون اگر این دو خط که تا زمین کشیدی تا فلک بکشی میان آن
دو خط تا آنجائیکه شکل آفتابست دو گز بود، و مسافت شکل آفتاب
چهار گز نهادیم. پس دو گز جرم آفتاب ازین دو خط بیرون باشد،
18 يك گز از جانب راست و يك گز از جانب چپ. اگر خود بجای يك
گز يك ذره بود که با زیر سر نقطه اول که بماء تعلق می دارد
از هر دو طرف نور بهم پیوسته شود و سایه زمین اینک شب باشد
21 چندانست که میان این دو خط آخر از زمین تا نقطه باقی همه بنور

- آفتاب روشن است. و این قیاس که می‌کنیم، تا کمان نبری که نسبت زمین با آسمان یا با تیرین چندانست که آسمانرا و ستارگانرا با زمین، برین مثال که نمودیم صد هزار چندان بیش است. 3
- (۹) جمله کره زمین نود و شش هزار فرسنگ است و ربع مسکون بیست و چهار هزار فرسنگ، هر فرسنگی باندازه هزار گز با کام که هر دو قیاس کرده اند، و زمین بیش از این نیست. اکنون این قدر 6 زمین که از ربع مسکونست بین که چند پادشاه دارد بعضی ولایتی و بعضی طرفی و بعضی اقلیمی، و هر یکی دعوی مملکت می‌کنند، اگر بر حقیقت واقف شوند حقاً که از دعوی خود شرم دارند. این دولت 9 ابو یزید یافت، پس هرچه داشت بگذاشت و بیکبار، ترك آن همه کرد. لاجرم بیکبار آن بیافت. نعمت و جاه و مال حجاب راه مردانست، تا دل با مثال این مشغول باشد راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری وار از 12 بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد.
- (۱۰) شیخ را گفتم کس باشد که از بند هرچه دارد برخیزد؟ شیخ گفت کس آن کس بود. گفتم چون هیچ ندارد زندگانی بکدام 15 اسباب کند؟ شیخ گفت آن کس که این اندیشد هیچ ندهد، اما آن کس که همه بدهد این نیندیشد. عالم توکل خوش عالمی است و ذوق آن 18 بهر کس نرسد.
- (۱۱) در حکایت است که وقتی منع می بود مالی وافر داشت، وی را آرزوی آن افتاد که سرائی سازد هرچه بتکلف تر. از اطراف صنعتکاران را بفرمود آوردن و از جنس تعهد با ایشان هیچ باقی نگذاشت. ایشان 21

- نیز لایق مزد خویش کار کردند، بنیادی بنهادند و اساسی پدید آوردند.
- 3 چون عمارت نیم پرداخت گشت چنان آمد که از شهرها بتماشای آن رفتندی. دیوارهای عالی بر افراشتند و نقشهای زیبا در آن بنگاشتند، سقفش رشک کارنامه مانی بود و رواقش بی جفت تر از طاق کسری. سرای هنوز نا پرداخته، صاحب سرا رنجور گشت و دردی که امکان
- 6 درمان نداشت روی بدو نمود و کار بمقامی رسید که در نزع افتاد. ملك الموت ببالین او آمد. خواجه کار دریافت. ملك الموت را گفت هیچ ممکن بود که مرا چندان امان دهی که این سرای را تمام برسانم
- 9 که مرا در همه عالم این آرزوست؟ ملك الموت گفت «اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون». این خود ممکن نبود، اما تقدیر کن که چندان مهلت یافتی که سرا با تمام رسانیدی و جان تسلیم
- 12 کردی، نه ترا حسرت سرای آنکه بیشتر بود زیرا که رنج در آنجا تو برده ای و دیگران را جای تعیش بودی؟ اما چون ناتمامست، پس تمام
- توان کردن، چون جای امان نبود جان تسلیم کرد. اکنون بنای سرا تمام بود، اما بنیت خواجه ناتمام بود و هرگز تمام نگشتی زیرا که در
- 15 چنین حالتی چنین صورتی پیش آورد و چنین حاجتی خواست.

- (۱۲) شیخ را گفتم نهاد نیک که آن بصلاحيّت نزدیک باشد
- 18 کدامست؟ گفت همچنان که در حکایتست که وقتی بازرگانی بود و نعمت بیکران داشت. خواست که در کشتی نشیند و بحکم تجارت از آن شهر

که بود بشهری دیگر رود . چون بدریا رسید آن همه نعمت که داشت در کشتی نهاد و او نیز در نشست . ملاّحان کشتی را بر روی آب روان کردند ، چون کشتی بمیان دریا رسید باد مخالف بر آمد و کشتی را در 3 غرقاب انداخت . ملاّحان آن کپرها در قعر دریا انداختند و چنان که قاعدۀ ایشان باشد بازارگانان را خوف می نمودند و بریشان تحمّل می کردند . این بازارگان پر مایه عاجز و فرو ماند ، هر لحظه وهمی و هر دم 6 اندیشه ای و بهیچ صفت آن غم را تحمّل نمیتوانست کردن . گاهی غم مال بود و گاهی غم سر ، نه روی ستیز بود و نه پای گریز . حال بجائی رسید که از جان عاجز گشت و زندگانی بروی تلخ گشت و لذّت مال 9 در دل وی نماند . عاقبت آن باد بنشست و کشتی روانه شد و بساحل رسیدند . بازارگان چون خود را بر کنار دریا بدید دست کرد و هر چه داشت از مال خود بآب انداخت . مردمان ویرا گفتند که مگر دیوانه 12 گشته ای ، و اگر نه این حرکت بر قرار نیست . در مقام خوف که با غوطه اسیر بودی و بیم سر بود ازین هیچ نکردی ، اکنون که جای امن پدید آمد این حرکت کردن بر چیست ؟ بازارگان گفت در آن 15 زمان اگر مال در آب انداختمی ، و اگر نه هیچ تفاوت نکردی از بهر آنکه اگر کشتی بسلامت بجستی هم مال وهم سر از دریا بدر آمدی ، و اگر غرقه شدی نه مال جستی و نه سر ، پس تفاوت نبود . اما اکنون 18 که بکنار رسیدم می پندارم که هیچ رنج و آسیب بدل من نرسیده است ، چون بآسایش رسیدم پندارم که خود بآسایش آمده ام . اکنون با خود

می‌اندیشم که چون بدین زودی رنج فراموش کردی، این همه عذاب فراموش کردمی، ومدتی دیگر رنج کهن تر شدی، هیچ بر خاطر نماندی. 3
 و در مال خود سود وافر دیدمی از حرص دنیا، مبادا که باز در کشتی نشستمی و همان محنت پیش آمدی و این بار هلاک بودی. جان بهتر است از مال، مال ترك کردم تا چون مرا هیچ نماند بکشتی نباید 6
 نشستن و تجارت نباید کردن که تجارت بمال کنند، بهر صفت نانی بدست آید که قوتی سازم. نانی با عافیت بهتر از گنج و پادشاهی.

9 (۱۳) شیخ می‌گفت او بحقیقت راه می‌برد، کس این یقین دارد تواند بودن که راه بجائی برد، هر که در عالم چیزی یافت در این عالم از بند چیزی برخیزد. اگر کسی بخواب بیند که وی را چیزی 12
 زیادت آمد معبر گوید چیزی کم شود، و اگر بیند که چیزی کم شد معبر گوید چیزی زیادت شود، و بسیار چیزها برین قیاس. اکنون این اصلی محکم است زیرا آنکه خواب می‌بیند جانست و جان در آن عالم 15
 بیند، پس هر چه آنجا کم شود اینجا زیادت شود. همچنان که کسی بیند که فرزندی زیادت آمد کسی بمیرد، یا بیند که کسی بمرد فرزندی زیادت شود. و اگر بتعبیر بیند که فلان کس مرد عمرش زیادت 18
 مانده باشد زیرا که هنوز از آنجا بدینجا می‌آید و این روشن است. اکنون هر که در دنیا چیزی بسبب آخرت از سر حقیقت ترك کند در آن عالم چیزی یابد. و این در زمانی تواند دانستن که کسی را 21
 حالت پدید آید، هر چه بنزد خویش بیند بیند از زیرا که این حال

چیزیست که ویرا از آن عالم دادند ، پس او نیز ازین عالم چیزی بدهد تا بتدریج مجرد شود ، ازینجا همه بتدریج بیندازد و از آنجا حاصل کند .

3

(۱۴) شیخرا گفتم از حال مردان مرا حکایتی کن . گفت از آنجا

حکایت نتوان کردن . شیخرا گفتم که من وقتی دیگر بدان لوح

می نگریستم که تو می نمودی و ذوقی زیادت نمی کردم ، اما اکنون هر که

6 که می نگرم حال بر من متغیر می شود و از ذوق چنان می شوم که نمی دانم

که چگونه گشته ام . شیخ گفت در آن زمان هنوز نا بالغ بودی ، اما

این زمان بالغ گشتی ، اکنون اینرا مثالیت : مرد که نا بالغ بود

9 اگر مجامعت کند او را از آن ذوقی نباشد ، اما چون بالغ شد و بمجامعت

مشغول گشت ویرا از آن لذتی بود که اگر بوقت انزال منی دوستی

12 عزیز ویرا از آن عمل باز دارد ، آن غایت دشمنی شمرد و خود را در آن

لذت کم کند . و اگر ذوق آن حال با عنینی حکایت کند ، آن حکایت

باز نداند کردن زیرا که حال ذوق جز بذوق نتوان دانستن و عنین

15 ازین نصیب محرومست . اکنون این لذت نیست ، حال مردان را لذت

بجان رسد . تو در آن عالم هنوز نا بالغ بودی ، ذوق آن معنی نمی دانستی و

خود معنی ذوق نمی دانستی . اکنون بالغ شدی ، بالغ شهوت دست بجنس

18 خویش تواند زد ، صاحب دست بیگران عالم غیب باز دو در پرده اسرار

اسرار معاشرت با سر پوشیدگان آن ولایت کند . بنگر که ازین لذت تا

آن ذوق چند فرق باشد .

(۱۵) شیخرا گفتم صوفیانرا در سماع حالت پدید می آید ، آن

21

از کجاست؟ گفت بعضی سازهای خوش آواز چون دف و نی و مثل این در پرده از يك مقام آوازه‌ها دهند که آنجا حزنی باشد. بعد از آن گویند هم از آنجا صوتی کند باوازی هرچه خوشتر و در میان آواز 3 شعری گوید که آن حال صاحب واقعه بود. چون آوازی حزین حزین شنود و در میان آن صورت واقعه خویش بیند، و همچون هندوستان که بیاد پیل دهند حال جانرا بیاد جان دهند. پس جان آن ذوق را از دست گوش بستاند، گوید که تو سزاوار آن نیستی که این شنوی، گوش را از شنیدن معزول کند و خویشتن شنود، اما در آن عالم زیرا 9 که در آن عالم شنیدن کار گوش نبود.

(۱۶) شیخ را گفتم که رقص کردن بر چه می آید؟ شیخ گفت جان قصد بالا کند همچو مرغی که خواهد که خود را از قفس بدر اندازد. 12 قفس تن مانع آید، مرغ جان قوت کند و قفس تن را از جای برانگیزاند. اگر مرغ را قوت عظیم بود، پس قفس بشکند و برود، و اگر آن قوت ندارد سرگردان شود و قفس را با خود می گرداند. باز 15 در آن میان آن معنی غلبه پدید آید، مرغ جان قصد بالا کند و خواهد که چون از قفس نمی تواند جستن، قفس را نیز با خود ببرد، چندانکه قصد کند يك بدست بیش بالا نتواند بردن. مرغ قفس را بالا 18 می برد و قفس باز بر زمین می افتد.

(۱۷) شیخ را گفتم که دست بر افشاندن چیست؟ گفت بعضی گفته اند که آستین از هرچه داشتم بر افشاندم، یعنی از آن عالم چیزی یافتیم،

هرچه اینجا داشتیم ترك كردیم و مجرد شدیم . اما معنی آنست كه جان پایی را بیش از يك بدست بالا نمی‌تواند برد ، دست را گوید تو باری يك گزی بالا شو ، مگر يك منزل پیش افتم . شیخ را گفتم خرقه دور انداختن چیست ؟ گفت یعنی كه از آنجا خبری یافتیم ، از اینجا چیزی بیندازیم . اما آنكس كه خرقه بینداخت باز بر سر بنهد تا آنكه آستین بر افشاند باز بضاعت در آستین بنهد .

(۱۸) گفتم اگر صوفی در میان حلقه بر زمین می‌آید بر وی غرامت می‌نهند و حکم فقیر از آن جماعت باشد خواه سماع خواهند خواه در یوزه خواه هرچه خواهند ، حکمش از آن جمع بود . سر آن چیست ؟ گفت مردان چون در میان حلقه بزمین آمده اند دیگر بر نخاسته اند ، مرغ قوی حال گشته است قفس بشکسته است و بگریخته ، اکنون تن را حکم از آنجماعت باشد ، خواه از آن زمان غسل کنند خواه زمانی دیگر ، خواه کفن سپید کنند خواه کبود ، خواه بدین گورستان دفن کنند خواه بدان ، حکم وی از آن جماعت بود ، پس حکم این کس حکم آن کس بود .

(۱۹) شیخ را گفتم كه دیگری بر می‌خیزد و با صاحب حالت در رقص موافقت می‌کند ، از بهر چیست ؟ گفت دعوی همراهی می‌کند و هم می‌دهد . گفتم بعد از حالت صاحب حالت بر می‌خیزد و دست بر هم می‌نهد و هیچ نمی‌گوید . گفت آنچه هیچ نمی‌گوید همه تن زبانت ، بزبان حال حال خویش عرضه می‌کند كه بزبان مقال از آنحال حکایت نتوان کردن . اما صاحب واقعه باید كه بداند كه چه گوید .

- (۲۰) شیخ را گفتم چون از سماع فارغ می‌شوند آب می‌خورند ،
 معنی آن چیست ؟ گفت ایشان می‌گویند که آتش محبت در دل اثر
 3 کرد و از حرکت رقص دیگر معده تهی گشت ، اگر آب بروی نزنند
 بسوزد . خود ایشان ذوق گرسنگی نمی‌دانند ، اگر دانستندی که بافطار
 مشغول نگشتندی ایشان صوفی نباشند . بسا خر سواران صوفی شکل که
 6 در میدان مردان عزم جولان کرده اند و بیک صدمه که از مبارزان راه
 تحقیق بدیشان رسیده است عین وجود ایشان بمانده است . هر که رقص
 کرد حالت نیافت ، رقص بر حالتست نه حالت بر رقص . مجادلت نمودن
 9 درین قلب کار مردانست ، آستین بر افشاندن واقعه صوفیانست ، نه هر که
 ازرق در پوشد صوفی گشت چنانکه گفته اند :
- ازرق پوشان که بس فراوان باشند
 12 صوفی صفتان میان ایشان باشند
- کایشان همه تن باشند از جان خالی
 وآنان چکنی تن که همه جان باشند

(٩)
فى حقيقة العشق

يا

مؤنس العشاق

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَبِهِ نَسْتَعِیْنُ

(۱) « نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما آوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين . » 3

ولولاكم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفناكم
گر عشق نبودى وغم عشق نبودى

چندین سخن نغز که گفتی که شنودی ؟ 6

ور باد نبودى که سر زلف ربودى

رخساره معشوق بعاشق که نمودى ؟

فصل ۱ 9

(۲) بدان که اوّل چیزی که حقّ سبحانه و تعالی بیافرید گوهری بود تابناک ، اورا عقل نام کرد که « اوّل ما خلق الله تعالی العقل »
12 و این گوهر را سه صفت بخشید : یکی شناخت حقّ و یکی شناخت خود و یکی شناخت آن که نبود پس بیبود . از آن صفت که بشناخت حقّ تعالی تعلق داشت حسن پدید آمد که آنرا « نیکوئی » خوانند ، و از
15 آن صفت که بشناخت خود تعلق داشت عشق پدید آمد که آنرا « مهر »

2-3 سورة ۱۲ (یوسف) آیه ۳ || 5 وغم عشق : سخن عشق T || 9 فصل ۱ :

فصل T || 11 الوافی ، ملا محسن فیض کاشانی ، طهران ، ۱۳۲۴ ، جلد اول ، ص

۱۷-۱۹ || 12 این : آن S || شناخت : بشناخت S

خوانند ، واز آن صفت که نبود پس نبود تعلق داشت حزن پدید آمد
 که آنرا « اندوه » خوانند . واین هرسه که از يك چشمسار پدید آمده
 اند و برادران یکدیگرند ، حسن که برادر مهین است در خود نگرینست 3
 خود را عظیم خوب دید ، بشاشتی در وی پیدا شد ، تبسمی بکرد ، چندین
 هزار ملك مقرب از آن تبسم پدید آمدند . عشق که برادر میانینست با
 حسن انسی داشت ، نظر ازو بر نمی توانست گرفت ، ملازم خدمتش 6
 می بود ، چون تبسم حسن پدید آمد شوری در وی افتاد ، مضطرب
 شد خواست که حرکتی کند ، حزن که برادر کهن است در وی آویخت ،
 ازین آویزش آسمان وزمین پیدا شد . 9

فصل ۲

(۳) چون آدم خاکی را علیه الصلوة والسلام بیافریدند آوازه در
 ملاء اعلی افتاد که از چهار مخالف خلیفه‌ای را ترتیب دادند . ناکاه 12
 نگارگر تقدیر پرکار تدبیر بر تخته خاك نهاد ، صورتی زیبا پیدا
 شد ، این چهار طبع را که دشمن یکدیگرند بدست این هفت رونده
 که سرهنگان خاصند باز دادند تا در زندان شش جهتشان محبوس 15
 کردند . چندانکه جمشید خورشید چهل بار پیرامن مرکز بر آمد ، چون
 « أربعین صباحاً » تمام شد ، کسوت انسانیت در گردنشان افکندند تا چهارگانه

3 و برادران : برادران S || 4 خوب : خوش T || 5 از آن تبسم : ازو T ||
 میانینست : میانین است S || 6 ازو : ازوی T || نمی توانست گرفت : نمی توانست
 داشت S || 8 دروی : درو T || 10 فصل ۲ : فصل T || 11 علیه الصلوة والسلام : - T ||
 آوازه : آوازه ای S || 12 خلیفه‌ای را : خلیفه‌ای T || 13 تخته : تخته TS ||
 14 این : آن S || 16 چندانکه : چنانکه S || 17 گردنشان : گردانشان S

- یکانه شد . چون خبر آدم صلوات الله وسلامه علیه در ملکوت شایع گشت
 اهل ملکوت را آرزوی دیدار خاست ، این حال بر حسن عرض کردند .
 3 حسن که پادشاه بود گفت که اول من یکسوواره پیش بروم ، اگر مرا خوش
 آید روزی چند آنجا مقام کنم ، شما نیز بر پی من بیایید . پس
 سلطان حسن بر مرکب کبریا سوار شد و روی بشهرستان وجود آدم
 6 نهاد ، جایی خوش و نزهتگاهی دلکش یافت ، فرود آمد ، همگی آدم را
 بگرفت چنانکه هیچ چیز آدم نگذاشت . عشق چون از رفتن حسن خبر
 یافت ، دست در کردن حزن آورد و قصد حسن کرد . اهل ملکوت
 9 چون واقف شدند یکبارگی بر پی ایشان برانندند . عشق چون بمملکت
 آدم رسید حسن را دید تاج تعزز بر سر نهاده و بر تخت وجود آدم
 قرار گرفته ، خواست تا خود را در آنجا کنجاند ، پیشانیش بدیوار
 12 دهشت افتاد ، از پای در آمد . حزن حالی دستش بگرفت ، عشق چون
 دیده باز کرد اهل ملکوت را دید که تنگ در آمده بودند . روی بدیشان
 نهاد ، ایشان خود را بدو تسلیم کردند و پادشاهی خود بدو دادند و جمله
 15 روی بدرگاه حسن نهادند . چون نزدیک رسیدند عشق که سپهسالار بود
 نیابت بحزن داد و فرمود تا همه از دور زمین بوسی کنند زیرا که
 طاقت نزدیکی نداشتند . چون اهل ملکوت را دیده بر حسن افتاد جمله بسجود

1 شد : شدند S || صلوات الله ... علیه : - T || 2 دیدار : دیدن S || این :
 آن S || 3 گفت که : گفت T || پیش : - S || 4-5 پس سلطان : - S || 6
 نزهتگاهی : نزهتگاه S || 7 حیز : چیز در S || 9 یکبارگی بر پی : در پی T ||
 12 افتاد : آمد و S || بگرفت : گرفت T || 15 نهادند : + مشورت کردند و من
 این حال بر حسن ... و غرامی فوق ما زعموا T (این چند صفحه از فصل هفتم رساله در
 پایان فصل دوم در T آمده است)

درآمدند و زمین را بوسه دادند که « فسجد الملائكة کلهم أجمعون »

فصل ۳

- 3 (۴) حسن مدّنی بود که از شهرستان وجود آدم رخت بر بسته بود و روی بعالم خود آورده و منتظر مانده تا کجا نشان جائی یابد که مستقرّ عزّ و یرا شاید . چون نوبت یوسف در آمد حسن را خبر دادند ، حسن حالی روانه شد ، عشق آستین حزن گرفت و آهنگک حسن 6 کرد . چون تنگ در آمد حسن را دید خود را با یوسف بر آمیخته چنانکه میان حسن و یوسف هیچ فرقی نبود ، عشق حزن را بفرمود تا حلقه تواضع بجنباند . از جناب حسن آوازی بر آمد که کیست ، عشق 9 بزبان حال جواب داد که

بیت

- 12 چاکر ببرت خسته جگر باز آمد
بیچاره بپا رفت و بسر باز آمد
حسن دست استغناء بسینه طلب باز نهاد ، عشق با آوازی حزین این
15 بیت بر خواند :

بیت

- بحق آنکه مرا هیچ کس بجای تو نیست
18 جفا مکن که مرا طاقت جفای تو نیست

1 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۳۰ و سورة ۳۸ (ص) آیه ۷۳ || 2 فصل ۳ : فصل S ، فصل سوم این رساله فصل هفتم و هشتم در نسخه T می باشد || 3 شهرستان وجود آدم رخت بر بسته : رخت از شهرستان وجود آدم T || 5 و یرا : ادرا T || 9 بجنباند : بجنبانند T || 10 داد که : داد S || 13 بپا رفت و : بپا رفت T

حسن چون این ترانه گوش کرد از روی فراغت جوابش داد :
ای عشق شد آنکه بودمی من بتو شاد

3 امروز خود از تووم نمی آید یباد
عشق چون نومید گشت دست حزن گرفت و روی بیابان حیرت نهاد
با خود این زمزمه می کرد :

بیت

6 بر وصل تو هیچ دست پیروز مباد
جز جان من از غم تو با سوز مباد
9 اکنون که در انتظار روزم برسید

من خود رفتم کسی بدین روز مباد
(۵) حزن چون از حسن جدا ماند عشق را گفت : ما با تو بودیم
12 در خدمت حسن و خرقة ازو داریم و پیر ما اوست ، اکنون که ما را
مهجور کردند تدبیر آنست که هر یکی از ما روی بطرفی نهیم و
بحکم ریاضت سفری بر آریم ، مدتی در لگد کوب دوران ثابت قدمی
15 بنمائیم و سر در گریبان تسلیم کشیم و بر سجاده ملّح قضا و قدر
رکعتی چند بگزاریم ، باشد که بسعی این هفت پیر گوشه نشین که

2 ای : کی T || شد : + شد T || 4 نومیدگشت : نا امید شد S || بیابان :
در بیابان T || 11 در نسخه T این سطر آغاز فصل جدیدی است || حزن چون از
حسن : عشق چون از حزن T || جدا ماند : + دست حزن گرفت T || عشق را گفت :
اورا گفت T || 11-12 با تو بودیم در خدمت حسن : تا بودیم در خدمت حسن بودیم
S || 12 و پیر : پیر T || 16 بگزاریم : بگذاریم T || این : آن S || پیر گوشه نشین که
مربیان : پیر که گوشه نشین T

مرتبیان عالم کون وفسادند بخدمت شیخ باز رسیم . چون برین قرار افتاد حزن روی بشهر کنعان نهاد وعشق راه بمصر بر گرفت .

3

فصل ۴

(۶) راه حزن نزدیک بود ، بیک منزل بکنعان رسید ، از در شهر در شد ، طلب پیری می کرد که روزی چند در صحبت او بسر برد . خبر یعقوب کنعانی بشنید ، ناگاه از در صومعه او در شد ، چشم 6 یعقوب برو افتاد ، مسافری دید آشنا روی و اثر مهر درو پیدا . گفت مرحباً ! بهزار شادی آمدی ، بالاخره از کدام طرف مارا تشریف داده ای ؟ حزن گفت از اقلیم « ناکجا آباد » از شهر پاکان . یعقوب 9 بدست تواضع سجاده صبر فرو کرد وحزن را بر آنجا نشاند وخود در پهلوش بنشست . چون روزی چند برآمد یعقوب را با حزن انسی با دید آمد چنانکه يك لحظه بی او نمی توانست بودن . هر چه داشت 12 بحزن بخشید ، اول سواد دیده را پیش کش کرد که « وأبیضت عیناهُ من الحزن » ، پس صومعه را « بیت الاحزان » نام کرد وتولیت بدو داد . 15

بیت

از خصم چه باك چون تو یارم باشی

یا در غم هجر غمگسارم باشی 18

3 فصل ۴ : فصل T || 6 کنعانی بشنید : بشنید کنعانی S || 7 آشنا روی : آشنا روئی S || آشنا روی و : آشنا روی T || پیدا : + گشت T || 8 بلاخرده : بلا خورده T || مارا : T- || 12 با دید : پدید S || بودن : بود T || 13-14 سوره ۱۲ (یوسف) آیه ۸۴

گو خصم کنار پیر کن از خون جگر
چون تو بمراد در کنارم باشی

فصل ۵

3

(۷) وزان سوی دیگر عشق شوریده قصد مصر کرد و دو منزل يك
منزل می کرد تا بمصر رسید وهم چنان از گرد راه بی بازار بر آمد

بیت

6

عشق بی بازار روزگار بر آمد
دمدمه حسن آن نگار بر آمد

عقل که باشد کنون چو عشق خرامید

9

صبر که باشد کنون چو یار بر آمد

نام دلم بمد چند سال که گم بود

از خم آن زلف مشکبار بر آمد

12

ولوله در شهر مصر افتاد ، مردم بهم بر آمدند ، عشق قلندر وار ،
خلیع العذار ، بهر منظری گذری و در هر خوش پسری نظری می کرد و از

هر گوشه جگر گوشه ای می طلبید ، هیچ کس بر کار او راست نمی آمد .

15

نشان سرای عزیز مصر باز پرسید و از در حجره زلیخا سر در کرد . زلیخا
چون این حادثه دید بر پای خاست و روی بعشق آورد و گفت : ای

3 فصل : - T || 4 وزان : و از آن T || 5 هم چنان : همچنین S ||

9 چو عشق : که عشق T || 10 یار : کار T || 12 از خم آن زلف : فصل از خم آن

زلف T || 13 ولوله در شهر مصر افتاد : آوازه و ولوله در شهر مصر در افتاد T || مردم :

+ همه T || 15 گوشه : گوشه S || نمی آمد : نبود T || 17 این : آن S |

بر پای خاست : برخاست S

- صدهزار جان گرامی فدای تو از کجا آمدی و بکجا خواهی رفتن
 و ترا چه خوانند ؟ عشق جوابش داد که من از بیت المقدس از محله
 روح آباد از درب حسن . خانه‌ای در همسایگی حزن دارم ، پیشه من 3
 سیاحتست ، صوفی مجردم ، هر وقتی روی بطرفی آورم ، هر روز
 بمنزلی باشم و هر شب جایی مقام سازم . چون در عرب باشم عشقم
 خوانند ، و چون در عجم آیم مهرم خوانند . در آسمان بمحرک مشهورم 6
 و در زمین بمسکن معروفم ، اگر چه دیرینه‌ام هنوز جوانم و اگر چه
 بی برگم از خاندان بزرگم . قصه من دراز است ، « فی قصتی طول و انت
 ملول » . ما سه برادر بودیم بنام پرورده و روی نیاز ندیده ، و اگر 9
 احوال ولایت خود گویم و صفت عجایبها کنم که آنجاست شما فهم
 نکنید و در ادراک شما نیاید ، اما ولایتیست که آخرترین ولایتهای
 ما آنست ، و از ولایت شما بنه منزل کسی که راه داند آنجا تواند 12
 رسیدن . حکایت آن ولایت چنانکه بفهم شما نزدیک باشد بکنم .

فصل ۶

- (۸) بدانکه بالای این کوشک نه اشکوب طاقیست که آنرا 15
 «شهرستان جان» خوانند و او باروئی دارد از عزت و خندقی دارد از
 عظمت . و بر دروازه آن شهرستان پیری جوان موگلاست و نام آن

4 مجردم : مجردم و T || هر روز : و هر روز T || 6 بمحرک : بخرد T ||
 7 و در زمین : از زمین T || بمسکن : بانیس T || و اگر چه : و اگر T || 10
 عجایبها : عجایب S || 11 ما آنست : ماست T || 14 فصل ۶ : - ST || 15
 بدانکه : اکنون بدانکه T || 16 شهرستان : شهرستان T || خندقی دارد : - دارد T || 17
 عظمت : عصمت T || شهرستان : شهرستان T

- بیر « جاوید خرد » است و او پیوسته سیاحی کند چنانکه از مقام خود
 نجنبند و حافظی نیکست ، کتاب الهی داند خواندن و فصاحتی عظیم دارد ،
 3 اما گنگست . و بسال دیرینه است اما سال ندیده است ، وسخت کهن
 است اما هنوز سستی در و راه نیافته است . و هر که خواهد که بدان
 شهرستان رسد ازین چهار طاق شش طناب بگساید و کمندی از عشق
 6 سازد و زین ذوق بر هر کب شوق نهد ، و بمیل گرسنگی سرمه بیداری
 در چشم کشد ، و تیغ دانش بدست گیرد ، و راه جهان کوچک پرسد ،
 و از جانب شمال در آید و ربع مسکون طلب کند . و چون در شهرستان
 9 رسد کوشکی بیند سه طبقه :

- (۹) در طبقه اول دو حجره پرداخته و در حجره اول تختی بر آب
 گستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده ، طبعش بر طوبت مایل ،
 12 زیرکی عظیم اما نسیان برو غالب . هر مشکلی که برو عرضه کنی در
 حال حل کند ، ولیکن بر یادش نماند . و در همسایگی او در حجره
 دوم تختی از آتش گستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده ، طبعش
 15 بیبوست مایل ، چابکی جلد اما پلید ، کشف رموز دیر تواند کرد ،
 اما چون فهم کند هرگز از یادش نرود . چون ویرا ببیند چرب زبانی
 آغاز کند ، و ویرا بچیزهای رنگین فریفتن گیرد و هر لحظه خود را

2 نجنبند : بجنبند T || 3 و سال : پس S || کهن : بهی T || 5 شهرستان :
 شهرستان S || از عشق : - T || 6 ذوق : وقت S || 7 پرسد : گیرد T || 9 بیند :
 بیند S || 10 بر آب : از آب S ، - T || 10-11 بر آب گستریده : آراسته T ||
 12 هر مشکلی : - هر T || عرضه : عرض T || 13 همسایگی : همسرایگی T ||
 15 چابکی : حافظی T || کرد : ضبط کردن T || 16 فهم کند : فهم کرد T ||
 چون : و چون T

- بشکلی بر وی عرضه کند . باید که با ایشان هیچ التفاتی نکند و روی از ایشان بگرداند و بانگ بر مرکب زند و بطبقه دوّم رسد .
- 3 (۱۰) آنجا هم دو حجره بیند ، در حجره اوّل تختی از باد کستریده و یکی بر آن تخت تکیه زده ، طبعش برودت مایل ، دروغ گفتن و بهتان نهادن و هرزه گوئی و کشتن و از راه بردن دوست دارد ، و پیوسته بر چیزی که نداند حکم کند . و در همسایگی او در 6 حجره دوّم تختی از بخار کستریده ، و بر آن تخت یکی تکیه زده ، طبعش بحرارت مایل ، نیک و بد بسیار دیده ، گاه بصفّت فریشتگان بر آید و گاه بصفّت دیوان ، چیزهای عجب پیش او یابند ، نیر نجات 9 نیک داند ، و جادوی از او آموزند . چون ویرا ببیند چاپلوسی پیش گیرد و دست در عنانش آویزد و جهد کند تا او را هلاک کند .
- 12 نیخ با ایشان نماید و تمیغ بیم کند تا ایشان از پیش او بگریزند . (۱۱) چون بطبقه سوّم رسد حجره‌ای بیند دلگشای و در آن حجره تختی از خاک پاک کستریده ، بر آن تخت یکی تکیه زده ، طبعش باعتماد نزدیک ، فکر برو غالب ، امانت بسیار نزدیک او جمع گشته ، 15 و هرچه بدو سپارند هیچ خیانت نکند ، هر غنیمت که ازین جماعت حاصل کرده است بدو سپارد تا وقتی دیگرش بکار آید . و از آنجا

1 بروی : برو T || عرضه : عرض T || 5 هرزه گوئی . : هرزه روی S || 6 همسایگی او : - او T || 8-9 طبعش بحرارت مایل ... و گاه بصفّت دیوان : - T || 10-11 پیش گیرد : کند T || 11 عنانش آویزد : عنان آورد T || 12 تا ایشان از پیش او : که ایشان از پیش S || 13 سوم : سیم T || دلگشای : دلگشا S || 14 بر آن : و بر آن T || 15 نزدیک او : پیش او S || گشته : شده T || 16 هرچه : + که T || هر غنیمت : و هر غنیمت T

چون فارغ شود و قصد رفتن کند ، پنج دروازه پیش آید :

(۱۲) دروازه اول دو در دارد و در هر دری تختی گستریده است
 3 طولانی بر مثال بادامی ، و دو پرده یکی سیاه و یکی سپید در پیش
 آویخته و بندهای بسیار بر دروازه زده ، و یکی بر هر دو تخت تکیه زده
 دیدبانی بدو تعلق دارد . و او از چندین ساله راه بتواند دیدن ، و بیشتر
 6 در سفر باشد ، و از جای خود بجنبید و هر جا که خواهد رود ، و اگر
 چه مسافتی باشد بیک لمحّه برسد ، چون بدو رسد بفرماید تا هر کسی
 را بدروازه نگذارد و اگر از جائی رخنه‌ای پیدا شود زود خبر باز
 9 دهد .

(۱۳) و بدروازه دوم رود ، و دروازه دوم دو در دارد ، هر دری را
 دهلیز است دراز پیچ در پیچ بطلمس کرده ، و در آخر هر دری تختی
 12 گستریده مدور ، و یکی بر هر دو تخت تکیه زده و او صاحب خبر
 است و او را پیکی در راه است که همواره در روش باشد . و هر صوتی
 که حادث شود این پیک آنرا بستاند و بدو رساند و او آنرا در یابد
 15 و او را بفرماید تا هر چه شنود زود باز نماید و هر صوتی را بخود راه
 ندهد و بهر آوازی از راه نرود .

(۱۴) و از آنجا بدروازه سوم رود ، و دروازه سوم هم دو در دارد ،

1 و قصد : قصد T || 2 است : - T || 3 یکی سیاه و یکی سپید : یکی سپید و یکی
 سیاه T || 4 هر دو : - S || تکیه زده : تکیه S || 7 چون : و چون T || 10
 هر دری : و هر دری T || 11 پیچ در پیچ : پیچ پیچ S || 12 هر دو : در T || 13
 و او را پیکی در راه است : و او پیکی هست T || همواره : همیشه S || صوتی :
 چیزی T || 14 و از : - او T || 15 و او را : او را T || 17 سوم رود : سیم
 آید T

واز هر دری دهلیزی دراز می‌رود تا هر دو دهلیز سر به‌جگره‌ای بر آرد
 و در آن حجره دو کرسی نهاده است و یکی بر هر دو کرسی نشسته ،
 و خدمتکاری دارد که آنرا باد خوانند . همه روز گرد جهان می‌گردد 3
 و هر خوش و ناخوش که می‌بیند بهره‌ای بدو می‌آرد و او آنرا می‌ستاند
 و خرج می‌کند ، او را بگوید تا داد وستد کم کند و کرد فضول
 نکرده . 6

(۱۵) واز آنجا بدروازه چهارم آید ، و دروازه چهارم فراختر
 ازین سه دروازه است . و درین دروازه چشمه‌ایست خوش آب
 و پیرامن چشمه دیواریست از مروارید ، و در میان چشمه تختیست روان 9
 و بر آن تخت یکی نشسته است . او را چاشنی گیر خوانند ، و او فرق
 کند میان چهار مخالف ، و قسمت و ترتیب هر چهار او می‌تواند کردن .
 و شب و روز بدین کار مشغول است ، بفرماید تا آن شغل در باقی کند 12
 الا بقدر حاجت .

(۱۶) واز آنجا بدروازه پنجم آید و دروازه پنجم پیرامن شهرستان
 در آمده است . و هر چه در شهرستان است میان این دروازه است . 15
 و کرداگرد این دروازه بساطی گستریده است و یکی بر بساط نشسته
 چنانکه بساط از او پر است ، و بر هشت مخالف حکم می‌کند و فرق میان
 هر هشت پدید می‌کند و يك لحظه ازین کار غافل نیست ، او را مفرق 18

1 دراز : دارد T || بر آرد : بر آید S || 3 می‌گردد : می‌رود T || 5 داد وستد :
 ستد و داد T || 11 کردن : کرد T || 14 و دروازه : در دروازه T || 15 و هر چه :
 شهرستان و هر چه T || شهرستان است : شهرستان T || میان این دروازه : میان این دو
 دروازه T || 18 پدید : - T || مفرق : معرف S

- خوانند . بفرماید تا بساط در نوردد و دروازه بهم کند .
- (۱۷) و چون ازین پنج دروازه بیرون جهانند میان شهرستان
 3 برآید و قصد بیشه شهرستان کند . چون آنجا برسد آتشی بیند
 افروخته و یکی نشسته و چیزی بر آن آتش می‌پزد ، و یکی آتش تیز
 می‌کند ، و یکی سخت گرفته است تا پخته می‌شود ، و یکی آنچه سر
 6 جوش و لطیفتر است جدا می‌کند ، و آنچه دربن دیگ مانده است جدا
 می‌کند و بر اهل شهرستان قسمت می‌کند . آنچه لطیفتر است بلطیف
 می‌دهد و آنچه کشیتر است بکشیف می‌رساند . و یکی استاده است دراز
 9 بالا و هر که از خوردن فارغ می‌شود کوشش می‌گیرد و بالا می‌کشد .
 و شیری و گرازی میان بیشه ایستاده است ، آن یکی روز و شب بکشتن
 و دریدن مشغولست و آن دیگر بدزدی کردن و خوردن و آشامیدن
 12 مشغول . کمند از فترک بکشاید و در کردن ایشان اندازد و محکم
 فروبندد و هم آنجاشان بیندازد ، و عنان مرکب را سپارد ، و بانگ بر
 مرکب زند ، و بیک تک ازین نه دربند بدر جهانند و بدروازه شهرستان
 15 جان رسد و خود را برابر دروازه رساند . حالی پیر آغاز سلام کند
 و او را بنوازد و بخویش خواند . و آنجا چشمه ای است که آنرا « آب

5 آنچه : آنکه T || 6 و لطیفتر است : است و لطیفتر T || 6-7 دربن دیگ مانده
 است جدا می‌کند : دربن ... جدا می‌کند S : در دیگ است مانده جدا یکی برمی‌گیرد T ||
 9 کوشش می‌گیرد : گریستن گیرد T || بالا می‌کشد : بلائی کنند T || 10 ایستاده
 است : ایستاده اند T || روز و شب بکشتن : بکشتن روز و شب T || 11 آن دیگر :
 این یکی T | 14 ازین : از آن T || 14-15 و بدروازه شهرستان ... دروازه رساند :
 و بدر دروازه بدارد S || 16 بخویش : بخودش T || آنرا : - T

زندگانی، خوانند، در آنجاش غسل بفرماید کردن. چون زندگانی ابد یافت، کتاب الهیش درآموزد.

- 3 (۱۸) و بالای این شهرستان چند شهرستان دیگر است، راه همه بدو نماید و شناختش تعلیم کند. و اگر حکایت آن شهرستانها با شما کنم و شرح آن بدهم فهم شما بدان نرسد و از من باور ندارید و در دریای حیرت غرق شوید. بدین قدر اقتصار کنیم و اگر این چه گفتیم 6 در یابید جان سلامت ببرید.

فصل ۷

- 9 (۱۹) چون عشق این حکایت بکرد، زلیخا پرسید که سبب آمدن تو از ولایت خود چه بود؟ عشق گفت ما سه برادر بودیم، برادر مهین را حسن خوانند و ما را او پرورده است، برادر کهن را حزن خوانند و او بیشتر در خدمت من بودی، و ما هر سه خوش بودیم. ناگاه 12 آوازه‌ای در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی را پدید آورده‌اند، بس بلعجب هم آسمانیست و هم زمینی، هم جسمانیست و هم روحانی، و آن طرف را بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نام زد 15 او کرده‌اند. ساکنان ولایت ما را آرزوی دیدن او خاست، همه پیش

1 در آنجاش: در آن S || 2 در آموزد: بیاموزد S || 4 شناختش: سیاحتش
 T || 5 کنم: بکنم S || 6 قدر: - T || و اگر این چه گفتیم: و اگر چه آمیخته
 گفتیم T | 7 جان: تاجان T || 8 فصل ۷: - S || 9 چون عشق: عشق چو T ||
 11 خوانند: خوانند T || 14 آورده‌اند: آوردند T || بس بلعجب: بوالعجب S ||
 هم جسمانیست: و هم جسمانیست S || 15 آن طرف: این طرف T || 16 خاست: خواست S

3 من آمدند وبا من مشورت کردند. من این حال بر حسن که پیشوای ما بود عرض کردم، حسن گفت: شما صبر کنید تا من بروم ونظری در اندازم، اگر خوش آید شمارا طلب کنم. ما همه گفتیم که فرمان تراست.

6 (۲۰) حسن بيك منزل بشهرستان آدم رسید، جائی دلگشای یافت، آنجا مقام ساخت. ما نیز بر پی او برآمدیم. چون نزدیک رسیدیم طاقت وصول او نداشتیم، همه از پای در آمدیم و هر یکی بگوشه‌ای افتادیم، تا اکنون که نوبت یوسف درآمد نشان حسن 9 پیش یوسف دادند. من و برادر کهین که ناهش حزنست روی بدان جانب نهادیم، چون آنجا رسیدیم حسن پیش از آن شده بود که ما دیده بودیم. ما را بخود راه نداد، چندانکه زاری بیش می کردیم 12 استغناء او از ما زیادت می دیدیم.

بیت

می کن که جفات می بزبید
می کش که خطات می بسازد
بسیار بهی از آنچه بودی
15 نا دیدن همت می بسازد

1 مشورت کردند و من این حال .. : تا پایان فصل ۷ در آخر فصل ۲ T آمده است || کردند من : کردند و من S || 2 عرض : عرضه T || 3 خوش آید : خوش افتاد S || 3-4 که فرمان : فرمان T || 5 شهرستان: شهرستان S || جائی دلگشای : جا دلگشا S || 6 برآمدیم : براندیم T || 9 پیش یوسف دادند : پیش او می دادند T || 11 دیده بودیم : دیدیم T || نداد : نمی داد T || بیش : پیش S || 13 بیت : شعر T

در گریه و آه سرد می‌کوش

کین آب و هوات می‌بسازد

- (۲۱) چون دانستیم که اورا از ما فراغتی حاصلست هر یکی 3
روی بطرفی نهادیم ، حزن بجانب کنعان رفت و من راه مصر
بر گرفتم . زلیخا چون این سخن بشنید خانه بعشق پرداخت وعشق
را گرامی‌تر از جان خود می‌داشت تا آن‌گاه که یوسف بمصر افتاد . 6
اهل مصر بهم بر آمدند ، خبر بزلیخا رسید ، زلیخا این ماجرا با
عشق بگفت ، عشق گریبان زلیخا بگرفت و بتماشای یوسف رفتند . زلیخا
چون یوسف را بدید خواست که پیش رود ، پای دلش بسنگ حیرت 9
درآمد ، از دایرة صبر بدر افتاد ، دست ملامت دراز کرد و چادر
عافیت بر خود بدرید و بیکبارگی سودائی شد . اهل مصر در پوستینش
افتادند و او بی خود این بیت می‌گفت :

12

بیت

- ما علی من باح من جرح مثل ما بی لیس ینکتم
زعموا اثنی احبکم و غرامی فوق ما زعموا 15

فصل ۸

(۲۲) چون یوسف عزیز مصر شد ، خبر بکنعان رسید ، شوق

4 طرفی : طرفی T || بجانب : - T || 7 زلیخا : - T || 9 بدید : دید S ||
9-10 پای دلش بسنگ حیرت درآمد : پابرداشت بسنگ حسرت درآمد T || 10
دست ملامت : زلیخا چون دست ملامت T || 16 فصل ۸ : - T || 17 خبر : و خبر T

بر یعقوب غلبه کرد. یعقوب این حالت با حزن بگفت، حزن مصلحت
 چنان دید که یعقوب فرزندانرا برگیرد و بجانب مصر رود. یعقوب پیش
 3 روی بحزن داد و باجماعت فرزندان راه مصر برگرفت. چون بمصر
 شد از در سرای عزیز مصر در شد. ناگاه یوسفرا دید با زلیخا
 بر تخت پادشاهی نشسته، بگوشه چشم اشارت کرد بحزن. حزن چون
 6 عشقرا دید در خدمت حسن بزانو در آمد، حالی روی بر خاک نهاد،
 یعقوب با فرزندان موافقت حزن کردند و همه روی بر زمین نهادند.
 یوسف روی بیعقوب آورد و گفت: ای پدر این تأویل آن خوابست که
 9 با تو گفته بودم: « یا أبتِ اِتی رأیت احد عشر کوكباً والشمس
 والقمر رأیتهم لی ساجدین . »

فصل ۹

12 (۲۳) بدانکه از جمله نامهای حسن یکی جمالت و یکی کمال
 و در خیر آورده اند که « انّ الله تعالی جمیل یحب الجمال ». و هر چه
 موجود اند از روحانی و جسمانی طالب کمالند، و هیچ کس نبینی که
 15 او را بجمال میلی نباشد، پس چون نیک اندیشه کنی همه طالب
 حسن اند و در آن می کوشند که خودرا بحسن رسانند. و بحسن که
 مطلوب همه است دشوار می توان رسیدن زیرا که وصول بحسن ممکن

1 حالت: حادثه T || 3 جماعت: جمعی T || 4 شد: رسید S || 5 کرد
 بحزن: بحزن کرد T || حزن چون: چون T || 6 آمد حالی: آمده و حالی T ||
 7 همه: - T || 9-10 سوره ۱۲ (یوسف) آیه ۴ || فصل ۹: فصل ST || 13 در
 خبر: چنین S || صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۳۱، جلد اول، ص ۶۵ || 15 میلی: میل
 S || 17 مطلوب: طلب T || میتوان رسیدن: میتوانند رسید T

نشود الا بواسطة عشق ، وعشق هر کسی را بخود راه ندهد وبهمه
 جائی ماوا نکند وبهر دیده روی ننماید ، واگر وقتی نشان کسی
 یابد که مستحق آن سعادت بود ، حزن را بفرستد که وکیل درست 3
 تا خانه پاک کند وکسی را در خانه نگذارد ، ودر آمدن سلیمان عشق
 خبر کند و این ندا در دهد که « یا ایها التمل ادخلوا مساکنکم
 لا يحطمنکم سلیمان وجنوده » ، تا مورچگان حواس ظاهر وباطن هر 6
 یکی بجای خود قرار گیرند و از صدمت لشکر عشق بسلامت بمانند و
 اختلالی بدماغ راه نیابد . وآنکه عشق باید پیرامن خانه بگردد
 وتماشای همه بکند و در حجرة دل فرود آید ، بعضی را خراب کند 9
 وبعضی را عمارت کند ، وکار از آن شیوه اول بگرداند وروزی چند
 درین شغل بسر برد ، پس قصد درگام حسن کند . وچون معلوم شد که
 عشق است که طالب را بمطلوب می‌رساند جهد باید کردن که خود را 12
 مستعد آن گرداند که عشق را بداند و منازل ومراتب عاشقان بشناسد
 وخود را بعشق تسلیم کند وبعد از آن عجائب ببیند .

15

بیت

سودای میان تهی زسر بیرون کن
 از ناز بکام و در نیاز افزون کن

2 ماوا : پاوا S || 2-3 نشان کسی یابد که مستحق آن سعادت بود : با اورسد
 که مستعد آن سعادت باشد S || بفرستد که وکیل درست : که وکیل درست بفرستد T ||
 4 درخانه : بردر S || 5-6 سورة ۲۷ (التمل) آیه ۱۸ || 7 صدمت : صدمه S ||
 8 اختلالی : اختلال T || وآنکه عشق باید : و S || 9 بعضی : وبعضی S

استاد تو عشق است چو آنجا برسی

او خود بزبان حال گوید چون کن

فصل ۱۰

3

- (۲۴) محبت چون بغایت رسد آنرا عشق خوانند ، « العشق محبة مفرطة » . وعشق خاصتر از محبت است ، زیرا که همه عشقی محبت باشد اما همه محبتی عشق نباشد ، ومحبت خاصتر از معرفت است زیرا که همه محبتی معرفت باشد اما همه معرفتی محبت نباشد . واز معرفت دو چیز متقابل تولد کند که آنرا محبت و عداوت خوانند ، زیرا که معرفت یا بچیزی خواهد بودن مناسب وملائم جسمانی یا روحانی که آنرا خیر محض خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسان طالب آنست و خواهد که خود را بدانجا رساند و کمال حاصل کند ، یا بچیزی خواهد بودن که نه ملایم بود و نه مناسب خواه جسمانی و خواه روحانی که آنرا شر محض خوانند و نقص مطلق خوانند . و نفس انسانی دائماً از آنجا می گریزد و از آنجاش نفرتی طبیعی به حاصل می شود ، و از اول محبت خیزد و از دوم عداوت . پس اول پایه معرفت است و دوم پایه محبت و سوم پایه عشق . و بعالم عشق که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت ومحبت دو پایه نردبان نسازد

3 فصل ۱۰ : - ST || 4 خوانند : + گویند که T || 5 عشقی : عشق T || 6 محبتی : محبت T || 7 باشد : است T || 8 متقابل : مقابل T || 9 خواهد بودن : خواهد بود T || 10 کمال : کمالیت S || 12 یا : ویا T || ملایم بود : ملایم است S || 14-15 و از آنجاش ... می شود : و او را نفرتی طبیعی حاصل می آید S || 16 سوم : سیم T || 17 نسازد : : بسازد T

و معنی « خطوطین وقد وصلت » اینست . و همچنانکه عالم عشق
 منتهای عالم معرفت و محبت است ، واصل او منتهای علمای راسخ
 و حکمای متأله باشد و ازینجا گفته اند

3

بیت

عشق هیچ آفریده را نبود عاشقی جز رسیده را نبود

فصل ۱۱

6

(۲۵) عشق را از عشقه گرفته اند و عشقه آن گیاهیست که در
 باغ پدید آید درین درخت ، اول بیخ در زمین سخت کند ، پس
 سر بر آرد و خود را در درخت می پیچد و همچنان می رود تا جمله درخت را
 فرا گیرد ، و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت
 نماند ، و هر غذا که بواسطه آب و هوا بدرخت می رسد بتاراج می برد
 تا آنگاه که درخت خشک شود . همچنان در عالم انسانیت که
 خلاصه موجودات است درختیست منتصب القامة که آن بجهة القلب
 پیوسته است و حبة القلب در زمین ملکوت روید ، هر چه دروست جان دارد
 چنانکه گفته اند :

15

بیت

هر چه آنجا بیکه مکان دارد پا بسنگ و کلوخ جان دارد

1 عشق : + که T || 3 گفته اند : گفتند T || 6 فصل ۱۱ : - ST || 8 بیخ : پنجه
 10 || S فرا گیرد : بگیرد S || رگ : - T || 16 بیت : - T || 17 پا : تا S

- (۲۶) آن حبه القلب دانه ایست که باغبان ازل وابد از انبار خانه
 «الارواح جنود مجتدة» در باغ ملکوت «قل الروح من امر ربی»
 3 نشانده است و بخودی خود آنرا تربیت فرماید که «قلوب العباد بین
 أصبعین من أصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء». و چون مدد آب علم
 «من الماء کل شیء حی» با نسیم «ان الله فی ایام دهر کم نفحات» از یمن
 6 یمین الله بدین حبه القلب می رسد ، صد هزار شاخ وبال روحانی ازو سر
 بر می زند ، از آن بشاشت و طراوت، این معنی عبارت است که « انی
 لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن ». پس حبه القلب که آنرا «کلمه طيبة»
 9 خوانند و شجره طیبه شود که «ضرب الله مثلاً کلمة طيبة کشجرة
 طيبة» ، و ازین شجره عکسی در عالم کون و فساد است که آنرا ظل
 خوانند و بدن خوانند و درخت منتصب القامة خوانند . و چون این شجره
 12 طیبه بالیدن آغاز کند و نزدیک کمال رسد عشق از گوشه ای سر بر آرد
 و خود را درو پیچد تا بجائی رسد که هیچ نم بشریت درو نگذارد . و چندانکه
 پیچ عشق بر این شجره زیادت می شود عکسش که آن شجره منتصب

1 آن : و این T || 2 صحیح مسلم جلد هشتم ، قاهره ، ۱۳۳۱ ، ص ۴۱ ||
 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۸۷ || 3 العباد : العارفين T || 3-4 این حدیث به
 صور دیگر مانند «ان قلوب بنی آدم کلها بین اصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد
 یصرفه حیث یشاء» در صحیح مسلم ، جلد هشتم ، ص ۵۱ والجامع الصغیر سیوطی ، قاهره
 ۱۳۵۲ ، جلد اول ، ص ۳۱۴ ذکر شده است || 5 سوره ۲۱ (الانبیاء) آیه ۳۱ ||
 این حدیث به صورت «ان لربکم فی ایام دهر کم نفحات الا فتعروضوا لها» در احیاء
 علوم الدین غزالی ، قاهره ، ۱۳۱۲ ، جلد اول ص ۱۳۴ آمده است || 6 بر می زند : می آورد
 S || از آن : که از آن T || 7-8 احیاء علوم الدین غزالی ، جلد سوم ، ص ۱۵۳ ||
 10-9 سوره ۱۴ (ابراهیم) آیه ۲۹ || 9 که ضرب الله ... طيبة : - T || 10 و ازین :
 و از آن T || آنرا : آن عکس را T || 14 این شجره زیادت : شجره بیشتر S

القامة است ضعیفتر و زردتر می‌شود تا بیکبارگی علاقه منقطع گردد .
 پس آن شجره روان مطلق گردد و شایسته آن شود که در باغ الهی جای
 گیرد که « فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی » . و چون این شایستگی از 3
 عشق خواهد یافتن ، عشق عمل صالح است که او را بدین مرتبت می‌رساند
 که « الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه » . و صلاحیت استعداد
 این مقامست ، و آنچه گویند که فلان صالح است یعنی مستعد است . پس 6
 عشق اگرچه جانرا بعالم بقامی‌رساند تنرا بعالم فنا بازآرد ، زیرا که
 در عالم کون و فساد هیچ چیز نیست که طاقت بار عشق تواند داشت .
 و بزرگی در این معنی گفته است : 9

بیت

دشمن که فتادست بوصلت هوش
 12 يك لحظه مبادا بطرب دست رشش
 نی نی نکتم دعای بد زین سپیش
 گر دشمن از آهنت عشق تو بشش

15

فصل ۱۳

(۲۷) عشق بنده ایست خانه‌زاد که در شهرستان ازل پرورده شده است،

1 ضعیفتر و زرد تر : زرد تر و ضعیفتر T || 3 سوره ۸۹ (الفجر) آیه ۳۰-۳۱ ||
 وادخلی جنتی : - T || 4 یافتن : یافت T || مرتبت : مرتبه T || 5 سوره ۳۵ (فاطر)
 آیه ۱۱ || 6 که فلان : فلان S || 6-7 پس عشق : رونق عشق را S || 7 بعالم : در
 عالم S || تن : بدن S || باز آرد : می برد T || 9 و بزرگی در این معنی گفته
 است : - S || 10 بیت : - T || 13 سپیش : پیشش || 16 شهرستان : شهر S

- وسلطان ازل وابد شحنگی کونین بدو ارزانی داشته است، واین شحنه هر وقتی بر طرفی زند وهر مدتی نظر بر اقلیمی افکند. ودر منشور او
- 3 چنین نبشته است که درهر شهری که روی نهاد، می باید که خبر بدان شهر رسد، گاوی از برای او قربان کنند که «ان الله یاامرکم أن تذبحوا بقرة» ، و تا گاو نفس را نکشد قدم در آن شهر ننهد. و بدن انسان
- 6 بر امثال شهریست، اعضای او کویهای او و رگهای او جویهاست که در کوچه رانده اند، و حواس او پیشه‌وران اند که هر یکی بکاری مشغول اند.
- 9 (۲۸) و نفس گاو نیست که درین شهر خرابیها می کند و او را دو سروسرست یکی حرص و یکی امل، ورنگی خوش دارد، زردی روشن است فریبنده، هر که درو نگاه کند خرم شود، «صفراء فافع لونها تسر الناظرین».
- 12 نه پیر است که بحکم «البركة مع اکابرکم» بدو تبرک جویند، نه جوانست که بفتوای «الشباب شعبة من الجنون» قلم تکلیف از وی بردارند، نه مشروع دریابد، نه معقول فهم کند، نه ببهشت نازد، نه از دوزخ ترسد، که «لا فارض ولا بکر عوان بین ذلك».

3 چنین : حسن T || در هر : - هر S || می باید : باید T | 3-4 خبر بدان شهر رسد : خداوند آن شهر S || 4 کنند که : - که T || 4-5 سورة ۲ (البقرة) آیه ۶۴ || 6 اعضای : و اعضای S || کویها : کوچها S || 7 پیشه وران : پیشه داران S || 9 خرابیها : چرا تنها T || 10 امل : امید T || 11 سورة ۲ (البقرة) آیه ۶۴ || 12 پیر است : پیریست T || بحکم : بسبب T || 13 ازوی : ازو T || 14 نه معقول : و نه معقول T || 15 سورة ۲ (البقرة) آیه ۶۳

بیت

نه علم نه دانش نه حقیقت نه یقین

- 3 چون کافر درویش نه دنیا ونه دین
 نه بآهن ریاضت زمین بدن را بشکافد تا مستعد آن شود که تخم عمل
 درو افشاند، نه بدلو فکرت از چاه استنباط آب علم می کشد، تا بواسطه
 معلوم بمجهول رسد . پیوسته در بیابان خودکامی چون افسار گسسته 6
 می گردد، «لا ذلولٌ تُثیر الارض ولا تسقى الحرث مسلمةٌ لایشیه فیها» .
 وهر گاوی لایق این قربان نیست ودر هر شهری این چنین گاوی نباشد،
 وهر کسی را آن دل نباشد که این گاو قربان تواند کردن و همه وقتی 9
 این توفیق بکسی روی ننماید .

بیت

- 12 سالها باید که تا يك سنكك اصلی ز آفتاب
 لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
 تمت الرسالة والحمد لله رب العالمین
 15 وصلواته علی خیر خلقه وآله
 اجمعین وسلّم تسلیما

4 بدن : - S || 5 افشاند : نشاند S || نه بدلو : - نه T || 6 بمجهول
 رسد : از مجهول رسته شود T || پیوسته : - T || خود کامی : - T || 7 سورة ۲
 (البقرة) آیه ۶۶ | 8 وهر گاوی : این گاو T || این : آن T || شهری این چنین
 گاوی نباشد : شهر نیست جز گاو نیابند T || 9 آن دل ... کردن : از دل نیاید که
 این چنین قربانی تواند کرد T || 9-10 همه وقتی ... روی ننماید : وهر وقتی این
 گاو روی ننماید || 11 بیت : - T || 14-16 تمت الرسالة ... سلم تسلیما : تمت
 الرسالة بحمد الله وحسن توفیقه وصلوة علی رسوله محمد وآله اجمعین T

رسالة لغت موران

بسم الله الرحمن الرحيم

3

ربّ زدنی علما

- (۱) سپاس مُبدع همهرا که بحقیقت همه همگی ، باعتراف موجودات
6 از روی شهادت ، وجود سزاوار است ، و درود بر سید اولاد بشر محمد
مصطفی صلی الله علیه و آل او وبه روانشان .
- (۲) یکی از جمله عزیزان که رعایت جانب او برین ضعیف
9 متوجه بود ، التماس کرد کلمه‌ای چند در نهج سلوک اسعاف کرده آمد ،
بشرط آنکه از نااهل دریغ داردان شاء الله . آنرا « لغت موران » نام
نهادیم ، وباللّٰه التوفیق .

فصل اول

12

(۳) موری چند تیزتک میان بسته از حسیض ظلمت مکنن و مستقر
اول خویش رو بصحرا نهادند از بهر ترتیب قوت ، اتفاقرا شاخی چند از

5 باعتراف : + همه T || 6 سزاوار است : اورا سزاوار است T || 6-7 و درود ...
روانشان : و درود بر روان پاکان باد خصوصاً بر محمد النبی علیه السلام و علی آله اجمعین
T || 8 جمله : - T || 9 آمد : آید S || 10 ان شاء الله : - T || 11 نهادیم :
نهاد شد S || 12 اول : - T || 14 اول : نزول T || از بهر : و از بهر T

- نبات در حیّز مشاهده ایشان آمد و در وقت صبح قطرات ژاله بر صفحات سطوح آن نشسته بود. یکی از یکی پرسید که این چیست؟ جواب داد و گفت که اصل این قطرات از زمینست، و بعضی گفتند از دریاست، 3
 علی هذا در محلّ نزاع افتاد. موری متصرّف در میان ایشان بود. گفت لحظه ای صبر کنید تا میل او از کدام جانب باشد که هر کسی را زی جهت اصل خویش کششی باشد و بلحوق معدن و منبع خود شوقی بود. 6
 همه چیزها بسنخ خود مُنجذب باشد. نبینی که کلوخی را از مرکز زمین بجانب محیط اندازند، چون اصل او سفلیست و قاعدهٔ دکل شیء یرجع الی أصله «مهدست، بماقبت کلوخ بزیر آید. هرچه بظلمت محض کشد 9
 اصلش هم از آنست. و در طرف نور الوهیت این قضیه در حق گوهر شریف لایح تر است، توهم اتحاد حاشا، هرچه روشنی جوید همه از روشنیست. 12

- (۴) موران در این بودند که آفتاب گرم شد و شبم از هیکل نباتی آهنک بالا کرد، مورانرا معلوم گشت که از زمین نیست، چون از هوا بود با هوا رفت، «نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء» 15
 ویضرب الله الامثال للناس، «وأنّ الی ربک المنتهی»، «الیه یصعد الکم الطیب والعمل الصالح یرفعه.»

2 این : آن T || 2-3 جواب داد و گفت : بعضی گفتند S || 3 و بعضی گفتند .
 دیگری گفت S || 4 علی هذا : وعلی هذا T || بود گفت : - S || 5 زی : از
 T || 6 خویش : خرد T || باشد : بود T || خود : خویش T || 7 باشد : باشند S ||
 نبینی : ببیند T || 8 سفلیست : سنگیست S || 10 الوهیت : الهیت T || 11 شریف : شیب
 T || لایح تراست : لازم است که T || هرچه : هر که T || 12 روشنیست : عالم
 روشنائی است T || 13 هیکل : هیاکل T || 15-16 سوره ۲۴ (النور) آیه ۳۵ ||
 16 سوره ۵۳ (النجم) آیه ۴۳ || 16-17 سوره ۳۵ (فاطر) آیه ۱۱

فصل دوم

- (۵) سلحفاتی چند در ساحل نشمین داشتند ، وقتی بر دریا برسبیل
- 3 تفرّج نظری می کردند ، مرغی مُنقّش بر سر آب برسم طیور بازی می کرد ، گاه غوطه می خورد و گاه برمی آمد . یکی از ایشان گفت آیا این شکل مطبوع آبیست یا هوایی ؟ دیگری گفت اگر آب نبودی در
- 6 آب چه کار داشتی ؟ سوّم گفت اگر آبیست بی آب نتوان بود . قاضی حاکم مخلص کار بر آن آورد که نگاه دارید و مراقب حال او باشید ، اگر بی آب تواند بود نه آبیست و نه بآب محتاجست ، و دلیل برین
- 9 ماهیست که چون از آب مفارقت کرد حیاتش استقرار نپذیرد . ناگاه بادی سخت برآمد و آب را بهم آورد ، مرغک در اوج هوا نشست . حاکم را گفتند مؤاخذت را بتبیانی حاجتست . حاکم سخن ابوطالب منگی -
- 12 قدّس الله روحه - که در حق پیغمبر ما صلی الله علیه می گوید در باب وجد و خوف : « اذا البسه الله ازال ترتيب العقل عنه ورفع عنه الكون والمكان » . گفت در حال وجد مکان از پیغمبر برمی داشتند . و در حق
- 15 حسن بن صالح می گوید در باب محبّت در مقام خلّت که « ظهر له العیان فطوی له المكان » . و بزرگان از جمله حجب عقل هوارا و مکان را و

5 دیگری : دیگر S || 6 سوم : سیم T || 8-9 و دلیل برین ماهیست : در قوام و دلیل برین حال ماهیست T || 9 از آب مفارقت کرد : مفارقت کرد از آب T || 10 هوا : - T || 11 مواخذت را بتبیانی : ماخذت را بیانی T || 12 روحه : + شریف نشنیده آید T || ما صلی الله علیه : - T || 13 الله : - S || العقل عنه : - عنه T || 13-14 الكون والمكان : الكون المكان T || 14 پیغمبر : + علیه السلام T || برمی داشتند : برمی داشت S || 15 حسن بن : - بن S || 16 مکان را : مکانرا جسم S

- جسم را شمرند . و حسین بن منصور می گوید در حق مصطفی علیه السلام که « غمض العین عن الاین » . و دیگر می گوید « الصوفی وراء الكونین و فوق العالمین » . و همه متفقند که تا حجاب بر نخیزد شهود حاصل 3 نشود ، و این گوهر که در محلّ شهود می آید مخلوق و حادث است . همه سنک پستان بانک بر آوردند که گوهری که در مکان باشد چون از مکان بدر رود ؟ از جهات چون منقطع شود ؟ حاکم گفت من نیز از بهر 6 این گفتم این قصه بدان درازی . سنک پستان بانک بر آوردند که « عز لناك » ، ای حاکم ! تو معزولی . و خاك برو پاشیدند ، سر در نشیمن 9 بردند .

فصل سوم

- (۶) همه مرغان در حضرت سلیمان علیه السلام حاضر بودند الا عندلیب ، سلیمان مرغی را بر سالت نام زد کرد که عندلیب را بگوید که 12 ضروریست رسیدن ما و شما بیکدیگر . چون پیغام سلیمان علیه السلام بعندلیب رسید هرگز از آشیان بدر نیامده بود ، با یاران خود مراجعت کرد که فرمان سلیمان علیه السلام برین نسق است واو دروغ نگوید . 15

1 حسین بن منصور : حسین حلاج T || می گوید در حق مصطفی : در حق مصطفی می گوید T || علیه السلام : - T || 2 که غمض : - که T || الاین : الانس S || 3 که تا : تا T || 5 در مکان : مکانی S || 6 بدر رود : بیرون رود T || شود : گردد T || نیز از بهر : نه از بهر T || 7 بدان : بدین T || بانک بر آوردند که : گفتند T || 8 ای حاکم : - S || 9 بردند : رفتند T || 10 سوم : - T || 11 علیه السلام : - T || 12 نام زد : نام S || بگوید : بگو T || 13 ضروریست : ضرورت است T || ما و شما : شما و ما T || سلیمان علیه السلام : - T || 14 رسید : + عندلیب T || بدر : بیرون T || یاران : اشکال T || خود : خویش T || 15 که فرمان : لفظ T || سلیمان : + پیغمبر T

3 با اجتماع ابعاد کرده است . اگر او بیرون باشد و ما درون ، ملاقات میسر نشود و او در آشیانه ما ننگد و هیچ طریق دیگر نیست . یکی سالخورده در میان ایشان بود ، آواز داد که اگر وعده « یوم یلقونه » راست باشد و قضیه « کل لدینا محضرون » ، « وان الینا ایابهم » و « فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر » درست آید ، طریق آنست که چون ملک سلیمان در آشیانه ما ننگد ما نیز بترك آشیانه بگوئیم و بنزدیک او شویم ، و اگر نه ملاقات میسر نکردد . جنید را رحمة الله علیه پرسیدند که تصوف چیست ؟ این بیت بگفت :

9 وغنی لی من القلب وغنیت کما غنی
و کنا حیث ما کانوا و کانوا حیث ما کنا

فصل چهارم

12 (ه) جام کیتی نمای کیخسرو را بود . هر چه خواستی ، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می گشتی و بر مغیبات واقف می شد . گویند آنرا غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته ، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود . وقتی که خواستی که از مغیبات چیزی بیند ، آن غلاف را

15

1 و ما درون : و در اندرون اجتماع S || 2 آشیانه : آشیان T || طریق : طریقی S || 3 سوره ۹ (التوبه) آیه ۷۸ || 4 سوره ۳۶ (یس) آیه ۳۲ || سوره ۸۸ (الفاشیه) آیه ۲۵ ، وان : - و TS || 4-5 سوره ۵۴ (الفجر) آیه ۵۵ || 6 آشیانه : آشیان T || نیز : - T || آشیانه : آشیان T || بگوئیم : بگویم S || او شویم : ملک رویم T || 7 نکردد : نشود T || 8 این : او این T || 9 وغنی... کما غنی : - T || 11 چهارم : - T || 13 کردی : می کرد T || و بر کائنات ... می شد : و بر مغیبات واقف می شد بر کائنات مطلع می گشت T || 14 گویند : - S || غلافی : غلامی ساخته S || مخروط ساخته : مخروط S || 14-15 ده بند گشاده بر آنجا : بر آنجا بند و کشای S ، ده بند کشا بر آنجا T || 15 بود : - T

- در خرطه انداختی . چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی ، چون همه بیستی در کارگاه خراط برآمدی ، پس وقتی که آفتاب در استوی بودی ، او آن جام را در برابر می داشت . چون ضوء نیر اکبر بر آن می آمد ، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می شد ، « وَاِذَا الْاَرْضُ عُدَّتْ ، وَالْقَتُّ مَا فِيهَا وَنَخَلَتْ ، وَأَزْدَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ ، يَا أَيُّهَا الْاِنْسَانُ اِنَّكَ كَادِحٌ اِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَا قِيَهُ » ، « لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ » ، « عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمْتَ وَاخَّرْتَ » .

شعر

- 9 ز استاد چو وصف جام جم بشنودم
خود جام جهان نمای جم من بودم

شعر

- 12 از جام جهان نمای می یاد کنند
آن جام دفین کهنه پشمینه ماست

جنیدراست این بیت :

- 15 طوارق انوار تلوح اذا بدت
ویظهر کتمان ویخبر عن جمع

3 نیر : - T || بر آن : بر او T || 4 نقوش و سطور : سطور و نقوش T ||
عالم : عانیا T || در آنجا : درو T || 4-5 سوره ۸۴ (الانشاق) آیه ۳-۷ || 6
سوره ۶۹ (الحاقه) آیه ۱۸ ، منکم : منك TS || 6-7 سوره ۸۲ (الانفطار) آیه ۵ ||
10 نمای : نمائی S || 11 شعر : - T || 12 از : در T || 13 آن : این T ||
دفین کهنه پشمینه ماست : آقایان هنری کر بین و محمد معین از روی نسخه راغب پاشا ۱۴۸ ،
س ۳۳۱ ب ، این را دفین «لهبة ستميته» خوانده اند || 14 این بیت : - S || 16 ویظهر
کتمان ویخبر عن : - S

فصل پنجم

- (۶) کسی را با یکی از ملوک جن مؤانست افتاد ، اورا گفت ترا
 3 کی بینم؟ گفت اگر خواهی که ترا فرصت التقاء ما باشد قدری از
 کندر بر آتش نه ، و در خانه هرچه آهن پاره است و از اجساد سبعه
 هرچه صریر و صدا دارد بینداز، «والرجز فاهجر». و بسکونت و رفق هرچه
 6 بانگ دارد دور کن ، «واصفح عنهم وقل سلام». پس بدریچه بیرون
 نگر بعد از آنکه در دائره نشسته باشی ، چون کندر سوخته مرا ببینی ،
 «لغيرهم المثل السوء» .
- 9 جنیدرا رحمه الله پرسیدند که تصوف چیست ؟ گفت «هم اهل بیت
 لا یدخل فیه غیرهم». خواجه ابوسعید خراز رحمه الله گوید :
 وقامت صفاتی للملک بأسرها
 12 وغابت صفاتی حین غیب من المجلس
 وغاب الذی من أجله کان غیبتی
 فذاک فنائی فافهموا یا بنی الحس
 15 در جواب این بیت یکی می گوید :
- اتیه فلا أدری من التیه من أنا
 سوی ما یقول الناس فیّ وفی جنسی

1 پنجم : T- || 2 یکی از ملوک: ملوک از T || 3 ما باشد: باشد T || 5-6 و رفق... دور کن:
 هرچه بانگ دارد دور کن به رفق T || 6 بدریچه : بدری T || 7 چون کندر : و کندر
 T || 8 المثل : مثل S || 9 رحمه الله : رحمه الله علیه T || 10 رحمه الله : T- || 14
 فنائی : فنای S || بنی الحس : بنی جنس T || 15 این بیت یکی می گوید : یکی بیستی
 می گوید S ، این بیت یکی را می گفت T || 16 اتیه فلا : فوالله لا T || 17 جنسی:
 فجنسی S

یکی از بزرگان می گوید « اقطع عن العلائق وجرّد من العوائق حتی تشهد رب الخلائق ». گفت چون چنان کردیم وشرائط تمام بجای آوردیم « أشرقّت الارض بنور ربّها وقفی بینهم بالحق » و قیل « الحمد لله ربّ العالمین سلام علی تلك المعاهد أنّها شریعة وردی ومهتّ شمالی ».

فصل ششم

- 6 (۱۰) وقتی خفّاشی چندرا با حربا خصومت افتاد و مکاوحت میان ایشان سخت گشت . مشاجره از حدّ بدر رفت ، خفافیش اّتفاق کردند که چون غسق شب در مقعر فلک مستطیر شود در پیش ستارگان در حظیره افول هوی کند، ایشان جمع شوند و قصد حربا کنند و بر سبیل 9 حراب حربارا اسیر گردانند، بمراد دل سیاستی بر وی برانند و برحسب مشیّت انتقامی بکشند . چون وقت فرصت باّخر رسید بدر آمدند و حربای مسکین را بتعاون و تعاضد یکدیگر در کاشانه ادبار خود کشیدند و آن 12 شب محبوس بداشتند . بامداد گفتند این حربارا طریق تعذیب چیست ؟ همه اّتفاق کردند بر قتل او ، پس تدبیر کردند با یکدیگر بر کیفیت قتل . رأیشان بر آن قرار گرفت که هیچ تعذیب بتر از مشاهدت آفتاب 15 نیست ، البّته هیچ عذابی بتر از مجاوره خورشید ندانستند ، قیاس بر حال

2 چون : - T || کردیم : کردم T || وشرائط : چون شرائط T || 3 آوردیم : آورده شد T || 6 چند : - S || 8 ستارگان : سیکارگان S || 10 بر وی : - S || 11 مشیّت : - S || 13 بامداد : بامداد را S || 14 تدبیر : مشاورت T || 14 - 15 بر کیفیت قتل : در کیفیت S || 15 مشاهدت : مشاهده S || 16 بتر : صعب تر T || مجاورت : مجاوره S

خویش کردند و او را بمطالعت آفتاب تهدید می کردند. حربا از خدا خود این می خواست ، مسکین حربا در خود آرزوی این نوع قتل می کرد .
3 حسین منصور گوید :

اقتلونی یا ثقاتی إن فی قتلنی حیاتی
و حیاتی فی مماتی و مماتی فی حیاتی

6 چون آفتاب برآمد او را از خانه نحوست خود بدر انداختند تا بشعاع آفتاب معذب شود و آن تعذیب احیاء او بود ، « ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل احیاءٌ عند ربهم یرزقون ، فرحین بما آتیهم الله من فضله » . اگر خفافیش بدانستندی که در حق حربا بدان تعذیب چه احسان کرده اند و چه نقصانست در ایشان بفوات لذت او از غصه بمردندی . بو سلیمان دارانی گوید « لو علم الغافلون ما فاتهم من لذة العارفين لماتوا كمداً » .
12

فصل هفتم

(۱۱) وقتی هدهد در میان بومان افتاد بر سبیل ره گذر بنشیمان ایشان نزول کرد . و هدهد بغایت حدت بصر مشهور است و بومان روز کور باشند ، چنانکه قصه ایشان نزدیک اهل عرب معروف است . آن شب هدهد

15

1 کردند : S- || بمطالعت : بمطالعه S || 1-2 حربا از خدا خود این : و او را ازخدای خود آن T || 2 مسکین حربا در خود : کوهر چه خواهد بخورد و دیده بینا مسکین خود T || 3 حسین منصور گوید : شعر T || 5 و حیاتی فی مماتی و مماتی فی حیاتی : و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی T || 7-9 سوره ۳ (آل عمران) آیه ۱۶۳-۱۶۴ || 10 در ایشان : ایشان S || بفوات : بذوق T || 11 از غصه : همانا که در غضب T || گوید: T رحمه الله T || 12 کمداً : - T || 13 فصل هفتم : واقعه دیگر T || 14 بومان : پریان S || 14-15 وقتی هدهد... نزول کرد و: - T || 15 بصر : نظر S || مشهور است : + وقتی در میان بومان افتاد بر سبیل ره گذر بنشیمان ایشان نزول کرد T || بومان : پریان S || 16 نزدیک : بنزدیک T || معروف : مشهور T

- در آشیان با ایشان بساخت وایشان هر گونه احوال از وی استخبار می کردند، بامداد هدهد رخت بر بست و عزم رحیل کرد. بومان گفتند: ای مسکین! این چه بدعتست که تو آورده‌ای، بروز کسی حرکت کند؟ 3 هدهد گفت این عجب قصه ایست، همه حرکات بروز واقع شود. بومان گفتند مگر دیوانه ای، در روز ظلمانی که آفتاب بر ظلمت بر آید کسی چیزی چون بیند؟ گفت بعکس افتاده است. شمارا همه انوار این 6 جهان طفیل نور خورشید است، و همه روشنان اکتساب نور واقتباس ضوء خود ازو کردند، و عین الشمس از آن گویند اورا که ینبوع نور است. ایشان اورا الزام کردند که چرا بروز کسی هیچ نبیند؟ 9 گفتم همه را در طریق قیاس بذات خود الحاق مکنید که همه کس بروز بیند و اینک من می بینم، در عالم شهودم، در عیانم، حجب مرتفع گشته است، سطوح شارق را بی اعتوار ریبی بر سبیل کشف ادراک می کنم. 12 بومان چون این حدیث بشنیدند حالی فریادی بر آوردند و حشری کردند و یکدیگر را گفتند: این مرغ در روز که مظنه عمی است دم بینائی

1 در آشیان: با آشیانه S || با ایشان: ایشان S || از وی: از وی S || 2 بامداد: بامدادی S || بومان: پریان S || 3 آورده ای: آوردی S || کند: کنند S || 4 بروز: در روز T || بومان: پریان S || 5 دیوانه‌ای: دیوانه S || بر ظلمت: مظلم T || 6 چیزی: - T || 7 خورشید: خورشید T || روشنان: روشنای S || نور: - T || 8 وعین: وعینی S || گویند اورا: - اورا S، گفته اند اورا T || 9 هیچ: نبیند: چیزی بیند S، نه بیند T || 10 بذات خود الحاق مکنید: بذوات خود الحاق مکنید S || 11-12 در عیانم... گشته است: در عالم شهود و محل حجب در ره عالم مرتفع گشته است T || 12 سطوح: سطور T || بی: مع S || ریبی: ریب T || 13 بومان: پریان S || حدیث بشنیدند: حدیث را استماع کردند T || حالی: حالی را S || 14 مرغ: + مبتدع است T || در روز: در روزی S || عمی: عمیت T || بینائی: بینای S

می‌زند. حالی بمنقار و مخلب دست بچشم هدهد فرو می‌داشتند و دشنام
 می‌دادند، و می‌گفتند که ای روزبین! زیرا که روزگوری نزد ایشان
 3 هنر بود. و گفتند اگر باز نگریدی بیم قتلست. هدهد اندیشه کرد که
 اگر خود را کور نگردانم، مرا هلاک کنند زیرا که بیشتر زخم بر چشم
 زند، قتل و عمی بیکبارگی واقع شود، الهام « کلموا الناس علی قدر
 6 عقولهم » بدو رسید. حالی چشم برهم نهاد و گفت: اینک من نیز بدرجه
 شما رسیدم و کور گشتم. چون حال بدین نمط دیدند از ضرب و ایلام
 ممتنع گشتند. هدهد بدانست که در میان بومان قضیه افشاء سر ربویت
 9 کفر است و افشاء سر قدر معصیت، و اعلان سر کفر مطردست. تا وقت
 رحلت بهزار محنت کوری مزور می‌کرد و می‌گفت:

بارها گفته ام که فاش کنم هر چه اندر زمانه اسرار است
 12 لیکن از بیم تیغ و بیم قفا بر زبانم هزار مسمار است
 تنفس صدائی می‌کرد و می‌گفت « إن فی بین جنبی لعلماً
 جمّاً لو أبذله لاقتل » ، « لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً » و آیه

1 فرو می‌داشتند : فرا داشتند S || دشنام : دشنامش S || 2 می‌گفتند :
 دشنام T || نزد : بر S || 3 گفتند اگر : گفتند که اگر T || 4 خود را کور: روی
 S || هلاک کنند : بکشند T || که بیشتر : که مرا بیشتر T || 5 زند : می‌زنند
 T || بیکبارگی : بیکبارگی S || الهام : - T || کلموا : کلم T || 6 وگفت :
 گفت S || 7 رسیدم : دریافتم S || ایلام : ایلا S || 8 بومان : پریان S || 8-9
 افشاء سر ... و اعلان سر کفر: افشاء السر الربویة کفر و افشاء سر القدر معصية و اعلان
 سر کفر S || 12 لیکن از بیم تیغ و بیم قفا : لیکن از زخم تیغ بیخبران T ||
 بر زبانم هزار مسمارست : بلبم بر نهاده مسمارست T || 13 تنفس : بنفس S || صدائی :
 صدا S || 13-14 ان فی ... لاقتل : ان فی بین جنبی لعلماً جملاً لواجده له حمله S ||
 14 لو كشف...: حدیث «لو كشف الغطاء...» در بحار الانوار، جلد شانزدهم، ص ۵۹، آمده است.

«أَلَّا يُسْجِدُوا لِلَّهِ الَّذِي أَخْرَجَ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ أَلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.»

3

فصل هشتم

- (۱۲) پادشاهی باغی داشت که البتّه در فصول اربعه از ریاحین و خضرت و مواضع نزهت خالی نبود، آبهای عظیم در آنجا روان و اصناف طیور بر اطراف اغصان انواع الحان ادا می کردند، و از هر نعمتی که 6 در خاطر متخلّج می شد و هر زینتی که در وهم می آید در آن باغ حاصل بود، و از آن جمله جماعتی طاووس بغایت لطف و زیب و رعونت در آنجا مقام داشتندی و متوطن گشته بودند. وقتی این پادشاه طاوسی را 9 از آن جمله بگرفت و بفرمود تا او را در چرمی دوزند چنانکه از نقوش اجنحه او هیچ ظاهر نماند و بجهد خویش مطالعه جمال خود نتوانست کرد. و بفرمود تا هم در باغ سلّهای بر سر او فرو کردند که جز 12 یکی سوراخ نداشت که قدری ارزن در آنجا ریختندی از بهر قوت و برک معیشت او. مدتها برآمد، این طاوس خود را و ملک را و باغ را

1 سورة ۲۷ (النمل) آیه ۲۵ || 1-2 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۱ || 3 فصل هشتم : واقعه دیگر T || 4 اربعه : + آن باغ T || 5 و خضرت : - T || عظیم : روان T || روان : - T || اصناف : اضاف S || 6 الحان ادای کردند : حیوان الحان می کردند T || واز : از S || نعمتی : نعمی S ، لعتی T || 8 از آن : از T || جماعتی : جمعی S || و رعونت : رعونت T || 9 داشتندی : ساخته بودند T || گشته بودند : شده T || 10 از آن : از این T || در چرمی دوزند : دو چرمی دوختند S || چنانکه از : - از S || 11 بجهد : بحد T || 11-12 مطالعه جمال خود نتوانست کرد : ملاحظت حال خود تواند کرد T || 14 مدتها برآمد : چون مدتی برآمد T

- و دیگر طواووس را فراموش کرد. در خود نگاه می کرد الا چرم مستقذر
 بی نوا نمی دید و مسکنی بغایت ظلمت و ناهمواری، دل بدان نهاد و در دل
 3 مترسوخ کرد که زمینی عظیم تر از آن مقعد سلّه نتوان بود، چنانکه
 اعتقاد کرد که اگر کسی ورای این عیشی و مقرّی و کمالی دعوی کند
 کفر مطلق و سقط محض و جهل صرف باشد. الا این بود که هر وقت
 6 که بادی خوش وزیدن گرفتگی و بوی ازهار و اشجار و گل و بنفشه و سمن
 و انواع ریاحین بدو رسیدی، از آن سوراخ لذتی عجب یافتی، اضطرابی
 در وی پدید آمدی و نشاط طیران درو حاصل گشتی و در خود شوقی
 9 یافتی، ولیکن ندانستی که آن شوق از کجاست زیرا که لباس جز چرم
 ندانستی و عالم جز سلّه و غذا جز ارزن. همه چیزها فراموش کرده بود،
 و اگر نیز وقتی اصوات و الحان طواووس و نغمات طیور دیگر شنیدی
 12 هم شوق و آرزوی او پدید آمدی، ولیکن متنبه نگشتی از آن اصوات
 طیور و هبوب صبا. وقتی نشاط آشیان کردی :
- هبت علی صبا تکاد تقول
 15 ائی الیک من الحبیب رسول

2 ناهمواری : ناهموار S || بدان : را بران S || 3 که زمینی عظیم تر از آن
 مقعد سلّه نتوان بود : هیچ زی عظیم از چرم نیست و هیچ مقام لطیف تر از مقعد سلّه نتواند
 بود T || 4 مقرّی و کمالی : کمالی و مقرّی T || 5 کفر مطلق و سقط محض : سقطه
 مطلق محض T || 6 خوش : - S || و بوی : بوی T || و سمن : - T || 8 درو : -
 T || 9-10 لباس جز چرم ندانستی : خود را جز چرم ندانست S || 10 عالم : + را T ||
 غذا : + را T || 11 اصوات و : T || دیگر : - T || 12 هم شوق و آرزوی او :
 هم آرزو و شوق T || ولیکن : لیکن S || 13 آشیان : ایشان S || 14 تکاد : یکاد
 TS || تقول : بقول S || 15 + تصرفت خبرای فقلت احبها فی قصتی طول و انت ملول

(۱۳) مدّتی در آن تفکّر بماند که این باد خوش‌بوی چیست
و این اصوات خوش از کجاست؟

- 3 یا ایها البرق الذی تلمّع
من ایّ اکناف الحمی تسطّع
معلومش نمی‌گشت و درین اوقات بی اختیار او فرحی درو می‌آمد:
- 6 ولو انّ لیلی العامریّة سلّمت
علیّ ودونی تریة وصفائح
تسلّمت تسلیم البشاشة او زقا
- 9 الیها صدی من جانب القبر صائح
و این جهالت او از آن بود که خودرا فراموش کرده بود و وطن‌را
« نسو الله فأنساهم انفسهم ». هر وقت که از باغ بادی یا بانگی برآمدی
او در آرزو آمدی بی آنکه موجبی شناختی یا سببش معلوم بودی . 12
این دو بیت از يك شعر است :
- 15 سری برق المعرة بعد وهن
فبات برامة یصف الکلالا
شجا رکبا و أفراسا و ابلاّ
و زاد فکاد ان یشجوا الرحالا

1 تفکّر T || 2 کجاست : کجا می‌آید T || 3 یا ایها : یا ایها S || 4 الحمی : السماء
T || 5 معلومش نمی‌گشت : معلوم نمی‌شد T || درو : دروی S || 6-10 ولو انّ لیلی...
و این جهالت : - T || 10 وطن را : وطن T || 11 سورة ۵۹ (الحشر) آیه ۱۹ ||
بانگی : آوازی T || برآمدی : درآمدی T || 12 او در آرزو آمدی : - T || سببش
معلوم بودی : سببی بسیار ذوقش پیدا شدی T || 17 یشجوا : یشجو S

- (۱۴) روزگاری در آن حیرت بماند تا پادشاه روزی بفرمود که آن مرغ را بیاورید و از سلّه و چرم خلاص دهید. « فائما هی زجره واحده » ، « فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون » ، « اذا بعثر ما فی القبور وحصل ما فی الصدور ان ربهم بهم یومئذ لخبیر » . طاوس چون از آن حجب بیرون آمد خویشتن را در میان باغ دید ، نقوش خود را بنگریست و باغ را و ازهار و اشکال آنرا بدید و فضای عالم و مجال سیاحت و طیران و اصوات و الحان و اشکال و امثال و اجناس ، در کیفیت حال فرو ماند و حسرتها خورد . « یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله » ، « فکشفنا عنک غطاءک فی بصرک الیوم حدید » ، « فلولا اذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون ، ونحن أقرب الیه منکم ولكن لا تبصرون » ، « کلا سوف تعلمون ، ثم کلا سوف تعلمون » .

فصل نهم

12

- (۱۵) ادریس صلی الله علیه جمله نجوم و کواکب با او در سخن آمدند ، از ماه پرسید که ترا چرا وقتی نور کم شود و گاه زیادت ؟ گفت بدانکه جرم من سیاهست و صیقل و صافی و مرا هیچ نوری نیست ،

15

1 روزگاری : روزی دراز S || بفرمود : گفت T || 2 بیاورید و از سلّه و چرم خلاص دهید : از چرم بدر آرید و استخلاص دهید T || 3-2 سوره ۳۷ (الصافات) آیه ۱۹ || سوره ۳۶ (یس) آیه ۵۱ || 3 سوره ۱۰۰ (المعادیات) آیه ۹-۱۱ || 5 خویشتن : خود T || 6 بنگریست : S- || آنرا بدید : خود را بدید : - T || 7 و اشکال و امثال : S || 8 فرو ماند : تعجب می ماند S || یا حسرتی... فی جنب الله : - T || سوره ۳۹ (الزمر) آیه ۵۷ || 9 سوره ۵۰ (ق) آیه ۲۱ || 10-9 سوره ۵۶ (الواقعه) آیه ۸۲-۸۴ || 11 سوره ۱۰۴ (التکائر) آیه ۳-۴ || 12 فصل نهم : - نهم T || 13 صلی الله : صلوات الله T || جمله : - T || در سخن : به سخن T || 14 شود : می شود T || 14 گاه : گاهی T || 15 و مرا : مرای

- ولیکن وقتی که در مقابله آفتاب باشم بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آئینه جرم من همچو صورتهای دیگر اجسام در آئینه ظاهر شود. چون بغایت تقابل رسم، از حضيض هلالیت باوج بدریت ترقی 3 کنم. ادریس از او پرسید که دوستی او با تو تا چه حدیست؟ گفت تا بحدی که هر که در خود نگرم در هنگام تقابل خورشید را بینم زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است، چنانکه همه ملامت، سطح 6 وصالات روی من مستقرست بقبول نور او، پس در هر نظری که بذات خود کنم همه خورشید را بینم. بینی که اگر آئینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید درو ظاهر گردد، اگر تقدیراً آئینه را 9 چشم بودی ودر آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید را دیدی اگر چه آهنست. «انا الشمس» گفتی زیرا که در خود الا آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحانی ما أعظم 12 شأنی» گوید عذر او را قبول واجب باشد «حتی توهمت مما دنوت ائک ائی».

1 بر قدر: هر قدر S || 2 همچو: همچون که S || 5 هر که: هر وقت T ||
 6 خورشید: قرص خورشید T || 7 مستقرست: مستقرست T || در هر: بهر S ||
 8 کنم: نگرم S || نه بینی: - T || 9 بدارند: آرند S || 9 خورشید:
 آفتاب T || 11 خورشید: آفتاب T || 12 آفتاب ندیدی: که آفتاب نمی بیند
 T || الحق: الحقی گوید T || 13 او را: او T

فصل دهم

- (۱۶) کسی که ساکن خانه‌ای باشد ، اگر در جهتست خانه او
 3 در جهتست ، نیز لازم آید بر طریق نفی برین وجه ، « فرغ لی بیتاً انا
 عند المنكسرة قلوبهم . » خدای تعالی منزّهست از مکان و جهت وهم
 معطل از خطاست ، « علی قدر اهل العزم تأتی العزائم . » در خانه بکدخدای
 6 ماند همه چیز ، « لیس کمثله شیء وهو السميع البصیر » ، هرگز خانه
 و کدخدا یکی نشود .

فصل یازدهم

- (۱۷) هر چه مانع خیرست بدست و هر چه حجاب راهست کفر
 9 مردانست ، راضی شدن از نفس بدانچه او را دست دهد ، و با او ساختن
 در طریق سلوک عجز است و بخود شاد بودن تبه است ، و اگر نیز بهر حق
 12 باشد بکلی روی بحق آوردن خلاص است .

1 دهم : - T || فصل : فصل ملك کیهان را چون آئینه ای بود که حلیت او در
 آنجا ظاهر شود اگر نیز نور نباشد درخور و ملك باشد ، پس شاید که آئینه ملك در محله
 ملك نباشد T || 2-3 اگر در جهتست ... برین وجه : اگر خانه در جهتست او نه در
 جهت باشد پس نفی جهت لازم آید برین طریق یا داود T || 3 این مأثوره در کتب
 معتبر موجود نیست || 4 خدای تعالی : خدا S || وجهت : و از جهت T || 5 مبطل
 از : مبطلان S || در خانه : از خانه S || 6 سوره ۲۰ : ۴ (الشوری) آیه ۹ || لیس ...
 یکی نشود : - T || 8 یازدهم : - T || 9 مانع : نافع S || 10 بدانچه : بدانچه
 S || 11 در طریق : - دو T || شاد بودن : شاد شدن T

فصل دوازدهم

- (۱۸) ابلهی چراغی در پیش آفتاب داشت ، گفت ای مادر! آفتاب چراغ ما را ناپدید کرد . گفت اگر از خانه بدر برند خاصه بنزد آفتاب 3 هیچ نماند ، نه آنکه ضوء چراغ معدوم گردد ، ولیکن چشم چون چیزی عظیم را بیند کوچک را حقیر در مقابله آن بیند ، کسی که از آفتاب در خانه رود اگر چه روشن باشد هیچ نتواند دید ، « کَلَّ مِنْ عَلَيْهَا 6 فَانِ ، وَبِقِي وَجْهِ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ » ، « الْاَكَلُ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهُ بِاطْلٍ » ، « هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » ، نوشته شد فصلی چند که از رسالت « لغت موران » یافته است . 9

والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه

محمد و آله اجمعين

1 دوازدهم : - T || 3 کرد : می کند T || اگر : چو T || برند : نهی T ||
 4 نه آنکه ضوء چراغ : آنکه چراغ و ضوء S || چشم : - S || 5 کوچک را حقیر :
 كودك حقير را T || کسی که : - که S || 6 - 7 سوره ۵۵ (الرحمن) آیه
 ۲۶-۲۷ || 7-8 سوره ۵۷ (الحديد) آیه ۳ || 9 نوشته شد ... یافته است : - T ||
 10-11 والحمد لله ... اجمعين : تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه T

(۱۱)

صغیر سیمرغ

رسالة

صفير سيمرغ

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه الحول والقوة

3

(۱) سپاس باد واهب حيوة را ومبدع موجودات را ودرود برخواجگان رسالت وائمه نبوت سيما بر صاحب شريعت كبرى وهادى طريقت عليا محمد مصطفى صلى الله عليه وسلم .

6

(۲) اما بعد . اين كلمه‌اى چند است در احوال اخوان تجريد تحرير افتاد وسخن در آن محصور است در دو قسم : قسم اول در بدايا ، وقسم دوم در مقاصد . واين رساله موسومست بصفير سيمرغ ، و زبان ندارد كه در پيش مقدمه ياد كنم از احوال اين مرغ بزرگوار ومستقر او . روشن روانان چنين نموده‌اند كه هر آن هدهدى كه در فصل بهار بترك آشيان خود بگويد وبمنقار خود پرو بال خود بر كند

12

4 و به الحول والقوة - T || 5 باد : - T || 6 هادى : هادئى S || عليا : مثلئى S || 7 صلى الله عليه وسلم : عليه الصلوة والسلام T || 8 چند است : - است T || اخوان : - T || 9 تحرير افتاد : گفته آمد T || 10 وقسم : قسم T || رساله : جزو T || 11 وزيان ندارد كه : كه او زبان ندارد اگر S || 11-12 مرغ بزرگوار : سيمرغ T || 12 چنين : چنان T || 12-13 هدهدى كه در فصل... و قصد كوه قاف كند : كسى كه در فصل ربيع قصد كوه قاف كند و آشيان خود را ترك بگويد و بمنقار خویش پروبال خود را بر كند چون S

- وقصد کوه قاف کند سایه کوه قاف بر او افتد بمقدار هزارسال این زمان که «وانّ یوماً عند ربّك کالف سنة ممّا تعدون» ، واین هزار سال در تقویم اهل حقیقت يك صبح دم است از مشرق لاهوت اعظم . 3
 درین مدت سیمرغی شود که صفیر او خفتگانرا بیدارکند و نشیمن او در کوه قاف است . صفیر او بهمه کس برسد ولکن مستمع کمتر دارد ، همه باویند و بیشتر بی‌ویند . 6
- بامائی و بامائی
 جانی از آن پیدا نئی
- وبیمارانی که در ورطه علت استسقا ودق گرفتارند سایه او علاج ایشانست ومرض را سود دارد . ورنکهای مختلف را زایل کند واین سیمرغ پرواز کند بی جنبش وپبرد بی پر ، و نزدیک شود بی قطع اماکن . وهمه نقشها از اوست ، و او خود رنگ ندارد ، و در مشرق است آشیان او و مغرب از او خالی نیست . همه بدو مشغولند و او از همه فارغ ، همه 12
 ازو پر و او از همه تهی . وهمه علوم از صفیر این سیمرغ است وازو استخراج کرده اند وسازهای عجیب مثل ارغنون وغیر آن از صدا ورنات او بیرون آورده اند . 15

1 بمقدار : مقدار S || 2 سورة ۲۲ (الحج) آیه ۴۶ || مما تعدون : - S || سال : -
 T || 3 صبحدم : صبح S || 5 کس برسد : میرسد T || لکن : لیکن T || کمتر : کم T || 6 همه باویند و بیشتر بی‌ویند : همه با او اند و بیشتر بی‌او اند S || ویند : +
 چنانکه قائل گوید T || 7 و بامائی : ما را نئی S || 8 و بیمارانی ... گرفتارند : و بیمارانی که رهین علت استسقا باشند و با گرفتار دق T || علاج : درعلاج S || 9 ورنکهای ...
 بی پر : - S || 10 بی پر : + و رنجهایی بی مسافت S || اماکن : - S || و همه :
 اما بدانکه همه S || 11 نقشها : نقشهای ما T || خود رنگ : لون S || ودر : و T || 12
 نیست : نه T || بدو : ازو T || 13 پر : پرند S || این سیمرغ . آن مرغ T || 13-14
 و ازو استخراج کرده اند و : - S || 15-16 صدا ورنات او بیرون آورده اند : صدای آن مرغ استخراج کرده اند S || 16 آورده اند : + چنانکه قائل گوید S

بیت

چون ندیدی همی سلیمان را

تو چه دانی زبان مرغان را

3

و غذای او آتش است و هر که پری از آن او بر پهلوی راست بندد
و بر آتش گذرد از حرق ایمن باشد. و نسیم صبا از نفس اوست، از
بهر آن عاشقان راز دل و اسرار ضمائر با او گویند. این کلمات که
متحرر می شود اینجا نفثه مصدر است و چیزی مختصر است از آن
واز ندای او.

6

قسم اول: درمبادی

9

(۳) و آن سه فصل است: فصل اول در تفضیل این علم، فصل دوم
در آنچه اهل بدایارا ظاهر شود، فصل سوم در سکینه. قسم دوم در
مقاصد و آن سه فصل است: فصل اول در فنا، فصل دوم در آنکه هر که
عالم تر عارف تر بود، فصل سوم در اثبات لذت بنده مرحق را.

12

فصل اول از قسم اول: در تفضیل این علم بر جمله علوم

(۴) بر رأی روشن دلان نپوشد که ترجیح علمی بر دیگری

15

2 چون ندیدی همی سلیمان را: نو ندیدی شب سلیمان را T || 4 و غذای او:
و غذای این سیمرخ S || از آن او: از آن پر S || پهلوی: پهلوی S || 5 و بر: بر T ||
گذرد: بگذرد T || حرق: حریق S || باشد: بود T || 6 بهر آن: برای این T ||
7 متحرر می شود: تحریر شد S || 7 نفثه مصدر است: اینجا نهفته است از مصدر S ||
مختصر است: است T || 9 درمبادی: - T || فصل اول: - فصل T || 10 فصل دوم:-
فصل T || فصل سوم:- فصل T || 11 قسم دوم:- قسم T || در مقاصد و آن:- T || فصل
اول:- فصل T || 12 فصل دوم:- فصل T || 12 آنکه: آنچه S || بود:- T || فصل
سوم: قسم سیم T || مرحق را: بحق S || 15 بر برای: برای S || دیگری: دیگر S

- از چند وجه باشد: اول آنست که معلوم شریف‌تر بود چنانکه ترجیح زر گریست بر پالان گری که تصرف این علم در زراست و تصرف این دیگر در چوب و پشم .
- وجه دوم از بهر آنکه علمی را ادله قوی‌تر بود از علمی دیگر . وجه سوم 3 آنکه مهم‌تر باشد اشتغال در آن و فایده او بیشتر باشد ، و جمله امارات ترجیح درین علم موجود است بنسبت با دیگر علوم . اما از جهت نظر بمقصود و معلوم ظاهر است که درین علم مقصود و مطلوب 6 و معلوم حق است - تعالی شانه - و دیگر موجودات را با عظمت او نسبت کردن ممکن نیست . و اما از جهت یافت دلیل و تاگد برهان مبین است که مشاهده قوی‌تر از استدلال باشد ، و محققان صناعت کلام جایز 9 میدارند که حق تعالی بنده را عام ضروری دهد بوجود او و صفاتش و غیر آن . پس چون این جایز است که بعضی را حاصل شود شك نیست که راجح باشد بر آنچه تحمّل کلفت و نظر و مشقت استدلال و اقتحام 12 مشکوک و محتمل شبهت باید کرد . بعضی را از متصوفه پرسیدند که « ما الدلیل علی وجود الصانع ؟ » فقال « قد اغنی الصباح عن المصباح » ، یکی دیگر گوید هم از ایشان که « مثال کسی که حق را طلب کند 15

1 ترجیح زر گریست : تفضیل زر گری T || علم : - T || و تصرف این دیگر : و آن دیگری T || در چوب و پشم : در پشم T || 3 وجه دوم از بهر آنکه : دوم آنکه T || علمی را ... علمی دیگر : این علم را ادله قوی‌تر از علمی دیگر است S || وجه سوم : سیم T || 4 باشد اشتغال در آن : بود اشتغال بدان T || او بیشتر باشد : آن بیشتر بود T || 6 بمقصود : بمقصد T || و معلوم : - S || تعالی شانه : - S || 8 و اما : اما S || یافت : - T || و تاگد : - T || مبین : متعین S || 9 باشد : - T || صناعت کلام : کلامی T || 10 علم ضروری : علمی ضروری T || دهد بوجود : بدهد با وجود S || 11 پس چون ... حاصل شود : چون جایز است این نوع بعضی که حاصل شود S || 11-12 که راجح : - که S || 12 و نظرو : نظرو S || 14 فقال : قال S || قد : لقد S || 15 که مثال : مثل T || حق : معرفت حق T

بدلیل هم‌چنان باشد که کسی بچراغ آفتابرا جوید . و محققان اصول
 مسلم داشته‌اند و اتفاق کرده که در آخرت شاید حق تعالی بندگانش را
 3 ادراکی آفریند در حاسه بصر ، حق را ببینند بی واسطه دلیل و برهان ،
 و تنبیه شرط نیست پیش اهل حق ، شاید که بدین قواعد مثال این ادراک
 در دل ایجاد کند تا در دنیا او را ببیند بی واسطه و حجتی . و ازینست
 6 که عمر- رضی الله عنه - گفت « رأی قلبی ربی » ، و علی- کرم الله وجهه-
 گفت « لو كشف الغطاء ما ازدت یقیناً » . و در اینجا سرها پوشیده
 است که لایق این موضوع نیست . و اما از جهت اهمیت شکی نیست
 9 که انسان را مهمتر از سعادت کبری چیزی نیست ، بلکه جمله مطالب
 بنسبت با این مختصر باشد ، و اعظم وسائل معرفت است ، پس از جمله
 وجود ثابت گشت که معرفت شریفتر است از جمله علوم . و جنید- رحمة
 12 الله علیه - گفت « اگر دانستی که زیر آسمان علمیت شریفتر از
 آنکه محققان معرفت در آن خوض میکنند بجز بدان مشغول بودمی
 و بابلغ الطرق در تحصیل آن سعی نمودمی تا بدست آوردمی » .

1 باشد : است T || چراغ آفتابرا : آفتابرا بچراغ T || و محققان : و چون
 محققان S || 2 و اتفاق : و اثبات T || حق تعالی : باری عز اسمہ T || 3 ببینند : بینند
 T || واسطه : توسط S || 4 و تنبیه : - T || که بدین : بدین S || مثال : که مثال
 S || 5 در دل : - T || واسطه و : - T || 6 رضی الله عنه : - T || علی کرم الله وجهه
 گفت : امیر المؤمنین علی گفت رضی الله عنهما T || علی کرم الله وجهه می گوید S || 7 در
 اینجا : در این معنی T || سرها : سرهای T || 8 موضع : موضوع S || 9 که انسان را :
 مردمانرا S || سعادت کبری : سعادت ایمان (؟) T || 10 بنسبت : نیست S || معرفت :
 علم معرفت T || 11-12 رحمة الله علیه گفت : گفتی رضی الله عنه T || 12 علمیت :
 + این عالم S || بدان : بدن آن S || 13 نبودمی : بودمی S || 14 بابلغ الطرق :
 بابلغ طریق S || تا بدست آوردمی : - T

فصل دوم : در آنچه اهل بدایا را ظاهر شود

- (۵) اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب، طوالع ولوایح باشد و آن انوار است که از عالم قدس بر روان سالک 3 اشراق کند و لذیذ باشد، و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه درآید و زود برود، « وهوالذی یریکم البرق خوفاً وطمعاً » خوفاً من الزوال وطمعاً فی الثبات . از نظر دوم این اشارتست باوقات اصحاب 6 تجرید . و صوفیان این طوالع را اوقات خوانند، و از اینجاست که یکی می گوید « الوقت أمضى من السيف » و گفته اند « الوقت سيف قاطع » . و در کلام الهی اشارت بسیار است بدان چنانکه می گوید « یکاد سنا 9 برقه ینذهب بالابصار » . واسطی را پرسیدند که « انزعاج بعضی مردم در حال سماع از کجاست ؟ » گفت « انوار است که ظاهر شود پس منطوی گردد » و مثل بدین بیت زد :

12

شعر

خطرت فی القلب منها خطرة

15 خطرة القلب بدا ثم اضمحل

1 ظاهر : حاصل T || 2 برقی : بریدی T || 3 طوالع : طوائح S || انوار است که : انوار S || 3 سالک : کویا T || 4 ماند : باشد S || خاطف : - T || 5 وهوالذی . . . طمعاً : وهوالذی یریکم البرق S || سورة ۱۳ (الرعد) آیه ۱۳ || 5-6 خوفاً من الزوال . . . فی الثبات : - S || 6 از : و در T || این : + آیت T || اوقات : اوقات T || 7 طوالع : طوائح S || 8 الوقت امضى . . . قاطع : الوقت سيف قاطع و گفته اند الوقت امضى من السيف T || 9-10 سورة ۲۴ (النور) آیه ۴۳ || یکاد . . . بالابصار : یکاد یخطف بالابصار و غیر آن T || 11 انوار است . . . بیت زد : انوار است که ظاهر می شود پس منطوی می گردد و مثل زد بدین بیت S || 15 بدا : ابتدا T

- « ولهم رزقهم فیها بكرة وعشياً » . واین لوایح همه وقتی نیاید ، مدتی باشد که منقطع می‌شود . وچون ریاضت بیشتر گردد بروق بسیارتر آید تا بدان حدّ رسد که مردم در هرچه نکرد بعضی از احوال آن عالم بایاد آرد ، وناگاه این انوار خواطف مترادف شده ، وباشد که در عقب این اعضا متزلزل گردد . ورسول - علیه السلام - بانتظار این حال می‌فرماید چنانکه از لفظ نبوی مشهور است : « انّ لربکم فی ایام دهر کم نفخات رحمته ألا فتعرضوا لها . »
- (۶) ومرتاض بفکر لطیف و ذکر خالص از شویب هواجس در وقت فترت حواس استعانت کند از بهر استعادت این حالت . وروا باشد که کسی را که ریاضت ندارد در بعضی اوقات این حالت بیاید و او غافل باشد . و اگر کسی ترصد کند در ایام اعیاد که مردم قصد مصلی کنند و آوازه‌های افراشته و تکبیرهای برآمده و صیحه سخت در افتاده و آواز صنوج و ابواق غلبه گرفته ، اگر صاحب نظری باشد که طبعی سلیم دارد و تذکر احوال قدسی کند حالی ازین اثر یابد سخت خوش .
- (۷) و هم‌چنین در وقت حرب که وقت التقاء مردان باشد و صیحه

1 سورة ۱۹ (مریم) آیه ۶۳ || وقتی : وقت S || 2 باشد که : - T || نکرد : نگاه کند T || 4 آرد : او آید S || 5 اعضا : - T || رسول : مصطفی T || حال : حالت T || 6 از لفظ ... مشهور است : مشهور است از لفظ نبوی S || ان : امن S || 7 رحمته : - T || این حدیث نبوی بدون کلمه رحمته در حدائق الحقائق معین‌الدین هروی تصحیح دکتر سید جعفر سجادی ، طهران ، ص ۷۴۳ ، آمده است . || 8 ذکر : فهم S || حواس : - S || استعانت : استعانت T || 9 استعادت : استفادت T || 10 کسی را که : - کسی T || 11 واکر : اگر S || 12 و آوازه‌های : آوازه‌های S || صیحه : ضجه T || 13 نظری : فطنی S || طبعی : طبع S || 14 قدسی : قدس T || اثر یابد : اثری بیابد T || 15 وقت حرب که وقت : حروب بوقت S || صیحه : ضجه S

- مبارزان و شیهه اسبان و آواز طبل برآید و جنگ سخت شود ، و مردم
 اقتحام کنند و سیوف متحرک گردد ، و اگر کسی اندک مایه خاطر صافی
 دارد ، اگر چه صاحب ریاضت نباشد ، ازین حال خبر یابد بشرط آنکه 3
 در آن وقت تذکر احوال قدسی کند و ارواح گذشتگان و مشاهده
 کبریا و صفوف ملاء اعلی به یاد آرد . و اگر نیز کسی بر اسب دونده
 بر نشیند و اسب را بتاخت برانگیزد قوی و تقدیر کند که می رود و هیکل 6
 بجای می گذارد و هیبتی سخت در خود آرد و بجان مجرد به حضرت قیومیت
 می رود و در صف قدسیان منخرط می گردد ، و در مثل این حال نیز
 اثری بروی پدید آید و اگر چه مرتاض نباشد . در اینجا اسرار است که 9
 در این روزگار کم کسی بغور آن رسد . و چون مردم را این بروق
 درآید اثری از آن بدماغ رسد و باشد که هم چنان نماید که در دماغ و
 کتف و پشت ، رگی سخت قوی جستن گیرد و نیک لذیذ باشد ، و بسماع نیز 12
 استعانت کند ، تمام تر بود و این هنوز مقام اول است .

فصل سوم درسکینه

- (۸) پس چون انوار سر بغایت رسد و بتعجیل نگذرد و زمانی دراز 15

1 و شیهه اسبان... سخت شود : برخیزد و سهیل اسبان برآید و آواز طبل و سازهای
 جنگ سخت شود S || 2 و سیوف متحرک گردد : و شمشیرها مجرد کنند S || و اگر:
 اگر S || خاطر : خاطری S || 3 حال خبر یابد : حالت خبر دارد T || 4 در آن وقت :
 ابتدا T || 5-6 و اگر نیز کسی ... قوی : و اگر بر اسبی دونده باشد و اسب را بتاختن
 برانگیزاند T || 6 می رود و : - S || 7 و هیبتی سخت در خود آرد : - T || 8-9 حال نیز اثری
 بروی پدید آید : حالت نیز از این بروق اثری نباید T || 9 و اگر چه : و اگر نیز T ||
 اسرار است : اسرار است T || 10 رسد : برسد S || بروق : مروق T || 11 که در دماغ : - که
 S || 12 رگی سخت قوی جستن گیرد : و غیر آن که رگ جستن گیرد S || 13 تمام تر بود :
 تمام شود S || و این... است : - T || 14 سوم : سیم T || 15 انوار سر : این انوار T

3 بر مفارقت آن، و درین معنی یکی از صلحا گفته است
 و مردم چون از سکینه باز گردد و ببشریت باز آید، عظیم متندّم شود
 بماند، آنرا سکینه گویند، ولذّتش تمام تر باشد از لذّات لوایح دیگر.

بیت

6 یا نسیم القرب ما أطیبا ذاق طعم الانس من حلّ بکا
 6 أی عیش لانس قربوا قد سقوا بالقدس من مشربکا
 و در قرآن مجید ذکر سکینه بسی است چنانکه می گوید « فَأَنْزَلَ اللَّهُ
 سکینته»، و جای دیگر گفت « هو الذی أنزل السکینة فی قلوب المؤمنین
 9 لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم . » و کسی را که سکینه حاصل شود، او را
 اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد.
 12 و مصطفی - صلی الله علیه و آله و سلم - از آن خبر داده که « اتّفوا فراسة المؤمن
 فانه ينظر بنور الله ». و رسول علیه السلام در حق عمر رضی الله عنه می گوید
 « انّ السکينة ينطق علی لسان عمر » . و گفت « انّ فی امّتی محدّثین
 و متکلمین و انّ عمر منهم » . و صاحب سکینه از جنت عالی نداهای
 15 بغایت لطیف بشنود و مخاطبات روحانیت بدو رسد و مطمئن گردد چنانکه

1 آنرا : آنکه S || تمام تر ... لوایح دیگر : تمام تر از لذت لوایح باشد T || 2
 متندّم : متندّم T || 3 یکی از صلحا : خوش T || 6 مشربکا : سربکا S || 7-8 فانزل الله
 سکینته و جای دیگر گفت : - T || 7-8 سورة 9 (التوبة) آیه ۴۰ || 8-9 سورة ۴۸ (الفتح)
 آیه ۴ || 9 شود : آید T || 9-10 او را اخبار ... اطلاع : او از خواطر مردم خبر دارد
 و اطلاعش S || 11 صلی الله علیه و آله و سلم : علیه السلام T || 11-12 از آن خبر داده ... می گوید :
 در حق عمر گفت T || 11-12 : اتّفوا... این حدیث در جامع صغیر سیوطی، جلد اول، ص ۸،
 آمده است || 13 ان السکينة . . . عمر : ان الحق لينطق علی لسان عمر T ، این حدیث
 در مسند ابن حنبل، جزء اول، ص ۱۰۶، آمده است || 14 منهم : لمنهم T || جنت عالی :
 جنة عالیه T || 15 بشنود : شنود T || روحانیت : - T

در وحی الهی مذکور است: «ألا بذكر الله تطمئن القلوب»، و صور
 بغایت طراوت و لطافت مشاهده کند از محاکات اتصال بمقامات علوی .
 3 و این مقام متوسطت از مقامات اهل محبت، در حال بین الیقظة والنوم
 آوازهای هایل و ندهای عجیب بشنود، و در وقت غشیان سکینه نورهای
 عظیم بیند، و باشد که از غایت تلذذ عاجز شود . و این وقایع بر راه
 6 محققان است نه بر طریق جماعتی که در خلوت چشم برهم نهند و خیال
 بازی می کنند . و اگر از انوار صادقان اثری یافتندی، بسا حسرت که
 ایشان را پدید آمدی و «خسر هنالك المبطلون .»

قسم دوم در مقاصد

9

و آن سه فصل است

فصل اول در فنا

12 (۹) و این سکینه نیز چنان شود که اگر مرد خواهد از خودش
 باز دارد میسرش نگردد . پس مرد چنان گردد که هر ساعتی که
 خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلی
 15 زند و هر گاه که خواهد و بایدهش میسر باشد . پس هر گاه که نظر بذات
 خود کند، مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند، و این هنوز

1 سورة ۲۸ (الرعد) آیه ۱۴ || 1-2 و صور بغایت طراوت و لطافت : صورتی بغایت
 لطیف و با لطافت || 4 عجیب بشنود : عجیب شنود T || و در وقت : در وقت S || نورهای:
 و نورهای S || 5 شود : آید T || 6 خلوت : خلوات T || 7 و اگر : اگر S || 7
 صادقان : صادقات T || 8 سورة ۴۰ (المؤمن) آیه ۷۸ || 9-10 قسم... فصل است: - T || 11
 فصل اول در فنا : فصل اول از قسم دوم در فنا T || 12 مرد خواهد که از خودش : مردم
 خواهد که از خود T || 13 میسرش نگردد ... میسر نشود T || پس : - T || چنان گردد:
 چنان شود T || 14 قالب : قالب را S || معراج : معراج S || 14-15 اعلی زند ... میسر باشد:
 اعلی هر گاه که خواهد میسر شود T || 15 و هر گاه : هر وقت S || 15-16 نظر بذات
 خود کند : بذات خویش نظر کند T || T بر خود: - T ||

- نقص است. و چون توغّل کند از این مقام نیز بگذرد، چنان شود که البته بذات خویش نظر نکند و شعورش بخودی خود باطل گردد و این را « فناء اکبر » خوانند، و چون خود را فراموش کند و فراموش را نیز فراموش کند، آنرا « فناء در فنا » خوانند. و مادام که مرد بمعرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آنرا نیز از جمله شرك خفی گیرند، بلکه آن وقت بکمال رسد که معرفت نیز در معروف کم کند، که هر کس بمعرفت شاد شود و بمعروف نیز همچنانست که مقصد دو ساخته است، مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد. و چون اطلال بشریت نیز خرج گردد، آن حالت طمس است و مقام « کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذو الجلال والاكرام » است.
- 12 (۱۰) و بعضی از محققان گویند که « لا اله الا الله » توحید عوامست و « لاهو الا هو » توحید خواص است، و در تقسیم تساهل کرده است و مرتبت توحید پنج است: یکی « لا اله الا الله » و این توحید عوامست که نفی الهیت می کند از ماسوی الله و اینان اعم عوام اند. و ورای این طایفه گروهی دیگر اند که بنسبت با اینان
- 2 این را: آنرا T || 3-4 و فراموش را نیز فراموش کند: - T || 4 خوانند: گویند T ||
و مادام: مادام T || 4-5 که مرد ... خفی گیرند: که بمعرفت شاد شوند هنوز قاصر اند و
آنرا از جمله شرك خفی گیرند S || 6 معرفت: معرفت را T || 7 شاد شود و: شاد شود S ||
همچنانست: چنانست S || دو: دو S || 8 باشد: بود T || 9 اطلال: اطلاع S ||
نیز خرج: متز خراج T || آن: از S || 10 سورة ۵۵ (الرحمن) آیه ۲۶ - ۲۷ || 11
است: - T || 12 گویند: میگوید S || توحید: مقام T || 14 یکی: - T || این:
آن T || 15 می کند: می کنند T || اینان: قوم S || 16 طایفه: - T || بنسبت با
اینان: نسبت با اینان S

- خواص^۱ اند. و با طایفه دیگر عوام^۲ و باضافت با آن کسانی دیگر که مقام ایشان بلندتر است از عوام^۳، و توحید ایشان «لا هو الا هو» است و این عالی‌تر از آن اوّل باشد، و مقام ایشان عالی‌ترست از بهر آنکه^۳ گروه اوّل نفی الوهیت کردند از غیر حق^۴، پس گروه دیگر بر نفی حق^۵ از غیر اقتضار نکردند بلکه جمله هویتها را نفی کردند در معرض هویت حق^۶ تعالی و گفتند که اوئی اوراست، کس دیگر را «او» نتوان گفت که اوئیا از اوئی اوست، پس اوئی مطلق اوراست. و ورای ایشان گروهی دیگرند که توحید ایشان آنست که «لا انت الا انت»، و این عالی‌تر از آنست که ایشان حق^۷ را «هو» گفتند. و «هو» غایب را^۹ گویند، و اینان همه توئیا را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان بحضور است. و گروهی دیگرند بالای اینان و ایشان عالی‌ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب توئی کند او را^{۱۲} از خود جدا داشته باشد و اثبات اثنائیت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را کم کردند و کم گرفتند در پیدائی حق^{۱۰}، «لا انا الا انا» گفتند. محقق‌ترین اینان گفتند اثنائیت و انیت و^{۱۵}

1 خواص: خاص T || و باطایفه دیگر عوام: - T || 1-2 و باضافت... از عوام: - S ||
 3 آن: - T || 4 اول: پیشین T || الوهیت: الهیت S || از غیر حق: - T || 4-5 پس گروه دیگر... نکردند بلکه: و گروه دوم T || 5 نکردند: نکرد S || کرده اند S || 6-7 و گفتند که اوئی... اوئی مطلق اوراست: و گفتند جز اوئی او را کسی دیگر نتوان گفت که اوئیا همه از اوست پس اوئی مطلق او باشد T || 7 ایشان: اینان T ||
 8 دیگرند: - S || آنست که: - T || الا انت: + است T || 10 توئیا: توئیا S ||
 خویش است: - است T || 11 دیگرند بالای اینان: بالای اینان اند S || 12 و ایشان عالی‌ترند و: - T || چون کسی دیگر را: کسی که دیگری را T || 13 باشد: است S ||
 اثنائیت: اثنائیت T || 14 در پیدائی حق: و توحید حق جل علاه T || 15 محقق‌ترین اینان: محقق‌تر ازین همه S || اثنائیت: انانیت S، اثنائیت T || انیت: انانیت T

هویت همه اعتباراتی زاید بود بر ذات قیومیت را، هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند، وطاحت العبارات وغیبت الاشارات، « وکلّ شیء هالک الاوجهه »، واینانرا مقام رفیع تر است. و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد بمقام لاهوت نرسد. بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایتی ندارد. بزرگی را پرسیدند که « ما التصوف؟ » فقال «أوله الله وآخره لا نهاية له» . 6

فصل دوم در آنکه هر که عارفتربود کاملتر بود

(۱۱) حدیث نبوی مشهور است که « ما اتخذ الله ولياً جاهلاً 9 قط »، وصاحب شرع اعظم با همه کمال خویش مأمور بوده باستزادت علم، وحق تعالی اورا می فرماید « وقل رب زدنی علماً »، واز الفاظ مبارک اوست که « عليك كل يوم ما ازداد فيه علماً فلا يبرك صباح ذلك اليوم » . 12 پس چون حال پیامبر برین وجه است، کسی دیگررا حال چگونه بود؟ واین علم که عارفرا از روی کشف افتد لازم نیست که در باب طلاق وعتاق وخراج و معاملات باشد که این علم ظاهر است،

1 اعتباراتی : عبارت T || بود بر ذات قیومیت را : بر ذات وحدت قیومیت است S ||
 2-3 سورة ۲۸ (الفصص) آیه ۸۸ || 4 ناسوت علافة : علافة ناسوت S ، علامت های ناسوت T || 4 بالای : که بالائی S || مقام دیگر نباشد : مقامی دیگر نیست T || 4-5
 که آن نهایتی ندارد : - T || 7 در آنکه : در آنچه S || عارفتربود کاملتر بود : عارفتربود عالمتر T || 8 حدیث نبوی مشهور است : و حدیث نبوی مشهور S || 9 قط : - T || و صاحب : صاحب T || باستزادت باستزاد S || 10 میفرماید : میگوید T || سورة ۲۰ (طه) آیه ۱۱۳ || 10-11 مبارک اوست که : اوست علیه الصلوة والسلام T || 11 عليك كل يوم ما ازداد : كل يوم ازداد T || 12 پیامبر : سید علیه السلام T || 13 علم : علم را S || از روی : - T || 14 در باب : از باب T || عتاق : عتاق S || و معاملات باشد : بود T

بلکه از انکشاف حالات قیومیت و کبریا و ربوبیت بوده و ترتیب نظام وجود و
 3 عالم ملکوت و اسرار مخفی در آسمان و زمین بداند چنانکه گفت « قُل
 أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » ، و دانستن سر قدر که فاش
 کردن آن حرامست ، چنانکه لفظ نبوی بنهی آن ناطقست که « القدر
 6 سرّ الله فلا تفشوه » ، و اهل حقیقت همه بر آنند که افشاء سرّ قدر کفر
 است . و نیز نه هر چه علم محققان بدان محیط باشد در حیّز عبارت
 آرند ، تا همه کس در آن شروع نماید که جمال کبریای احدیت بیش
 از آنست که مورد هر واردی و مقصد هر قاصدی و مطلب هر طالبی باشد
 9 « وقلیل من عبادی الشکور » .

(۱۲) در فطرت انسانیت با کثرت جوارح هیکل يك نقطه بیش
 نیست که لایق افق قدسی باشد، «فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین» .
 12 پس چون کار بنیت يك شخص برین وجه است که از قوای بسیار و
 اعضای بسیار و ترکیب بشریت با کثرت تراکیب جز یکی مستعد ترقی
 بیش نیست ، حال یکی معموره نیز هم برین وجه قیاس باید کردن ، پس
 15 سخن پوشیده اولیتر . و این دو بیت مراسم :

1 انکشاف: کشف T || حالات : حال T || و ربوبیت : ربوبیت T || 1-2 و عالم:
 و عالم T || 2 اسرار مخفی در: سرهای T || زمین بداند: زمین S || 2-3 سوره ۲۵
 (الفرقان) آیه ۷ || 3 که فاش : وفاش S || 4 بنهی : یبضی T || 5 و اهل : اهل
 T || 5-6 کفر است : است T || 6 و نیز نه : و نه T || باشد : است T || 7 آرند :
 آید T || تا همه : یا همه T || نماید: کند T || 8 هر قاصدی: و مقصودی S || 9 سوره
 ۳۴ (سبا) آیه ۱۲ || 10 انسانیت : انسیت T || 11 فما وجدنا .. : سوره ۵۱
 (الذاریات) آیه ۳۶ || 12-14 که از قوای ... بیش نیست : - T || 14 حال یکی ...
 کردن : کار يك معموره بدین قیاس باید کرد T || 14-15 پس سخن... اولیتر: - T ||
 15 این دو بیت مراسم : مراسم این دو بیت رباعیه T

- در کنج خرابات بسی مردانند
 کز لوح وجود سرّها می خوانند
 بیرون ز شتر کربه احوال فلک
 دانند شکفتها و خر می رانند
- 3
- (۱۳) مرد صاحب نظر باید که پیوسته باحث غرایب و حقایق باشد و
 بدان قدر که سزای خاطر اوست نزول بکند . حسین منصور حلاج
 رحمة الله علیه - گفت « محبت میان دو کس آن وقت مستحکم شود که در
 میان ایشان هیچ سرّ مکتوم نماند . » پس محبت چون کامل گردد اسرار
 علوم خفایا و خبایا و زوایای موجودات برو پوشیده نبود . و چون غایت
 کمال بنده آنست که تشبیه کند بحق تعالی و علم بکمال از صفت اوست ،
 جهل نقص بنده باشد . پس لازم آید که هرچه عارفتر بود بحقایق ،
 وجود او شریفتر باشد . وفي الجملة جهل قبیح است .
- 12

فصل سوم در اثبات لذت و محبت بنده مرحق تعالی را

- (۱۴) انا مذهب متکلمان و جماهیر اهل اصول آنست که بنده
 خدارا نشاید که دوست دارد ، زیرا که دوست داشتن عبارت است از
- 15

1 مردانند : رندانند T || 3 شتر کربه : شر کربه S || 4 دانند شکفتها : دانند و
 شکفتها S ، بینند شکفتها T || 5 غرایب و حقایق : حقایق و غرایب S || 6 اوست نزول
 بکند : او باشد فرو نیاید T || 6-7 حلاج رحمة الله علیه : - T || 7 گفت : + رضی الله عنه
 T || 7-8 در میان : میان T || 8 مکتوم : مکنون S || محبت چون : چون محبت T || 8-9
 اسرار علوم ... پوشیده : ود : پوشیده بود T || 10 کمال : + کار T || بکمال : - T ||
 11 بنده باشد : بود T || پس لازم : و لازم S || 11-12 که هرچه ... قبیح است :
 که هر که عارفتر بود ادراک او مر حقائق را بیشتر بود و جهل قبیح است بهر حال T ||
 13 سوم : سیم T || و محبت : - T || مرحق تعالی را : بحق تعالی S || 14 اهل : -
 T || 14-15 بنده خدارا نشاید : نشاید که بنده خدا T || 15 دوست داشتن : دوستی T

- میل نفس و میل نفس بجنس خود بود وحقّ تعالی متعالی است از آنکه او را با خلق مجانستی بود، بلکه محبّت عبارتست از طاعت بنده مر حقّ تعالی را، و اهل معرفت اثبات کردند محبّت را ولذّت را، و درین جنسیت 3 شرط نسبت نزد ایشان از آنکه مردم لونی را دوست دارد یا هیأتی را با آنکه از جنس او نیست . و محبّت حقّ تعالی بقوای حیوانی تعلق ندارد، بلکه نقطه ربانیت که مرکز اسرار حقّ است در آدمی ، و این 6 محبّت بذوق تعلق دارد . و محبّت شاد شدن ذاتیست بتصوّر حضور ذات دیگر و جنسیت درین شرط نیست .
- (۱۵) و عشق عبارتست از محبّتی که از حدّ بیرون رفته باشد، و عشق 9 با یافتن مراد نماند و شوق نماند، پس هر مشتاقی بضرورت چیزی یافته است و چیزی نا یافته ، که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی آرزوش نماندی ، و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده ، هم آرزوش متصوّر نشدی . 12 پس هر مشتاقی یابنده نایابنده باشد . و در شوق نقص است، زیرا که نا یافتن در وی ضروریست .

1 نفس و میل نفس بجنس خود بود : نفس بجنس خویش S || حق تعالی متعالی : خدای تعالی منزّه T || 2 خلق : مخلوقات T || 2 بلکه : بل T || 3 مرحق تعالی را: حق را S || اهل معرفت : اهل محبت T || و در این : در آن T || 4 نزد ایشان :- T || از آنکه : که T || دارد : دارند S || 5 حق تعالی : خدای تعالی T || حیوانی : جسمانی T || 6 ربانیت . . . در آدمی : ربانی که مرکز اسرار حق است تعلق بدو دارد T || 6-7 و این محبت بذوق تعلق دارد:- T || 7 حضور : بحضور T || ذات: ذاتی T || 8 درین: در آن T || 9 بیرون رفته : گذشته T || 9-10 و عشق ... شوق نماند: و عشق یافتن مراد نماید و شوق نماید S || 10 پس:- S || 11 یافته بودی: مراد یافته باشد S || 11-12 آرزوش نماندی : آرزوی وی بنماید S || 12 و اگر هیچ ... نشدی : اگر هیچ نیافته باشد و ادراک نکرده هم آرزوش متصوّر نشود S || 13 پس هر : پس همه S || یابنده : یابنده و T || نقص است : نقصی است T || 14 در وی : درو S

- (۱۶) اما حدیث اثبات لذت عبارتست از حاصل شدن کمال هر چیزی را ودانستن حصول آن ، که اگر کمال چیز حاصل گردد و یابنده را خبر نبود ، کمال نباشد . چشم را چون کمال چیز حاصل شود و آن رؤیت 3
بصر است هر چیزهای ملایم را دریابد و متلذذ گردد ، و سماع را لذت است و آن ادراک مسموع ملایمست از آواز خوش ؛ و شم را لذت ادراک ملایمست از بویهای خوش ، و هم چنین برین قیاس این همه قواها را . و روان گویارا 6
کمال معرفت حق است ودانستن حقایق ، پس چون روان را آن حاصل آید کمال اعلائی او از اشراق نور حق است ، و انتقاش بکمال کبریا 9
یابد که لذت وی عظیمتر باشد ، زیرا که ادراک وی شریفتر است . و شریفترین دریابندگان نفس انسانست و حق عظیمترین معلوماست ، پس لذت انسان کاملتر و وافرتر بود . ولیکن عنین را از لذت وقاع خبر 12
نبود ، اگر نیز شنود که مردانرا از آن قسط تمام است ، و خوش گفته است آن مرد پیر : « من لم یذق لم یعرف » .

- (۱۷) و این سخن اثبات لذت و محبت است . در روزگار جنید -
15 رحمة الله علیه - از اهل تصوف نقل کردند و غلام خلیل و جماعتی از متکلمان و فقها بر اخوان تجرید تشنیع زدند و بر الحاد و کفر ایشان

1 لذت : + بدانکه لذت T || 1-2 هر چیزی را : هر چیزی را T || 2 که اگر : که S ||
3 چشم را : و چشم را T || 3-4 و آن رؤیت ... متلذذ گردد : و آن صورت خوب است که دریابد و متلذذ گردد T || 5 لذت : - S || 6 این همه قواها را : - T || 7 دانستن : دانش S || روان را : او را T || 8 کمال : با کمال T || انتقاش : انتعاش S || 9 وی عظیمتر باشد : او عظیمتر بود T || ادراک وی : او T || 10 و شریفترین : و از شریفترین T || نفس : - T || حق عظیمترین معلوماست : عظیمترین معلومات حق است T || 11 انسان ... بود : باید که کاملتر بود S || وقاع : جماع T || 12 گفته است : گفت T || 13 پیر : نیز T || 14 است : - T || 15 رحمة الله علیه : - T || 16 اخوان : احوال T

فتوی دادند و شهادت و محضر ثبت کردند ، و جنید در آن واقعه روی در کشید . و امیر القلوب ابو الحسین نوری و کتانی و رفاق و جماعتی کبار را در مجلس سیاست حاضر کردند و سیّاف قصد قتل کرد . و این قصه 3 مشهور است که ابو الحسین نوری متبادر گشت تمهید قتل را . او را از آن پرسیدند ، گفت : «خواستم که يك لحظه زندگانی که مانده بود ، بر برادران ایثار کنم » . این سخن را بخلیفه نقل کردند ، سبب خلاص ایشان آمد . 5 و پیش از آن بر ذو النون مصری هم سکالیدند و حقّ تعالی او را خلاص داد .

9 فصل در خاتمت کتاب

(۱۸) ذات منقسم معرفت نامنقسم را نشاید که معرفت نیز منقسم شود و از انقسام او معروف را نیز انقسام لازم آید . منصور حلاج - رحمة الله علیه - گفت « الصوفی لا یقبل ولا یقبل ولا یتجزی ولا یتبعّض . » 12 و نیز در وقت صلب می گفت « حسب الواحد افراد الواحد له » . و کسانی که خواهند که کارگاه عنکبوت فرو گشایند نوزده عوان را از خود دور کنند ، از آن پنج پرندۀ آشکار ، و پنج پرندۀ نهان ، و دو رونده تیز 15 پیدا حرکت ، و هفت رونده آهسته پوشیده حرکت . و این همه پرندگان را

1 فتوی : گواهی T || و محضر : در محضر T || 2 نوری : النوری S || 2-3 و کتانی ... در مجلس : باجماعتی از کبار در مجلس T || 4 مشهور : معروف T || متبادر : مبادر T || او را : وی را T || 5 که مانده بود : - T || 6 این سخن را : آن حدیث T || سبب خلاص : و سبب تخلص S || 7 هم . - T || تعالی : جلی و علا T || 11 و از انقسام او : - T || معروف : معرفت S || نیز : - T || منصور حلاج رحمة الله علیه گفت : حلاج گفت رضی الله عنه T || 13 نیز : - T || می گفت : گفت T || حسب الواحد حسب الواحد S || 15 از آن : - T || نهان : پنهانی S || رونده تیز : پرندۀ T || 16 هفت : پنج T || 16 و این همه پرندگان را : و از همه پرندگان را S

دشوار است از خود دور کردن، زیرا چندانکه کسی خواهد که طیران کند پرندگان از پیش بروند و از حرکتش منع کنند، و از همه پرندگان پنهانی را مشکل تر است دفع کردن. و در میان ایشان جزیره ای است که در آنجا دوال پایان باشند، هر چند مردم پیش رود ناگاه پایهای خود را بیندازند و در گردن او کنند و از حرکتش باز دارند تا آب حیوة در نیابد. و شنیدم که اگر کسی در کشتی نوح نشیند و عصای موسی در دست دارد از آن خلاص یابد.

تمام شد رساله صفیر سیمرغ

1 دشوار است از خود دور کردن : دشوار تر است دور کردن S || 2 کند : + این همه T || و از حرکتش منع کنند : و متغیر کنند S || 4 در آنجا : درو T || هر چند : + که S || رود : روند T || 4-5 ناگاه ... او کنند : پایها بیندازند ناگاه در گردن ایشان افکند T || 5 و از حرکتش : و آن حرکت T || 6 که اگر ... نشیند : که اگر کسی بر گردن نشیند یا در کشتی نوح T || 7 دارد : گیرد T || 8 تمام شد رساله صفیر سیمرغ : تم الكتاب والحمد لواهب العقل والجود بلانهاية وحسبنا الله ونعم الوكيل T

بخش سوم : رسائل منسوب به شیخ اشراق
شهاب الدین سهروردی

(۱۴)

بستان القلوب

یا

روضه القلوب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ربّ انعمت فزد

3 (۱) سپاس خدای را که بی واسطه ما بچود خود وجود ما پیدا کرد،
و درود بر روان پاک خواهی که پرتو شعاع نور نبوتش پرده تاریک
کفر از روی جهان برانداخت، و آفرین بر یاران و دوستان او خاصه
6 بر یگانه چهارگانه .

(۲) اما بعد، جماعتی از اصحاب دل از اهل سپاهان که مرا با
ایشان نشست و خاستی بود درخواستند تا کلمه‌ای چند در حقیقت جمع
9 کنم، چنانکه تکلف در آن راه نیابد و بفهم هر کس نزدیک باشد. و من
در آن شروع کردم و از حق تعالی درخواستم تا توفیق تمام کردن دهد و
نام رساله را «بستان القلوب» کردم و بر دو قسم نهادم: قسمی تعلق بعالم
12 اجسام دارد، و قسمی تعلق بعالم ارواح. و هر آفریده‌ای که هست ازین دو

2 رب انعمت فزد: SPA || 3 خدا را: آن خدائیرا S || بچود: نجودی
P || 4 تاریک: تاریکی PF || 5 دوستان: نزدیکان S || 6 چهارگانه: + انما
ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة S || 7 اصحاب
دل از اهل سپاهان: اهل صفا از اصفهان F || 8 خاستی: خاست S || درخواستند:
درخواست کردند S || 9 کنم: کنیم S || باشد: + و از آن مستفید شوند || 10 تعالی:
+ جل و علا S || 10-11 و نام رساله را بستان القلوب کردم: و آنرا روضه القلوب نام کردم
S || 11 بستان القلوب: روضه القلوب PA || قسمی: قسمتی F || 12 قسمی: قسمتی F

قسم بیرون نیست، چنانکه قرآن از آن خبر میدهد «ألا له الخلق والأمر». آنچه خلق است عالم اجسامست و آنچه امر است عالم ارواح است. اول خلق را یاد کرد پس امر را، زیرا که اول بدن را بیافرید آنکه جان را، چنانکه فرمود «فأنا سوّيته ونفخت فيه من روحي». و مثال این چنانست که اگر کسی خواهد که شمع برافروزد اول فتیله از پنبه راست کند، بعد از آن موم بر آنجا ریزد و چون تمام شد به آتش دارد تا برافروزد. و من از عالم اجسام آغاز خواهم کرد تا انجام بعالم ارواح کنم، و ابتدا بکلمه‌ای چند خواهم کرد. همچنانکه تا کاتب را دوات و قلم و کاغذ نبود نتواند نوشتن، خواننده این مجموع هم تا این کلمه چند نیک بحث نکند واقف بر معنایش نشود.

(۳) اکنون بدانکه هر کلمه که شامل دو سه معنی بود کلمی خوانند، چنانکه حیوان مثلاً که بر آدمی و بر مرغ و فیل و ددان و غیرهم افتد. و این جماعت را که بر شمردیم در حیوانی با یکدیگر شرکت است هم

1 قرآن: + عزقائله S || از آن: - S || سورة ۷ (الاعراف) آیه ۷ || الامر + تبارك الله رب العالمين || 2 ارواح است: ارواح S || 3 پس: بعد از آن S || بدن: تن S || آنکه: بعد از آن || جان را: + درو جای داد S || 4 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۲۹، سورة ۳۸ (ص) آیه ۷۲ || این چنانست: آن چنان باشد S || 5 کند: کند و S || 6 موم: روغن A || شد: شود S || 6-7 و من... خواهم کرد: و من آغاز از عالم اجسام خواهم کردن S || 8 خواهم کرد: کنم S || همچنانکه: که P || 8-9 همچنانکه... نوشتن A: چنانکه اگر کاتب را دوات و قلم نبود کتابت نتواند کرد F چنانکه کاتب را تا دوات و قلم و کاغذ و دست نبود نتواند نوشت S || 9 این مجموع هم: این رساله A || نیک: - F || 10 بر معنایش: به سر معنایش S || 11 هر کلمه: لفظی چند P، لفظی را S || 12 مثلاً که: مثلاً S || 12 بر آدمی... افتد: بر آدمی افتد و بر فیل و مرغ و ماهی و غیرهم S || افتد: افتاد A || 13 این: آن S || جماعت را: جماعت S || 13 شرکت است: شریک اند S

- به لفظ وهم به معنی، چنانکه اگر تو مرغی بینی که دیگر ندیده باشی حکم کنی که آن حیوانست. اگر شرکشان در لفظ تنها بودی، چون بر یکی حکم کردی که حیوانست بر دیگری حکم نتوانستی کردن. پس چون بر همه حکم حیوانی می کنی از آنست که شرکشان هم در لفظ است وهم در معنی، آن معنی که دلالت حیوانی می کند در همه یابی. اما اگر یکی را یابی که زید نامست بر دیگری حکم نتوان کردن که باید که زید باشد، بلکه شاید که عمرو باشد یا خالد زیرا که زید اورا اسمی است که نهاده اند و هیچ معنی درو نیست که آن معنی دلالت کند که باید که زید باشد.

- (۴) اما لفظی که بر يك معنی بیش نیفتد آنرا جزوی خوانند چنانکه گوئی این مرد و این دیوار و هر چه اشارت هستی بدو کنی. و وجود کلی جز در ذهن حاصل نیاید زیرا که بیرون ذهن هر چیزی را هویتی است خاص چنانکه دیگری را در آن شرکت نیست. و نیز بدانکه چون خواهی که چیزی ادراك کنی باید که صورت آن چیز چنانکه هست در ذهن تو حاصل شود چه اگر بخلاف آن چیز حاصل شده باشد، آن

1 اگر تو مرغی: نو اگر مرغی را S || 2 که آن: - F || در لفظ: به نام S ||
 3 حکم کردی که حیوانست: حکم می کنی که حیوانست S || 4 لفظ: نام S || 5 یابی:
 جا می یابی S || 6 یابی: بینی S || بر دیگری: بر دوم S || نتوان کردن: نتوانی
 کرد S || باید که: - S || 7 شاید: - S || 7 زیرا... اسمی است: وزید اورا اسم
 علم است S || 8 هیچ: - S || 8-9 که زید: زیاد S || 10 اما: و اما S || خوانند:
 گویند S || 11 چنانکه: همچنانکه S || این: آن S || اشارت... کنی: بوی اشاره
 کنی S || 13 است: خاص هست S || 14 چیزی: چیزی را S || 15 تو حاصل شود:
 خود حاصل کنی S || چه اگر: که اگر S || چیز: چیزی S

چیز را چنانکه هست ندانسته باشی . مثلاً اگر خواهی که آسمان را ادراک کنی باید که صورت آسمان در ذهن تو حاصل شود، که اگر صورت زمین حاصل شده باشد، آسمان را ندانسته باشی . و چون صورت آسمان در ذهن 3 تو حاصل شد، باید بدانی که آن ذات آسمان نیست که در ذهن تو حاصل آمده است، که ذات آسمان را از آنجا که هست بر نداشته‌ای و در ذهن خود ننهادی، بلکه صورت مطلق کلی در ذهن حاصل کرده‌ای که آن 6 صورت مطلق مطابق جمله صورتهای آسمانست .

(۵) و آن صورت مطلق کلی را نباید که مقدار باشد، که اگر درو مقدار باشد مطابق صور مختلف نشود، هم چنانکه صورت کلی حیوان که 9 در ذهن حاصل کرده‌ای، اگر درو مقدار بودی بر جمله حیوانات نیفتادی، چه پیل را با پشه و مگس را با شتر هیچ نسبت نیست و تو حکم می‌کنی که همه حیوان اند . 12

(۶) و بدانکه چیزی بنسبت با چیزی کلی باشد و بنسبت با چیزی دیگر جزوی، چنانکه انسان که بنسبت با زید و عمرو کلی است و بنسبت با حیوان جزوی، و حیوان که بنسبت با انسان کلی است و 15 بنسبت با جسم جزوی، و جسم که بنسبت با حیوان کلی است و بنسبت با جوهر جزوی .

2 تو حاصل شود : خود حاصل کنی S || 3 حاصل شده باشد : کنی S || آسمان :
 + که F || 4 شد : آمده است F || که آن : - آن F || 5 آنجا : جایکه S ||
 نداشته‌ای : نداشته S || 6 بلکه : بل S || صورت : صور F ، صورتی S || 7
 صورتهای آسمانست : صور آسمانهاست S || 8 نباید که مقدار باشد : نباید که مقداری نباشد
 S || درو : دو PFA || 9 صور : جمله صور S || صورت : + مطلق S || حیوان :
 حیوانی S || 10 درو : دو PFA || مقدار : مقداری S || 11 نسبت نیست : نسبتی
 لباشد S || 13 چیزی : چیز S || به نسبت : نسبت S

- (۷) و هر صفت که چیزی را خواهد بودن یا واجب باشد یا ممکن یا ممتنع ، هم چنانکه جفتی چهار را واجب است و محال باشد که چهار باشد و جفت نباشد ، و طاقی چهار را ممتنع است و محال باشد که چهار باشد و طاق باشد . و ممکن ، چنانکه برخاستن و نشستن آدمی را ، اگر خواهد برخیزد و اگر خواهد بنشیند .
- 6 (۸) و وصف بود که عام تر از موصوف باشد چنانکه سیاهی قیر را ، زیرا که همه قیر سیاهست اما همه سیاه قیر نباشد . و باشد که وصف و موصوف هر دو در عموم و خصوص متساوی باشد چنانکه سه زاویه مثلث ، 9 چه هر کجا مثلثی بینی ، او را سه زاویه باشد و هر کجا سه زاویه بینی آن مثلث باشد .
- (۹) و بدانکه چون دوسه لفظ دلالت کنند بر يك معنی ، آنرا «اسماء مترادفه» خوانند ، چنانکه شیر را لیث و اسد و ضرغام و غضنفر ، و حقیقت این همه يك چیز است . و اگر الفاظ بسیار باشند و هر لفظی را خاص معنی باشد آنرا «اسماء متباینه» گویند چنانکه انسان و فرس و طیر . و چون 15 دوسه حقیقت را با یکدیگر شرکت باشد ، اگر شرکتشان در لفظ تنها
-
- 1 چیزی را : هر چیزی را S || همچنانکه : مثلاً چنانکه F || 2-3 چهار باشد و : - S || 4 باشد : بود S || و ممکن ... آدمی را : و همچنانکه برخاستن و نشستن آدمی را ممکن است SPA || اگر : و اگر S || 6 و وصف بود که : و باشد که وصف F || 7 همه قیر سیاهست : هر قیری سیاه باشد S || سیاه : سیاهی S || 8 باشد : باشند S || مثلث : + را S || 9 کجا : + که S || کجا : جا S || 10 آن - : S || 12 شیر را : - SPA || 12 ضرغام و غضنفر : غضنفر و ضرغام : SPA || 13 همه : - F || است : + و آن شیر است PA ، که آن شیر است S || اگر : چون S

- باشد دون معنی، آنرا «الفاظ مشترك» خوانند چنانکه عین که بر آفتاب و بر زر و بر چشم و بر چشمه آب افتد. و اگر شرکتشان در لفظ باشد و در معنی اما آن معنی مقصود کلی نباشد آنرا «متشابهه» خوانند چنانکه فرس که 3 بر حیوان افتد و بر منقوش. و اگر شرکتشان در لفظ باشد و در معنی و میانشان هیچ تفاوت نباشد، آنرا «اسماء متواطیه» خوانند چنانکه انسان که بر زید افتد و بر بکر و خالد. و اگر شرکتشان در لفظ باشد و در معنی 6 اما میانشان تفاوتی باشد، آنرا «اسماء مشککه» خوانند چنانکه سپیدی که بر برف افتد و بر عاج اما بر برف اولی تر او که سپیدتر است، و وجود که بر جسم افتد و بر جوهر اما بر جوهر اولی تر او که بیشتر است. 9 (۱۰) و بدانکه چون جماعتی را در چیزی شرکت افتد باید که امتیاز ایشان به چیزی دیگر باشد، زیرا که محال باشد که چیزی که سبب اشتراك باشد بعینه سبب افراق بود، چنانکه مردم که در انسانی و 12 حیوانی و ناطقی و جسمی با یکدیگر شرکت دارند و امتیاز ایشان به اعراض است مثل درازی و کوتاهی و زردی و سیاهی و سرخی و سپیدی و مکان و جهت. و این همه که برشمردیم هیأتی اند زائد، چه حقیقت 15 انسانی، حیوانی و ناطقی و جسمی است و درازی و کوتاهی و سیاهی و سرخی و

1 دون معنی: بی معنی F || مشترك: مشترک که F || 1-2 بر آفتاب... افتد: بر آفتاب افتد و بر زر و بر چشم S || 3 اما: و اما S || کلی: کل F || فرس که: فرس F || 4 منقوش: نقوش SF || 3-4 و میانشان هیچ تفاوت نباشد: - F || 7 میانشان: میان ایشان SPA || مشککه: متشککه PA || 8 او که سپیدتر: سپید S || او که بیشتر: بیشتر F || 10 چیزی: جنک F || 11 امتیاز ایشان: امتیازشان SPA || که چیزی: چیزی S || 12-13 که در انسانی و حیوانی: در حیوانی و انسانی F || 13 امتیاز ایشان: امتیازشان SPA || 14 و سیاهی... و سپیدی: و سرخی و سپیدی و سیاهی S || 16 و سرخی: - F

3 میان آدمی و حیوان .
 زردی و سپیدی نیست . و هر امتیازی که میان دو چیز خواهد بود یا
 بعوارض باشد همچون که میان آدمی و آدمی و یا بحقیقت چنانکه

- (۱۱) و بدانکه فرقیست میان بودن آب در کوزه و سپیدی در عاج،
 زیرا که در عاج هیچ جزوی نیست که از سپیدی خالی است و سپیدی
 6 بکلی در همه عاج شایع است از بیرون و درون بخلاف آب در کوزه که
 بیرون کوزه از آب خالیست و بسیاری اجزاست کوزه را که آب بدان
 جایکه نمی‌رسد . پس هر جا که چیزی بکلی در چیزی شایع است ، آنرا
 9 «عرض» خوانند و «هیأت» خوانند و باصطلاحی دیگر «حال» خوانند، و آن جای
 اورا «محل» خوانند، و گویند این حال در آن محل نزول کرده است . و
 حال محتاج باشد به محل و قیام او بمحل باشد نه بخود . و هر چه قائم
 12 بخود بود و در مکان باشد ، آنرا «جوهر» خوانند و «جسم» خوانند، و گویند
 هر چه قائم بخود است و وجود او ممکن است و در مکانست آن را جسم
 خوانند . و روا بود که ذو مکان از مکانی به مکانی نقل کند برخلاف حال
 15 که روا نیست که از محلی به محلی نقل کند ، زیرا که بوقت آنکه از

1 زردی و سپیدی : - F || امتیازی : امتیاز F || همچون که : چنانکه S ||
 و یا : یا S || چنانکه : همچون S || 5 خالی است : خالی باشد S || 5-7 و سپیدی
 بکلی... از آب خالیست : - F || 7 بسیاری : بسیار F || 7-8 بدان... نمی‌رسد : ندارد S ||
 8 آنرا که : آنرا F || 9 اصطلاحی : اصطلاح S || 9-10 و آن... خوانند : - F || 10
 گویند : + که S || 11 قائم بخود بود : قائم بود بخود S || 12 در مکان : ذو مکان A ||
 باشد : نباشد S || و گویند : - S || 13 بخود است : بخود نیست S || مکانست . مکان باشد
 S || 14 کند : کنند S || برخلاف... آنکه از : - F

محلّ نقل کرده و خواهد که بمحلّی دیگر رود ، چون میان دو محلّ
رسد اورا استقلالی حاصل آید و قائم گردد بذات خود و از محلّ مستغنی
شود . و نیز باو اشارت توان کردن از جهات مختلف چون چپ و راست و 3
پیش و پس و زیر و بالا ، و اورا طولی و عرضی و عمقی پیدا گردد .
آنگاه جوهر باشد نه عرض و این محال است .

(۱۲) بدانکه مکان را نشانهاست . و آنچه تو بر آن نشسته‌ای مکان 6
تو نیست بلکه مستقرّ علیه تست ، و مکان تو پیراهن تست یا حیّزی که پیرامن
تو در آید ، و باید که باطن مکان حاوی مماس ظاهر تو شود تا تو در
مکان باشی و اگر نه بر حیّزی باشی ، چنانکه حکیم یونانی گوید « من لا 9
حاوی له لا مکان له » .

(۱۳) و بدانکه امتیاز اعراض از یکدیگر بسه چیز باشد : یا
بحقیقت و آن جائی بود که اتحاد محلّ باشد چنانکه سیب مثلاً ، که 12
درو هم طعم است و هم رنگ و هم بوی . و ادراك رنگ ببصر تعلق دارد و
ادراك طعم بذوق . و اما آنچه ممتاز می‌شود بمحلّ و آن جائی باشد
که اتحاد حقیقت بود چنانکه دو چیز که در هر دو سیاهی باشد و حقیقت 15
هر دو سیاهی یکی است ، و ادراك هر دو ببصر تعلق دارد ، اما

1 رود : برود S || چون : و چون F || 1-2 میان . . . رسد : بمیان دو محل
برسد S || 2 آید : شود S || به ذات : به نفس S || 3 کردن : کرد PFA || 4 وزیر :
زیر S || طولی و عرضی و عمقی : طول و عرض و عمق S || 6 و آنچه تو بر آن :
آنچه بر او F || نشسته‌ای : نشسته S || 7 پیرامن : پیراهن F || حیّزی : چیزی PFA ||
8 مماس : - S || 9 حیّزی : چیزی PFA || حکیم یونانی گوید : گویند PFA || 11
و بدانکه : بدانکه S || از یکدیگر . . . باشد : به سه چیز است F || 12 بود : نبود
S || 13 و هم رنگ : هم رنگ F || بوی : + بود S || به بصر تعلق دارد : تعلق به
بصر دارد S || شم : مشام S || 14 ذوق : مذاق : SP || آنچه : - S || می‌شود :
می‌شوند S || بود : باشد S || دو چیز : در دو چیز S

ممتازند از یکدیگر بمحلّ ، زیرا که هر یکی را محلّی است خاصّ . اما ممتاز می‌شوند بزمان ، و آن جائی باشد که اتحاد محلّ باشد و اتحاد حقیقت چنانکه سنگی که دی در وی حرارتی حلول کرده است و امروز حرارتی دیگر ، و حقیقت هر دو حرارت یکی است و محلّشان هم یکی است ، اما آن بزمانی بود و این بزمانی دیگر .

- 6 (۱۴) بدانکه جماعتی بر آنند که جسم را پاره توان کرد تا بجائی رسد در کوچکی که دیگر پاره نشود هم در حسّ و هم در عقل و آنرا « جوهر فرد » خوانند . و گویند اجسام مرگیند ازین جوهر فرد ، و اقلّ جسمی از دو جوهر فرد باشد ، چندانکه جوهر بیشتر جسم بزرگتر باشد . و جماعتی انکار می‌کنند وجود جوهر فرد را و می‌گویند: محال باشد که پاره جسم بجائی رسد که قابل تجزیه نشود ، بلی روا بود که در کوچکی بجائی رسد که بمقراض یا بکارد و یا بآلتی دیگر پاره نتوان کرد ، اما وجود عقلاً هنوزش پاره می‌توان کرد . و دلیل بر آنکه پاره می‌توان کرد آنست که جسم موقوفست بر دو جوهر فرد: اول جوهر فرد بعد از آن تألیف جوهر فرد ، دیگر بعد از آن جسم پدید آید ، و چون سه جوهر فرد را بر پهلوی یکدیگر

1 ممتازند ... خاص اما : - F || 2 باشد ... حقیقت : به محلّ و حقیقت بود F ||
 3 سنگی : سنگ F || دی در وی : دیروز در S || کرده است : کرده باشد S ||
 حرارتی: حرارت S || 6 کرد : کردن S || 7 در کوچکی: بکوچکی S || 8 گویند :
 + که S || 9 جوهر فرد : جوهر فرد S || فرد: - S | جوهر بیشتر : جوهر بیشتر
 باشند S || 10 جماعتی : حکما P || باشد: است : S || 10-11 پاره جسم : جسم
 پاره F || 11 بلی : - F || روا بود : روا باشد S || در کوچکی : بکوچی S ||
 12 بمقراض یا بکارد : بکارد یا بمقراض S || 13 و دلیل : دلیل F || 14 دو جوهر:
 جوهر F || اول جوهر فرد: - F || 15 بنهی : نهند F

بنهی آن جوهر که در میانه افتد اگر حجاب می کند، چنانکه آن دو جوهر که بهر دو طرفند مماس یکدیگر نمی شوند و بیکدیگر نمی رسند، جوهر میانین را دو طرف پدید آید: طرفی تعلق بجوهری دارد که بر جانب چپ 3 است و طرفی تعلق بجوهری دارد که بر جانب راست است. و آن دو جوهر کنارین را هر يك دو طرف پدید آید: طرفی تعلق بجوهر میانین دارد و طرفی تعلق بجوهری دیگر. و هر چیز که آن را دو طرف باشد و تألیف 6 پذیرد آن را پاره توان کرد. و اگر آن جوهر که در میان است حجاب نمی کند و هر دو کنار بهم می رسد تداخل باشد. و اگر صد هزار جوهر بر هم نهند در یکدیگر می روند و حجاب نکنند، جسم متصور نشود و وجود 9 جسم محال بود.

(۱۵) و بدانکه تداخل ممتنع است، و تداخل ممتنع آن باشد که مکانی که بیش از يك چیز درو نگنجد دو چیز را بس باشد، چنانکه 12 شخصی در جایی نشسته است شخصی دیگر بیاید و هم در آنجا نشیند چنانکه مزاحم آن شخص دیگر نشود، و آن جای هم چنانکه یکی را بس بود دو کس را هم بس باشد، در طول و عرض نیفزاید و مقدارش زیادت نکند، و 15

1 آن جوهر: آن جوهر فرد S || میانه افتد: میان افتاده بود F، میان افتاده است S || می کند: می گردد F || آن هر دو: این هر دو S || 2 بهر دو طرفند F، بر دو طرفند P || 3-4 چپ است: راست است || 4 به جوهری دارد: دارد به جوهری || به جانب راست: بر جانب راست S || 4 و آن دو جوهر: و آن هر دو جوهر P || 5 کنارین را: کنار این F || هر يك: هر يك را F، هر یکی را P || 6 جوهری: جانب F || آن را: از آن S || 7 آن را پاره: پاره S || 8 نمی کند: نمی شود F || کنار بهم می رسد: کنارش بهم می رسند S || صد هزار: هزار F || 9 در یکدیگر: و در یکدیگر F || نکنند: نمی شود F || متصور: مصور F || 10 بود: باشد S || 11 ممتنع آن: آن F || 12 چنانکه: + مثلاً S || 13 نشسته است: نشسته باشد S || 14 آن شخص: این شخص S || آن جای: این جای S || بود: باشد S || 15 دو کس را هم بس باشد: هر دو را بس بود S || نیفزاید: نیفزایند F || 15 نکند: نکنند F

این محال باشد .

- (۱۶) و بدانکه ارباب حکمت چون حکم کرده باشند بر چیزی، اول
 3 حقیقت آن چیز بدست آورده اند، بعد از آن نظر کرده اند در وجوب و امکان و
 امتناع و بدیده اند که چه اقتضا می کند، پس بر آن منوال رفته اند و بر
 استقراء اعتماد نکرده اند. و استقراء آن باشد که هر چه در بعض یابند
 6 در کل همان حکم کنند، چنانکه کسی گوید هر حیوانی که در آتش رود
 بسوزد چون لحظه ای درنگ کند، و حکم جزم کند بر جمله حیوانات
 بسوختن، روا بود که سمندر را ندیده باشد که آتش او را نتواند سوختن.
 9 یا گوید جمله حیوانات چون چیزی خورند فک زیرین دهانشان جنبد، و
 روا بود که نهنک را ندیده باشد که در وقت خاییدن فک بالائین او جنبد.
 (۱۷) و نیز باید که هر صنعتی که چیزی را بود از برای خاصیت آن چیز
 12 باشد نه برای شرکتی که او را باشد در معنی عام، چنانکه گرمی آتش را
 از برای آنست که او آتش است نه از برای آنکه او جسم است، که اگر از
 برای جسمی بودی بایستی که همه اجسام گرم بودندی، و تری آب را

3 باشد : است S || حکمت : حقیقت S || حکم کرده باشند : حکم کرده اند
 S || 3 بعد : و بعد S || 4 و بدیده اند : او بدیده اند S || رفته اند : برفته S || 5
 بعضی : بعضی S || 6 کسی گوید . - F || در آتش رود : + چون لحظه ای درنگ کند
 S || 7 درنگ : دردناک F || و حکم : حکم F || کند : کنند F ، می کنند S || 8
 روا بود : و روا باشد S || باشد : باشند F || آتش او را : او را آتش S || گوید :
 گویند F || جمله : که همه S || فک : کام F || دهانشان جنبد : ایشان بجنبند S ||
 10 و روا بود : روا بود F || باشد : باشند F || فک بالائین : کام بالاش F || 11 باید که :-
 S || چیزی را بود : در چیزی باشد S || چیزی را بود : + باید F || 11-12 از برای
 خاصیت آن چیز باشد نه :- F || 12 باشد نه : + که از F || چنانکه : هم چنانکه S ||
 12-13 گرمی آتش را از : گرمی آتش S || 13-14 از برای : برای S || 14 آب را :
 آب که اگر F

برای آنست که او آب است نه از برای آنکه او جسم است، که اگر از برای جسمی بودی بایستی که همه اجسام تر بودندی .

3 (۱۸) و بدانکه تأثیر جسم در جسم بسه چیز است : یا به مقابله چون آفتاب و زمین ، یا به ملاقات چون آتش و هیمه ، یا بمجاورت چون آتش و آب .

6 (۱۹) و بدانکه دو چیز نشاید که سبب یکدیگر شوند، زیرا که وجود این موقوف شود بر وجود آن، و وجود آن موقوف باشد بر وجود این ، آنکه لازم آید که هر یکی بر وجود خود سابق باشد ، و این محال است .

9 (۲۰) و بدانکه جماعتی می‌گویند اسباب حرارت به سه چیز است : یکی آتش ، دوم حرکت ، سوم شعاع . جماعتی دیگر می‌گویند که شعاع جسمی است گرم و لطیف که از آفتاب نقل کرده است به زمین .
12 و اگر چنانکه شعاع جسم بودی، بایستی که از زیر بیلا قصد کردی از برای آنکه گرمی پیوسته از زیر بیلا میل کند ، و آن برودت باشد که از بالا قصد زیر کند . و نیز اگر شعاع جسم بودی، بایستی چون خانه را که شعاع درو نافته باشد روزن بگرفتندی شعاع حرکت کردی چنانکه بدیدندی،
15 پس دانستیم که جسم نیست . تمام شد این کلمه چند که عرض بود ، والله اعلم .

1 برای : از برای S || 3 و بدانکه : بدانکه S || 4 چون : همچون S ||
چون : همچون S || هیمه : هیزم S || 4-5 چون آتش : همچون آتش S || 6 و بدانکه :
بدانکه S || نشاید : نباید F || 7 شود : باشد F || وجود آن : آن S || 7-8 باشد
: وجود این F ، باشد بر این S || 8 هر یکی : چیزی F || 10 و بدانکه : بدانکه S ||
جماعتی می‌گویند : - S || به سه : سه S || 11 جماعتی دیگر : و بدانکه جماعتی S ||
12 به زمین : بر زمینی S || 13 چنانکه : چنان بودی که S || 14 میل کند : قصد
کند F || و آن : آن F || 15 شعاع : - S || بایستی : + که S || والله اعلم : - P

فصل

در بیان آنچه تعلق به طبیعیات دارد

- 3 (۲۱) قسم اول که تعلق بعالم اجسام دارد و آن دو قسم است: قسمی تعلق بعالم عنصریات دارد، و قسمی تعلق به اثیریات، و ابتدا از عنصریات خواهم کرد. و اما قسمی که تعلق بعالم معنویات دارد: بدانکه حق سبحانه و تعالی اول چیزی که در عالم اجسام بیافرید ماده بود که آن را باصطلاح حکما «هیولی» خوانند، و از آنجا چهار طبع پدید کرد، و آن آب است و خاک و باد و آتش. و نسبت ماده با چهار طبع چنان است که نسبت آهن با شمشیر و کارد و زره. و همچنانکه آهن آن استعداد دارد که هر صورتی قبول تواند کردن و در هر صورتی اقتضای نامی کند، گاه شمشیر باشد و گاه کارد و گاه زره، ماده را نیز آن استعداد هست که هر وقتی بصورتی برآید و در هر صورتی او را نامی باشد، گاهش خاک خوانند، گاه آب، گاه باد و گاه آتش.

- (۲۲) و بدانکه خاک را دو صفت است: یکی سردی و دیگری خشکی. و آب را نیز دو صفت است: یکی تری و دیگری سردی، و باخاکش نسبتی هست و

1-2 فصل... طبیعیات دارد: SP || 3 قسم اول... دارد: F || دو: بر دو S || 3-4
 تعلق به: S || 4 و ابتدا: و من ابتدا S || 5 کرد: کردن S || 5 و اما قسمی... دارد: F || 5-6 سبحانه و: F || 6 که آن: و آن S || 7 آب است: خاک است S || 8 خاک: آب S || با چهار: چهار S || 9 و همچنانکه: همچنانکه S || هر صورتی: هر صورتی را S || 10 تواند کردن: کند F || گاه: و گاه S || 11 ماده را نیز: ماده نیز S || هست: دارد S || که هر وقتی: که وی هر روزی S || 12 گاه: و گاه S || 14 و بدانکه: بدانکه S || دیگر: دیگری S || 15 نیز: هم S || 15 یکی تری و دیگری سردی: یکی سردی و یکی تری || و باخاکش... سردی است: و آب از آن همسایه خاک است که در سردی باخاکش نسبتی هست S

آن سردی است . وهوارا نیز دو صفت است : یکی تری و دیگری گرمی ، و اورا با آب نسبتی هست و آن تری است . و آتش را نیز دو صفت است : یکی گرمی و دیگری خشکی ، و او بالای هواست ، و اورا با هوا نسبتی هست و آن 3 گرمی است ، و خشکی قوتی است که چون با گرمی یار شود بغایت سبک گرداند ، و چون با سردی یار شود بغایت کران گرداند . از این است که 6 آتش بغایت سبک است و خاک بغایت کران ، لاجرم از این سبب از یکدیگر عظیم دور افتاده اند .

(۲۳) و بدانکه چون خاک لطیف شود آب گردد ، و آن از آنست که تری بر خشکی غالب شود . و آب چون لطیف شود هوا گردد ، و آن از آنست 9 که گرمی بر سردی غالب شود ، و هوا چون لطیف شود آتش گردد ، و آن از آنست که خشکی بر تری غالب شود . و همچنین چون آتش کثیف شود هوا گردد ، و هوا چون کثیف شود آب گردد ، و آب چون کثیف شود 12 خاک گردد .

(۲۴) و بدانکه آتش را يك طبقه است و آن را « کره ائیر » خوانند و مکان او زیر فلک قمر است و آن آتش صرف است و اورا رنگی نیست . 15 و اگر رنگ داشتی حجاب بودی میان ماه و ستارگان و آسمانها و

1 دیگر : دیگری F || 3 دیگر : دیگری S || 4 که چون : چون S ||
 سبک : خفیف S || 5 شود : گردد S || کران : ثقیل S || از این : و از آن S || 6
 از این : و از آن S || 7 عظیم : - F || 8 چون خاک : خاک چون S || 9 هوا گردد :
 هوا شود S || 10 غالب شود : غالب گردد S || 11 تری : دی F || چون آتش :
 آتش که S || کثیف شود : کثیف گردد S || 12 هوا گردد : هوا شود S || هوا
 چون : هوا که S || آب چون : آب که S || 15 قمر : ماه S || اورا : آنرا S ||
 16 آسمانها و : + اگر رنگ داشتی F

نگذاشتی که آسمان وستارگان را بدیدندی. وهوارا همچنین رنگی نیست،
 و اورا سه طبقه است: طبقه‌ای بزمین نزدیکتر است و آن جائی باشد که
 3 آب سرد نباشد و آن مطرح شعاع آفتاب است و گرم و تر باشد. و طبقه‌ای
 بالای آب است و آن زیر هوای صرف است و آن دو طبقه است: طبقه‌ای
 به هوای صرف پیوسته است و آن سرد است و آن را «کره زمهریر»
 6 خوانند، و طبقه‌ای به کره اثیر پیوسته است، بخارات خشک و دوده‌های
 آتش آنجا متراکم شوند.

(۲۵) و بدانکه چون سردی برهوا غالب شود و گرمی از وی دور
 9 کند آب گردد و قطره قطره فروآید، آن را باران خوانند. و چون سردی
 بر باران افتد بفسرد و همچون پنبه زده فرو می‌آید، آن را برف خوانند.
 و چون گرمی بر برف افتد و پیرامن آنرا بگدازد و چون زیر تر رسد بادی
 12 سرد بروی افتد و اورا قوی بفسراند آنرا تگرگ خوانند، و آن در وقت
 بهار بود که هوا گرم و تر باشد.

(۲۶) و بدانکه چون بخار از زمین برآید وهوارا زحمت کند و
 15 اجزای هوا بر یکدیگر افتد وهوا در جنبش آید، آنرا باد خوانند. و
 چون بخار گرم قصد بالا کند و ابری کشیف قصد زیر دارد بر یکدیگر افتند و

1 بدیدندی: ببینند S || رنگی: رنگ S || 2 طبقه‌ای: طبقه S || نزدیکتر:
 نزدیک S || جائی: آن جای S || 3 سرد نباشد: باشد F، نباشد P || تر باشد: تر
 است S || 4 زیر: - SP || صرف است: + میان کره اثیر S || 5 و آن سرد است: -
 F || 6 است بخارات: بخارهای S || 8 و گرمی: گرمی را S || دی: او S || 9
 آید: می‌آید S || 10 افتد: + و سردی قوی S || و همچون: همچون F || 11 آنرا:
 بر فرا S || 11-12 و چون... بروی: و هوای سرد بر آنجا F، و چون زیر تر رسد باز
 سردی بر او P || 12 و اورا: - F || 13 بود: باشد || باشد: شود S || 14 و بدانکه:
 بدانکه S || بخار: بخاری S || برآید: متصاعد شود S، متراکم شود P || هوارا:
 بر هوا S || 16 بخار: بخاری S || بر یکدیگر افتند: و بر یکدیگر افتد S

- یکدیگر را از حرکت منع کنند ، از آنجا آوازی برآید ، آنرا رعد خوانند . و چون در وقت برهم افتادن گرمی غالب شود هوایی که میان بخار و ابر باشد آتش گردد ، آنرا برق خوانند . 3
- (۲۷) و بدانکه این چنین ترکیبی و وضعی جز حکیم عالم نتواند کرد ، « تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً » . چون دانستی که فلک دائم در حرکت است و حرکت باعث حرارت است ، کره آتشی را زیر فلک 6 بداشت که اگر جز آتش عنصر دیگری بودی ، حرارت حرکت فلکش بسوختی . بعد از آن جسمی لطیف بیافرید و آن هواست که اگر جسمی کثیف بودی ، حیوانات دم نتوانستندی زدن و نیز آمد و شد نتوانستندی 9 کردن . بعد از هوا آبرا بیافرید ، و آنرا زیر خاک بداشت که اگر چنانکه آب چون هوا بر بالای خاک بودی ، جهان بر آب بودی و حیوانات دم نتوانستندی زدن و نیز آمد و شد نتوانستندی کردن و دشوار 12 بودی خوردن و خفتن و نشستن و بیشتر ، بلکه همه غرق شدند . و زمین را ساکن بداشت تا خلق بر آن قرار گیرند و متزلزل نباشند . و در هر یکی از جمادات و نباتات و حیوانات خاصیتی تعبیه کرد ، و هر یکی را بچیزی 15

2 هوایی : و هوایی F || 4 ترکیبی و وضعی : وضعی و ترکیبی S || حکیم :
 حی حکم F || 7 عنصر دیگری : - S || حرارت : - F || 8 لطیف : لطیف را F ||
 جسمی : جسم F || 9 و نیز : و F || آمد و شد : آمد شدن S || 10 کردن : کرد S ||
 آبرا : آب F || آن : آب F || زیر خاک : بر خاک F ، برابر خاک P || 11 چنانکه ...
 خاک بودی : چنین که زیر بداشت بالا بداشتی S ، همچون هوا زیر و بالا P || جهان بر آب
 بودی و : - F || 12-13 دم نتوانستندی ... نشستن : حیوانات را دشوار بودی خوردن و خفتن و
 خواندن و نشستن F ، دشوار بودی خوردن خفتن و خواندن و نشستن S || 13 و بیشتر : -
 SF || 14 نباشند : نشود F || 15 جمادات ... حیوانات : حیوانات و نباتات و جمادات S

مشغول کرد، چنانکه آن شغل این نکند و این شغل آن، و هریکی بهر شغلی که هست، همگی آن شغل راست، « ذلك تقدير العزيز العليم »، و اگر تأمل کنی سرّ « وان من شيء الاّ يسبح بحمده » بدانی.

3

(۲۸) و بدانکه حق تعالی از چهار طبع موالید سه گانه بیافرید، و آن معادن است و نبات و حیوان. و بدانکه تو در نبات احوالی چند بینی که در جمادات نیست، چون تغذی و نمو، و اگر آن قوتها او را از برای آن بودی که او موجود است یا جسم است، بایستی که همه موجودات و همه اجسام را بودی، و نیست.

9 (۲۹) و بدانکه هر چیزی را کمالی است و آن کمال او را ممکن است و بدان کمال بتدریج و روزگار می توان رسیدن، بیک دفعه میسر نشود. و نیز در عالم کون و فساد لا بد است از صلاح و فساد و زیادت و نقصان. پس باین اعتبار نبات و هر چه نمو دارد محتاج است بسه قوت: اول قوت غایبه، و آن قوتی است که متصرف باشد در ماده غذا و غذا را با جزا و اعضای تغذی می رساند بروجهی که شبه جوهر متغذی گرداند، و اگر او نبودی نمو حاصل نیامدی. و نیز پس از ترشح عرق و تجلّل اجزا اگر غذای نو

12

15

1 نکند: بکند F || شغل آن: + بکند F || 1-2 بهر شغلی که هست همگی آن شغل راست: بهر شغلی که هست همگی آن شغل را ند S، همگی آن شغل را دانند P || 2
سوره ۶ (الانعام) آیه ۹۶، سوره ۳۶ (یس) آیه ۳۸، سوره ۴۱ (فصلت) آیه ۱۲ || 3
سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۴۴ || 6 چون: همچون S || و اگر: اگر S || 7 همه موجودات: موجودات F || 9 و بدانکه: بدانکه S || چیزی را: چیزی را S || 10 بدان کمال: - F || 10 می توان رسیدن: توان رسیدن F || 11 لا بد است: او بداشت F || زیادت و نقصان: زیادتی و نقصانی F || باین: بدین S || 12 نمو دارد: زونمو S، زونموند P || محتاج است بسه قوت: بسه قوت است محتاجند S، بقوتی چند P || 12 قوت: - S || 14 تغذی: تغذای S || جوهر متغذی: تنغیه P || 14 گرداند: نگاه دارد SP || او نبودی: نه او بودی S || 15 نیامدی: نشدی S || نو: تو F، - S

نبودی، وجود ذو نمو متصور نشدی. دوّم نامیه و غایزه خدمتکار نامیه است،
 و آن قوّتی است که بالیدن بدو تعلق دارد، او نسبت مقدار هر یکی در زیادت
 شدن چنانکه لایق است نگاه می‌دارد. سوّم مولده، و غایزه و نامیه هر دو 3
 خدمتکاران مولده اند، و آن قوّتی است که فضله از ماده بستاند تا
 از آن فضله شخصی دیگر پدید آید. و این قوّت در بعضی نباتات بیک
 شخص تعلق دارد، و در بعضی بدو شخص، چنانکه درخت خرما که تا 6
 از نر ماده را کشتن ندهند بار نیارد. و در حیوانات بدو شخص تعلق دارد،
 فعل نر و انفعال ماده. و غایزه محتاج است بقوّتی چند دیگر: اوّل
 جاذبه، و آن قوّتی است که طعام را بخود بکشد؛ دوّم هاضمه، و آن 9
 قوّتی است که طعام را بگواراند و مستعدّ آن گرداند که غایزه در او تصرف
 کند؛ سوّم ماسکه، و آن قوّتی است که طعام را بگیرد تا هاضمه هضم
 کند؛ چهارم دافعه، و آن قوّتی است که آنچه کثیف باشد از لطیف 12
 جدا کند.

(۳۰) و بدانکه در حیوانات چند چیز می‌بینی که در نبات نمی‌بینی،

چون مدرکی و محرّکی. و محرّکی بر دو قسم است: قسمی را شهوانی 15
 خوانند و قسمی را عضبی. و شهوانی قوّتی است که جذب چیزهای ملایم
 کند، و غضبی قوّتی است که دفع چیزهای ناملایم کند، و مدار محرّکی بر

1 ذو: - F، و S || این: آن S || 2-3 در زیادت شدن: زیاده و نقصان F ||
 3 می‌دارد: دارد S || مولده: + است S || 4 آن قوّتی: این قوّتی S || تا از: واز
 F || 5 آید: آرد F || این: آن S || 6 که تا: که اگر S || 7 از نر... نیارد: اورا
 کشتن ندهی بار نیارد F || نیارد: نگیرد S || 8 نر: بشر S || 9 جاذبه: بجاذبه
 S || بخود: - F || بگواراند: بگذارد S || 12 دافعه: + است S || 14 و بدانکه:
 بدانکه S || 15 محرّکی بر: محرّکه بر S || 17 کند: نکند F || محرّکی:
 محرّکه S

- مدرکی است . و مدرکی بر دو قسم است : قسمی ظاهر و قسمی باطن .
- (۳۱) قسم اول : اما آنچه ظاهر است پنج است : اول لمس ، و آن قوتی است مثبت در ظاهر بدن بهمه جای ، چنانکه هیچ جائی از او خالی نیست ، و اوست که کیفیت چهارگانه را در می یابد چون رطوبت و بیوست و حرارت و برودت ، و اوست که فرق می کند میان سبکی و گرانی و نرمی و درشتی . دوم ذوق است ، و آن قوتی است تعبیه کرده بر عصبه که بر جرم زبان گسترانیده است ، و اوست که دریا بنده شیرینی و ترشی و تلخی و شوری است . سیم شم است ، و آن قوتی است مرتب کرده در اول دماغ بر مثال دوسر پستان ، و اوست که فرق می کند میان بوی خوش و ناخوش . و دریافتن او بتوسط هواست ، و اگر هوا از اجزاء ذو رایحه منفعل نشدی ، دریافتن بشم ممتنع بودی . چهارم سمع است ، و آن قوتی است مرتب کرده بر عصبه ای که در درون گوش گسترانیده است . و اوست که دریا بنده آوازه است بتوسط هوا . و چون آوازی بر آید هوا منفعل شود از آن آواز ، یا مثلاً چون چیزی بر چیزی افتد هوا در جنبش آید و بدان اجزاء هوا بر یکدیگر افتد و همچنین منفعل می شود ، تا بدان هوا رسد که در درون گوش ایستاده است . آن هوا نیز منفعل شود و آن آواز بنخود قبول کند ، و او نیز در جنبش آید و بر آن پوست افتد که در درون عصبه گوش گسترانیده است ، همچون

2 قسم اول : SFA || اما : - S || پنج است : - S || لمس : + است S ||

3 مثبت است : منقب او F || بهمه جای : همه جای F || 4 چهارگانه را : چهارگانه S || چون : - S || 6 دوم : دویم S || 7 گسترانیده است : گسترده اند F || 12 گسترانیده : گسترده F ، گسترانیده S || 13 یا : - F || 14 چون : - S || 15 بدان : - S || 15 منفعل می شود : می رود F || 16 آن آواز : آواز S || 17 درون : - S || گسترانیده : - F ، گسترانیده S || هم چون طبل از آنجا : چون طبلی F

- از آنجا آوازی برآید، قوّت سمع آن را دریابد. پنجم بصر است، و آن قوّتی است تعبیه کرده برعصبه مجوّف در درون چشم، و اوست که دریابنده صورتهاست. و هر که پندارد که چون دیده چیزی بیند از آنست که جسمی لطیف از دیده ممتدّ شده است و این چیز را دریافته است، آن کس مخفی است نه مصیب، زیرا که اگر چنین بودی بایستی که چون خواستی که کواکب ثابت را بیند جمله افلاك را خرق کردی، زیرا که کواکب ثابت بر فلك هشتم اند، تا از یکی در نگذشتی و خرق نکردی بدیگری نرسیدی، و این محال است. و نیز اگر ادراك صور بخروج جسمی لطیف بودی بایستی که آنچه در زیر مایعات بودی زودتر از آن دیدی که در آبگینه سخت، و با این همه در آبگینه است زودتر از آن توان دید که در آب است. و مهمترین حواس که حیوان را بکار آید لمس است و ذوق، و آن سه گانه دیگر چون بصر و سمع و شّم، بسیار حیوان باشد که از آن نصیب ندارد.

- (۳۲) قسم دوم: در بیان حواس باطن و آنچه بوی تعلق دارد. اوّل حسّ مشترک است و باصطلاح یونانیان « بنطاسیا » خوانند. و آن قوّتی است مرتّب کرده در مقدم تجویف اوّل دماغ، و اجتماع جمله صور محسوسات پیش او باشد. و اگر او نبودی ما حکم نتوانستمانی

1 آن را: - S || 2 تعبیه کرده: + در تجویف اوسط دماغ S || برعصبه: نزدیک عصبه || مجوف: که مجوف S || اوست: است F || 3 صورتهاست: صورتها او است F || بیند: می بیند S || 4 و این چیز را دریافته است: بدان ادراك می کند S || 4-5 آن کس... مصیب: خطاست S || 7 بر فلك: در فلك S || تا: و تا S || 8 جسمی: جسم S || 10 با این: باز این F || توان: می توان S || که: آنچه S || 11 حیوان را: - F || ذوق: + است S || 12 چون: - F || 13 ندارد: ندارند F || 14 قسم دوم: - F || در بیان حواس باطن: در مدركات باطن SP || و آنچه بوی تعلق دارد: - SP || 16 مقدم تجویف: - S || اول: - F

- 3 کردن که این سپید و شیرین است و یا آن سیاه و ترش است ، پس او قوتی است که این حکم بدو تعلق دارد . و هر حسی که هست بیش از يك چیز در نتواند یافت و لا بد است حاکم را که حکم کند بر دو صورت از حضور هر دو صورت . چون کسی پاره‌های چوب در آتش می‌دارد تا سرخ شود بعد از آن آنرا بگرداند، از آن دایره‌ای حاصل شود، و آن از آنست که دیده اول نقطه که بدید بحس مشترک سپرد، و او نقطه اول را نگاه می‌دارد ، همچنان دیده نقطه دوم بدو می‌سپارد و نقطه سوم را می‌بیند تا از آنجا دایره‌های حاصل شود . و دیده چیزی تواند دیدن که برابر او باشد و هرچه از دیده بگردد دید در آن نرسد ، پس جامع اینهمه حس مشترک است .
- (۳۳) دوم خیال است ، و آن قوتی است مرتب کرده در آخر تجویف اول دماغ ، و او خزانه‌دار حس مشترک است . و حس مشترک صور را زود قبول کند ، اما دیر نگاه نتواند داشت ، زیرا که رطوبت بر او غالب است ، پس هرچه حس مشترک بستاند بخيال سپارد و خیال آنرا نگاه دارد .

1 نتوانستمانی : نتوانستیم S || کردن : کرد F || 1-2 که این ... ترش است : که این سفید است و آن سیاه یا این شیرین است و آن ترش S || 2 او : این S || این حکم : حکم S || دارد: گیرد S || 3 یافت : یافتن S || حاکم : این حاکم S || 4 کند: می‌کند S || از حضور هر دو صورت : - F حضور هر دو صورت دربابد S || چون : و چون S || 5 می‌دارد : زند F || از آن دایره ای :- از آن F || 7 او : و چون حس مشترک S || نقطه اول را : اول را S || همچنان : و همچنین S || دوم : دوم را S || 8 می‌سپارد : سپارد S || و دیده: دیده S || 9 تواند دیدن : می‌تواند دید S || 12 خزانه‌دار: خزینه دار S || صور را : صورت را S

- (۳۴) سوّم وهم است ، و آن قوّتی است مرتّب کرده در تجویف اوسط دماغ ، واوست که در حیوانات حکم کند بر جزویات ، وگوسفند ادراك آن معنی که در گرگ است بدو می کند ، و آن سبب گریختن 3 گوسفند است از گرگ .
- (۳۵) چهارم متخیله است ، و آن قوّتی است هم تعبیه کرده در تجویف اوسط دماغ ، واوست که تراکیب و تفصیل بحکم اوست که 6 استنباط چیزها کند و اندیشه های عجیب پیش گیرد . و هرگاه که عقل بر او مستولی شود او را مفکره خوانند ، و هرگاه که وهم بر او غالب شود متخیله خوانند . و در قوای باطنی بلندتر از وی قوّتی نیست . 9
- (۳۶) پنجم ذاکره است ، و آن قوّتی است مرتّب کرده در تجویف آخر دماغ و خزانه احکام و همی است همچنانکه خیال خزانه صور حس مشترك است . 12
- (۳۷) و هر یکی را از این آلتها که برشمردیم روحی است خاص . و روح جرمی است لطیف ، حادث از اخلاط لطیف چنانکه اعضاء حادث است از اخلاط کثیف ، واوست که حامل قوی است بأسرها 15 و انبعاث او از تجویف جانب چپ دل است . و در آن حال که از تجویف چپ دل منبعث شود او را «روح حیوانی» خوانند ، و این روح حیوانی منقسم شود بر دو قسم : بعضی از او سوی جگر می رسد و آنرا

2 بر جزئیات : جزویات S || 3 آن معنی : معنی S || می کند : می تواند کرد S ||
 5 هم :- F || 6 اوسط دماغ : + نزدیک دو ده S || 6-7 که استنباط چیزها کند : که استنباطها
 می کند S || 7 گاه : که S || 8 شود : باشد S || او را : آن را S || شود : گردد S ||
 9 وی : او S || 11 و خزانه : و آن خزینه دارد S || خزانه صور : خزانه دار S ||
 13 یکی را : يك F || این : آن F || روحی است خاص : روحی خاص خاص است S ||
 جرمی : جسمی F || 14 چنانکه : همچنانکه S || 15 قوی : قوی بدن S || تجویف :-
 S || دل :- F || 16 تجویف :- S || دل :- F || 17 شود بر : می شود به S || از او :-
 F || و آن : آن F

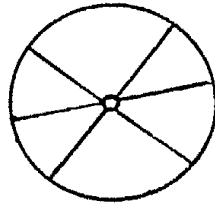
«روح طبیعی» گویند و مدار معده و طبخ و افعال نباتی بدو تعلق دارد ،
 و بعضی بشرائین متصاعد می‌شود تا بدماغ رسد و آنرا «روح نفسانی»
 خوانند ، مدار افعال حیوانی بدوست . و اگر از عنایت لطافت نبودی در
 جمله اعضا و عروق مساوی نبودی ، نفوذ نتوانستی کردن ، و چون عضوی را
 از اعضاء محکم ببندد و آن عضو متخدر شود و از کار بیفتد ، آن از آنست
 که راه گذر بر روح بسته شده‌است ، سریان نمی‌تواند کرد . یا چون سده
 در عضو پیدا شود آن عضو از کار بیفتد ، گویند مفلوج است و طبیب بتدبیر
 فتح آن مشغول گردد . و دلیل اختصاص هر آلتی از این آلتها که بر شمردیم
 بموضعی خاص صلاح آن موضع است یا فساد آن موضع . و محرکات تابع
 آید مر قوت نزوعی را وقوت نزوعی منفعل می‌شود از مدرکات ، وقوت
 نزوعی منقسم می‌شود بدو قسم : قسمی شهوانی و قسمی غضبانی .

12 در بیان جهات و فلکیات و آنچه بدان تعلق دارد

(۳۸) اکنون بدانکه ابعاد متناهی باشد ، و کره الی ما لایتناهی
 بتسلسل انجامد . و دلیل بر آنکه ابعاد متناهی اند آنست که دو بُعد
 غیر متناهی تصور کنند بر مثال دو خط ، پس از آن يك خط بقدر دو

1 گویند : خوانند S || و مدار : مدار F || 2 می‌شود : می‌شوند S || رسد :
 می‌رسند S || 3 بدوست : بر اوست S || 3-4 در جمله اعضا و عروق : F || 4 کردن : کرد F ||
 5 محکم ببندید : ببند F || متخدر : متخدر S || 6 بر روح : روح F به روح P || شده
 است : شود S || یا : دلیل F تا P || 7 شود : کرد F || 8-9 که بر شمردیم بموضعی
 خاص : PS || 9 صلاح... یا فساد آن موضع : صلاح بعضی است یا فساد بعضی S || 10 آید :
 اند S || 11 غضبانی : غضبی S || 12 در بیان جهات ... تعلق دارد : قسم دوم از عالم
 اجسام که تعلق بعالم اثیریات دارد SP || 13 اکنون بدانکه : F || باشد : می‌باشد S ||
 و کره الی ما لایتناهی : و اگر لایتناهی باشد S || 14 و دلیل : دلیل F || اند آنست :
 بدانست F || 15 کنند : کند F || از آن يك : يك F

- سه گز ببرند و باز هر دو خطرا بهم نهند تا همچنان می‌روند. اگر
 گویند که هر دو خط برابر یکدیگر می‌روند الی ما لایتناهی محال
 باشد زیرا که یکی ناقص است، آنکه لازم آید که ناقص و زاید 3
 متساوی باشند. و اگر ناقص ببرند غیر زائد پس بنسبت، زائد بر
 ناقص متناهی است و زائد بر ناقص بقدر متناهی زیادت آید، و هم
 نامتناهی که بقدر متناهی زیادت آید نیز متناهی باشد مثال دو 6
 خط: _____ . و نیز اگر دایره‌ای فرض کنیم بر مثال سپری و
 از آنجا دگر بار خروج شش خط فرض کنیم الی ما لایتناهی،
 معلوم است که چندانکه این شش خط دورتر می‌شود میان خط‌ها و 9
 انفرج میان هر شش خط بیش خواهد بودن از طول هر شش
 خط، و آن متناهی است زیرا که محصور است میان دو حاصر و چون
 عرض که بیش از طول است متناهی است طول نیز متناهی باشد. 12
 مثلا دایره:



(۳۹) و بدانکه جهات موجوداند و مختلف، چنانکه گویند فلان

- 1 ببرند: $F \parallel 1-2$ اگر گویند ... می‌روند: $F \parallel 3$ آنکه: $S \parallel 4$
 ببرند: بیستند A بینند $S \parallel 3-7$ ناقص، ببرند ... دو خط: متساوی نیستند زائد نیست
 یا ناقص متناهی است و ناقص نیز متناهی باشد مثال دو خط چنین $P \parallel 7$ دایره‌ای فرض
 کنیم: فرض کنیم دایره $S \parallel 8$ دگر بار ... فرض کنیم: فرض کنیم دگر بار خروج شش
 خط $S \parallel 9$ می‌شود: می‌شوند $S \parallel 10-11$ بیش خواهد بودن ... شش خط: $F \parallel 11$
 حاصر: خاصه $F \parallel 13$ مثلا دایره: F ، مثال دایره برین موجب باشد (⊙)

- حرکت کرد به فلان جهت دون فلان جهت . و این جهت که بدو حرکت می‌کنند نفس عدم نخواهد بودن زیرا که بعدم حرکت نتوان کرد و عدم قابل اشارت حسی نشود . و چون این معلوم شد، بدانکه این جهت امر عقلی 3
 صرف نتواند بودن زیرا که امر عقلی صرف قابل اشارت حسی نشود ، پس در معقول حرکت نتواند کردن، پس چیزی است که قابل اشارت حسی می‌شود و بدو حرکت می‌توان کردن و او را وضعی است . 6
- (۴۰) و بدانکه آن چیز که جهت از اوست و بدو معین است منقسم نشود، زیرا که اگر منقسم شود، چون متحرک از جزو اقرب او بگذرد ، از دو بیرون نباشد : یا از جهت حرکت می‌کند یا بجهت حرکت می‌کند ، و برین هر دو تقدیر لازم آید که جزو جهت گُل جهت باشد و این محال است . و نیز اگر منقسم شود ، حرکت در لا جهت افتد پس در لاشیء افتد و در لاشیء 12
 حرکت محال است . پس محدود جهت باید که جسمی باشد محیط چنانکه تعیین نقطه هر چیزی بدو امر باشد . و باید که تعیین کند و مرکز تعیین او نکند از برای جواز دوایر نامتناهی بر يك نقطه . و نیز نباید که 13
 مرکز باشد از اجسام مختلف ، زیرا که ممکن الائتلاف والافتراق شود ،

1 کرد :- S || دون فلان جهت : - SP || این : آن S || 2 می‌کنند : می‌کند
 S || نخواهد بودن : نیست S || 3 اشارت حسی : حرکت S || 4 بودن : بود F || امر
 عقلی صرف : - F || نشود : + و چون این معلوم شد F || پس در : و در S || 5 نتواند :
 نتوان S || است : - S || حسی : - S || 6 می‌توان کردن : می‌توان کرد F || 7 بدانکه :
 باید F || معین است : تعیین یابد S || 9 نباشد : نسبت S نیست P || 11 لاجهت :
 جهت F || پس : بلکه S || 11-12 در لاشیء حرکت : این S || 12 محدود : محدود F ||
 باشد محیط : محیط بود || 13 تعیین : تعیین S || نقطه : - PF || بدو امر : بدو PF ||
 تعیین : تعیین S || 14 دوایر : دایره F || 15 الائتلاف : الائتلاف F

- و هرچه ممکن الائتلاف والافتراق باشد، ممکن الخرق باشد. و خرق بر محدود روا نباشد، زیرا در آن حالت که قابل خرق شود، لازم آید او را دو حرکت مختلف: یکی در شیء و یکی در لاشیء، و در لاشیء 3 حرکت محال باشد.
- (۴۱) و بدانکه حرارت قوتی است که از مرکز قصد بالا کند. و برودت قوتی است که از بالا قصد مرکز کند. ثقل بر برودت غالب 6 است و خفت بر حرارت. و محدود نه از بالا بزیر حرکت کند و نه از زیر بیالا، پس باید نه ثقیل بود و نه خفیف و نه حار باشد و نه بارد. و حرکت محدود پیرامون مرکز باشد و شکل او شکل کری باشد، و چون مرگب 9 نیست، از اجسام مختلف متشابه الاجزاء باشد و او را زیر و بالا نباشد، بلکه همه بالا باشد یا همه زیر باشد.
- (۴۲) و بدانکه هرچه را نمو است بغذا محتاج است، و هرچه 12 بغذا محتاج باشد قابل کون و فساد بود و فرق مر او را لازم باشد و محدود را نمو نیست، پس او را بغذا حاجت نیفتد. و چون از غذا فارغ باشد کون و فساد بر او راه نیابد. و آنچه حق تعالی در قرآن مجید 15 خبر می دهد « فارجمع البصر هل تری من فطور»، دلالت می کند بر آنکه محدود را

1 الائتلاف: الائتلاف F | ممکن الخرق باشد: متخرق شود F || 2 محدود: محدود F ||
 شود: باشد S || آید: افتد SP || 3 و در لاشیء: و او را در لاشیء S || 4 باشد: بود S ||
 7 محدود: محدود F || 8 باید: + که S || بود: باشد S || 9 پیرامون: پیرامون S ||
 12 هرچه را: هرچه در F هرچه در P || بغذا محتاج است: او را بغذا حاجت باشد S || 12-13
 هرچه بغذا: هرچه را بغذا S || 13 محتاج باشد: حاجت باشد S || بود: باشد S || 14
 محدود: محدود و F || نیفتد و: نبود F || 15-16 و آنچه ... می دهد: و حق سبحانه و
 تعالی در سوره تبارک الملك فرماید SP || 16 سوره ۶۷ (الملك) آیه ۳ || بر آنکه: بر
 اینکه S || محدود: محدود F

- فطور نیست و فطور فرجه باشد یعنی سوراخ . و محدودرا باصطلاحی دیگر « فلک اطلس » خوانند و « اقصی » خوانند و « جسم کل » خوانند ،
- 3 و حق تعالی اورا از این چهار طبایع نیافرید بلکه از چیزی دیگر بیافرید که آنرا « طبیعت خامسه » خوانند ، لاجرم تا منقرض عالم هیچ آفتی بدو راه نیابد . پس از محدود فلک ثوابت را بیافرید ، و بعد از آن
- 6 زحل ، و آنکه فلک مشتری ، و همچنان فلک مریخ ، و فلک آفتاب ، و فلک زهره ، و فلک عطارد ، و فلک ماه . و این افلاک را که بر شمریم از يك جنس بیافرید و هر یکی را دوری معین پیدا کرد و بر هر فلکی سیاره ای از این سیارات هفت گانه بداشت و در هر یکی خاصیتی تعبیه کرد و اقلیمی از اقالیم عالم بدو سپرد . و هر فلکی را معین کرد که چون سیر کند و در چند مدت تواند پیرامن مرکز بر آمدن . و بعضی را بطئی السیر خوانند و بعضی را سریع السیر خوانند . و آنچه زحل بسی سال برد
- 12 آفتاب بيك سال برد و آنچه آفتاب بيك سال برد ماه بيك ماه برد ، و آنچه ماه

1 محدودرا: محدودرا F || 3 حق : + سبحانه S || از این چهار طبایع نیافرید: نه
از این طبایع آفرید S || 3-4 بلکه از چیز دیگری بیافرید : -F || 4 که آنرا : و
اورا F || 5 محدود : محدود F || 6 زحل : زحل را S || و آنکه : و بعد از آن S ||
مشتری : مشتری را : S || مریخ : مریخ را S || آفتاب : آفتاب را S || 7 زهره : زهره را S ||
عطارد : عطارد را S || ماه : ماه را S || 8 يك : -F || بیافرید : آفرید S || یکی :
فلکی S || بر : در S || 11 چون سیر کند : سیر چون کنند S || در چند : بچند S ||
تواند : تواند S || پیرامن : کرد S || بر آمدن : بر آمد S || 12 خوانند : -S ||
13 برد : می برد S || و آنچه آفتاب ببرد : -F || 12 برد : رود P || و آنچه ماه ...
برد : -F

بيك ماه برد فلك محدّد بيك روز برد ، و دور يومی از محدّد است .
 و آنچه آفتاب را می بینی که هر روز از مشرق برآید و بمغرب فرو
 رود سبب آن محدّد است که هر روز دوری تمام کند و هشت قلك را با 3
 خود بقسر بگرداند . و هر فلکی را دوری ارادی هست و دوری قسری .
 ارادی آنست که خود می کند چنانکه بهر مدتی دوری تواند کردن ، و
 قسری آنست که محدّد هر روزی او را با خود بگرداند . و ناحق تعالی 6
 ایشان را آفریده است هرگز نافرمانی نکرده اند ، چنانکه قرآن عزّ
 قائله خبر می دهد : « لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون » .

(۴۳) و بدانکه حق تعالی هر چه آفریده است بسه قسم آفریده است : 9
 بعضی بی واسطه چنانکه خبر می دهد در حق آدم علیه السلام : « خلقت بیدی » ،
 و در حق پیغامبر ما صلی الله علیه که « وينصر الله نصرأ عزيزاً » ، و در حق
 آدم : « فاذا سوّيته و افخت فيه من روحي » . و بعضی بواسطه چون علم 12
 پیغامبران چنانکه خبر فرمود در حق پیغامبر ما صلی الله علیه و آله :
 « علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى » . و بعضی بجمع ، چنانکه خبر می دهد :

1 بيك روز برد : بيك روز دور کند S || 2 آفتاب را : آفتاب F || 3 رود :
 می رود S || 3-4 با خود بقسر : بقسر باخود S || 4 ارادی هست : است ارادی S ||
 5 بهر مدتی ... تواند کردن : هر روزی مدتی تواند کرد F || 6 روزی : روز S || او را :-
 F || 7 آفریده : بیافریدند S || 8 سورة ۶۶ (التحریم) آیه ۹ || 9 و بدانکه :
 بدانکه S || 10 می دهد : می دهند S || علیه السلام :- F || سورة ۳۸ (ص) آیه
 ۷۵ || که :- F || 11 سورة ۴۸ (الفتح) آیه ۳ || 12 آدم : آدمیان S || سورة ۱۵
 (الحجر) آیه ۲۹ ، سورة ۳۸ (ص) آیه ۷۲ || 13 پیغامبران : پیغامبران S || فرمود :
 می دهد S || پیغامبر : پیغمبر S || صلی الله علیه و آله :- F || 14 سورة ۵۳ (النجم) آیه ۶

- « والسماء بنیناها بآید واثالموسیعون والارض فرشناها فنعم الماهدون ». پس چون خواست که جهان را نظامی باشد و خلایق آسوده باشند، شبی و روزی بیافرید و این هر دورا بآفتاب حوالت کرد که هرگاه آفتاب طلوع کند روز باشد، و هرگاه که غروب کند شب باشد. و چون دانست که اگر همیشه روز بودی و آفتاب غروب نکردی، هرچه برابر آفتاب بودی همه بسوختی، و هرچه نور آفتاب آنجا نرسید تاریک بماندی و جهان خراب شدی و حیوانات و غیرهم مضطر شدند بلکه نماندندی. و اگر همیشه شب بودی، همین که در اول گفتیم پدید آمدی؛ پس روز و شب را بیافرید و بدو سال و ماه را پدید کرد، و سال را همچنان حوالت به آفتاب کرد. چون از برج حمل روان شود و باز ببرج حمل آید آن را سال خوانند. و ماه را بماء حوالت کرد که چون دوری تمام کند از برج خود روان شود و باز ببرج خود آید آن را ماه گویند. پس از آن هفته پدید کرد، پس از هفته روز پدید کرد، و پس از روز ساعات پدید کرد و هر یکی را بیکی باز بست. و مدار روز و شب و ساعات و سال و ماه و هفته بزمان حواله کرد، و زمان را از مقدار حرکت فلک پدید کرد. و هر چیزی را چنانکه لایق او باشد بچیزی مشغول کرد و هیچ چیز را مهمل فرو نگذاشت و همدر کمر مطاوعت بر میان بست، « والله غالب علی امره و ماکان عطاء ربك محظورا ».

1 سوره ۵۱ (الذاریات) آیه ۴۷-۴۸ || والارض ... الماهدون: - F || 2 جهان را: جهانی F || 2-3 شبی و روزی: شب و روزی S || 3 که هرگاه: و هرگاه F || 4 که غروب: غروب || 6 همه: - F || 6-7 و جهان: - F || 7 و حیوانات: حیوان F || 9 و بدو: - S || ماه را: ماه S || 9-10 حوالت به آفتاب کرد: به آفتاب حوالت کرد S || 11 سال: بدو: - سالی SP || 11 کند: بکند S || 12 روان شود: - خود آید: - خود S || گویند: خوانند S || 15 زمان را: زمان S || 18 سوره ۱۷ (الاسراء) آیه ۲۰

این قدر در بحث اثیریات کافی بود .

قسم دوم که تعلق بعالم ارواح دارد

- وآن مبتنی است بر چند فصل و رمزی چند
- 3 (۴۴) رمز اول - بدانکه تو هرگز از ذات خود غایب نیستی و هرگز نباشد که از هستی خود بی‌خبر باشی ، و اگرچه در هستی عظیم باشی که یاد خود نکنی و اعضاء و اجزاء خود را فراموش کنی ، اما دانی 6 که تو هستی و ترا ذاتی هست ، و اگر اندیشه کنی نیک در ذات خود و تقدیر کنی ذات خود را که کجا است و چون است و چیست ، و در آن تقدیر فکر کنی و تزویر متخیله را بخود راه ندهی ، چنان یابی خود را که 9 پنداری در میان هوا رفتستی بی‌ملاست ، و اعضاء خود را از عالم حس و آنچه به حواس تعلق دارد بیرون یابی و معلوم شود که جسم نیستی و در جسم نیستی و ذات تو ترا معلوم شود بیواسطه . و اگر گویند این تقدیر 12 که کردیم وسطست ، لازم افتد که پیش از تقدیر مقدری فرض کنیم و آن مقدر بعینه ذات تست لا غیر .
- 15 (۴۵) رمز دوم - گوشت و پوست تو بر تو هر سال یا هر ماه مبدل می‌شود و

1 این قدر . . . بود : و این قدر بحث که در اثریات رفت در این مختصر کفایت باشد S || 3 چند فصل : ده فصل F || و رمزی چند : - S هشت رمز F || 4 رمز : - S || هرگز از ذات : از F || 5 که از : که تو از S || بی‌خبر باشی : غایب شوی F || 6 باشی که : باشی F || اجزاء : - SP || 7 که تو هستی : که هستی F || نیک : - F || 9 فکر کنی : افکار زدی F اوکار کنی P || چنان : چنانکه S || یابی خود را که : - F || 10 پنداری : + خود را که F || در میان هوا رفتستی : در هوا رفته‌ای F || رفتستی : رقیقی P || و اعضاء : اعضاء و F || 11-12 و در جسم نیستی : - F || 12 گویند : گویند F || تقدیر : تقدیرها S || 13 کردیم : کردیم F || پیش : - F || تقدیر مقدری : فرض : فرض P کنیم : کنند S || مقدر : فرض P || تست : نسبت F

- توئی تو مبدل نمی‌شود. و نیز اجزاء و اعضاء و دل و دماغ و آنچه در باطن تست در معرفت محتاج اند بتشریح، و تا نشکافند نبینی و ندانی که چون است احوال ایشان، و ادراك خود می‌کنی و خودرا در می‌بایی. پس تو و رای این همه‌ای و توئی تو نه این بدن است، و ذات تو و قوام تو نباید که بجیزی باشد که گاهی فراموش کنی و گاهی یادش آوری، و چون خواهی که تعقل کنی نتوانی کردن، زیرا که موقوف است بر شکافتن و پاره کردن و غیر آن.
- 6 (۴۶) رمز سوم - بدانکه اشارت تو بذات تو «من» و «انا» است، و بهر چه در بدن است و در عالم اجرام است «او» و «هو» است. و هرچه تو باو اشارت کنی او کلّ نتواند بودن و جزو نیز نتواند بودن، زیرا که خودرا از وی جدا کرده‌ای؛ «هو» و «انا». و نیز اگر تو این مجموع می‌بودی بایستی تا جمله اعضاء و اجزاء تو برابر تو نبودی و در یاد تو نبودی، خودرا یاد نتوانستی کردن. و بسیار باشد که دست و پای و سر و شکم و پشت و پهلو تو بر یاد تو نباشد و تو بر یاد تو باشی.

2 اجزاء و اعضاء: اجزاء S || 2 نشکافند: بشکافند S || نبینی: -F || 4 بدن: -PF || قوام تو: قوام او S تقویم دی P || 4-5 نباید که بجیزی باشد: بجیزی نشاید باشد S || 5 فراموش: فراموشش S || یادش آوری: یادش کنی F || 6 بر شکافتن: بشکافتن S || 7 رمز سوم: رمزی دیگر S || من: و من S || بهر: هر S || 8 در: + سد S || بدن است: بدن S || و در: - S || اجرام: اجرا F || باو: با او S || 9 کل: کلی F || و جزو نیز نتواند بودن: - F و جز نتواند S || وی: او S || 10 کرده‌ای: کردی P || می‌بودی: بودی S || بایستی: + که S || 11 اعضاء: - F || و در یاد تو نبودی: - SP || خود را: - F || 12 نتوانستی: نتوانستن S، نتوانستیش P || و پای و سر و: و سر تو بمثل پا شکم F || شکم و پشت: پشت و شکم S || 12-13 یاد تو: یاد توی تو F

- (۴۷) رمز چهارم - اگر چنانکه غذا می‌خوری و غاذیه در آن تصرف می‌کند، همچنان که هست بماندی و تحلل و ترشح در آن راه نیافتی، بایستی که بسالی یا بیش و کم بدن تو عظیم بزرگ گشتی 3 بیش از مقدار خود. پس هیچ جزوی نیست از اجزاء بدن تو که قوت حرارت آنرا بتحلیل و ترشح نمی‌گذارد بکلی، و بدل آن تازه بجای نمی‌آرد. و چون توئی تو و روح تو تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و 6 توئی تو نه کم می‌شود نه بیش و نه تحلل و ترشح بدو راه می‌یابد، پس توئی تو ورای این چیزها است که بر شمردیم. و در این که گفتیم نیک اندیشه کن، باشد که توئی خود بدانی و بیدار گردی. 9
- (۴۸) فصل اول - بدانکه چون دیده خواهد که ادراک چیزی کند باید که آن چیز برابر او باشد تا آنرا در تواند یافت، و چون خیال خواهد ادراک چیزی کنند محتاج آن نیست که چیز برابر او 12 باشد تا آنرا در تواند یافت، بلکه در غیبت تواند دید، اما نتواند که آن چیز را مجرّد کند از عوارض چون این و کیف و وضع، مثلاً در جائی

1 رمز چهارم: رمزی دیگر S || چنانکه: چنانچه S || 2 که هست: - F || بماندی و: + غاذیه F || 3 بیش و کم: بیش یا کم S || 4 بدن تو: بدن S || 5 گذارد: گذارد PF || تازه: باره F || 6 و چون نوی تو و روح تو: و همچنین مزاج تو و خون تو و روح SP || تغییر و تبدیل: تبدل و تغییر S || 7 توئی تو: توئی تست S || نه بیش: - F || و نه تحلل: و نه S || می‌یابد: نمی‌یابد S || 8 این چیزها: این همه چیزها S || این که: آنچه که S || 9 توی خود بدانی و: - F || 10 فصل اول: رمز پنجم F || 11 در تواند یافت: تواند دریافتن S || و چون خیال: و خیال چون S || 12 نیست: نباشد S || چیز: + باید F || برابر او: - او S || 13 در تواند یافت: - S || در غیبت: + آن چیز آن چیز را S || دید: دیدن S || 14 آن چیز را: چیزی S || چون: - S || مثلاً در: + همچنانکه S || در جائی: بر جائی S

- بیند وهم در جامه‌ای و رنگی و مقداری . و عقل چون خواهد که ادراک چیزی کند از این همه که گفتیم ، مجرد کند و آنچه محسوس است معقول گرداند از جسم ، مثلاً صورت جسمی مطلق گیرد چنانکه مطابق جمله صور اجسام باشد و بر جمله اجسام افتد بیک معنی و من شرح صورت مطلق که مطابق جمله صور شود و آنچه بدین تعلق دارد در مقدمه یاد کردم ، آنجا بحثی نیک بکند تا اینجا معلوم شود . و باید که بدانی که این صورت مطلق اگر در جسم حاصل شدی ، اورا مقداری خاص پیدا شدی ، چنانکه اگر جسم یک گز بودی او نیز یک گز بودی ، و اگر دو گز بودی او نیز دو گز بودی ، آنگاه مطابق چیزها مختلف نشدی و نیز باید که چون چیزی را ادراک کنی صورت آن چیز در نفس تو حاصل شود چنانکه در اول مقدمه شرح دادم ، و اگر نه هیچ حاصل نشود .
- 12 (۴۹) بدانکه مفهوم شیئیت مطلق و مفهوم وحدت مطلق در وقت ادراک کردن اگر در جسم حاصل می‌شدی ، چون جسم را پاره کنند باید که آنچه در جسم است هم پاره شود ، پس در آن حالت که جسم پاره شود مفهوم شیئیت و وحدت مطلق با جسم پاره شده است . اگر

1 در جامه ای و رنگی : درجائی نه و نه رنگی F درجائی نه آنکه بی رنگی S ||
 3 گرداند : کند F || جسمی مطلقها- : SF || گیرد : کند F || 4 صور : - F || و من :
 + بدین S || 5 در مقدمه : در اول مقدمه ای S در اول مقدمه P || 6 نیک : - F || 8 خاص : -
 F || بودی او : بود او F || 9 آنگاه : آنکه S || مطابق : - F || 12 بدانکه : رمز چشم
 بدانکه F || 13 کردن : - S || اگر : + وی S || می‌شدی : بودی S || 14 پس ...
 حالت که : - F || 15 مطلق با جسم پاره شده است : - SP || شیئیت و وحدت : شیئیتی و وحدتی
 است و آنجا مقدار آنست که جزو از کل پدید آید زیرا که شیئیتی و وحدتی مجرد مطلق
 فرا گرفته باشد آنگاه فرقی نباشد میان جزو و کل و این محال باشد P ، شیئیتی و وحدتی
 است و آنجا مقدار آنست که جزو از کل پدید آید زیرا که شیئیتی و وحدتی مطلق مجرد فرا
 گرفته باشد آنگاه هیچ فرقی نباشد میان جزو و کل و این محال باشد

گوئی هر جزوی از شیئیت و وحدت شیئیتی و وحدتی است و هر یکی را اختصاصی است بزیادتی یا بکمی، لازم آید که جزو بیش از کل باشد، و این محال است، زیرا که او اول شیئیتی و وحدتی بود، پس اکنون 3 دو پدید آمد. و اگر گوئی نه شیئیت است نه وحدت و نه او را زیادتی است و نه کمی، پس آن باید که نه شیء باشد نه واحد و نه بسیار و نه اندک، و هر چه این جنس باشد نه جزو باشد و نه کل، و تو فرض کرده‌ای که 6 جزو است و این محال است. پس بدانکه چون ممکن نیست که پاره شود و قسمت پذیرد، محلّ او نیز باید که پاره نشود و قسمت نپذیرد و جسم نباشد و در جسم نباشد. و اوست که او را «نفس ناطقه» خوانند و 9 چندین نام دارد و حقیقت تو آنست. ان شاء الله که شرح آن چنانکه لایق است بدهم.

(۵۰) فصل دوم - بدانکه چون معلوم کردی که نفس تو جرم 12 نیست، باید که بدانی که در جرم نیز نیست. دلیل بر آنکه در جرم نیست آن است که اگر در جرم بودی یا در آلتی دیگر بایستی که چون آلت ضعیف شدی و از کار بیفتادی او نیز ضعیف شدی 15

1 هر جزوی از شیئیت و وحدت: - SP || 2 بیش: پس S || 3 او: - F || اول: + خود P || پس: - P || 4 شیئیت است: - است F || 5 نه شیء: شیء F || بسیار + باشد S || 6 این جنس: همچنین S || 7 است و: نیست F || محال است: محال باشد S || 9 و در جسم نباشد: - F || 10 نام: + دیگر S || تو: تو را S || که: - S || 11 است: باشد S || 12 فصل دوم: رمز هفتم F || 13 جرم: جسم S || بر آنکه در جرم نیست: - F || جرم نیست: جسم S || 14 یا در آلتی دیگر: - S

و از کار بیفتادی و نه چنین است ، بل اتفاق افتد که نفس ضعیف
 شود بسبب عوارض خارج ، چون هیأت ردی و آنچه بدین ماند ، و بعد از
 3 چهل سال و پنجاه سال که قوی ضعیف شده باشد و بدن سست گشته ، نفس قوی تر
 شود و ادراك او بهتر بود . و نیز اگر در آلتی بودی ادراك آلت نتوانستی
 کردن ، زیرا که آلت را آلتی دیگر بایستی تا بدان آلت این آلت
 6 ادراك کردی ، و آلتی دیگر نیست و او ادراك آلت می تواند کرد . و
 نیز اگر ادراك در آلت بودی ، ادراك ذات خود نتوانستی کردن بی
 آلتی دیگر . و چون آلتی دیگر نیست و ادراك ذات خود می تواند
 9 کرد از آلت مستغنی است . و نیز اگر در آلت بودی ، ادراك ضعیف را
 پس از ادراك قوی نتوانستی کرد چنانکه حواس^۳ که بعد از قوی ضعیف
 در نیابد ، چون دیده مثلاً که در آفتاب روشن نگاه کند اگر در خانه
 12 آید تاریک بیند و ظلمانی .

(۵۱) فصل سوم - اکنون بدانکه تو خود را گم کرده ای و
 نمی دانی که چیستی ، گاه ببدن حواله می کنی و می گوئی که من این
 15 بدنم ، و گاه چون دلت صفائی می یابد آن قدر می دانی که بشک
 می افتی که من این بدن هستم یا نه و این بدنم یا چیزی دیگر ؟ .

1 و از کار بیفتادی و نه :- و از کار بیفتادی F || بل : بلکه S || 3 چهل سال :- سال F ||
 پنجاه سال : سال F || باشد و : + بدین سبب S || 4 ادراك او : - S || بود :- S ||
 5 تا : که F || این آلت : این حالت را S || 6 آلتی : آلت S || او :- F || کرد : کردن S ||
 7 اگر ادراك : - ادراك F || ادراك ذات : ادراك ادراك ذات F || 8 آلتی : آلت S ||
 ذات : - F || 9 کرد : کردن S || کرد : + و F || 10 پس : بعد S || کرد : کردن S ||
 12 تاریک بیند و ظلمانی : خانه را نبیند و خانه او را تاریک نماید S || 13 فصل سوم : رمز
 هشتم F || تو :- F || 14 می گوئی که :- که F || 15 دلت صفائی می یابد : صفائی
 می باشد F ، صفائی باشد S || آن قدر می دانی : این قدر درمی یابی S || 16 و این : یا این F

فی الجمله هیچ نمی‌دانی ، و تو از این همه که می‌اندیشی هیچ نیستی ، و تو
 و رای این همه‌ای ، و همه از آن آنست که حق تعالی را فراموش کرده‌ای
 که «نسوا الله فنسیهم» و در جائی دیگر «نسوا الله فانسیهم انفسهم» . لاجرم خود را 3
 نیز فراموش کرده‌ای . اگر حق تعالی را یاد کردی و گفتی آن خدائی
 که مرا بیافرید بدین شکل و بدین زیرکی بزرگ خدائی باشد ، و من
 پیش از این نبودم پس بی‌بوم و پس از این نباشم ، پس بودن من بی‌بازی 6
 نیست ، گوئی مرا از چه آفرید و چرا آفرید ؟ و از کجا آمدم و
 کجا خواهم شدن ؟ بود که طلبی در نهاد تو پدید آمدی ، ببرکت آنکه
 تو خدای را یاد کردی ، خود را یافتی و بدانستی . و عجب اینست 9
 که خود را در خود گم کرده‌ای و از جائی دور طلب می‌کنی همچنان که
 آن مرد که بر رخ نشسته بود و خر را طلب می‌کرد .

حکایت

12

(۵۲) من در ولایت یمن بودم ، جائی که صنعا گویند . پیری را
 دیدم سخت نورانی سروپای برهنه می‌دوید . چون مرا بدید بخندید و

2 حق : خدای S || کرده ای که : - که S || 3 سوره ۹ (التوبة) آیه ۶۸ ||
 نسوا الله ... جائی دیگر : - F || سوره ۵۹ (الحشر) آیه ۱۹ || 4 اگر حق تعالی :
 و اگر خدای S || یاد کردی : یاد کریش F || و گفتی : + ایش که F || 6 و پس از این
 نباشم : - F || پس بودن : و بودن F || 7 گوئی : + که S || کجا : بکجا S ||
 8 شدن : شد S || بود : بودی F || آمدی : آید S || آنکه : - آن F || 9 کردی :
 کردیدی F || یافتی : یاد کردی F || بدانستی : بدانستش F || 10 کرده ای : کرده
 S || واز : ز F || طلب می‌کنی : می‌طلبی F || همچنانکه : چنانکه F || 11 طلب
 می‌کرد : می‌طلبید F || 13 جائی که : در جائی که آنرا S || گویند : می‌گویند S ||
 14 سر و پای برهنه : سر برهنه و پای برهنه S

گفت: «امشب خوابی عجب دیده‌ام، بیا تا با تو بگویم.» من پیش رفتم، پیر مرا گفت: دوش در خواب شدم، جائی عجب دیدم، چنانکه شرح آن نمی‌توانم کرد و در آن میان شخصی دیدم که هرگز به حسن او ندیده‌ام و نشنیده، چون در او نگاه کردم از غایت جمال مدهوش شدم، فریاد از نهاد من بر آمد، گفتم مبادا که ناگاه برود و من در حسرت او بمانم. بجستم و هر دو گوش او محکم بگرفتم، و در او آویختم. و چون بیدار شدم هر دو گوش خود را در دست خود دیدم. پس از آن گفتم «آه»، من هذا هذا حجابی، و اشارت بیدن خود می‌کرد و می‌گریست و می‌گفت

« ما احسن قال اخونا الحلاج رحمة الله :

بداء لك سرّ طال عنك اکتنامه	ولاح صباح كنت انت ظلامه	
وانت حجاب العلب عن سرّ غيبه	ولولاك لم يطبع عليه ختامه	
و جاء حديث لا يمل سماعه	شهي الينا نثره و نظامه	12

و من نیز در این معنی دو بیتی گفته‌ام :

بیت

15 يك چند بتقليد كز يدم خود را نادیده همی نام شنیدم خود را

1 عجب: عظیم S || پیش: + آن پیر S || 2 پیر مرا: پیر S || دوش در خواب شدم: من امشب لحظه‌ای در خواب شدم S || شرح: و وصف S || 3 شخصی: شخصی را S || هرگز به حسن او: به حسن او هرگز S || ندیده‌ام: ندیده بودم S || 4 جمال: + او S || 5 نهاد: - S || مبادا: نباید S || ناگاه: - F || حسرت: حیرت S || ار: دی S || 6 محکم: - S || و چون: چون F || 7 آه ... حجابی: آه هذا حجاب F آه من هذا حجابی P || 7-8 و اشارت: اشارت F || 9 ما احسن ... رحمة الله: ما احسن ما اقول اخوانا F || 10-12 بدالك ... نظامه: - F || 10 بداء لك: بذلك S || اکتنامه: اکتنامه S || 11 عن: فی P || 12 شهی: ستنهی S || 13 دو: - F

با خود بودم از آن ندیدم خود را از خود بدر آمدم بدیدم خود را
 (۵۳) و شنیدم که شیخ ابوالخیر رضی الله عنه در واقعه دید که «برخیز و
 3 نزد شیخ ابوالحسن خرقانی شو و امانتی که بدو سپرده ایم بستان شیخ
 ابوسعید بر خاست و بخدمت ابوالحسن خرقانی رفت. چون چشم ابوالحسن
 بروی افتاد، گفت «یا ابوسعید امانتی که ترا بر من است آنست که بدانی
 6 که صوفی از کل نیست.» ابوسعید چون این بشنید خدمت کرد و بازگشت،
 و چندان جهد کرد که آن صوفی را که از کل نیست بدید. و همه روز
 می گفت «الصوفی مع الله بلا مکان» و آنچه حسین حلاج می گوید نور الله
 9 قبره:

هیکلی الجسم نوری الصمیم صمدی الذات دیان علیم
 عاد بالروح الی اربابها بقی الهیکل فی التراب رمیم
 12 و آنچه بایزید رضی الله عنه می گوید: «طلبت ذاتی فی الکونین فما
 وجدتها»، و آنچه گفت: «انسلخت من جلدی فرأیت من أنا» هم درین معنی است.
 و سنائی گوید رحمة الله علیه:
 15 توبگوهر ورای هر دو جهانی چکنم قدر خود نمی دانی

1 یا: در S || با خود ... ندیدم خود را: با خود بزدم زان بسزیدم خود را F ||
 بدر آمدم: چون برون شدم P || 2 شیخ: - F || 3 نزد: بر F || و امانتی: امانتی F ||
 5 بروی: + او S || یا ابا: بابا S || 6 ابوسعید: شیخ ابوسعید S || این بشنید: بشنید
 F || 7-8 روز می گفت: روزی گفتمی S || 8 آنچه: + شیخ S || 8-9 نور الله قبره: - S ||
 10 الذات: الروح F || 11 بالروح: بالارواح S || بقی: فقی F || التراب رمیم: التراب
 الرمیم F || 12 رضی الله عنه: قدس روحه S || می گوید: می گفت S || 13 و آنچه: و دیگر
 آنچه S || هم: وهم S || 14 و سنائی گوید: که چکنم سنائی خوش می گوید S ||
 15 هر: - F

و آنچه بزرگی از بزرگان اشارت می کند: «انهاشعلة ملكوتية لاهوتية هم در این معنی است. و آنچه امیر المؤمنین علی رضی الله عنه می فرماید 3 « ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل قلعتها بقوة ملكوتية » هم در این معنی است .

(۵۴) اکنون بدانکه اینهمه که برشمرديم توئی و حقیقت تست .
 ۱. و ترا چندین نام است : « نفس » خوانند ، چنانکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده « يا ايُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي الي ربك راضية مرضية » ، و « کلمه » خوانند چنانکه گفت « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه » . و
 9 کلمه طيبه و نفس مطمئنة یکی معنی دارد همچنانکه تا نفس ما مطمئنة نشود ، «ارجعي الي ربك» در حق او درست نیاید ، و تا کلمه طيبه نباشد ، «اليه يصعد الكلم الطيب» در شان او ممتنع بود . و «روح» خوانند چنانکه گفت «روح منه» ،
 12 و «لوامه» خوانند چنانکه فرمود « ولا اقسام بالنفس اللوامة » و « اماره » خوانند چنانکه فرمود « اتق النفس لامارة بالسوء » .

فصل چهارم

15 (۵۵) اکنون بدانکه نفس ترا دو جهت است ، چنانکه بدن را دو

1 بزرگان: + بدین S || شعلة: شغله F || 2 هم در این معنی است: - S || آنچه:
 + حضرت S || علی... عنه: ع S || می فرماید: می گوید S || 3 قلعتها: قلعته F ||
 5 بدانکه: - F || تست: باشد S || 7 فرموده: یاد کرده است S || سورة ۸۹ (الفجر)
 آیه ۲۸ || 8-10 و کلمه خوانند... الي ربك: - F || 8 چنانکه گفت: - S || سورة ۳۵ (الفاطر)
 آیه ۱۱ || والعمل... يرفعه: - S || 9 همچنانکه: و همچنانکه S || نفس ما: - S || 10 و تا:
 با F || نباشد: نشود S || 11 بود: باشد S || سورة ۴ (النساء) آیه ۱۷۱ || 12 فرمود:
 گفت S || سورة ۷۵ (القيامة) آیه ۲ || 13 فرمود: گفت S || سورة ۱۲ « يوسف »
 آیه ۵۳ || 15 چهارم: - F

جهت است: يك جهت تعلق بعالم روحانی دارد که از آنجا اقتباس علوم و فواید کند و آن را قوت علمی و نظری خوانند، و يك جهت بعالم جسمانی تعلق دارد که از آنجا کمال حاصل کند، و آن را قوت عملی خوانند، و 3 بدان جهت تصرف می کند در بدن. و هر گاه که نفس قاهر بدن شود، قوای ظاهر و باطن مطیع او گردند، او را قرب بعالم خویش بیشتر باشد و باستکمال نزدیکتر باشد و او را «نفس مطمئنه» و «کلمه طیبه» خوانند. و هر گاه 6 که بدن قاهر او شود، ضعیف گردد و منکوس، او را «لوامه» و «اماره» خوانند.

(۵۶) و بدانکه در هر وقتی اقتضای نامی کند، و بزرگان از انبیاء و اولیاء هر سخن که گفته اند چنان گفته اند که حال را درخور بوده است. و رسول ما علیه السلام وقت بودی که چون بظاهر دیگران نظر کردی و باطن خود دیدی گفتی «من از شما نیستم، شما چیزی دیگرید، و من چیزی دیگر، 12 لست كأحد منكم». و وقت بودی که در ظاهر خود و ظاهر دیگران نگاه کردی، گفتی «من همچو شما ام، اما أنا بشرٌ مثلکم». و چون اشارت بروح

1 که : S || علوم: عواید S || 3 تعلق: -F || آنجا: + سبب S || 4 هر گاه : هر کرا S ||
شود : باشد S ||. قوای : وقوی F || 5 مطیع او گردند : مطیع شود او را S || 5 قرب...
باشد: و تقرب عالم خود بیشتر باشد S || خویش: -F || 5-6 و باستکمال... نفس: -F || 6 نفس
مطمئنة و کلمة طیبه: کلمة طیمة و نفس مطمئنة SP || 7 قاهر او : او قاهر S || گردد :-
S || لوامه و اماره : اماره و لوامه S || 9-10 انبیاء و اولیاء: اولیاء و انبیاء S || 10 درخور:
درش F در آن S || است: اند SF || 11 رسول : پیغمبر S || علیه السلام: صلوات الله
علیه S || وقت : وقتی S || 12 نیستم : نیم F || 13 كأحد منكم: كأحد کم SF ، حدیث
در مسند الدارمی ، باب ۲۱ از کتاب اطعمه آمده است || 14 گفتی : و گفتی S || اما
انا : انا F || حدیث در صحیح بخاری ، باب دهم از کتاب حیل و سنن ابو داود ، باب ۹۳
از کتاب طهارت آمده است .

- پاك خود كردى ، گفتى « كنت نبياً و آدم بين الماء والطين » ، و چون اشارت
 ببدن خود كردى، گفتى « أنا امرأة تأكل القديد فى الجاهليّة » .
- 3 (۵۷) و بدانکه عالم جسمانى ضدّ عالم روحانى است ، چنانکه دنيا
 ضدّ آخرت است . و بدانکه درنگ ما در اين عالم اندكى خواهد بودن
 و مارا اينجا نخواهند گذاشتن . و همچنانکه آمدن ما باختيار نبود ،
 6 رفتن هم باختيار نخواهد بودن . و بدانکه اين متاعى که اينجا مى خيزد
 لايق آنجا نيست و آن عالم را متاعى است خاصّ ، و آنچه از اين عالم
 خيزد هم اينجا خرج مى توان کردن ، اما اين عالم يك خاصيت دارد
 9 که متاع نيم کاران آن عالم اينجا تمام کنند .

فصل پنجم

- (۵۸) بدانکه شناخت حقّ تعالى موقوف است بر شناخت نفس خود
 12 چنانکه مصطفى عليه السلام مى فرمايد . « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .
 و بايزيد رضى الله عنه حکايت مى کند از حقّ تعالى که مرا گفت
 «سافروا من انفسکم تجدوننا فى اول قدم» و سفر از نفس آنکه توان

2 ببدن خود : با بدن S || تأكل: کانت تأكل S || فى الجاهلية :- S || 5 گذاشتن:
 گذاشت S || باختيار : + ما S || 6 رفتن : + ما S || هم : نیز S || بودن : بود S ||
 6-7 و بدانکه... آنجا نيست :- F || 6 اين متاعى :- اين S || مى خيزد: مى خيزد S || 8 خيزد:
 + و هم در اين عالم خيزد S || اينجا : در اين عالم S || خرج مى توان کردن : توان
 خرج کرد F || 9 نيم کاران : همه کاره S || نيم کار P || آن عالم: آن عالم را S || 10 پنجم :- F ||
 11 حق تعالى : خدای عز وجل و علا S || بر شناخت : بشناختن S || 12 مصطفى عليه
 السلام: حضرت ولايت پناه اميرالمؤمنين على صلوات الله عليه وآله S ، پيغامبر P || اين حديث
 معروف در شرح نهج البلاغة ، قاهره ، ۱۲۷۶ ، جلد چهارم ، ص ۵۴۷ ، آمده است || 13 رضى الله
 عنه : رحمة الله S || از حق تعالى: که حق تعالى S || 14 من انفسکم : عن انفسکم S ||
 از نفس : نفس F || آنکه : آنکاه S

کرد که اول بنفس رسند و نفس را بشناسند، و بعد از آن سفر را ساز کنند.

- (۵۹) و بدانکه با اتفاق جمله خلايق معرفت حق تعالی واجب است بر خاص 3
 و عام. و چون معرفت حق تعالی که واجب است موقوف است بر معرفت
 نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد، زیرا که وصول بمعرفت حق
 تعالی صورت نیندد الا بمعرفت نفس. و مثال این چنان باشد که اگر 6
 کسی خواهد که بیامی بلند بر شود، او را نردبانی باید والا بر بام نتواند
 رفتن، و بی نردبان بر بام رفتن محال است. و اگر فرض کنیم که رفتن
 آن کس بر بام واجب است، و آن موقوف است بر نردبان، وجود نردبان نیز 9
 واجب شود، زیرا که بنردبان می توان بدان واجب رسیدن. و چون این بدانستی،
 بدانکه بکنه معرفت حق تعالی هیچ موجودی از انبیاء و اولیاء و ملک
 و فلک نرسند و نخواهند رسید، چنانکه قرآن عزّ فائله خبر می دهد:
 « و ما قدروا الله حق قدره » و رسول علیه السلام شب معراج گفت 12
 « لا احصى ثناءً عليك انت كما اثنيت على نفسك » .

1 کرد: کردن S || رسند: رسد S || بشناسند: بشناسد S || 2 کنند: کند S ||
 3 و بدانکه: بدانکه S || خلايق: اهل معرفت S || حق: الله S || 4 حق: خدای S ||
 تعالی که: تعالی F || 4-5 معرفت نفس: نفس S || 5 حق: خدای S || 6 باشد: است S ||
 7 بیامی: بر بامی S || او را: آن کسی را S || 8 بر بام رفتن محال است: محال باشد S || 9 آن کس:
 این مرد S || 10 می توان بدان واجب رسیدن: بدان واجب می توان رسید S || 11
 معرفت: ذات و S || تعالی: عز و علا S || 12 نرسند: نرسیده S || نخواهند رسید:
 نخواهند رسیدن S || فائله: فائل F || 13 سوره ۳۲ (الحج) آیه ۷۴ || رسول:
 پیغمبر S || علیه السلام: صلی الله علیه و آله S || گفت: می گوید S || 14 حدیث در
 صحیح مسلم، باب ۲۲۲ از کتاب صلاة آمده است .

- (۶۰) آورده اند که جمله انبیاء و اولیاء و ملائکه علیهم السلام اوراد خود بدین دوسه کلمه ختم کرده اند: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک، سبحانک ما عبدناک حق عبادتک». و گویند فرشته ایست که تسبیح وی اینست: «سبحان من لیس للخلق الی معرفته سبیل»، و مقصود از این کلمات آنست که او را چنانکه اوست کس نتواند شناختن، اما هر کس بقدر استعداد و مرتبت خود معرفتی حاصل کند و بقدر سیر و سلوک خود مرتبت آن حضرت بیابد، چنانکه انبیاء علیهم السلام که هر یکی را معراجی خاص بود و مرتبتی که دیگر را نبود. و هر یکی بتشریفی و تکریمی و خلعتی مکرم و مشرف بودند. پیغامبر ما را علیه السلام آن بزرگواری بود که بدید و بشنید و بگفت، و موسی را علیه السلام آن مرتبت بود که بشنید و بگفت، و ابراهیم را آن مرتبت بود که جبرئیل در میان نعمی گنجید چنانکه گفت «اما الیک فلا». و هر یکی را قربتی بود که اگر بر شمارم روزگار دراز و بسیار شود. و از اولیاء علی-رضی الله عنه را پرسیدند: «هل رأیت ربک؟» گفت «لم اعبد رباً لم اره». و بایزید -رحمة الله علیه-

1 آورده و آورده S: 2 دوسه: دو S|| کرده اند: کنند S || 3 گویند: + که S || وی:
 او S || 4 سبیل: سبیل SF || 5 کس: هیچ کس را S || 6 کند: کنند F || مرتبت: قربت S ||
 7 بیابد: بیابند F || 7-8 معراجی خاص بود: خاص معراجی S || 8 مرتبتی: قربتی S ||
 دیگر را: آن دیگر را S || و تکریمی: تکریم S، - P || 9 بودند: شدند S ||
 علیه السلام: صلی الله علیه و آله و سلم S || 10 بگفت: - SF || مرتبت: بزرگواری
 S || 11 بگفت: نگفت F || و ابراهیم: ابراهیم S || مرتبت: قربت S ||
 گنجید: گنجید F || 12 چنانکه گفت: - S || قربتی: مرتبتی S || 13 دراز و بسیار شود:
 باید S || و از اولیاء... را: و از حضرت امیر المؤمنین مرتضی علیه السلام S || 14 گفت:
 قال S || رحمة الله علیه: - S

- گفت « ان الله تعالى توّجنى بتاج الكرامة، ثم نادانى حبيبى الى » ، وحسين
 حلاج گفت « رأيت حبيبى بعين قلبى، فقلت من أنت قال أنت » . وديگر
 صحابه و مشايخ را احوالها بوده است که یاد کردن دراز پای دارد . 3
 (۶۱) پس هر که نفس خود را بشناخت ، بقدر استعداد نفس او را
 از معرفت حقّ تعالى نصیبی بود . وچندانکه ریاضت بیشتر کشد و باستكمال
 نزدیک تر گردد معرفت زیاده تر می شود . و مثال این چنان باشد که نور 6
 آفتاب بهر خانه بقدر روزن آن خانه تابد . مثلاً در سرای پادشاهی
 که سعتمی عظیم دارد و روزنهای فراخ بیش از آن تابد که در خانه
 پیرزنی درویش که خانه ای دارد کوچک و روزنی تنگ ، و در صحرائی 9
 که صد درصد یا هزار در هزار باشد بیش از آن تابد که در سرای
 پادشاهی که ده در ده یا بیست در بیست باشد . اکنون بدانکه معرفت
 نفس از آن قدر که من در این مختصر شرح داده ام ، اگر حاصل توانی 12
 کردن و بر آن هستی که این شغل مهم را پیش گیری و بسر بری ، در
 فصل ششم گوش دار و خاطر کمار تا از معرفت حقّ تعالى آن قدر که

1 تعالی :- F || الكرامة : کرامته S || حسین :- S || 2 فقلت ... انت : فقال
 من انت فقلت انا S || 3 احوالها : هر یکی را مقامی S || دراز پای : طول S دراز
 پای P || 5 بود : باشد S || 6 معرفت : و معرفت S || زیاده تر می شود : زیاد تر
 شود S || 7 بهر : در هر F || آن خانه : خانه F || تابد : می تابد || 8 سعتمی : سهمی S ||
 بیش : پیش S || 9 خانه ای دارد کوچک : صحنی کوچک دارد S || روزنی تنگ : روزنی
 کوچک S || 10 یا : و یا F || 11 در ده : + باشد S || باشد :- S || بدانکه :- F ||
 12 من :- S || داده ام : دادیم || 13 بر آن هستی : ترا آن فریجه هست S || شغل : فهم S ||
 مهم :- SP || 14 تعالی :- S

لايق اين مختصر است شرح دهم . واگر ترا اين فهم نيست و فصل دوم و سوم و چهارم و پنجم و رمزي چندرا که گفته ام بحثي شافي نکرده اي، در ششم هيچ خوض مکن که ترا از آن هيچ بهره نيست . 3

فصل ششم

(۶۲) اکنون بدانکه هر چه هست آفریده است، بجز حق تعالی، 6
از آسمان و زمين و غيرها، آن را «عالم» خوانند. و هر جنس را از خلائق عالمی نهند و گویند هجده هزار عالم است. و بدانکه نباید که 9
عالم از اين جنس بيرون باشد؛ يا واجب الوجود باشد يا ممکن الوجود يا ممتنع الوجود. اما واجب الوجود نشاید که نباشد جلّ ذکره، و 9
ممتنع الوجود نشاید که باشد، زیرا که تغيير و تبديل بدو راه می یابد و از حال بحال می گردد، و هست نيست می شود، پس لازم باشد که ممکن 12
الوجود باشد. و ممکن الوجود البته مرجّحی باید تا بوجود آید زیرا که ممکن را دو طرف است: یکی بوجود تعلق دارد و یکی بعدم. نه 15
ضرورتی بطرف عدم دارد که باید که معدوم باشد و نه ضرورتی بطرف وجود دارد که باید که موجود باشد. پس مرجّحی باید که طرف وجود را

1 است: باشد S || دهم: دهيم S || اين فهم: آن فريحه S | اين فريحه P ||
2 پنجم: - S || رمزي: رمزها S | رمزي هست F || چندرا: چند SF || 2 گفته ام:
گفتيم S || 3 از آن: در آن S || 4 ششم: - F || 5 بجز: وجز S || حق تعالی: خدای
عزوجل است S || 7-8 نباید... جنس: عالم نباید که از اين سه قسم S || 8 واجب الوجود:
ممكن الوجود S || باشد: - F || ممكن الوجود: واجب الوجود S || 9 اما: - S | جل
ذکره: - S || 11-12 و ممکن الوجود... باشد: - F || 11 هست: هست S || هست نيست:
هست و نيست F || می شود: + ممتنع الوجود نشاید که باشد زیرا که ممتنع آنست که
درو وجود نیاید || باشد: می شود S || 14 ضرورتی: ضروری F || 15 وجود را: وجود F

بر طرف عدم رجحان نهد که ممکن بوجود آید . وعالم که ممکن
 الوجود است بی مرجحی محال باشد که بوجود آید ، و چون بوجود
 آمد البته مرجحی دارد. و آن مرجح نیز از این سه قسم که گفتیم بیرون 3
 نیست : محال است که ممتنع باشد ، زیرا که ممتنع آنست که البته
 بوجود نیاید ؛ نشاید که ممکن الوجود باشد ، زیرا که حال او همچون
 حال عالم باشد و او نیز بمرجحی محتاج باشد ؛ پس باید که واجب 6
 الوجود باشد تعالی و تقدس .

(۶۳) وبدانکه عدم دو معنی دارد : یکی را ممتنع الوجود خوانند ، و
 آن بوجود نیاید . و آن یکی را ممکن الوجود خوانند و آن بوجود 9
 آید . و آنچه گفتیم که ممکن را دو طرف است ، بدان دو طرف آن
 نمی‌خواهیم که ممکن چیزی هست موجود که آن چیز دو طرف دارد ؛
 اگر ممکن را وجود بودی بمرجحش حاجت نبودی . اما عادت چنین 12
 رفته است که چون خواهند که شرحی دهند ، اگر چه هیچ نباشد ، از
 روی استعارت چیزی بنا نهند و نامی بگویند تا معلوم شود ، چنانکه
 قرآن خبر میدهد که در ازل حق تعالی بنی آدم را که هنوز موجود نبودند ، 15
 خطاب کرد : « الست بر بکم » ، گفتند « بلی » . و مقصود آنست که باری تعالی

1 رجحان نهد : ترجیح دهد S || که ممکن : ناممکن الوجود S || 2 مرجحی :
 مرجح S || 4 است : - S || 5 نشاید که : نباید F || 6 بمرجحی : بمرجح S || 9 آن :
 + نیز S || 10-9 آن یکی را ... آید : - F || 11 موجود : بوجود F || 12 وجود : موجود S ||
 بمرجحش : خود بمرجح S || 13 چون : اگر S || 14 نامی : نام S || 15 قرآن : +
 مجید S || تعالی : جل وعلا S || بنی آدم را : با ذرات S || 16 کرد : + که S || باری
 تعالی : حق جل جلاله S

- عالم بود بآنچه خلقی خواهد آفریدن ، و آن خلق اگر چه معدوم بودند اما ممکن الوجود بودند ، زیرا که بوجود خواستند آمدن .
- 3 پس طرفی در عدم داشتند ، زیرا که هنوز موجود نبودند، و طرفی در وجود داشتند ، زیرا بوجود خواستند آمدن. اکنون چون بدانستی که عالم به مرجّحی محتاج است ، آن مرجّح واجب الوجود بود جلّ و علا.
- 6 (۶۴) و بدانکه هر قومی را اصطلاحی هست . قومی مرجّح خوانند از برای آنکه ترجیح وجود بر عدم او می نهد . و قومی مقتضی خوانند از برای آنکه اقتضای آن کرد که عالم بوجود آمد . و قومی خالق خوانند از برای آنکه عالم او آفرید. و قرآن « بدیع السماوات والارض » خواند از برای آنکه بی آلت آفرید و بآلت حاجت نبود . و این نامها نسبت با خلق می گردد، و اگر نه، حقّ تعالی یکی است ، که تغییر در ذات
- 12 پاك او راه نیابد، همیشه بود همچنین و همیشه چنین خواهد بود. تغییر و تبدیل که هست با خلق تعلق دارد .

فصل هفتم

- 15 (۶۵) چون بدانستی که عالم ممکن است فی نفسه و خود بخود پدید نیامده است ، و آفریدگار او خدای است جلّ و علا ، اکنون بدانکه

1 بآنچه : بدانچه S || 2 آمدن: آمد S || 4 زیرا: - S || 5 عالم: + مرا S ||
 محتاج است : حاجت بود S || آن مرجح : و آن مرجح SF || جل و علا : تعالی و مقدس S || 6 هست : است S || 8 آن کرد : او کرد F || آمد : آید S || 9 عالم او آفرید : او آفرید عالم را S || قرآن : + مجید عزقائله می فرماید که S || سوره ۲ (البقره) آیه ۱۱۷ ، سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۰۱ || 10 بی آلت : بی آلتی S || 11 واگر نه حق تعالی : والا خدا S || که تغییر: و تغییر S تغییر F || 12 پاك او: + جل جلاله S || همیشه بود خواهد بود : همیشه همچنین خواهد بودن S || تغییر: و تغییر S || 15 و خود: خود S || 16 خدای: خدا S || و علا: جلاله S

حَقّ تعالی واجب الوجود است یعنی همیشه بود و وجود و وجوب او بخود است ، پس همیشه باشد.

- 3 (۶۶) و بدانکه فرق است میان وجوبی که بخود باشد و میان وجوبی که بغیر باشد. هر چه بخود واجب است آن قدیم باشد ، و هر چه بغیر واجب است محدث باشد. و نیز هر چه بخود واجب است بخود قائم است، پس بدیگری محتاج نباشد، و هر چه بغیری واجب است بغیری قائم است و 8 بغیری محتاج باشد . و چون حَقّ تعالی بخود واجب است قدیم است ، و چون بخود قائم است بدیگری محتاج نیست و محدث نیست .
- 9 (۶۷) و بدانکه خلق که در آفرینش و آفریدگار سخن گویند بسیار اند ، اما ما بر دو صنف اختصار کنیم : اوّل صنفی که ایشان را فلاسفه می گویند ، گفتند که حَقّ تعالی اوّل چیزی که بیافرید ملکی بود که آن را عقل اوّل خوانند چنانکه رسول علیه السلام می فرماید 12 « اوّل ما خلق الله العقل » ، و این ملک را سه جهت بود که آن را سه پر خوانند : یکی بمعرفت حَقّ تعالی تعلق دارد، و یکی بمعرفت خود، و یکی بامکان خود تعلق دارد . و آن جهت که بمعرفت حَقّ تعلق دارد 15

1 یعنی : + که S || و وجوب :- S || 4 هر: و هر S || باشد : است S || بغیر : بغیری S || 5 محدث باشد :- باشد S || نیز :- F || 6 پس بدیگری: و بغیری S || بغیری واجب است بغیری: بغیر F || 6-7 و بغیری: بغیری F || 7 باشد: است S || حق: خدای S || 9 خلق که: - خلق F خلق جهان S || 9-10 سخن گویند بسیار اند: سخن بسیار گفته اند S || 9 گویند: گوی F || 10 اما ما: و من S || 10 کنیم: خواهیم کرد S || اول :- SP || 10-11 که ایشان را فلاسفه :- F || 11 گفتند که: - F || تعالی : سبحانه و تعالی S || 12 رسول علیه السلام : پیغمبر S || فرماید : + که S || 13 این : آن S || 13-14 سه پر : پر F سه نام S || 14 خوانند : بود S || حق : خدای S || 15 بامکان خود : بامکان F || و آن جهت ... تعلق دارد :- F || حق : + تعالی S

شریفتر است، بدان ملکی دیگر بیافرید؛ و بدان جهت که بامکان خود
 تعلق دارد و آن خسیس تر است جسمی بیافرید و آن فلکی است؛
 3 و بدان جهت که تعلق بمعرفت خود داشت که آن واسطه است جان
 آن فلک را بیافرید، و آن را نفس خوانند. و آن دوم را همچنین سه
 جهت بود: یکی به عقل اول تعلق داشت و یکی بخود و یکی بامکان
 6 خود، ملکی دیگر و نفسی دیگر بیافرید. و هم چنین بر این ترتیب
 ستارگان را بیافرید. و پس از این نه ملك ملکی را بیافرید که آن را
 «روح القدس» خوانند، «و عقل فقال» خوانند، و از این ملك نفوس
 9 آدمیان بیافرید.

(۶۸) و گویند که شاید که حق تعالی بی واسطه ملك فلک آفریند،
 زیرا که در حق تعالی دو ارادت پدید آید: یکی آفریدن فلک و دیگر
 12 آفریدن ملك، و چون ملك شریفتر از فلک است ارادتى که به ملك
 تعلق دارد شریفتر از آن باشد که بفلک تعلق دارد. پس اینجا اختلاف
 پدید آید و جهات ثابت شود، و وحدت بر خیزد، تعالی و تقدس علی اکثر.
 15 (۶۹) و گویند شاید گفتن که خدای حی است بحیات و بصیر
 است ببصر و سمیع است بسمع که اینجا اختلاف پدید آید، زیرا که
 حقیقت سمع دیگر است و حقیقت بصر دیگر و حقیقت حیات دیگر و

1 شریفتر ... خسیس تر است: - F || 2 و آن: - S || جسمی: دیگر جسمی S و از
 این ملك جسمی F || 2-3 تعلق... خود داشت که آن واسطه است: بمعرفت حق تعالی تعلق
 دارد و آن وسط است S || 4 آن فلک را: این فلک S || آن را: آن S || آن
 دوم را: این ملك دوم را S || 11 آید: آمد S || 14 شود: شد S || بر خیزد: برخاست
 S || تقدس: مقدس S || علی اکثر: - S || 16 که اینجا: - S

اینجا ترکیب لازم آید، پس سلب نقص باید کردن از ذات حق تعالی چنانکه
 گویند: حق تعالی جاهل نیست و بخیل نیست، و باصفت اضافی چنانکه خالق است
 و رازق است، و این بخلق تعلق دارد. و باز گویند: حق تعالی قدیم است، همیشه
 بود و عالم اثر فیض اوست و باید که همیشه بوده باشد. و حجت آرند و
 گویند؛ ما تقدیر کنیم که اگر کسی خواهد که خانه سازد و بنا و سنگ و
 آب و خاک و گل و کارکنان حاضر و آرزوی خانه کردن هست و وقت
 قرار آید و هیچ آلتی در نمی باید البته خانه پیدا شود، و اگر نه، البته
 موقوف است بر چیزی دیگر، یا بر وجود بنا یا آلتی از آلت‌ها. و
 چونکه حق تعالی پیوسته بود اثر فیض او پیوسته باید که باشد، و
 اگر نه موقوف باشد بر مانعی، و خدای را نشاید که مانع باشد یا موقوف
 بود بزمان و زمان نیز از جمله عالم است، زیرا مقدار حرکت فلک
 است، یا بر آلتی و آلت نیز از جمله عالم است، یا بر ارادتی که
 بخواست تعلق دارد و از خواست و نخواست تغییری حاصل می آید، پس
 چون همیشه بود عالم نیز همیشه باشد.

1 اینجا: از اینجا S || پس: بل S || کردن: - F || چنانکه: چنانچه S ||
 2 حق تعالی: - S || جاهل: بخیل S || بخیل: جاهل S || و یا: یا S || اضافی:
 با ضافت باید گفتن S || 3 بخلق تعلق دارد: تعلق بخلق دارد S || باز: نیز که S ||
 4 و باید: باید S || 5 و بنا: بنا F، + حاضر است S || 6 و کارکنان: - S || حاضر: +
 و کارکنان حاضر اند S || 7 آید: آمده است S || البته: - S || 8 دیگر: - S ||
 آلتی: بر آلتی S || آلت‌ها: + خانه پیدا نشود S || 9 چونکه: چون S || پیوسته
 باید: همیشه باید S || 10-11 و اگر... مانعی: - S || 10 خدای را نشاید: نشاید که
 خدای تعالی را S || مانع: مانعی S || 10-11 موقوف بود: - F || 11 بزمان: بزمانی S ||
 12 یا بر ارادتی: با ارادتی S || 13 و از: زیرا که S

(۷۰) و گویند که تقدّم بر چند گونه است : تقدّم زمانی است چون تقدّم آدم بر عیسی ، و تقدّم مکانی است چون تقدّم امام بر مأموم 3 بنسبت با محراب ، و تقدّم شرفی است چون تقدّم ابوبکر بر عمر ، و تقدّم ذاتی است چون تقدّم حرکت انگشت بر حرکت انگشتی . مثلاً 6 انگشت جنبید آنکه انگشتی نیز بجنبید ، اما معاً معاً در آن حالت که انگشت بجنبید انگشتی نیز بجنبید نه انگشت بزمانی جنبید و انگشتی بزمانی دیگر .

(۷۱) و گویند که حقّ تعالی و تقدّس قدیم است بذات که همه از اویند . و نیز گویند که آفتاب دیگر است و شعاع آفتاب دیگر ، چه از شعاع تا آفتاب فرق بسیار است . آفتاب بر چهارم آسمان است و شعاع بر زمین . چون آفتاب برآید لازم آید البتّه که شعاع پدید آید معاً معاً هم در آن حالت ، و هرگز آفتاب بر نیاید که پس از آن شعاع ساعتی دیگر پیدا شود . اگر چه آفتاب و شعاع بهم باشند اما تقدّم آفتاب راست ، زیرا که شعاع از او پدید می آید و بدو قائم است و بدو موجود است . 15

1 و گویند که: گویند S || گونه : نوع S || 2 چون تقدم : چنانکه S || 3 بنسبت با محراب : نسبت بمحراب S || شرفی است چون : بشرف چنانکه S || ابوبکر بر عمر: انگشت بر انگشتی S || 3-4 و تقدم ذاتی است :- S || 4 مثلاً : + چون S || 5 جنبید: بجنبید S || آنکه: -S || نیز بجنبید: -F || معاً: معاً معاً S || حالت : حال S || 6-7 نه انگشت ... دیگر:- S || 8 تقدس: - S || قدیم است : + تعالی و تقدس S || 9 گویند که S || 11 چون : اما چون S || برآید : طلوع کند F || لازم آید: - S || 12 معامعاً: معاً S || هم در آن حالت :- S || 13 شعاع : -F || ساعتی دیگر :- S || اگر: و اگر S || باشند: اند S || اما: - S || 14 می آید: آید S || بدو قائم : باو قائم S

(۶۹) صنف دوم می‌گویند اوّل چیز که خدا بیافرید عقل بود ، چون عقل را بیافرید خطاب کرد که « اقبل فاقبل وادبر فادبر » ، پس گفت « بك أعطی وبك آخذ » . پس جوهری بیافرید و بهیبت در آن جوهر نگاه کرد و جوهر از هیبت حق سبحانه و تعالی آب شد و بعضی از آن آب دود شد و بعضی کف شد ، از آن دود هفت آسمان بیافرید و از آن کف هفت زمین . و بعد از آفریدن آسمان و زمین ملائکه را بیافرید ، و بعد از آن جهان را سربسر پر از خردل دانه کرد و مرغکی را بیافرید يك چشم و چنان تقدیر کرد که آن مرغك بهر هفتاد هزار سال يك خردل دانه خوردی ، و چندان بزیست که همه بخورد ، و بعد از آن جهان را بجان داد ، و بعد از آن باسب داد ، و همچنین تا آدم را بیافرید و آدم پس از همه بود .

(۷۰) و گویند عالم مرغب است از جوهر و عرض . و هر چه بخود قائم است و او را جائی است او را جوهر خوانند ، و هر چه بخود قائم نیست او را عرض خوانند ، و گویند که عرض بیجوهر قائم است . و عرض را

1 صنف دوم: + که اهل اسلام اند P || اول چیز که خدا بیافرید : که حق سبحانه و تعالی اول چیزی که بیافرید S || 2 چون: و S || 4 نگاه : نظری S || و جوهر... تعالی:-
 F || 5 دود : کف F || بعضی: + از آن S || کف : دود S || آسمان : + و زمین S ||
 6 زمین: + بیافرید S || و بعد از: + آنکه S || آفریدن: - S || و زمین: +
 بیافرید S || 7 جهان را: جهان S || سربسر:- F || مرغکی: مرغی S || 8 آن مرغك: این مرغ يك چشم S || 9 خردل دانه: دانه خردل F || و چندان: چندان S ||
 13 و او را جائی است: - F || او را جائی: آن را جائی S || او را جوهر: آن را جوهر S || 14 او: آن S

- در دو زمان بقا نباشد ، این لحظه هست ، ولحظه دیگر نیست .
- 3 پس هر ساعت نو نو حادث می شود . پس درست شد که جوهر نیز حادث است ، زیرا که جوهر از عرض خالی نیست و عرض قابل حوادث است . و هر چه از عوارض خالی نیست ، البته محدث باشد و قدیم نتواند بود ، پس جهان آفریده است و آفریده را البته آفریدگاری باید . و
- 6 نیز آفریده را اولی باید که باشد ، و هر چه او را اولی باشد قدیم نباشد . پس جهان را که آفریده است اگر اول نباشد قدیم باشد ، و اینجا دو قدیم لازم آید : آفریده قدیم ، و آفریدگار قدیم . و آنکه چه
- 9 فرق باشد میان دو قدیم ؟ «تعالی و تقدس عما یقول الظالمون علواً کبیراً» . (۷۲) و گویند که آفریدگار عز سلطانه عالم است بعلم و سمیع است بسمع و بصیر است ببصر و حی است بحیات و مرید است بارادت و متکلم است بکلام . و گویند دلیل بر آنکه حی است آنست که اگر ما یکی
- 12 از آدمیان را فرض کنیم که حی نیست لازم آید که مرده باشد . یا گوئیم عالم نیست ، لازم آید جاهل باشد ، پس جمادی باشد ، آدمی
- 15 نباشد . و چون نشاید که آدمی را بدین صفت نقص وصف کنیم ، آفریدگار آدمی را اولی باشد . و چون جماد نشاید که آدمی باشد ، چون شاید

1 این : + که S || دیگر نیست : دیگر نباشد S || 2 پس : بلکه S || نو نو : نو بنو S || 3 از عرض : نیز از عرض S || 5 بود : بودن S || پس : و S || البته آفریدگاری : آفریدگاری البته S || 6 باید که : - F || او را : - او S || باشد : نباشد S || 7 نباشد : نباشد S || پس ... باشد : - S || 8 آید : آمد S || آفریدگار قدیم : آفریدگاری S || و آنکه : آنکه S || 10 عز سلطانه : تعالی و تقدس S || 11 مرید است : مرید بود S || 12 و گویند : - S || آنکه : اینکه S || حی : چنین F || 13 آدمیان را : آدمیان S || مرده : میت : F || 14 گوئیم : + که S || لازم آید جاهل : - لازم آید F || 15 بدین : + دو S || وصف کنیم : موصوف کنند SP || 16 آدمی را : - F || اولی : اولیتر SP

که حقّ تعالی بود؟ چون این بدانستی، بدانکه حقّ تعالی عالم بود در ازل. بدانکه جهان را خواست آفریدن، چنانکه در ازل بود همچنین در ابد باشد و هیچ تغییر و تبدیل نپذیرد. و فرق نیست میان آنکه 3 گویند خواست آفریدن و نخواست آفریدن، آنجا که خواست آفریدن است و نخواست نیافریدن، و خواست و نخواست یکی است، و این بحقّ تعلق دارد. و اینجا هیچ خلافتی و تغییری راه نیابد و آفریدن و 6 نیافریدن بخالق تعلق دارد، و اینجا اگر تغییر راه یابد باکی نیست بل چنین باید که فرق باشد میان خالق و مخلوق. و چون این بدانستی بدانکه جهان را اولی است و آخری خواهد بود و هرچه را اول و 9 آخر باشد قدیم نباشد.

فصل هشتم

12 (۷۳) بدانکه هیچ طایفه‌ای از خلق نیست که انکار صانع کنند.

1 حق : خدای S || تعالی : + تقدس S || بود : حی نباشد S || چون : و گویند چون F || بدانستی : دانستی S || حق : + سبحانه و S || 2 چنانکه : و خواست همچنانکه S || 2-3 همچنین در ابد : در ابد نیز همچنین S || 3 تغییر و تبدیل : تغییر S || و فرق نیست : - F ، فرق است P || 4 خواست آفریدن : خواست آفرید S ، + ازل بود همچنین در ابد باشد و هیچ تغییر و تبدیل نپذیرد در میان آنکه گویند خواست آفریدن F || نخواست آفریدن : خواست نیافریدن S || خواست : بخواست S || 5 نخواست نیافریدن : آنجا که نمی‌خواست نیافریده است S || و این : - S || 6 بحق : بخلق F || بحق تعلق : تعلق بحق S || اینجا : آنجا S || خلافتی : اختلافی نیست S || و تغییری : و تغییر S || آن آفریدن : آن آفریدن S || 7 بخالق : بخلق F || و اینجا ... باکی نیست : - F || 8 که : تا S || این : - F || 9 اولی : اول S || هر چه : هر که S || 10 آخر باشد : آخری باشد S || 11 هشتم : - F || 12 طایفه‌ای : طایفه S || نیست : نیستند S || کنند : می‌کنند F

- همه می‌دانند البته که آفریدگاری می‌باید ، اما هر یکی را بدان قدر آنچه فهم او رسد و عقل او بدان راه می‌برد ، چیزی می‌گویند و چیزی گرفته‌اند . و عجب آنکه می‌پندارند البته که حق آن است و آنچه ایشان ندانسته‌اند و فهم نکرده ، باطل است ، و اگر چیزی می‌شنوند که برخلاف آن باشد که او شنیده است ، و اگر چه فهم نکرده ، در حال تشنیه آغاز می‌کنند و بتکفیر آن کس که آن گفته است زبان می‌کشایند و دروغ‌زنش نام می‌کنند ، چنانکه قرآن خبر می‌دهد : « واذلم یهدوا به فسیقولون هذا اِفْکٌ قَدِیمٌ » زیرا که بیشتر ما بتقلید شاگردان با استادان و فرزندان با پدران کار می‌کنند چنانکه قرآن بدان خبر می‌دهد : « انا وجدنا آباءنا علی امة وانا علی آثارهم مقتدون » . و همچنانکه در دین ما خلق بچندین گروه شده‌اند و رسول ما علیه‌السلام خبر می‌دهد که « ستفترق امتی علی ثلاثة وسبعین فرقة ، الناجی منها واحدة » ، ملت هر پیغامبری همچنین بچندین گروه شده‌اند و از

1 البته که : که البته S || یکی را : یکی S || 2 آنچه : که F || رسد : بدان می‌رسد S || عقل او : عقل آن S || می‌برد : می‌باید S || 2 می‌گویند : می‌گوید S || 3 چیزی : چنین پیش S || آنکه می‌پندارند : آنست که پندارند S || که البته : البته که S || 4 ایشان : او S || اند : است S || 5 می‌شنوند : شنود S || 5-6 و اگر چه ... در حال - : F || 6 می‌کنند : کند S || بتکفیر... گفته است : - F || تکفیر : کفران P || آن کس که آن : آنکه این چیز S || گفته است : گفته S || 7 می‌کشایند : بکشاید S || می‌کنند : نهد S || 8 سوره ۴۶ (الاحقاف) آیه ۱۱ || 9 شاگردان با : - F || و فرزندان : - F || 9-10 قرآن بدان : عز قائله S || 10 سوره ۴۳ (الزخرف) آیه ۲۳ || وانا ... مقتدون : آیه F || 11 بچندین : بچند S || رسول : پیغمبر S || 12 می‌دهد : داده است S || 12-13 این حدیث به صورت های مختلف در مسند ابن حنبل و ابن ماجه و بحار الانوار و سفینه البحار آمده است || 13 ملت : - و ملت F در ملت SP || پیغامبری : پیغمبری S

- خصومت یکدیگر بدان نمی‌پردازند که فکری کنند تا انصاف بدهند .
 و آن از دو چیز افتاده است : یکی از جهل و دیگر از دوستی جاه ،
 3 و سبب این دو چیز يك چیز است و آن شقاوت است . و شقاوت بر
 دو نوع است : شقاوتی است ذاتی چنانکه رسول علیه السلام فرمود که
 « الشقی من شقی فی بطن امّه » ، و این شقاوت ابدی باشد چنانکه قرآن
 ناطق است : « من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی » ، هر که
 6 را در ازل شقی آفریده‌اند در دنیا شقی باشد و هر که از دنیا شقی بیرون
 رود در آخرت شقی باشد . و شقاوتی است عرضی و آن آنست که در
 9 ازل سعیدش آفریده باشند ، اما در دنیا مشغول شده است و خلق بد کسب
 کرده ، و آن بر دو نوع است : یکی آن باشد که این کس در میانه عمر
 یا در آخر عمر بیدار شود و احوال خود باز طلبد و بدفع اخلاق بد و
 12 عمل ناشایست مشغول گردد و دیگر بسر کار رفته نرود و از دنیا سعید
 بیرون شود و با آخرت سعید گردد ، چنانکه رسول علیه السلام می‌فرماید
 « الثایب من الذنب کمن لا ذنب له » . و یکی آنکه این کس در دنیا گاه
 15 بیدار می‌شود و گاه خفته ، گاه عمل نیک کند و گاه عمل بد ، اما بهر

1 بدان : - F || تا انصاف بدهند : یا انصافی دهند S || 2 آن : این S ||
 3 دیگر : دیگری S || 3 این : آن S || 4 ذاتی : ارثی است S || رسول : پیغمبر S ||
 فرمود که : خبر می‌دهد S || 5-6 قرآن ناطق است : قرآن مجید عز قائله خبر می‌دهد S ||
 6 سورة ۱۷ (الاسراء) آیه ۷۲ || 7-8 بیرون رود : بدر شود S || 8 عرضی : عارضی
 S || 9 سعیدش : سعید S || خلق : + چند S || 10 آن : + که S || 11 و بدفع :
 در رفع S || بد : + باشد S || 12 عمل ناشایست : بعمل شایسته S || و دیگر ... نرود :-
 F || رفته : گذشته S || 13 شود : رود S || گردد : بود S || چنانکه : و چنانکه S ||
 رسول : پیغمبر ما S || 15 خفته : + و S

3 حال که هست از حقّ تعالی غافل و خالی نیست و شوق آن عالم اورا
 گاه گاه در حرکت می آرد. این کس اگرچه از شقاوت خالی نیست و
 با شقاوت از دنیا بیرون می رود ، اما در آخرت آن شوق او و یاد
 6 کردن او حقّ تعالی اورا دستگیر شود ، بعد از آن بقدر آنکه شقاوت
 در او بوده باشد رنج کشد و عذاب بیند . و شقاوت عارضی اگر چه در
 آخرت بسعادتی می کشد ، اما آن يك لحظه ويك لمحّه كه از ذكر حقّ
 تعالی در دنیا غافل بوده باشد پیش اصحاب دل شقاوتی عظیم باشد .

فصل نهم

9 (۷۴) بدانکه رسول علیه السلام می گوید « تخلقوا باخلاق الله » .
 اخلاق حقّ صفت حقّ است . و از جمله صفات او یکی حیات است ، و
 حقیقت حیات را او زیبد ، زیرا که وجود او واجب است و هر که را وجود
 12 واجب باشد حیات نیز واجب باشد . پس حقّ تعالی حی است که هرگز
 نمیرد ، و حیات دیگران از او مستعار است و نام حیات بر دیگران مجاز
 است ، زیرا که حیات ایشان بخشیده اوست ، بلکه چون نيك نگاه کنی همه

1 خالی : - S || 2-1 اورا گاه : گاه گاه اورا S || 2 در حرکت می آرد :
 می جنباند S || 3 می رود : خواهد شد S || او و - SF || 4-3 یاد کردن : و آن یاد کردن
 S || 4 تعالی : جل جلاله S || اورا - SF || دستگیر شود : دست گیرد SP || بعد : و بعد
 S || آنکه شقاوت : شقاوتی که S || 5 باشد : است S || در آخرت - F ، + عذاب کنند
 بسبب آنست که از یاد حق جل و علا غافل بوده است بسعادتی می انجامد S || 6 می کشد :
 می انجامد S || آن : مگر S || 6 يك لحظه ويك لمحّه : لمحّه ای S || تعالی : - S ||
 7 باشد : است S || 8 نهم - F || 9 رسول : پیغمبر ما S || می گوید : می فرماید S ||
 باخلاق : و اخلاق S || 10 حق : + جل جلاله S || صفت : صفات S || 10-11 و حقیقت ...
 زیبد : و بحقیقت اورا رسد S || 12 حق تعالی : حیات جل جلاله S || 13 از او مستعار :
 مستفاد از او است S || از او مستفاد است P || مجاز : مجازی S || 14 اوست : است S ||
 همه : + حیاتها S

عاریتی است و حیات او از کسی نیست و عاریت نیست که حیات او از اوست و بدوست و خود اوست ، چنانکه قرآن می گوید « کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » . و آنچه رسول علیه السلام می فرماید که متخلّق و موصوف- 3 شوید با خلاق و صفات حقّ ، یعنی چنانکه او زنده است که هرگز نمیرد شما نیز زنده شوید که هرگز نمیرید . و این زندگی در دنیا بدست می توان آورد چنانکه در بعضی کتب انبیاء علیهم السلام مذکور است که 6 حقّ جلّ جلاله می فرماید « یا ابن آدم خلقتک للبقاء وأنا حیّ لا أموت اطعنی فیما امرتک و انته عما نهیتک اجعلک مثلی حیّاً لا یموت » . و چون در آخرت عملی نخواهد بودن زیرا که سرای آخرت سرائی است که 9 جزای نیک و بد آنجا دهند ، اگر نیک اند و پاک شده بهشت ، و اگر بد اند و پلید گشته دوزخ ، پس عمل اینجا باید کردن ، و هر که اینجا کور است و راه خود ندیده است آنجا هم کور باشد و گمراه ، چنانکه 12 قرآن خبر می دهد « من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة اعمی و أضلّ سبیلاً » . و نیز هر که اینجا زنده مرده است ، یعنی بصورت زنده و بمعنی مرده ، آنجا نه زنده باشد و نه مرده چنانکه قرآن می گوید « ثم لا یموت فیها 15

1 و عاریت نیست : و عاریتی S || 2 و خود : وجود S || قرآن می گوید : قرآن مجید فرمود S || 2-3 سوره ۲۸ (القصص) آیه ۸۸ || 3 رسول : پیغمبر S || 4 حق : + تعالی S || است : ایست S || 6 آورد : آوردن S || علیهم السلام : - S || حق ... می فرماید : - F || 8 یموت : نموت S || 9 عملی : علمی F || 10 اگر : و اگر F || نیک اند و پاک شده : نیک باشد S || 11 بداند و پلید گشته : بد و پلید گشت S || 12 خود : - F || 12-13 چنانکه ... سبیلاً : - F || 14 زنده مرده : مرده زنده F || یعنی : بعضی S || زنده : + اند S || 15 می گوید : خبر می دهد S

- ولا یحیی، زنده نیستند زیرا که از نعیم جاودانه جدا مانده‌اند و از هر لذتی که زندگان راست محروم مانده‌اند. و هرده نیستند زیرا که در عذاب‌اند، و دردی و محنتی که بدیشان می‌رسد درمی‌یابند. 3
- (۷۵) و چون معلوم شد که عمل اینجا باید کردن تا زندگی ابد یابد آن عمل بر سه قسم است: قسمی تعلق بمعرفت نفس دارد و قسمی بمعرفت حق تعالی و قسمی بمعرفت فرائض و سنن شرعی از خوردن و پوشیدن. و اگر نه، بقای دنیاوی متصور نشود، چنانکه در هر دارویی که طبیب بیمار را فرماید خاصیتی است و کم کس باشد که بتواند دانست که آن خاصیت چیست و چون خاسته است، الا طبیبی سخت فاضل، در هر کلمه که شرع فرموده است که بکن یا مکن خاصیتی است که جز حق تعالی و پیغمبر و علمای راسخ ندانند. و چنانکه اگر بیمار هر چه طبیب گوید که مخور بخورد خلل بی‌قیاس کند، مردم نیز اگر آنچه شرع گوید مکن بکنند هم در تنشان زیان دارد و هم در جان. و همچنانکه از آن بیمار حسابی نتوان کردن که از بیماری خلاص یابد، از این

1 سوره ۸۷ (الاعلی) آیه ۳ || جاودانه: ابد S || 2 زندگان راست: زندگان را بود S || مانده: S || 3 درمی‌یابند: + نعوذ بالله من حالتهم SP || 4 باید: می‌باید S || 5 آن: + آن F || بر: - S || تعلق بمعرفت نفس: بتزکیه نفس تعلق S || 6 و سنن: - F || شرعی: + و قسمتی بمعرفت کیفیت معاش S || 7 پوشیدن: + است S || متصور نشود: میسر نشدی S || چنانکه: و چنانکه S || 8 کس: کسی S || دانست: دانستن S || 9 خاصیت: + از S || 8 خاسته: خواسته SF || 10 شرع: شروع S || 11 حق: خدای S || پیغمبر: پیغمبر S || 12 که: - S || بخورد: + زیان دارد بلکه برک انجامد و آنچه بگوید که بخور نخورد زیان دارد و S || مردم نیز: مردم را S || 14 آن: این S || کردن: کرد S || از بیماری خلاص یابد: کاری تواند کرد S

- کس نیز که فرمان شرع نبرد حسابی نتوان کردن که عمل بتواند
 کردن که از آن تزکیه نفس و معرفت حق تعالی حاصل شود او را .
- 3 (۷۶) پس اول فرائض و سنن پیش باید داشت تا نفس را صحیحی
 حاصل شود و مستعد آن گردد که معرفت خود حاصل کند . و معرفت
 نفس بر چند چیز موقوف است : اول شناختن قوای چند که در بدن مرگب
 است ، پنج ظاهر و پنج باطن ، و یکی شهوانی و یکی غضبی ، و قوای 6
 چند دیگر چون نامیه و غاذیه و مولده و جازبه و هاضمه و ماسکه و
 دافعه ، و ترکیب و تفصیل اجزاء از برای آنکه این همه لشکر اویند و
 خدمتکاران او . و بعضی بر مثال دیواند و بعضی بر مثال فریشتگان ، 9
 و بعضی بر مثال وحوش و بعضی بر مثال طیور ، و در بعضی نفع است و
 در بعضی ضرر . و اگر منفعت و مضرت ایشان باز نشناسد در دست ایشان
 اسیر شود ، و بدن که بر مثال شهر است خراب گردد . دوم فرمان دادن 12
 بر این قوای که بر شمردیم تا او حاکم باشد و ایشان محکوم . سوم
 شناختن خود که از کجا آمده است و کجا خواهد رفتن و خود را گاه
 15 گاه بعالم خود رسانیدن ، و بآن عالم پیوستن تا در زندگانی افزایش

1 نیز :- S || 2 نتوان کردن : نتوان کرد S || 1-2 عمل بتواند کردن : عملی
 توان کردن S || 2 آن + عمل S || 3 تعالی : عزوجل S || او را :- S || 3 پس اول :-
 F || 3-4 پس ... شود :- S || 4 معرفت : تزکیه S || 5 که در بدن : در بدن که
 F || 8 تفصیل : بتفصیل F || اجزاء + آن S || 9 فریشتگان : فرشته S || 11 ضرر :
 ضرر S || ایشان + نداند و S || 12 شهر : شهری S || 13 باشد : شود S || 14 آمده
 است : آمد S || 15 بآن : در آن S || زندگانی : زندگی S

- چنانکه رسول علیه السلام می فرماید «صلة الرحم تزید فی العمر» یعنی پیوستن برحم در زندگانی افزایش می دهد. و این خبر را ظاهر است و باطن :
- 3 ظاهر آنست که خویشان را صلت دادن زندگانی دراز کند و رحم از عرش معلّق است چنانکه می فرماید «الرحم معلّقة بالعرش». و جائی دیگر فرمود «الرحم شجرة من الرحمن». پس چون خود را باز شناسد
- 6 که آرزوی آن عالمش نگذارد که در این عالم مشغول شود، در آن کوشد که در آن عالم پیوندد تا برحم پیوسته گردد، و چون برحم پیوست زندگانی افزایش می یابد. و چون این مرتبه بعمل صالح می یابد، پس عمل صالح چون مرکبی شود و او را بردارد و بحق برساند، و نفس کلمه طیبیه شود چنانکه قرآن عزّ قائله خبر می دهد: «الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه». چهارم مردن اختیاری، و این آنگاه حاصل
- 12 شود که قوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هرگاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند و وقفه کنند، چنانکه بعضی از این قوی در خواب

1 رسول علیه السلام: مهتر عالم S || یعنی: + که S || 2 برحم: در حم F
 رحم S || در زندگانی: در F || ظاهر: ظاهری S || باطن: باطنی S || 3 آنست
 که: - که F || خویشان: خویشاوندان S || 4 از: او S || چنانکه می فرمایند...
 العرش: - S || الرحم معلقه بالعرش در مسند حنبل ج ۲ ص ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۳،
 ۲۹۹ آمده است || بالعرش: من العرش SF || جائی: جای S || 5 فرمود: می فرماید S ||
 صحیح ترمذی، باب ۱۵ از کتاب بر || چون: - F || 6 که آرزوی: از روی S || عالمش:
 عالم S || 7 تا: - PF || و چون برحم پیوست: - F || پیوست: پیوسته شد S || 8 افزایش:
 دراز و ابد یافت S، یافت P || می یابد: می یابد SP || 9 شود: بود S || 10 قرآن
 عز قائله: - F || 10-11 سورة ۳۵ (فاطر) آیه ۱۰ || 11 این آنگاه: آن آنگاه S || 12
 ایشان: ایشان را S || 13 شوند: کنند S || وقفه: وقعه F دفعه S || کنند: - S

- معزول می‌شوند و وقفه می‌کنند ، در بیداری چنان شوند که بیکبارگی فرمانبردار شوند و فرو خسبند . پس چون چنین شود ، بدن از کار بیفتد و در عالم خود افتد و رسول علیه السلام در این معنی می‌فرماید « تمام 3 عینی ولا ینام قلبی » ، و خواجه حکیم سنائی گوید رحمة الله علیه :
- بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
- 6 که ادريس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما .
- ومن نیز در این معنی دو بیت گفته‌ام :
- گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی
- 9 بر خور که بهشت جاودانی بردی
- ور زانک درین شغل قدم نفشردی
- خاکت بر سر که خویشتن . آزردهی
- 12 (۷۷) وصفت دیگر از صفات حق علم است . وحق تعالی عالم است بحقیقت ، و از علم او هیچ چیز بیرون نیست چنانکه قرآن می‌فرماید « لا یعزب عنه مثقال ذرّة » . دیگران را عالم بمجاز خوانند ، زیرا که علم

1 معزول : - F || می‌شوند : می‌شود S || وقفه : وقعه F دفعه S || می‌کنند :

می‌کند S || شوند : می‌شود S || بیکبارگی : بیکبار S || 2 فرمانبردار : + وی S ||

بیفتد و : نفس S || 3 رسول : پیغمبر S || در این معنی می‌فرماید : می‌فرماید در این

معنی S || 4 عینی : عینای F || 4 خواجه : - S || سنائی : + علیه الرحمة والغفران

S || گوید : می‌گوید S || رحمة الله علیه : - S || 6 که ادريس ... از ما : - S ||

7 دو بیت : بینی F || 12 صفت : صفتی S || حق : + تعالی S || تعالی : سبحانه

تعالی S || علم : - F || 13 چیز : - S || می‌فرماید : عز فائله خبر می‌دهد S ||

14 سورة ۳۴ (سبا) آیه ۳ || دیگران S || عالم : که عالم S || بمجاز : مجاز S

ایشان بنسبت با علم خدای چون قطره‌ای است با دریای محیط . و نیز علم دیگران بخشنده حق است ، اما هر که را صفا زیادت تر باستكمال نزدیک تر ، و عمل صالح بیشتر علم افزون تر ، تا بجائی برسد که همچنانکه حق تعالی عالم است باسرار چیزها او نیز عالم شود چنانکه گفت « وما يعلم تأویلہ الا الله والراسخون فی العلم » ، و همچنین در صفت بجائی رسد که حق تعالی وی را دوست دارد و از جهانپانش برگزیند و بخود نزدیک کند چنانکه رسول ما علیه السلام حکایت کرده است از حق تعالی که « بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق » .

فصل دهم

(۷۸) اکنون بدانکه بنای ریاضت برگرسنگی است و همچنانکه اگر کسی خواهد که خانه‌ای سازد و بنیاد خانه نیفکند باشد خانه نتواند ساختن ، اگر کسی خواهد که مجاهده کند و گرسنگی نکشد هیچ حاصل نشود ، و هر آفتی که پیدا می‌شود از سیری و پر خوردن می‌شود . و رسول علیه السلام می‌گوید عایشه را رضی الله عنها : « ضیق مجاری الشیطان بالجوع » یعنی تنگ کردن رهگذر شیطان را بگرسنگی .

1 خدای : + تعالی S || است : بنسبت S || با : - S || 2 هر که را : چندانکه S || زیادت تر : + باشد S || باستكمال : واستكمال S || 3 علم : - F || که : - S || 4 باسرار : بی شرکت F || شود : باشد S || چنانکه : + قرآن عزقائله S || 5 گفت : خبر می‌دهد S || سوره ۳ (آل عمران) آیه ۷ || 6 واز : از S || 7 بخود : بخودش S || کند : گرداند S || رسول ما : پیغمبر S || 7-8 از حق تعالی : - F || 9 دهم : - F || 10 اکنون : - S || بنای ریاضت : ریاضت را بنا S || 12 کند : کشد F || 13 هر : - S || سیری : + می‌شود S || 13-14 پر خوردن می‌شود : از پر خوردن می‌باشد S || 14 رسول علیه السلام : پیغمبر S || می‌گوید : فرموده S || رضی الله عنها : - S || 15 یعنی ... بگرسنگی : - F

- و حقّ تعالی در حقّ جماعتی فرمود « ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلهيهم الامل فسوف يعلمون » ، و گرسنگی را همه پسندیده‌اند . از جمله صفات حقّ تعالی یکی آنست که هرگز نخورد و بنخورد چنانکه قرآن خبر می‌دهد « وهو 3 يطعم ولا يطعم » . و جنید می‌گوید رضی الله عنه « الجوع طعام الله في أرضه » . پس چندانکه کمتر خورند بصفات حقّ موصوف‌تر باشند ، و نیز چندانکه کمتر خورند کمتر خسبند . و از جمله صفات حقّ تعالی یکی 6 اینست که هرگز نخسبد ، « لا تأخذ سنة ولا نوم » . و نیز شهوت و غضب از جمله صفات بهائم است ، پس چون از این صفت دورتر شوند علم و شوق زیادت‌تر گردد . و علم و شوق از صفات ملائکه است ، پس بملائکه 9 نزدیک شود ، بلکه ملکی گردد چنانکه سنائی گوید :

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک

- 12 برک تودست که گشتست بتدریج اطلس .
 (۷۹) بعد از گرسنگی فکرت دائم در آلاء حقّ تعالی در عالم عنصریات و عالم ملکوت ، و فکر بعد از ذکر باشد ، و ذکر را تأثیر عظیم است ، و ارباب ذکر بهر وقتی پسندیده بوده‌اند . و در آن وقت که رسول 15

1 فرمود : می‌گوید S || فسوف ... يعلم :- F || سورة ۱۱۵ (الحجر) آیه ۳ ||
 پسندیده اند : می‌پسندیده اند S || 3 قرآن : + مجید S || سورة ۶ (الانعام) آیه ۱۴ ||
 جنید : + رحمة الله عليه S || رضی الله عنه :- S || 4 ارضه : الارض S || بصفات حق : بدین صفت S || 5 باشند : شوند S || 6 اینست : آنست S || سورة ۲ (البقره) آیه ۲۵۵ ||
 7 چون :- S || 8 علم : و علم S || زیادت‌تر :- زیادت S || 9 شود : گردد S || گردد : شود S || 9-10 سنائی گوید : گفته اند S || 12 برک : بلکه F || که گشتست : کنندش S || 13 بعد : پس S || 13-14 در آلاء ... ملکوت :- F || 15 ارباب ... بوده اند :- F || و در : در S || رسول : پیغمبر ص S

- مارا علیه السلام جبرئیل وحی آورد، اهل مکه بیشتر باور نمی کردند و می گفتند: جبرئیل چون آید و قرآن چون آرد؟ حق تعالی این آیت بفرستاد: «فستلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون». و در آن روز کار جماعتی بودند چون قس^۳ ساعده که پیش از وحی آمدن بمصطفی علیه السلام خبر داد؛ صاحب ذکری عظیم بود و نشان مصطفی باز داد، با جماعت گفت: از این ناحیت پیغامبری پدید خواهد آمد که او پیغامبر آخر زمان باشد و معجزات او این و آن باشد، چون بیرون آید بدو ایمان بیارید. ایشان گفتند: تو چرا ایمان نمی آری و پیش نمی روی؟ گفت: تا آمدن من فرو شده باشم و الا پیش از همه من می رفتم و ایمان می آوردم. و دیگر 'بحیرای راهب که همه نشان سید ما باز داد. و نیز رسول علیه السلام پیش از آمدن وحی ذکر کردی و خدا را یاد کردی، بل خود هرگز خدا را فراموش نکردی. و کافران هر گاه که رسول علیه السلام ذکر کردی، تبسم کردند و گفتندی: محمد دیوانه شده است چنانکه

1 مارا... وحی آورد: دعوت کرد و جبرئیل وحی آورد و قرآن آورد S || اهل: و اهل S || بیشتر باور نمی کردند: باور نمی داشتند S || 2 گفتند: + که S || 3 بفرستاد: فرستاد F || سوره ۲۱ (الانبیاء) آیه ۷ || 4 قس: فیس SPF || که: - F || 4-5 آمدن... خبر داد: خبر داد از آمدن پیغمبر S || 5 صاحب ذکری عظیم بود: چه صاحب ذکری بود عظیم S || مصطفی: پیغمبر S || با جماعت: و جماعتی را S || گفت: + که S || 6 پیغامبری: پیغمبر S || خواهد آمد: آید S || زمان: الزمان S || 7 و معجزات: معجزات S || این و آن: - F || بدو: - F || بیارید: آید S || 8 پیش: + او S || نمی روی: نروی S || 8-9 تا آمدن او فرو شده باشم: من پیش از آمدن او فرو شوم S || 9 الا: + من S || همه من: همه S || می رفتم: رفتی || می آوردم: آوردی S || 10 که همه: - که F || سید ما: پیغمبر S || 12 خدا را: - S || رسول: پیغمبر S || 13 تبسم کردند: بخندیدندی S || محمد دیوانه شده است: دیوانه است S

- قرآن می فرماید : « وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذکر و يقولون انه لمجنون » . و نیز ذکر حق واجب است که « و اذكروا الله ذكراً كثيراً » و « اذکر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلاً » ، « قد افلح من تزكى و 3 ذکر اسم ربه فصلی » . و آیتهای بسیار آمده است در حق ذکر ، پس ذکر کردن واجب است . و ذکر بر چند نوع است ، اما بر دو نوع اقتصار کنیم : یکی « الله » گفتن ، و دیگر « هو » . و « هو » را تأثیر عظیم است ، و این ذکر منتهیان 6 است ، و « الله » بعد از « لا اله الا الله » باشد . و اول ذکر زبان باشد ، آنگاه ذکر جان . و چون جان بذکر در آمد زبان خاموش شود .
- (۸۰) و همچنانکه شیخی باید تا خرقة پوشاند پیری باید که ذکر 9 تلقین کند ، و بی پیر بجائی نرسند . و نیز ذکر کردن را جای خالی باید دور از زحمت مردم . و چون پیر مرید را بیند و داند که او را استعدادی هست ، تلقین ذکر کند که لایق داند و در جای نشاند و نگذارد که هیچ 12 فکر کند و دائماً ذکر کند چنانکه هیچگونه منقطع نشود . و بمقدار استعداد مرید قدر طعام فرماید . و هر روز پیش مرید می آید تا اگر واقعه یا خوابی دیده باشد تعبیری چنانکه لایق باشد بکند . و کم از

1 می فرماید : خبر می دهد S || وان ... با بصرهم : - F || سورة ۶۸ (القلم) آیه ۵۱ || ذکر حق : حق تعالی را یاد کردن S || که : چنانکه در قرآن مجید آمده است S || 2-1 سورة ۳۳ (الاحزاب) آیه ۴۱ || 3-2 سورة ۷۳ (المزمل) آیه ۸ || 3 سورة ۸۷ (الاعلی) آیه ۱۴-۱۵ || 4 حق : - S || 5 ذکر بر : + کردن S || بر : - S || اقتصار : اختیار SF || یکی : اول F || دیگر : آخر P || 5-7 یکی ... منتهیان است : - S || 6 تأثیر : اثری P || 7 والله : اول الله S || بعد از : بعد SP || آنگاه : بعد از آن S || 9 پوشاند : پوشاند S || 10 بجائی : بجیزی S || نرسند : نرسد S || 11 دور از زحمت مردم : دور دست چنانکه زحمت مردم نباشد S || او را : - F || استعدادی : استعداد F || 12 هست : + که F || که لایق داند : و آن ذکر لایق مبتدیان باشد تلقین کند S || 13 فکر : فکری S || هیچگونه : - S || 14 قدر : قلت S || قدر طعام : استطعام P || می آید : آید S || تا اگر : و اگر F || 15 یا : و یا F || تعبیری : تعبیر S

چهل روز نباید که مرید بخلوت نشیند و اگر از يك خلوت نگشاید بدو وسه ، و همچنین بچهار و پنج و بیشتر کند . چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید نباید که بدان غره شود که در همان منزل بماند و بمنزلی دیگر نرسد ، و آنکه از همه فرو ماند که این راه را پایان نیست . اگر صد هزار سال در سلوک بسر برد هنوز صد هزار سال دیگر باز مانده باشد . 6

(۸۱) و از جمله چیزها که اثر عظیم دارد در این راه ، راست گفتن است که اگر دروغ گوید نفس خو کند و هر خواب و هر واقعه که بیند دروغ باشد . و نیز باید که نفس را شکستن و زبون کردن و نباید که بچیزهای بد آموختن خو کند که آنگاه سرکش و شریر شود ، و اگر خواهد که چیزی کند یا گوید نتواند . و خود را شکسته دارد و تواضع پیشه کند که اثر عظیم دارد . و در خلق بچشم شفقت نگاه کند و چنان پندارد که فرزندان و برادران اویند ، و حسد برکس نبرد که عظیم زیان دارد و سوگند نخورد ، اگر چه بر است باشد که نیک نباشد . 12

1 مرید : - S || بخلوت : در خلوت S || خلوت : + چیزی S || 2 بدو : کند و اگر در دو چیزی نگشاید S || وسه : سه بکند S || بچهار ... کند : - F || 3 همان : آن S || 4 که : چه S || 5 در سلوک : سلوک S || برد : ببرد S || هنوز : که هنوز S || سال : چندان S || باز : - S || 7 دارد در این راه : در این راه دارد S || راست : یکی راست S || 8 که اگر : اگر F || خود را هلاک کند S || 9 شکستن : - S || زبون کردن : زبون کند و مالیده دارد S ر بودن PF || و نباید که ، - SF || 10 بچیزهای بد آموختن خو کند ، - S چیزهای بد آموزد P || 7 که آنگاه ، مبادا که S || سرکش و ، - F || 10-11 و اگر ، اگر F || 11 که چیزی ، جز S || یا ، + و خبر S || و خود : خود S || 12 پیشه کند ، پیش گیرد S || 13 و چنان پندارد که : چنان که پندارد S || فرزندان ، + او اند S || و برادران اویند : یا برادران او S || 14 عظیم : اثر عظیم F || زیان ، - F || سوگند : + بسیار S || چه بر است : نیز راست S

واگر جائی خلوت نیابد و شغالی پیش آید جهد کند که شب بیدار باشد ،
 و اگر همه شب نتواند بیدار بودن ، نیمه آخر شب بیدار دارد ، و اگر
 نتواند ، جهد کند که تا سحرگاه بیدار باشد ، که اثری عظیم دارد . و تضرع 3
 و تملق بسیار کند و بوی خوش با خود دارد . اگر بقلیل طعام نتواند کرد جهد
 کند که بشب شکم تهی باشد خاصه در سحرگاه . و احوال خلوت با کس
 نکوید الا با شیخ یا با نیکمردان . و گاه گاه در میانه روز با خود 6
 ترنمی کند و ابیاتی لایق آن حال که از انفاس بزرگان آمده بود با خود
 بگوید که مؤثراند ، و این ضعیف را در آن میان اگر اتفاق افتد یاد می آرد ،
 ان شاء الله تعالی .

9

1 نیابد : باشد F نباشد S || شغلی : شغلی SF || 2 بیدار بودن : - بیدار F ||
 نیمه آخر شب : آخر نیمه شب S || دارد : باشد S || 3 نتواند : این نیز نشود S ||
 جهد کند که تا : - F || 3-4 و تضرع ... دارد : - F || 4 اگر : چون F || نتواند : نتواند
 F || 4-5 جهد کند که : - F || 5 بشب : شب F || و احوال خلوت : و اگر چه می بیند S ||
 6 یا با نیکمردان : خود یا با کسی که داند که او مردی نیک است S || گاه گاه : اگر وقتی
 خلوتی حاصل شود S || در میانه روز : - F در میان روز S || با خود ترنمی :
 ترنمی با خود S || 7 لایق ... بود : که از بزرگان باشد S || 8 بگوید : می گوید P ||
 مؤثراند : آنرا اثری عظیم باشد S || آن : - S || اگر اتفاق افتد : - F || می آرد :
 کند S || ان شاء الله تعالی : - F ، ان شاء الله و صلی الله علی نبیه محمد و آله اجمعین
 والحمد لله لو اهب العقل S

(۱۳)
یزدان شناخت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَبِهٖ نَسْتَعِیْنِ

- 3 (۱) الحمد لله رب العالمین وصلواته علی خیر خلقه محمد وآله الطیبین
الطاهرین . چون ایزد تعالی و تقدس از جناب قدس ازلی و پرده غیب
قدم بنده‌ای را از بندگان خویش برگزیند و لباس سعادت و خلعت کرامات
6 در وی پوشاند و رقم « اصطفیناه فی الدنیا » برنصیه او کشد ، ظاهرترین
دلائل آن عنایت و لایح‌ترین شواهد آن هدایت آن بود که در اوائل کار
متاع و طیبیات این عالم را بر وی عرضه کند و او را از آن نصیبی کامل و
9 حظی وافر دهد . پس آنکاه در میان حطام این جهانی و زخارف عالم
کون و فساد او را بیاکاهاند و بفیضی علوی و تأییدی سماوی او را تحریکی و
تنبیهی کند و آئینه حقیقت فرا روی او دارد ، تا بیقین بداند که سعادت و
12 کرامت سرمدی سعادت و کرامت آن جهانی است نه سعادت مجازی
این جهانی ، و نعیم و ملک حقیقی نعیم و ملک جاودانی است نه سعادت
این جهانی .

2 و به نستعین :- MH || 3-4 الحمد لله ... الطاهرین :- TM || 4 ایزد تعالی...
قدس : از جناب مقدس S || جناب : حسنات H || 5 خویش :- H || 5-6 و لباس ...
پوشاند :- H || 5 خلعت : خلعتی از S || 6 کشد : کشید M || 7 دلائل :- H || شواهد :-
H || هدایت : رعایت TM || کار : آن کار H || 8 این : آن TM || عرضه کند : عرضه
کنند H عرض کند T عرض کنند M || او : وی TM || 9 این جهانی : این جهان H ||
عالم : این عالم M || 10 او را :- H || او : وی H || 11-12 سعادت و :- H || 12 نه سعادت
مجازی :- TM || 13-14 نعیم... این جهانی :- H || 13 سعادت : + و ملک مجازی S

- (۲) پس چون محرّر این رسالت را از مجلس عالی منعمی محترمی صدر الفضلائی جمال الدّولة والدین کمال الاسلام والمسلمین ملک ملوک القدرا محمّد بن محمود الدّاری - یدیم الله علینا ظلّه - این حال معلوم گشت و 3 استعداد او در تحصیل شرف نفس و شوق او بحکمت همی دیدم و صدق و رغبت او بدانستن این علم شریف می دانستم ، خواستم که تقرّبی نمایم بحضرت او و تحفه‌ای برم بمجلس او و حقّی ثابت گردانم که بالای همه حقه‌ها باشد ، 6 بل که قدرت بشری از رعایت آن حقّ قاصر ماند . این رسالت را بیارسی بساختم تا منفعت آن بهمّه عجم برسد . و تا این غایت محقّقان حکما - قدس الله ارواحهم - از متقدّمان و متأخّران مانند این رسالت نساخته‌اند . 9 و نام این رسالت « بزدان شناخت » نهادم و بر سه باب قسمت کردم : اول در اثبات باری تعالی و شناختن بعضی از صفات اوسبحانه و تعالی و نکته‌ای چند از رموز الهی ، و دوم در معرفت نفس انسانی و کیفیت حال او بعد از مفارقت 12 بدن و شناختن سعادت و شقاوت ، سوم در معرفت نبوّت و معجزات و کرامات . و جهد کردم که هر چه زودتر این تحفه روحانی و تحصیل سعادت دو جهانی بدان حضرت رسانیده آید ان شاء الله تعالی . 15

3-1 مجلس ... ظلّه : - TM || 3 کشت : - H || 4 شوق : تشوق H || همی : می TM || 5 شریف می دانستم : بزرگ متصور شد T بزرگ مصور شد M || 6 او : - M || حقی : چون M || ثابت : واجب TM || 7 رسالت را : رساله TM || 8 بساختم : ساختم TM || تا منفعت آن بهمّه عجم برسد : - TM || و تا : که TM || 9 قدس الله ارواحهم : - TM || 10 رسالت : رساله TM || 10-12 و بر سه باب ... دوم : - TM || 11 صفات : و افعال S || 12 دوم : باب دوم S || حال : - H || 13 بدن : - MH || شناختن : معرفت H || شقاوت : + او برداختم TM || سوم : باب سوم S || سوم ... کرامات : - TM || 15 دو جهانی : جاودانی H || آید : شود H

باب اول

در شناختن باری تعالی از صفات و افعال او عزت قدرته

و این باب هفت فصل است :

3

فصل اول

در دانستن آنکه چرا بیشتر مردم از عالم معقولات بی خبر باشند

6 (۳) بدانکه چند مقدمه است که شناختن آن در صدر این رسالت

ضروریست ، اما باقناع و اما بپرهان تا آنکه که بغرض انجامیم . بیاید

دانستن که این عمر روزگی چند معدود است و سعادت دنیا بر شرف هلاک و

9 زوال و در معرض تغییر و انتقال ، قال الله تعالی « ما عندکم ینفد وما عند الله

باق » ، پس از عالم ملکوت بنام او منشوری نویسنده مضمون آن

« أجتباه وهداهُ الی صراط مستقیم » ، توفیق آن « و آتیناه فی الدنیا حسنةً

12 وانه فی الآخرة لمن الصالحین » ، تا این روزی چند این کالبد خاکی بمراد

عالم طبیعت پرورده شود ، یکچندی نیز آن جوهر علوی را بانوار الهی و

معارف حکمی مزین و منور گردانید که بس سخت سمج باشد ، پادشاه

15 عریان و خدمتکاران ملبّس .

شعر

چو تن جان را مزین کن بعلم دین که زشت آید

درون سو شاه عریان و برون سو کوشک در دیبا

18

(۴) چون حق تعالی بنده‌ای را به نیک بختی هر دو جهان مخصوص

گرداند ، توفیق رفیق او کند و از ذریت بنی آدم برگزیند و از نصیب

2 عزت : و عزت H || 9 تغییر و انتقال : زوال است H || 12 تا : چون S ||

چند : چندرا که S || خاکی بمراد : خاکی را بمراد H || بمرادان S || 20 توفیق :

و توفیق SH

سعادت دو جهانی بهره‌مند کند ، و این استعداد ارزانی دارد تا باشتغال امور دنیائی و علائق بدنی بوقت فرصت بیشتر از روزگار خویش بتکمیل نفس و تحصیل دانش و حکمت و علوم اُخروی مصروف گرداند ، که بدن و 3 لواحق او را که قوت‌های جسمانی است اندرین عالم بقائی و ثباتی نخواهد بود ، و بییقین بداند که سعادت آنست که خویشتن را بدرجه فرشتگی رساند نه بمحلّ سبعی و بهیمی فرود آرد ، که پس آنکاه از وجود 6 بس نصیبی نباشد او را و شقی بود .

شعر

اذا النفس لم تشره الى طلب العلی فتلك من الاموات فی الحيوان 9
 (۵) بدانکه آفرینش آدمی درین عالم کون و فساد چنان افتاده است که بازپسین موجودات و مرگبات این عالم است . و چون نفس او را از آن عالم اینجا فرستاد ، او را با این بدن پیوندی پدید آمد 12 نه چون پیوندهای جسمانی ، که نفس از عالم مرگبات این عالم جسمانی نیست ، بل که پیوندی بر سبیل تدبیر و تحریک . پس در مبادی کار چون مباشرت احوال محسوسات و امور حسّی نکرده است تا بدان 15 معتاد شده است ، و پرورش یافته و قوای نفسانی ضعیف و نامستعد و با ضعف و قلت استعداد نیرو هیچ نیافته ، پس از عالم جسم و قوت‌های جسمانی البتّه برتر نشود ، و حسّ بصر بل قوت‌های وهمی و خیالی که 18 از او قوی‌ترند بقیاس با قوت‌های عقلی هیچ نسنجد و سخت عاجز و قاصر و

10 بدانکه :- H || و مرگبات :- H || 15 محسوسات :- H || 16 معتاد : منفاد

S || مستعد و : + برخصوصی ضعیف نفسان و نامستعدان که S || 17 هیچ :- H || 18

بصر : + انسانی S || 19 او :- H

- کمره باشد چنانکه پس از این یاد کنیم، ان شاء الله تعالی.
- (۶) وحواس^۲ انسانی اگرچه سخت دور بیند جز سطح بیرونی و
 3 اعراضی که با وی آمیخته باشد، چون لون و وضع و مقدار و شکل، نتواند
 دیدن. و آدمی پندارد که موجودات کلی همین است که او بحواس^۳
 ظاهر و باطن همی بیند و همگی عالم خود همین است، آسمان و زمین
 6 و مرگباتی چند که در وی است. بلکه اگر ستارگان را نوری نبود که
 بدان واسطه ایشان را درمی توان یافت، آدمی هم در نیافتی. و آنچه می پندارد
 که آسمانها را دریافتست و لون ایشان دیده غلطست، چه آسمانها در حواس^۴
 9 آدمی نیفتد و ایشان را لون نیست، و بیان آن جای دگر گفته آید.
 پس چون حال نفس انسانی در ابتدای آفرینش بدین صفت باشد، از حال
 معاد خویش و عالم معقولات و جواهر فریشتگان روحانی که هرگز در
 12 حیث و حرکت نیاید چون خبر خواهد داشت؟ بلکه بیشتر مردم آن
 باشند که نفس خویش را در نیابند، و از ذات خویش، الا ماشاء الله،
 در نوادر روزگار معدودی آنرا بتأیید الهی و توفیق سماوی در یابند
 15 و بدین سعادت مخصوص گردند و بفیض یا مجاهدت و ریاضت بر عالم ملکوت
 مطلع شوند و شرح آن پس از این یاد کنیم والسلام.

فصل دوم

در شناختن ادراکات که بر چند گونه است

18

(۷) چون حال ضعف نفس و قلت استعداد او بشناختی و بدانستی که

2 و حواس انسانی: - H || بیند: ترند H || 4 موجودات کلی: کلی موجودات S ||

6 چند: - H || 8 آسمانها: آسمانها H || 12-13 چون... ذات خویش: و از کرامت

خویش خبر ندارد و H || 14 روزگار: + يك يك S || 15 و بفیض: بفیض H

بچه سبب اوایل کار بعالم معقولات نمی‌رسد و چرا آن جوهر شریفرا ادراک نمی‌کند و نمی‌تواند دریافتن، اکنون در معنی ادراک سخن کوئیم تا از اینجا بغرض شویم. و کوئیم که ادراکات انسانی بر چهار قسم است 3 و حقیقت ادراک آنست که مدرك صورت مدرك بخویشتن پذیرد. و ادراک اول حس بصر است و او جز صورت بیرونی آن چیز و اعراضی که با او آمیخته باشد چون لون و وضع و آیین و مقدار و شکل در نتواند یافت و 6 حقیقت صورت کلی انسانی وحدت او که حیوانی است ناطق مائت در نتواند یافتن و الا مدركی را که ملایم او باشد در وجود ادراک نتواند کردن. دوم خیالست و او همچنان در نتواند یافتن الا آنکه او صورت مدرك را مجردتر 9 از آن دریابد که حس بصر، و نیز آنکه صورت خیالی در قوت خیال ثابت تر از آنست که صورت محسوسات بصری در حس بصر. و مدرك بصری اگر پیش بصر حاضر نباشد بصر او را نتواند یافتن، اما صورتهای خیالی 12 اگرچه از پیش خیال غایب باشد خیال ایشان را دریابد. سوم ادراک وهم است و او قوی تر ازین دو قوتست که گفتیم و او ادراک معانی کند از محسوسات که آن معنی را جدا ازین محسوسات نتوان کرد بخلاف 15 اعراض که یاد کردیم، و آنچنانست مثلاً که دشمنی گرک و کوسفند و گربه و موش را و مهربانی کردن مادر فرزندان و دیگر حیوانات مریحگان را. و این هر سه قوت جسمانی است و از ماده جسم مجرد نتواند بودن. و 18 ادراک چهارم ادراک عقلی است و آن قوت عقل است و او انسان را ادراک کند و حقیقت او در یابد و صورت ذاتی او بخویشتن پذیرد چنانکه اوست و

2 اوایل : اول S || 3 بغرض : بغرضی H || شویم : انجامیم S || 5 صورت :

مدرك صورت H || آن چیز : + جوهر S || 6 چون : و چون H || 7 انسانی :

+ مثلاً S || 9-10 آنکه او صورت مدرك را مجردتر از آن دریابد : -H || 14 او : H-

- بيك لمححة البصر في الزمان در عالم ملکوت تصرف کند . و بدین قوت عقلی
 نوع آدمی از دیگر انواع حیوانات متمیز است و با سماویات مشابهت
 یافته است . و اگر نه آنستی که اصل و جوهر او از عالم روحانی است ،
 3 ایشان را نتوانستی یافتن و هستی خدای تعالی و یگانگی و صفات او الا این
 قوت عقلی در نتواند یافتن . و از اینجاست که باری تعالی پیغامبر ما را
 6 محمد مصطفی صلوات الله علیه و سلامه بواسطه جبرئیل خیر داد بدین کلمه
 «لن یسعی ارضی و سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن» ، نه بدیگر اعضاء .
 و بمعنی قلب این قوت عقلی می خواهد که نخست ازو تأثیر بدل آدمی رسد
 9 از اجزاء بدن ، آنگاه بدماغ ، آنگاه بدیگر اعضاء . در قرآن فرمود
 «انّ فی ذلک لذکری لمن کان له قلب» و «نزل به الروح الامین علی قلبک» . و این
 قلب را «نفس ناطقه» انسانی خوانند ، و قلب حقیقی نه آن پاره گوشت
 است که در سوی چپ آدمی آفریده است در اندرون سینه ، و بدین قلب
 12 نفس ناطقه انسانی می خواهد و آن در تن آدمی نیست ، بل که نظری از
 آن او بتن آدمی است و نظری بعالم ملکوت ، و او را «روح» هم خوانند و
 15 بزبان پارسی «روان» گویند و حکما «نفس» خوانند تا اشتباه نیفتد.

فصل سوم

در شناختن عالم عقل و معقولات و اشارتی بدان بر طریق کلی

- (۸) اکنون گوئیم که عالم عقل و معقولات عالمی است بزرگ و نامتناهی ،
 18

4 یافتن : یافت H || 6 او : او S || 5 یافتن : یافت H || 7 قلب عبدی المؤمن :
 قلب عبداً H || 8 و بمعنی .. : می خواهد - H || 8 سوره ۵۰ (ق) آیه ۳۷ || سوره
 ۲۶ (الشعراء) آیه ۱۹۳-۱۹۴ || 17 عالم عقل : علم عقل H || 18 عالم عقل ...
 نامتناهی : - H

- اورا طرف و کرانه نتوان گرفتن چنانکه عالم اجسام را، و آن عالم فرشتگان مقرب و کزوبیان و حمله العرش و ارواح انبیاء علیهم السلام و ارواح حکما و اولیاست. و این مدرکات سه گانه که پیش ازین گفتیم 3 چون بصر و خیال و وهم بدان عالم نرسند و ایشان اندران عالم تصرف نتوانند کردن، و آنچه اندران عالم است درنتوانند یافتن، و اگر خواهند تا صورتهائی که اندران عالم است دریابند الا بمادّتی جسمانی دریابند. 6 و آن عالم و صورتهای آن عالم بخلاف این عالم است بحکم آنکه آن موجودات از عالم معقولات محض اند و در وجود ملایم و مطابق این مدرکات سه گانه نیفتاده اند، و این مدرکات ایشان را ادراک نتوانند کردن 9 الا بقدرت و قوت عقلی. و آن عالم بالای عرش نیست و در اندرون این عالم نیست و او را اعراض جسمانی نیست و قسمت پذیر نیست چنانکه پس ازین بپرهان نه باقناع درست کنیم. و ایشان بر دو قسمت اند: قسمی 12 مجرد از مادّات و قسمی پیوند دارد بمادّات. و اگر خواهد تا درمیان موجودات و صورتهای ایشان تمیز کند الا بذات و علیّت و معلولیّت نتواند کردن.
- 15 (۹) این معنی آنگاه توان دانست که در استعمال آلت حکمت که منطق است ماهر شوند و در عالم الهی و طبیعی نظری تمام بجای آرند و مجاهدتی بلیغ بعمالهای صالح و اخلاق پسندیده بردست گیرند چنانکه 18 هر روزی که از عمر وی همی شود زیادتی در خود همی بیند در علم و عمل تا در دنیا جای خود در عقبی بیند. خدای تعالی مارا و دوستان مارا

1 او را ... عالم: - II || 7 این عالم: - عالم H || بحکم: و بحکم SH || 10 الا بقدرت و قوت عقلی: - H || 14 بذات: بدان H || 17 عالم الهی و طبیعی: علم طبیعی و الهی S || 18 مجاهدتی بلیغ: مجاهدات بدنی S || 19 وی: نو S || 20 خدای تعالی مارا و دوستان مارا: - H

- روزی کناد! وباری تعالی در نصّ کلام مجید چند جای این معنی یاد کرده است که دلیل است بر قوّت وصحّت این سخن، قوله تعالی
- 3 «الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه»، و جای دیگر می فرماید «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا وان الله لمع المحسنین»، و در جای دیگر می فرماید «واعبد ربّک حتّی یأتیک الیقین». پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم
- 6 می فرماید «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».

فصل چهارم

- (۱۰) بضرورت تقریر این مقدمه واجب می افتد تا از آنجا روی
- 9 بمعرفت باری تعالی آوریم و این فصل از مسائل علم الهی است و دانستنش دشوار است. گوئیم که هر موجودی که هست یا آنست که وجود او متعلّق است بغیری تا اگر عدم آن غیر فرض کنند عدم آن موجود لازم آید، چنانکه مثلاً خانه که اگر فرض عدم یکی از علّت مادی یا صورتی یا فاعلی یا غائی او کنند عدم خانه لازم آید و این را «ممکن» خوانند. و اما واجب آنست که وجود او متعلّق نیست بغیری تا اگر
- 12 فرض عدم آن غیر کنند عدم آن لازم بیاید، چنانکه مثلاً آفتاب و روشنائی او که اگر عدم روشنائی او فرض کنند عدم آفتاب لازم نشود، و این را «واجب» خوانند. و مصطلح میان حکما چنانست که واجب آنست که وجود او ضروریست، و ممتنع آنکه عدم او ضروریست، و ممکن آنکه نه عدم او ضروریست و نه وجود او.

1 روزی کناد: - H || 3 سورة ۳۵ (فاطر) آیه ۱۰ || 4-6 و در جای ... علی

لسانه: - H || 4 سورة ۲۹ (العنکبوت) آیه ۶۶ || 5 سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۹۹ || 6 حلیة الاولیاء، مصر، ۱۳۵۱، جلد پنجم، ص ۱۸۹؛ جامع الصغیر سیوطی، مصر، ۱۹۵۴،

جلد دوم، ص ۱۶۰ || 14 واجب: - S || 15 بیاید: نیاید H

- (۱۱) اکنون کوئیم هر ممکن را با غیري که بدو متعلق است سه اعتبار است : حکما آنرا « واجب الوجود » خوانند از بهر آنکه اگر وجود معلول به علّیت بود و علّت ناموجود باشد ، پس معلول هم ناموجود 3 باشد . دوم آنکه وجود را اعتبار کنند بی آنکه بوجود یا بعدم آن غیر التفات کنند ، آنرا « ممکن الوجود » خوانند از بهر آنکه علّتش نه موجود بود و نه معدوم . و سیم آنکه بهیچوجه اعتبار وجود نتوانند 6 کرد نه بالقوه و نه بالفعل ، آنرا « ممتنع » خوانند .

فصل پنجم

- 9 در اثبات باری تعالی و وحدانیت او و نفی جوهریت و جسمیت و عرضیت
از ذات او جل جلاله و عظم شأنه

- (۱۲) بیاید دانستن که بیشتر غرض در شناختن اجزاء صناعت منطق شناختن قیاس برهانیت ، و دیگر قیاسات که از منطق می‌دانند چون 12 خطابی و شعری و جدلی و سوفسطائی از بهر آن بدانند تا از میان آن قیاسات برهان تمیز کنند و حقّ از باطل بشناسند . و غرض از برهان آنست تا باری تعالی و تقدّس را بمقدمات یقین و قیاس برهان بشناسند . اکنون 15 کوئیم چون واجب و ممکن الوجود بشناختی و حقیقت آن بدانستی ، بدانکه هر موجودی که هست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود ، و واجب الوجود یا بر قیاس است یا بر اطلاق . و واجب الوجود بر اطلاق 18

7 خوانند : + بوجود علت وجود معلول لازم شود دوم آنکه اگر عدم آن نمی‌رود اعتبار کنند که او علت وجود او است S || 9 و وحدانیت : در وحدانیت H || نفی : + برهانیت || 10 از ذات : لا ذات H || 11 بیاید : اولاً بیاید S || شناختن : ساختن H || 12 شناختن : ساختن H || از : آن H || می‌دانند : بدانند H || 15 برهان : برهانی S || 16 بشناختی : ساختنی H

- آنست که وجود او از ذات اوست نه از غیری دیگر ، و هر موجودی که بیرون از اوست بقیاس با او ممکن الوجود است .
- 3 (۱۳) اکنون با قسم نخستین آئیم و گوئیم هر موجودی که هست یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود ، و ازین دو قسم خالی نیست . اگر چنانکه واجب الوجود است پس مقصود ما حاصل آمد و واجب الوجود را ثابت کردیم و اگر نه ، این قسم ممکن الوجود است : درمسأله پیشین بیقین معلوم گشت که ممکن الوجود را واجب الوجودی ثابت باشد بهر حال ، «وهو الواحد الحق تعالی عما يقول الظالمون علواً کبیراً» . اکنون گوئیم که 9 او جوهر نیست بحکم آنکه جوهر را حدی و ماهیتی است که بقیاس با او ممکن الوجود بود ، و واجب الوجود را ماهیت و انیت یکی است که اگر دو بودی ممکن الوجود بودی نه واجب الوجود . و جسم نیست که اگر جسم 12 بودی با اجزاء منقسم شدی و اجزاء علت جمله بودی و جمله معلول بودی ، و اگر عدم اجزاء بدی عدم جمله لازم آمدی ، پس ممکن الوجود بودی نه واجب الوجود . و عرض نیست بحکم آنکه عرض قائم است بجسم ، و اگر تقدیر عدم جسم کنند عدم عرض لازم آید ، و چون جسم نیست و بهرمان 15 درست شد ، عرض چون باشد که بجسم قائم است ؟ پس بدین برهان قاطع درست شد که باری تعالی جوهر نیست و جسم و عرض نیست و چون 18 و چرا بر وی روا نیست .

5 مقصود : مطلوب || 6 و اگر نه این قسم : پس اگر این قسم H || 7 بیقین معلوم گشت ... بهر حال : بیقین که هر ممکن الوجودی را واجب الوجودی باید تا او بقیاس با او ممکن الوجود باشد پس بهر دو قسمت اثبات واجب شد بر هر حالی S || 9-10 با او ممکن الوجود بود : یا ممکن الوجود شود H || 12 با : یا II || منقسم : مقسم H || 13 بدی : فرض کنیم H || 13 آمدی : آید H || 14 و عرض نیست بحکم آنکه : که H

فصل ششم

در بعضی صفات واجب الوجود چنانکه لایق بود بذکر این مختصر

- (۱۴) گوئیم باری تعالی مرید است از بهر آنکه او فاعل است و فاعل 3
از بهر آنست که جمله موجودات صادر از فعل اوست . و هر فاعلی
بطبع است یا ارادت : و آن فاعل که بطبع است از علم خالی است
و آنکه ارادت است علم با اوست . و جمله موجودات بعلم او فایض شده 6
است و او راضی است بفیضان جمله موجودات از او ، و این معنی عبارت
از ارادتست . و مبدأ فیضان جمله موجودات بر وجه نظام کلی در همه
عالم علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است ، پس هر آنچه از او صادر 9
شود در غایت کمال و نظام باشد بحسب امکان . و اگر در تشریح اجزاء
بدن انسان و تشریح عالم جسمانی نظری کنند ، حقیقت ارادت و فعل و
علم باری تعالی معلوم شود چنانکه در نص^{۱۲} قرآن است : « فارجع البصر
هل تری من فطور » . و در هر چیزی که صاحب بصیرتی نظری دقیق و
فکرته شافی بجای آرد هستی ذات باری تعالی و کمال او در آن توان
دیدن ، قال الله تعالی « فاینما تولّوا فثمّ وجه الله » ،
15
ففی کلّ شیء له آیهٌ تدلّ علیّ اّنه واحدٌ
- (۱۵) و فرق میان ارادت ما و ارادت حقّ آنست که هر فعلی که

4 فاعلی : فاعل H || 6 شده : - H || 7 او- II || 7-8 و این معنی عبارت از
ارادتست : بمعنی ارادت است از عبارت H || 9-10 هر آنچه ... کمال و نظام باشد : پس
علم او در غایت نظام و کمال باشد H || 12-13 سوره ۶۷ (الملك) آیه ۳ || 13 چیزی :
جزوی H || 14 هستی : بهستی باری تعالی H || ذات باری تعالی و کمال : هستی ذات و
کمال او H || 15 سوره ۲ (البقره) آیه ۱۱۵ || فاینما ... وجه الله : سربهم آیاتنا
فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق S || 16 اشعار از ابو العتاهیه است
(رجوع شود به منتقبات ادباء العرب ، تألیف بطرس البستانی ، بیروت ، ص ۲۸)

- از ارادت ما آید علم ما چنان باشد که وجود آن فعل بهتر است از
 عدمش، پس ارادت ما محرّکست ناقص را بتحصیل کمال، پس این ارادت
 3 از بهر غرضی است، بل باعتبار علمش است که آن ارادت در نفس خویش
 نیک است، وجود بهر حالی بهتر از عدم باشد. و این معنی عبارت از عنایت
 اوست، و او قادرست از بهر آنکه معنی قادر آن بود که اگر خواهد
 6 بکند و اگر خواهد نکند. و اما در حق واجب الوجود آنست که هر آنچه
 بوجود اولیتر است که باشد بودست، و هر آنچه اولیتر بود که نباشد
 نبودست، و بر جمله هر آنچه او خواهان باشد کائن شده است، و هر چه
 9 او خواهان آن نیست کائن نشود، این معنی عبارتست از قدرت.
- (۱۶) و او حکیم است از بهر آنکه حکمت بر دو قسم است: یکی
 علم و دیگری عمل. اما علم تصوّر است بحقایق موجودات، و اما عمل نظام
 12 فعل است که از ذات فاعل صادر همی شود. علم او شریفترین و کاملترین
 علمهاست و فعلش بنظامترین و کاملترین همه فعلهاست چنانکه در آفرینش
 عالم معلوم می شود. و باری تبارک و تعالی جواد است از بهر آنکه عبارت
 15 از جود فایده دادن است یکی را چنانکه باید بر آنچه باید. و جود
 حقیقی او راست بحکم آنکه بی غرضی است، و وجود ما خالی نیست از

1 وجود: + حصول H || 2 محرکست: + که H || 4 عبارت: عبارتست H ||

5 اوست: - H || 6 آنست که: + او داناست S || 8 آنچه او: - H || او: - H ||
 8-9 و هر چه ... کائن نشود: و هر آنچه او خواهان آن نیست که نشود نشده است و آنچه او
 خواهنده آنست که شایستی که خواهان نبودی بودی و هر چه او خواهنده آن نیست اگر
 شایستی که خواهنده آن بودی S || 12 علم او: علم H || 13 و فعلش ... فعلهاست: - H

غرضی یا از مالی و جاهی و ثوابی و غیر آن ، و اندر این رسالهٔ مختصر
بیش از این احتمال نکند.

3

فصل هفتم

در شناختن افعال واجب الوجود

- (۱۷) چون خواهی که افعال حق تعالی را بدانی ، اول ببايد دانست که هر جوهر یا اثر کننده است در دیگری که از دیگری اثر نپذیرد ، یا اثر پذیرنده است که در دیگری اثر نکند ، یا اثر کننده است و اثر پذیرنده است . پس اندرین اقسام که ما نهادیم جوهر اول عقل است و تأثیر او در نفس است ، و جوهر دوم جسم است و تأثیر او از نفس است ، و جوهر سوم نفس است و تأثیر او در جسم است ، و متأثر شدن او از عقل است . و شریفترین جواهر عقل است از بهر آنکه او در ذات خویش تمام است و دیگری را تمام کننده است ، و پس از او نفس است از بهر آنکه او کمال از دیگری می‌گیرد که آن عقل است و دیگری را تمام کند یعنی جسم را ، و بعد از این هر دو جوهر یعنی عقل و نفس جسم است و او کمال پذیرنده است از نفس و پس . 15 و شریفترین جسمها جسم سماوی است ، و این قسمتهاست که اثبات آن بپرهان درست شود . اما دلیل بر وجود اجسام حواس است و بر اثبات نفوس حرکات اجسام و بر اثبات عقول نفوس . 18
- (۱۸) و بدانکه هر موجودی یا کامل بود یا ناقص ، و کامل آن بود که هر آنچه ممکن بود در حق او موجود بود و او را با کتساب حاجت

1 نوابی : نوابی H || این رساله : مسائل H || 6 است : - H || 9-10 تأثیر

او از نفس : تأثیر او در نفس SH || 11 عقل است : عقل H || 13 کمال از : کمال آن

H || 16 قسمتهاست : قسمتهای H || 18 نفوس : نفس H || 20 با کتساب : به صفتی S

نباشد ، و ناقص آن بود که همه ممکنات در حق او موجود نباشد ،
 و او حاجتمند بود با کتساب کمال از غیر . و این جواهر سه گانه بعضی
 3 از ایشان کامل اند و بعضی ناقص و ایشان را حالاتی است بقیاس بعضی
 با بعضی .

(۱۹) اکنون گوئیم باری تعالی و تقدس مبدأ همه موجودات است و عقل
 6 اول مبدأ نفوس است و نفس اول مبدأ اجسام است ، و عقل اول شریفترین عقول
 است ، و نفس اول شریفترین نفوس است ، و فلک اول که باصطلاح شریعت
 «عرش» گویند شریفترین افلاک است . و همه موجودات صادر از فیض و علم باری
 9 تعالی است ، پس همه فعل اوست ، پس همه مصنوعات و مخلوقات از او اند
 و یک ذره از ذره‌های عالم از علم او خالی نیست تا حرکت یک تار موی
 بر تن حیوان و لمحة البصری از آدمی و غیر آن . و این مسأله بپرهان
 12 یقینی بچند مقدمه درست شده است و شرح بسیار دارد ، و در نص قرآن
 مجید می‌آید و گفته است « لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء » .
 و دانستن واجب الوجود مرین جزویات را بر سبیل کلی تواند بودن
 15 و مسأله قضا و قدر اینجا می‌توان دانستن ، و کمال علم و نظام افعال باری
 راست عزوجل . پس پدید آمد که فعل او از چه رویست .

5 گوئیم :- H || 6 نفوس است . . مبدأ :- H || 7 شریعت : دیگر S || 10
 یک تار : یک تار H || 11 مسأله : سلسله S || 12 مقدمه : مقام H || 13 ترکیبی
 از دو آیه « و ما یعزب عن ربك من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء » سورة ۱۰ (یونس)
 آیه ۶۱ و « لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض » سورة ۳۴ (سبا) آیه ۳ ||
 14 جزویات را :- H

باب دوم

در معرفت نفس انسانی و کیفیت حال و چگونگی سعادت و شقاوت او

3 در معاد و آن هشت فصل است :

فصل اول

در احوال وجود آدمی در این عالم

- 6 (۲۰) چون در عالم ترکیب که عالم کون و فساد است مزاجی پیدا می‌آید بفرمان خدای عزوجل که مستعدّ بود قبول صورت را از واهب الصّور از آن عالم ، اوّل قبول ضعیف‌تر بود و ملایم این مزاج را تا معتدل‌تر می‌شود و شریف‌تر و قوی‌تر می‌گردد چنانکه نخست صورت آثار 9 طبیعی و معادن بود ، پس از آن صورت نبات ، پس صورت حیوان غیر ناطق ، پس از آن صورت انسان ، و او شریفترین موجودات این عالم است و در آفرینش آخرین همه موجودات افتاده است . و چنانکه عقل 12 نخستین شریفترین موجودات آن عالم است ، نفس که در وی عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصری است بحکم آنکه آخر این عالم باوّل آن عالم پیوسته باشد . و این معنی یکی از حکمت‌های 15

1 باب دوم: فصل سیم TM || 2 معرفت : + قوت‌های TM || کیفیت: -TMH ||
 2-3 چگونگی ... فصل است : - TM || 5 احوال : - TMH || 7 می‌آید: آید TS ||
 خدای عزوجل : حق TM || 9 معتدلتر : معتدل H || صورت : H || 9-10 آثار
 طبیعی و معادن : جماد TS ، جود M || 10 بود : - H || صورت حیوان : حیوان
 H || 11 از آن : - T || صورت : - H || انسان : انسانی M || موجودات : + است
 TM || 11-12 این عالم است : اندر این عالم TM || 12 آخرین: آخر H || و چنانکه :
 چنانکه TM || 14 حاصل شود : است H || آخر موجودات این عالم عنصری است :
 آخر موجودات است که در عالم عنصری است H || عنصری : عنصر M || بحکم : بحکم
 M || 14-15 آخر این : آخرین این TM || 15 یکی : + است M

عجیب و بدیع باری تعالی است تا این عالم نیز موازی و مماثل و مشابه آن عالم باشد، که اگر نه این حالت بودی هرگز آدمی خدای را عزوجل و فریشتگانرا در نتوانستی یافتن . 3

(۲۱) اکنون بیاید دانستن که هر چه اندر آن عالم است بیشترین آنرا مثلی و شبیهی اندرین عالم هست اگر چه این عالم باضافت آن عالم سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظلّ و شجر است . و کاملترین 6

موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است آدمی است ، و بدین سبب او را « عالم کوچک » خوانند بحکم آنکه 9

حواشی عالم روحانی و جسمانی برهم زده اند و نموداری مختصر که آدمی است از او با هم آورده ، و کلام الهی برین معنی ناطق است ، عز من قائل: « سنریمهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق ». 12

و این حدیث که خلاصه آفرینش محمد مصطفی صلوات الله و سلامه علیه فرموده است که « ان الله تبارک و تعالی خلق آدم علی صورته » هم دلیلی روشن است در این باب ، و احتمال شرح این سخن در این مختصر نمی‌کنجد .

1 و بدیع باری تعالی : - H || تعالی است : تعالی M ، + و از ابداع باری عز و علاست H || تا : که TM || و مماثل : - H || 2 عزوجل : جل جلاله M || 3 یافتن : یافت M || 4 اکنون بیاید دانستن : بدانکه TM || اندر : در TM || 4-5 بیشترین آنرا : بیشتر او را T || 5 باضافت : باضافه با M ، اضافه بآن T || 6 ظلّ: ظلی H || و شجر : H || شجر : T || 7 مناسبت : نسبت H || 9 برهم : درهم TM || 9-10 که آدمی است : - H || 10 برین معنی ناطق است : بدین ناطقست T || 11 سوره ۴۱ (فصلت) آیه ۵۳ || 12 و این حدیث : و آن سخن M || 12-13 خلاصه ... فرموده است :- TM || 13 این حدیث بصورت «خلق الله آدم علی صورته» در مسند احمد بن حنبل ، ۲-۲۴۴ آمده است || 14 احتمال ... نمی‌کنجد :- TM || نمی‌کنجد : نمی‌کند H

فصل دوم

در پیوستن نفس ناطقه انسانی ببدن انسان و چگونگی آن

- 3 (۲۲) پس چون در این عالم مزاجی پدید آید که لطیف‌تر و معتدل‌تر باشد از مزاج نبات و حیوان غیر ناطق و مستعد باشد مر قبول نفس ناطقه را از آن عالم روحانی، نفسی فائض شود از نفوس سماوی و بخصوصیتی کواکبی بدو پیوندد، که آن نفس پیش از آن بدن که بوی 6 پیوندد موجود شده باشد بالقوه و با بدن موجود شود بفعل. و آن نفس ناطقه را آلتی باشد در تجاویف دماغ که آنرا «روح نفسانی» خوانند و او را مشابهتی هست باجرام سماوی. و غرض آفرینش بدن انسان خود 9 این یاره روح نفسانی است که در تجاویف دماغ است تا آلت نفس ناطقه باشد که بدو تخیل و تفکر و توهم همی کند. اکنون گوئیم نفس انسانی که ماده روح حیوانیست و با بدن موجود همی شود، پیش از بدن 12 موجود بقوت بوده است نه بفعل، و نتوان گفتن مطلقاً که خود ناموجود بوده است بحکم آنکه از عدم مطلق وجود نیاید. و برهان بر آنکه او موجود

2 ناطقه انسانی: ناطقه TM || بدن انسان: بدن انسانی TM || 4 نبات: بیان H ||
و مستعد: مستعد M || مر: TM || 6 و بخصوصیتی: و خصوصاً H || کواکبی: TM ||
بدو: بوی TM || نفس: TM || بدن: TM || 7 شده: بوده S ||
بالقوه: بقوت TM || و با بدن: باید که TM || 8 تجاویف: تجویف H || 8-10
که آنرا... تا آلت: TM || 10 تجاویف: تجویف H || 10-11 تا آلت نفس ناطقه
باشد: و آن نفس ناطقه را آلتی باشد T || 11 که: و MH تا T || همی کند
TM || اکنون گوئیم: بدانکه TM || 12 ماده: آلت او H || و با: با TM || همی
شود: همی آید M، همین آید T || 13 نه بفعل: TM || ناموجود: یا موجود M ||
14 نیاید: نیاید H || او: آن M، - او H

بقوت بوده است ، آنست که چون این مقدمه درست شد که معدوم نتواند
 بودن ، پس هر آینه موجود بوده است . اکنون گوئیم که وجود او پیش
 3 از بدن یا بقوت بوده باشد یا بفعل ، اگر بفعل بودی بایستی که فعل
 از وی پیوسته صادر همی شدی پیش از وجود بدن ، و این محال است
 بحکم آنکه فعل او بآلتی باشد و آلت او بدن است ، پس نماند الا آنکه
 6 موجود بقوت بوده است و بفعل آنکه می شود که ببدن پیوندد ، پیوندی
 چنانکه گفتیم والسلام .

فصل سوم

9 در معرفت قوتهای نفس ناطقه انسانی و چگونگی آن

(۲۳) بیاید دانستن که نفس انسانی را دو قوت است : یکی دریا بنده و
 یکی در کارکننده ، وقوت دریا بنده یا نظری است یا عملی ، و نظری
 12 مثلاً چنانست که بداند که عالم محدث است و عملی چنانکه بداند
 که ستم زشت است . و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصور

1 نتواند : T || 2 پس : - TM || که : - TM || 3 یا بقوت : با
 قوت H ، بقوت TM || بفعل : + بودی M || اگر بفعل بودی : - M || 3-4 فعل
 از وی پیوسته صادر همی شدی : که همواره فعل از وی صادر شدی T که همواره همی
 از وی فعل صادر شدی M || 4 پیش : همی پیش M || 5 بآلتی : الا بآلتی TM ||
 باشد : نبود T نباشد M || آلت او : این آلت او را TM || نماند : بماند TM ||
 الا آنکه : - TM || 6 پیوندد : می پیوندد TM || پیوندی : - T || 7 گفتیم :
 گفتم M || والسلام : - TM || 8 سوم : سیم M || 9 معرفت : معرفتهای H ||
 قوتهای : - H || 10 بیاید دانستن : بدانکه TM || 11 در کارکننده : - در TM ||
 12 مثلاً چنانست : چنانکه TM || که عالم محدث است و عملی چنانکه : - TMH ||
 13 این : - H || مقصور : مقصود H

- است بر علم بحت ، و عملی اگرچه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بدانند که آن معلوم کردنی است یا بجای گذاشتنی است . و اما قوت کار کننده قوتی است که چون اشارت کند بعملی 3 سوی آن عمل منبعت شود ، و این قوت را « عقل عملی » خوانند نه از بهر آنکه او دریا بنده است بل از بهر آنکه او محرکست از دریا بنده .
- و چنانکه قوت محرکه در حیوان یا از بهر طلب چیزیست یا گریختن 6 از چیزی ، همچنین قوت محرکه که در انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کاری نه نیکوست . و آن قوت در حیوان الهامی است و در انسان عقلی ، و هر دو قوت در انسان موجود است . 9
- (۲۴) و همچنین بیاید دانستن که نفس انسانی را دو روی است ، یکی سوی عالم علوی تا تشبه همی کند بنفوس سماوی و از آنجا استمداد کمال همی کند ، و یک روی دیگر سوی عالم سفلی تا آنجا تدبیر بدن 12 همی کند که آلت اوست . و از بهر مشابهت او بنفوس سماوی آلتی

1 بحت : نخست H ، فحسب M ، - T || عملی : علمی H || 1-2 از آن عمل علمی لازم آید : لیکن از آن علم عملی لازم T || 2 علمی : عملی H || بدانند : بداند TM || معلوم : + آن H || یا : تا H || گذاشتنی : بگذاشتنی H || 3 چون : - H || 4 سوی : و سوی H ، - M || 5 او دریا بنده : دریا بنده M || او محرکست : محرکست TM || 6 چنانکه : چنانچه TM || یا از : از M || 8 یا : تا H || نه نیکوست : سودمند TM || آن قوت : این قوت M || الهامی : + سواسب M || 10 دانستن : دانست TM || 11 همی کند : همی یابد H ، - همی TM || 12 دیگر : - TM || 13 همی کند : می کند TM || اوست : آنت H

دارد مخصوص بدان عالم و آن قوت نظری است ، و از بهر احتیاج او ببدن آلتی دیگر دارد تا بدان آلت بکمال رسد و آن قوت عملی است ، و مجموع هر دو قوت ، قوت عقلی است و معرفت آن قوت بتحقیق در فصل دوم از باب اول معلوم شاید کرد .

فصل چهارم

6 در اقامت برهان بر آنکه نفس ناطقه انسانی جوهری روحانی است

(۲۵) گوئیم که صورت معقولات که در نفس ناطقه انسانی حاصل می شود کلی است ، مثلاً چون حیوانی کلی ، و آن صورت معقول قسمت پذیر نیست ، و اگر فرض انقسام او شود مخیل باشد نه معقول . پس چون منقسم نشود خلول او در جسم نبود از بهر آنکه جسم قسمت پذیر است ، و ممکن نیست که قسمت ناپذیر را در قسمت پذیر حلول باشد از برای آنکه هر چه در قسمت پذیر فرود آید واجب کند که همچون او قسمت و تجزیت درو فرض توان کردن ، و صورت معقولات را تقدیر و تبعیض نتوان کردن .

1 دارد : داده اند او را TM || بدان : بآن TM || 2 دارد : داده اند TSM ||
 رسد : می رسد TM || 3 قوت عقلی : عقلی TM || عقل T || 3-4
 و معرفت ... شاید کرد : - TM || 4 در فصل : آن فصل H || 6 بر آنکه : و آنچه H ||
 اقامت : اقامه M || جوهری روحانی است : جوهری است روحانی TM || 7 که
 صورت : صورت TM || 8 حیوانی : حیوان TM || قسمت : صورت M || 9 و اگر :
 اگر TM || مخیل باشد : کند M ، کنند T || 10 نبود : نباشد TM || قسمت : -
 M || 11 ناپذیر : پذیر M || 12 برای : بهر TM || هر چه : هر آنچه TSM ||
 فرود : فرو MH || قسمت : بقسمت MH || 13 تجزیت : بتجزیه H || تجزیت
 جزئیت T || درو : - MH || کردن : کرد TH || و صورت ... نتوان کردن : -
 H || تبعیض : تنقیص S

پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقهٔ انسانی که قابل صور معقولات است جوهری است روحانی و قسمت پذیر نیست .

- (۲۶) برهانی دیگر . گوئیم که صور معقولات که در نفس حاصل 3 می‌شود از مقدار و وضع و این و کیف مجرد باشد ، و تجرید او از دو قسم بیرون نیست : یا باعتبار آن چیز است که معقول از او مجرد کرده می‌آید ، یا باعتبار آن محل که معقول در او فرود می‌آید . و قسم 6 نخستین باطل است بحکم آنکه آن چیز از مقدار و وضع و این خالی نباشد در ذات خویش ، پس قسم دوم بماند که آن باعتبار آن محل است که معقولات در او فرود می‌آید و آن چیز را از لواحق خویش 9 مجرد همی گرداند تا ذات آن را بحقیقت ادراک کند چنانکه اوست . و از خاصیت‌های عقل یکی آنست که چیز را چنانکه اوست ادراک کند ، و حقیقت چیزها چنان باشد که از لواحق مجرد گردد . پس بدین برهان 12 درست شد که قابل صورت معقولات جسم نیست و عرض در جسم نیست ، پس او جوهریست که او را تعلقی بجسم است که آن بدن اوست همچون

1 بدین : باین TM || 1-2 که قابل صور معقولات است : - H || 2 جوهری است روحانی : جوهری روحانیست M ، جوهر روحانیست T || 3 گوئیم که : آنکه TM || صور : صورت TH || 4 وضع و این : این و وضع T || کیف : - TM || تجرید : مجرد TSM || 5-7 معقول ... آن چیز : - H || 6 آن محل : محل است TM || که معقول در او فرود می‌آید : - TM || 6-7 قسم نخستین باطل است : قسم اول باطل است S || 8 پس : - TM || که آن : آن H || آن محل : محل TM || 9 معقولات : معقول TM || فرود : فرو TM || آن : او H || 10 همی گرداند : می‌گرداند H || آن : او H || 11 عقل : عقلی TMH || چیز : چیزی T || 12 چنان : چنانکه TM || گردد : گرداند TM || 14 او : آن TM || او را : آنرا M || تعلقی : تعلق T || همچون : چون TM

تعلق خادم بمخدوم ، واو آلتی مسخرست اورا و نفس مستعمل آن آلت است . و چون بدن باطل گردد او بر حال خویش بماند ابد الابدین بحکم آنکه او جوهریست قائم بذات خویش مجرد از جسم . 3

فصل پنجم

در پدید کردن اختلاف نفوس انسانی که از مبادی

حاصل و فائض می شود 6

(۲۷) بیاید دانست که نفوس انسانی که از مبادی فائض می شود بر چند قسم است ، و اختلاف احوال ایشان چون قوت و ضعف و شرف و خست و حکمت و جهل و خیریت و شرارت و رحمت و قساوت و حریت و مملوکیست 9 بر حسب اختلاف مبادیست بحکم آنکه معلول مناسب علت تواند بودن ، و این حالت ایشان را طبیعی است . و ایشان در جوهریت مختلف افتاده اند ، و ازین سبب است که ایشان در اجرام و اضواء و ثبات و حرکات مختلف 12 افتاده اند که جوهر ایشان در ذات خود اختلافی دارد ، و ایشان اگر در جوهریت یکسان بودند پس در این حالات نیز یکسان بودند . اکنون

1 بمخدوم : و مخدوم TM || واو : - TM || 2 بر حال : بحال TM || ابدالابدین : ابدأ HY || 3 بحکم آنکه : از بهر آنکه S || او : آن TM || 5 اختلاف : - TM || 6 حاصل و فائض : فائض M ، حاصل T || 7 بیاید دانست ... می شود : - H || 8 قسم است : قسم H قسمند TM || ایشان : انسان M || چون : + در S || ضعف : ضعیف M || 9 حکمت و جهل : جهل و حکمت H || 10 تواند بودن : بود H || 11 ایشان : انسان H || 12 اضواء : اطوار S || ثبات : اثبات H || 13 افتاده اند : اند MH || خود : - TM || ایشان اگر : اگر ایشان TM || 14 پس در این حالات هم یکسان بودند : - H || نیز : - M ، هم S

- گوئیم که چون اختلاف معلوم شد بیايد دانستن که نفوس قوی^۳ شریف
 خیر حکیم رحیم حر^۲ معلول نفوس عالیترین و بزرگترین و روشن ترین
 کواکب اند از اجرام سماوی ، و نفس ضعیف خسیس جاهل شریر قاسی^۳
 مملوک معلول نفوس فروترین و دنی ترین و کوچکترین اند از سماویات ،
 چنانکه مثلاً آن نفس که فائض شود از نفس آفتاب مناسبتی ندارد با
 آن نفس که فائض شود از نفس ماه از بهر آنکه معلول مناسب علت^۶
 باشد . همچنین اعتبار می باید کردن آن نفوس را که فائض می شود
 از نفوس کواکب بزرگ که در فلک البروج اند در عظم .
 (۲۸) و اگر چه مبادی اندر کمالیت یکسانند ، اندرین حالات^۹
 مختلف اند و این احوال بعضی با بعضی مرکب همی شود ، چنانکه نفس
 قوی^۳ باشد وهم شریر وهم قاسی چون نفس ساحر ، و ضعیف و خیر و رحیم
 هم افتد چون نفوس بعضی زنان ، و قوی^۳ و خسیس و قاسی هم می افتد^{۱۲}

1 که چون : چون H || نفوس : نفس H || 2 حر : جز H ، - M || 3
 ضعیف خسیس : خسیس ضعیف TM || جاهل : - H || 4 دنی ترین : دنی H ، - M ||
 اند : - M || 5 مثلاً آن نفس که : آن نفس مثلاً که TM || مناسبتی ندارد : کی
 مناسبت دارد TM || 6 ماه : ما T || 7 آن : از H || نفوس را : نفوس MH ||
 می شود : شود H ، می شوند T || 8 بزرگ : - H || بزرگ که : - که M ||
 عظم : + اول MH || 9 اندر : در TM || حالات : احوال TM || 10 مرکب :
 مرکب H || همی شود : می شود TM || 10-11 چنانکه نفس قوی باشد : - باشد H ،
 چنان می باشد که قوی باشد M ، چنان باشد که قوی باشد T || 11 هم شریر : شریر
 H || هم قاسی : قاسی H || ضعیف : - H || 12 افتد : می افتد TM || نفوس :
 نفس H ، - T || زنان : زمان M || و قاسی هم می افتد : - M || قاسی هم : قاسی H

- و حکیم و شریر و خیس نیز می باشد . اما شریف و شریر ممکن نباشد و نه شریف
 و ضعیف و نه قوی و جاهل . و کرم و صدق از لوازم نفوس شریف
 3 می باشد ، و قوت و شرف و حکمت و مقابلات آن مر نفوس انسان را طبیعی
 است و ممتنع الزوال است ، و خیریت و رحمت و حریت و مقابلات آن
 مر نفوس انسانی را اکتسابی می باشد و بتعالیم و عادات حاصل می شود ،
 6 چنانکه نفس خیر باشد که شریر گردد و شریر خیر گردد ، و رحیم قاسی
 گردد ، و قاسی رحیم گردد ، و حرّ مملوک گردد ، و مملوک حرّ .
 (۲۹) بدانکه هر نفس که این فضائل ششگانه که بر شمردیم
 9 در وی جمع شود ، آن نفس نبوی بود - صلوات الله علیهم - و این اقسام
 که اندرین احوال یاد کرده آمد در نفوس متفاوت می باشد ، تا بحدی که
 در فضیلت بنهایت کمال می رسد ، چنانکه انبیای بزرگ ، و در رذیلت مقابل
 12 آن ، چنانکه نفوس سخت ناقص و ضعیف تا بحدی که نزدیک باشد بنفوس

1 و حکیم :- H || و حکیم ... ممکن نباشد :- M شریف و شریر: شریر و خسیس T ||
 شریف: ضعیف H || 1-2 شریف و ضعیف: ضعیف و شریف T || 2 و جاهل: جاهل H || شریف :-
 TM || 3 می باشد: می باشند M || مقابلات: معاملات H || آن: آنها S || نفوس: نفس TM ||
 4 مقابلات آن: معاملات H || و مقابلات: + لوازم نفوس شریف می باشد H || 5 تعالیم:
 تعلیم H || 6 باشد: می باشد H می شود S || و شریر خیر گردد: - TM || 6-7
 قاسی گردد: قاسی T || 7 رحیم گردد: رحیم TM || مملوک گردد: مملوک TM ||
 و مملوک حر: - H || 8 بدانکه: و H || نفس: نفسی TM || 9 در وی: درو TM ||
 شود: باشند TM || نفس: نفوس M || بود: باشد TM || صلوات الله علیهم: - TH ||
 10 آمد: شد H || متفاوت: بتفاوت H || می باشد: باشد TM || 11 فضیلت: فضائل
 TM || می رسد: باشد TM || 12 ضعیف: ضعیف TM || تا بحدی که: چنانکه H

بهمی و حیوانی . و این فصل که یاد کردیم در احوال نفس انسانی در هیچ کتابی از کتابهای محققان حکما - رضی الله عنهم اجمعین - بدین شرح و بیان نیست، و از این گونه دیگر نکرده اند. و این کنایتی است و 3 خلاصه‌ای از احوال نفس که گفته آمد، و سرّیست از اسرار علم طبیعی که ایشان پوشیده داشته اند، و باری تعالی دانایتر است بهمه چیزها . 6

فصل ششم

در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب صورت معقولات

(۳۰) چون نفس انسانی در ابتدای آفرینش و اتصال ببدن انسانی 9 ساده می‌باشد و بتصور حقایق معقولات منتقش همی شود بنقش ملکوت، گوئیم آن صورت معقولات که در وی حاصل می‌آید معلول بود و معلول مناسب علت باشد و معلول جوهر است، پس علت هم جوهر باشد. و هر 12 جوهری یا جسم است یا نفس یا عقل، و ممکن نیست که جسم سبب وجود چیزی باشد، که آن چیز نه جسم بود، و نفس خود صورت معقولات ندارد،

1 و حیوانی : حیوانی H || که : + ما TM || احوال : - H || 2 کتابهای : کتب TSM || رضی الله عنهم اجمعین : - TM || 2-3 بدین شرح و بیان نیست : چنین روشن نگفته است H || 3 و از این گونه دیگر نکرده اند : - H || دیگر : ذکر T || کتابتی : کتابی MH || 4 اسرار : احوال TM || علم : عالم TM || 8 استفادت : استفاده M || 9 اتصال : + آن S || ببدن : ببدنی S || انسانی : + اول S || 10 می‌باشد : می‌شود H || حقایق : + و M || منتقش : منتقش H || همی شود : می‌باشد M || می‌گردد T || 11 حاصل : - H || 12 علت باشد : علت بود TM || و معلول : معلول M || جوهر باشد : جوهر است TM || 13 سبب : - H

پس بماند که آن جوهر عقل تواند بود. و بدان سبب که نفس انسانی را از قوت بفعل می آورد فعال تواند بودن و آن عقل کره قمر است ،
 ۵ و او عقل فعال است که «واهب صور» است مرموجودات این عالم را، ومدبّر عالم کون وفساد است بفرمان باری تعالی. و او فیض از حق می گیرد و می پذیرد بواسطه دیگر عقول که فرشتگان مقرب ترینند. پس بکمال رساننده
 6 نفس انسانی را بذات ، بسبب فائده دادن صورتهای معقولات مں او را تا بکمال رسد اوست ، و بدین سبب «عقل فعال» گویند . اما آن روح که او آلت نفس است ، وفیلسوف که مستعدرا بکمال رساند، ایشان مکمل
 9 بعرض باشند نفس انسانی را نه بذات .

(۳۱) اکنون گوئیم که تابش نور عقل فعال که بر نفس انسانی افتد تا او را مدرک همی گرداند وبواسطه او صورت معقولات را ادراک همی کند ، چون مثال تابش نور آفتابست که بصرا مدرک همی گرداند ، تا
 12 بواسطه او محسوسات جسمانی را ابصار همی کند ، هم چنانکه بصر مدرک بقوت است وبواسطه نور آفتاب بفعل همی آید ، نفس ناطقه انسانی

1 آن : این TM || تواند بود : خواهد بود H تواند بودن S || 2 می آورد : همی آورد S
 می آرد TM || فعال تواند بودن : که فعل کند S || و آن عقل کره قمر است : - H ||
 آن عقل : آن M او S || 3 و او عقل فعال است : - TM || صور است : صورتست M
 صورت T || مں : - TM || عالم را : عالم T || ومدبّر : تدبیر کنندۀ M ، - T || 4
 حق : باری تعالی TSM || 5-6 بواسطه ... مں او را : - H || 5 عقول: عقل M ||
 فرشتگان : فرشته T || مقرب ترینند : برینند S || رساننده : رسانیده TM || 6 بذات
 بسبب : بدان سبب H || مں او : - H || 7 رسد : رسند S || اما : واما TM || 8
 وفیلسوف : وفیلسوف را H || مکمل: متکمل M || 9 انسانی را: انسانی H || 12 مثال:-
 T || 12-13 که بصر ... بواسطه او : - H || 12 بصر : بصیر T || گرداند : کند TM ||
 14 نور آفتاب : آفتاب ونور او H || همی : می H

عقل بقوت است و بواسطه عقل فعال و تابش نور او بفعل می‌آید . عقل
 فعال و دیگر عقول بافاضت این نور بخیل نیستند و افاضت این نور بر
 موجودات هر دو عالم مرآتان را ذاتی است ، و این نور بر سبیل کلی 3
 بر همه موجودات عالم روحانی و جسمانی بگسترانیده‌اند . اما قصوری
 که هست از قابلان و مستعدان است و قصور ایشان نیز بسبب ترکیبات
 این عالم کون و فساد است و بچند لوازم دیگر ، پس چون در ایشان 6
 که فیض از باری تعالی و تقدس می‌پذیرند و این نور بعاریت دارند این
 جود و این افاضت هست ، پس مبدأ اول بچود و افاضت اولیتر ، که این
 نور مر او را ذاتی است . 9

(۳۲) و آن نور حقیقی که بحسب بصر مرئی نیست ، چون بسلسله
 نظام بدین عالم جسمانی می‌رسد ، یکی را از جسمانیات چون آفتاب چندین
 نور می‌دهد که بواسطه او چندین چیز در عالم کون و فساد پدید می‌آید ، 12
 تا هر يك از موجودات این عالم بقدر حظ خویش از وجود آن نور
 چه نصیب می‌گیرند . و اگر صاحب بصیرتی اندرین يك مسأله تأملی

1 نور :- H || عقل فعال و تابش نور او : تابش نور عقل فعال T || 2 افاضت : افاده
 افادت H ، افاده TM || افاضت : + جسمانیات را نور H || بخیل : مخیل H || 3 آتان : انسان
 TSMH || 3-4 هر دو عالم ... بر همه : - TM || 5 قابلان : قابلات M || ایشان :
 انسانی M || نیز : - MH || 6 ایشان : انسان MH || 7 و تقدس : - TM || نور : -
 M || بعاریت : بغایت H || 8 پس : - TM || این : آن TM || 10 آن : این H || 10
 بسلسله : بر سلسله M || 11 بدین : با این H || یکی را : یکی TM || آفتاب : + که
 TM || 12 که بواسطه او : ببین که TM || در : + این TM || 13 هر يك : هر که
 H || بقدر : + هر يك H ، نیل TSM || 14 و اگر : اگر M || اندرین : درین TM ||
 تأملی ، تأمل T

شافی‌تر بجای آرد ، بسیار معانی مستور اورا مکشوف شود . قال الله تعالی
 « الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في
 زجاجة الزجاجه كانها كوكبٌ درّیٌ یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا
 شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ نور على نور یرهدى الله
 لنوره من یشاء » حجتی وبرهانی است بر این يك مسأله ، و این آیه و
 این فصل مجال بسیار شرح و بیان دارد ، و درین مختصر بیان این
 احتمال نکند .

فصل هفتم

در شناختن معاد نفوس انسانی

(۳۳) بیاید دانستن که حقیقت لذت و الم آنست که لذت دریافتن
 چیزی ملایم است ، و الم دریافتن چیزی منافی ، و هر قوتی را از قوت‌های
 مدرکات لذتی و المی است بحسب آن قوت ، چنانکه لذت قوت غضبی غلبه
 است ، و لذت قوت شهوانی ذوق ، و لذت قوت وهم رجا ، و لذت قوت عقل
 علم . و غرض در استنباط صناعت منطق و شناختن علم طبیعی و ریاضی و الهی

1 شافی‌تر : شافی TH || قال الله تعالی :- TM || 1-2 سورة ۲۴ (نور) آیه ۳۵ ||
 2-5 المصباح ... من یشاء : - H || 5 وبرهانی : برهانی M || بر این : بر آن M || 6
 این فصل : آن فصل H || مجال ، مجال H || شرح و بیان : - H || 6-7 و درین مختصر
 بیان این احتمال نکند :- TM || 9 نفوس : - TM || 10 بیاید دانستن ، بدانکه
 TM || 11 قوتی را : قوتی M || از ، - M || قوت‌های : - TM || 12 چنانکه : + آن
 M || 13 ذوق : + است S || قوت ، - TM || 14 در : از T || استنباط : ابسط H ||
 منطق : - H || علم ، علوم TM || ریاضی :- H || الهی : - TMH

آنست که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند و بدانند که آمدن از کجاست و بازگشتن بکجا. و این حالت بد که شقاوت عبارت از آنست دوزخ روحانی است، بحالت نیک چون رسانند که عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانیست.

- (۳۵) اکنون چون حقیقت لذت و الم بدانستی، بدانکه این قوونها که جسمانی است بعد از فساد بدن باطل شود و قوت عقلی که نفس راست با نفس بماند همچون ماندن او در معاد خویش. پس گوئیم چون مدرك بغایت اکتناه باشد در ادراك ومدرك سخت ملایم بود از جهت رسیدن مدرك بکمال، آن لذت قوی تر باشد، و اگر بضد آن باشد الم سخت تر 9 باشد. و ادراك عقلی در غایت اکتناه است و مدرك معقول در غایت ملایمت از جهت کمال و عدم ادراکش در غایت منافات بحکم آنکه در میان نفس و مدرك او حجابی پیدا آید که از همه حجابها قوی تر بود. 12
- (۳۶) اکنون گوئیم که چون حال مدرك ومدرك معلوم شد و نسبت در میان ایشان پیدا آمد و تحقیق شد که ادراك نفس با لذتی خواهد بود

1 که : تا H || نفس : - M || کنند : کند H || بدانند : بداند H || آمدن : + او H || 2 بازگشتن : بازگشت TM، + او H || بکجا : برکجا M || این : از TM || که شقاوت عبارت از : که عبارت از آن شقاوت M آن T || 3 بحالت : و حالت H || چون رسانند : - H || 6 شود : شوند TM || عقلی : عقل TM || 7 او در معاد خویش : در معاد TM || 8 بغایت اکتناه : در غایت انتباه TM || بود : - TM || 9 لذت : لذات H || آن باشد : این باشد H || 10 باشد : - TM || عقلی : عقل TM || اکتناه : انتباه TM || 11 جهت : جمله H || در میان : از میان MH || 12 مدرك او : مدرك H || آید : آمد M || همه حجابها : حجت های M || 13 چون : - TMH || و مدرك : - H || 13-14 در میان : میان TM || 14 پیدا آمد : حاصل آمد TM || شد : گشت TM || خواهد بود : خواهد بودن M

یا المی، گوئیم یا متعلق باشد ببدن یا مجرّد. اگر متعلق باشد ادراك او قاصر بود از بهر آنکه او مشغول بود بچیزی که نه از ذات او بود و آن بدن است، وهمگی خویش صرف می‌کند باحوال وی چنانکه معشوق همت عاشق صرف کند در احوال خویش. پس هرگاه که نفس بچیزی مشغول شود که نه از ذات او بود، از چیزی دیگر باز ماند، و پیوسته کاری او را از کاری باز می‌دارد، و از بهر آن همت نفس بمدرك اشرف نمی‌رسد و بمعشوق اعلی صرف نشود. پس هرگاه که نفس بمدرك اشرف و معشوق اعلی صرف نشود و همگی خود با بدن داده باشد، آن بدن او را چون معشوقی است مألوف و آن عالم در حق او چون معشوقی که مدرك بفعل نباشد بلکه بقوّت. و بیشتر نفوس را در این عالم حال چنین است که از لذت روحانی و

1 یا متعلق : یا H || بدن : بدنی H || 1-2 ادراك او : از ادراك TM || 2 او مشغول : - او T || مشغول بود : مشغول باشد TM || 3 صرف می‌کند به احوال وی : صرف او کند TM || چنانکه : هم چنانکه TM || 4 کند : می‌کند H || هرگاه : - H || 5 که نه از ذات او بود : به چیزی که نه از ذات او بود : H - TM || چیزی که نه از ذات او بود : H - TM || چیزی : چیز M || 6 پیوسته ... باز می‌دارد : پیوسته او را از کمال ذات خویش باز می‌دارد H پیوسته کاری او کاری باز می‌دارد M || 6 - 7 و از بهر آن همت ... صرف نشود : پس هرگاه که نفس بمدرك اشرف و معشوق اعلی صرف شود H و از بهر آن همت مدرك اشرف و معشوق اعلی صرف نشود M || 8 آن بدن : و آن بدن S این بدن T || 9 چون معشوقی است مألوف : چون معشوق مألوف است M چون مألوف است T || معشوقی : معشوق بود M || 9-10 که مدرك بفعل نباشد : با مدرك که بفعل نباشد H || 10 بلکه : بل H || که از لذت روحانی : و از آن حالت روحانی H

حالت آنجهانی بی‌خبر باشد، الا آنها که مؤید شود از باری تبارک و تعالی بتأیید الهی و فیض علوی چون انبیاء - علیهم السلام - و محققان حکما .

(۳۷) و اگر هیچگونه فروغی از آن عالم بر نفسی از این نفوس 3 ضعیف تافتی اندرین عالم، هرگز باحوال بدنی و اشتغال این جهانی مشغول نشدندی، و این خوشیها و لذت‌های ناقص جسمانی را سخت حقیر و ذلیل دانستندی مگر آنچه ضروری بکار بایستی. اما بسیار مصلحت عامه در 6 زیر این حکمت است و وجود نظام عالم بدین سبب حاصل است، و از اینجاست که باری تعالی می‌فرماید « و اذا رأیت ثم رأیت نعیماً و ملکاً کبیراً »، و جائی دیگر می‌فرماید « فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من 9 قرّة أعین »، و پیغامبر صلوات الله و سلامه علیه می‌گوید « ما لا عین رأی و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر ».

1 و حالت آن جهانی : و لذت آن حیوانی H || باشد : باشند H || شود : شوند
 TM || 2-1 و تبارک و : - TM || 2 و محققان حکما : محققان M || 3 هیچگونه : هیچ
 M ، T- || بر نفسی از این نفوس : برین نفوس TM || 4 اندرین عالم : که در این عالم اند
 TM || باحوال : با احوال TM || 4 اشتغال : اشغال M || 5 نشدندی : نشدی
 H || ناقص :- H || 6 دانستندی : داشتندی TM || آنچه : آنچه آنکه آنچه T || ضروری :-
 H || عامه : عالم M عام T || 7 عالم : - TM || 8 اینجاست : آنجاست M ||
 می‌فرماید : می‌گوید TM || 8-9 سوره ۷۶ (الدھر) آیه ۲۰ || 9 می‌فرماید :
 می‌گوید TM || 9-10 سوره ۳۲ (السجدة) آیه ۱۷ || 10 پیغامبر : پیغامبر TM ||
 10 صلوات الله و سلامه علیه : - M ، صلی الله علیه و آله و سلم T || می‌گوید : +
 فيها S || 10-11 این حدیث در صحیح بخاری ، بدء الخلق ۸ آمده است .

فصل هشتم

در شناختن احوال نفوس بعد از مفارقت بدن

- 3 (۳۸) بدانکه بیشتر غرض درین باب شناختن این فصل است تا چون این احوال مصور شود، بتکمیل نفس مشغول گردی که آن سبب سعادت او خواهد بودن در معاد، و شناختن این فصل از همه مهمتر است.
- 6 اکنون گوئیم نفس انسانی بر مثال مادّی است که مجرد باشد از صورت و او را در پیوند است: یکی با این بدن و یکی با آن عالم که خاصّ اوست. و همچنین او را کمالی هست و نقصانی، و کمالش یا علمی است
- 9 یا عملی: اما علمی آنست که او منتقش شود بصورت‌های جمله موجودات روحانی و جسمانی چنانکه در وجودست که ابتدای آن شناختن باریتعالی است، و بعد از آن جواهر روحانی نخستین که ایشان فرشتگان مقرب‌تر اند
- 12 یعنی عقول، و آنگاه شناختن جواهر روحانی دومین که ایشان نیز فرشتگانند یعنی نفوس، و پس از آن جواهر جسمانی تا آنگاه که جمله

2 در شناختن... مفارقت بدن: در معاد بعد از مفارقت بدن TM || 4 احوال:
 حال TM || گردی: شود TM || 5 او خواهد بودن: او خواهد بود H آن خواهد
 بودن T || 6 نفس: نفوس چون مثال M نفوس چون مثال ماده‌ای است T || 8
 همچنین: همچنین M || کمالی هست و نقصانی: کمالی و نقصانی است TM || و کمالش:
 کمالش TM || 9 او: - TM || منتقش: منتقش T || شود: - M || 10 روحانی
 و جسمانی: عالم روحانی و جسمانی M عالم روحانی و جسمانی T || چنانکه: که H ||
 آن: - H, او M || باری تعالی: باری M || 11 جواهر: جواهر MH || فرشتگان
 مقرب‌تر اند: مقرب‌ترین اند H || 12 عقول: عقل H || و آنگاه: آنگاه H || دومین:
 دومین M || 12-13 نیز فرشتگانند: دیگر فرشتگانند H || 13 و پس: بعد TM ||
 جواهر جسمانی: + سومین H جواهر جسمانی سیمین M جواهر جسمانی سیمین T ||
 تا آنگاه: با آنگاه H

- موجودات بیرهان یقینی مصوّر نفس شود، و نفس بعلم یقین و عمل صالح با فریشتگان یکی گردد، و مشابهت یابد بصورت عالم کلی و مانند شود بدیشان چنانکه خواجه سنائی گوید :
- 3
شعر
تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک
- 6
برکک توست که گشتست بتدریج اطلس
وامّا عملی چنانست که نفس مجرّد شود از علایق بدنی تا هیچ
اثری از آثار بدنی در وی نماند که بوقت مفارقت او را از این عالم
سفلی جاذبه باشد، و نیز تا متصل نبود ببدن و او را لذت و الم بدنی 9
از حالتی بحالتی نگرداند و متاع و طیبّات دنیا او را مغرور نکند .
- (۳۹) اکنون بیاید دانستن که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از
این اقسام که یاد کردیم خالی نبود، و بیرون از این اقسام قسمتی دیگر 12
نیست : گوئیم هر نفسی که بمعاد رسد یا ساده باشد یا غیر ساده ،

1 یقینی : عقلی H || مصور نفس شود : مصور شود H متصور شود T || یقین :
 یقینی T || 2 با فریشتگان : همچو فریشتگان H همچنین فریشتگان M || علم :
 عالم H || 2-3 و مانند شود بدیشان : - TM || 3 چنانکه خواجه سنائی گوید : - H ||
 6 توست : توست H طوطیست M || 7 و اما : اما TM || عملی چنانست : عملی
 آنست M عمل آنست T || از علایق : از این علایق TM || 8 نماند : بنماند H || بوقت :
 بقوت H || مفارقت : - M || از این عالم : از عالم M در عالم T || 9 تا متصل
 نبود : متصل بود TM || و او را : او را M || لذت و الم : لذات و آلام TM || 10 حالتی
 بحالتی : حالی بحالی M || نگرداند : بگرداند TMH || نکند : کند TM || 11 دانستن :
 دانست IM || که حالات : حالات H || 12 نبود : نباشد TM || 12-13 بیرون ...
 دیگر نیست : بیرون از این او را قسمتی دیگر هست M بیرون از این او را قسمی دیگر
 هست T || نفسی : نفس TM || 13 که بمعاد : بمعاد M || باشد : بود M

- وساده یا پاک باشد یا ناپاک ، و غیر ساده یا تمام بود یا ناتمام ، و هریک از ایشان یا پاک بود یا ناپاک . اما نفوس ساده پاک همچون نفوس اطفال است و نفوس ابلهان از عوام که نفس ایشان را از ابدان چون مفارقت افتد ساده بماند و ایشان را نه ادراک لذت باشد و نه ادراک الم از بهر آنکه ایشان را علمت لذت و الم نباشد از بهر آنکه نه بدین عالم علاقه دارند و نه بدان عالم . و از اینجاست که پیغامبر - علیه السلام - می فرماید «ان اکثر اهل الجنة البله والصبيان» ، و در حق اطفال می گوید « نفوس الاطفال بین الجنة والنار . » و نیز در سخنان حکمای محقق می آید که «البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء» 3
- 6
- 9

(۴۰) اما نفس ساده ناپاک از جهت آنکه از عالم روحانی غافل باشد و او را شوقی نبود بمعشوق اعلی او را از آن عالم جاذبه ای نبود و از جهت علایق بدنی او را از این عالم جاذبه ای باشد بعشق بدن ، چون مفارقت افتد مشتاق او بماند و حجابها میان او و معشوق پیدا آید ، 12

1 غیر ساده یا تمام : ساده تمام H || 1-2 و غیر ساده ... ناپاک : - MH || 2 نفوس ساده : نفس ساده TM || ساده پاک : ساده H || همچون : چون TM || 3 نفس ایشان : ارواح ایشان TM || از ابدان چون : از ابدان M || 4 افتد : افتاده H || بماند : بمانند T || لذت و الم : الم و لذت M || 4-5 از بهر آنکه : بحکم آنکه TM || 5 بدین : به آن TM || 6 بدان : به این TM || پیغامبر علیه السلام : سید صلی الله علیه وآله TM || می فرماید : می گوید TM || 8 می آید : آمده T || 9 بتر : - T || 10 از جهت آنکه : چون H || 11 باشد : - T || نبود : باشد M نباشد T || 12 علایق بدنی : علاقه بدن M علاقه بدنی T || 13 افتد : کند TM || و معشوق : و میان معشوق او TM || آید : شود TM

- اندر المی عظیم بماند چنانکه حق تعالی می‌فرماید «ولو تری اذا المجرمون ناکسوا رئوسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا عمل صالحاً انا موقنون.» ولیکن این الم بتدریج برخیزد و بروزگار دراز منفسح شود 3 تا آنگاه که نفس ساده بماند برحالتی که نه لذت یابد نه الم .
- (۴۱) واما نفسی که ساده نباشد و تمام وپاک بود چون مفارقت بدن کند بعالم عقل پیوندد و بجواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در 6 کمال که اینجا حاصل کرده باشد بعلم یقین و عمل صالح، ببین که او را چه لذت باشد و چه پادشاهی که ورای آن من هیچ لذتی وملکی وپادشاهی و نعیمی نمی‌شناسم، که ابد الابدین و دهرالداهرین در مطالعه حضرت 9 چنان لذاتی وچنان پادشاهی بدان عظمت و بهاء و کمال و جمال بماند، ویک لمحة البصر ویک زمان از آن لذت منفصل نشود. و اگر خواهیم که آن لذت روحانی را با این آلات جسمانی تفهیم کنیم دشوارتر باشد، و الا 12 عارفی یا صاحب بصیرتی که او را این ذوق حاصل شده باشد این، حالت

1 اندر المی عظیم : اندر الم H || چنانکه . . . می‌فرماید : از اینجاست که در نص کلام مجید می‌آید M از اینجاست که در نص کلام مجید آمده T || 1-3 سورة ۳۲ (السجدة) آیه ۱۲ || ربهم ... موقنون : ربهم الآیه H || 3 لیکن: لیکن H || دراز : در آن H || 4 ساده : - TM || نه لذت یابد نه الم : نه لذتش باشد و نه الم TM || 5 واما نفسی : اما نفس H || وتمام : - TM || بدن : - H || 6 و بجواهر : بجواهر H || که باو : و با MH || 7 کمال : کمالی TM || بعلم یقین : - TM || که او را : او را H که این TM || 8 آن : این M || ملکی : مملکتی H || وپادشاهی : - H || 9 و نعیمی : - TM || دهر الداهرین : دهر الداهر T || 10 جمال : جلال M || ویک : که یک TH || 11 از آن : آن M از T || خواهیم : خواهیم T || که آن : تا آن TM || 12 روحانی را : روحانی H || با این آلات جسمانی : بدین لذات جسمانی TM || باشد : می‌باشد + T || والا : الا T || 12-13 الا : + یا TM || 13 یا صاحب بصیرتی : صاحب ذوقی و بصیرتی TM || حاصل : بحاصل H

- درین عالم نتواند یافت و بحقیقت ملک ابدی و نعیم سرمدی ولذت جاودانی
 آنست. و باری تعالی چند جای در قرآن مجید یاد کرده است آنچه وقت را
 3 خاطر مسامحت کرد، و نیز لایق تر باین مختصر آنست که به آن استشهاد
 کرده اید، قال الله تعالی « واما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها ما
 دامت السموات والارض الا ماشاء ربك عطاء غیر مجذون، و دیگر جای
 6 می گوید « کلا ان کتاب الابرار لفی علیین وما ادریک ما علیین کتاب
 مرقوم یشهده المقربون، و دیگر جای می گوید « ان المتقین فی جنات
 ونهر فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر». و امثال این آیه در قرآن بسیار
 9 است و در زیر هر لفظی معانی و حکم فراوان و جز راسخان در علم و
 محققان در حکمت نشناسند. پس چون این نفس مدبّر بیچاره که او را
 درین عالم خاکی و خاشاکدان این عالم بقهر فرود آورده اند، ممکن
 12 می باشد در حق او که بدین ملک و نعیم جاودانی می تواند رسیدن و او

1 نتواند یافتن M، تواند یافتن T || بحقیقت: حقیقت H || سرمدی و: -H || 2 آنست:
 اینست H || باری: + تبارک و TM || 2-4 چند جای... قال الله تعالی: میفرماید در چند جای
 لایق این موضوع است H چند جای در قرآن یاد کرده است آنچه وقت را حاضر بود
 مسامحه کرد و نیز لایق به این مختصر آنست که بدان استشهاد کرده اید قال الله تعالی T ||
 3 مسامحت: بمسامحه M || 4-5 سوره ۱۱ (هود) آیه ۱۰۸ || 5 و دیگر جای
 می گوید: و جای دیگر می فرماید TM || 6 کلا: -H || 8-9 سوره ۸۳ (المطففین) آیه
 ۱۸-۲۱ || 7 و دیگر جای می گوید: و جای دیگر می فرماید M و جایی دیگر
 می فرماید T || 7-8 سوره ۵۴ (القمر) آیه ۵۴-۵۵ || 7 آیه: -TM || 9 حکم: حکمت H ||
 فراوان: + است TM || 10 چون این نفس مدبر: چون این نفس این مدبر H || 11
 دان این عالم: وان لذت عالم M دان T || فرود: -TM || 12 او که: که M || و
 می تواند رسیدن: تواند رسیدن M || او: -H

کمتربین بنده است مری را تبارك و تعالی باضافت دیگر فرشتگان که
 بندگان او اند . بین که ملك و عظمت و جلال او که مبدأ همه است
 3 و همه موجودات صادر از فعل اوست خود تا بچه حدّ باشد بلکه آدمی
 خود از ادراك آن عاجز آید، والعجز عن درك الادراك ادراك ازینجاست،
 وسخن نبوی - علیه السلام - هم دلیل است بر این معنی که « لا احصى
 6 ثناءً علیك انت كما أثنیت علی نفسك . »

(۴۲) واما نفس كامل ناپاك چون مفارقت کند او را المی عظیم پدید
 آید: یکی از جهت مبدأ اوّل و یکی از جهت بدن که هر دو معشوق
 او باشد و بایشان نرسد ، پس او در عذاب الیم باشد ، پس این اثر و
 9 هیأت که از جهت این عالم در نفس او حاصل باشد بتدریج از او بر
 می‌خیزد، تا آنگاه که از این عالم خلاص یابد و بلذت روحانی رسد .
 وقرآن مجید بر این معنی ، طق است : « و ان منكم الا واردها كان علی
 12 ربك حتما مقضياً ثم ننجی الذین اتقوا ونذر الظالمین فیها جثیاً » ،
 و جای دیگر می‌گوید « ان الله لا یغفر ان یُشرك به ویغفر ما دون ذلك
 لمن یشاء » . و شرك آن باشد که وحدانیّت او بیقین نداند چنانکه
 15

1 بنده است : بنده است TM || مر : من M ، - T || باری را تبارك و تعالی :
 باری تبارك و تعالی را TM || دیگر : با دیگر TM || فرشتگان : فرشتگان H || 2
 او اند : وی اند TM || جلال : حالت H || همه است : همه اوست H || 3 فعل
 اوست : فعل او T || خود تا بچه : خود بچه M بچه T || 3-4 بلکه ... عاجز
 آید : بلکه آدمیان از ادراك آن عاجزاند TM || 5 نبوی : نبی T || علیه السلام :
 صلی الله علیه وآله M || هم : - TM || این معنی که : - که TM || این حدیث در
 صحیح ترمذی ۵ و سنن ابن ماجه (الدعاء) ۳ آمده است || 5-6 لا احصى : انا لا احصى M ||
 8 و یکی : یکی T || 9 باشد : باشند M || بایشان : با ایشان H || عذاب
 TM || باشد : بماند TM || این اثر : آن اثر TM || 10 در نفس او : - TM ||
 12 بر این معنی : - M ، باین T || 12-13 سورة ۱۹ (مریم) آیه ۷۱ - ۷۲ ||
 13-14 سورة ۴ (النساء) آیه ۴۸ || 15 آن : او M || نداند : نداند H

- ما یاد کردیم اندر اوّل کتاب واندر آن بشك و شبهت باشد ، ونیز این سخن دلیل است بر اینکه مؤمن فاسق در عذاب مخلّد نماند .
- 3 (۴۳) واما نفس ناتمام پاك و آن نفس ناقص باشد که شوقی حاصل کرده باشد در اکتساب کمال و بدان نرسیده باشد ، چون مفارقت کند آن شوق در وی بماند و بمعشوق اصلی نرسد و اتصال بدو نیابد ، المی عظیم هایل او را پدید آید که ابد الدهر در وی بماند و او را از آن حالت طبیعی بگرداند و نعوذ بالله من تلك الحالة . اما آن الم که از این عالم باشد در وی باقی نماند بحکم آنکه پاك بوده باشد .
- 9 (۴۴) واما نفس ناکامل نپاك چون مفارقت کند حال او چنان بود که یاد کردیم در حال نفس ناکامل پاك ، الا آنکه عذاب او سخت تر باشد و صعب تر بود از بهر آنکه او را المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه شرح کردیم . اما آن الم که از جهت بدن بود بتدریج از او منفسخ شود ، و درازی و کوتاهی زمان بحسب اعتبار شدت و ضعف علاقت بدن باشد ، پس چون المی که از جهت بدن عارض شده باشد زائل گردد المی که از جهت نقصان بود بماند و هرگز بر نخیزد . و ازینجاست که
- 15

1 اندر اول کتاب : - TM || باشد: - M || 2 براینکه : بر این قسم MH ||
 فاسق : - H || مخلّد در عذاب نماند : مخلّد در عذاب بماند H || 5 اصلی : اعلى
 TM || 6 آید : آورد H || ابد الدهر : ابد الآباد TM || آن : - M || 7 بگرداند :
 بنگرداند H || و نعوذ : نعوذ H || 7-8 اما آن الم . . باقی نماند : واما آن‌ها که
 از این عالم باشند نماند M اما آن الم که از این عالم باشد نماند T || 8 نماند :
 بماند H || 9 ناکامل : کامل TH || حال او : - TM || 10 عذاب او : او M الم
 این T || 11 بود : - TM || 12 شرح: یادM || اما آن الم که از جهت بدن بود : - T ||
 از او : از وی T || 13 بدن : - TM || 14 شد : بود TM || 15 بماند و : - M

باری عزوجل می گوید « فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ماشاء ربك ان ربك فعال لما يريد » . پس بر همه عاقلان واجب باشد که روی بشرایع الهی آورند و 3 دست در معارف حکمی زنند و از این حالت بترسند که فردای روز قیامت فریاد رسی نباشد ، و امروز ترك این عالم طبیعت بگویند و همت عالی تر از آن دارند که در تحصیل خاك و سنگك و سفال همه عمر بسر 6 برند الا مگر آنکه ضروری بکار آید ، و این روزگی چند که اینجا موجود است بغنیمت شمرند . و این جوهر علوی را که بدین بزرگی و شریفی بتو داده اند او را بعلم و عمل بدرجه فریشتگان مقرب می توانی 9 رسانیدن و سعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل می توانی کردن ، چرا تربیت آن بضد آن کنی و او را بدرجه خر و خوك و سگ رسانی ، و از برای خوردنی و پوششی و جانی که چند روزی بعاریت بنشیننی این بیچاره را 12 در سعادت و هلاك ابدی افکنی ؟ پس مرد حقیقت آنست که مردانه وار روی بکار آن جهانی آرد ، چنانکه فردای روز قیامت مر او را ندامتی

1 عزوجل می گوید : تعالی می فرماید TM || 1-2 سورة ۱۱ (هود) آیه ۱۰۶-
 ۱۰۷ || 2-3 الا ماشاء ... لما يريد : - H || 3 باشد : است TM || آورند : آرند
 T || 4 معارف حکمی : معانی حکمی TM || 6 عالی تر از آن : از آن عالی تر TM ||
 7 برند : آرند H || مگر آنکه : آنچه TM || بکار آید : بکار باید M باشد T ||
 8 موجود است : وجود است H || بغنیمت : غنیمت T || 8-9 بزرگی و : - TM ||
 9 فریشتگان : فرشتگان TM || 9-10 می توانی رسانیدن : برسانی H || 10 می توانی
 کردن : کنی H || 10-13 چرا تربیت ... ابدی افکنی : و او را از درجه خر و خوك
 برون آری و او را از بهر خوردنی و پوشیدنی و جانی که در او روزی چند درو نشینی بعاریت
 در هلاك شقاوت ابدی نه افکنی H || 12 چند روزی : روزی M || 13-14 پس مرد ...
 جهانی آرد : - TM || 14 چنانکه : چرا TM

نباشد و اینحالت روحانی بمعنی و یقین اورا حاصل آید، « فکشفنا عنك غطائك فبصرک الیوم حدید . »

باب سوم

3

در شناختن نبوات و معجزات و کرامات و دانستن نفس قدسی نبوی که چگونه بود و وصول وی و کیفیت حال خواب و شناختن حال مغیبات و معجزات و معرفت کیهانت و این شش فصل است .

6

فصل اول

در شناختن وجود نفس قدسی نبوی که پیغامبران را بود علیهم السلام و در مراتب موجودات در سلسله نظام که چگونه ممکن بود .

9

(۴۵) بیاید دانستن که ابتدای وجود از مبدأ اولست که باری تبارک و تعالی است که آفریدگار عالم و عالمیان است و جملگی آفریدهارا در وجود آورد : اول موجودات جواهر نخستین است ، پس جواهر روحانی

12

1 حالت : حال TM || روحانی : + معنوی TM || بمعنی و یقین اورا حاصل آید :
 مرفس حاصل نیاید M مرفس را حاصل نیاید T || 1-2 سوره ۵ (ق) آیه ۲۲ || 3 باب سوم : - M ، نسخه M از آغاز باب سوم تا پایان فصل پنجم باب سوم را دربر ندارد ||
 5 وصول : قبول T || کیفیت : و کیفیت H || حال : - H || و معجزات : - T ||
 و معرفت : - H || 8 نفس : - H || پیغامبران : پیغامبران T || بود : باشند H ||
 9 موجودات : موجود T || که چگونه : - که T || ممکن بود : + که باشد اگر چه اصول فصول بیشتر آنست که یاد کردیم اما از بهر آنکه چند نکته دیگر واجب است مکرر کردن آن تا بتصور نزدیکتر باشد S || 10 دانستن : دانست T ||
 10-11 که باری تبارک فتعالی است : تعالی شأته T || 11-12 که آفریدگار . . . وجود آورد : - T || 12 اول موجودات جواهر نخستین است : پس جواهر روحانی نخستین T

دومین ، پس اجرام سماوی که از ایشان هر آنچه بدرجه عالی ترست
 بفیض نزدیکتر است و بمرتبت شرف برتر تا آنگاه که بفلك قمر رسد ،
 3 و بعد از آن وجود هیولی است که قبول صورتها کند و آن دو گونه است :
 یکی آنکه قبول صورتهای سماویات کند و یکی آنکه قبول صورتهای
 کائن و فاسد کند . و اول صورتی که پدید آمد در عالم کون و فساد صورت
 6 عناصر باشد ، پس بتدریج اندک اندک زیاده شود در قبول صورت و اول
 وجودی که در عالم عناصر پدید آید ضعیف تر و خسیس تر از آن بود که
 بعد از او در وجود آید چنانکه نخست ماده ، پس عناصر ، پس مرگبات ،
 جمادات و معدنیات ، پس نامیات یعنی نبات و حیوان و انسان . و فاضلترین و
 9 کاملترین ایشان در وجود نوع انسانست ، آنگاه دیگر حیوانات . و فاضلترین
 و کاملترین انسان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد ، یعنی صورت
 12 معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود ، آنگاه او را عقل مستفاد
 خوانند ، و هیأت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید بتکرار افاعیل و
 تعود عبادات پسندیده تا آنگاه که یکی شود با عقول مفارق . و فاضلترین
 15 و کاملترین آنها آنست که بمرتبه نبوت رسد و خاصیتها در نفس او پدید

1 از ایشان : - T || هر آنچه : هر چه T || 2 بفیض نزدیکتر است و بمرتبه : -
 H || 3 و بعد : بعد T || آن : او از H || کند : - H || 4 کند : - H || 5
 صورتی که پدید آمد : - H || 6-5 صورت عناصر باشد : عناصر پدید آمد H || 6-8
 پس بتدریج ... که بعد از او : - H || در وجود آید . . . عناصر : - H || 9 و معدنیات :
 پس معدنیات H || یعنی نبات : - H || و حیوان : پس حیوان H || و انسان : پس انسان
 H || و فاضلترین : - H || 9-11 و فاضلترین . . . عاقل بفعل گردد : و کاملترین انسان
 آنست که نفس عاقل بفعل گردد H || 11 یعنی : + که H || 12 یقینی : یقین
 H || آنگاه : و آنگاه T || 13-15 بتکرار افاعیل . . . عقول مفارق : و عبادات
 پسندیده بلکه کند تا آنکه یکی شود همچون عقل مفارق و کاملترین آنها H

آید که نفوس دیگر را نبود، چنانکه سخن خدای بگوش بشنود و فرشتگان را
بچشم ببیند، و وجود چنین شخصی در عالم جائز است و در بقاء نوع انسانی
3 واجب است. والسلام.

فصل دوم

در پدید کردن آنکه نفوس قدسی صور معقولات کلیات را بفطرت چگونه
6 دریابند که عبارت از آن وحی است.

(۴۶) چون این مقدمه بشناختی در ترتیب وجود که ممکن است
در این عالم وجود چنین شخصی و مثل آن مادت که قبول این صورت تواند کردن،
9 پس هم ممکن باشد که قوت نفس او و قوت این شخص تا بحدی رسد که
بسبب شدت اتصال بعالم عقل و جواهر فریشتگان چنان بود که بزمانی
سخت اندک چون او تحصیل معقولات اندیشه کند، در هر مسأله او را حدود
12 وسطی پیش آید که بدان سبب بی رنجی جمله معقولات کلیات بی معلمی و
کتابی متخیل می شود او را، و قوت حدس او تا بحدی بود که پس تفکر
نباید کردن او را تا این معنی حاصل شود، و چنان پندارد که این مسائل

1 نفوس دیگر را نبود: نفوس دیگر را که گفتیم و شرح کردیم نباشد T || 1-3
چنانکه ... واجب است: - H || 3 والسلام: - T || 5 صور: صورت H || کلیات را
: کلیات T || 6 دریابند که: دریابد H || 7 این مقدمه: مقدمات H || 8 چنین
شخصی: شخصی چنین T || کردن: کرد T || 9 و مثل آن ... قوت نفس او: - H ||
پس: این جمله S || 10 عقل: عقلی T || 11 او: او را M در T || صورت -
T || کند: افتد T || 12 بدان سبب: - H || جمله: در جمله H || معلمی: علمی
H معلم T || 13 متخیل: منحل TH || او را: - TH || تا بحدی: تا T || 14
نباید کردن او را: او را نباید کردن T || معنی: + مرا او را T || این: - T

- کسی از دور در دل او می‌افکنند . و وجود این چنین شخص در عالم بس نادر بود و او خلیفهٔ خدای تعالی بود بر زمین و این نفوس قدسی را در این سه حالات ، که قسم نظری و قسم عملی و آثار طبیعی گویند و در پیش بچند جای اصول 3 آن یاد کردیم ، تفاوت می‌افتد و هست که در بعضی قویتر می‌باشد و در بعضی کمتر ، و هست که بعضی با بعضی مرکب می‌شود اگر چه همهٔ نفوس قدسی نبوی در کمال یکی باشند . 6

فصل سوم

در دانستن کیفیت معجزات و کرامات

- (۴۷) چون قوت‌های نفس قدسی نبوی در قسم نظری و قسم عملی بدانستی و 9 بشناختی که قبول نفس انسانی در صورت معقولات را از عقل فعال و صورت جزویات را از نفس فلکی بر چه نوع است ، اکنون گوئیم در قسم آثار طبیعی که اصل معجزات و کرامات است . گوئیم که چون نفس انسانی را 12 صورتی پدید آید ، باشد که از آن صورت اثری طبیعی در بدن پیدا شود

1 از دور : - T || این : - H || در عالم : - T || 1-2 نادر بود : نادر است
 2 || T خدای تعالی بود : خدای شود T || بر زمین : + و هر چه دیگران در خواب
 بینند ایشان در بیداری . . . نه سبب کمال و کمال نفس از کمال بدن است (این چند خط
 همان متن ص ۷۱ و ۷۲ در پایان فصل چهارم است) || 5 همه : هم T || 7 فصل سوم :
 در نسخهٔ T بجای فصل چهارم و فصل چهارم بجای فصل سوم آمده است || 9 بدانستی :
 دانستن H || 11 جزویات : جزئیات T || جزویات را : جزویات H || بر چه : بر چند
 T || 11-12 گوئیم در قسم آثار طبیعی : سخن در آثار طبیعی گوئیم T || 12 که
 چون : چون T || نفس انسانی را : در نفس انسانی T || 13 آید : آمده باشد HT
 اثری : اثر T

از حرارتی یا از حرکت بعضی اعضاء، مثلاً چنانکه صورتی که غضب از آن
 بجنبد در تن حرارتی و تغییر لونی پیدا آید، همچنین در وقت شهوت چون
 3 حرصی پدید آید و صورت مشتهی بیند، باشد که عضو خاص را انتشاری
 بود. و این همه آثار طبیعی است که از جوهر نفس است و اگر چه نفس بذات
 مفارق است در بدن پدید می آید. پس ممکن است که چون نفس آدمی در
 6 شرف بغایت کمال برسد و بدین حد شود در قوت نبوت که ما گفتیم، از وی
 در عالم عنصر تأثیرها پدید آید و از دعاوی وی در عالم کون و فساد اثرها
 پیدا گردد، و اگر هلاک قومی خواهد صاعقه و اسباب آن پدید آید،
 9 و نیز در حیوانات و نباتات و جمادات بتأثیر نفس او افعالی پدید آید که
 مثل آن از معهود بشریت بیرون بود و ما این معنی را شرحی بدهیم.

(۴۸) بدانکه موجوداتی که در عالم عناصر پدید می آید از دو چیز حاصل
 12 می شود: یکی از هیولی و یکی از صورت، و هیولی از این عالم است و صورت
 از آن عالم، از واهب الصور. و هر آنچه در این عالم نبود آنگاه بوجود آید،
 صورت از واهب الصور یافته باشد بحسب استعداد و بمیانجی سماویات چنانکه

1 حرکت بعضی اعضاء: حرکتی از جمله بعضی اجزاء H || چنانکه صورتی که
 غضب: چنانکه صورت غضب H از صورتی که غضب T || از آن: - آن T || 2 پیدا:
 پدید T || وقت: حق H || 2-3 همچنین در وقت شهوت چون حرصی پدید آید: -
 T || 3 مشتهی: منتهی H || بیند: و با ندیده باشد T || 3-4 انتشاری بود: انتشاری
 H || 4 جوهر: جواهر H || اگر چه: اگر H || نفس بذات: - T || 5 ممکن
 است: ممکن بود T || چون: - H || 6 برسد: رسد T || در قوت نبوت: در قوت و
 نبوت T || 7 تأثیرها: بانها H || 7-8 و از دعاوی... پیدا گردد: و بارانها و ابرها و
 آثار عجیب در هوا پیدا گردد T || 8 و اگر هلاک قومی: و اگر هلاک قومی خواهد بکند
 H || و اگر هلاک... (تا پایان فصل سوم): - H || 10 معهود: قدرت S || 12
 می شود: میشود T

- مثلاً بخار صورت باران و برف و تگرگ پذیرد و ماده نبات و حیوان که صورت نبات و حیوان پذیرد. و بسیاری از حیوانات هستند که چون ماده ایشان قبول صورت یافت و مستعد شد بی‌زمان در وجود می‌آیند، و خلق 3 الساعه این است. اکنون گوئیم چون نفوس قدسی نبوی بدرجه کمال و قدرت و قوت و شرف تا باین حد رسد که ما یاد کردیم، آنگاه مناسب شود در جوهریت و مجاورت با آن نفوس، و شدت اتصال به عالم ملکوت، ببعضی 6 اثرها بایشان مانده گردد، تا آن قوت فاعلی که در ایشان است در این نفوس نیز پدید آید. و قوت انفعالی خود در ارضیات حاصل باشد، بتأثیر ایشان صورت از هیولی برود، صورت دیگر حاصل آید، و این آثار طبیعی 9 که گفتیم در این عالم ظاهر گردد. و بوجود ایشان بسیار خیر و مصالح و نظام در امور پدید آید و ظلم و فساد و شرور ناچیز گردد، و این اصلی است و قانونی مر دانستن معجزات انبیاء و کرامات اولیاء را.
- 12 (۴۹) و من در عهد خویش مانند این کرامات که منسوب باشد بنفوس اولیاء و حکما، بسیار دیده‌ام و مغیبات بسیار شنیده‌ام. و از این باب چند چیز دیگر مکشوف شود، اگر در این معنی صاحب بصیرتی تأمل کند. و تأثیر دعاهم از 15 اینجاست و همگی این احوال مستند است با خواست باری تعالی و فیض او. و نخستین اثر فیض با آسمانها رسد، آنگاه بزمین، اما بی‌زمان بود و این آیه بر این دلیل است: «اتما قولنا لشیء اذا اردنا ان نقول له کن فیکون»، و از این سبب 18 است که وقت دعا دست بر آسمانها دارند. وجود جمله موجودات سماوی و ارضی

6 جوهریت : هجرت T || 11 در امور : در T || 15 مکشوف شود : حاصل و مکشوف گردد S || 16 فیض : از فیض او S || 18 - سوره ۳۶ (یس) آیه ۸۲ || 19 بر آسمانها دارند : با آسمانها بردارند S

از باری عزّ شأنه است و این فرشتگان و سایطند، و چون بندگان فرمان بردارند و نظر و مطالعه می کنند حضرت مقدّس را و منتظرند تا از آنجا چه فرمان رسد که بآن کار کنند، و با آسمانها و زمین ها ایشان رسانند بحکم فرمان او. و طبیعی و منجم بیچاره خود از این اصول خیر ندارند، آن یکی احوال بطبیعت باز می بندد و این دیگر بنجوم. و هر دو از ایشان حواله تگاهی بر ساخته اند و از آن حضرت مقدّس بیخبرند، بل نظر ایشان تا بدانجا خود نرسد. و قضای ازلی علم سابق باری تعالی است که در ذات او حاصل است و آن را مبدأ زمانی و منتهای زمانی نیست و نباشد، و زمان و مکان از آن حضرت سخت دورند، و ایشان در عالم جسم و لوازم اویند، و در وجود در افق اقصی افتاده اند باضافه بآن عالم. و نیز هر موجودی که هست بیرون ذات احدند و همه اسیر و مجبور قدرند.

فصل چهارم

12

در دانستن مغیبات که چگونه باشد و حقیقت حال خواب و حقیقت کهانت

(۵۰) بیاید دانستن که در ذات عقول مفارق صورت کلیّات معقولات حاصل است چنانکه چند جای یاد کردیم. و در ذات نفوس سماوی صورت جزویّات و حوادث که در مستقبل زمان در عالم کون و فساد پدید می آید حاصل است بسبب پیوند ایشان با مادّات. و چون این مقدمه بدانستی،

1 عزّ شأنه : غر و شأنه T || 4 فرمان او : - او T || 6 از آن : - از T || تا بدانجا خود : خود بدانجا S || 13 چگونه باشد : چگونه دانند T || و حقیقت کهانت : - H ، و حال کهانت S || 14 دانستن : دانست T || عقول : عقل H || کلیات معقولات : معقولات کلیات T || 15 چنانکه : که T || 16 صورت : و صورت H || مستقل زمان : زمان مستقبل T || در عالم کون و فساد : - H || 17 و چون ... بدانستی : چون این مقدمه را دانستی T

بدانکه نفس ناطقه انسانی معلول نفس ناطقه سماوی است چنانکه یاد کردیم . و هر آینه معلول مناسب علت بود ، و چون در ایشان صورت جزویات کائنات فاسدات فیما مضی و فیما یستقبل من الزمان حاصل است ، 3 پس بسبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس و مناسبت ایشان در جوهریت و علیت و معلولیت و دیگر اسباب آن صورتها گاه گاه نیز در انسان پدید آید ، چون اینجا اسباب موانع و علائق و عوایق برخیزد ، مثلا چنانکه دو آئینه 6 در برابر هم بدارند یکی منقش باشد بصورتها و یکی ساده صیقل داده ، ساده نقش را قبول کند ، همچنین صورت جزویات که در نفس سماوی حاصلست که از صورتهای آن آئینه منقش درین ساده صیقلی پدید آید . 9 (۵۱) و خواب دیدن آدمی و دریافتن حالاتی که در مستقبل زمان خواهد بودن از اینجاست و این معنی را شرحی بیشتر دهیم تا آسان تصور کنند . گوئیم که حواس^{۱۱} آدمی ظاهر و باطن شواغل اند مرنفس انسانی را 12 از کار خویش بحکم آنکه کار او جولان کردن است در عالم روحانی بتصور معقولات و در ابتدای کار از آنجا آمده است و اینجا غریب و بیگانه

1-2 چنانکه یاد کردیم :- H || 2 مناسب علت بود : مناسبت علت تواند بودن T || 3 جزویات : جزئیات H || مستقبل : مستقبل H || 4 بسبب : سبب T || و مناسبت ایشان : و تناسب انسان T || جوهریت : جوهر H || 5 نیز در انسان : در بیان نیز T || 6 و علائق و عوایق : - T || چنانکه : - T || 7 یکی منقش : که منقش T || باشد بصورتها و یکی :- H || 7-9 صیقل داده ... صیقلی پدید آید : صیقلی آن صورتهای از آئینه منقش در ساده صیقلی پدید آید T || 10 و خواب : خواب H || 11 بودن : بود T || از اینجاست : در اینجاست T || دهیم : بدهیم H || 11-12 تا آسان تصور کنند : تا تصور بهتر توانی کرد T || 12 حواس : در حواس T || شواغل : متواغل H || مرنفس : نفس H || 14 بتصور معقولات : بتصور معلومات H || از آنجا : اینجا T

است . پس چون حواس^۱ معطل شوند و او را منع نکنند تا بکار خویش پردازد ، صورتهای کائنات و حوادث که در این عالم پدید خواهد آمدن از جزویات مدد از آن نفوس می پذیرد . پس اگر نفس قوی^۲ بود بخواب الثفات نکند و چنانکه دیگران در خواب بینند نفس او در بیداری دریابد . و اگر ضعیف بود بخواب در یابد . و متخیله آنچه او دیده باشد بچیزی دیگر مانده کند چنانکه عادت کار اوست که او شیطانی بزرگست ، پس آنکه خواب را بتعبیر حاجت افتد . پس نفوس انبیا - علیهم السلام - بسبب قوت نظری که در ایشانست و شدت اتصال بآن عالم آنچه دیگران در خواب بینند ایشان در بیداری توانند دید ، و دانستن مغیبات هم از اینجاست .

(۵۲) و اما دانستن حقیقت کهانت . اگر چه نفوس کواهن را قبول جزویات هم از عالم نفس است ، اما از عالم نفس برتر نشوند و از عالم عقل قبول معقولات کلیات نتوانند کردن ، و در نفس ایشان این استعداد نباشد ، و نیز آن خواص^۳ که در ذات نفوس نبوی حاصل بود ، چون قوت و

1 چون : - T || منع : منعی T || تا بکار : باکار T || 2 صورتهای : و صورتهای H || خواهد آمدن : خواهند آمد H || 3 جزویات : جزئیات T || مدد : مددی T || 3-6 پس اگر نفس قوی بود . . . مانده کند : اما قوت متخیله در عالم خواب همه در کار باشد عادت و جبلت و محاکاتست و تفصیل و ترکیب صورتهای از یکدیگر و بر یکدیگر پس چون نفس سخت قوی بود باو الثفات نکند خواب و حاجت نباشد بتعبیر همچنانکه خواهد بود نفس ببیند و اگر نفس ضعیف ببیند بکار آوردن آن در ماند و آنچه که دیده بود متخیله او بچیزی دیگر مانند کند T || 6 عادت کار : کار و عادت T || شیطانی : شیطان T || 7 آنکه خواب را بتعبیر حاجت افتد : آنکه خواب را حاجت بتعبیر T || پس وجود انبیاء ... (تا آخر فصل چهارم) : - H || علیه السلام : - T || 12 جزویات : جزئیات T || 13 کردن : - T || این : - T .

شرف و خیریت و حکمت و آنچه در پیش یاد کردیم ، در نفس کاهن هرگز نبود ، و نفس کاهن هرگز بکمال نرسد و نیکبخت آنجهائی نتواند بود. و نفس او چون درخور مزاج او افتاده بود سخت ناقص ، و هرگز هیچ 3 کاهن تمام بدن نبود و آن کهانت دانستن او را سبب نقصانست نه سبب کمال ، و کمال نفس از کمال بدن باشد .

6

فصل پنجم

ابتدا کردن به آنچه وجود نبی ضروری است در این عالم .

(۵۳) چون ایزد تعالی آدمی را بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیز گردانید ، پس هر شخصی را حاجتمند شخصی دیگر گردانید در 9 میان نوع انسان بصناعات بدنی . و اگر چنانکه يك شخص منفرد خواستی تا جمله شغلها که او را درین عالم ضروریست کفایت کنندی بذات خویش ، بتنهائی ممکن نشدی الا بمعاونت و معاضدت دیگری از بنی جنس خویش ، 12 چنانکه مثلاً این شخص از بهر دیگری نان پزد و دیگری از بهر او آلت نان پختن راست کند و دیگری از بهر آن دگر آلات درهم آورد

1 خیریت : حریت S || حکمت : حریت T || 2 نرسد : - T || 3 چون : - T ||
 4 سبب : سبب S || سبب : سبب S || 7 ابتدا کردن به آنچه وجود نبی: در پدید کردن وجودی که H ، پیدا کردن آنچه وجود وی S || 9 دیگر : - H || گردانید : کرد T ||
 10 و اگر چنانکه : چنانچه T || منفرد : مفرد H || 11 درین عالم : - T || 12 الا :
 والا T || دیگری : دیگر H || خویش : H ، + درهم یفتادی T || 13 مثلاً این شخص :
 این شخص مثلاً T || دیگری : - T || دیگری : دیگر H || 14 آن دگر : این دیگر
 T || آلات : - H

تا با اجتماع و معاونت و مشارکت ایشان کار جملگی بر نظام بود . پس
 بسبب اجتماع حاجتمند شدند ، بترتیب شهرها و عقد مدینها و قیام نمودن
 بمصالح و شرایط آنچه در بلاد و مدن بکار آید . پس چون نظام عالم 3
 بدین سبب حاصل می آید ، چاره نباشد از وجود انسان و بقای نوع او
 بمشارکت بنی جنس خویش ، و مشارکت تمام نمی شد الا بمعاملت ، و معاملت
 تمام نمی شد الا به سنتی و عدلی ، و سنت و عدل تمام نمی شد الا به سنت 6
 نهنده و عدل گستری . والبتّه می بایست که این سنت و عدل میان خلق
 مستمر^۳ و مستقیم شود ، پس حاجت بود بشخصی که نبی و ولی بود هم از
 جنس بنی آدم تا آن سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی 9
 محو کند . پس بوجود این چنین شخصی حاجت بیش از آن بود که
 بوجود مژده چشم و موی ابرو و قعرزیر قدم و سرخی لبها و اختلاف انگشتان و
 مانند آن که زیادتست در آفرینش در منافع آدمی . و چون حکمت 12
 الهی و قضای سابق بامثال آفرینش این زیادات همی رسید که بدان
 حاجت نیست ، پس بوجود شخصی چنین که در عالم این مصالح عام^۴

1 جملگی : بجملگی H || 2 بسبب : بدین سبب H || شدند : شدن T || 3
 بمصالح و شرایط : شرایط و مصالح T || آنچه : و آنچه H || عالم . - TH || 4 سبب :
 سنن T || می آید : می آمد T || نباشد : نبود T || 5 خویش : - T || معاملت : معاطت
 H || 6-7 الا به سنتی... نهنده : -T || 7 و عدل گستری والبتّه : -T || این : -T || 8 نبی و ولی : و
 فی و ولی H || 9 آن : این T || 10 این چنین شخصی : این شخص H || 11 ابرو :
 ابروی T || نعر : نعر T || سرخی لبها : سر H || انگشتان : انگشتها T || 12
 زیادات : زیادت H || در منافع و منافع T || آفرینش : این آفرینش H || 13 زیادات :
 زیادت H || همی رسید : نمی رسد T || بدان : بدان S بآن T || 14 حاجت :
 حاجتی T || پس بوجود شخصی چنین : بوجود این چنین شخص T

میان خلق بگستراند اولیتر که رسد ، و عنایت ازلی که اقتضای این آفرینش‌های نا ضروری می‌کند زیادت‌تر و کاملتر از آنست که این مصلحت بدین بزرگی فرو گزارد .

3

(۵۴) واکنون گوئیم که وجود چنین شخص در این عالم ضروریست و او را فضیلتها است و خاصیتها که دیگر اشخاص انسان را نباشد، و معجزات از وی صادر گردد که دیگران از آن عاجز باشند، و او خبر دهنده است از احوال غیب از نزدیکی صانع واحد عالم قادر خالق فاعل که علم و سرّ و علانیت او راست . و واجب چنانست که این صانع را طاعت دارند و بندگی کنند و بر آن جمله که این صاحب شرع نموده است . و از نزدیک صانع 9 بواسطه فرشته‌ای که او را «جبرئیل» خوانند و «روح القدس» گویند خبر باز داده است که عبادات و دیگر احوال پیش گیرند و از آن او را در شرعی در نگذردند و روی بحضرت و خدمت این صانع آورند و چنان دانند که این 12 پادشاه تقدّس و تعالی از ضمیر دل این بنده خبر می‌دارد و او بدان داناست و آگاه . و او را در دانستن البته قاصر نگردانند از بهر آنکه این قصور

1 اولیتر که رسد : اولیست که برسد T || این : - T || 4 که وجود : - که H || این عالم : - این H || 5 فضیلتها است و خاصیتها : فضیلتها و خاصیتها است T || اشخاص انسان را : اشخاص را آن T || 5-6 و معجزات از وی صادر گردد : و معجزات نیست صادر از آن T || 6 از آن : - H || 7 نزدیکی صانع : نزدیک صانعی T || عالم : - H || علم و : - H || 8 و واجب : واجب H || 8-9 طاعت دارند ... نزدیک صانع : - H || 10 که او را ... گویند : - H || 11 که عبادات : در عبادات TH || او را در : H || 11-12 در نگذردند : نگذردند T || 12 بحضرت و خدمت این : خدمت T || 13 تقدس : تبارک T || 13-14 دانا است و آگاه : آگاه و دانا است T || 14 البته قاصر : حاضر T || نگردانند : بگردانند T

- در علم ماست و در علم او نیست بحکم آنکه آفریننده اسباب و مسببات اوست، و چون حال بر این جمله بود، بر اسباب واقف باشد، پس بر حال مسببات لایقتر و اولیتر که واقف تر باشد. و قصور علم ما بسبب آنست که ما در وجود نمی‌نگریم تا از وجود مسببات بسبب رویم، و علم او بخلاف اینست که اسباب و مسببات را وجود خود از اوست. پس ازین سبب ما عاجز و متحیریم بقیاس با علم او، و کمال بر حقیقت بدین برهان اوراست. و بهترین موجودات این عالم بسبب دانش و مشابَهت بمقرَّبان و فریشتگان آدمی داناست و بهترین دانایان پیغامبران اند و بهترین پیغامبران پیغامبران مرسل اند و بهترین ایشان اولوالعزم اند، آنها که شریعت ایشان عام بیسیط زمین برسیدست و بهترین اولوالعزم پیغامبر ماست، سید ولد آدم - صلوات الله علیه و سلامه -، و از بهر این خاتم النبیین است، و این مختصر بیش از این احتمال نکند سخن گفتن در نبوت.

1 عالم ماست و در علم او نیست : عالم ماست و در عالم او نیست H ، که در عالم ما است در علم او نیست T || 2 حال بر این جمله بود بر اسباب : بر حال اسباب T || 3 مسببات : مسبباتی H || لایقتر و اولیتر : لایقتر H اولیتر T || باشد : بود T || 4 نمی‌نگریم : نمی‌گردیم H ، نگریم T || تا از وجود ... رویم : تا از وجود اسباب بدست آریم H || 5 که اسباب و : - T || 6 متحیریم : بی‌خبریم T || 6-8 و کمال ... آدمی داناست : - T || 8 پیغامبران : پیغامبران T || پیغامبران : پیغامبران T || پیغامبران T || 9 عام : - T || 10 برسیدست : رسانیده‌اند S ، رسیدست T || پیغامبر : پیغامبر T || سید ولد آدم : T || 11 صلوات الله علیه و سلامه : صلوات الله علیه T || و از بهر این : و سید رسل و T || و این مختصر : تا این بیش T || 12 از این : - T || سخن گفتن در نبوت : درین مختصر سخن گفتن در نبوات والحمد لله رب العالمین T

فصل ششم

در خاتمت این رساله

- 3 (۵۵) بدانکه آنچه خلاصه و لبّ اسرار حکمتست از مسائل علوم طبیعی و الهی بر سبیل اختصار بیشتری درین رسالت بیان کردیم ، و از عهد یونانیان تا این غایت هیچکس از محققان حکما و راسخان در علم و حکمت روا نداشته‌اند که این اسرار بر ملا افکنند ، و غرض ازین کتاب 6 تنبیه و تشویق نفوس است ، و پیغامبر ما محمد مصطفی - صلوات الله و سلامه علیه - نهی کرده است که اسرار الهی مکشوف گردانند ، و در سخنان حکما می‌آید که « افشاء اسرار الربوبیة کفر » ، و حکیم بزرگ 9 ارسطاطالیس گفته است که حکما واجب چنان کردند که حکمت الهی هرگز مسطور و مکتوب نگردانیدندی الا که از نفس بنفس نقل کردی ، اما بشرط آنکه استعدادی در منفعل حاصل بودی . و این اشاعت و اذاعت 12

2 در خاتمت این رساله : - TH || 3 خلاصه و لبّ اسرار : - اسرار H ، لب و خلاصه S || 4 بر سبیل اختصار بیشتری : بیشتر سبیل اختصار M ، - بیشتری T || بیان : یاد TM || 5 عهد : عهد H || یونانیان تا : یونان با H || یونان تا T || 6 ازین کتاب : - کتاب H ، درین M || 7 و تشویق نفوس است : و نسق نفس نو است H || پیغامبر : پیغامبر TM || محمد مصطفی : - TM || 7-8 صلوات الله و سلامه علیه : صلی الله علیه و آله و سلم M ، صلی الله علیه و آله T || 8 که : از آنکه TM || الهی : + را M || گردانند : گردانید H || 9 می‌آید : آمده T || اسرار : سر M || حکیم بزرگ : فیلسوف اعظم T || بزرگ : + فیلسوف M || 10 که حکما : - H ، که M || گردندی : کردی MH || 11 مسطور و مکتوب : مکتوب و مسطور T || نگردانیدندی : نگردندی H ، نگردیدندی M || که از : از H || نقل کردی : شدی MH || 12 استعدادی در منفعل : در منفعل استعدادی TM || و اذاعت : - H

در میان حکمای محقق سخت محظور است و ممنوع خصوصاً بر نامستعدان و نا اهلان و شریران ، و گفته اند «ان الله کره لكم البیان ، کل البیان». اما چون محرز این رساله بحکم استعدادی که دیدم واجب بود این مختصر تصنیف کردن و این تحفه روحانی بل تحصیل سعادت جاودانی بخدمت فرستادن

(شعر) 6

فمس منح الجهال علما اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
 تا مجلس عالی را یادگاری باشد که ملک بسیط زمین در جنب
 این هیچ نسجد ، بل موجودات این عالم نزد این هیچ قیمت ندارد و
 قدر آن جز مجلس عالی یا کاملی در دانش نشناسد این کاملی
 شناسد، و نصیحت و وصیت می کنم این رساله بنامستعد و شریر ندهند و معاهدت
 بخدای و رسول که برین برود ، و اگر مستعدی طلب دارد با وی همین
 عهد کند که این عملی نفیس است ، دریغ باشد که نظر نا اهلان بر وی

1 محقق : TM || و ممنوع :- TM || خصوصاً ؛ خصوصی MH || بر نا مستعدان :-
 H || 2 شریران : + الحمد لله رب العالمین تم تحریره فی شهر محر الحرام سنة ۱۹۴ M
 (نسخه M در اینجا خاتمه می یابد)، + تمت الرسالة والصلوة علی خاتم الرسالة T (نسخه
 T نیز در اینجا خاتمه می یابد) || و گفته اند ... کل البیان :- H || 10 و قدر... نشناسد :-
 H || 11 شریر ندهند : شریر دهند H || شریر ندهند : + معاهدت می کنم با خدای
 تعالی و رسول که هر که بر این برود و بخلاف این فرماید ایزد تعالی او را مقصود حاصل
 کند و اسباب سعادت جاودانی و تعیم این جهانی که و رای همه سعادت است میسر گرداند
 بمنه و جوده و سعة فضله و کرمه تمت الرسالة ایزد شناخت تضيف القاضي ابو المعالی عین
 القضاة همدانی نور الله مرقدہ S (نسخه بدل با علامت خ ل)

افتد . ایزد تعالی آنچه نزدیک کننده برضای اوست مارا بدان نزدیک گرداناد و آنچه دور کننده است از رضای او مارا از آن باز داراد و نعیم آن جهانی که ورای همه سعادتهاست میسر گرداناد ، بمنّه وجوده و کرمه 3 بحقّ النبى وآله وصحبه الاکرمین الاطهرین . تمّت الكتاب والحمد لله ربّ العالمین .

ذيل

(١٤)

كلمات ذوقية

او

رسالة الابراج

باهتمام هنرى كُربين

بسم الله الرحمن الرحيم
الكلمات الذوقية للامام الشهيد السهروردي
قدس الله روحه

3

(١) قال : هذه كلمات ذوقية ونكات شوقية كتبت بالتماس بعض

اخواننا ، اخوان التجريد .

(٢) اعلموا ، اخوان التجريد - أيدكم الله بنور التوحيد - أن

6

فايدة التجريد سرعة العود الى الوطن الاصلى والاتصال بالعالم العلوى .

ومعنى قوله - عليه الصلوة والسلام - « حبّ الوطن من الايمان » اشارة

الى هذا ، ومعنى قوله تعالى فى كلامه المجيد « يا ايّها النفس المطمئنة

9

ارجعى الى ربك راضية مرضية » ، فالرجوع يقتضى سابقة الحضور ، ولا

يقال لمن ما رأى مصر « ارجع الى مصر » . واياك أن تفهم من الوطن

دمشق أو بغداد وغيرهما ، فانهما من الدنيا ، وقد قال الشاعر « حبّ الدنيا

12

رأس كلّ خطئة » .

(٣) فاذا عرفت معنى وطنك ، فاخرج من « القرية الظالم أهلها » .

2-3 الكلمات ... روحه S : رسالة اخرى له قدس الله ونور ضريحه A || 4 قال

هذه S : - A || ونكات S : ونكبات A || 5 التجريد : + لشهاب الدين السهروردي

A || 7 العلوى A : العلى S || 9 ومعنى ... المجيد S : وقوله تعالى A || 9 يا

ايّها النفس ..: سورة ٨٩ (الفجر) آية ٢٧-٢٨ || 10 الى ربك ... مرضية S : -A || 12

فانهما S : - A || وقد S : - A || 14 عرفت : فطنت S || القرية ..: سورة ٤

(النساء) آية ٧٧ ، انظر قصة القرية الغربية ، الفصل ٢ (مجموعة دوم مصنفات شيخ اشراق،

ط . هنرى كربين ، تهران ١٣٣١ ، ص ٢٧٧)

- فما فائدة التجريد والخفة ، ان لم يكن حاصله الوصول ؟ من جرد صورته
 عن علايق الطبيعة ولم يسع في الوصول الى عالم الحقيقة ، كان كمن
 ركب دواءً لمعالجه واصلاح مزاجه ، ولم يتناول منه شيئاً . 8
- (٤) نعم ! المطية التجريد . لو شرع بعده في البروز عن الستة ،
 وترك العشرة ، وقطع الاربعة ، والتوجه الى عالم الاحد ، استحق الوصول ،
 الفوز كل الفوز لاخوان التجريد ، ان تجريدهم الى نور التوحيد . 6
- (٥) قد أشرق شعاع شمس اللاهوت على سطوح الامكان . فالى متى
 تمكثون في ظلمات زوايا الاجسام ؟ تعبدون الهياكل الجسمائية كالاصنام ؟
 طوبى لمن خرج عن خلال بدنه ، ودخل كعبة الايمان ، وظعن عن ظلمات 9
 العمى والحerman . فعليكم بالباب وملازمة الجناب ، فانه باب ما خسر طالبه
 ولا خاب قاصده .
- (٦) سلام على نفس تركت وكرها ، وتوجهت الى ربها ؛ تركت 12
 ثقل الاشباح ، وفرحت بخفة الارواح ؛ قطعت مسالك الناسوت ، ووصلت
 الى منزل اللاهوت ؛ وتخلصت من قيود العشرة ، وتبججت بصحبة العشرة ؛
 وارتقت من حضيض الاحض الى الارج الاقدس ؛ فنالت ما لا عين رأت ، 15
 ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .
- (٧) طوبى لقوم مقامهم في عالم العبودية ، ومطارهم في فضاء القيومية .

18

2 علايق الطبيعة A : العلايق الطبيعية S || 4 المطية A : البسيطة S || 5
 والتوجه ... الاحد S :- A || استحق A : الحق S || 7 أشرق : + على A || 9 عن
 ظلمات A : من ظلمات S || 10 باب S :- A || 13 مسالك S : مناسك A || 14 قيود
 العشرة : يعنى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة || بصحبة العشرة : يعنى العقول ، انظر
 الفصل ٣١ || 15 من حضيض الاحض A : عن الحضيض الاحض S || الارج الاقدس S :
 اوج القدس A || 17 في عالم العبودية : في عالم العندية S في (با تشديد الياء) A (كذا)

رَبَّنَا! اجعلنا ممن تشبّه بأبيه ، وقطع نسبة أبويه ؛ لا يركن الى كينونته
 في عالم الاركان ، ولا يأنس الى مجالسة سگان المكان والزمان ، كي لا
 يتمحّس في سجّين الحدّثان. 3

(٨) واعلم أن «حبّ الوطن من الايمان» . ان كنت من الرجال ،
 فلا تقنع بمجرّد القيل والقال ، ولا تضيع أنفاسك النفيسة في استيفاء
 اللذات الخسيسة . الى متى تنغمس في الرسم وتفوتك أنوار أشعة الشمس ؟
 (٩) قد أفاضت الانوار على القوابل ، وأصلجت أمزجة الهياكل .
 وكون الاكمه يجحد ولا يشاهد نوراً غير قادح في افاضتها . ومن شأن
 العنبر العبق أن يفوح ، فيعطر مجالس الانس ومراقب طالب القدس .
 وحرمان المزكوم عن رائحته اللذيذة ، لشدة حصلت في مشام دماغه ، لا
 يقدر في طيبه شيئاً .

(١٠) لو انقشع غيم غموم المهلكات ، وارتفع سحب سموم المتلفات ،
 لرأيت ما لا رأيت . أسس سلماً ست عشرة درجة ، واصعد الى سطح سماء
 القدسيات ، لتتصل بالروحانيات الى العقليات .

(١١) ثم اعبّر الى كعبة الازل ، وقل « ائى وجهت للذى فطر السماوات
 والارض » وانشد :

رقّ الزجاج ورفقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
 فكأئها خمر ولا قدح وكأئها قدح ولا خمر 18

1 كينونته : كينونه A كينونه S || 2 يأنس S : تأنس A || مجالسة A :
 مجالس S || كي لا S : لي لا A || 5 تقنع S : تنقطع A || 7 أمزجة S : ارجت
 A || 8 يجحد S : يحجل (؟) A || نوراً A : نوره S || 9 فيعطر S : فيضوح
 A || 10 عن رائحته S : من الرائحة A || 14 بالروحانيات الى العقليات S : بالعلويات
 A || 15 كعبة A : الكعبة S || ائى وجهت .. : سورة ٦ (الانعام) آية ٧٩

- (١٢) وايقن أن من حلّ الرمز ، فظفر بالكنز . ذوق ، ثم شوق ،
 ثم عشق ، ثم وصل ، ثم فناء ، ثم بقاء . وليس وراء عبّادان قرية ، وعبّادان
 غير متناهية .³
- (١٣) واعلم - أيدك الله ببصيرة منه - أن القمر عاشق صادق لملك
 الكواكب وسلطان النيرات السيّارات بعبوره ميادين السماوات ، قاهر
 الظلمات بالنور ، حافظ الأزمان والدهور ، باسط الخيرات على سطح الارض ،⁶
 مخرج المواليذ من القوّة الى الفعل ، سيّاح الوجود ، حافظ آيات الرب
 الودود .
- (١٤) ومن ذات العاشق المسكين التوجّه الى جناب معشوقه والتوصّل
 الى وصل محبوبه . فلهذا صار القمر سريع السير ، لا يمكث في منزل
 الا يومين ، ويسير سيراً حثيثاً حتّى يرتقى من حضيض الهلاليّة الى أوج
 البدريّة .¹²
- (١٥) فاذا قارب المقابلة ، انمكست الى ذاته الاشعة الشمسيّة ،
 فأضاءت ذاته بأنوارها بعد ما كان مظلماً ، واستنار بأشعتها بعد ما كان
 مقتماً . فنظر الى ذاته ، فما كان منه شيءٌ خالياً من أنوار الشمس . فقال¹⁵
 «أنا الشمس !»
- (١٦) فأبو يزيد (البسطامي) و(حسين بن منصور) الحلاج ، وغيرهما
 من أصحاب التجريد ، كانوا أقمار سماء التوحيد . فلما أضاءت أرض¹⁸
 قلوبهم بنور ربّهم ، باحوا بالسرّ الواضح الخفيّ فأنطقهم «الله الذي
-
- 1 فظفر : ظفر S ظفر A || ثم عشق S : - A || 2 وراء S : بعد A || 4 صادق
 S : - A || 5 النيرات A : - S || السيّارات S : السيرات A || بعبوره S :
 لصوره A || 13 المقابلة S : البدرية A || 14 واستنار A : وأنار S || 15 فما كان
 منه A : فما رأى S || 19 الله الذي .. : سورة ٤١ (فصلت) آية ٢١

- أنطق كل شيء ، ، والحق ينطق على لسان أوليائه
 (١٧) عليك بحلّ الطلسم البشرى ، فان كنوز القدس كامنة فيه .
- 3 فمن خلّه ، ظفر بالمقصود ووصل الى المعبود ، وارتقى من هبوط الاشباح الى شرف الارواح ، وصعد من حضيض أسفل السافلين الى أوج أعلى عليّين ، وعانين الجمال الاحدى ، وفاز بالوصول السرمدى ، ونجا من شبك الشرك . 6
- (١٨) وطريق حلّه أن تعتم بصحبل ذى شعبين تقيّد به النمر والضبع .
 ثم اعبر على ثلثمائة وستين بحراً ، ثم على مائتين وثمانية وأربعين جبلاً 9
 المربوطة بأربعة جبال الموضوعه فى ست جهات . ثم بعد هذا تصل الى قلعة حصينة ، ذات عشرة أبراج ، ساكنة على قلل الجبال ، المتحركة لحركة ظلّ الشاهق العظيم .
- (١٩) فترى بالبرج الاوّل شخصاً فصيحاً صاحب البيان ، رطب اللسان ، 12
 عنده أنواع المطاعم وأصناف المذوقات . فإياك أن تغترب بعذوبته ،

2 في S : - A || 4 السافلين A : سافلين S || أعلى A : - S || 5 عليين A :
 العليين S || 7 ذى شعبين A : ذات الشعبين S || 8 وأربعين جبلاً : تعيين العدد .
 مبنى على ما تقرر فى علم التشريح أن عظام بدن الانسان مائتان وثمانية وأربعون M ||
 9 المربوطة ... الموضوعه A : المربوط بأربع جبال الموضوع S ، وهى جبال اليدين
 والرجلين M || فى ست جهات : وهى القدام والخلف واليمين واليسار وفوق وتحت
 M || 10 قلعة حصينة : أراد بالقلعة الحصينة رأس الانسان M || أبراج : البرج جمعه
 البروج ، والابراج غير مستعمل ، اما لانه جمع للبروج والبروج جمع البرج ، فهو جمع
 الجمع ، أو لانه جمع برج ابتداءً كما يشعر به ظاهر كلام المصنف حيث استعمل الابراج تارة
 والبروج اخرى M || ساكنة : صفة لقوله «قلعة حصينة» كما أن قوله «ذات أبراج» صفة
 اخرى لها ، فهى اذن صفة بعد صفة ، ويحتمل أن يكون قوله «ساكنة» صفة للابراج ، اى
 ساكنة على جبال هذه القلعة واعتبر السكون على قلل الجبال اذ هى شبيهة بذلك M || قلل
 S : تلك A || المتحركة ... العظيم A : - MS || 11 ظلا : ضل A || 12 شخصاً
 A . شيئاً S

- إذا رأيتَه ؛ أو تلتفت إلى حلاوته ، إذا عاينته! فإنَّ عُقبىِ عذوبته غمٌّ ،
وآخر حلاوته سمٌّ ؛ وُربَّ شهوة ساعةٍ أورثت حزنًا طويلًا .
- 3 (٢٠) فإذا عبرتَ (من البرج الاوّل) وصلتَ الى البرج الثاني
وجدته ذا بايين صغيرين موضوعين في طول القلعة ، وطريق الصعود (الى
هذا البرج) صعب لا يتيسّر الا بسلم الهواء . فإذا صعدت ، رأيت شخصين
ساكنين على قباب القلعة ، عندهما أنواع الارييح الطيبة يفوح منها رايح 6
العنبر الاشهب والمسك الازفر . فاحذرْ كيلا يحجبك الارييح الجسمانية
عن النفحات الروحانية .
- 9 (٢١) فإذا عبرتَ (من البرج الثاني) وصلت الى البرج الثالث
الموضوع في عرض القلعة ، ذات منظر بين لوزتين حواليهما أطناب
أبريسم وبينهما تلّ ، وفي كلّ منظرةٍ سرير معمول من عاجٍ وآبنوس ،
فوق كلّ سريرٍ شخصٌ رشيق القدّ ، عقيق الخدّ ، لطيف الشمايل ، ظريف 12
الخصايل ، ينظر بين حسن الانوار ، فيحسن الاخبار . لاتقفْ عند منظره
البهىّ ومخبره الشهىّ . فاعبرْ عنه عبور العاشق الى الجمال الاحدى .
- 15 (٢٢) فإذا عبرتَ (من البرج الثالث) وصلت الى البرج الرابع
الموضوع على أطراف القلعة ، ذات قصرين حصينين ؛ يحيط بكلّ قصرٍ

1 إذا عاينته A : - S || 4 وجدته A : - S || ذا بايين A : ذات بايين
S || الصعود : + اليها A || 5 الهواء S : الهوى A ، اذ الشم لايتصور بدون توسط
الهواء M || 6 منها S (أى من تلك الارييح) : منها A || 7 كيلا يحجبك S : أن
يعجبك A || الجسمانية S : الجرمانية A || 8 الروحانية S : الرحمانية A || 9 وصلت
A : ووصلت S || 10 لوزتين A : اللوزتين S || حواليهما S : وحوالى المنظر A ||
أطناب : + سود S || 11 وفي كلّ منظرة S : فى منظرة A || 13 بين S : من A || 16
حصينين S : حسنين A || يحيط A : يحوط S

3 سور غضروفي . يجذب (هذا البرج الرابع) الاصوات الطيبة من الآفاق اليه (اى الى نفسه) ، ويجتمع عنده من النغمات الرخيمة والالحان اللذيذة . فاجتهد أن تعبر عنه .

(٢٣) فتصل الى البرج الخامس المحيط بالكل ، مدرك الضدين ، الصلابة واللين .

6 (٢٤) وبعده البرج السادس ، أول الابراج الجوائية . ترى حجرة منورة مضيئة بأنوار أشعة الابراج الخمسة .

(٢٥) والبرج السابع خزانة لهذه البروج .

9 (٢٦) ثم البرج الثامن الذى يجتمع فيه متاع الحجر الجوائية والبرائية ، ويفرق به بين الصديق والعدو .

(٢٧) والبرج التاسع المفضض الذى يختلف اسمه بحسب ما ينعكس

1 غضروفي S : عطروفي A || 3 عنه S : منه A || 4 بالكل S : بكل A || الضدين S : -A ||
6 وبعده S : ثم A || الجوائية : فرغ عن بيان البروج الظاهرة فشرع فى بيان البروج الباطنة وهى الحواس الخمس الباطنة التى أثبتها الحكماء... الجو (بفتح الجيم وتشديد الواو) فى الاصل ما بين السماء والارض ... ثم استعمل فى وسط الشيء ... ثم استعمل فى داخل الشيء ... ومقابل البرائى كما ذكره المصنف فى البرج الثامن . . . والمراد بالجوانى الداخلى ، وبالبرائى الخارجى ... وبالجملة فالمراد بالجو الوسط ، والمراد بالوسط الداخلى ، والبر فى الاصل خلاف البحر ... والمراد بالبر ههنا الخارج ... فان قيل: قد تقرر أن البرج هو الشيء المعلوم الخارج الظاهر الذى يراه كل أحد ... فالبرج لا يكون داخلاً بل هو خارج البتة ، فما معنى قوله «اول الابراج الجوائية» ؟ قلت: برج القصر كما يكون خارجاً يكون داخلاً أيضاً ، اذ البرج هو الشيء المعلوم الممتاز عند من يحضره ويراه ، والداخل والخارج فى هذا المعنى سواء ، اذ من دخل القصر يشاهده ويراه. والمراد بأول الابراج الجوائية الحس المشترك، وانما جعله أول الابراج الجوائية لان موضعه مقدم البطن المقدم من الدماغ M || حجرة S : حجراً A || 7 مضيئة S - : A ، يعنى ان الحس المشترك شبيه بالحجرة المضيئة بأنوار أشعة الحواس الخمس M || 8 لهذه البروج : أراد بالبرج السابع الخيال M || 9 الذى S : - A ، وهى القوة المدركة للمعاني الجزئية القائمة بالصور المحسوسة الموجودة ، وهو الوهم || 11 المفضض A : المفضض S أى المفروق M || اسمه : فان استعملته القوة الناطقة فاسمه المفكرة ، وان استعمله الوهم فى الصور والمعاني فاسمه المتخيلة M

اليه من أشعة الكواكب والقمر .

(٢٨) والبرج العاشر خزانة بعض الحجر الجوّائية .

(٢٩) فإذا قطعت هذه المنازل وعبرت هذه المراحل ، وصلت الى 3 بلاد الثبات والتمكين . فأول ما ترى شيخ كبير القدر ، أحسن وأنور من البدر . مع أنّه في حيز الامكان ، لا يحواه مكان ؛ سريع الانقباض

1 والقمر : فالمراد بالكواكب القوة الوهمية ، والمراد بالقمر النفس الناطقة والقوة العاقلة . فان قيل : المشهور بين المشايخ أن النفس الناطقة كالشمس وقد سبق تفصيل ذلك ، فلاى سر عدل المصنف عن ذلك الى تشبيهها بالقمر ؟ قلنا : ان الشمس اذا طلعت طمست نور الكواكب بخلاف القمر ، فان نوره غير طامس لانوار الكواكب ، فالكوكب هو عند طلوع الشمس كالسراج وقت طلوعها ، والقوة الوهمية بالنسبة الى القوة العقلية ليست كذلك ، اذ قد تقرر أنّها تنازعها وربما تغلبها M || 2 الحجر A : الحجر S ، اشارة الى البرج الذى هو خزينة للبرج الثامن الذى هو القوة الوهمية ، وهى القوة التى سموها تارة حافظة واخرى فاكرة ، وهى خزينة للاحكام الوهمية كالخيال بالنسبة الى الحس المشترك . . . فان قلت : فاذا لم تكن هذه الحواس الخمسة على هذا النمط ثابتة عند المصنف اذ هو اشرافى ، كما تبين من التقرير السابق ، فلم أشار فى هذه الرموز الى هذه الخمسة على الترتيب المذكور ، وكذا كلامه فى « هياكل النور » ؟ فانه أثبتها هناك على النمط المزبور . قات : كلامه ههنا مبني على القول المشهور ، وكذا كلامه فى « هياكل النور » ، وأما كلامه فى « حكمة الاشراف » فمبني على التحقيق دون التقليد M || 3 هذه المنازل وعبرت S : A - وصلت S : وصلت A || 4 والتمكين S : والتمكين A ، ان التلوين صفة لارباب الاحوال والتمكين صفة لارباب الحقايق ، فمادام العبد فى الطريق فهو صاحب تلوين ، و اذا وصل فهو صاحب تمكين فقوله « وصلت .. » اشارة الى ان السالك بمجرد العبور يصير صاحب التمكين لا صاحب الفناء والبقاء M || 4 شيخ S : شيخاً A || 4-5 من البدر : فالمراد بهذا الشيخ الذى وصفه بهذه الصفات العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال عند هؤلاء الحكماء ، المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً » (سورة ٧٨ ، النبأ ، آية ٣٨) ، المؤثر فى عالم العناصر ، المفيض لارواح البشر M | 5 الامكان : يعنى الامكان الذاتى بمعنى الاحتياج الى الغير ، لا الامكان المقرون بالحدوث الزمانى الذى حاصله أن يكون مسبوقاً بالعدم ، اذ العقول عند الحكماء غير مسوقة بالعدم الزمانى ، بل هى ممكنة الذات قديمة بالغير M

- بلا حر كة ، بطىء الانفعال بلا سكون، ضحك السن بلا أسنان، فصيح البيان
بلا لسان ، مبلغ الوحي والالهام الى الانبياء والاولياء العظام الكرام .
فالزمُ بابه واغتنمُ خطابه وخطاب اخوانه التسعة . 3
- (٣٠) واعلمُ أنَّهم القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم ولا يستوحش
منهم أنيسهم ، وهم خلاصة الوجود ، المقربون الى المعبود .
(٣١) فاذا صاحبت هذه العشرة الكرام البررة ، وتخلقت بأخلاقهم ،
وشاهدت أفعالهم ، وارتقيت من واحد الى واحد ، فربما أشرقت عليك
الانوار القيومية والآثار اللاهوتية . فتخلص من ربة الرق والحدثان ،
وتصل الى القديم المئان ، وتستغنى بالعيان عن البيان ، وتصل الى قوله 9
« والى الله تصير الامور » وقوله « الى ربك منتهاها » ، وتقول بلسان الحال .

1 بلاحر كة : اى منقبض عن ليس من اخوان التجريد بمعنى انه بعيد عنه ولاحر كة
له M || بلا أسنان : المراد بالضحك الرضى ، يعنى هو راض عن يشبه به فى التجرد
وقطع العلائق البرزخية M || 2 مبلغ الوحي : اذ العقول هم الملائكة ، فالعقول العشرة
بلسان الشرع ملائكة والملاء الاعلى ، ولسان الحكماء عقول . وقوله «شيخ» اشارة الى أنه
مرشد كالشيخ ، و رمز خفى الى أن السالك لا يحتاج عند هؤلاء الى الشيخ المرشد ، ان
التجرد كاف والعقل العاشر مرشد ، فلا حاجة الى مرشد آخر خلاف ما عليه المشايخ
والمصوفيون ، ففيه ميل الى مذهب الاشراقية ومبنى الكلام عليه M || 3 اخوانه S :
اخوانك A ، وهى ساير العقول العشرة من العقل الاعلى الى هذا العقل الذى هو العقل
العاشر ... و تحقيق العقول العشرة على مذهب الحكماء وعلى زعمهم ، ان الله - عز وجل -
لا يصدر عنه الا الواحد وان صدور المركب عنه محال ، مشهور يعرفه كل أحد M || 4
بهم S - : A || 6 هذه A - : S || البررة جمع بار من البر وهو الاحسان الى الغير ،
وهؤلاء أسباب لوجود كل موجود M || 7 وارتقيت ... الى واحد S : - A ، حسب ارتقائك
من تجرد الى تجرد حتى تنتهى الى نور الانوار M || 8 الانوار S : انوار A || 8 والحدثان
S : والحرمان A || 10 والى الله .. : سورة ٤٢ (الشورى) آية ٥٣ || الى ربك .. : سورة
٧٩ (النازعات) آية ٤٤ || بلسان الحال : اشارة الى أنه . وان اضمحل لسان القال فى مقام
الوصول والاتصال الا ان الحال باقى على الحال ، وهذا اللسان أبلغ وأصدق M

(٣٢) وكان ما كان ممّا لستُ أذكره ، فظنّ خيراً ، ولا تسأل عن الخبر.

1 وكان ما كان: ان العطف ختم كتابه بما فتحه به ، لان فاتحة كتابه حديث الوطن الاصلى وتحقيق المبدأ ، وان المعاد هو المبدأ، يعنى ان الكل من الله بدأ والى الله يعود M || ممّا Ash. | فيما A- || أذكره S : ادركه A || فظنّ خيراً : ذكر الظنّ تنبيه على قصور السامع، والمخاطب، كآية قيل: أنت لخساسة همتك ودناءة طبيعتك وان لم تقدّر على الجزم، فلا تكن فى مرتبة من ذلك ، بل كن ظاناً لا شاكاً ، فان الظنّ أدنى مراتب الايمان ... ان الختم على لفظ الخبر تنبيه أن خاتمة كتابنا جامعة بين الحسنيين ، حسن الصورة و هو ظاهر ، وحسن المعنى ان الوصول هو المقصد الاعلى والمطلب الاعلى ... M

فهرست اعلام

<p style="text-align: center;">رب العالمین</p> <p>امیرالقلوب ← نوری [ابوالحسین]</p> <p>امیرالمؤمنین علی (ع) ← ۳۷۲ ← علی (ع)</p> <p>اهل تصوف ۳۳۰ ← صوفی، صوفیان، متصوفه</p> <p>اهل مکه ۳۹۸</p> <p>ایزد ۴۰۴، ۴۰۴، ۴۵۹ ← الله</p> <p style="text-align: center;">ب</p> <p>بار خدای ۱۹۹ ← الله</p> <p>باری ۱۰۰، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۶، ۲۱۷،</p> <p>۲۳۴، ۳۷۹، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۳،</p> <p>۴۱۵، ۴۱۶، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۵۰ ← الله</p> <p>بایزید ← ابویزید بسطامی</p> <p>بحیرای راهب ۳۹۸</p> <p>بسطامی ← ابویزید بسطامی</p> <p>بصری [حسن] ← حسن بصری</p> <p>بصیر ۳۸۶ ← الله</p> <p>بغداد ۵۶۲</p> <p>بنی آدم ۱۵۹، ۳۷۹، ۴۰۶</p> <p>بنی اسرائیل ۷۶</p> <p>بوسلیمان دارانی ← دارانی [بوسلیمان]</p> <p>بویحیی (کنیه عزرائیل) ۲۳۸</p> <p>بهای [حق تعالی] ۱۶۳</p> <p style="text-align: center;">پ</p> <p>پارسی ۴۰۵</p>	<p>آدم (ع) ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۸۲، ۳۶۱، ۳۸۴،</p> <p>۳۸۵</p> <p>ابراهیم (ع) ۷۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۳۷۶</p> <p>ابراهیم ادم ۷۶</p> <p>ابوالحسن خرقانی ۳۷۱</p> <p>ابوالحسین نوری ← نوری [ابوالحسین]</p> <p>ابوبکر ۷۶، ۳۸۴</p> <p>ابو سعید ابوالخیر ۳۷۱</p> <p>ابوسلیمان دارانی ← دارانی [ابوسلیمان]</p> <p>ابوطالب مکی ۲۹۶</p> <p>ابوعلی فارمدی ۲۰۸</p> <p>ابویزید بسطامی ۷۶، ۲۵۹، ۳۷۱، ۳۷۴،</p> <p>۴۶۵</p> <p>اخوان تجرید ۳۱۴، ۳۳۰، ۴۶۲، ۴۶۳</p> <p>← اصحاب تجرید</p> <p>ادریس (ع) ۷۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۹۵</p> <p>ارسطاطالیس ۲۹، ۴۵۷</p> <p>اسفندیار ۲۳۲، ۲۳۴</p> <p>اصحاب تجرید ۳۱۹ ← اخوان تجرید</p> <p>افراسیاب ۱۸۷</p> <p>افریدون ۱۸۶</p> <p>افلاطون ۶۶</p> <p>الله ۹۰، ۳۲۴، ۴۰۶، ۴۱۵ ← ایزد، بار-</p> <p>خدای، باری، حق، خدا، رب الارباب،</p>
---	---

۱۸۳ ، ۱۸۰ ، ۱۷۵ ، ۱۶۹ ، ۱۶۷
 ۲۱۷ ، ۱۹۳ ، ۱۹۲ ، ۱۸۷ ، ۱۸۶ ، ۱۸۴
 ، ۳۱۶ ، ۳۱۰ ، ۲۶۸ ، ۲۲۳ ، ۲۲۱
 ، ۳۵۰ ، ۳۲۹ ، ۳۲۶ ، ۳۲۵ ، ۳۱۸
 ، ۳۷۴ ، ۳۷۲ ، ۳۶۹ ، ۳۶۱ ، ۳۵۹
 ، ۳۸۵ ، ۳۸۱ ، ۳۷۹ - ۳۷۷ ، ۳۷۵
 ، ۳۹۷ ، ۳۹۵ ، ۳۹۲ ، ۳۹۰ ، ۳۸۷
 ۴۰۶ ، ۴۱۵ ← الله

حکمت اشراق ۱۹۱

حکیم یونانی ۳۴۱

حلاج [حسین بن منصور] ۲۹۷ ، ۳۰۲ ، ۳۲۸ ،

۴۷۵ ، ۳۷۷

الحلاج ← ۳۷۰ حلاج [حسین بن منصور]

حمل ۲۴۷

حی ۳۹ ، ۹۴ ، ۱۴۰ ، ۳۸۲ ، ۳۹۰ ← الله

خ

خاتم النبیین ۴۵۶

خدا ۱۸۴ ، ۱۴۵ ، ۱۰۰ ، ۹۷ ، ۹۰ ، ۸۹

، ۲۱۶ ، ۲۱۱ ، ۲۰۵ ، ۱۹۵ ، ۱۹۴

، ۴۴۷ ، ۴۱۱ ، ۳۹۶ ، ۳۸۵ ، ۳۱۰

۴۵۸ ← الله

خراز [خواجه ابوسعید] ۳۰۰

خرقانی [ابوالحسن] ← ابوالحسن خرقانی

خضر ۲۳۸ ، ۲۳۷ ، ۷۶

خواجه ابوسعید خراز ← خراز [خواجه

ابوسعید]

خواجه حکمت ← افلاطون

د

دارانی [بوسلیمان] ۳۰۲

الداری [محمد بن محمود] ← محمد بن

پارسیان ۱۸۵

پرچبرئیل ۲۳۳ ، ۲۲۲ ، ۲۲۰ ، ۲۱۷ ، ۲۰۹

← جبرئیل

پیغامبر (س) ۱۲۹ ، ۳۶۱ ، ۳۷۶ ، ۳۹۲ ،

← محمد (ص)

پیغامبران ۴۴۴

پیغمبر (ص) ۱۴۸ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۲۱۷ ،

۲۱۸ ، ۲۲۱ ، ۲۹۶ ، ۴۱۲ ← محمد (ص)

ت

تستری ← سهل تستری

توراة ۲۱۹

ج

جبرئیل ۲۰۹ ، ۲۱۸ ، ۳۹۸ ، ۴۱۰ ، ۴۵۵

← پرچبرئیل

جمشید ۲۶۹

جن ۳۰۰

جنید ۷۶ ، ۲۹۸ ، ۳۰۰ ، ۳۱۸ ، ۳۳۰ ،

۳۳۱

جواد ۱۶۶ ← الله

جواد مطلق ۴۶ ← الله

ح

حذیفه ۷۶

حسن بصری ۷۶

حسن بن صالح ۲۹۶

حسین بن منصور ← حلاج

حسین منصور ← حلاج

حق ۷۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۷ ، ۱۰۱ ، ۱۰۵ ،

۱۰۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۹ ،

۱۴۱ ، ۲۴۲ ، ۱۴۷ ، ۱۵۰ ، ۱۵۶ ،

۱۵۷ ، ۱۶۰ ، ۱۶۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۵ ،

سهل تستری ٧٦	محمود الداری
سید ولد آدم ٤٥٦	داود (ع) ٧٦ ، ١٨٩
سیمرغ ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٣٥٧	درخت طوبی ← طوبی
ش	دمشق ٤٦٢
شارع (س) ٧٦ ← محمد (س)	دوزخ ٣٩١
شبلی ٧٦	ذ
شیخ ابوالخیر ← ابوسعید ابوالخیر	ذوالنون مصری ٣٣١
شیطان ١٩٩	ر
ص	رب ٤٦٣ ، ٤٦٥ ← الله
صنعا ٣٦٩	رب الارباب ٩٩ ← الله
صوفی ١٥٣ ، ١٧٦ ، ٢٦٥ ، ٣٨٦ ، ٢٧٥ ،	رب العالمین ١٠٦ ← الله
٣٧١ ← الصوفی ، صوفیان ، اهل تصوف ،	رستم ٢٣٢ ، ٢٣٤
متصوفه الصوفی ٣٣١ ← صوفی	رسول (س) ٣٢٠ ، ٣٧٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٩
صوفیان ٢١٢ ، ٢٤٢ ، ٢٦٣ ، ٣١٩ ← صوفی ،	٣٩١ ، ٣٩٤ ، ٤٥٨ ، ٣٩٨ ← محمد (س)
ض	روح آباد ٢٧٥
ضحاک ١٨٦	روح القدس ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ٢١١ ،
ط	٣٨٢ ، ٢١٧
طوبی ، ٢٢٩ ، ٢٣٤	ز
ع	زال ٢٣٢ ، ٢٣٣
عایشه ٣٩٦	زحل ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٣٦٠
عثمان ٧٦	زقاق ٣٣١
عجم ٢٧٥	زلیخا ٣٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤
عرب ٢٧٥	زهره ٢٤٥ ، ٣٦٠
عزیز مصر ٢٧٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤	سام ٣٣٢
عطارد ٢٤٥ ، ٣٦٠	سپاهان ٣٣٤
علی (ع) ٧٦ ، ٣١٨ ، ٣٧٦ ← امیر المؤمنین	سلام ٣٨٢ ← الله
علی (ع)	سلیمان (ع) ٢٨٥ ، ٢٩٧ ، ٣١٦
	سلیمان تمیمی ٢١٩
	سمیع ٣٨٢ ، ٣٨٦ ← الله
	سنائی [خواجه حکیم] ٣٩٥ ، ٣٩٧

- عمان ۲۳۶
 عمر ۳۸۴، ۳۲۲، ۳۱۸، ۷۶
 عیسی (ع) ۳۸۴ ← مسیح
غ
 غلام خلیل ۳۳۰
 غنی ۱۶۶ ← الله
 غنی مطلق ۴۶، ۴۷، ۱۶۰ ← الله
ف
 فارمدی [ابوعلی] ← ابوعلی فارمدی
 فیثاغورس ۱۸۶
ق
 قاف ۲۵۷ ← کوه قاف
 قدوس ۳۸، ۱۴۱، ۲۰۸ ← الله
 القدیم ۴۷۰ ← الله
 قرآن ۸۹؛ ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۲،
 ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۹، ۱۷۱،
 ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۹۲،
 ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۴۸، ۳۳۵، ۳۶۱،
 ۳۷۲، ۳۹۹، ۳۸۰، ۳۸۸، ۳۹۱،
 ۳۹۴، ۳۸۵، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۱۰،
 ۴۱۵، ۴۴۰، ۴۴۱ ← کتاب الهی، کلام
 مجید، مصحف مجید
 قس ساعده ۳۹۸
 قمر ۴۶۵، ۴۶۹
 قیوم ۶۴، ۱۴۰ ← الله
ک
 کتاب الهی ۲۷۶، ۲۸۱
 کنانی ۳۳۱
 کلام مجید ۸۹، ۴۶۲ ← قرآن
 کنعان ۲۷۳، ۲۸۳
- کنعانی ← یعقوب کنعانی
 کوه قاف ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۸، ۳۱۵ ← قاف
 کیانی ۱۸۶
 کیخسرو ۱۸۶، ۲۹۸
گ
 گشتاسب ۱۸۵
ل
 لقمان ۷۶
م
 ماه ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۳۶۰
 متصوفه ۳۱۷ ← صوفی، الصوفی، صوفیان،
 اهل تصوف
 مجوس ۱۸۵
 محمد (س) ۳۱۱، ۳۹۸، ۴۰۴ ← پیامبر،
 پیغمبر، رسول، شارح، محمد مصطفی،
 مصطفی
 محمد بن محمود الداری ۴۰۵
 محمد مصطفی (س) ۲۹۴، ۴۱۰، ۴۵۷ ←
 محمد (س)
 مریم (ع) ۲۱۸
 مزامیر ۱۸۹
 مسیح (ع) ۱۵۷ ← عیسی
 مشائین ۶، ۷۴
 مشتری ۲۴۵، ۳۶۰
 مصحف مجید ۷۳، ۱۴۰ ← قرآن
 مصر ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۸۴، ۴۶۲
 مصطفی (س) ۲۹۷، ۳۲۲، ۳۷۴، ۳۹۸،
 ← محمد (س)
 ملک مقرب ۲۸۹
 ملک الموت ۲۶۰

و

واهب الصور ٤٤٨

ی

يعقوب [کنعانی] ٢٨٤ ، ٢٧٣

يعن ٣٦٩ ، ٢٩١

يوسف (ع) ٢٨٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨١

يونانيان ٤٥٧ ، ٣٥٣

المنان ٤٧٠ ← الله

منصور حلاج ٣٣١ ← حلاج [حسين بن منصور]

موسى (ع) ٣٣٢ ، ١٩١ ، ١٨٩ ، ١٧٧ ، ١٤٤

٣٧٦

ن

نوح (ع) ٣٣٢

ناکجا آباد ٢٧٣ ، ٢١١

نورى [ابوالحسين] ٣٣١ ← امير القلوب

فهرست اصطلاحات

١٠٤ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٦٦ ، ٦٣ ، ٦٢

٣٥٩ ، ٣٤٢ ، ١٨٥ ، ١٦٥ ، ١٥٧

٤٦٣ - ائيرى ١٨ - بسيط ٩٦

ارادت جزوى ٥٦ - كلى ٥٦

ارواح قدس ١٠٧

ازل ١٦١ ، ١٥٦ ، ١٤٤ ، ١٤٢ ، ٩٠ ، ٥٩

٣٨٩ ، ٣٨٧ ، ٣٧٩ ، ٢٩٠ ، ٢٨٨

ازلى ١٦٤

استمالت ٢٠

استقراء ٥

اسفل السافلين ٧٢

اسماء متباينه ٣٣٧ ؛ - مترادفه ٣٣٨ ؛ -

متواطيه ٣٣٩ ؛ - مشككه ٣٣٩

اشراق ١٠٨ ، ١٠٧ ، ٩٩ ، ٩٧ ، ٨٠

اشراقات ١٠٠

اشعة الهى ١٠٢ ؛ - قيومى ١٧٢

اصحاب حيل ١٨

اعراض ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٥ ، ٥٨ ،

٤٠٨ ، ١٧٥ ، ١٦٩

آ

آب ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ١٥٧

٣٤٩ ، ٣٤٥ ، ٣٣٤

آتش ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٦١ ، ٦٤ ، ١٥٧

٣٤٩ ، ٣٤٧ ، ٣٤٤

آخرت ٦١ ، ٦٣ ، ٢٦٢ ، ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٣٩١

آدمى ١٨٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤١٠

آدميان ٣٨٦

آسمان ١٠٤

الف

ابد ٥٩ ، ١٤٤ ، ١٥٦ ، ١٦١ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠

اتصال ١٧

ائير ٢٤٥ ← كره ائير

ائيرى ٩٦ ، ١٠٤

ائيريات ١٩ ، ٣٤٦ ، ٣٦٣

اجرام ٤٨ ، ٥٠ ؛ - سماوى ١٠٢ ؛ - عنصرى

١٦ ؛ - فلكى ١٠٣

اجزاء ٣٣ ؛ - نارى ٢٢

اجسام ١١ ، ٧ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٥

۴۳۶، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۲۰	اعیان ۹
برج ۲۴۸؛ - حمل ۳۶۲	افلاك ۱۸، ۲۹، ۵۰، ۵۱، ۵۶، ۵۸، ۶۳،
برق ۲۲	۶۵، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۱، ۱۵۳، ۱۵۴،
برودت ۱۹، ۶۴، ۲۷۷، ۳۵۲، ۳۵۹	۱۵۷، ۱۶۶، ۱۶۴، ۳۵۳
برهان ۳۰، ۶۰	الفاظ مشترك ۳۳۹
بسانط ۱۷	اقصى ۳۶۰
بسيط ۱۵	الواح مجرد ۱۸۰
بصر ۲۸، ۶۷، ۸۱، ۸۷، ۱۲۹، ۱۷۱	اماره ۳۷۳
۳۱۸، ۳۳۰، ۳۵۳، ۴۰۷، ۴۰۹	امتداد ۱۳
۴۱۱	امتناع ۵، ۶۲، ۳۴۴
بمد ۷	امكان ۵، ۵۱، ۵۴، ۶۳، ۱۴۸، ۱۵۶،
بلاغت ۶۹	۳۴۴، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۴۶۳،
بنطاسيا ۳۵۳	۴۶۹
بود ۱۳	انفصال ۱۷
بهشت ۲۳۲، ۳۹۱	انوار ۱۰۲؛ - آسمانی ۱۸۴؛ - الهی ۱۶۹؛
بی نهایت ۹، ۵۷، ۵۸	- حق ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۸۷،
بیت الاحزان ۲۷۳	۳۲۳؛ - ربانی ۱۷۲؛ لامع ۹۹؛ -
پ	مجرد ۹۷
پاره پذیر ۱۶	انواع ۳۴، ۳۵
پسی ۱۴	ایت ۹۳
پیشی ۱۳، ۱۴	اوضاع ۲۴
ت	اهل حکمت ۹۶، ۹۷ ← حکیمان
تجدد ۵۶، ۵۷	ب
تجرد ۶۶، ۶۹	بخار ۲۱
تخصیص ۴۷	بخاری ۲۲
تخیل ۸۷، ۸۸، ۱۲۹، ۱۷۹، ۱۹۱	بدن ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۶، ۶۲، ۶۳، ۶۶،
تداخل ۸، ۳۴۳	۶۸، ۷۰، ۷۳، ۷۷، ۹۵، ۱۲۹،
تر ۱۷، ۱۸، ۳۴۵، ۳۴۸	۱۳۳، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۵،
ترك شكل ۱۷	۱۷۶، ۱۸۶، ۳۹۰، ۳۳۵، ۳۵۲،
تری ۳۴۴، ۳۴۷	۳۶۸، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۱۵،

حکیم کلی ٥
 حکما ٨ ← حکیمان بنی الهیات ١١٠ ←
 حکیمان
 حکیمان ٣٧٦ ← ٨٦ ← اهل حکمت، حکما،
 حکمای الهیات
 حواس ٢٧، ٣٠ - باطن ٢٨، ٢٩ - ظاهر
 ٢٩، ٢٧
 حیز ١٥، ٣٩، ٦١، ٥٥، ١٣٩، ١٤١،
 ١٦٩
 حیوان ٢٢، ٢٧، ٧٤، ٨٦، ٤٤٥
 حیوانات ٦٤، ٤٤٨
 ح
 خالق ٣٧، ١٤١
 خرد گیائی ٨١، ١٨٦، ١٨٧
 خشک ١٨، ٢١، ١٠٣، ٣٤٨
 خشکی ٣٤٦، ٣٤٧
 خشونت ٢٧
 خفیف مطلق ١٧
 خاک ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٩
 خلاء ١٢، ١٣، ١٦، ٥٢، ٥٣
 خمود ٦٨
 خیال ٣٠، ٨٧، ١٣١، ٣٥٤، ٤٠٩، ٤١١
 خیالی [قوه] ٤٠٧
 خیر محض ٣٩، ٦٠، ٦١
 د
 دلائل الوجود ٤٣
 دافع ٢٧، ٣٥١، ٣٩٣
 دخان ٢١، ٢٢
 دخالی ٢٢
 دور ٥٦

ح
 حادث ١٤، ٣٥، ٤١، ٤٢، ٥٥، ٥٧، ٥٩
 ٦٨، ٩٠، ٦٢
 حادثات ١٠٠
 حال ٣٤٠
 حافظه ٣٠، ٨٨، ١٣٨
 جاری ٥٢، ٥٣
 حدوث ٤٩، ٥٦ - ٥٨، ٩٨ - ثانی ٤٤
 حد مشترک ١٦
 حرارت ١٩، ٢١، ٦٤، ٨٥، ٣٤٢، ٣٤٥،
 ٣٥٢، ٣٥٩
 حرکات ١١، ٥٧ - ٥٩، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٧،
 ١٢٢، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٦، ٩٨
 ٩٩ - دوری ١٥٣ - فلك ٧٠ -
 مستقیم ١٥٤
 حرکت ٧، ١١ - ١٥، ٢٠، ٢٢، ٢٦،
 ٣١، ٤٢، ٤٨ - ٥١، ٥٦، ٦٤، ٩٣
 ٩٨، ١٣٢، ١٣٨، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٣
 ١٧٦، ١٩١، ١٩٤، ٢٤٢، ٢٦٧،
 ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٢،
 ٣٨٣ - ارادتی ١٥ - دوری ١٦
 ٥٦، ٩٨ - طبیعی ١٥، ٩٨، ١٥٠ -
 قسری ١٥، ١٨، ١٥٠ - مستقیم ١٦، ١٨
 حس ٢٦، ٣١ - مشترک ٢٩، ٣٥، ٨٧
 ١٢٩ - ١٣١ - ١٧٨، ١٧٩، ٣٥٣ -
 ٣٥٥
 حق اول ١٨٢
 حقیقت ٣ - ٥، ٧، ١٣، ١٥، ٣٤، ٤٠٦ -
 نفس ٢٦
 حکمت ٦٨، ٦٩، ١١٠

ذات ۳۲ . ۳۶ ، ۳۹ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۶ ، ۵۰ ،	س
ذات ذنب ۲۲	سبکی ۲۷
ذاکره ۳۵۵	سختی ۲۷
ذوق ۲۸ ، ۸۷ ، ۱۲۹ ، ۱۷۱ ، ۳۵۲ ، ۳۵۳	سرد ۱۸ ، ۲۰ ، ۲۲ ، ۱۰۳ ، ۳۴۸
ذومکان ۳۴۰	سردی ۱۹ ، ۳۴۶ ، ۳۴۷
	سرما ۱۶ ، ۱۸ ، ۲۱
	سلسله عقول ۵۳
	سلطنت کیانی ۱۸۶
	سماع ۲۶۳ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۳۱۹ ، ۳۲۱
	سماوی ۴۵۱
	سماویات ۶۸ ، ۴۴۸
	سمع ۱۸ ، ۶۷ ، ۸۷ ، ۱۰۵ ، ۱۲۹ ، ۳۳۰
	۳۵۳ ، ۳۵۲
	سنکی ۲۷
	سیمرغ ۳۱۵
	سبکی ۲۷
	سختی ۲۷
	ش
	شایع ۷
	شبق ۶۸
	شجاعت ۶۸
	شر ۵۵ ، ۶۱
	شرکت ۶
	شعاع ۲۱ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۶۳
	شکل ۱۰ ، ۱۷ ، ۲۴ ، ۴۳ ← ترک شکل
	شم ۲۸ ، ۶۷ ، ۹۷ ، ۱۰۵ ، ۱۲۹ ، ۱۷۱ ،
	۳۳۰ ، ۳۵۲ ، ۳۵۳
	شوق افلاک ۱۰۰
	شهرستان جان ۲۷۵
	شهرانی ۴۹ ، ۸۸ ، ۱۳۲ ، ۱۵۱ ، ۳۵۱ ، ۳۹۳
رازقی ۳۸	
رطوبت ۱۹ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۶۴ ، ۱۳۱ ، ۳۵۲ ،	
۴۱۰ ، ۳۵۴	
رعد ۲۲	
روان گویا ۸۶	
روح ۸۹ ، ۱۳۳ ، ۱۶۸ ، ۱۷۳ ، ۱۸۲ ،	
۱۹۴ ، ۲۲۲ ، ۳۵۵ ، ۴۱۰ ؛ - حیوانی	
۳۵۵ ؛ - طبیعی ۳۱ ، ۸۹ ، ۱۰۶ ، ۱۳۳ ،	
۳۵۶ ؛ - قدسی ۲۲۱ ؛ - نفسانی ۳۱ ، ۱۳۳ ،	
۳۵۶	
	ز
زره داودی ۲۳۱	
زلزله ۲۲	
زمان ۷ ، ۹ ، ۱۴ ، ۴۲ ، ۵۴ ، ۵۷ ، ۵۸ ،	
۱۴۴ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۳۶۲ ، ۳۸۳ ، ۴۵۰ ،	
۴۶۴	
زهریر ۲۴۵ ← کره زهریر	
زمینی ۱۷ ، ۱۸ ، ۶۴ ، ۱۰۴ ، ۱۵۷ ،	

ع	شبهت ۷۹، ۹۹، ۱۰۲، ۱۷۱، ۱۹۹، ۳۹۸
عاشق ۱۰۳	ص
عاشقان ربانی ۱۰۰	صفات ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۳۵، ۳۷،
عاقل ۱۰۵	، ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۵۰، ۹۴، ۱۴۳،
عالم ۳۷۸، ۳۸۶؛ - انیر ۶۵، ۱۰۳؛ -	۴۰۵، ۴۰۶؛ - واجب الوجود ۳۱
انیری ۱۶۱؛ - اجرام ۱۲۹، ۳۶۴،	صفت ۵، ۷، ۳۶، ۶۲، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۴۰،
- اجسام ۸۷، ۱۶۲، ۳۳۴، ۳۳۵،	← صفات
۳۴۶؛ - ارواح ۳۳۴؛ - اعلیٰ ۱۶۵،	صفراء ۲۰۵
۱۸۷؛ - امر ۱۶۲؛ - بی نهایت ۸۷؛	صنم ۱۶۲
جبروت ۶۵، ۷۵؛ - جرم ۶۵؛ -	صور ۵۴، ۵۸، ۶۲، ۶۴، ۳۵۴؛ - ثابت
جسمانی ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۱۵؛ - حق	۱۶۴ ← صورت
۱۹۱؛ - خلق ۱۶۲؛ - روحانی ۳۷۲،	صورت ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۵،
۳۷۴، ۴۱۰؛ - سافل ۲۱۷؛ - سفلی	۳۷، ۳۸؛ ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۳، ۹۳،
۹۹، ۱۰۰، ۱۶۴، ۱۹۱، ۲۰۹؛ -	۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۳۱،
طبیعت ۷۰، ۷۲، ۴۰۶؛ - عقل ۶۱، ۶۵،	۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۹،
۶۹، ۶۹، ۴۱۰، ۴۳۹، ۴۴۶؛ - عقلی	۱۷۸، ۲۴۳، ۳۳۷، ۳۴۶، ۳۵۳،
۵۲، ۶۸، ۱۷۳، ۱۹۱، ۱۹۳؛ -	۳۶۶، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۳۶، ۴۴۸، ۴۴۸،
علوی ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰؛ - عناصر ۴۴۵؛ -	۴۵۰، ۴۶۳؛ - آبی ۱۹، ۶۶، - آتشی
عنصر ۱۸۰، ۲۴۷، ۴۴۸؛ - عنصری	۱۹؛ - خاک ۱۹؛ - زمینی ۱۹؛ - هوایی
۵۴، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۷۷؛ - عنصریات	۶۶، ۱۹ ← صور
۳۴۶؛ - غرور ۲۲۲، غیب ۲۴۹؛ -	ض
غیبی ۱۷۸؛ - فانی ۱۹۴؛ - قدس	ضرورت ۵
۸۱، ۹۰، ۱۰۷، ۱۸۵، ۳۱۹؛ -	ضروری ۳، ۴؛ - العدم ۱۳۴؛ - الوجود ۱۳۴
کون و فساد ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۵۰، ۴۰۴،	ط
۴۰۷؛ - محسوس ۱۶۲؛ - معقول ۱۶۲،	طبع ۱۵، ۱۶، ۴۷، ۱۵۰، ۲۷۶، ۲۷۷،
۱۶۴؛ - معقولات ۷۰، ۴۰۸، ۴۱۱؛ -	طبیعت ۷۹، ۱۰۵؛ - پنجم ۱۰۳؛ - خامسه
معنویات ۳۴۶؛ - مفارقات ۱۶۲؛ -	۳۶۰
ملك ۱۷۴، ۶۵، ملكوت ۱۰۸، ۱۶۲،	طبیعی ۹، ۴۸
۱۷۴، ۱۹۲، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰،	طلسم ۲۷۱
۴۴۹؛ - نفس ۶۵، ۶۹، ۶۹؛ - نفوس	طول ۷، ۱۲

عقول ۴۷، ۵۱، ۵۵، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۴،
 ۷۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴،
 ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳، ۴۳۶؛ - مفارق
 ۱۷۵، ۴۴۵، ۴۵۰؛ مفارقه ← عقول
 مفارق

علاقه شوقی ۱۰۰؛ - عرضی ۱۰۰
 علت ۳۲، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۵۲، ۵۳،
 ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۶؛ - تمام ۲۳۵؛ - علل
 عقلی ۴۵؛ - غائی ۱۳۵؛ - فاعلی؛ - ۱۳۵؛ -
 مادی؛ - وجود ۴۳ ← علل
 علل ۹، ۴۹، ۵۸ ← علت
 علم ۳۹؛ - ابجد ۲۱۷؛ - الهی ۲؛ - وحدانی
 ۶۰؛ - یقین ۴۳۷، ۴۳۹ ← علوم

علوم ۴۹ ← علم
 عمق ۱۲۰، ۷
 عناصر ۱۷۷، ۱۰۲، ۶۴ ← عنصر
 عنایت ۹؛ - ازلی ۴۵۵؛ - الهی ۶۲؛ - حق ۶۳
 ۶۴
 عنصر ۲۵۷، ۳۴۹ ← عناصر، عنصری،
 عنصریات
 عنصری ۹۶، ۱۰۴ ← عنصر
 عنصریات ۱۷، ۱۹، ۶۴، ۶۵، ۸۰، ۱۰۸، ۱۸۰،
 ۳۹۷، ۳۴۶ ← عنصر، عالم عنصریات

غ

غذیه ۳۱، ۱۳۳، ۳۵۰، ۳۶۵، ۳۹۳
 غایت ۱۳، ۱۱
 غضب ۷۹، ۹۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۷۱، ۳۹۷ ←
 غضبی

۱۶۴؛ - نور ۷۵، ۸۱، ۹۰؛ - وحدت
 ۳۲۵
 عدالت ۶۸
 عدد لایتنهای ۶۲
 عدم ۳۶، ۳۸، ۴۷، ۴۸، ۵۸، ۶۶، ۱۴۳،
 ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۶۵، ۲۲۰،
 ۲۴۳، ۳۵۸، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰،
 ۴۱۲، ۴۱۶؛ - بحث ۴۱، ۵۳؛ - ذاتی
 ۱۶۵؛ - سابق ۴۲
 عرض ۶، ۷، ۱۲، ۱۳، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۸،
 ۳۸، ۹۳، ۹۴، ۱۳۷، ۳۴۰، ۳۸۵،
 ۴۱۴
 عرضی ۱۴
 عشق ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۷۴، ۲۶۸، ۲۷۲
 عفت ۶۸
 عقده ذنب ۲۴۸، ۲۵۷
 عقل ۵، ۸، ۹، ۱۴، ۳۰، ۳۸، ۴۱، ۴۳،
 ۴۵، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۵۹،
 ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۸۸، ۹۳، ۱۰۴، ۱۳۱،
 ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۸۰، ۱۹۹،
 ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۹۶، ۳۵۵،
 ۳۶۶، ۳۸۵، ۳۸۸؛ - اول ۹۷، ۱۴۷،
 ۱۴۸، ۱۶۱، ۳۸۱، ۳۸۲؛ - دوم
 ۱۴۸، ۱۵۳؛ - دهم ۱۴۸، ۵۴؛ - سوم ۵۳؛ -
 فعال ۵۴، ۶۵، ۹۷، ۱۸۰، ۳۸۲،
 ۴۴۷؛ - محض ۱۸۹؛ - مستفاد ۴۴۵؛ -
 مفارق ۵۸، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۳؛ - نهم ۵۴
 ← عقول
 عقلی ۱۰۷، ۳۵۸، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰
 عقلیات ۴۶۴

قاهر ۱۰۴، ۱۰۳	عضمی ۳۹۳، ۳۵۱، ۱۸۸، ۴۹ ← غصب
ك	ف
کائنات ۶۰	فاعل ۴۲، ۵۴، ۵۸ ← فاعلی
کدخدای ۲۴۸، ۵۴	فاعل ۱۴ ← فاعل
کروبیان ۶۷، ۴۱۹	فرشته ۴۵۵؛ فرشتگان ۶۷، ۱۰۷، ۴۳۶،
کره ائیر ۳۴۷، ۳۴۸	۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۶؛ مقرب ۴۳۶، ۴۴۳
کره زمهریر ۳۴۸	فر نورانی ۸۱
کعبه الازل ۴۶۴	فساد ۷۴، ۱۰۲
کعبه الایمان ۴۶۳	فعل ۳۳، ۴۷، ۵۴
کل ۳۳، ۲۵	فلك ۲۲، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۵۹، ۶۴، ۲۱۵،
کلمات کبری ۲۱۹	۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۸، ۴۳۹، ۳۶۲، ۳۸۲،
کلمات وسطی ۲۱۹	۳۸۳؛ اطلس ۳۶۰؛ اعلی ۵۳، ۵۰ -
کلمه ۳۷۲؛ طیبه ۲۸۸، ۳۷۲، ۳۹۴، ۳۷۳	اول ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷؛ ثوابت ۴۹، ۵۳،
کلی ۳۳۶، ۳۳۷، ۵	۳۶۰؛ چهارم ۲۴۵؛ دوم ۲۴۳، ۲۴۵،
کلیات ۵۲	۲۴۷؛ سیم ۲۴۳، ۵۴؛ قمر ۱۷، ۵۴،
کمال ۴۶، ۴۷، ۱۳۴؛ مطلق ۳۹	۳۴۷، ۴۴۵؛ متوسط ۲۴۳؛ هشتم ۳۵۳
کمیت ۱۴	فلکی ۱۵۶، ۱۵۹
کواکب ثابت ۳۵۳	فنا ۶۵؛ اکبر ۳۲۴؛ در فنا ۳۲۴
کون ۷۴	ق
کون و فساد ۱۹، ۲۰، ۱۵۴، ۱۷۷، ۲۷۳،	قاهر ۱۰۴، ۱۰۳
۳۵۹، ۴۴۵، ۴۴۸، ۴۵۰	قدر ۶۰، ۵۵، ۶۱ ← قضا و قدر
کیان خره ۱۸۶، ۱۸۷	قدرت ۳۹
کیفیات چهارگانه ۱۹، ۲۷، ۱۹ ← کیفیات چهارگانه	قمر ۱۵، ۱۷
کیفیت ۲۰	قضا ۶۰، ۶۱؛ و قدر ۱۶۷، ۹۶۸، ۲۲۶ -
کیفیت چهارگانه ۳۵۲ ← کیفیات چهارگانه	ازلی ۴۵۰
کائنات ۶۰	قوت انفمالی ۶۳؛ شهبانی ۲۷، ۶۸؛ غضبی ۲۷،
س	۶۸؛ فعل ۶۳؛ قاهره ۹۶؛ محرکه
کران ۱۰۳	۲۷؛ نزوعی ۲۷؛ های نبات ۲۶؛ های
کرم ۲۰، ۱۸، ۳۴۸	نباتی ۳۱؛ های حیوانی ۲۶؛ فانه
گرما ۲۱، ۱۶	۲۶، ۲۷

متفکره ۳۰	گرمی ۲۰، ۱۵۷، ۳۴۴، ۳۴۷
متقدم ۱۴، ۴۲، ۵۲، ۴۳	گریزی ۶۹
متناهی ۱۰	کیسودار ۲۲
مثال کلی ۱۱۱	
مجامع ۵	ل
مجرد ۳۷، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۶۵، ۸۱،	لاهورت ۹۵، ۳۱۵، ۳۲۶، ۴۶۳
۸۷، ۹۴، ۹۵، ۱۰۴، ۲۲۰، ۲۶۵،	لاهورتیت ۱۶۱ ← اللاهورتیه
۲۷۵، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۴۳۴،	اللاهورتیه ۴۷ ← لاهورتیت
۴۴۶	لطیف ۱۳، ۲۱
مجردات ۴۷، ۱۷۶	لغت یارسیان ۱۸۶
مجردان ۷۱، ۲۱۱	لفظ جزوی ۳
محال ۳	لفظ کلی ۳
محدد ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۳۵۸، ۳۶۱،	لمس ۲۷، ۸۷، ۱۰۵، ۱۲۱، ۳۵۲، ۳۵۳
محركات ۶۰	لوامه ۳۷۳
محرکه ۸۸، ۱۳۲	لوح ۱۸۰
محسوسات ۳۰ ← محسوس	م
محل ۶، ۷، ۱۳، ۱۴، ۲۵، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۶۸،	مادت ۴۵۰ ← ماده
۱۶۹، ۱۷۵، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، -	ماده ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۴۳۶، ۴۴۹
صفت ۶-۵	ماسکه ۲۷، ۱۳۳، ۳۹۳، ۳۵۱
محسوس ۵۲، ۵۳ ← محسوسات	مالیتناهی ۵۹، ۶۳
محیط ۱۵	ماهیات ۸۱، ۱۴۲
مخصصات ۳۵، ۴۱	ماهیت ۵، ۵۳، ۶۶
مدرکه ۸۸	مبدئی ۳۸، ۱۴۱
مرجع ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۱، ۴۳، ۹۲، ۹۷،	متأخر ۱۴
۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۳،	متألهان ۱۷۸
۳۶۰، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰	متجدد ۵۵
مرکب ۱۶ - معتدل ۱۶	متحرك ۱۶
مرید ۳۸۶	متخصص ۵۶
مزاج (آدمی، نبات، حیوان) ۲۶، ۳۰،	متخیله ۳۰، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۰۷، ۱۰۸،
۲۰۶	۱۳۱، ۱۳۲، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۳۵۵،
	۴۵۲، ۳۶۳

ملکوت ٨٠، ١٠٦، ١٠٧، ١٥٢، ١٥٣،	مسبب ٩١؛ - الاسباب ٦٨
١٧١، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٥، ١٩٢، ٢٧٠،	مشارك ٤
٢٨٧، ٢٨٨، ٣٢٧؛ - بزرگ ٦٥؛ - کوچک	مطلق ٢٥
٦٥	معاد ٤٣٣، ٤٣٦؛ ٤٣٧
ممتنع ٤، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤٤، ٦٣، ٩١،	معادن ٢٢
٣٣٨، ٣٧٩، ٤١٢، ٤١٣؛ - العدم	معراج ٣٧٥
٣٦٢؛ - لوجود ٣٢، ١٣٥، ٣٧٨،	معقولات ٣٠، ٣١، ٥٠، ٥٢، ٦٠، ٦٨،
٤١٤، ٤١٣، ٣٧٩	٦٩، ١٥١، ١٨١، ١٩٠، ٤٥١، ٤٥٠،
ممکن ٣، ٤، ٣٢، ٣٣، ٣٣، ٣٦، ٣٨،	٤٥٢
٤٢، ٤٤، ٦١، ٩١، ٩٢، ٩٤، ١٣٥،	مملول ١، ٥، ٤، ٤٢، ٥٢، ٥٣، ٥٥،
١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٨، ٣٣٨،	٦٥، ٦٧، ١٤٧؛ - تام ٩٣ ←
٤١٢؛ - اشرف ١٤٩؛ - خسیس ٤٥،	معلولات
١٥٠؛ - شریف ٤٥، ١٥٠؛ - العدم ١٤١؛ -	معلولات ٩، ٣٤، ٤٢، ٤٩ ← مملول
الوجود ٣٢، ٣٤، ٣٦، ١٣٤، ١٣٦،	معنی کلی ٣، ٦
١٣٩، ١٤١، ١٧٥، ٣٧٨، ٣٨٠،	مفارق ٦٢
ممکنات ٦، ٣٣، ٤١، ٤٣، ٦٢، ٩٥، ٩٧،	مفارقات ١٧٦
٩٨، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٤، ١٦٠،	مفعول ٤٢
ممیز تام ٩٢	مفکره ٣٥٥، ١٣١
منطق ٤١١، ٤١٣	مقابلہ ٢٥٧
موالید سه گانه ٢٢، ٣٥٠،	مقادیر ٢٤
موصوفات ٩، ٣٧	مقدار ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ٢٤، ٢٥،
مولده ٢٧، ١٣٢، ٣٥١، ٣٩٣،	مکان ٩، ٦٣، ١٥، ١٦، ٤٨، ١٢٩، ١٤٠،
میل ١٦؛ - مستقیم ١٨	١٤٤، ١٦٤، ١٦٨، ١٧٥، ٢٢٣،
ن	٢٩٦، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٧، ٤٥٠،
نابود ١٣	٤٦٤، ٤٦٩؛ - جسم ١٣؛ - حقیقی
ناسوت ٣٢٦، ٤٦٣،	١٣
نامحسوس ٣٠	ملاء ١٣
نامیه ٢٧، ١٣٢، ٣٥١، ٣٩٣،	ملاست ٢٧
نیات ٢٢، ٢٧، ٤٤٥ ← نیات	ملاقی ٥، ٧
نیانات ٤٤٨ ← نیات	ملك ٤٦، ١٦٢

ناطقه ٣٥، ٤٥، ٤٦، ٦٠، ٦٣، ١٤٩	نبوت ٧٥
نقل ١٣، ٦٠؛ - کردن ٢٨	نبی ٤٥٩
نور ٩٥، ٩٦، ١٠١، ١٠٤، ١٠٦؛ - انوار	نرمی ٢٧
١٨٣؛ - الانوار ٨١؛ - الهی ١٥٢، ١٨٥؛ -	نزوعی ١٣٢
باری ٩٧؛ - جرمی ١٨٢؛ - حق ١٦٣،	نفس ٣، ٢٣، ٢٦، ٣٦، ٤١، ٤٦، ٤٨،
١٨٥، ٣٣٠؛ - عارض ٩٤؛ - عقل ١٩٩؛ -	٥٤، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ٧٤،
فلك ٤٤٦؛ - قاهر ٩٩؛ - قدس ١٠٣؛ -	٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨٦، ٨٨؛ ٩٠، ٩٥، ١٠٥،
قیوم ١٠٣؛ - قیومی ١٠٢، ١٩١؛ -	١٠٦، ١٠٨، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٩،
قیومیت ١٦١؛ - مجرد ١٨٢؛ - الوهیت	١٤٠، ١٤٩، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٨،
٢٩٥؛ - های قاهر ٩٦	١٦٩، ٢٧١، ٢٧٣، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢،
نوع ٥١، ٦٢	١٨٤، ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ١٩٤، ٢٩٠،
نه فلك ١٤٨، ٣٨٢	٣٦٨، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٧٧، ٣٩٢، ٣٨٢،
نیرنگ ١٨٦	٣٩٤، ٤٠٠، ٤٠٧، ٤١٠، ٤٣٣، ٤٣٥،
نیرین ٢٥٧	٤٣٧، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٣؛ -
و	آسمانی ١٦٣؛ - سماوی ٩٥؛ - فائض ١٧٠؛ -
واجب ٣٢، ٤٢، ٤٣، ٥٦، ٩١، ١٦٠، ٣٣٨،	فلك ١٥٣؛ - فلکی ٤٤٧؛ - مردم ٢٥؛ -
٣٩٠، ٤١٢؛ - العدم ١٣٥؛ - الوجود	مستنسخ ١٧٠؛ - مطمئننه ٢٢٢، ٣٧٢؛ -
٣١، ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٤٧، ٥١، ٥٢،	ملکی ١٧٧؛ - ناطقه ٣١، ٨٦، ٨٧،
٥٤، ٥٥، ٦٠، ٦٢، ٦٦، ٦٩، ٧٠،	٨٩، ٩٠، ٩٤، ١٠٧، ١٣٣، ١٣٤،
٧٢، ٧٤، ٨١، ٩٢، ٩٤، ١٣٤، ١٣٨،	١٣٩، ١٥١، ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ٣٦٧،
١٤٠، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩،	٤١٠، ٤٥١؛ - های ناطقه ٩٤، ٩٦،
١٥٠، ١٥٣، ١٥٥، ١٦٠، ١٦١،	نفسانی ١٩٤
١٦٥، ١٦٦، ١٧٥، ٣٧٨، ٣٨١،	نفوس ٥، ٥٤، ٥٨، ٦٢، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٧٣،
٤١٣، ٤١٦	٩٩، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٢،
واحد مطلق ٢٤	١٧٥، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٩،
واهب الحیوة ١٣٩	١٩١، ١٩٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤٦؛ -
واهب صور ٦٢، ٦٣	افلاك ٧٨، ١٠٧؛ - بشری ١٧٦؛
وجوب ٥٢، ٥٤، ٦٢، ١٣٧؛ - وجود ٣٤،	- سماوی ٩٦، ٤٥٠؛ - فلکی ١٥٢؛
٣٥، ٣٣٤	١٦٤، ١٧٦؛ - قدسی ٤٤٤، ٤٤٧،
وجود ١٠، ١١، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤١،	٤٤٩؛ - مدبره ١٧٧؛ - ملکوتی ١٧٦؛ -

۳۵۲ ، ۳۴۹	، ۱۳۷ ، ۱۳۵ ، ۵۱ ، ۴۸ ، ۴۶ ، ۴۳
هورخش ۱۸۳	، ۲۴۳ ، ۱۶۵ ، ۱۶۳ ، ۱۴۰ ، ۱۳۹
هویت ۱۱۱	، ۴۶۵ ، ۴۰۷ ، ۳۹۰ ، ۳۷۸ ، ۳۴۰
هیأت ۸۴ ، ۹۵ ، ۱۴۷ ، ۱۶۳ ، ۱۷۵ ، ۱۸۲	۴۷۰
۳۴۰	وحدت ۲۴ ، ۱۴۱
هیاکل ۱۶۳ ← هیکل	وصف ۴ - عام ۴
هیاکل ۲۹۵ ← هیکل	وضع ۱۲ ، ۲۴
هیولی ۱۹ ، ۳۵ ، ۴۰ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۱۴۷ ، ۱۵۶ ،	وضعی ۹
۱۸۹ : ۱۴۶ ، ۳۴۸ ، ۴۴۹ ، ۴۹۹ - محض ۱۸۱ -	وهم ۸ ، ۹ ، ۳۰ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۱۳۱ ، ۱۴۹ ،
مشترک: ۵۰	۲۱۱ ، ۴۰۹ ، ۳۵۵ ، ۱۷۱
هیولیات ۶۲	وهمی [قوه] ۴۰۷
هاضمه ۲۷ ، ۱۳۳ ، ۳۵۱ ، ۳۹۳	ه
ی	هاضمه ۲۷ ، ۱۳۳ ، ۳۵۱ ، ۳۹۳
یابس ۶۴	هفت آسمان ۳۸۵
یبوست ۱۹ ، ۶۴ ، ۲۷۶ ، ۳۵۲	هفت زمین ۳۸۵
یمن ۲۸۸	هوا ۱۷ ، ۱۸ ، ۲۲ ، ۶۴ ، ۱۵۷ ، ۳۴۷ ،

فهرست آیات قرآنی

- سورة ۲ (البقرة) - ۲۸ ص ۱۹۴؛ ۶۳ ص ۲۹۰؛ ۶۴ ص ۲۹۰؛ ۶۶ ص ۲۹۱؛ ۷۵ ص ۱۶۸؛ ۱۱۵ ص ۴۱۵؛ ۱۱۷ ص ۳۸۰؛ ۱۴۹ ص ۱۶۹؛ ۱۶۱ ص ۱۷۴؛ ۱۶۶ ص ۱۷۵؛ ۱۶۹ ص ۱۷۴؛ ۲۰۰ ص ۳۹۷؛ ۲۵۲ ص ۱۶۷؛ ۲۵۶ ص ۲۵۶؛ ۴۰ ص ۲۵۶؛ ۱۴۵ ص ۲۵۸؛ ۱۸۴ ص ۲۶۰؛ ۲۶۰ ص ۱۳۹.
- سورة ۳ (آل عمران) - ۱ ص ۱۴۰؛ ۷ ص ۳۹۶؛ ۱۶ ص ۱۴۶؛ ۲۵ ص ۱۶۱؛ ۲۵ ص ۱۶۲؛ ۱۶۳ ص ۱۶۹؛ ۱۶۳ ص ۳۰۲؛ ۱۶۴ ص ۱۶۹؛ ۱۸۸ ص ۱۹۲؛ ۳۲ ص ۱۶۳؛ ۴۸ ص ۴۴۱؛ ۷۷ ص ۲۲۲؛ ۷۶ ص ۱۶۹؛ ۴۶۲ ص ۱۶۹؛ ۲۱۸؛ ۱۷۰؛ ۱۵۷؛ ۱۷۱ ص ۳۷۲.
- سورة ۵ (المائدة) - ۱۸ ص ۱۸۴؛ ۱۸ ص ۱۸۵؛ ۲۱ ص ۱۶۱؛ ۶۹ ص ۱۶۳؛ ۱ ص ۲۲۱؛ ۱۴ ص ۳۹۷؛ ۵۹ ص ۷۷؛ ۶۱ ص ۱۶۱؛ ۷۶ ص ۱۳۸؛ ۹۴ ص ۱۸۱؛ ۹۶ ص ۱۸۴؛ ۹۶ ص ۳۵۰؛ ۱۰۱ ص ۳۸۰؛ ۱۰۳ ص ۱۴۲؛ ۱۴۰؛ ۱۶۸؛ ۱۶۵ ص ۱۹۴.
- سورة ۷ (الاعراف) - ۷ ص ۳۳۵؛ ۳۲ ص ۱۶۷؛ ۳۲ ص ۲۶۰؛ ۵۲ ص ۱۶۲؛ ۹۹ ص ۲۲۳؛ ۱۳۹ ص ۱۹۱؛ ۱۴۳؛ ۱۹۱ ص ۱۸۴؛ ۱۹۲ ص ۱۳۹.
- سورة ۸ (الانفال) - ۱۱ ص ۱۹۳؛ ۲۴ ص ۱۲۷.
- سورة ۹ (التوبة) - ۴۰ ص ۲۲۱؛ ۴۹ ص ۱۶۸؛ ۶۸ ص ۳۶۹؛ ۷۸ ص ۲۹۸؛ ۴۰ ص ۳۲۲؛ ۴۹ ص ۲۶۰؛ ۶۱ ص ۱۷۷؛ ۶۱ ص ۴۱۸.
- سورة ۱۰ (يونس) - ۱۰ ص ۲۲۳؛ ۱۰۶ ص ۴۴۳؛ ۱۰۸ ص ۴۴۰؛ ۱۰۹ ص ۱۴۶؛ ۱۲۰ ص ۱۹۰.
- سورة ۱۱ (هود) - ۱۰ ص ۲۲۳؛ ۱۰۶ ص ۴۴۳؛ ۱۰۸ ص ۴۴۰؛ ۱۰۹ ص ۱۴۶؛ ۱۲۰ ص ۱۹۰.
- سورة ۱۲ (يوسف) - ۳ ص ۲۶۸؛ ۴ ص ۲۸۴؛ ۲۱ ص ۱۶۱؛ ۵۳ ص ۳۷۲؛ ۸۴ ص ۲۷۳.
- سورة ۱۳ (الرعد) - ۳ ص ۱۶۷؛ ۳۹ ص ۱۷۶؛ ۱۳ ص ۱۹۳.

- سورۃ ۱۴ (ابراهیم) - ۲۶ من ۱۹۱؛ ۲۹ من ۲۲۱؛ ۲۹ من ۲۸۸؛ ۳۰ من ۱۹۰؛ ۳۷ من ۱۵۶
- سورۃ ۱۵ (الحجر) - ۱۹ من ۱۶۷؛ ۲۱ من ۱۵۸؛ ۲۱ من ۳۰۵؛ ۲۹ من ۱۲۷؛ ۲۹ من ۱۸۰؛ ۲۹ من ۳۳۵؛ ۲۹ من ۳۶۱؛ ۳۰ من ۲۷۱؛ ۹۹ من ۴۱۲.
- سورۃ ۱۶ (النحل) - ۸ من ۱۴۹؛ ۵۲ من ۱۶۱؛ ۵۲ من ۱۶۴؛ ۵۹ من ۱۷۲؛ ۶۲ من ۱۸۱؛ ۶۳ من ۲۶۰؛ ۱۰۴ من ۱۸۱
- سورۃ ۱۷ (الاسراء) - ۲۱ من ۱۵۶؛ ۱۳ من ۱۹۳؛ ۲۰ من ۳۶۲؛ ۳۷ من ۱۹۳؛ ۴۴ من ۳۵۰؛ ۶۲ من ۱۹۱؛ ۷۲ من ۱۵۹؛ ۷۲ من ۳۸۹؛ ۷۴ من ۷۲؛ ۷۴ من ۱۷۴؛ ۷۸ من ۱۳۳؛ ۸۷ من ۲۸۸.
- سورۃ ۱۸ (الكهف) - ۱۰۹ من ۱۵۷؛ ۱۰۹ من ۲۱۹.
- سورۃ ۱۹ (مريم) - ۱۷ من ۱۳۴؛ ۱۷ من ۲۱۸؛ ۱۹ من ۱۳۴؛ ۶۳ من ۳۲۰؛ ۷۱ من ۴۴۱؛ ۹۶ من ۱۸۱.
- سورۃ ۲۰ (طه) - ۹ من ۱۸۹؛ ۱۰ من ۱۸۹؛ ۱۰ من ۱۸۹؛ ۱۲ من ۱۹۰؛ ۱۲ من ۱۸۹؛ ۵۰ من ۱۴۲؛ ۵۲ من ۱۶۰؛ ۵۳ من ۱۷۷؛ ۱۰۹ من ۱۴۲؛ ۱۱۳ من ۳۲۶.
- سورۃ ۲۱ (الانبیاء) - ۷ من ۳۹۸؛ ۱۰ من ۱۹۰؛ ۲۰ من ۱۶۵؛ ۲۱ من ۲۸۸.
- سورۃ ۲۲ (الحج) - ۱۱ من ۲۰۵؛ ۴۵ من ۱۷۴؛ ۴۶ من ۳۱۵؛ ۶۹ من ۱۷۷؛ ۷۲ من ۱۶۳؛ ۷۴ من ۳۷۵.
- سورۃ ۲۳ (المؤمنون) - ۱۴ من ۱۰۵؛ ۱۴ من ۱۳۴؛ ۲۰ من ۱۸۸؛ ۹۰ من ۱۶۲.
- سورۃ ۲۴ (النور) - ۳۵ من ۱۲۷؛ ۳۵ من ۱۸۲؛ ۳۵ من ۱۸۹؛ ۳۵ من ۲۹۵؛ ۳۵ من ۴۳۲؛ ۴۱ من ۱۷۵؛ ۴۱ من ۱۷۶؛ ۴۳ من ۱۹۳؛ ۴۳ من ۳۱۹؛ ۴۴ من ۱۹۳.
- سورۃ ۲۵ (الفرقان) - ۷ من ۳۲۷؛ ۵۰ من ۱۹۴.
- سورۃ ۲۶ (الشعراء) - ۹۳ من ۱۸۱؛ ۱۹۳ من ۴۱۰.
- سورۃ ۲۷ (النمل) - ۶ من ۱۸۱؛ ۷ من ۱۸۹؛ ۷ من ۱۹۰؛ ۸ من ۱۸۹؛ ۱۸ من ۲۸۵؛ ۲۵ من ۳۰۵.
- سورۃ ۲۸ (القصص) - ۲۹ من ۱۸۹؛ ۸۸ من ۳۲۶.
- سورۃ ۲۹ (العنكبوت) - ۵ من ۱۶۱؛ ۴۲ من ۱۹۰؛ ۶۴ من ۷۱؛ ۶۴ من ۱۷۳؛ ۶۶ من ۴۱۲.
- سورۃ ۳۰ (الروم) - ۲۴ من ۱۴۶؛ ۲۹ من ۱۴۶.

- سورۃ ٣١ (لقمان) - ١٩ ص ١٥٩ ؛ ٢٦ ص ٢١٩ .
- سورۃ ٣٢ (السجدة) - ٦ ص ٢١٨ ؛ ٨ ص ١٢٧ ؛ ١٢ ص ٤٣٩ ؛ ١٧ ص ١٧٢ ؛ ١٧ ص ٤٣٥ .
- سورۃ ٣٣ (الاحزاب) - ٤١ ص ٣٩٩ ؛ ٦٢ ص ١٤٦ .
- سورۃ ٣٤ (سباء) - ٣ ص ١٧٧ ؛ ٣ ص ٣٩٥ ؛ ٣ ص ٤١٨ ؛ ١٢ ص ٣٢٧ ؛ ٥٣ ص ٧٢ ؛ ٥٣ ص ١٠٥ .
- سورۃ ٣٥ (فاطر) - ١ ص ٢٢٠ ؛ ١ ص ٣٧٢ ؛ ١٠ ص ٣٩٤ ؛ ١٠ ص ٤١٢ ؛ ١١ ص ١٥٧ ؛ ١١ ص ٢٢١ ؛ ١١ ص ٢٨٩ ؛ ١١ ص ٢٩٥ ؛ ٣٩ ص ١٤٦ ؛ ٤٢ ص ١٤٦ .
- سورۃ ٣٦ (يس) - ٣٧ ص ١٩٣ ؛ ٣٨ ص ١٨٤ ؛ ٣٢ ص ٢٩٨ ؛ ٣٨ ص ٣٥٠ ؛ ٧١ ص ١٤٩ ؛ ٨٠ ص ٨٨ ؛ ٨٢ ص ٤٤٩ ؛ ٨٣ ص ١٦٢ .
- سورۃ ٣٧ (الصافات) - ١ ص ٢١٩ ؛ ١٩ ص ٣٠٨ ؛ ١٠٤ ص ٢٢٢ ؛ ١٦٤ ص ١٧٥ ؛ ١٦٤ ص ٢١٩ ؛ ١٦٦ ص ١٧٣ ؛ ١٧٣ ص ١٨٥ .
- سورۃ ٣٨ (ص) - ٢٥ ص ١٩٤ ؛ ٧٢ ص ٣٣٥ ؛ ٧٢ ص ٣٦١ ؛ ٧٣ ص ٢٧١ ؛ ٧٥ ص ٣٦١ .
- سورۃ ٣٩ (الزمر) - ٢٣ ص ٧١ ؛ ٤٧ ص ١٦٢ ؛ ٤٨ ص ١٧٥ ؛ ٤٩ ص ١٧٥ ؛ ٥٧ ص ٣٠٨ ؛ ٦٧ ص ١٤٧ ؛ ٦٩ ص ١٨٣ ؛ ٧٥ ص ١٦٣ .
- سورۃ ٤٠ (المؤمن) - ٣ ص ١٦٧ ؛ ٧ ص ١٥٨ ؛ ٦٦ ص ١٥٠ .
- سورۃ ٤١ (فصلت) - ١٢ ص ٣٥٠ ؛ ٢١ ص ٤٦٥ ؛ ٣٨ ص ١٦٤ ؛ ٤٦ ص ١٦٧ ؛ ٥٣ ص ١٩٠ ؛ ٥٣ ص ٤٢٠ ؛ ٧٨ ص ٣٢٣ .
- سورۃ ٤٢ (الشورى) - ٩ ص ٣١٠ ؛ ٥٣ ص ٤٧٠ .
- سورۃ ٤٣ (الزخرف) - ٢٣ ص ٣٨٨ ؛ ٧١ ص ١٧٣ ؛ ٧١ ص ١٧٢ .
- سورۃ ٤٤ (الاحقاف) - ١١ ص ٣٨٨ .
- سورۃ ٤٥ (محمد) - ٤٠ ص ١٦١ .
- سورۃ ٤٨ (الفتح) - ٣ ص ٣٦١ ؛ ٤ ص ١٦٣ ؛ ٤ ص ٣٢٢ ؛ ١٠ ص ١٤٧ .
- سورۃ ٥٠ (ق) - ٢١ ص ٣٠٨ ؛ ٢٢ ص ٤٤٤ ؛ ٢٨ ص ١٤٦ ؛ ٣٧ ص ٤١٠ .
- سورۃ ٥١ (الذاريات) - ٢١ ص ١٩٠ ؛ ٣٦ ص ٣٢٧ ؛ ٤٧ ص ١٤٩ ؛ ٤٧ ص ٣٦٢ ؛ ٥٠ ص ٣٠٨ ؛ ٥١ ص ١٠٤ .
- سورۃ ٥٣ (النجم) - ٥ ص ١٨٠ ؛ ٦ ص ١٨١ ؛ ٧ ص ١٢٩ ؛ ٨ ص ١٢٩ ؛ ٤٣ ص ٢٩٥ ؛

- سورۃ ۵۴ (القمر) - ۲۹ ص ۱۵۸ : ۵۰ ص ۱۴۸ : ۵۲ ص ۱۷۷ : ۵۳ ص ۵۵ : ۴۴۰ ص ۷۰ : ۵۵ ص ۱۷۲ : ۵۵ ص ۲۹۸ .
- سورۃ ۵۵ (الرحمن) - ۳ ص ۱۸۱ : ۲۶ ص ۳۱۱ : ۲۶ ص ۳۲۴ .
- سورۃ ۵۶ (الواقعة) - ۶۱ ص ۱۷۲ : ۶۲ ص ۱۷۳ : ۷۰ ص ۱۸۸ : ۷۴ ص ۱۸۴ : ۷۸ ص ۸۲ : ۸۴ ص ۳۰۸ .
- سورۃ ۵۷ (الحديد) - ۳ ص ۲۲۶ : ۳ ص ۳۱۱ : ۱۲ ص ۱۷۲ : ۱۳ ص ۱۷۲ : ۱۸ ص ۱۸ : ۱۸ ص ۱۷۰ : ۱۸ ص ۱۷۲ : ۲۲ ص ۱۷۶ .
- سورۃ ۵۸ (المجادلة) - ۲۳ ص ۱۸۰ : ۲۳ ص ۱۸۵ : ۲۳ ص ۲۲۲ .
- سورۃ ۵۹ (الحشر) - ۱۹ ص ۱۲۷ : ۱۹ ص ۳۰۷ : ۱۹ ص ۳۶۹ .
- سورۃ ۶۰ (ق) - ۶ ص ۱۱۷ .
- سورۃ ۶۶ (التحریم) - ۳ ص ۱۶۴ : ۶ ص ۱۶۴ : ۸ ص ۱۶۴ : ۸ ص ۱۶۴ : ۹ ص ۱۶۴ : ۹ ص ۱۶۴ : ۱۲ ص ۱۲۷ .
- سورۃ ۶۷ (الملک) - ۱ ص ۱۶۲ : ۳ ص ۱۱۸ : ۳ ص ۱۵۰ : ۳ ص ۳۵۹ : ۳ ص ۴۱۵ .
- سورۃ ۶۸ (القلم) - ۵۱ ص ۳۹۹ .
- سورۃ ۶۹ (الحاقة) - ۱۸ ص ۲۹۹ : ۳۸ ص ۴۹ : ۱۶۲ ص ۱۶۲ .
- سورۃ ۷۰ (المعارج) - ۴ ص ۱۵۷ : ۴ ص ۲۲۲ .
- سورۃ ۷۳ (المزمل) - ۸ ص ۳۹۹ .
- سورۃ ۷۴ (المدثر) - ۳۴ ص ۱۴۹ .
- سورۃ ۷۵ (القیامة) - ۲ ص ۳۷۲ : ۲۲ ص ۱۷۲ : ۳۰ ص ۱۷۰ .
- سورۃ ۷۶ (الدھر) - ۲۱ ص ۷۰ : ۲۰ ص ۴۳۵ .
- سورۃ ۷۷ (المرسلات) - ۳۰ ص ۷۲ .
- سورۃ ۷۸ (النبا) - ۱۳ ص ۱۶۴ : ۲۶ ص ۱۶۸ : ۳۸ ص ۴۶۹ .
- سورۃ ۷۹ (النازعات) - ۴ ص ۲۱۹ : ۵ ص ۱۴۹ : ۴۴ ص ۴۷۰ .
- سورۃ ۸۰ (عبس) - ۱۵ ص ۱۷۷ .
- سورۃ ۸۱ (التکویر) - ۱۵ ص ۱۸۴ : ۲۱ ص ۱۶۴ : ۲۱ ص ۱۸۱ : ۲۳ ص ۱۲۹ .
- سورۃ ۸۲ (الانفطار) - ۵ ص ۲۹۹ .
- سورۃ ۸۳ (المطففين) - ۱۴ ص ۱۷۲ : ۱۴ ص ۱۷۴ : ۱۵ ص ۱۷۴ : ۱۵ ص ۱۷۴ : ۱۸ ص ۲۱ : ۲۱ ص ۲۷ : ۲۷ ص ۸۳ .
- سورۃ ۸۴ (الانشقاق) - ۳-۷ ص ۲۹۹ .
- سورۃ ۸۷ (الاعلی) - ۱ ص ۱۴۸ : ۳ ص ۱۶۰ : ۳ ص ۳۹۲ : ۱۴ ص ۳۹۹ .
- سورۃ ۸۸ (الغاشية) - ۲۵ ص ۲۹۸ .

- سورۃ ٨٩ (الفجر) - ٢٧ ص ٤٦٢ ؛ ٢٨ ص ٣٧٢ ؛ ٢٨ ص ٢٩ ؛ ٢٩ ص ١٧٠ ؛ ٢٩ ص
 . ٢٨٩ ص ٣٠ ؛ ٢٢٢
- سورۃ ٩١ (الشمس) - ٩ ص ١٢٧ .
- سورۃ ٩٥ (التین) - ٤ ص ١٥٩ .
- سورۃ ٩٦ (العلق) - ٣ ص ١٨٠ ؛ ٥ ص ١٨١ ؛ ٨ ص ١٧٠ .
- سورۃ ١٠٠ (العاديات) - ٩-١١ ص ٣٠٨ .
- سورۃ ١٠٢ (التكاثر) - ٣ ص ٣٠٨ .
- سورۃ ١١٥ (الحجر) - ٣ ص ٣٩٧ .

فهرست احاديث و مأثورات

٣٢٢	أنتقوا فريسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
٧٣	أكثر اهل الجنة البله وعليون لذوى الالباب
٣٧٤	أنا امرأة تأكل القديد فى الجاهلية
٣٧٣	أنا بشر مثلكم
٣٨٤	أن الله تعالى جميل يحب الجمال
٣٢٢	أن فى امتى محدثين و متكلمين و ان عمر منهم
١٦٢	أن لكن شئ ملكاً
٢٨٨	أنى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن
١٤٩ ، ٢٦٨ ، ٣٨١	أول ما خلق الله العقل
٣٩٦	بى يسمع و بى ينصر و بى ينطق
٣٩٠	تخلقوا باخلاق الله
٣٩٥	تنام عينى ولاينام قلبى
٤٦٢ ، ٤٦٤	حب الوطن من الايمان
٣٩٤	الرحم شجنة من الرحمن
٣٩٤	الرحم معلقة بالعرش
٣٨٨	ستفترق امتى على سبع وسبعين فرقة الناجى منها واحدة
٣٨٩	الشقى من شقى فى بطن امه
٣٩٤	صلة الرحم تزيد فى العمر
٣٩٦	ضيقى مجارى الشيطان بالجوع
٣١٠	فرغ لى بيتاً انا عند المنكسرة قلوبهم
٣٢٧	القدر سر الله فلا تفشوه
٢٨٨	قلوب العباد بين أصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء
٣٧٤	كنت نبياً و آدم بين الماء والطين

٣٧٥	: : : :	لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
٣٧٣	لست كأحدكم
٣٧٦	لم اعبد رباً لم اره
٣٠٤	لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً
٣٧٢	ما فلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل فلعتها بقوة ملكوتية
٤١٢	من اخلص الله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
١٤٠ ، ٣٧٤	من عرف نفسه فقد عرف ربه
١٨١	من مات فقد قامت قيامته
٢١٨	يبعث الله ملكاً فينفخ فيه الروح

SOMMAIRE DES PROLEGOMENES III

	pages
L'édition des œuvres du Shaykh al-Ischrâq	5
Les œuvres persanes de Sohrawardî.	
I. Le Livre du rayon de lumière (<i>Partaw-Nâmeb</i>)	17
II. Les Temples de la Lumière (<i>Hayâkil-e Nâr</i>).	25
III. Les Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn (<i>Alwâh-e 'Imâdî</i>)	46
IV. Le Récit de l'Oiseau (<i>Risâlat al-Tayr</i>)	62
V. Le Bruissement des ailes de Gabriel (<i>Awâz-e parr-e Jabra'yel</i>)	72
VI. L'Archange empourpré (<i>'Aql-e sorêb</i>).	78
VII. « Un jour, avec un groupe de soufis. . . » (<i>Rûzî bâ jamâ'at-e sûfiyân</i>)	82
VIII. Épître sur l'état d'enfance (<i>Risâlat fi'l-tofûliya</i>)	86
IX. Le Vade-mecum des fidèles d'amour (<i>Mu'nis al-'oshsbâq</i>).	90
X. La Langue des fourmis (<i>Loghât-e mûrân</i>)	94
XI. L'Incantation de la Simorgh (<i>Safîr-e Simorgh</i>).	97
XII. Le Jardin de l'homme intérieur (<i>Bostân al-qolûb</i>).	102
XIII. De la connaissance de Dieu (<i>Yazdân-shanâkht</i>).	117
XIV. Épître des hautes tours (<i>Risâlat al-abrâj</i>).	132
Appendice : La ville de Sohraward	144
Notes	148-1 6

TABLE DES PLANCHES HORS-TEXTE

- Planche I. Le canton de Sohraward (département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au N. O. de l'Iran).
Vue prise de l'Est (novembre 1969).
- Planche II. Le canton de Sohraward (département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au N. O. de l'Iran). Vue prise du Nord-Ouest (novembre 1969). Cf. ci-dessus, pp. 144 à 147.
- Planche III. La citadelle d'Alep (Syrie) dans laquelle fut retenu prisonnier le Shaykh al-Ischrâq.
- Planche IV. La tombe du Shaykh al-Ischrâq à Alep (maintenant encadrée dans un bâtiment officiel).

ville était le pays d'origine de Shamsoddin Shahrazôri, biographe et commentateur du Shaykh al-Ischrâq.

86. Sur Sojâs, voir le *Farhang* cité ci-après, vol. II, p. 141.

87. Cf. *Farhang-e jogrâfiyâ-ye Irân, Jald II, Astân-e yekom*. Téhéran, publié par la Section géographique de l'État-major, 1328 h.s. (1950), p. 158.

88. Sur Marâgha, cf. Le Strange, *op. cit.*, p. 164.

musicale permettant de passer d'une tonalité à une autre; c'est peut-être trop dire ici. *Safir* (avec l'initiale *sâd*) peut s'appliquer à tout *chant* (ou sifflement) d'un oiseau; c'est peut-être alors ne pas assez dire. Le mot *incantation* (de la racine latine *cantare*, chanter) semble chargé d'une certaine vertu convenant particulièrement bien à ce dont il est question ici. Nous tentons de le dire brièvement dans le texte. Quant au mot *Simorgh*, c'est la forme persane dérivant de l'avestique *Saena-mergha*, lequel est féminin. Le persan ne connaît pas de genre grammatical; raison de plus pour conserver en français le genre grammatical du mot dans l'Avesta.

73. Cf. la référence donnée ci-dessus note 64.

XII

74. L'opuscule se présente aussi sous le titre de *Rawzat al-Qolûb*, lequel ne fait que substituer un terme arabe (*rawzat*, *rawdât*) au terme persan (*bostân*).

75. Cf. *Opera metaphysica I, Prolégomènes I*, p. XVI, note 19.

76. Voir ce récit de l'apparition d'Aristote rapporté dans les *Talwîhât*, in *Opera metaphysica I*, pp. 70 à 74.

77. Cf. *Le Diwân* d'al-Hallâj, éd. et trad. par L. Massignon, fragment n° 52 (Journal Asiatique, janv.-mars 1931, pp. 86-87).

78. *Ibid.* fragment n° 53, p. 87.

79. *Ibid.* fragment n° 10, p. 46.

XIII

80. Cf. *Rayhânât al-adab*, II, pp. 235-236, et *Encycl. de l'Islam*, s.v. Sanâ'î.

XIV

81. Voir le texte arabe et la paraphrase persane du «Récit de l'exil occidental» (*Qissat al-ghorbat al-gharbîya*) in *Opera metaphysica II*, pp. 273 à 297, ainsi que nos *Prolégomènes II*, pp. 85 à 95. Une traduction française amplement commentée en est donnée dans notre ouvrage *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI. Cf. déjà *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (ci-dessus note 57).

82. Sur ce personnage, voir *Rayhânât al-adab*, IV, p. 32, n° 67; Ritter n° 22; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, II, 234; Storey, *Persian Literature*, I, 10.

83. C'est à ce cordial accueil que fut due la publication de notre opuscule *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî* comme n° 3 des «Publications de la Société d'Iranologie», avec une préface d'I. Pouré-Davoud (Téhéran, 1946).

Appendice

84. Cf. G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1930 (1^{re} éd. 1905), p. 223. Les sources de l'auteur sur ce po.Ét sont: Ibn Hawqal (367/978), Qazvîni (674/1275), Yâkût (623/1225), Abû'l-Fedâ (721/1321), Mostawfî (740/1340).

85. Sur Shahrazôr, cf. *ibid.* p. 190. Rappelons que cette

note 52, sont à réviser.

57. Sur le symbolisme des « deux ailes » de Gabriel, cf. encore *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI, et *Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch XVII/1949).

58. Traduction française de «L'Archange empourpré» publiée dans la revue *Hermès* (éd. par Jacques Masui) I, Paris 1963; reprise dans notre ouvrage *En Islam iranien...* Livre II, chap. V.

VI 59. Sur la montagne psycho-cosmique de *Qâf*, cf. nos deux ouvrages: *Avicenne et le récit visionnaire* (supra note 45) et *Terre céleste...* (supra note 11), index s.v. *Qâf*.

60. Références données ci-dessus notes 36 et 58,

VIII 61. Cf. notre introduction à Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (Bibliothèque Iranienne, vol. 8), Téhéran-Paris 1958, pp. 47-48.

IX 62. Traduction parue dans les *Recherches philosophiques* II, Paris 1933, pp. 371 à 423. La traduction du texte et celle du commentaire ont été faites à l'époque sur un ms. unique, antérieurement à l'édition Spies. Tout cela a donc besoin d'être sérieusement révisé et le sera à l'occasion de la traduction incluant l'ensemble du corpus des récits, déjà annoncée ici.

63. O. Spies, *The Lover's Friend*, Delhi, Jamia Press, 1934. Depuis lors, cf. références données ci-dessus note 53.

64. Cf. Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour* (ci-dessus note 61), notre traduction du chapitre I^{er}, pp. 107 ss.

65. Cf. les références données ci-dessus note 36.

66. Cf. *En Islam iranien...* Livre II, chap. VI, § 5: Le secret de la cité personnelle.

X 67. Shaykh Aghâ Bozorg Tehrânî, *al-Dharî'at ilâ tasâni'f al-Shî'a*, vol. 19, p. 362, n° 1618, qui, ayant rappelé cette fausse attribution, donne comme auteur de l'ouvrage Amîr Kamâloddîn Hosayn ibn Shihâboddîn Tabasî Gâzargâhî; sur ce personnage, voir *ibid.* 2, 148. La rédaction en fut commencée en 908 h.

68. Traduction parue dans la revue *Hermès*, III^e série, n° 3, Bruxelles-Paris, nov. 1939, pp. 38-50.

69. Cf. les références données ci-dessus note 55.

70. Cf. les références données ci-dessus note 36.

XI 71. Cf. notre livre sur Avicenne (supra note 45); *Terre céleste...* (supra note 11) et *En Islam iranien...* index s.v. *Simorgh*.

72. Traduction parue dans la revue *Hermès*, III^e série, n° 3 (supra note 68), pp. 22-37. Nous avons alors traduit «La modulation du Simorgh». Techniquement, modulation désigne une phrase

note de notre édition des *Opera metaphysica II*, p. 157.

40. *En Islam iranien*. . . Livre II, chap. IV, § 5.

41. Voir les textes de Sohrawardî traduits dans notre livre *Terre céleste*. . . 2^e partie, I. Pour la différenciation entre l'«imaginaire» et l'«imaginal» cf. notre article *Mundus imaginalis*, in *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1965 ; *Le « Récit du Nuage blanc » d'après le commentaire de Qâzî Sa'id Qommi* (Eranos-Jahrbuch XXXVIII/1969), à paraître.

IV

42. Pour l'ensemble de la question, cf. *En Islam iranien*. . . Livre I, chap. IV.

43. Nous pensons ici à l'excellent ouvrage de Mme Irmgard Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Beitraege zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 7), Tübingen 1969, recherche approfondie qui dissipe beaucoup de malentendus et dont toute recherche sur le *ta'wil* pourra tirer grand profit.

44. Pour une analyse plus détaillée, cf. *En Islam iranien*. . . Livre II, chap. III, § 3.

45. Cf. notre livre sur *Avicenne et le récit visionnaire*, T. I : *Le cycle des récits avicenniens* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4), Téhéran-Paris 1954, pp. 215-222.

46. *Ibid.* pp. 259 ss.

47. *Ibid.* pp. 191 ss., 195 ss.

48. *Ibid.* pp. 206-212.

49. *Ibid.* pp. 206-207.

50. *Ibid.* pp. 214-215.

51. *Ibid.* pp. 226-235.

V

52. Voir *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel, traité philosophique et mystique*, publié avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus (Journal Asiatique, juil.-sept. 1935, pp. 1-82).

53. Cf. entre autres notre ouvrage sur Avicenne (supra note 45) index s.v. «Récits de Sohrawardî» et *En Islam iranien*, index s. v.

54. Terme persan qui désigne, on le sait, une loge ou couvent de soufis.

55. Sur *Nâ-kojâ-âbâd*, le « pays du non-où » qui n'est nullement une « utopie » idéologique, cf. l'article cité ci-dessus note 41, sur *Mundus imaginalis*; en outre nos deux études : *Au « pays » de l'Imâm caché* (Eranos-Jahrbuch XXXII/1963) et *Le Récit du Nuage blanc*. . . (ci-dessus note 41).

56. Les pp. 4 ss. et 19 ss. de la publication citée ci-dessus

chez Sohrawardî, l'usage qui en est fait couramment n'est pas exempt d'un humour involontaire.

26. C'est le verset 29 : 42. « Ces paraboles, nous nous en servons pour les hommes ; ne les comprennent que ceux qui savent. »

27. Cf. Sayyed Haydar Amolî, *La philosophie shî'ite* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris 1969, pp. 103-104 du texte arabe ; notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s. v. Paraclet ; *En Islam iranien...*, le Livre VII.

27a. Le texte porte *al-Mazhar al-a'zam al-anwarî al-arwahî al-Fâraqlîtî*. Toute la construction adjectivale est à noter (deux adjectifs relatifs formés sur un élatif, où il y a peut-être à déceler un iranisme).

28. Pour ce qui suit, cf. *En Islam iranien...* Livre VII, chap. III (le XII^e Imâm et le règne du Paraclet).

29. Ici une note en marge du ms. Râgîb 1480 porte : « *al-Fâraqlîtâ*, c'est-à-dire l'Esprit-Saint ou Archange Gabriel ». L'identification du Paraclet et de l'Esprit-Saint s'accorderait avec l'Évangile de Jean ; malheureusement, dans le contexte de l'*Isbrâq*, le « Père » est précisément cet Ange-Esprit-Saint, et il est dit que le « Père » vous enverra le Paraclet. Le cumul semble difficile.

III

30. Cf. Zambaur, *Manuel de chronologie*, 228, et *Encycl. de l'Islam*, s.v. Kharpût.

31. Cf. L. Massignon, *Le Diwân d'al-Hallâj*, in *Journal Asiatique*, janvier-mars 1931, p. 35.

32. Le verset de l'Év. selon saint Mathieu 5 : 48 porte exactement : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

33. Cf. notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s.v. Évangile de Jean.

34. Cf. ci-dessus note 24.

35. Cf. également ci-dessus note 24 (le psaume fait partie des *Taqdîsât*).

36. Cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique* (Eranos-Jahrbuch XXXV/1966), Zürich 1967. *En Islam iranien...* Livre II, chap. III et IV.

37. *Ibid.* Livre II, chap. I et II, sur le sens et la portée de cette restriction qui est essentielle chez Sohrawardî.

38. Cf. ci-dessus note 11.

39. Voir le texte arabe des « Tablettes » (*Alwâb*) cité en

portant les derniers mots d'Aristote mourant : « Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes » (*Khodâvand-e jânhâ-ye faylasâfân*), lequel est l'Ame du monde (*Nafs-e Kollî*). Comparer également l'interprétation du discours eschatologique du Seigneur dans l'Évangile selon Mathieu 25 : 35-46, chez Abû Ya'qûb Sejestânî, qui comprend ce discours comme adressé par l'Ame du monde à ses membres, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, pp. 112-113 et 114-117 (interprétation semblable dans le *Khvân-e Ikhvân* de Nâsir-e Khosraw).

21. Sur cette « hiérarchie longitudinale » (*tabaqat al-Tâl*) cf. *Prolégomènes II*, pp. 43 ss. Ce sont les « Lumières souveraines et suprêmes » desquelles procède l'Ordre latitudinal (*tabaqat al-ârd*), celui des Archanges-archétypes ou Seigneurs des Espèces. Si l'Intelligence agente est la dernière de la première hiérarchie, cela ne représente donc pas un rang inférieur qui rendrait difficile de l'identifier avec l'Esprit-Saint. C'est peut-être ce que perd de vue Dawwânî, et avec lui tous ceux à l'esprit desquels s'est présentée la même difficulté. On observera, en outre, que le mot « Péripatéticiens » se rapporte ici à des Péripatéticiens fortement teintés de néoplatonisme ; ce qui explique que, sur plus d'un point, les *Isbrâqiyûn* puissent s'entendre avec eux.

22. Voir le texte de Qotboddîn Shîrâzî dans notre édition des *Opera metaphysica II*, p. 157, en note, lignes 7 ss. Quant à l'expression « Livre zend », on sait qu'en fait le zend est le commentaire de l'Écriture qui est l'Avesta. A propos de la désignation de Zoroastre comme originaire de l'Azerbaïdjan, nous ne pouvons insister ici sur les vicissitudes qui ont abouti à ce résultat, — sur le pivotement de la cartographie (les *keshvars*) dont H. S. Nyberg fut le premier à s'aviser, et qui permit d'homologuer à l'occident du monde iranien l'emplacement des lieux saints originellement situés à l'orient. Cf. notre livre *Terre céleste... index s. v. keshvar*.

23. Cf. *En Islam iranien*, Livre II, chap. VII, § 3.

24. Voir *ibid.* Livre II, chap. III, § 5, notre traduction du psaume à l'Archange du soleil. Pour les étymologies proposées du mot Hûrakhsh, voir la note de Moh. Mo'în, dans son édition du *Borbân-e Qâte'*, s.v.

25. Bien qu'en persan l'on se serve aussi du mot *khâvar-shanâsân*, le terme arabe *mostashriqûn* est aussi couramment utilisé pour désigner les « orientalistes ». Si l'on compare avec le sens de ce mot

fois pour toutes; il est tellement plus simple de différencier notre Shaykh par sa qualification de «Shaykh al-Isbrâq».

11. Sur le *Xvarnah* et la théosophie de l'*Isbrâq*, voir *Prolegomènes II*, pp. 34 ss.; nos deux ouvrages: *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel 1961, index s.v. et *En Islam iranien...* Livre II, chap. III et IV.

12. Cf. *ibid.* Livre I (Aspects du shî'isme duodécimain), chap. VI.

13. Cf. *Opera metaphysica* I, § 224, p. 504.

14. Une édition en fut donnée par le Shaykh Mohyîddîn Sabrî al-Kurdî, Le Caire 1335. Une traduction hollandaise en fut donnée jadis par S. van den Bergh, *De Tempels van het Licht*, in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, januari 1916, pp. 30-60.

15. Sur cette dynastie de philosophes iraniens, voir notre traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)* (Bibliothèque Iranienne, vol. 10), Téhéran-Paris 1964, p. 148, note 41.

16. Il y a lieu de rappeler ici la signification du terme « Temple de la Lumière » dans la gnose ismaélienne, où il désigne le *lâhût* de l'Imâm, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol. 9), Téhéran-Paris 1961, index s.v. « Temple de Lumière ».

17. Corr. texte persan p. 96 ligne 20, lire *Rabb-e tilism* au lieu de *tillism*.

18. On peut se demander s'il n'y a pas trace ici, d'une manière ou d'une autre, du mot de Jésus dans l'Évangile aux Hébreux, parlant de « ma mère l'Esprit-Saint »; M. Rhodes James, *The Apocryphal New Testament*, pp. 2 ss.

19. Sentence évangélique dont l'écho s'est propagé abondamment dans la gnose ismaélienne, par les *hadîth* où l'Imâm déclare: « Celui qui m'a vu, celui-là a vu Dieu » (*man ra'ânî fa-qad ra'âl-Haqq*), sans que cela implique l'idée chrétienne de l'Incarnation, mais la vision d'une personne théophanique. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3^e traité, pp. (40)-(44) et (135).

20. De même que l'Intelligence ou Esprit-Saint est ici le « Père » dont parle l'Évangile de Jean, de même chez le philosophe ismaélien Nâsir-e Khosraw, c'est à l'Ame du monde que ce rang est attribué. Cf. notre édition, en collaboration avec Moh. Mo'in, de l'ouvrage persan *Jâmi' al-Hikmatayn*, *Le Livre réunissant les deux sages* (Bibliothèque Iranienne, vol. 3), Téhéran-Paris, 1953, p. 99. Là-même est citée la page finale du *Liber de Pomo*, rap-

5. Voir notre ouvrage à paraître (Gallimard, 1970), *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, T. I, tout le Livre II: «Sohrawardî et le monde spirituel de l'ancienne Perse».

6. Cf. *Prolégomènes I*, pp. 7 ss.

7. Pour le détail et les titres des ouvrages rentrant dans chacune des catégories, ainsi que pour les motifs de ce classement, voir *Prolégomènes I*, pp. 15 ss.

8. *Ibid.*, p. 17. On trouvera la traduction de deux de ces psaumes (psaume à l'Archange du soleil et psaume à la «Nature Parfaite») dans notre ouvrage annoncé ci-dessus (note 5), Livre II, chap. III.

9. *Ibid.* Livre II, chap. VII, et *Prolégomènes I*, pp. 43 à 62, sur la Tradition «orientale».

10. Cf. Hellmut Ritter, *Philologica IX: Die vier Suhrawardî, ihre Werke in Stambuler Handschriften* (Der Islam, XXIV. Bd., Heft 3/4, Leipzig 1937, pp. 270 ss.; pp. 270-286 pour les œuvres du Shaykh al-Ischrâq). Rappelons encore ici, ce ne sera pas inutile, qui sont les quatre Sohrawardis. 1) Il y a «le nôtre», le Shaykh al-Ischrâq, de son nom complet: Shihâbaddîn Abû'l-Fotûh Yahyâ ibn Habbash ibn Amîrak Sohrawardî, ob. 587/1191. 2) Ziyâ'oddîn Abû'l-Najîb 'Abd al-Qâhir Sohrawardî (ob. 563/1167-68), élève d'Ahmad Ghazâlî, fondateur de l'Ordre des Sohrawardîya, dont le représentant principal en Inde fut Bahâ'oddîn Zakarîyâ Moltânî (ob. 660/1261-62), le shaykh du grand poète mystique persan Fakhroddîn 'Irâqî. 3) Shihâbaddîn Abû Hafs 'Omar ibn Mohammad ibn 'Abdollah ibn 'Ammûya Sohrawardî (ob. 632/1234-35). Nommé «Shaykh al-Shoyûkh» par le khalife Nâsir (575-622), il fut en quelque sorte le «théologien de la cour» khalifale à Bagdad. Il est l'auteur du célèbre manuel de soufisme intitulé *'Awârif al-Ma'ârif*; son enseignement eut de l'influence sur l'évolution du concept de *fotowwat*. 4) Son fils, Mohammad ibn 'Omar, est l'auteur d'un opuscule soufi en douze chapitres, intitulé *Zâd al-Mosâfir* (le Viatique du voyageur). Sur la ville de Sohraward, dans le nord-ouest de l'Iran et origine du lignage, voir ci-dessus l'appendice à ces prolégomènes, pp. 144 à 157. Disons dès maintenant que, lorsque l'on est *Sohrawardî*, c'est-à-dire originaire de Sohraward, on ne peut pas être *Halabî*, originaire d'Alep. Notre Shaykh al-Ischrâq est *Sohrawardî*, par le lieu de sa naissance, *Halabî* par le lieu de sa mort. Mais l'expression française «Sohrawardî d'Alep» ne fait pas cette distinction et est contradictoire. Nous nous en étions servi jadis, à l'exemple de quelques orientalistes. Il vaut mieux y renoncer une

NOTES

Transcription. Notre imprimerie ne disposant pas de caractères munis de signes diacritiques, la transcription est ici simplifiée à l'extrême et se rapproche autant que possible de la prononciation persane. Le *hamza* et le 'ayn sont représentés tous deux par une simple apostrophe. La voyelle *zamma* simple est toujours transcrite par la voyelle *o*; avec *scriptio plena*, par la voyelle *û*; la voyelle *ya*, dans les mots de racine persane, par la voyelle *e*; avec *scriptio plena*, par la voyelle *î*.

1. La date de 587 h. est la date la plus communément admise par les biographes et les chroniqueurs. Quelques-uns cependant marquent une hésitation. Shahrâzôrî semble hésiter entre fin 586 et 588 h. (O. Spies and S. Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart 1935, p. 100). L'auteur du *Bostân al-Jâmi'* (éd. Cl. Cahen, Bulletin d'études orientales T. VII-VIII, Damas 1938, p. 150) en place le récit sous l'année 588. En revanche, Abû'l-Fedâ confirme la date de 587 h. (*Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*, T. I, Paris 1872, p. 65).

2. Cf. notre article *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*, in *Acta Iranica* I. Téhéran, Bibliothèque Impériale Pahlavi, 1968, pp. 1-12.

3. Titres complets: 1) Shihâbaddîn Yahyâ Suhrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin (Bibliotheca Islamica hrsgb. v. Hellmut Ritter, Bd. 16), Istanbul 1945. Gr. in-8°, LXXXI+511 pages. — 2) *Œuvres philosophiques et mystiques* de Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî, I (*Opera metaphysica et mystica* II) (Bibliothèque Iranienne, vol. 2). Téhéran; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952. Gr. in-8°, 104+350 pages. Chacun de ces deux volumes contient des prolégomènes développés en français, auxquels nous référons respectivement comme à *Prolégomènes I* et *Prolégomènes II*.

4. Cf. les «Eléments de bibliographie» annexés à notre *Histoire de la philosophie islamique*, I. Paris, Gallimard, 1964.

proximité du Lac d'Urmiah, il était au cœur de la «géosophie» zoroastrienne, car sur ce paysage d'Azerbaïdjân, la tradition des Mages sassanides avait projeté et homologué tous les lieux saints de l'hagiographie zoroastrienne, originellement situés à l'orient du monde iranien (cf. ci-après la note 22).

Les deux planches inédites (I et II) établies spécialement (prise de vue et montage) pour le présent volume, révéleront sans doute à beaucoup, pour la première fois, l'intérêt du paysage de Sohraward et des bourgades qui composent le canton actuel de ce nom. Nous sommes heureux, M. Nasr et moi-même, de les présenter au lecteur dans ce volume commémorant spécialement le huitième centenaire de la mort du Shaykh al-Ishrâq. L'une de ces planches (planche I) présente une vue panoramique, prise de l'Est; l'autre (planche II), une vue panoramique prise du nord-ouest.

L'habitat a pu changer au cours des siècles; il reste que le site géographique est celui que contempla, pendant ses années d'adolescence, le jeune philosophe iranien qui voulut être «le résurrecteur de la théosophie des sages de l'ancienne Perse». Nous espérons que ces deux documents contribueront à provoquer les recherches en géographie humaine et géographie historique qu'appelle encore toute cette région, sans oublier le chapitre de «géographie visionnaire» que suscita ce paysage de légende. Peut-être alors l'accès matériel en deviendra-t-il plus aisé qu'il ne l'est présentement, et peut-être que d'ici quelques années les philosophes pourront se rassembler sur place pour commémorer, à Sohraward même, le souvenir de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq.

H. C.

de Qeydâr. Il est formé de vingt-cinq bourgades, grandes et petites. L'ensemble de la population (rappelons que l'édition citée ici est de 1328/1950) s'élève à douze mille habitants environ. Le chef-lieu du canton compte en gros une population de deux mille 200-cents âmes. L'abondance de l'eau et la salubrité de l'air en sont réputées.* La notice donne ensuite les noms des principaux bourgs et bourgades du canton. Chacun de ces noms appellerait une recherche.

En somme, les renseignements qui nous sont fournis par cette notice qui est établie, elle, sur le terrain, correspondent en gros à l'état de choses constaté par Mostawfi. La ville de Sohraward, celle qu'avait connue Ibn Hawqal et dont Sohrawardî parle comme de sa ville natale, avait été ruinée par la tourmente mongole. Lors du passage de Mostawfi, Sohraward constituait un ensemble de villages et de bourgades diversement peuplés; c'est en gros l'état de choses que décrit la notice du «Dictionnaire géographique» cité ci-dessus, sauf que l'ensemble de villages et de bourgades est devenu administrativement un canton. Reste la question: dans l'ensemble des bourgades composant le canton, quelle est celle ou quelles sont celles qui, topographiquement, correspondent plus exactement à l'ancienne ville de Sohraward, telle que la connaît Sohrawardî? Aux chercheurs d'élucider la question.

Mais il ne semble pas que Sohraward ait beaucoup sollicité jusqu'ici les recherches. Chacune de ses bourgades devrait faire l'objet d'une étude quant à son nom, son *situs*, sa topographie, ses bâtiments, sa population. On notera que Sohraward se trouve à peu près à la même latitude que Shîz, à l'ouest, la grande capitale religieuse des Sassanides, avec son Temple du feu auquel chaque souverain se rendait en pèlerinage immédiatement après son accès au trône (de Sohraward à Shîz, à l'ouest, la distance à vol d'oiseau n'est guère que de 70 milles). Sans doute y a-t-il là une indication qui n'est pas à négliger, lorsque l'on s'interroge sur le paysage — paysage extérieur et paysage mental — au centre duquel put faire éclosion le grand projet du Shaykh al-Ishrâq. A cela s'ajoute, bien entendu, avec plus de certitude encore, son séjour à Marâgha⁸⁸, où il fit ses premières études (de Zenjân à Marâgha la distance est d'environ 130 milles). Là-même, à

les traces de ses observations. Nos informations se réduisent hélas! pour le moment à quelques notices très brèves.

G. Le Strange consacra jadis une page de ses recherches à la ville de Sohraward, d'après les données des auteurs et géographes «classiques»⁸⁴. Au IV^e/X^e siècle, Ibn Hawqal pouvait écrire que Sohraward, avec sa nombreuse population kurde, était une ville de la même importance que Shahrâzôr⁸⁵. Située au sud de Zenjân, sur la route de Hamadan, c'était une cité florissante, ceinte d'un rempart et bien fortifiée. Là-dessus passa la tempête mongole. La notice de Le Strange s'inspire ensuite principalement des informations données par Mostawfî qui écrivait au VIII^e/XIV^e siècle. «A l'ouest de Soltâniyeh se trouvaient les deux petites villes voisines l'une de l'autre, Sohraward et Sojâs, qui étaient encore de quelque importance, lorsque Mostawfî les visita au VIII^e/XIV^e siècle, bien qu'elles soient maintenant complètement tombées en ruines.» En fait, Mostawfî décrit les deux villes comme ayant été ruinées durant l'invasion mongole, si bien qu'elles ne constituaient plus de son temps que de grands villages peuplés. Sojâs se trouvait à cinq lieues, à l'ouest de Soltâniyeh⁸⁶, au milieu d'une centaine de villages dont l'origine remontait aux Mongols. L'auteur mentionne encore la tombe d'Arghûn Khân dans la montagne, et la construction sur l'ordre de sa fille, Oljaytû Khâtûn, d'un *Khângâh* de derviches. Finalement, dans une note, Le Strange considère Sojâs et Sohraward comme ayant maintenant disparu de la carte. Il rappelle que Sir H. Rawlinson (dans un article publié en 1840) parlait de Sojâs comme d'un village existant encore de son temps, à 24 milles au sud-ouest de Zenjân, mais considérait Sohraward comme aujourd'hui disparue.

Tout cela fait partie de la chronique savante, mais est vicié à la base par le défaut d'enquête «sur le terrain».

Le «Dictionnaire géographique de l'Iran (publié par l'Etat-major de l'armée iranienne) nous donne une description beaucoup plus satisfaisante, quoique sommaire, de l'état actuel des choses⁸⁷. «Sohraward est le nom de l'un des cinq cantons (*debestân*) de l'arrondissement (*bakhsb*) de Qeydâr, dans la département (*shahrestân*) de Zenjân. Ce canton se trouve dans la partie centrale de l'arrondissement, dans la vallée, et au pied du versant sud de la montagne

Appendice

LA VILLE DE SOHRAWARD

Depuis longtemps nous nous étions posé la question: qu'en est-il advenu, au cours des siècles, de la ville de Sohraward, le pays natal de notre Shaykh al-Ischrâq? (mieux vaudrait orthographier *Sohraward*, si ce n'était le souci d'harmoniser les transcriptions de la lettre *wâw*). Cette ville est liée à une phase importante de l'histoire spirituelle et culturelle de l'Iran, ne serait-ce qu'en raison des quatre personnalités nommées ci-après (voir *infra* la note 11), et dont l'une au moins fit souche jusque dans l'Inde. C'est évidemment la seule personnalité de notre Shaykh al-Ischrâq qui nous occupe ici.

On trouvera annexées au présent volume deux planches illustrant le souvenir de sa fin tragique et de son martyre: la citadelle d'Alep, en Syrie, où il fut retenu prisonnier, et sa tombe, également à Alep, où elle est encadrée dans un bâtiment officiel (planches III et IV). Ne convenait-il pas de les compléter par d'autres images illustrant sa naissance et sa jeunesse en terre d'Iran? Les planches I et II répondent à ce souci; elles donnent une vue panoramique du paysage de ce qui est aujourd'hui Sohraward, dans le département de Zenjân, arrondissement de Qeydâr, au nord-ouest de l'Iran, à proximité de l'Azerbaïdjân.

Détail émouvant, notre Sohrawardî a mentionné au moins une fois, au cours de ses œuvres, sa ville natale. Décrivant, dans la *Physique* de son « Livre des É lucidations » (*Talwîhât*), certains phénomènes de pétrification, il précise: « ... ainsi que nous avons pu en faire l'observation dans notre pays ... et à proximité de notre ville de Sohraward » (*كما رأينا في بلادنا ... و على قرب مدينتنا سهرورد* , ms. Râgib 1480, 277a; cf. les *Opera physica* en préparation. Sohraward était donc bien une *ville*, et notre shaykh en avait un souvenir précis. Peut-être serait-il possible, aujourd'hui encore, de retrouver

Société d'Iranologie que venait de fonder à Téhéran le professeur Ibrahim Pouré-Davoud, entouré de tout un groupe de jeunes chercheurs, et à l'écho que donna à nos propres recherches l'amitié de Mohammad Mo'in⁸⁸. Il convient de rappeler ces choses, pour que les jeunes, et les plus jeunes, qui viendront à découvrir à leur tour l'*Isbrâq*, n'ignorent pas la tâche remplie par leurs aînés dans des conditions qui n'étaient pas toujours faciles. Puisse la famille des *Isbrâqîyân* apporter encore à l'Iran et au monde ce qui était dans le vœu de son fondateur, le Shaykh al-Isbrâq.

Téhéran

octobre 1969

Mehr-Abân 1348 h.s.

Henry CORBIN

al-Ischrâq. Pour récapituler, nous pouvons dire que la doctrine se caractérise par la volonté de ne jamais isoler l'une de l'autre, ne jamais laisser progresser l'une sans l'autre, la recherche en philosophie spéculative et la recherche de l'expérience mystique, c'est-à-dire de la réalisation spirituelle personnelle. Cette volonté procède elle-même d'une doctrine pour laquelle la connaissance de soi est à l'éveil et au terme de la recherche. Pour atteindre à la connaissance de soi, nécessaire est alors la conjonction de la double recherche, car la réalisation spirituelle personnelle signifie que, par l'objet de sa recherche, le chercheur prend conscience de lui-même, c'est-à-dire de la norme intérieure qui a ordonné à cet objet sa recherche. Sans cette conjonction, ne pourrait se produire la rencontre du Soi, du Moi céleste, qui est l'événement propre aux récits visionnaires. Aussi, est-ce dans cette conjonction que s'exprime l'idée du Sage parfait, tel que le décrit le prologue du « Livre de la Théosophie orientale », et c'est cet idéal qui, de siècle en siècle, a profondément marqué la culture spirituelle de l'Iran. A ce titre, la doctrine *ischrâqî* est un des facteurs essentiels de la culture spirituelle iranienne, et constituerait le pilier iranien de toute recherche de philosophie comparée, axée, par exemple, sur le motif de la Lumière ou l'idée du Paraclet, — deux motifs qui, du Moyen Age à la Renaissance, suffiraient à constituer le pilier occidental de la comparaison.

Avec ces *Opera metaphysica III* dont l'édition vaudra à M. Nasr la reconnaissance de tout chercheur en philosophie islamique, la tâche de l'édition complète des œuvres du Shaykh al-Ischrâq n'est pourtant pas achevée. Nous espérons, dans un délai raisonnable, pouvoir publier dans la présente collection les *Opera metaphysica IV*, contenant le texte arabe des *Alwâh 'Imâdîya* (Tablettes dédiées à 'Imâdoddîn), des *Hayâkil al-Nûr* (les Temples de la Lumière), de la *Kalimat al-tasawwuf* et des *Wâridât* et *Taqdîsât*. Et il restera encore les *Opera physica*.

La continuation de l'entreprise à travers les années nous apparaît aussi comme une fidélité au souvenir de ceux qui ne sont plus là, mais qui, il y aura bientôt, vingt-cinq ans, ménagèrent à un orientaliste, un *mostashriq* qui était un chercheur de l'*Ischrâq*, un accueil qu'il ne peut oublier. Nous pensons ici à la

Shaykh al-Isbrâq. Mosannifak nous donne ici la confirmation de tout cela.

Le maître intérieur des *Isbrâqîyûn* est donc l'Ange Gabriel, la Dixième Intelligence du plérôme. Le mystique *isbrâqî* sait qu'en la prenant pour guide, il deviendra *eo ipso* le compagnon de ses « neuf frères », c'est-à-dire des neuf autres Intelligences du plérôme (présentées dans le « Récit de l'exil » comme « aïeux » communs de la Dixième Intelligence et de l'âme qui est son « enfant »). Ainsi s'achève l'« Épître des hautes tours » : « Lors donc que tu es devenu le compagnon de ces Dix très Nobles (les dix Intelligences), que tu as modelé ton éthos sur leur éthos, que tu as été le témoin oculaire de leurs actes et que tu t'es élevé successivement de l'un à l'autre, peut-être alors verras-tu se lever sur toi l'orient des Lumières éternelles, et resplendir les vestiges de la condition divine. Alors tu seras délivré du nœud coulant de l'esclavage et du devenir. . . »

Voici l'explication des sigles des manuscrits dont nous avons disposé pour établir le texte :

A = Ashir I, 451, majmû'a de 708 h., fol. 37^b-42^b (Ritter n° 21).

S = Aya Sophia 2427. Ce ms. contient le *K. Hikmat al-Isbrâq*. Notre petit traité vient en tête, copié d'une écriture différente, sur les feuillets liminaires.

M = Aya Sophia 1772, ms. contenant le commentaire de Mosannifak (Ritter n° 22). Le sigle désigne les extraits de ce commentaire donnés en notes.

Nous avons connu trop tard le ms. 2764 (3) de la Bibl. du Parlement de Téhéran, cf. Abdol Hosseïn Haeri, *Catalogue*, IX, pp. 168-169.

*
* *

Au terme des quatorze traités réunis dans le présent volume, qu'il les lise dans le texte persan, ou qu'il en lise les résumés en français, commentant et amplifiant certains traits, le lecteur pourra déjà se faire une certaine idée de la doctrine du Shaykh

lui qui transmet la révélation et l'inspiration aux prophètes et aux *Awliyâ*. Mets à profit son entretien et celui de ses neuf frères ».

Le mystique est donc mis finalement ici — comme dans les autres récits, tantôt au dénouement, tantôt au début de la vision initiatique — en présence de celui qui est l'Ange Gâbriel, l'Esprit-Saint, l'Intelligence agente, l'Ange de l'humanité, qui est pour chaque âme humaine dans un rapport analogue à celui du « père » avec son enfant. Ici, comme en d'autres de ses traités, Sohrawardî le désigne comme un *shaykh* d'une beauté incomparable. Le commentateur Mosannifak s'en avise et se demande : pourquoi un « shaykh » ? Cela n'a rien à voir avec l'âge ; plusieurs récits soulignent les traits juvéniles de l'apparition. Il y a une autre indication. C'est que l'Ange, explique Mosannifak, est un guide spirituel (*morshid*) comme le shaykh, mais il y a ici une allusion discrète au fait que le pèlerin mystique (*sâlik*) n'a pas besoin, selon les *Isbrâqîyân*, du shaykh *morshid*, puisque le fait d'être un renonciateur, de s'être séparé de ce monde (le *tajarrod* des frères du *tajrîd*) est suffisant par soi-même. La Dixième Intelligence est elle-même leur shaykh ; l'Ange est leur *morshid*, et ils n'ont besoin d'aucun autre guide, d'aucun *morshid* humain, à la différence de ce que professent les *Mashâyekh* et les soufis. Nous trouvons ainsi, chez le commentateur, une indication subtile et d'une importance capitale concernant la spiritualité des *Isbrâqîyân* de Sohrawardî. Elle nous permet de dire que le rôle du shaykh humain dont il a pu être parlé dans certains des traités précédents, est de préparer cette rencontre avec le shaykh intérieur, le guide qui est l'Ange ou la « Nature Parfaite » à qui Sohrawardî adressa l'un de ses plus beaux psaumes. Mais il n'est pas même indispensable pour cela. En fait, dans plusieurs récits (notamment les traités VII et VIII), nous avons pressenti que le shaykh dont il était question, était le guide personnel, le maître intérieur (le *shaykh al-ghayb*, *ostâd-e ghaybî*, dans l'école de Najmoddîn Kobrâ). La rencontre avec ce maître intérieur, sa manifestation à la vision du cœur, marque le point culminant de cette *quête* de la connaissance de soi, dont nous avons constaté qu'elle forme l'axe de toute la spiritualité du

pouvait avoir tantôt la nature de l'Ange, lorsqu'elle remplit la fonction de présenter l'*Idée voilée*, voilée sous le voile de l'*imaginal*, et d'en faire le récit (comme dans les propres récits de Sohrawardî), tantôt la nature du démon, lorsqu'elle dégénère en faculté de l'*imaginaire*. Après les trois étages du château, se présentaient cinq portiques peuplés de personnages dont l'activité symbolisait avec celle de chacun des sens externes. Puis le chevalier pénétrait au cœur de la forêt où il en finissait avec deux monstres, et de là s'élevait jusqu'à un haut sommet où il se trouvait en présence du même Sage resplendissant qui est évoqué à la fin du présent récit, et que le visionnaire rencontre habituellement dans ses récits aux abords de la «Source de la Vie». Cette correspondance topographique entre les deux récits nous met sur la voie d'une recherche qui ne peut malheureusement, elle non plus, être entreprise ici, mais qui rejoint la voie que précédemment déjà nous ouvrit l'analyse de la notion de *symbolon* (supra traité IV). Une simple théorie du microcosme ne suffit pas pour en sortir; il faut qu'ici l'Imagination active assume sa «fonction angélique» et présente au visionnaire le microcosme sous la forme des symboles qui lui correspondent dans le *mundus imaginalis*. Alors la méditation intérieure peut franchir les étapes et s'élever jusqu'au Sinaï mystique. Cette topographie *imaginale* remplit un rôle analogue à celui de la composition des lieux dans l'*ars memorativa*, tel que le pratiquaient les écoles médiévales. Mais ici cet art est devenu *ars interiorativa*, appuyé sur une ontologie qui dispose d'un monde où les symboles sont pris au mot, parce qu'ils y sont la contrepartie réelle de l'*autre* avec lequel ils symbolisent. On comprendra alors pourquoi l'art de l'imagination métaphysique chez Sohrawardî rejoint celui des alchimistes, dans toute la mesure où l'opération alchimique porte finalement sur le corps subtil spirituel.

4. La partie finale de l'épître est brève. « Lorsque tu as traversé ces demeures et que tu as franchi ces étapes, tu arrives au pays de la fixité et de la stabilité. Le premier être que tu vois est un shaykh de haute dignité, plus beau et plus lumineux que la pleine Lune. Bien qu'il soit compris dans l'espace de l'être non-nécessaire par soi-même, aucun lieu ne le contient. C'est

tandis que les tours extérieures sont désignées par l'adjectif *barrā-niya*, dérivé du mot *barr*, continent, terre ferme, par opposition à *bahr*, la mer. Pourquoi ces tours «atmosphériques» et ces tours «continentales»? Certes, les deux adjectifs ont ici une grande puissance *imageante* et facilitent la visualisation intérieure du mystique, ce qui est le but de l'auteur. Mais le commentateur Mosannifak nous en montre, en outre, la cohérence. L'espace compris entre le ciel et la terre signifie *eo ipso* ce qui est «au milieu», au «centre», et par conséquent ce qui est intérieur, intime, caché (v.g. *jaww al-bayt*, l'intérieur de la maison). D'où, les tours «atmosphériques» sont celles qui, comme l'atmosphère, sont dans l'espace intérieur compris entre le ciel et la terre; elles sont ainsi le *symbolon* des sens internes, tandis que le continent, la terre ferme, étant la limite extérieure de l'espace intérieur, les «tours continentales» sont le *symbolon* des sens externes. De la neuvième tour il est dit qu'elle est la divisée, la séparée: «Son nom varie selon que s'y réfléchissent les rayons des étoiles ou les rayons de la Lune». Il s'agit ici de cette faculté qui tantôt est au service de l'intellect, tantôt au service des perceptions sensibles. Dans le premier cas, elle est la puissance cogitative, l'*Imaginatio vera*; dans le second cas, elle dégénère en fantaisie et ne secrète que de l'imaginaire. Le shaykh en a donné une magnifique analyse, à la fin des «Tablettes», montrant que tantôt l'Imagination active peut être «l'arbre béni» auquel les élus cueillent les hautes connaissances qui sont le «pain des Anges», tantôt au contraire peut être l'arbre maudit. C'est ce que désignent ici les rayons de la Lune (rayons de l'âme pensante) et les rayons des étoiles (rayons des perceptions sensibles).

Toute cette topographie, nous l'avons annoncé, correspond à la description du château-fort de l'âme que nous donne le chap. VI du «Vade-mecum des fidèles d'amour» (*supra* traité IX). Là-même, ce qui se présente au chevalier porté par la monture de l'ardent désir, c'est un château de trois étages, dont les deux premiers contiennent deux loges, ce qui fait un total de cinq loges symbolisant respectivement avec les cinq sens *internes*. Là aussi, le commentateur anonyme expliquait que la même faculté

(la reine) soleil, et c'est pourquoi il s'exclame : Je suis le soleil ! Abû Yazîd Bastâmî, Hallâj et d'autres encore parmi les renonciateurs (*ashâb al-tajrîd*) furent des Lunes au ciel du *tawhîd*. Lorsque la terre de leur cœur fut illuminée par la lumière de leur Seigneur, ils révélèrent le secret à la fois manifesté et caché. . . A toi donc de résoudre le talisman humain, car les trésors du monde spirituel y sont cachés. . . Le moyen de le résoudre (ou dissoudre), c'est de te saisir du câble à deux branches avec lequel tu entraves le tigre et la hyène. » Après cela, il y a des mers et des montagnes à franchir ; le nombre des unes et des autres, chaque détail, recèlent un sens qu'explicite le commentateur, mais sur lequel nous ne pouvons nous arrêter ici. « Enfin tu parviens à une citadelle pourvue de dix hautes tours, reposant sur le sommet des montagnes. . . » Nous voici au pied du château-fort de l'âme. Le mystique va en tenter l'ascension, cette ascension dont nous savons déjà qu'elle typifie la marche vers la connaissance de soi.

3. « Dans la première tour, tu vois un personnage disert ; il explique, il est éloquent. Il détient les différentes catégories de saveur. . . Prends garde de te laisser séduire par ses délices lorsque tu le vois, ou de prêter attention à sa douceur lorsque tu le contemples, car finalement sa douceur est poison. Souvent plaisir d'une heure laisse longue tristesse en héritage ». Le pèlerin ne doit pas s'arrêter à cette tour, mais gagner la suivante, et ainsi de suite, s'élever de haute tour en haute tour jusqu'à la dixième. Nous ne pouvons suivre ici dans le détail la description allusive de chacune ; disons en bref, que chacune des cinq premières tours est le *symbolon* de l'un des cinq sens externes, tandis que chacune des cinq dernières tours est le *symbolon* de l'un des cinq sens internes. De la sixième tour, il nous est dit qu'elle est « la première des hautes tours intérieures : tu y vois une loge illuminée, resplendissant de l'éclat des rayons de lumière projetés par les cinq premières tours. » Cette sixième tour est le symbole du *sensorium* (*hiss moshtarîk, sensus communis*).

Le vocabulaire est assez curieux : les tours intérieures sont désignées ici par l'adjectif *jawwâniya*, dérivé du mot *jaww* qui signifie l'atmosphère, l'espace compris entre le ciel et la terre,

rement. Alors, comment cette idée de « présence antérieure » s'accorde-t-elle avec le rejet de la préexistence ? Nous avons suggéré que là où il formule ce refus, le Shaykh al-Ishrâq n'exprime qu'un point de vue exotérique, et que sa vraie pensée, il l'a confiée, en termes ésotériques, à ses récits mystiques, à celui-ci, par exemple, et à d'autres, tel le « Récit de l'exil », où l'idée de la préexistence est comme ici explicitement affirmée. Ou bien faudrait-il se contenter de la solution de compromis proposée par les traités XII et XIII ? Dans ce cas il faudrait admettre que la préexistence doive s'entendre de l'être virtuel, de l'être de l'âme en puissance antérieurement à sa venue en ce monde. Mais n'y a-t-il pas une sérieuse difficulté à ne rapporter l'idée de « présence antérieure » qu'à ce mode d'être en puissance ? Comment un être simplement en puissance aurait-il la représentation d'un monde qu'ensuite il oublierait en venant en ce monde à l'état d'être en acte ? L'auteur le dit bien : « On ne dit pas à quelqu'un qui n'a jamais vu l'Égypte : retourne en Égypte ».

Les autres motifs de l'exhortation sont en parfaite consonance avec ceux des autres récits : « Bienheureux ceux qui ont pour station la condition humaine et pour lieu d'envol le libre espace de l'éternité. O notre Seigneur ! fais de nous quelqu'un qui ressemble à son père. . . » Ce « père », nous savons qui il est, tant de fois l'auteur l'a mentionné : l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, qui polarise aussi bien les spéculations que la dévotion des *Isbrâqîyân*. C'est cette figure que nous retrouverons encore ici, au terme de l'ascension mystique. . . « Si se dissipait le brouillard des tristesses des précipices, si s'élevait le nuage du vent mortifère des déserts, alors tu verrais ce que tu n'as pas vu. »

2. La seconde partie propose l'exemple des grands spirituels. De nouveau ici le thème de la Lune, comme symbole des vicissitudes de l'expérience mystique, déjà mis en œuvre précédemment (traités VI, VII, X). « Sache que la Lune est l'amant de la *reine* des astres (le soleil, féminin en arabe). . . Lorsque l'opposition des deux astres est proche, les rayons du soleil se réfléchissent sur le corps de la Lune. . . Alors en se contemplant soi-même, l'amant ne trouve rien en lui-même qui soit vide des lumières de

ques. 3) Vient ensuite (§§ 19 à 28) l'ascension des hautes tours de la citadelle. 4) Au terme de cette ascension le mystique retrouve les présences spirituelles dont la rencontre est déjà l'événement de plusieurs des récits précédents (§§ 29 à 32).

1. La première partie est une exhortation s'adressant aux *Ikhwân al-tajrîd* qui avaient demandé que soient mis par écrit les propos du présent traité. Le mot *tajrîd* (acte de séparer, d'abstraire, d'isoler) est avec le mot *tajarrod* (l'état résultant de l'acte de séparer, le grec *khôrismos*) d'un usage multiple dans les sciences philosophiques et théologiques (v.g. les Intelligences «séparées» de la matière). Ici il désigne l'acte d'ascèse intérieure par lequel le mystique se sépare, se dépouille, s'esseule, des conditions imposées à l'existence terrestre (l'ignorance, l'aveuglement spirituel, l'ambition des honneurs etc.), et c'est ce renoncement qui crée le lien de parenté spirituelle entre l'auteur et ceux qui sont comme lui des «renonciateurs» et sont par là-même ses «frères» (c'est à eux que s'adressait également le prologue du «Récit de l'Oiseau»). L'exhortation s'adresse à des gnostiques: le gnostique est un exilé et un esseulé, il doit retourner chez lui, trouver la voie du retour vers la patrie (*watan*) au sens vrai, laquelle n'est aucune patrie de ce monde mais la patrie originelle. «Lors donc que tu as bien compris ce que signifie ta patrie, sors de la cité dont les habitants sont des oppresseurs» (4: 77). Ce même verset qorânique se fait entendre dans le prologue du «Récit de l'exil occidental» et fixe ainsi la tonalité de l'un et l'autre récit.

Ce n'est pas d'une patrie terrienne qu'il est dit: «L'amour de la patrie fait partie de la foi», mais de l'unique patrie à laquelle fait allusion cet autre verset qorânique: «O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur» (89: 27). «C'est qu'en effet le retour implique l'antériorité de la présence. On ne dit pas à quelqu'un qui n'a jamais vu l'Égypte: Retourne en Égypte. Prends donc bien garde de comprendre par «patrie» Damas, Bagdad ou quelque autre cité, car ce ne sont toutes que des patries de ce monde.» Peut-on professer plus explicitement que le fait ici l'auteur, l'idée de la préexistence de l'âme? L'idée de retour ne vaut que pour un lieu où l'on fut présent antérieu-

Quant à l'autre titre sous lequel est également désigné notre traité, c'est *Risâlat al-abrâj*, «Épître des hautes tours». Le mot *borj* est bien connu en arabe, où il n'est que la transcription du grec *pyrgos*, tour, que l'on retrouve en occident médiéval sous la forme allemande *Burg*, château-fort (le *Burg* du Graal, par exemple); dans un traité précédent (le traité IX), nous avons rencontré l'idée du château-fort de l'âme, en persan *Shahrestân-e jân*, ce qui est littéralement le «*Burg* de l'âme», et c'est de celui-ci qu'il va être de nouveau question dans le présent traité (le mot allemand *Burg* est féminin; le mot français *bourg* n'a plus la force étymologique; dire ici le «bourg de l'âme», ce serait passer à côté de l'image). A propos de ce mot le commentateur, Mosannifak, remarque que le pluriel courant du mot *borj* est *borûj*. Sous cette forme le mot est d'un usage courant, puisqu'il désigne les *signes du zodiaque*, les douze «tours» ou «châteaux-forts» célestes. Dans le pluriel *abrâj*, le commentateur voit une forme peu usitée, un pluriel de pluriel (formé sur le pluriel *borûj*). Cependant, si Sohrawardî donne la préférence à la forme *abrâj*, il lui arrive aussi d'employer *borûj*. Il y a sans doute chez lui l'intention d'éviter toute confusion avec le sens courant du mot *borûj*, car il ne s'agit pas ici des signes du zodiaque; il s'agit des hautes tours, au nombre de dix, dont est pourvu le château-fort ou la citadelle de l'âme. L'ascension de cette citadelle sera le propos caractéristique du présent traité, non moins dense que les autres, cette ascension étant une variante du voyage de retour entrepris par l'exilé du «Récit de l'exil occidental». Aussi est-ce à ce second titre que nous donnons la préférence. «Paroles de saveur mystique et frappe d'ardent désir», cela pourrait aussi bien intituler d'autres traités de Sohrawardî. «Épître des hautes tours» marque mieux l'originalité de celui-ci, la forme sous laquelle se présente à l'auteur, dans le *mundus imaginalis*, la scénographie de l'ascension de ces tours qui constituent ensemble le *symbolon* propre au dernier récit que nous proposons ici.

Nous l'avons rigoureusement divisé en paragraphes très courts, et nous proposons d'y distinguer quatre parties: 1) La première partie (§§ 1 à 12) est essentiellement une exhortation. 2) La seconde partie (§§ 13 à 18) propose l'exemple des grands mysti-

lui reconnaissent ses disciples ; il y est désigné comme « l'Imâm martyr Sohrawardî ». Quant à la première forme du titre, la plus courante, elle nous est donnée dès le § 1 : *Kalimât dhawqîya wa-nikât shawqîya*. « Paroles de saveur mystique et frappes d'ardent désir ». Le commentateur insiste sur les intentions de l'auteur, en relevant que partout dans ses livres, le shaykh désigne la connaissance propre au mystique comme « lumière du cœur » (*nûr al-qalb*). Cette lumière du cœur ressortit essentiellement au goût intime, à l'expérience intérieurement savourée; c'est le sens du latin *sapere*, et si le sens de l'adjectif n'avait évolué, on aurait pu traduire étymologiquement : « Paroles *sapientiales* ». Cette « sagesse » caractérise ce que Sohrawardî oppose comme *hikmat dhawqîya* (sagesse divine, théosophie proposée au goût intime qui peut seul la savourer) à la *hikmat bahthîya*, la philosophie théorique et dialectique. En bref, ces deux mots évoquent le contraste entre la théosophie illuminative, celle des « Orientaux » au sens métaphysique du mot (*hikmat al-Isbrâqîyîn*) et la philosophie des Péripatéticiens (*hikmat al-Mashshâ'yîn*), ce qui est le propos même du grand « Livre de la Théosophie orientale », lequel ne s'adresse qu'à ceux qui ont à la fois la connaissance philosophique et l'expérience spirituelle du mystique. Quant au second terme qui compose le titre, *nikât shawqîya*, le commentateur fait observer qu'il vient heureusement compléter le premier. Les « paroles » ont pour propos d'énoncer quelque chose, et le fait de l'énonciation comporte qu'il y ait une littéralité de l'énoncé, et cette littéralité en est l'aspect exotérique (*zâhir*). Mais déjà le qualificatif *dhawqîya* annonce que ces paroles comportent une signification cachée, ésotérique (*bâtin*), qui ne peut être comprise que par le goût intime, lequel est propre à l'homme de désir. Le mot *nikât* est le pluriel de *nokta*. La racine *nkt* connote le sens de frapper sur le sol, soit avec une baguette, soit avec la main ou le pied, et d'y imprimer une trace. *Nikât* ce sont les traces, les empreintes, ainsi laissées sur le sol (d'où le mot *nokta*, pluriel *nokat*, prenant le sens de propos subtil, frappant etc). Ici il s'agit des empreintes ou traces portant la frappe de l'ardent désir, et ces *frappes* indiquent le sens caché des paroles de saveur mystique proposées à la compréhension du goût intime.

XIV

L'ÉPITRE DES HAUTES TOURS

(*Risâlat al-abrâj*)

Comme nous l'avons annoncé précédemment, nous avons assumé le soin de présenter ici en appendice l'un des deux récits mystiques exceptionnellement rédigés par Sohrawardî en arabe. L'autre de ces récits est celui qui est intitulé « Récit de l'exil occidental » ; nous en avons publié antérieurement, dans les *Opera metaphysica II*, le texte arabe accompagné d'une très ancienne version persane, et en avons donné ailleurs une traduction française amplement commentée⁸¹. Quant au présent récit, resté jusqu'ici inédit, nous avons dit pourquoi il apparaissait impossible de le laisser en dehors du corpus des récits mystiques, la différence de langue étant secondaire par rapport à ce qui fait l'objet de ces récits.

Il y a d'abord à expliquer le titre de ce traité, lequel se présente sous une double forme (Ritter n° 21). Nous trouvons la meilleure explication de l'une et de l'autre forme dans le grand commentaire que composa sur ce traité un auteur originaire du Khorassan, 'Ali ibn Majdoddîn Bastâmî, connu sous le surnom de *Mosannifak* (né en 803/1400-01, mort en 873/1468-69)⁸². L'auteur l'écrivit à Andrinople en 866 h., donc vers la fin de sa vie ; il fait précéder le commentaire proprement dit d'une longue et intéressante dissertation sur le soufisme de son temps, dans laquelle il fait état de ses propres expériences mystiques, et il donne pour titre à l'ensemble : *Hall al-romûz wa kashf al-konûz* (Solution des énigmes et découverte des trésors).

Nous relevons que l'un de nos manuscrits est de ceux qui confèrent au Shaykh al-Ishrâq la qualification de « martyr » que

lorsque, le Sceau des prophètes étant venu, il ne doit plus y avoir de prophète ? Que l'on réponde expressément par l'Imâm, ou allusivement par la nécessité du *Qotb*, le pôle mystique du monde, c'est assez pour fournir aux 'olamâ d'Alep l'argument de leur procès contre le Shaykh al-Ischrâq).

Chapitre VI. Sceau du livre. L'auteur a conscience d'avoir traité dans cet opuscule de secrets tenus voilés depuis le temps des philosophes grecs, et qu'aucun des « philosophes accomplis » (*mo-haqqiqân-e hokamâ*) et des « enracinés dans la connaissance » (les *râsikbân*, dont on relèvera ici l'association avec les *hokamâ*) n'a jugé opportun de divulguer. Mais le but de ce livre est d'éveiller les âmes et de provoquer leur ardent désir. Certes, le Prophète a interdit de dévoiler les secrets divins. Les philosophes ont dit que divulguer les secrets de la condition divine (*robûbîya*) est une impiété. Le sage Aristote a dit que la sagesse divine, la *theosophia* (*hikmat-e ilâhî*), ne doit pas être mise par écrit, mais transmise de l'âme à l'âme, et à condition que dans l'âme à qui on la transmet il y ait aptitude à la recevoir. Cependant l'auteur a jugé qu'en raison de l'aptitude qu'il constatait chez son dédicataire, il lui incombait de rédiger ce compendium, et de le lui adresser comme un présent spirituel. Mais il recommande expressément de ne pas communiquer ce livre à l'indigne, animé de mauvaises intentions.

Tel est à grands traits le contenu de l'ouvrage. Pas plus que le précédent il ne contient d'allusion à l'*iranisme* caractéristique du « Livre de la théosophie orientale » et des traités du présent volume dans lesquels nous en avons relevé la trace. Et pourtant il n'est pas une page qui ne puisse s'accorder, dans ce qu'elle a de traditionnel comme dans ce qu'elle a de plus personnel, avec les autres livres du Shaykh al-Ischrâq. Les thèmes examinés, leur enchaînement, sont les mêmes. Il semble que ce soit suffisant pour confirmer le témoignage de Shahrâzôrî et pour attribuer à notre shaykh la paternité du livre, quitte à en situer la rédaction antérieurement à la révélation personnelle qui détermina le grand dessein de sa vie, la résurrection de la théosophie mystique des anciens Perses.

bles. Il faut en outre distinguer le cas des prophètes qui, en raison de leur perfection contemplative et de leur conjonction avec le monde spirituel, voient à l'état de veille ce que les autres ne voient qu'en songe. Quant à la divination pratiquée par les devins (les *kawâkin*), elle ne peut jamais atteindre à une perfection comparable à celle des visions des prophètes, car s'il est vrai qu'ils reçoivent du monde de l'Âme les réalités particulières, ils ne vont pas plus haut, et ne peuvent recevoir du monde de l'Intelligence les intelligibles universels.

Chapitre V. Que l'existence du prophète est une nécessité pour ce monde. Les considérations prolongent ici celles que l'on peut lire chez les *falâsifa*, lesquelles concordent de façon frappante avec ce qu'enseignent les *hadîth* shî'ites concernant la prophétologie. L'analyse des conditions de la société humaine et des rapports humains aboutit à la conclusion que, pour la conservation de l'espèce humaine, il y a absolument besoin d'un homme qui soit à la fois un *nabî* et un *walî* (un proche de Dieu), et qui appartienne lui-même à la race des hommes, pour faire régner l'équité et abolir l'oppression et l'erreur ; cela, parce que la proximité divine lui donne la connaissance des mystères du monde suprasensible (*ghayb*) qui restent voilés au commun des hommes. Le nom de l'Homme Parfait n'est pas prononcé ici, mais c'est de lui qu'il s'agit, en tant que le type en est réalisé dans la personne du prophète qui doit tout, non pas à l'enseignement des hommes, mais à l'initiation personnelle de l'Ange que l'on appelle Gabriel et l'Esprit-Saint. La connaissance humaine ordinaire remonte des causés à la cause ; c'est pourquoi la connaissance impartie aux prophètes nous frappe de stupeur. Les meilleurs êtres de ce monde, en raison de leur connaissance et de leur ressemblance avec les Anges, ce sont les Sages (*âdamî dânâ*, un homme qui sait, le gnostique) ; les meilleurs des Sages, ce sont les prophètes ; les meilleurs des prophètes, ce sont les prophètes envoyés ; les meilleurs des Envoyés, ce sont les *âlû'l-'azm*, ceux qui eurent la mission de révéler une *sharî'at*. Le meilleur de ces derniers est notre prophète, qui est le Sceau des prophètes. C'est assez pour le présent résumé, conclut notre shaykh (il restait en effet à poser, avec les shî'ites, la question : si l'existence du prophète est nécessaire au monde, que se passe-t-il,

fets dans le monde physique. Le principe de l'explication procède de la doctrine connue sous le nom d'hylémorphisme, laquelle fait de chaque être un composé de matière et de forme: la matière provient de ce monde-ci, la forme provient de l'autre monde par l'intermédiaire du «Donateur des formes», en fonction de l'aptitude produite dans les réceptacles par les mouvements célestes. Dans toute la mesure où la perfection des âmes saintes des prophètes les rend homogènes aux *Animae caelestes* et les maintient en conjonction avec le monde du *Malakût*, il est concevable que se manifeste en elles une puissance dont les effets seront les mêmes que les effets produits par l'action des *Animae caelestes*, par exemple la dissociation de la forme d'une matière et l'actualisation d'une autre forme. L'auteur affirme avoir été de son temps le témoin de tels charismes et pouvoirs thaumaturgiques. Que l'homme capable de vision intérieure médite sur ce point. Certes, c'est quelque chose, dit-il, dont le physicien et l'astronome n'ont aucune information; l'un rattache tout à la nature, l'autre rapporte tout aux astres. Leur regard ne s'étend pas jusqu'à ce qui est considéré ici.

Chapitre IV. Comment se produit la connaissance des choses suprasensibles, et de ce qu'il en est des visions en songe. Dans l'être des Intelligences séparées sont en acte les formes intelligibles. Dans les *Animae caelestes* sont en acte les formes des réalités particulières et des événements à venir en ce monde, en raison de leur connexion avec la matière sur laquelle elles influent. Ce principe une fois reconnu, on rappellera que l'âme pensante humaine est le causé de l'Âme pensante céleste, et que tout causé est homogène à sa cause. Lors donc que les *Animae caelestes* portent dans leur être l'empreinte des événements passés et des événements à venir, il y a lieu d'admettre, du fait de la conjonction de l'âme terrestre avec l'*Anima caelestis* (cf. supra 2^e partie, chap. V), que ces formes peuvent être actualisées parfois dans l'âme humaine. Il en va comme dans le cas de deux miroirs se faisant face. Le cas des visions en songe rentre dans ce cas général. Mais pour cela il importe que l'âme, venue comme une étrangère et une expatriée en ce monde, donne congé à ses sens externes qui l'empêchent de vaquer à son affaire propre, laquelle est d'être présente au monde spirituel en ayant en elle la représentation en acte des intelli-

il y a celle qui reçoit les formes des Éléments. 5) Les trois règnes naturels au sommet et au terme desquels il y a : 6) l'espèce humaine. Le plus parfait d'entre les hommes est celui dont l'âme devient un sujet qui intelligenç en acte et que l'on appelle « intellect acquis » (*'aql mostafâd*), parce que les formes intelligibles y sont actualisées avec une certitude apodictique. Tout le comportement moral de cet homme est exemplaire ; par la répétition des mêmes actes excellents, il s'unit avec les Intelligences séparées ; le cas le plus parfait, le degré suprême, est celui du prophète, lequel peut avoir l'audition et la vision des Anges (cf. la théorie du « pôle mystique », *Qotb*, à la fin du prologue du « Livre de la Théosophie orientale », avec ses résonances shî'ites).

Chapitre II. De la manière dont les âmes saintes des prophètes reçoivent les formes intelligibles, et de ce que l'on désigne comme communication divine (*wahy*). A la limite, en raison de son étroite conjonction avec le monde de l'Intelligence et les essences angéliques, il arrive à l'âme sainte (*intellectus sanctus*) du prophète, lorsque sont actualisés en elle les intelligibles, d'avoir pour chaque problème l'intuition instantanée des moyens termes, sans le secours d'un livre ni d'un maître humain. Le prophète a le sentiment que quelqu'un projette la solution de loin dans son cœur (dans son « homme intérieur »). La fin du chapitre amplifie le thème du pôle mystique : l'existence d'un tel homme en ce monde est un bienfait rare ; il est le khalife de Dieu sur la terre. Bien que les âmes saintes des prophètes soient à égalité quant à la perfection, il y a cependant entre elles des différences quant à leurs charismes respectifs.

Chapitre III. De la modalité des thaumaturgies et des charismes mystiques. L'âme humaine reçoit de l'Intelligence agente les intelligibles, et des *Animae caelestes* elle reçoit les formes des réalités particulières. Reste à expliquer comment, lorsqu'une forme est actualisée dans l'âme, il peut arriver que de cette forme résulte un effet physique dans le corps. L'auteur cite plusieurs exemples d'effets somatiques produits par un pur mouvement ou une émotion de l'âme. De là on est conduit à admettre que d'une âme humaine ayant atteint à l'extrême perfection, comme dans le cas d'un prophète, il émane d'elle, voire à l'appel de sa prière, certains ef-

corporelles qu'il ne reste en elle, au moment de la séparation du corps, aucun vestige qui puisse exercer sur elle un attrait du monde inférieur. L'auteur examine alors les cas qui peuvent se produire au moment de l'*exitus* (il y en a six, ou plus exactement trois doubles cas). Nous ne pouvons malheureusement pas suivre ici en détail le devenir posthume imparté à chaque cas. 1) Il y a le cas des âmes simples, c'est-à-dire à peine encore développées (celles des petits enfants, celles des simples d'esprit); elles peuvent être pures, et elles peuvent être impures. 2) Il y a le cas des âmes qui ont achevé leur maturité et qui sont des âmes pures. D'emblée elles se conjoignent aux substances spirituelles angéliques « avec lesquelles elles symbolisent » quant à la perfection qu'elles ont actualisée en elles-mêmes en ce monde. Ici vient une page d'un lyrisme contenu, se prolongeant en citations qorâniques sous chacune desquelles il y a de multiples sens cachés que seuls comprennent les « enracinés dans la connaissance (les *râsikhûn*) et les experts en théosophie (*mohaqqiqân dar hikmat*). Mais il y a aussi le cas des âmes qui ont achevé leur maturité, mais sont des âmes impures. Leur souffrance tient alors à ce que le Principe premier et le corps ont été tous deux l'objet contradictoire de leur amour, sans que désormais elles puissent atteindre ni à l'un ni à l'autre. 3) Il y a le cas des âmes dont la croissance est restée inachevée, mais qui sont des âmes pures; et il y a le cas des âmes à la fois inachevées et impures. Pour chaque groupe la souffrance est en proportion de l'inaccessibilité de l'objet de son désir. S'ensuivent d'impérieuses exhortations de l'auteur.

III. *Troisième partie.* Thème général : la prophétologie, les thaumaturgies, les charismes mystiques, les visions en songe ou à l'état de veille. L'auteur annonce six chapitres.

Chapitre I. Thème : l'âme sainte (*intellectus sanctus*) des prophètes et les degrés hiérarchiques de l'échelle des êtres (*ordinatio entis*). L'« ordination de l'être » commence avec le Principe primordial, créateur du monde et des êtres qui peuplent le monde. Viennent alors, déjà nommées précédemment : 1) Les substances spirituelles premières (les Intelligences). 2) Les substances spirituelles secondes (les *Animae caelestes*). 3) Les corps célestes. 4) La *bayâlî* (matière) : il y a celle qui reçoit les formes sidérales et

Et l'auteur cite ici le verset de la Lumière (24 : 35) en s'excusant de ne pouvoir le commenter plus longuement dans cet opuscule. — Certes, il y a de l'avicennisme dans tout cela, mais on peut y déceler en outre les prémices de la théosophie de l'*Isbrâq*.

Chapitre VII. Des fins dernières (ma'âd, le « retour ») des âmes humaines. Pour chaque faculté de l'âme, il y a un plaisir et une souffrance qui lui sont propres. Après la dissolution du corps, les facultés corporelles sont détruites, tandis que la faculté intellectuelle (le « cœur ») persiste avec l'âme. Plus elle l'aura développée, plus intense sera son plaisir ; dans le cas contraire, plus pénible sera sa souffrance. Quand l'âme est occupée de quelque chose qui n'appartient pas à son essence, c'est-à-dire quand elle n'a d'attention que pour le corps, elle est retardée, détournée de l'activité qui lui est propre et ne goûte pas à l'objet suprême de l'amour. Le monde est à son égard comme un objet d'amour qui n'est jamais perçu en acte, mais seulement en puissance. Telle est en ce monde la condition de la plupart des âmes, lesquelles n'ont aucune idée du plaisir spirituel et de l'état de l'autre monde, à moins qu'il ne leur advienne une assistance divine spéciale, semblable à celle qui assiste les prophètes et les philosophes accomplis.

Chapitre VIII. Des états de l'âme postérieurement à la séparation du corps. L'âme humaine est à l'exemple d'une matière qui serait dépouillée de la forme, et qui a un double lien : d'un côté avec le corps, de l'autre avec le monde qui est proprement le sien. Elle peut être parfaite ou déficiente. Sa perfection est ou bien contemplative ou bien pratique. La première consiste à porter en elle l'empreinte de tous les êtres spirituels et corporels, à commencer par la connaissance du Créateur, puis celle des substances spirituelles premières qui sont les Anges proches du Principe, c'est-à-dire les Intelligences, puis celle des substances spirituelles secondes qui sont aussi des Anges (*ferêsbtegân*), c'est-à-dire les Ames ou *Animae caelestes*, ensuite celle des substances corporelles, jusqu'à ce qu'elle porte en elle-même, avec une certitude apodictique, la représentation de tous les êtres, et s'unifie ainsi avec les Anges, comme le proclame un distique de Hakîm Sanâ'î. Quant à sa perfection pratique, elle consiste à se séparer si bien des attaches

qui en émane, et partant entre le mouvement que l'*Anima caelestis* communique à son Ciel et le mouvement de l'âme humaine que manifestent ses actes et ses œuvres. L'astre visible n'est que le *symbolon* de l'astre invisible, c'est-à-dire de l'*Anima caelestis* qui appartient au *Malakût* et de laquelle tout dépend originellement. Il y aurait à développer recherches et commentaires qui ne peuvent malheureusement pas trouver place ici.

Chapitre VI. Comment l'âme humaine est tributaire de l'Intelligence agente pour l'acquisition des formes intelligibles. Mise en œuvre du même principe que précédemment : les formes intelligibles actualisées dans l'âme sont des causés, et le causé est nécessairement proportionné à sa cause. Il est impossible que le corps donne origine à quelque chose qui n'est pas un corps. L'âme elle-même ne possède pas les intelligibles. Il faut que la substance qui est sa cause soit une Intelligence, et parce qu'elle fait passer l'âme de la puissance à l'acte, elle est appelée « Intelligence agente ». C'est l'Intelligence (ou ésotérique) du Ciel de la Lune; c'est l'Ange qui est le « Donateur des formes » (*Wâhib al-sowar, Dator formarum*) aux êtres de ce monde-ci, le régent du monde du devenir, qui lui-même reçoit l'Émanation divine par l'intermédiaire des autres Intelligences, lesquelles sont les Anges proches du Principe. C'est cette Intelligence qui, en dispensant à l'âme les formes intelligibles, la conduit à la perfection. Comme il a déjà été dit ailleurs : le rapport de la lumière de l'Intelligence agente avec l'âme humaine est analogue au rapport du soleil avec l'organe de la vue sensible. Ni l'Intelligence agente ni les autres Intelligences ne sont avares de leur lumière. Il est essentiel à leur être d'effuser cette lumière sur les deux mondes ; elle est prodiguée à tous les êtres du monde spirituel et du monde corporel ; il n'y a de déficience que dans l'aptitude des réceptacles à recevoir cette lumière, et cette déficience a pour causes les compositions du monde du devenir. Lorsque cette lumière au sens vrai (*nûr haqîqî*), invisible à la vue des sens, parvient au monde corporel, elle confère à certains corps, au soleil par exemple, une telle capacité lumineuse que chacun des êtres de ce monde-ci en reçoit sa part. Que l'homme doué de vision intérieure médite cette question, il y découvrira de multiples sens cachés.

qui émane de l'Ame du soleil est incomparable avec une âme qui émane de l'Ame de la Lune, le causé étant toujours proportionné à sa cause. Bien que les Principes supérieurs, sources de l'émanation, soient à égalité dans leur état de perfection respective, ils diffèrent cependant quant aux situations qui dérivent de leur influx et qui entrent en composition entre elles. Une âme forte peut être en même temps méchante et impitoyable; une âme faible peut être bonne et miséricordieuse. Pourtant certaines compositions sont exclues, par exemple le noble et le méchant, le noble et le faible, le fort et l'ignorant. Il est des qualités foncières (*tabî'î*) établies à demeure dans l'âme humaine, par exemple la force, la noblesse, la sagesse, ou leurs opposites. D'autres, telles que bonté, miséricorde, liberté, ou leurs opposites, sont une acquisition de l'âme humaine. Une âme bonne peut devenir mauvaise et inversement; une âme miséricordieuse devenir impitoyable, une âme libre devenir servile et inversement. Toute âme en qui sont réunies les six précellences énumérées ci-dessus (force et noblesse, bonté et sagesse, miséricorde et liberté) est une âme de prophète. Ces précellences peuvent varier en degré, et leurs opposites peuvent atteindre au niveau de la bête sauvage. «Ce que nous venons de mentionner concernant les états de l'âme humaine, ne se trouve, avec un tel commentaire et une telle explication, dans aucun livre d'entre les livres des philosophes accomplis (*Mohaqqiqân-e hokamâ'*)... C'est un secret d'entre les secrets de la science de la Nature (*'ilm-e tabî'î*) sur lequel ils n'ont pas levé le voile ».

L'extrême intérêt de ce texte dense et trop bref, outre qu'il nous notifie l'échelle des valeurs professées par la philosophie prophétique, est de nous faire entrevoir la conception d'une astrologie tout autre que celle à laquelle ont été faites les objections classiques et toujours répétées, en Islam même, par ses adversaires. Il s'agit ici du rapport de l'âme humaine avec l'*Anima caelestis* dont elle émane, et parce que l'âme humaine en émane, l'*Anima caelestis* est véritablement déjà ici ce qui chez Paracelse s'appellera *astrum in homine* (l'astre à l'intérieur de l'homme). C'est ce rapport de filiation qui définit un destin dès lors essentiellement mobile. Il y a un rapport entre ce qui est objet d'amour pour l'*Anima caelestis* et ce qui est objet d'amour pour l'âme humaine

semblance des *Animae caelestes* et il lui faut un organe approprié à ce monde supérieur, et c'est la faculté contemplative (*nazarî*, théorique) ; ayant à gouverner un corps, elle a besoin d'un organe pour parvenir à la perfection, et c'est la faculté pratique (*'amalî*). L'ensemble des deux constitue la faculté intellectuelle (*qowwat-e 'aqlî*), et l'auteur réfère à ce qu'il en a dit précédemment (I^{re} partie, chap. II : le cœur, l'homme intérieur).

Chapitre IV. Où l'on apporte la preuve que l'âme humaine pensante est une substance spirituelle. Les formes intelligibles n'étant pas divisibles, elles ne peuvent immaner à un substrat corporel qui peut être divisé en parties. Seule l'âme pensante peut en être le réceptacle, et comme telle il faut qu'elle soit une substance spirituelle et indivisible. En outre, les formes intelligibles actualisées dans l'âme, sont séparées (dépouillées, *mojarrad*, latin *spoliatae*) de toute mesure quantitative et des catégories *ubi*, *situs*, *quale*. Il faut que ce dépouillement tienne soit à la chose dont l'intelligible a été séparé — mais cette chose est précisément l'objet sensible soumis à ces catégories — soit au substrat auquel immanent les intelligibles et qui *eo ipso* « dématérialise », dépouille cette chose de ses concomitants (*lawâbiq*), de sorte qu'elle en perçoit vraiment l'essence telle qu'elle est. D'où, le substrat des intelligibles n'est ni un corps ni un accident dans un corps, mais une substance spirituelle envers laquelle le corps est dans le même rapport qu'un serviteur envers la personne dont il assure le service.

Chapitre V. Où l'on explique l'origine de la différence entre les âmes qui émanent toutes des Principes supérieurs. L'auteur, comme en témoignent les dernières lignes du chapitre, a conscience d'être seul à dire certaines choses sur ce point et à esquisser ce que l'on peut appeler une « caractérologie astrale ». Une fois reconnues les différences qui diversifient les âmes, il faut savoir que les âmes fortes et nobles, bonnes et sages, miséricordieuses et libres, sont les causés des Ames des astres les plus élevés, les plus grands et les plus lumineux parmi les corps célestes, tandis que les âmes faibles et viles, méchantes et ignorantes, impitoyables et serviles, sont les causés des Ames des corps inférieurs et des plus petites d'entre les réalités sidérales. Une âme, par exemple,

est l'âme humaine parmi les êtres du monde des Éléments, parce qu'en elle réside l'«intellect acquis» (*'aql mostafâd*), et c'est par cette dernière venue (dernière pensée du Donateur des Formes) que se noue le lien entre le terme final de ce monde-ci et le terme initial de l'autre monde. C'est que ce monde-ci est en correspondance, symbolise avec l'autre monde (*mowâzî, momâthil, mosbâbih*); sans cette correspondance, jamais aucun homme ne connaît Dieu ni les Anges. Tout ce qui est dans l'autre monde a son *symbolon* (*mithl, shabîh*, cf. supra traité IV) en ce monde-ci. Le plus parfait de ces symboles est l'homme, et pour cette raison on l'appelle «microcosme» (*'âlam-e kutcbak*). D'où le verset qorânique 43 : 51.

Chapitre II. De la modalité du lien entre l'âme humaine pensante et le corps humain. Lorsqu'une complexion plus subtile que les autres fut apte à la recevoir du monde spirituel, l'âme humaine pensante émana des *Animae caelestes*, la vertu propre d'un astre étant mise en connexion avec elle. L'auteur se heurte ici au problème de la préexistence de l'âme, dont nous avons vu que tantôt (exotériquement) il la rejetait, et tantôt (ésotériquement) il la professait explicitement. Ici, comme dans le traité précédent, la notion d'être en puissance fournit un compromis. L'âme était en puissance et devint en acte avec le corps. On ne peut pas dire qu'elle était absolument non-existante, car du non-être absolu ne peut émerger aucun être. L'être en puissance n'est pas du non-être absolu; c'est de l'être, mais qui n'est pas encore *esse in actu*. Cet être qui *est* sans être encore en acte, définit ainsi le mode de préexistence de l'âme. L'auteur y insiste ici, car la question est d'importance.

Chapitre III. Sur les facultés de l'âme humaine pensante. Essentiellement faculté théorique et faculté pratique, désignées toutes deux ici en termes techniques purement persans (*dar-yâbenleh* et *kâr-kunendeb*). Si l'on désigne encore la seconde comme «intellect pratique», ce n'est pas qu'elle intellige, mais c'est parce qu'elle est mise en mouvement par l'intellect qui intellige (théorique). De même, l'on parle des deux faces de l'âme : l'une vers le monde supérieur, l'autre vers le monde inférieur dans lequel elle a à gouverner un corps. Par la première elle est à la res-

l'agent. Sa connaissance étant la plus noble et la plus parfaite de toutes, son agir est le plus ordonné et le plus parfait de tous.

Chapitre VII. De la connaissance des actes ou opérations de l'Être Nécessaire. Dans l'ensemble des êtres, trois cas se présentent : *a*) il y a l'être qui agit sur un autre et ne subit ni ne reçoit rien d'un autre ; *b*) il y a l'être qui subit l'action d'un autre, et qui n'agit pas lui-même sur un autre ; *c*) il y a l'être qui à la fois agit et subit. L'on a ainsi respectivement : *a*) le cas de l'Intelligence, *b*) le cas du corps, *c*) le cas de l'Âme, ou dans l'ordre de leur dignité ontologique : l'Intelligence, l'Âme, le corps (on se rappellera ici que cette triade correspond, dans l'angéologie avicennienne, aux trois actes de contemplation de la première Intelligence, symbolisés par les « trois ailes » dans le traité précédent). Le corps reçoit sa perfection de l'âme, et les plus nobles des corps sont les corps célestes. Les sens attestent l'existence des corps ; les mouvements des corps attestent l'existence de l'âme ; les âmes attestent l'existence des Intelligences. « Dieu Très-Haut est le principe de tous les êtres ; la première Intelligence est le principe des Âmes, et la première Âme est le principe des corps. La première Intelligence est la plus noble des Intelligences ; la première Âme est la plus noble des Âmes ; la première Sphère céleste qui, dans le langage religieux, s'appelle le « Trône » (*'arsb*) est la plus noble des Sphères. Et tous les êtres procèdent de la surabondance et de la connaissance du Créateur. Tous sont son agir... »

II. *Deuxième partie* : De la connaissance de l'âme humaine, de la modalité de son état après la séparation du corps, de ce en quoi consistent béatitude et réprobation finales. C'est l'esquisse d'un traité complet *De Anima*, s'amplifiant en une anthropologie philosophique et une anthropogonie.

Chapitre I. De la situation de l'existence de l'homme en ce monde. Lorsque l'état de notre monde en devenir présenta l'aptitude à recevoir les formes émanant du « Donateur des formes » (l'Intelligence agente), l'émanation suivit un ordre allant du plus faible au plus parfait : formes des minéraux, des végétaux, des animaux, finalement la Forme humaine. De même que la première Intelligence est le plus noble des êtres de l'autre monde, de même

du monde métaphysique des entités spirituelles ayant leur singularité propre : monde des « Anges proches du Principe », des Chérubins, des supports du Trône, des esprits des prophètes, des théosophes (*hokamâ'*), des grands spirituels (*awliyâ*). Lors donc que notre auteur déclare que seule la perception intellectuelle les peut connaître, il faut que cette perception soit ordonnée à un singulier métaphysique concret (ce qui appellera plus tard une doctrine de l'Imagination métaphysique). Aussi bien ces entités métaphysiques sont-elles de deux catégories : celles qui sont entièrement séparées de la matière et celles qui ont un certain lien avec celle-ci (les *Animae caelestes*). Pour accéder à ce monde il faut une éducation philosophique complète (c'est l'enseignement caractéristique de Sohrawardî), une réforme personnelle des mœurs, de sorte que chaque jour de la vie on puisse constater en soi-même une croissance en connaissance et en pratique. Un certain nombre de versets qorâaniques trouvent ici leur place, et leur choix est significatif.

Chapitre IV. Sur les « dimensions » d'intelligibilité de l'être (déjà analysées dans les traités précédents), à savoir le nécessaire *ab alio*, le nécessaire par soi-même, l'impossible qui est le Non-être nécessaire à l'opposé de l'Être Nécessaire.

Chapitre V. Démonstration de l'existence divine et de l'Unité divine; où l'on montre qu'il faut dénier au Créateur toute nature d'une substance, d'un corps, d'un accident. L'exposé est conduit ici à la manière scolastique classique, suivant une marche syllogistique rigoureuse.

Chapitre VI. De quelques attributs de l'Être Nécessaire, essentiellement ici la volonté et la sagesse: « Nous disons que le Créateur est voulant (*morîd*) parce qu'il est agissant (*fâ'il*), et agissant parce que la totalité des êtres émane de son agir. Or tout agissant agit soit par nature, soit par volonté. Celui qui agit par nécessité de nature, n'a pas la connaissance; celui qui agit par volonté, agit avec connaissance. Tous les êtres émanent de lui par sa connaissance, et lui-même agréé cette émanation de tous les êtres procédant de lui... » Dieu est sage, parce que la sagesse est de deux sortes : contemplative, qui est la représentation des essences des êtres; pratique, qui est l'ordre de l'action procédant de l'essence de

n'ont pas de couleur. Si tel est initialement l'état de l'homme, comment connaîtrait-il son *ma'âd* (son « retour », sa fin dernière), le monde des intelligibles, des pures substances spirituelles angéliques ? Les hommes n'ont même pas la connaissance d'eux-mêmes, de leur ipséité, de leur âme. Il faut qu'une assistance divine seconde leur effort, en des moments privilégiés, pour qu'ils atteignent à la connaissance du *Malakût*.

Chapitre II. Cette incapacité initiale de l'âme à la perception des intelligibles appelle une analyse des modes de perception. Il y en a quatre : la perception sensible, la perception imaginative, la perception estimative, la perception intellectuelle. Les trois premiers modes de perception sont inséparables des corps (c'est à Mollâ Sadrâ que l'on devra la démonstration que l'Imagination active est une pure faculté spirituelle). Sans la puissance intellectuelle qui tient son origine du monde spirituel, l'homme ne peut connaître ni l'existence divine, ni l'Unité divine, ni les attributs divins. D'où, le *hadîth qodsî* dans lequel le Prophète rapporte ce propos divin transmis par l'Ange Gabriel : « Ni ma terre ni mon ciel ne peuvent me contenir, mais peut me contenir le cœur de mon serviteur croyant. » C'est en effet cette faculté intellectuelle qui est désignée par plusieurs versets qorâaniques comme le cœur. C'est l'« âme pensante », le cœur au sens vrai (*qalb haqîqî*), non pas l'organe de chair logé à gauche de la poitrine. Ce cœur (donc l'« homme intérieur » du traité XII qui précède) n'est pas *dans* le corps ; mais il a un regard vers le corps et un regard vers le monde du *Malakût*. On l'appelle encore *rûb* (esprit), en persan *ravân*, ce que les philosophes disent en arabe *nafs*, l'âme.

Chapitre III. De la connaissance du monde de l'Intelligence et des intelligibles, monde immense que l'on ne peut mesurer comme on mesure les corps. Ce n'est pas le monde des concepts abstraits de la logique (l'essence intelligible intègre inconditionnellement, comme universelle, l'universalité de ses déterminations, tandis que le concept général de la logique est soumis à une condition négative : être dépouillé de toute détermination en empêchant l'attribution *in concreto*. L'universel ontologique est une essence intégralement réalisée, et ayant sa singularité propre ; le concept général de la logique est une abstraction). Il s'agit ici

d'années, il subsiste le fait qu'une citation de Sanâ'î dans l'ouvrage d'un contemporain serait assez surprenante, bien que l'on en cite un exemple (cf. l'introduction persane de M. Nasr). Le prologue du livre fournit une autre donnée, à savoir le nom du prince qui en est le dédicataire: Jamâl al-Dawla wa'l-Dîn Mohammad ibn Mahmûd al-Dârî, dont l'aptitude aux choses spirituelles motiva la composition du traité. Malheureusement la personne historique de ce prince reste encore enveloppée pour nous d'obscurité.

Quoi qu'il en puisse être, l'analyse de ce traité s'imposant ici à la suite des autres, on y percevra une tonalité s'accordant avec celle des précédents. L'ouvrage est ordonné en trois grandes parties, elles-mêmes subdivisées en chapitres. Les trois grands thèmes en sont respectivement la connaissance de Dieu, la connaissance de l'âme, la prophétologie et les charismes mystiques.

I. *Première partie.* De la connaissance de Dieu, de certains de ses attributs et de ses opérations. Cette partie comprend sept chapitres.

Chapitre I: Où l'on explique pourquoi la plupart des hommes sont dans l'ignorance ou l'indifférence à l'égard du monde spirituel. On observera ici l'analyse d'un agnosticisme qui n'est pas le seul fait des « temps modernes » et l'appel, pour le surmonter, à la connaissance de soi ; ce point de départ caractérise, nous l'avons relevé, la démarche de la pensée sohrawardienne. L'âme ayant été missionnée de l'autre monde en ce monde-ci, le lien qu'elle contracta avec le corps n'est pas une attache organique, car elle ne fait pas partie des composés de ce monde corporel ; son lien consiste à gouverner le corps et à le mettre en mouvement (cf. la conception platonicienne du pilote sur son navire). Les sens externes ne perçoivent pas autre chose que les surfaces et les accidents extérieurs. Néanmoins, l'homme estime que les êtres universels (les intelligibles) sont les mêmes que ceux qu'il perçoit par ses sens, et que telle est la totalité de l'univers, Cieux et Terre, avec ce qu'ils renferment. Il ne s'avise pas que, si les astres étaient dépourvus de la lumière grâce à laquelle il les perçoit, aucun humain ne les percevrait jamais. Il estime qu'il perçoit les cieux (les Sphères) et leurs couleurs, alors que les Sphères célestes ne tombent pas sous les facultés de perception sensible et

XIII

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

(*Yazdân-shanâkht*)

Ce traité qui se signale par la forme authentiquement persane de son titre (*Yazdân-shanâkht*, équivalent de l'arabe *ma'rifat Allâh*) est expressément attribué par Shahrâzôrî au Shaykh al-Ishrâq. Aussi bien la teneur du livre, les recoupements avec maints passages de ses autres traités, viennent-ils en confirmation. Une hésitation pourrait provenir du fait que le colophon de l'un des manuscrits attribue l'ouvrage à 'Ayn al-Qozât Hamadânî. Or, ce que nous savons de la personne et de l'œuvre de ce grand mystique, élève d'Ahmad Ghazâlî (le frère du théologien Abû Hâmid), ne s'accorde pas très bien avec le contenu et le style de notre *Yazdân-shanâkht*. Celui-ci est, certes, l'œuvre d'un mystique, mais d'un mystique qui a reçu une solide formation philosophique et qui est apte à faire face aux problèmes proprement philosophiques, ce qui est exactement, nous le savons, le cas de notre Sohrawardî. En outre, nous y trouvons, comme dans le traité précédent, des citations du poète mystique Sanâ'î (2^e partie, chap. VIII, p. 437). Les dates ne font pas de difficulté dans le cas de Sohrawardî; il n'en est pas de même dans le cas de 'Ayn al-Qozât. Celui-ci est mort en 525/1131 (en martyr, lui aussi, de la cause mystique). La date de la mort de Sanâ'î n'est pas exactement connue; les données des biographes oscillent entre deux dates limites, 526/1131 et 576/1181, cette dernière étant généralement rejetée comme invraisemblablement tardive⁸⁰. Il reste que Sanâ'î et 'Ayn al-Qozât étaient contemporains. Que Sanâ'î soit mort à peu près à la même date que 'Ayn al-Qozât ou qu'il lui ait survécu un certain nombre

alors son organe ; ce que signifie cet aveu du Prophète : « C'est par moi qu'Il entend, c'est par moi qu'Il voit, c'est par moi qu'Il parle ».

Chapitre X. Donne tout un ensemble de conseils concernant les pratiques de la vie spirituelle. Dieu ne mange ni ne dort. Plus le mystique pratique le jeûne et la veille, plus il grandit en connaissance et en ardent désir ; plus il ressemble aux Anges, au point de devenir lui-même l'un d'eux, comme le dit encore Hakîm Sanâ'î. Après le jeûne, la méditation et le *dhikr*. L'effet de la pratique du *dhikr* est si bien reconnu depuis toujours que, lorsque les Mekkois demandaient : « Comment vient donc l'Ange Gabriel ? Comment apporte-t-il le Qorân », le verset révélé en réponse déclara : « Interrogez les pratiquants du *dhikr*, si vous ne savez pas » (21:7). Nombreux d'ailleurs sont les versets qorâniques relatifs au *dhikr*. Sa nécessité est donc évidente. Il y en a plusieurs espèces, mais notre shaykh en retient essentiellement deux : celui qui consiste à répéter le nom « Allâh », et celui qui consiste à répéter *howa* (Lui). Il y a le *dhikr* de la langue et il y a le *dhikr* de l'âme. Celui-ci une fois atteint, on oublie le premier. De même qu'il faut un shaykh pour investir de la *khirqa* (manteau de soufi), de même il faut un shaykh pour initier au *dhikr*, car c'est au shaykh de reconnaître la forme de *dhikr* qui convient au disciple. Suivent alors des recommandations semblables à celles que l'on trouve à la fin du « Livre de la Théosophie orientale » : retraite de quarante jours, qu'on recommencera au besoin ; les songes qu'il appartient au shaykh d'interpréter etc. Dans un ordre plus général : ne jamais dire strictement que la vérité, sinon les visions et les songes deviendraient mensongers. Se comporter envers tous avec douceur et humilité ; regarder les autres comme des enfants et des frères ; avoir sur soi un parfum agréable ; arriver à pratiquer la veillée nocturne en s'y prenant de différentes façons ; ne parler avec personne des expériences faites au cours de la retraite, sinon avec le shaykh et des hommes de droiture...

Nous avons insisté quelque peu sur le contenu de ce livre, tant il nous semble typique du mode de composition du Shaykh al-Ishrâq ; ce qu'il réussit à faire tenir dans un traité, même d'étendue limitée, fait de celui-ci un microcosme.

l'autre monde ni des vivants ni des morts: ni des vivants, puisque leur seront à jamais interdites les joies des vivants de la vie éternelle; ni des morts, puisqu'ils éprouveront la lancinante douleur de ne pouvoir vivre. Trois choses commandent en ce monde l'agir en vue de trouver la Vie: connaissance de soi, connaissance de Dieu, connaissance des obligations religieuses et morales, même si l'on ne s'en explique pas plus la vertu et le pourquoi que le malade ne s'explique la vertu du remède que lui prescrit le médecin. D'ailleurs le cercle se referme: la première de ces obligations est précisément la connaissance de soi qui implique que l'on soit attentif à l'activité des sens externes et des sens internes comme à l'ensemble des facultés qui régissent la vie; les connaître, afin de ne pas en être le prisonnier; les unes sont pareilles à des démons, les autres pareilles à des anges; il faut commander à toute cette troupe. Se connaître soi-même, c'est savoir d'où l'on est venu en ce monde et où l'on va; c'est être capable de se conjoindre de temps à autre avec sa vraie parenté, celle du monde spirituel, car cette conjonction amène un accroissement de la vie. Enfin il y a ce sur quoi ont insisté tous nos spirituels et qu'ils désignent comme la « mort à volonté » (*mordan-e ikhtiyârî*), nullement le suicide, bien entendu, lequel ne concerne que la mort physique, c'est-à-dire la mort au sens figuré. La mort au sens vrai est la mort mystique qui impose aux activités des sens une telle ligature et un contrôle si complet que le mystique peut à volonté sortir de sa peau à la façon d'une tunique dont on se dévêt et que l'on revêt lorsqu'on le veut. D'où les citations de Hakîm Sanâ'î, Idrîs-Hénoch, finalement de l'auteur lui-même: « Avant que tu ne meures de la mort physique, éprouve que tu portes en toi le paradis éternel... » Vie et connaissance sont les modes d'être par excellence *inter mores divinas*. Certes, les plus hautes connaissances atteintes par l'homme ne sont encore que des connaissances au sens figuré (*majâz*), car c'est à peine une goutte d'eau par rapport à l'océan. Mais il arrive que soit donnée à l'homme la connaissance de certains secrets, ce que suggère le verset qorânique énonçant d'un seul souffle: « N'en connaissent le *ta'wîl* que Dieu et les enracinés dans la connaissance » (3 : 7). C'est l'état mystique où le Sujet divin investit le sujet humain qui devient

tres, ou des enfants envers leurs pères. De même qu'un *hadith* de notre Prophète proclame que notre religion se partagera en soixante-treize sectes dont une seule sera celle qui sauve, de même la religion de chaque prophète a été ravagée par des polémiques dont le moindre souci était d'arriver à un jugement équitable. Deux causes à cela : l'ignorance et l'ambition mondaine ou l'amour des honneurs. Dans cette page ardente transparaisent toute l'ardeur juvénile et les indignations du Shaykh al-Ischrâq, presque le ressentiment de son funeste procès à Alep. Continuant sur sa lancée, il découvre à ces deux causes une même origine : une malédiction préexistentielle. « Le réprouvé est déjà réprouvé dans le sein de sa mère » dit un *hadith*. Et cette réprobation est irrémissible : « Celui qui fut aveugle en ce monde-ci, sera plus aveugle encore dans l'autre monde » (17 : 72). Il y a lieu cependant de distinguer une réprobation accidentelle, à savoir le cas de celui qui fut créé comme un béni dans la prééternité, mais qui a contracté ici-bas l'éthos vicieux de ce monde. Ici il faut distinguer deux groupes : pour les uns, il arrivera, au milieu ou à la fin de leur vie, qu'ils s'éveillent et renoncent à leurs mœurs mauvaises et quittent ce monde en bénis de Dieu ; d'autres tantôt s'éveillent, tantôt sommeillent, tantôt font le bien, tantôt font le mal ; ils ne sont pas tout à fait oublieux de Dieu, et de temps à autre ils sont mus par le désir de l'autre monde. C'est ce désir qui les sauvera, lorsqu'ils sortiront de ce monde-ci.

Chapitre IX. Le thème correspond à celui qui en spiritualité médiévale latine s'intitulait *De moribus divinis*. « Modelez-vous sur les mœurs divines » (*akblâq Allâh*) ; en tête de ces manières d'être divines il y a la Vie, car Dieu est le Vivant qui jamais ne meurt, le Vivant par essence, c'est-à-dire au sens vrai, tandis que les autres vivants n'ont la vie qu'au sens figuré (*majâz*) : leur vie est un emprunt. D'où, la maxime énoncée ci-dessus veut dire : « Revêtez-vous, imprégnez-vous, des modes d'être de Dieu ; de même qu'il est le Vivant qui jamais ne meurt, soyez, vous aussi, des vivants qui jamais ne mourront ». L'autre monde n'est pas le monde de l'action, mais le monde de la fruition. C'est ici qu'il faut agir. Ceux qui auront été en ce monde des morts vivants, c'est-à-dire extérieurement vivants mais intérieurement morts, ne seront dans

que des attributs négatifs et des attributs de relation. Et comme il est *ab aeterno* ce qu'il est, et que son activité n'est soumise à aucune condition de temps, puisque le temps n'est que la mesure du mouvement de la Sphère, il s'ensuit que, Dieu étant *ab aeterno*, le monde aussi est *ab aeterno*. Aussi bien la notion d'antériorité a-t-elle plusieurs applications. Parler d'un intervalle de temps, d'une antériorité chronologique entre Dieu et le monde serait absurde. En revanche il y a une rigoureuse antériorité ontologique. Il en va comme dans le cas du soleil et de son rayonnement.

2) Un deuxième groupe de penseurs que l'auteur ne désigne pas nommément, se rallie à une cosmogonie énoncée en symboles. Le point de départ est un célèbre *hadîth* (celui que l'on trouve en tête du *Kitâb al-'Aql* du *Kâfî* de Kolaynî). Dieu créa l'Intelligence et lui ordonna de se détourner de lui pour descendre dans le monde, puis de se retourner vers lui. Puis il créa un joyau ou une substance qu'il contempla avec respect, et de ce respect divin fit éclosion l'Eau primordiale : une partie en était vapeur et fumée dont furent formées les sept Sphères planétaires ; une autre partie, de l'écume dont furent formées les sept Terres. Quant à la durée du monde préadamique, elle est symbolisée par le petit oiseau picorant tous les soixante-dix mille ans un grain de sénévé appartenant à une montagne de grains aussi vaste que le monde. L'analyse des notions de substance et d'accident conduisit ces mêmes penseurs à affirmer la nécessité d'une perpétuelle récurrence de l'acte créateur, d'instant en instant. De même, leur notion des attributs divins les conduisit à des conclusions à l'opposé de celle des *falâsifa*. Si Dieu n'est pas un Vivant, il n'est qu'un cadavre, un minéral inerte. Qu'est-ce que cela a à voir avec le Dieu Très-Haut ?

Chapitre VIII. En fait, constate l'auteur, aucun groupe n'a nié l'existence du Créateur, mais chacun le comprend dans la mesure où son intellect le peut. Étrange, ils disent : Voilà ce que Dieu est. Et tout ce qu'ils ne savent pas ou tout ce à quoi ils n'ont rien compris, ils s'en vont déclarant que tout cela est faux. Cependant le peu qu'ils croient en avoir compris leur suffit pour éjecter un *takfîr* (un anathème). C'est que la plupart d'entre nous ne se comportent pas autrement que des élèves envers leurs maî-

préexistence des âmes (en général tous les penseurs shi'ites), et celle qui la rejette (cf. encore le traité suivant). La question *A-lasto?* a été un stimulant privilégié pour la pensée de nos philosophes. On ne peut qu'évoquer ici le développement très complexe dans lequel, à propos de cette question, Mollâ Sadrâ prend une position nettement platonicienne (dans son commentaire des *Osûl minâ'l-Kâfi* de Kolaynî).

Chapitre VII. L'être du monde est donc de l'être nécessaire, puisqu'il est, mais nécessaire d'une nécessité *ab alio*, et c'est pourquoi, son être n'étant pas nécessaire par soi-même, le monde a ontologiquement un commencement. Nombreuses et diverses sont les écoles qui ont pris position sur ce point. Sohrawardî les ramène essentiellement à deux.

1) Il y a l'école des *falâsifa*, c'est-à-dire en général les philosophes avicenniens. Pour eux, le premier être que Dieu créa, ce fut l'Intelligence (le *Noûs*) ; c'est aussi bien ce qu'énonce un célèbre *hadîth* du Prophète. Les trois actes de contemplation de cette Intelligence, rappelés précédemment ici à plusieurs reprises, sont symbolisés cette fois comme *trois ailes*, desquelles procèdent respectivement une autre Intelligence, un ciel et l'Âme motrice de ce ciel. Ainsi en est-il d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la Dixième qui est l'Esprit-Saint et qui est l'Intelligence agente (celle-ci n'a plus la force d'émaner une nouvelle Intelligence unique et une Âme unique, mais sa contemplation expose, pour ainsi dire, en la multitude de nos âmes et en la genèse de la *matière* sublunaire. D'où le symbolisme des *deux ailes* rencontré dans le récit du « Bruissement des ailes de Gabriel ». On comprend pourquoi là-même Sohrawardî évoque le « nombre des ailes » comme symbole des secrets de la cosmogonie, dont nous disions plus haut qu'elle est ici comme une phénoménologie de la conscience angélique). Il ne convient pas que Dieu crée sans l'intermédiaire de l'Ange du premier ciel (la première Intelligence), sinon il y aurait en lui deux intentions : l'une supérieure (l'Ange), l'autre inférieure (le ciel), et cela introduirait en lui une pluralité. De même on ne peut dire qu'il soit vivant, voyant etc., dans le sens où s'il s'agit là d'attributs ayant plus d'extension que l'acte d'être du sujet auquel ils sont attribués. On ne peut penser à son égard

proportion de son aptitude et du rang spirituel qu'il a pu atteindre. Mystérieuse réciprocité de la conscience que l'homme a de Dieu et de la conscience qu'il a de soi, réciprocité qui nous ouvre le sens, le *symbolon*, de la rencontre par laquelle s'ouvrent les récits mystiques. D'où, à la question: «As-tu vu ton Dieu?» cette réponse du 1^{er} Imâm: «Je n'adorerais pas un Dieu que je ne verrais pas (avec l'œil de la vision intérieure).» C'est cela même qu'ont tenté de dire les paradoxes des mystiques, al-Hallâj par exemple, de nouveau cité ici: «J'ai vu mon Dieu avec l'œil de mon cœur. Je lui ai dit: Qui es-tu? Il me dit: Toi »⁷⁹. Ainsi donc, affirme notre shaykh: «Celui qui se connaît soi-même (son âme), participe *eo ipso*, en proportion de l'aptitude de son âme, à la connaissance de Dieu ». Vient alors cet avertissement solennel: Si tu as été capable de réaliser la connaissance de toi-même dans la mesure où je te le propose dans cet opuscule, alors porte toute ton attention sur le chapitre qui va suivre. Sinon, si tu n'as pas bien compris les chapitres précédents et les *ramz* du début, ne va pas plus avant, tu ne comprendrais pas.

*Chapitre VI. Qu'est-ce que le monde? Qu'est-ce que les « dix-huit mille » mondes? Chaque genre d'entre les créatures forme un monde. Le monde, c'est le possible existant et celui-ci a deux aspects ou « dimensions »: l'un du côté de l'être, l'autre du côté du non-être. Le non-être a lui-même un double sens: d'une part, ce qui est dans l'impossibilité d'être (le grec *ouk on*); d'autre part, ce qui est en puissance d'être (le *mê on*). L'auteur précise qu'il n'entend nullement dire que le possible soit de l'être actuel ayant ces deux dimensions. Ce qu'il veut dire, c'est cela à quoi réfère la célèbre interrogation *A-lasto?* posée préexistentiellement aux humains: «Ne suis-je pas votre Seigneur?» Comment interroger des créatures qui ne sont *pas encore*? Et si elles sont encore du pur non-être, à qui s'adresse la question? Il faut donc que le *ne pas encore être* soit de l'être en un certain sens. En fait, les humains ont alors une dimension dans l'être, dans cet être dont le *pas encore* constitue précisément le mode d'être, et c'est l'être virtuel, l'être en puissance, lequel n'est pas le néant. C'est donc par la notion aristotélicienne de l'être en puissance que le Shaykh al-Ishrâq pense trouver un compromis entre l'école qui affirme la*

les connaissances, c'est la faculté théorétique contemplative (*'ilmî o nazarî*); l'autre la rattache au monde des corps, c'est la faculté pratique (*'amalî*). C'est lorsque l'âme se rapproche du monde qui est vraiment le sien, qu'elle est appelée en termes qorâniques «âme pacifiée», «Verbe excellent». Si c'est le corps qui prédomine, elle est *am-mâra, lawwâma*. C'est que chaque instant requiert un nom qui lui est propre. Ainsi en fut-il des propos tenus par les prophètes et les grands spirituels (*Awliyâ*). Le prophète Mohammad lui-même, quand il regardait à l'intérieur de lui-même et à l'intérieur des autres, pouvait dire: «Je ne suis pas l'un de vous; vous êtes quelque chose d'autre». Quand il regardait sa propre apparence extérieure et celle des autres, il pouvait dire: «Je suis un homme pareil à vous». Mais quand il voulait désigner son Esprit-saint (ce qui ailleurs s'appelle la *Haqîqat mohammadîya*), il pouvait dire: «J'étais déjà un prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile».

Chapitre V. Ce qui précède nous conduit alors au thème dominant du livre: «Sache que la connaissance de Dieu est fondée pour chacun de nous sur la connaissance de soi-même (de son âme).» Et Sohrawardî rappelle ici la sentence qui a été méditée et commentée par tant de spirituels, de théosophes et de mystiques en Islam: «Celui qui se connaît soi-même (son âme), connaît son Seigneur». Lui fait écho le propos divin que Abû Yazîd Bastâmî rapporte en un *hadîth* inspiré: «Voyagez à partir de vous-mêmes (de vos âmes), vous Nous trouverez dès le premier pas.» Mais précisément, ne peut voyager à partir de soi-même, de son âme, que celui-là seul qui tout d'abord est arrivé à son âme, à soi-même, et se connaît soi-même. Cela veut dire que, si la connaissance de Dieu est nécessaire à tous, à l'élite et au commun des hommes, la connaissance de soi est *eo ipso* nécessaire à tous. Mais, bien entendu, aucun être, ni prophète, ni grand spirituel, ni ange, ni ciel, personne ne peut atteindre le fond (*konh*, le *Grund*) de la connaissance de Dieu. La doxologie des prophètes, des *Awliyâ* et des Anges est celle-ci: «Gloire à toi! nous ne te connaissons pas tel qu'il faudrait te connaître». Mais il est un Ange dont la doxologie est celle-ci: «Gloire à toi, à la connaissance de qui il n'est point de voie qui puisse mener les créatures». Cela veut dire: nul ne peut le connaître tel qu'il est en soi, mais chacun le connaît en

merveilleux qu'il ne peut le décrire, et là-même se tenait une personne (*shakhsî*) d'une beauté si extraordinaire qu'il en était resté dans la stupeur, n'ayant jamais vu ni entendu dire qu'il puisse exister une beauté pareille. Mais tandis qu'il la contemplait, un cri montait du fond de son être : puisse-t-elle ne pas disparaître et moi rester là inconsolable ! Pour rendre impossible cette disparition, il avait saisi les deux oreilles de cet être merveilleux et les tenait désespérément, lorsque, s'éveillant soudain, il s'aperçut qu'il avait les deux mains cramponnées à ses propres oreilles. Hélas ! disait-il, en désignant son corps et en pleurant, c'est cela le voile, le voile qui nous sépare.

Ici vient tout naturellement sous la plume de notre shaykh la citation d'un fragment célèbre d'al-Hallâj : «Un secret t'est montré qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève et c'est toi qui l'enténèbres encore...⁷⁷». Lui font suite deux distiques de Sohrawardî lui-même, amenant le rappel d'un trait de la biographie spirituelle d'Abû Sa'îd ibn Abî'l-Khayr, venu trouver le shaykh Abû'l-Hasan Kharrâqânî, à la suite d'un songe où l'ordre lui avait été donné d'aller redemander à celui-ci le dépôt qui lui avait été confié. Et le shaykh lui avait dit en réponse : «Le dépôt qui m'a été confié pour toi, c'est que tu saches ceci : que le soufi n'est point fait du limon terrestre». Modulation qui prépare le retour des thèmes hallâjiens : «Spatialisé quant à la pulpe, lumineux quant au noyau, — éternel quant à l'essence, doué de discernement et de science, — l'homme (en mourant) rejoint par l'Esprit ceux en qui Il réside, tandis que son corps gît, en terre, pourriture⁷⁸». Et le thème se propage dans les sonorités d'Abû Yazîd Bastâmî : «Je me suis désquamé de ma peau, alors j'ai vu qui je suis » (mon âme), — de Hakîm Sanâ'î, de l'Émir des croyants, l'Imâm 'Alî. Bref, conclut l'auteur, tout cela fait allusion à ton ipséité tienne, ton toi-même, ta vraie essence (*haqîqat*). Plusieurs noms la désignent : Ame (*nafs*), Logos ou Verbe (*Kalîma*), Esprit (*rûh*), ou encore selon le vocabulaire qorânique : âme impérieuse (*ammâra*) ordonnant le mal, avant sa conversion ; âme-conscience qui censure (*lawwâma*) ; âme pacifiée (*motma'yanna*) qui retourne à son Seigneur.

Chapitre IV. Cette âme a elle-même deux aspects ou deux «dimensions» : l'une la rattache au monde spirituel d'où elle reçoit

sommets de l'enseignement mystique. Nous tâchons de donner ci-dessous une idée de ces pages très denses.

Chapitre I: La perception par l'organe de la vue sensible a besoin de la présence matérielle de l'objet. L'imagination, opérant un premier degré d'abstraction, perçoit l'objet même en son absence matérielle, sans complètement le dépouiller cependant des catégories du *où*, du *comment*, du *situs* (lieu, vêtement, couleur, mesure). L'intellect perçoit son objet en le séparant de tout cela (v. g. la forme de corporéité absolue). D'où il ne se peut que le substrat de la perception intellectuelle puisse être divisé ou mis en pièces ; il ne se peut qu'il soit un corps ou dans un corps. C'est lui que l'on désigne comme « âme pensante » (*nafs nâtiqa*) ou par d'autres noms encore, et c'est cela ta Vraie Réalité, ton essence (*haqîqat*).

Chapitre II. Démonstration que l'âme pensante n'est pas corporelle et ne peut être *dans* quelque chose de corporel, c'est-à-dire ni dans le corps ni dans quelque chose de corporel.

Chapitre III. Maintenant sache que tu t'es perdu et égaré toi-même ; tu ne sais plus ce que tu es. Tu te demandes : suis-je un corps ? suis-je quelque chose d'autre ? Or, tu n'es toi-même rien de ce qui fait l'objet de ton doute. Ton doute vient de ce que tu as oublié Dieu Très Haut, car il est impossible à l'homme de perdre conscience de son Dieu sans perdre conscience de soi-même. Peut-être donc que si tu te remémores ce Dieu oublié, tu te trouveras toi-même et te connaîtras toi-même. Mais se perdre soi-même en se cherchant soi-même, ressemble au cas de cet homme qui, assis sur son âne, était à la recherche de son âne. Mieux encore voici le récit d'un songe (particulièrement éloquent pour le psychothérapeute). Notre shaykh rapporte une *hikâyat*, une parabole exemplaire, sans préciser s'il la tient d'un autre, ou si la rencontre lui est bien arrivée à lui-même. Pour autant que nous sachions, il n'est jamais allé au Yémen, sinon au Yémen du *mundus imaginalis*, lequel a depuis Oways al-Qaranî une signification précise pour les philosophes et pour les mystiques. Quoi qu'il en puisse être, c'est au Yémen, à San'a même, que le récitant fit la rencontre d'un sage (*pîr*) resplendissant de lumière. Lorsque celui-ci eut vu notre voyageur, il s'arrêta pour lui faire la confidence que voici. La nuit précédente, il s'était vu en songe dans un site si

science de tes membres, mais tu sais toujours que tu *es* et que tu as une ipséité (*dhât*). Médite encore: cette ipséité tienne (ton toi-même), où est-elle? comment est-elle? qu'est-elle? Tu prendras conscience que tu n'es pas dans le corps, et que ton ipséité, ton toi-même, t'est connue sans intermédiaire, par un sentiment immédiat. »

Le deuxième *ramz* et les suivants ne font qu'amplifier ce thème initial. Ta chair et ta peau changent d'année en année, de mois en mois, mais ton toi-même (litt. ta tuïté, *tû'î-e tû*) ne permuté pas. Il y a besoin d'une anatomie pour connaître les organes, le cœur, le cerveau. Mais toi, tu es au-delà de tout cela. Ton toi-même n'est pas ce corps; ton ipséité ne peut être constituée par quelque chose que tantôt tu te rappelles et que tantôt tu oublies.

Troisième *ramz*: tu te désignes toi-même par *je, moi* (persan *man*, arabe *aná*), et tout ce qu'il y a dans le monde des corps, tu l désignes comme *cela, lui* (persan *ú*, arabe *howa*). Tu t'en différencies donc, tu n'es pas une partie de « cela ». Souvent tu n'as même pas conscience de tes membres et de tes organes, et cependant tu *es* présent à toi-même.

Quatrième *ramz*: la physiologie de tes organes passe par un processus continué d'absorption, d'assimilation et de dissolution; sinon ton corps deviendrait énorme. Mais ton ipséité (ta tuïté, ton toi-même) et ton esprit (*rûb*) ne s'altèrent ni ne permutent, ne grandissent ni ne rapetissent. Ton ipséité (ton *dhât*) est donc au-delà de ces choses. « Médite bien. Peut-être te connaîtras-tu toi-même et t'éveilleras-tu à toi-même ».

Les quatre *ramz* forment ainsi une sorte d'avenue conduisant le lecteur jusqu'au centre du jardin intérieur. Désormais le shaykh va conduire son lecteur là-même où le conduisit son entretien avec le sage Aristote, « en la cité de Jâbarsâ », en cette cité où il était possible à Aristote de conclure son enseignement en parfait platonicien et en admirateur des mystiques de l'Islam, lesquels étaient, selon lui, les « philosophes au sens vrai ». Ici de même, à partir du fait de la conscience de soi, là marche de l'exposé suit, au cours de dix chapitres, une progression continue jusqu'aux

Fixes et des sept Sphères planétaires auxquelles correspondent respectivement les sept climats du monde terrestre, et qui ont chacune à la fois un mouvement volontaire qui leur est propre et un mouvement contraint, celui qu'elles subissent du fait du mouvement diurne, d'est en ouest, de la Sphère des Sphères. Tout dans la création a été produit soit sans intermédiaire, comme Adam et le Prophète, soit avec un intermédiaire, par exemple la connaissance des prophètes par l'intermédiaire de l'Ange; soit concurremment, par exemple le mouvement de la Sphère engendre le temps et les unités de mesure de la chronométrie: l'année, le mois, la semaine, le nycthémère, l'heure.

II. Avec la *seconde partie* de l'ouvrage nous pénétrons enfin dans ce qui est en propre le «jardin de l'homme intérieur». Tout ce qui précède n'était qu'une avenue conduisant au vrai propos de l'auteur. Cette section est curieusement divisée en quatre *ramz* et dix chapitres. Le mot *ramz* (pluriel *romûz*) signifie en propre allusion, insinuation. Il est couramment employé pour connoter ce que désignent nos termes de sigle, chiffre (écrit chiffré, cryptogramme), énigme, *symbole*. En ce dernier cas, ce avec quoi symbolisent les quatre *ramz* est laissé à la découverte du lecteur. On dira que le sens en est saisissable d'emblée; mais il convient que l'écho s'en propage en résonances lointaines et imprévisibles dans le «jardin de l'homme intérieur».

Le premier *ramz* est un appel à la conscience du sujet se connaissant soi-même. Comme nous l'indiquions plus haut, toute la spiritualité sohrawardienne a son point de départ dans cet éveil de la conscience, et c'est pourquoi le début de cette seconde partie est en marche parallèle avec les pages du «Livre des Élucidations» (*Talwihâr*) dans lesquelles Sohrawardî raconte comment, à une époque où le problème de la connaissance l'obsédait sans qu'il pût le résoudre, il eut la vision, en songe ou à l'état intermédiaire, en la cité de Jâbarsâ (au *mundus imaginalis*) du sage Aristote (un Aristote parfaitement platonicien). Et les premiers mots du sage Aristote avaient été: «Éveille-toi à toi-même...⁷⁶» Ici, même rappel énergique: «Jamais tu n'es absent de toi-même. Il n'arrive jamais que tu sois sans information de ton propre acte d'être (*bastî-e khwôd*). Même en état d'ivresse tu perds con-

du substrat ; de ce qui fait une substance ; de ce qui fait le *lieu* (même définition que dans les « Tablettes ») ; l'atome ; l'impossibilité de l'interpénétration des corps ; les trois causes de la chaleur.

I. La *première partie*, consacrée aux *Naturalia (tabî'îyât)* comprend, comme nous l'annoncions plus haut, deux sous-sections :

1) La première est consacrée aux Éléments. « La première chose que Dieu créa dans le monde des corps est la matière (*mâdda*) que les philosophes désignent comme *hayâlî* (le grec *hylê*), de laquelle prirent origine les quatre Natures et Éléments » (nous n'avons donc pas ici la notion d'une *materia prima* commune, comme chez Ibn 'Arabî, aux êtres spirituels et aux êtres corporels, et dont la matière de notre monde sublunaire n'est que le cas de densification limite). Vient alors la théorie du cycle des Éléments et de la disposition de leurs sphères au-dessous du ciel de la Lune. Immédiatement au-dessous de celui-ci, celle du Feu comme « sphère de l'éther », Feu pur, sans couleur. Ensuite la sphère de l'Air, également incolore, qui comprend trois couches (ici l'explication des phénomènes de la pluie, de la neige, du vent, de la tempête, du tonnerre), puis celle de l'Eau. Des quatre Éléments procèdent les trois règnes naturels ; déduction des facultés nécessaires aux végétaux, de celles qui sont nécessaires aux animaux ; comment fonctionnent les facultés de perception externe et celles de perception interne ; théorie du *sensorium (hiss moshtarik, sensus communis)* que les Grecs appellent *bintâsyâ (phantasia)* et de l'imagination (*khayâl*) comme trésor du *sensorium*. Tout cet exposé est classique et se prolonge dans la théorie du *pneuma* comme corps subtil, dont une variété correspond à chaque organe, et sans la pénétration duquel l'organe ou le membre est paralysé.

2) On atteint ainsi à la seconde sous-section de cette première partie du livre, laquelle traite en propre de la physique céleste. Démonstration que toutes les dimensions et distances sont finies ; que la chaleur est une énergie qui du centre s'élève vers les hauteurs, tandis que la froidure suit un mouvement inverse ; que la Sphère des Sphères (ciel Atlas, ciel suprême, corps de l'univers) est incorruptible, n'ayant pas été créée des quatre Éléments et formant une *quinta essentia (tabî'at khâmisa)*. Du ciel des

auteur de l'une des traductions persanes du récit avicennien de l'Oiseau.

Le « jardin de l'homme intérieur » qui nous est proposé ici, n'est pas tout à fait un jardin « à la française ». Les titres et sous-titres, disons les allées du jardin, manquent totalement de symétrie (peut-être faut-il y voir justement la marque d'une inexpérience de jeunesse, des difficultés que rencontre un auteur pour ordonner son premier livre). Dans la pensée de l'auteur il comprend deux grandes parties : la première se rapporte au monde des corps, la seconde concerne le monde des Esprits. En fait, nous nous trouvons devant la construction suivante : un prologue explique quelques termes de la logique et du vocabulaire philosophique indispensable au lecteur (pp. 333-345). Vient alors la première partie de l'ouvrage (pp. 345-363), laquelle est annoncée par le mot *fast*, tandis que la seconde partie (pp. 363-401) est annoncée par le mot *qism*. La première partie elle-même a pour titre « Explication de ce qui concerne les choses physiques ». C'est le début du texte qui annonce qu'il y aura deux sous-sections : l'une consacrée aux Éléments et aux corps qui en sont composés, l'autre aux choses du monde éthérique (la physique céleste). Malheureusement aucun sous-titre ne préserve la symétrie, et la seconde sous-section commence (p. 356) avec un sous-titre que ne précise aucune articulation (ni *fast*, ni *qism*). Quant à la seconde partie du livre, concernant le monde des Esprits, aussi longue à elle seule que les précédentes réunies (nouveau trait caractéristique des compositions similaires du shaykh), son plan diffère totalement de la première. Nous l'indiquons en détail plus loin, au cours du résumé que nous en proposons ici comme pour les traités précédents.

Le prologue de l'ouvrage, après la dédicace aux amis de Spâhân et la justification du titre et du plan, donne un bref répertoire des notions fondamentales : *'âlam-e kbalq*, monde créaturel comme monde des corps ; *'âlam-e Amr*, monde de l'Impératif divin comme monde des Esprits ; les termes généraux et les termes particuliers en logique ; les notions de nécessaire, de possible et d'impossible ; les synonymes et les homonymes ; les notions d'équivoque, d'univoque et d'analogue ; les significations de la proposition « dans » en logique ; notions de l'accident, de l'immanent,

comme avec l'ensemble des traités sohrawardiens. Certains traits d'indépendance de caractère (2^e partie, chap. VIII) semblent bien porter l'empreinte de notre shaykh. De son côté, M. Nasr relève le choix, particulièrement indicatif, des citations qorâniques. Bref, un faisceau de convergences produit ici une évidence interne, confirmant l'inscription par Shahrâzôrî de ce traité dans le catalogue des œuvres du Shaykh al-Ishrâq; à elle seule déjà, l'autorité de Shahrâzôrî serait déterminante.

En revanche, si la doctrine mystique de l'homme intérieur, fondée sur la conscience du sujet se connaissant soi-même, est tout à fait dans l'axe de la pensée sohrawardienne, et si les citations d'al-Hallâj font apparaître une connexion déjà connue par ailleurs, ce traité, de même que le suivant (traité XIII), ne porte pas explicitement la marque caractéristique de la théosophie *ishrâqî*, à savoir la référence aux sages de l'ancien Iran, telle que nous la trouvons, à maintes reprises, dans la grande tétralogie, dans les trois premiers traités du présent recueil (traités I à III) et dans plusieurs récits d'initiation (traités VI, X, XI). On pourrait donc supposer que le présent traité fut écrit avant la grande illumination qui détermina le projet du « Livre de la Théosophie orientale », et par voie de conséquence tous les traités qui s'y réfèrent ou s'en inspirent.

Dès le début, l'auteur nous apprend qu'il écrivit ce livre à l'intention de quelques amis d'Ispahan (relevons que les manuscrits portent ici l'ancienne forme authentiquement iranienne du nom de cette ville, *Spâhân*, et non pas l'orthographe arabisée dont l'usage est courant de nos jours, *Esfahân*). Or, nous savons par ses biographes que Sohrawardî s'était rendu à Ispahan, après ses premières études à Marâghah, en Azerbaïdjan. Les liens d'amitié noués avec les dédicataires du livre doivent avoir là leur origine. Nous savons en outre qu'à Ispahan Sohrawardî avait spécialement étudié les *Basâ'ir*, ouvrage philosophique de 'Omar ibn Sahlân Sâwajî; c'est cet ouvrage dont la discussion tient une très grande place — et que notre shaykh met peu à peu en pièces — dans la partie métaphysique de la trilogie décrite ici au début⁷⁸. En outre nous avons signalé déjà (traité IV) le nom de 'Omar ibn Sahlân comme

XII

LE JARDIN DE L'HOMME INTÉRIEUR

(*Bostân al-qolâb*)

Traduit littéralement, le titre de cet ouvrage (Ritter n° 5) serait « Le jardin des cœurs » ; mais c'est encore un des cas où le littéralisme peut ne pas être en parfaite consonance avec le texte. On ne peut empêcher que cette traduction soit affectée d'une mièvrerie qui ne correspond nullement aux intentions de l'auteur. Le mot « cœur » (persan *del*, arabe *qalb*) prend, chez les mystiques, un sens que connote au mieux une expression traditionnelle en spiritualité occidentale, à savoir « l'homme intérieur ». Le *sâbib-del* est un homme de vie intérieure, et c'est la vie de cet homme intérieur, son « jardin »⁷⁴, que décrit parfaitement la seconde partie du présent traité.

Certains doutes avaient été émis concernant l'attribution de ce traité au Shaykh al-Ishrâq; c'est pourquoi l'éditeur l'a classé ici à part avec le traité XIII, pour former la troisième partie du corpus. En fait M. Nasr et moi-même ne croyons pas que ces doutes résistent à une lecture attentive de l'opuscule. Que Hakîm Sanâ'î (ob. circa 526/1131) y soit cité, ne crée aucune difficulté chronologique majeure (Sohrawardî étant né à Sohraward en 1155). Mais il y a plus. La construction de l'ouvrage correspond parfaitement à celle des traités analysés ici précédemment (I à III). La seconde partie, qui traite du monde de l'Esprit, et partant expose la doctrine spirituelle de notre shaykh, est entièrement axée sur la connaissance et conscience de soi, c'est-à-dire sur la vie de « l'homme intérieur ». Elle se développe en parfaite symétrie avec la partie correspondante du « Livre des Elucidations » (*Talwîhât*)

tion même que pose Rûzbehân en tête de son admirable livre : « Le Jasmin des fidèles d'amour », tout entier consacré à cette question⁷⁸. L'auteur du « Vade-mecum » se montre ici le frère spirituel de son contemporain Rûzbehân, et les citations par lesquelles l'un et l'autre se réfèrent occasionnellement à Hallâj, se comprennent d'elles-mêmes. L'un et l'autre ont entendu dans la mystique d'amour la même « incantation de la Sîmorgh ».

Avec cette épître s'achève la seconde partie du présent recueil. Mais le cycle des récits n'est pas encore tout à fait clos. On trouvera plus loin (traité XIV), comme nous l'avons annoncé, l'analyse d'un dernier récit mystique qui, étant exceptionnellement rédigé en arabe, ne pouvait prendre place dans le corpus des œuvres en persan ; mais, étant un récit mystique, il ne pouvait pas non plus en être tenu à l'écart.

voir d'immenses et douces lumières. «S'il y a des gens, écrit l'auteur, pour mettre en doute la vérité de ces choses, quelle ne serait pas leur nostalgie, si déjà rien d'autre qu'une simple trace leur en était manifestée».

Mais tout cela ne concerne encore que les novices et les moyennement avancés sur la voie mystique. La seconde partie du traité va en décrire les buts et les fins. Comme la première elle comprend trois chapitres. Le premier traite de l'état mystique d'annihilation (*fanâ*), plus exactement dit peut-être : absorption, résorption (cf. ci-dessus l'exemple de la lumière de la lampe que la lumière du soleil rend invisible). Quand le mystique ne peut plus considérer son moi propre, c'est l'état de résorption majeure (*fanâ-ye akbar*), et quand ayant oublié sa propre ipséité le mystique en vient à oublier même son oubli, c'est l'état de résorption dans la résorption (*fanâ dar fanâ*). A cette gradation se rattachent les degrés du *tâwâhid*. Les limiter à deux, comme le font certains, apparaît un peu simpliste à notre shaykh. Il préfère distinguer cinq degrés : « Il n'y a de Dieu que Dieu », c'est la profession de foi unitaire du commun des hommes. Dire : « Il n'y a de lui que Lui », marque une station spirituelle plus élevée. Un troisième groupe professe : « Il n'y a de toi que Toi ». Ce *tâwâhid* à la seconde personne est supérieur à celui qui est professé à la troisième personne, mais il implique encore une certaine dualité. D'où, un quatrième groupe professe : « Il n'y a de moi que Moi ». Mais pour les plus avancés, voici que s'effacent les traces de moi, de toi, de lui, et ils immergent ces trois moments dans l'océan de la résorption en l'Essence éternelle de l'Unique.

Le chapitre II pose comme leitmotiv : plus la connaissance mystique est avancée, plus grande est la perfection de l'homme. Inversement, l'ignorance est le mal radical. — Enfin le chapitre III répond à la question : comment peut-il y avoir un plaisir quelconque dans un amour de l'homme pour Dieu ? La question est d'une exceptionnelle gravité. Dès les premières lignes, Sohrawardî rappelle qu'elle met une séparation entre les soufis et les théologiens rationnels du *Kalâm*. La question est celle-ci : est-il légitime, et en quel sens, d'employer des mots tels que amour et désir, quand il s'agit des rapports de l'homme avec Dieu ? C'est la ques-

Conformément à ce que nous suggère le prologue, nous pouvons dire que les formes multiples de l'audition musicale sont autant de formes « incantatoires » variant l'*incantation* de la Sîmorgh. Si même il ne le connote pas étymologiquement, le mot « incantation » comporte l'idée d'un certain chant magique. Or, la musique comprise à la façon de notre shaykh, comme à la façon de nos romantiques dont ici il nous apparaît si proche, est une « magie » sonore, une magie de l'âme que l'âme produit elle-même au moyen des sons dont elle règle les proportions en accord avec sa propre nature intime. La phrase musicale est bien une incantation opérant sur l'âme, parce qu'elle fait entendre le chant de la Sîmorgh et que ce chant est une « incantation » qui fait s'ouvrir des mondes inconnus. Il y a en effet une condition que pose le Shaykh al-Ishrâq. Ces moments d'exaltation peuvent, même à celui qui n'a pas encore pratiqué l'ascèse de l'âme, dévoiler les prémices de l'expérience mystique, mais il faut qu'à ce moment-là, il ait présente à l'esprit, sous une forme ou une autre, une vision intérieure des magnificences du monde spirituel. Tout se passe comme si l'élément visionnaire, en orientant les puissances émotives, stabilisait et équilibrait l'éveil de l'âme, en la préservant de s'égarer. Aussi bien, nous savons déjà que l'audition musicale des sons extérieurs doit conduire l'âme à percevoir les sons suprasensibles d'un autre monde qui ne sont plus l'affaire de l'oreille physique, — précisément la pure incantation intérieure de la Sîmorgh. « Mais là-même, déclare notre shaykh, sont enfermés des secrets dont il n'est donné à personne, dans l'existence courante, d'atteindre les profondeurs ».

Et voici qu'à la façon d'une symphonie où l'*adagio* succède à un déchaînement d'orchestre, le tumulte du chapitre II se résout dans le thème du chapitre III : la *Sakîna*, quiétude de l'âme, douceur, repos confiant (philologiquement, le terme arabe *sakîna* correspond à l'hébreu *shekhîna*, désignant la Présence divine rendue sensible, ou plutôt *imaginale*ment perceptible, par quelque signe extérieur). Les fulgurations précédentes se stabilisent et s'apaisent. Leur succède un état de quiétude parfaite. Il arrive alors au mystique de pénétrer les pensées secrètes des hommes, de percevoir une suave musique venant du paradis, les interpellations d'êtres invisibles, de

présente un *compendium* de tout l'enseignement mystique de Sohrawardî.

Outre le prologue, il comprend deux parties, plus un épilogue ou « Sceau » du traité. La première partie indique les *débuts* de la voie mystique ; la seconde partie en décrit les *buts*. La première partie comporte trois chapitres respectivement intitulés : 1) De la précellence de la théologie mystique sur l'ensemble des sciences et des connaissances. 2) De ce qui est manifesté aux novices. 3) De la *Sakîna*.

Le premier chapitre marque la distance entre la théologie mystique et la théologie du *Kalâm*, la scolastique rationnelle de l'Islam. — Le second chapitre n'a plus rien de théorique ; il s'attache à décrire les expériences vécues par les disciples qui sont réellement engagés dans la voie mystique, mais en sont encore au début. Les fulgurations intérieures éprouvées au fur et à mesure que croît l'entraînement spirituel, correspondent à celles qui sont décrites dans le « Livre de la Théosophie orientale » et dans les textes analysés ici précédemment (traités I à III). Mais il y a de plus ici tout un ensemble d'indices révélant l'âme passionnée de notre shaykh, âme ouverte à toutes les expériences émotives, aux bouleversements intérieurs que peuvent comporter certains instants privilégiés. L'« Épître sur l'état d'enfance » s'achevait déjà sur une fine analyse de l'expérience musicale, comme expérience libératrice de l'âme captive. Le présent chapitre comporte également un rappel des effets psychiques, voire physiologiques, de l'audition musicale sous ses formes multiples. Il ne s'agit plus simplement du *samâ'* ou concert spirituel pratiqué par les soufis. Notre auteur évoque le tumulte des jours de fête, lorsque l'air que l'on respire vibre du chant des invocations, de l'éclat des cymbales et des trompettes. Et il y a, au cours des combats, le tumulte qu'aggravent le hennissement des chevaux, le son des tambours et des instruments de musique guerrière, l'entrechoc des glaives. Et il y a, plus couramment, l'ivresse du cavalier que sa monture emporte dans un élan triomphal, tel qu'il s'imagine alors avoir quitté son habitacle corporel et être enlevé parmi les cohortes angéliques. Rares sont chez nos auteurs les allusions à un champ d'expérience aussi étendu.

XI

L'INCANTATION DE LA SIMORGH

(*Safîr-e Simorgh*)

A son tour ce traité (Ritter n° 18) diffère, quant à sa forme extérieure, des précédents récits avec lesquels pourtant il fait corps. Il ne se présente ni comme un récit dramatique continu, ni comme une succession de paraboles mystiques. Il n'offre qu'une parabole unique, confiée au prologue, et qu'il faut entendre ensuite tout au long du récit, comme un accompagnement continu. Le prologue expose donc assez longuement le motif du mystérieux oiseau Simorgh : chaque huppe (chaque âme) qui, à la saison du printemps, prend son envol vers la montagne de *Qâf*, en se dépouillant elle-même de son propre plumage, devient une *simorgh*. Puis il est fait allusion à un mystérieux oiseau dont l'incantation donne naissance à l'inspiration musicale et que tous les instruments de musique ne font que traduire ; sa nourriture est le feu ; il n'est ni de l'orient ni de l'occident ; c'est l'Oiseau dont l'« Archange empourpré » entretenait déjà son disciple, en lui indiquant que son nid est au sommet de la montagne de *Qâf*. On peut dire, dès lors, que tous les thèmes sont en place, n'attendant que la splendide orchestration de l'épopée mystique de 'Attâr. Ce traité de Sohrawardî, nous avons eu l'occasion d'en dissenter ailleurs, et d'en coordonner les rappels dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq⁷¹. Nous en avons donné jadis une première traduction française, sur laquelle nous ferons les mêmes remarques que pour les autres traductions⁷². Ici-même nous ne ferons qu'en indiquer brièvement le contenu. Comme le traité en arabe intitulé *Kalimat al-tasawwof*, ce traité en persan

cienne. De nouveau aussi reparaît le thème de la Lune qui, irradiée par la lumière du soleil et ne voyant plus en elle-même, en se contemplant elle-même, rien d'autre que la lumière du soleil, s'écrie : « Je suis le soleil ». Toutes les locutions théopathiques des mystiques en Islam tournent autour de ce paradoxe. Et pour finir, une variante sur un thème déjà rencontré ci-dessus (dans le traité VIII) : le geste d'un simple d'esprit qui, allumant une lampe et la tenant face au soleil, s'écrie : « O mère ! voici que le soleil a rendu notre lampe invisible. » Précédemment le soleil était accusé de ravir à la Lune sa lumière. Pour un mystique, la parabole n'a besoin d'aucun commentaire.

tez, vous verrez bien où ces gouttelettes retournent. Et la rosée aspirée vers la hauteur au fur et à mesure que s'accroît la chaleur du soleil, leur fournit elle-même la réponse. Les douze paraboles composant le traité ne sont en somme qu'autant de variations sur le même thème: quelle est l'origine de l'âme? Si elle n'est pas elle-même dans la dimension sensible, comment peut-elle résider dans un habitacle localisé dans l'espace sensible? Quel est le rapport entre le *où* et le *non où*? D'où le rappel, entre autres propos d'al-Hallâj, d'un propos où ce mystique déclarait à propos du Prophète: « Il a cligné l'œil hors du *où* » (c'est-à-dire il a fermé les yeux au *où*, p. 297, ligne 2). C'est à dessein de suggérer le paradoxe de ce rapport que Sohrawardî forgera en persan ce terme de *Nâ-Kojâ-âbâd* (le *pays* du Non-où) que nous rappelions ci-dessus⁶⁹. Cette involution de l'espace sensible, le revirement de celui-ci en une *quarta dimensio*, équivaut à mettre à l'envers le monde des évidences dans lequel vit le commun des hommes, et généralement ces derniers prennent assez mal ces entreprises téméraires. D'où leurs protestations, voire leurs menaces, que sont chargés ici d'émettre en leur nom, de parabole en parabole, le peuple des tortues, le peuple des chauves-souris, le peuple des fées etc. Toutes ces paraboles, à la fois exquises et profondes, portent l'empreinte de cet humour supérieur dont peut faire preuve un grand mystique. Humour qui le prémunit à la fois à l'égard de lui-même et à l'égard du profane, car un grand mystique visionnaire qui ne se départit pas de cet humour, s'avère à l'abri de toute schizophrénie, tout en sachant ne point rompre la « discipline de l'arcane » à l'égard de ceux qui ne peuvent pas comprendre son secret.

Cependant certaines des paraboles du traité ont un autre but. Elles vibrent d'une résonance tantôt pathétique, tantôt nostalgique. C'est ainsi que la quatrième parabole se développe autour du thème du « Graal » (*Jâm*) de Kay-Khosraw; elle s'achève sur ce que nous avons appelé ailleurs « le récit du Graal chez un mystique khosrawânî »⁷⁰. La huitième parabole est l'histoire du paon arraché à son jardin originel, cousu dans une peau, aveuglé, perdant jusqu'au souvenir de lui-même. La parabole, en même temps qu'elle présuppose nettement, comme en général les récits mystiques de Sohrawardî, la préexistence de l'âme, a une saveur toute platonici-

X

LA LANGUE DES FOURMIS

(*Loghat-e mârân*)

A la différence des traités précédents, cet opuscule (Ritter n° 23) ne forme pas un récit unique; il ne raconte pas la rencontre et le dialogue avec l'Ange ou avec le guide personnel. Il se présente plutôt à la façon d'une rhapsodie, dans laquelle sont «cousues» à la suite l'une de l'autre douze paraboles ou histoires symboliques. Nous en avons jadis donné une traduction française⁶⁶, qui sera à réviser en même temps que les autres, lors de la traduction de l'ensemble des récits. L'établissement du texte est difficile; il y a de grandes variantes entre les manuscrits. Tout à la fin du petit ouvrage une indication porte: «Voici transcrits quelques chapitres que l'on a découverts du traité intitulé *La langue des fourmis*», comme si l'on avait connu, au moins par tradition orale, l'existence d'autres chapitres, sans pouvoir en retrouver le texte, et peut-être même comme si le texte des chapitres connus avait été transcrit d'après une dictée. Hypothèses sans doute, mais qui rendraient compte de certaines obscurités ou défaillances du texte.

Tel qu'il se présente, ce traité doit son titre à la parabole qui vient en tête de la rhapsodie. Quelques fourmis se mettent en campagne le matin à l'aube, et remarquent les gouttes de rosée déposées sur les feuilles des végétaux. Une vive discussion s'élève entre les fourmis: d'où viennent ces gouttelettes? quelle en est l'origine? à quel monde appartiennent-elles? la terre? la mer? On épuise les arguments. La solution est proposée par la plus sage d'entre elles: toute chose retourne à son origine. Patien-

qui serait mis ici au service de la psychologie de nos auteurs. Mais il convient de se rappeler que l'*ars memorativa* s'est développé en *ars interiorativa*⁶⁶. L'intériorisation s'effectuerait précisément ici par la progression qui, d'étape en étape, conduit l'explorateur du «château de l'âme» à l'édification de son corps spirituel subtil; aussi bien l'exploration aboutit-elle à la découverte de la «Source de la Vie». A celui qui accède à cette Source est révélée l'existence d'autres châteaux-forts, s'élevant encore au-dessus de celui qu'il vient d'explorer.

Nous n'ajouterons ici que quelques remarques: 1) Le motif de l'exploration du «château-fort de l'âme» sera repris en termes semblables au cours de l'«Épître des hautes tours» (*infra* traité XIV). 2) Ce *vade-mecum* a si bien impressionné les lecteurs que la mise en scène du premier chapitre se retrouve dans le prologue du célèbre traité intitulé *Majâlis al-'oshshâq*, indûment attribué au prince timouride Soltân Hosayn Bayqarâ⁶⁷, et qui contient l'histoire romancée des shaykhs de la mystique d'amour, chacun formant couple respectivement avec son *shâhid*, son témoin-de-contemplation. Malheureusement, ledit prologue ne contient aucune référence à Sohrawardî dont il pille le texte, en l'amplifiant simplement quelque peu. 3) Ce *vade-mecum* a été l'objet d'un commentaire anonyme en persan (comme ci-dessus le traité V). Nous avons dit précédemment en quoi ce genre de commentaire est utile pour guider une première lecture, mais peut fourvoyer complètement quiconque estime détenir par là le «vrai sens». Ce commentaire n'a pas été repris dans la présente édition. Nous en avons donné jadis une traduction accompagnant celle du texte. Nous y reviendrons à l'occasion de la traduction du *corpus* de ces récits.

Quant au passage à l'événement vécu, le premier chapitre en est l'illustration frappante. Les premières lignes contiennent une référence implicite à la théorie des Intelligences selon Avicenne, aux trois actes de contemplation ou de connaissance de la Première Intelligence, qui sont à l'origine de la cosmogonie. L'Intelligence contemple son Principe; elle se connaît soi-même dans son *acte d'être*, nécessité par son Principe; elle se connaît soi-même telle qu'elle est en soi, dans son *essence* différenciée de son Principe, et par là-même en puissance de non-être. Mais, au lieu que de cette triple contemplation procèdent, comme dans la théorie avicennienne, une seconde Intelligence, une Ame et un ciel mis en mouvement par cette Ame, voici que procède ici une triade de figures ou d'entités dénommées respectivement: Beauté, Amour, Tristesse. De la captivité d'Amour que Tristesse maintient suspendu dans la contemplation de la Beauté inaccessible, ont pris naissance le Ciel et la Terre. C'est cela même qui nous fit déjà parler ci-dessus d'Eros cosmogonique. Le passage à la mystique de l'Eros transfiguré s'opérera par l'intervention de trois personnages issus de la Bible et du Qorân, et typifiant respectivement Beauté, Amour, Tristesse, à savoir: Joseph, Zolaykhâ, Jacob... Tels sont les personnages, les uns métaphysiques, les autres concrets, entre lesquels se distribue la mise en scène de ce récit, qui est peut-être le chef-d'œuvre entre les récits de Sohrawardî, mais que nous ne pouvons analyser plus longuement ici. (Suggérons seulement que l'on peut aussi comprendre «Tristesse» comme étant le «compagnon» des fidèles d'amour; c'est à elle que ferait alors allusion le titre du récit).

Insistons cependant quelque peu sur le chapitre (chapitre VI de la présente édition, pp. 275 ss.) décrivant l'ascension du «château-fort de l'âme» (*shabrestân-e jân*): une succession d'étages et de portiques typifiant respectivement les «demeures» des sens externes et des sens internes, jusqu'au centre qui est le *sensorium*. Chacune de ces demeures est occupée par un personnage dont la nature et les occupations correspondent à la faculté de l'âme qu'il typifie. La topographie qui répartit ici de niveau en niveau du château les demeures des facultés de l'âme, fait songer à la technique de ce que le Moyen Age latin désignait comme *ars memorativa*, un art

l'autre, des deux formes de l'amour n'est obtenue qu'au prix d'une rigoureuse discipline personnelle; elle n'advient qu'avec l'éclosion d'une lente maturité («il faut des années pour que, sous l'action du soleil, le minéral primitif devienne rubis ou cornaline», écrira Sohrawardî), et c'est toute l'histoire du soufisme qui est en cause. Comme nous l'avons à plusieurs reprises relevé ailleurs, le terme qui évoque au mieux ce que connote le terme *'oshsâq*, est celui de «fidèles d'amour», terme bien connu chez certains compagnons de Dante (*Fedeli d'amore*). D'où la traduction que nous proposons ici pour le titre de cet opuscule de Sohrawardî, dont la lecture, conjointe à celle des œuvres de Rûzbehân, est la meilleure initiation à l'amour mystique et à la mystique d'amour, tels qu'ensuite l'un et l'autre vont caractériser une immense littérature en langue persane, où s'accomplit le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique, si caractéristique de la spiritualité iranienne⁶⁶.

L'opuscule de Sohrawardî est parfois désigné aussi comme ayant pour titre «De l'essence de l'amour». Il semble que ce soit là un excellent sous-titre complétant les intentions d'un titre comme *Mu'nis al-'oshsâq*, lequel s'accorde particulièrement bien avec les titres donnés par Sohrawardî à ses autres récits. Il est vrai que l'on peut aussi inverser titre et sous-titre. C'est le choix qui a eu ici la préférence de l'éditeur. Pour notre part, nous en restons à la forme qui, jadis comme maintenant, nous semble s'insérer le mieux dans le *corpus* des récits.

L'ensemble comporte dans la présente édition une succession de douze chapitres (dans le manuscrit dont nous nous servîmes jadis, il en comportait treize; il ne s'agit pas d'un additif, mais d'une coupure supplémentaire en cours du texte). Nous ne pouvons donner ici qu'une idée très succincte de ce récit, tout en nous référant aux quelques remarques formulées ci-dessus (pp.61-67) et concernant ce qui fait ici l'essence d'un «récital» mystique. 1) Celui-ci marque le passage de la doctrine théorique et de sa compréhension par l'intellect, à la doctrine comme événement vécu dans l'âme et par l'âme, et initie celle-ci au drame de sa propre «histoire». 2) Le récit met en scène des figures que le jugement courant qualifie d'«abstractions personnifiées». Nous avons mis en garde contre ce que ce jugement comporte de sommaire.

IX

LE VADE-MECUM DES FIDELES D'AMOUR

(*Mu'nis al-'oshshâq*)

Ce récit (Ritter n^{os} 28 et 29) est le premier des récits de Sohrawardî qui fut traduit en français (1933)⁶³. Nous avons alors pensé que nous en traduisions littéralement le titre en lui donnant comme équivalent français: «Le familier des amants». À son tour, le premier éditeur du texte fit de même⁶⁴. Nous ne sommes plus du tout certain aujourd'hui que pareil littéralisme traduise en toute fidélité les intentions d'un auteur. Que, par son contenu, ce petit livre soit un compagnon, un familier, c'est ce que traduit fort bien l'expression latine passée dans le français courant: un *vade-mecum* (litt. «va avec moi»). Quant au mot «amants», tout ce qu'il peut suggérer en français ne concerne que d'assez loin ce que veut dire Sohrawardî. Le terme *'âshiq* (pluriel *'oshshâq*) est le terme couramment employé pour désigner les mystiques, mais cela parce que la spiritualité de ces derniers est essentiellement une mystique d'amour qui a approfondi, médité et vécu ce qui fait l'essence de l'amour en son principe, en ses manifestations, en ses sublimations. Shaykh Rûzbehân de Shîrâz est resté l'incomparable maître d'une ascèse intérieure difficile, périlleuse, conduisant l'homme intérieur à reconnaître dans l'amour humain et dans l'amour divin les deux faces d'un même et unique amour⁶⁴. Il arrive que le lecteur occidental, habitué à une tradition religieuse qui met en contraste l'un et l'autre amour, ne saisisse pas d'emblée ce dont il s'agit et soupçonne un peu trop rapidement quelque libertinage spirituel. Il suffit de lire les textes pour se préserver de ce genre de méprise. Cette «transparition», l'une en

fond de l'interprétation des songes. Toute vision d'une croissance en ce monde-ci, annonce une décroissance dans l'autre monde ; et inversement. Puis, le disciple se référant à l'expérience tout autre qu'il retire désormais de la tablette sur laquelle le shaykh l'avait initié à l'alphabet philosophique, voici que le shaykh lui propose une histoire symbolique du lent progrès de l'homme intérieur jusqu'à la maturité. Et le dialogue s'achève par un long échange de questions et de réponses concernant le *samâ'*, la pratique de l'audition musicale chez les soufis. L'expérience musicale conduit progressivement l'initié à entendre les sons dans un autre monde, où l'audition n'est plus l'affaire de l'oreille (ce sont exactement les termes dans lesquels Shaykh Rûzbehân de Shîrâz, à la fin de sa vie, s'exprimait sur sa propre expérience musicale)⁶¹. Tout ce qui concerne l'audition musicale, les phénomènes qui accompagnent l'émotion qu'elle engendre (telle parfois que certains auditeurs expirent sur place), tout cela est analysé avec autant de finesse que de profondeur. On ne peut pas résumer; il faut traduire. Nous le ferons ailleurs.

le cœur du profane étranger aux choses spirituelles, propose le symbole d'une mèche de lampe qui, au lieu d'être alimentée avec de l'huile, le serait avec de l'eau. Une troisième parabole propose en exemple le cas du malade tombé dans la folie, et qui ne sait même pas qu'il est fou. Il ne saura qu'il l'a été, que s'il revient un jour à la santé. De même, c'est au moment où il arrive à un homme de comprendre que son œil intérieur était aveugle, c'est à ce moment-là qu'il commence à y voir un peu. D'où, le parallélisme entre médecine du corps et médecine de l'âme, c'est-à-dire le traitement que doit commencer par suivre celui dont le cœur, c'est-à-dire l'homme intérieur, était malade. Ce traitement, c'est la première étape (*maqâm*) sur la voie mystique. Après cela vient une seconde étape. Parvenu au bord d'une vaste mer, il apprendra le sens caché de la plainte dérisoire émise par certain bœuf qui, sortant de cette mer pour pâturer au clair de lune, accuse le soleil de faire disparaître par sa lumière celle de la Lune. Une troisième étape est celle où l'on pénètre dans la montagne de *Qaf*, et où l'on apprend à connaître l'arbre dans lequel la Sîmorgh a son nid, et quels sont les fruits de cet arbre. Nous retrouvons ici quelques-uns des grands symboles du « répertoire » sohrawardien (cf. supra traité VI et infra traité XI).

Et le dialogue d'initiation entre le shaykh et le disciple se prolonge. . . De nouveau, comme dans le traité VI, vient une interrogation sur le phénomène de la pleine Lune et le phénomène des éclipses. Le shaykh répond par tout un cours de cosmographie, indiquant même à son élève comment établir une cartographie céleste compliquée. Le sens de tout cela ? Le traité VII nous l'a appris expressément : il y a trois manières de regarder et d'observer le ciel. . . S'ensuivent la parabole du souverain qui mourut avant d'avoir achevé son palais merveilleux ; la parabole du marchand qui avait entassé tous ses trésors sur un vaisseau ; la tempête oblige l'équipage à en envoyer une partie par le fond. Le calme revenu, le marchand, à la stupeur des autres, achève d'envoyer le reste par le fond. C'est que l'on ne renonce à une chose de ce monde, que parce que l'on a vu et trouvé quelque chose dans l'autre monde. Et la parabole initiant à la réalisation progressive du *tajrîd*, débouche, de façon inattendue, sur le sens pro-

des secrets qu'il est en train de découvrir et qui l'enchantent. Mais l'autre est un rustre qui n'y comprend rien ; il tourne son jeune compagnon en dérision, le rudoie, le traite de fou et le laisse désemparé. Hélas ! le novice a commis la faute : il a rompu la « discipline de l'arcane ». Conséquence : lorsqu'il arrive chez son shaykh, celui-ci a disparu. En vain tourne-t-il autour du monde ; impossible de retrouver le Maître. Mais voici qu'un jour il arrive à un *khângâh* ; il voit là, sur le seuil, un Sage revêtu d'un manteau de soufi (*khirqâ*) bariolé : une moitié du manteau est blanche, l'autre moitié est noire. Il avoue au Sage sa misérable aventure, et le Sage lui adresse de sévères reproches : un secret dont la saveur fait tressaillir dans le ciel les grandes âmes des temps passés, tu t'en vas, toi, en parler au premier venu ? . . . Finalement, cependant, le Sage lui fait retrouver son shaykh.

Pour notre part, nous tendons à identifier ce Sage portant un manteau blanc d'un côté, noir de l'autre, avec Gabriel, l'Ange aux « deux ailes », l'une de lumière, l'autre enténébrée. Un détail caractéristique souligne encore l'intention de l'auteur : le Sage réside dans un *khângâh*. Or, précisément la demeure de l'Ange, dans le même traité précédent (*supra* traité V), était figurée comme un *khângâh*. Dans ce cas le shaykh perdu, puis retrouvé, est bien le Guide personnel, le maître intérieur, celui que Sohrawardî désigne ailleurs, en termes hermétistes, comme la « Nature Parfaite » (*al-Tibâ' al-sâmm*), si bien que la présente épître résout au mieux le problème qui se trouve posé par d'autres textes sohrawardiens, à savoir quel est le rapport entre l'Ange de l'humanité (l'Intelligence agente) et la « Nature Parfaite » comme Ange de la personne individuelle, deux figures que les interprètes tendent parfois à confondre l'une avec l'autre.

Le shaykh retrouvé propose alors à son disciple, pour lui faire comprendre l'énormité de sa faute et le mettre en garde pour l'avenir, une série de paraboles qui sont dans le même style que celles proposées dans le traité intitulé « La langue des fourmis » (*infra* traité X). Certaines d'entre elles sont marquées par cet humour dont savent faire preuve les grands mystiques. La première parabole est celle de la salamandre qui fut un jour l'hôte du canard. Une seconde parabole, pour faire comprendre ce qu'est

VIII

ÉPITRE SUR L'ÉTAT D'ENFANCE

(*Risâla fi bâlat al-tofûlîya*)

On s'aperçoit rapidement en lisant ce récit qu'il ne s'agit pas de l'enfance selon l'état-civil, ni des camarades de jeu d'un écolier. Il s'agit de l'enfance spirituelle, de l'insouciance ignorance qui précède l'engagement de l'homme intérieur dans la Voie. De nouveau, le shaykh apparaît bien ici comme étant le guide personnel invisible, le maître intérieur (*ostâd-e ghaybî*), et les enfants qui vont s'instruire auprès de lui sont les puissances secrètes de l'âme qui sont toujours en avance sur les démarches de la personnalité consciente.

Ainsi donc, l'auteur raconte qu'au cours de son enfance, alors qu'il se livrait à ses jeux, il remarqua certain jour une troupe d'enfants à laquelle il désira se joindre. Où allaient-ils ? A l'école. Pourquoi ? Pour apprendre la Connaissance. Mais qu'est-ce que la Connaissance ? Les enfants ne détiennent pas la réponse. Il faut demander à leur maître. Puis ils passent leur chemin. Ce maître, le narrateur finira par le retrouver dans la campagne solitaire, le « désert », là-même donc où il rencontre l'Ange au début des récits précédents. Il l'informe de sa rencontre avec ses élèves, lui dit son désir de s'instruire. En réponse, le shaykh se met immédiatement en devoir de lui enseigner l'alphabet que porte inscrit certaine tablette ; bien entendu, il s'agit de l'« alphabet philosophique », de la « science mystique des lettres », exactement comme dans le récit des « Ailes de Gabriel ». Chaque jour l'élève se rend à la leçon, mais voici qu'une fois il rencontre en chemin un *quidam* qui lui impose sa compagnie. Imprudemment, l'élève lui parle

quoi tu attaches du prix : richesses, biens de ce monde, plaisirs du corps ; jeter tout cela dans le mortier du confiant abandon à Dieu ; le piler avec la main de l'ardent désir, et le consommer d'un seul coup, en commençant une retraite de quarante jours. Recommencer, s'il le faut, jusqu'à ce que tes yeux s'ouvrent. « Mes yeux une fois ouverts, que verront-t-ils ? » Vient une admirable réponse expliquant la vision intérieure, l'audition intérieure, le goût et l'odorat intérieurs, bref tous les organes des « sens spirituels », des « sens du suprasensible », tels qu'en possède le corps subtil. Celui chez qui sont ouverts ces « sens spirituels », connaîtra le monde du mystère chaque fois que celui-ci s'annonce. Que voit-il ? « Il voit ce que de soi-même il voit et ce qu'il a à voir ; il n'en peut faire le récit (*hikâyat*, n'en donner une *image* qui l'*imite*) qu'à celui qui peut comprendre par sa propre expérience ».

Ces quelques lignes sont de celles dans lesquelles Sohrawardî nous livre tout le secret des récits mystiques composés par lui. Toute la dernière page prolonge ce thème jusqu'à ce que les soufis, ses auditeurs, lui disent : « En vérité tu es un shaykh éminent et plein de sollicitude pour toi, puisqu'il ne te tient caché aucun secret ! — Il n'a en effet, répondis-je, rien de caché pour moi, mais de tout ce qu'il me dit, je ne peux pas tout redire. »

Ce mystérieux shaykh, nous avons suggéré au début *qui* il nous semblait être.

seule? Et pourquoi la Lune n'a-t-elle pas de lumière par elle-même? Et si la Lune n'est pas un substrat de la lumière, comment la lumière du soleil s'y manifeste-t-elle? Les réponses du shaykh, toujours « techniques », n'en semblent pas moins chargées de sous-entendu. Et c'est ce sous-entendu qui éclate soudain, lorsque le shaykh finit par dire : « Ces questions sont toutes intempestives. Il n'incombe à personne d'expliquer pourquoi telle étoile est brillante et pourquoi telle autre ne l'est pas ». Il en va de même pour d'autres questions que le shaykh énumère, pour finalement conclure : « Il n'incombe à personne de redire le secret de ces choses. Celui-là qui le sait, le sait de soi-même. »

Le disciple de demander alors : « Comment peut-on le savoir? » Et le shaykh d'énoncer ce qui nous apparaît comme le secret de ce récit sohrawardien : « Ceux-là qui observent le ciel et les étoiles forment trois groupes. Il y a le groupe de ceux qui observent avec leurs yeux de chair; ils voient une étendue bleue sombre; sur cette étendue ils remarquent des points blancs. Ce groupe est celui du commun des hommes; les animaux, eux aussi, sont capables de regarder le ciel de cette façon. Et puis, il y a le groupe de ceux qui observent le ciel avec l'œil du ciel ... » C'est le groupe des astronomes et des astrologues. L'œil du ciel, ou plutôt « les yeux du ciel », ce sont les étoiles et ceux-là voient les cieux par les étoiles; le contexte montre que l'auteur connaissait bien le vocabulaire technique de la science des étoiles. « Enfin il y a le groupe de ceux qui n'observent le ciel et les étoiles ni avec les yeux de chair ni avec les yeux du ciel, mais avec le regard de l'inférence (du visible à l'invisible, *istidlâl*, ce qui revient à dire: avec l'organe de la vision intérieure). Ceux-là, ce sont les chercheurs qui ont compris (les *mohaqqiqân*). » Il semble que tout soit dit dans ces quelques lignes; nous rejoignons le sens néoplatonicien de l'astronomie comme connaissance des astres suprasensibles, c'est-à-dire des astres au sens vrai, — cette science qui permettait que l'on reconnût à Timée la qualité d'astronome éminent.

La dernière partie du récit sera donc l'initiation du disciple à cette astronomie des cieux suprasensibles. « Je n'ai point ce regard. Quel régime suivre pour l'acquérir? » Le régime est sévère. Il faut composer une médecine dont les ingrédients seront tout ce à

tions et réponses soient formulées, au début, en images allusives. Le shaykh répond aux questions en prodiguant les comparaisons, jusqu'au moment où il interrompt le cours de son enseignement exotérique. Nous apprenons alors qu'il y a *trois* manières de contempler et d'observer le ciel, dont l'une fait accéder à des profondeurs célestes auxquelles n'atteindront jamais les engins physiques les plus perfectionnés, car il ne s'agit plus de physique céleste.

«Un jour, avec un groupe de soufis, je m'étais établi dans un *khângâh*. Chacun s'était mis en devoir de rapporter quelques propos d'entre les discours de son shaykh. Lorsque mon tour fut venu, voici ce que je racontai...» L'auteur rapporte alors qu'à l'époque où il était le *famulus* de son shaykh, il lui était arrivé, en traversant le bâzâr, de passer par le quartier des lapidaires. Là il avait remarqué un lapidaire qui travaillait à monter un joyau sur une roue. Le promeneur, s'absorbant dans la contemplation du travail du lapidaire, en était venu à se poser un certain nombre de questions qu'il formula ensuite à son shaykh. Lorsque la roue se mettrait en mouvement, le joyau entrerait-il lui aussi en mouvement, ou bien non? Si, sur la roue en question, on montait dix joyaux ou plus, la vitesse de leur marche serait-elle égale, ou bien non? Nous ne pourrions ici résumer les réponses sans traduire tout le récit. Le questionneur constate que l'art du lapidaire est un art merveilleux. Est-il possible d'en dire l'«histoire», c'est-à-dire d'en donner une *image* qui l'imité (une *bikâyat*)? La réponse du shaykh tend à exposer la genèse des Sphères célestes, avec les particularités de chacune, mais elle le fait en une suite d'images obscures que son auditeur avoue ne pas bien comprendre. Il en est tout à fait excusable. Le shaykh reprend alors «en clair» son exposé, et nous apprenons les lois selon lesquelles descend et se répartit la lumière de sphère en sphère.

De nouvelles questions fusent alors de la part de son élève: pourquoi la masse astrale du soleil est-elle plus grande et plus brillante que les autres? Pourquoi les étoiles qui sont sur la deuxième Sphère (la huitième en comptant à partir de la Terre, c'est-à-dire le ciel des Fixes) ne sont-elles pas les plus éclatantes de lumière? Pourquoi y a-t-il sur cette même Sphère une multitude infinie d'étoiles, tandis que sur les autres il n'y en a qu'une

VII

«UN JOUR, AVEC UN GROUPE DE SOUFIS...»

(*Rûzi bâ jamâ'at-e sûfiyân*)

Ce récit n'a d'autre titre pour le désigner que les premiers mots de son texte (Ritter, Anhang, n° 222, où il figure sans nom d'auteur, mais la liste bibliographique de Shahrâzôrî le nomme expressément parmi les œuvres du Shaykh al-Ischrâq). C'est également un récit d'initiation, mais à la différence des deux précédents qui étaient des récits visionnaires rapportant la rencontre de l'Ange et l'initiation dispensée par l'Ange, il n'y a pas ici de rencontre avec l'Ange, et l'initiation est dispensée par un shaykh. Mais qui est ce shaykh ? Il semble qu'entre les lignes s'en laisse deviner le secret; ce shaykh semble bien être celui qui, dans l'école de Najmoddîn Kobrâ, s'appelle *ostâd-e ghaybî*, le guide intérieur, le maître personnel invisible. Ainsi il ne serait autre qu'un substitut de l'Ange des premiers récits (voir encore ci-dessous le traité VIII et le traité XIV *in fine*); aussi bien est-il question, dès le début, d'un *khângâh*, et nous savons, par le traité V, que, dans ces récits, le *khângâh* est le lieu de la présence mystique de l'Ange.

L'extrême intérêt de ce récit est de nous confirmer l'herméneutique suggérée déjà pour les deux récits précédents. Lorsque, en apparence, nous croyions entendre une leçon de cosmologie ou d'astronomie, soudain nous étions rappelés à l'évidence qu'il s'agissait d'autres cieux que des cieux visibles de l'astronomie. Dans le présent récit, le changement de niveau herméneutique est explicite. Toutes les questions posées dans une première partie concernent la cosmologie, les mouvements des Sphères, bien que ques-

Nous saisissons ainsi dans l'œuvre de Sohrawardî, un moment capital et caractéristique de la culture spirituelle iranienne : le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. L'enfant Zâl à la blanche chevelure, exposé dans le désert (l'âme de lumière jetée en ce monde), est sauvé par la Sîmorgh qui le garde sous sa protection (l'épisode a ses analogues dans le roman religieux grec ancien). Esfandyâr, le héros de la foi zoroastrienne, meurt, blessé à mort, dans une mort d'extase, parce qu'il contemple dans les miroitements du métal qui revêt la monture de son adversaire Rostam, l'apparition de la Sîmorgh.

Tout cela, nous l'avons longuement commenté dans un chapitre traitant «du récit de l'Archange empourpré et de la geste mystique iranienne», et suivi de la traduction de ce récit⁶⁰. Nous ne pouvons ici qu'y référer le lecteur.

4) La quatrième «merveille» est désignée comme les «douze ateliers» auxquels font suite sept autres ateliers. En termes de cosmologie et d'astronomie, il s'agit des douze signes du zodiaque et des sept cieux planétaires. Cependant il ne s'agit pas de réduire l'intention du récit à ce *sensus literalis* astronomique; il n'y aurait pas besoin d'une initiation personnelle pas l'Ange pour connaître ce qui se trouve dans tous les livres exposant la physique céleste. En fait, nous sommes reconduits ici au thème de la Lune au ciel mystique; une dernière allusion nous rend encore plus transparente la signification de la Sîmorgh.

5-7) Le sens des trois dernières «merveilles» fournissant les trois derniers thèmes, transparait de soi-même. La «cotte de mailles» est le corps physique élémentaire. L'Épée est celle de l'Ange de la mort qui brise la cotte de mailles. La «Source de la Vie» est la source dont l'Eau rend insensible au coup de l'Épée quiconque s'y est abreuvé et baigné, comme le fit le mystérieux prophète Khezr (Khadir) que l'on retrouve toujours dans les parages de la «Source de la Vie». «Si tu *deviens* Khezr, à travers la montagne de *Qâf*, sans peine, toi aussi, tu peux passer.»

nuit, c'est-à-dire la Lune. Ici encore il ne s'agit pas d'astronomie, ou plutôt il s'agit d'une astronomie dont les astres sont les astres de Cieux invisibles et qui sont les astres au sens vrai. C'est en ce sens que la Lune figurera encore au chapitre IX de la « Langue des fourmis » et au début de l'« Épître des hautes tours ». Là comme ici les phases de la Lune typifient la personne spirituelle du mystique révoluant dans le ciel du *Tawhîd*; les éclipses qui rendent l'astre invisible aux hommes correspondent aux moments où le mystique est totalement immergé dans l'objet de sa contemplation.

3) La troisième « merveille » qui fournit le troisième thème de l'initiation, consocie les noms de Sîmorgh et de l'arbre Tûbâ. Nous sommes ici au centre, ou au sommet, de ce beau récit. Le thème de la Sîmorgh (le nom du mystérieux oiseau est féminin dans l'Avesta) est le thème auquel, nous le rappelions ci-dessus, l'épopée mystique de 'Attâr a donné sa plus magnifique orchestration; Sohrawardî le reprendra encore dans un autre de ses traités mystiques, celui qui a pour titre « L'incantation de la Sîmorgh » (*infra* traité XI). Il conviendra donc d'éclairer les deux pages l'une par l'autre. C'est à ce moment du récit que, se trouvant introduits par le thème de la Sîmorgh, interviennent les deux épisodes de la naissance de Zâl et de la mort d'Esfandyâr. Nous assistons ici à quelque chose de particulièrement remarquable : Sohrawardî applique au *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî le même *ta'wîl* mystique que les herméneutes spirituels, à commencer par lui-même, appliquent au Qorân. La mise en œuvre de ce *ta'wîl* est extrêmement discrète, suggérée à demi-mots pour les ésotéristes ; en nous découvrant le sens mystique des deux épisodes du *Shâh-Nâmeh*, elle nous inspire le regret que Sohrawardî n'ait pas eu le temps ou le projet de traiter ainsi d'un bout à l'autre l'épopée de Ferdawsî. Cette mise en œuvre correspond ici parfaitement au projet d'ensemble du Shaykh al-Ischrâq : restaurer, ou plutôt ressusciter, la théosophie mystique des anciens Perses. Cette page s'inscrit donc à la suite de celles que nous avons analysées précédemment (traité III), où deux souverains de l'ancien Iran, Freydûn et Kay-Khosraw, investis de la Lumière-de-Gloire (*Xvarnah*, *Khorra*) sont présentés comme des héros de l'expérience mystique.

Le prologue du récit, comme celui des deux récits précédents, est une orchestration discrète du thème de l'âme captive. On peut y distinguer plusieurs phases : *a*) la question posée à l'auteur par un ami décide de l'entrée en matière : le thème d'ouverture est la préexistence de l'âme (affirmée ici en symboles sans équivoque, ce qui contraste avec la négation exotérique de cette préexistence, telle que nous l'avons rencontrée précédemment dans les traités philosophiques. *b*) Le thème de la préexistence se développe dans le thème de la chute de l'âme dans la captivité (de nouveau ici les chasseurs nommés Destin et Destinée). *c*) Le thème de l'échappée et de l'évasion, pendant le temps de « ligature » des facultés de perception sensible, ce qui correspond à l'évasion nocturne dans le récit précédent. *d*) Comme dans le récit précédent également, l'échappée vers le désert a pour conséquence immédiate la rencontre avec l'Ange. L'échange des salutations est suivi de l'identification de la personne de l'Ange (sa couleur pourpre). Puis le dialogue d'initiation commence. L'Ange enseigne au visionnaire comment il pourra retourner là où il fut à l'origine, sa vraie patrie, et d'où lui-même, l'Ange, « est venu » à sa rencontre. Il apprend à l'exilé comment reconnaître les étapes du voyage ; il s'agit de franchir la montagne de *Qâf*, qui est à la fois la montagne cosmique et la montagne psycho-cosmique. A son sommet commence le « huitième climat », *mundus imaginalis*, *Nâ-kojâ-âbâd*. Les étapes de ce voyage, l'Ange les fait connaître en évoquant les sept merveilles que sa perpétuelle migration dans le monde lui permet d'observer. D'où les sept thèmes dont l'enchaînement détermine la structure du récit.

1) La première des « merveilles » décrites par l'Ange est la montagne de *Qâf* elle-même⁵⁰. Tout l'intérêt de son auditeur se concentre sur la question : comment en franchir les hauts sommets pour arriver enfin au point culminant qui est aussi le « point de sortie » ? Les sommets symbolisent avec les Sphères célestes dont traite la cosmologie, mais ce n'est pas d'une simple leçon de cosmologie qu'il s'agit ici. On notera la magnifique image de la goutte de baume transpassant au revers de la main, si on tient celle-ci exposée face au soleil jusqu'à ce qu'elle devienne brûlante.

2) La deuxième « merveille » est le Joyau-qui-illumine-la-

VI

L'ARCHANGE EMPOURPRÉ

(*'Aql-e sorkeh*)

Ce récit a quelque analogie avec le précédent. Il met en scène une « rencontre avec l'Ange » et relate l'initiation donnée par l'Ange. Nous en avons déjà donné ailleurs une traduction française⁵⁸, reprise avec un ample commentaire dans l'ouvrage déjà annoncé ci-dessus, sans préjudice de la traduction française recueillant le cycle complet des récits mystiques de Sohrawardî : que l'on veuille donc bien s'y référer. La traduction du titre nous avait posé quelque difficulté. Littéralement ce serait « l'Intelligence rouge », titre sans résonance et qui pourrait tout au plus abuser le lecteur. Mais nous savons déjà que les Intelligences sont les « Verbes majeurs », les *archanges* de l'angélologie *isbrâqî*. Quant à la couleur de l'apparition, elle résulte de son être même ; l'archange évoque pour son disciple la couleur pourpre du crépuscule matinal ou vespéral : le ciel de pourpre qui n'est plus la nuit sans être encore le jour, ou qui n'est plus le jour sans être encore la nuit. « L'Archange empourpré » nous semble être la meilleure traduction, tant au point de vue littéraire que du point de vue de la fidélité au texte. Le symbolisme de la couleur pourpre que revêt ici le dernier des « Verbes majeurs », Gabriel l'archange, correspond donc au symbolisme de ses deux ailes que nous présentait le récit précédent : aile droite de pure lumière, aile gauche empreinte d'une ténèbre rougeoyante. A noter que pour le visionnaire la couleur pourpre de l'apparition semble s'identifier ici avec l'indice de son extrême et paradoxale juvénilité. Une brève analyse des thèmes du récit nous donne ce qui suit.

au fait que *zâhir* et *bâtin* symbolisent l'un avec l'autre et forment un tout, alors ce commentaire aide à « déchiffrer » à la fois le symbolisé et le symbolisant, l'un et l'autre alternant leur rôle au cours de l'opération. Mais le sens ésotérique n'est pas le *sensus litteralis* que donne le commentaire; il est dans l'accès réel au *Malakût*, dans la promotion qui métamorphose le contenu de ce *sensus litteralis* en la réalité d'un événement *avec lequel* il symbolise, et qui fait alors de ce sens littéral de l'événement le sens spirituel.

Lumière; de son aile gauche, une ombre dont provient le monde de l'illusion. Ainsi l'image de Gabriel l'archange aux deux ailes, l'une de lumière, l'autre enténébrée, s'exhausse à l'horizon du mystique comme un magnifique symbole lui révélant le mystère de son propre être, puisque Gabriel est l'ange-archétype de la race humaine⁵⁷. Nous le retrouverons dans le traité suivant, en la personne de l'«Archange empourpré». La fin du récit initie le visionnaire à la voie du salut qui s'offre au «Verbe mineur» qui est l'âme humaine.

«Lorsque sur le *khângâb* de mon père se leva le jour splendide, la porte donnant sur l'extérieur fut fermée, et l'on ouvrit la porte donnant sur la ville. Les marchands passaient, allant à leurs affaires, et la société des Sages redevint invisible pour moi. Je mordis mon doigt, tant était vive ma nostalgie de leur entretien; je me répandis en lamentations, en gémissements multiples. Ce fut en vain». Quel est alors le secret de cette expérience visionnaire? La réponse nous est donnée au cours du dialogue, lorsque le disciple demande au Sage: «Comment se fait-il que tu sois descendu dans ce *khângâb*? ...» Le Sage de répondre: «O cœur simple! Quand l'aveugle recouvre la vue, demandera-t-il au soleil: pourquoi n'étais-tu pas auparavant dans ce monde? Perpétuellement nous sommes rangés dans cet ordre. Si tu ne nous vois point, ce n'est nullement que nous n'existions pas. Et si tu viens à nous voir, ce n'est pas qu'un changement se produise en nous. C'est en toi que le changement a lieu.»

Cette brève esquisse donne à peine une idée de la beauté et de la densité de ce récit mystique. Disons encore un mot du commentaire persan anonyme. Pour alléger la présente édition et puisqu'il avait été publié jadis par nos soins, M. Nasr ne l'a pas reproduit dans le présent volume. Nous aurons l'occasion d'y revenir en publiant la traduction française de l'ensemble des récits. C'est un commentaire répondant au type que nous caractérisions précédemment; si on le lit comme devant reconduire simplement les événements et images visionnaires du récit au niveau des évidences théoriques, cosmologiques et psychologiques, mieux vaudrait ne pas s'en servir. En revanche, si l'on se réfère au sens originel du mot *symbolon* que nous rappelions plus haut, et par là-même

La seconde partie du dialogue commence au moment où le visionnaire demande au Sage: «Maintenant, enseigne-moi la Parole de Dieu (*Kalâm-e-Khodâ*)». Le Sage acquiesce en enseignant d'abord à son disciple l'alphabet philosophique, c'est-à-dire cette «science des lettres» qui, dans la gnose ancienne comme dans la gnose islamique et dans la Kabbale, joue un rôle si important, chaque lettre étant le «chiffre» d'une modalité de l'être et recélant une énergie correspondante. «Quiconque ne comprend pas cet alphabet, n'arrivera pas à comprendre les sourates qorâniques, Parole de Dieu, comme il convient. Quiconque, au contraire, pénètre les modes de cet alphabet, en lui se manifeste fermeté et certitude (...) Tant de merveilles m'apparurent parmi les significations secrètes de la Parole de Dieu, qu'elles sont hors du domaine des explications.» Peu à peu le dialogue approfondit le sens de «Parole», et par cet approfondissement va se révéler le secret que recèlent les «deux ailes de Gabriel». Relevons ici qu'il n'y a pas (comme nous l'avions estimé jadis)⁵⁶ d'opposition entre la première et la seconde partie du récit, mais un approfondissement — ou un exhaussement — de l'être se révélant comme *Logos* ou Verbe divin. C'est cela même qui permet de reconnaître dans l'Intelligence agente l'Esprit-Saint, et réciproquement, sans que cela signifie une rationalisation quelconque de l'Esprit. Toute la théosophie de la Lumière, chez Sohrawardî, refuse un dilemme de ce genre, qui se situe à un niveau de pensée qu'elle a surmonté *ab initio*.

De Dieu Très-Haut procède une Parole ou Verbe suprême (la Première Intelligence); puis il y a les Paroles ou Verbes majeurs (les Intelligences archangéliques); il y a les Paroles ou Verbes intermédiaires (les Ames célestes); il y a finalement d'innombrables Paroles ou Verbes mineurs qui émanent du dernier des Verbes majeurs, lequel est l'archange Gabriel. De nombreux versets qorâniques, sont cités à l'appui. Nous relevons déjà ci-dessus, à propos d'un passage des «Tablettes», que cette conception de chaque être comme *Logos* éveillait certaine réminiscence stoïcienne. Et Gabriel l'archange, qui est l'Intelligence agente et qui est l'Esprit-Saint, a deux ailes: l'une à droite qui est lumière pure, dérivée du Principe, l'autre aile à gauche, sur laquelle s'étend une empreinte ténébreuse rougeoyante. De son aile droite émanent les âmes de

portes: l'une donnait sur la ville, l'autre sur la campagne solitaire». Dès maintenant, le visionnaire a pénétré dans le *Malakût*; il ouvre la porte donnant sur la solitude et il se trouve en présence de dix Sages d'une beauté éclatante et rangés dans un ordre hiérarchique. Malgré la crainte qu'il éprouve, le visionnaire aborde le Sage qui est le plus proche de lui; tous deux échangent un salut courtois (dans le récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân, l'Intelligence agente se manifeste également comme apparition d'un Sage). Il apprend que ces nobles seigneurs viennent de *Nâ-Kojâ-âbâd*, ce terme persan forgé par Sohrawardî et qui, nous l'avons rappelé, signifie littéralement «le pays du non-où». Etymologiquement, c'est l'équivalent du grec «ou-topeia», et pourtant il ne s'agit nullement ici d'une «utopie»⁵⁵. C'est bien un pays (*âbâd*), mais qui n'est pas situable au moyen des coordonnées de l'espace sensible, puis qu'il est au-delà de la Sphère des Sphères astronomiques. Le visionnaire pose alors d'autres questions, et le dialogue d'initiation s'amplifie.

La première partie concerne à grands traits la cosmologie, laquelle est liée essentiellement à l'angélologie: la procession des Intellects et des Ames célestes, les mouvements des Sphères, leur cause et leur but etc. Nous suivons la marche du récit grâce au commentaire, tout en nous gardant de redescendre au niveau d'évidence que ce commentaire nous propose. Ce qu'il y a en effet de particulier et d'irrémissible ici, c'est que tout se présente en événements et images du *Malakût*, c'est-à-dire tels que les phénomènes du monde visible aux sens apparaissent dans le *mundus imaginabilis*, où les symboles sont pris au mot. On ne pénètre dans le *malakût* des choses qu'en raccordant l'une à l'autre la chose et son *malakût*, c'est-à-dire les deux parties qui symbolisent l'une avec l'autre. Ce que le visionnaire voit, réellement et en fait, dans le *Malakût*, ce sont ces Images symboliques (l'outre aux onze plis, les Sages avec leurs tapis de prières, les moulins confiés à la garde des enfants, les jeunes filles abyssiniennes etc.) non plus les choses telles qu'elles sont objets de la perception sensible. Finalement il lui est parlé de la «science de la couture» qui est la composition de la matière et de la forme, science dont une petite partie seulement est à la portée des hommes,

occasion de commenter ce récit dans plusieurs de nos publications⁵³, et comme la traduction française avec celle de son commentaire en sera reprise dans la traduction d'ensemble du corpus des récits de Sohrawardî, notre analyse ici peut être brève, le lecteur non iranisant ayant toujours la ressource de se reporter à notre traduction parue dans le «Journal Asiatique» (1935).

Le prologue du récit évoque une réunion à laquelle avait participé l'auteur et où la discussion avait pris un ton assez vif. Un impertinent attaqua les soufis (les «Vêtus-de-bleu») et la terminologie dont ils usent, allant jusqu'à tourner en dérision certaine réponse donnée par le maître Abû 'Alî Fârmadî. A quelqu'un qui l'interrogeait, ce maître avait répondu: «Sache que la plupart des choses que perçoivent tes sens proviennent du bruissement des ailes de Gabriel. Toi-même tu es l'un de ces bruissements». Citant l'anecdote, l'impertinent contestait que cette réponse eût un sens quelconque. Il manifestait une telle fureur que notre jeune shaykh lui opposa une véhémence égale. Ce qu'il expliqua alors à son entourage, c'est cela même qui se trouve enregistré dans le récit qui a pour titre «Le bruissement des ailes de Gabriel», et cette explication n'apporte pas une simple réponse théorique, mais le témoignage d'une expérience personnellement vécue.

Voici l'exorde de ce récit: «Je réussis une fois à me frayer un passage hors de l'appartement des femmes et à me délivrer de la ceinture et des entraves dont on emprisonne les enfants. C'était une nuit où le crépuscule rougeoyant comme le cuivre s'était évanoui dans la sphère de la voûte céleste... (On notera que dans le «Récit de l'exil occidental» l'ascension de l'âme a lieu également pendant la nuit: «Comme nous montions pendant la nuit et descendions pendant le jour»). Les assauts du sommeil m'ayant jeté dans le désespoir, je pris à cause de mon inquiétude un flambeau à la main, me dirigeai vers les hommes du palais de ma mère et me promenai cette nuit-là jusqu'au lever de l'aurore. Alors le désir me prit de pénétrer dans le *khângâh*⁵⁴ de mon père (les citations johanniques dans les «Temples de la Lumière» ont déjà fixé notre attention sur ce «père»). Ce *khângâh* avait deux

V

LE BRUISSEMENT DES AILES DE GABRIEL

(*Āwāz-e parr-e Jabrā'yei*)

C'est l'un des récits d'initiation les plus typiques composés par le Shaykh al-Ischrâq (Ritter n^{os} 1 et 2). Le motif initial, autour et à la suite duquel tout le reste s'ordonne, est le motif de la «rencontre avec l'Ange», rencontre dont il est parlé non pas à la troisième personne, comme d'un événement possible advenu à d'autres, mais à la première personne, comme d'un événement personnellement vécu; le récit est *eo ipso* le récit d'une migration momentanée hors du monde sensible et d'une pénétration dans le *Malakût*. C'est le récit d'un de ces moments privilégiés où tout ce qui était doctrine que l'on médite ou que l'on écrit soi-même dans un livre, devient événement vécu; et cet événement prend la forme de la rencontre avec l'Ange, celui dont les traités précédents nous parlaient comme de l'Ange de la race humaine, Intelligence agente, Esprit-Saint, tandis que l'insistance de l'auteur nous avertissait que ce n'était pas là seulement pour lui une figure illustrant la théorie de la connaissance, mais une personne réelle du *Malakût*, se manifestant à l'horizon intérieur du spirituel. Cette rencontre avec le guide personnel, l'Ange initiateur, est l'événement visionnaire par excellence, la caractéristique des récits sohrawardiens de ce type.

Ce récit marqua pour nous une de nos premières rencontres de jeunesse avec Sohrawardî. Nous en avons jadis publié le texte et son commentaire en persan, et nous avons donné une traduction française intégrale de l'un et de l'autre, en collaboration avec notre regretté ami Paul Kraus⁵². Depuis lors, nous avons eu

d'autres spirituels. Nous avons longuement analysé ailleurs un autre «Récit de l'Oiseau» composé par le grand théologien mystique Abû Hâmid Ghazâlî (ob. 1111 A.D.), et surtout la magnifique épopée mystique de Farîdoddîn 'Attâr (ob. vers 1229 A.D.), le «Langage des oiseaux» (*Mantiq al-Tayr*), dont le sommet est l'épisode de Sîmorgh, le plus beau symbole qui ait été configuré de l'identité dans la différence, de la différence dans l'identité⁸¹

de la phrase ne mentionnant que le nom de Sohrawardî. Il y a bon nombre d'années déjà que nous avons eu l'occasion de comparer ligne par ligne le texte arabe d'Avicenne et le texte persan de Sohrawardî. Ce texte persan est bien la traduction, et une bonne traduction, de celui-là. En outre, nous avons déjà signalé ailleurs l'existence de trois autres traductions persanes de ce même «Récit de l'Oiseau». La première est l'œuvre de 'Omar ibn Sahlân Sâwajî (vers le milieu du VI^e/XII^e siècle), qui y a joint un commentaire du genre de ceux dont nous précisons plus haut la condition à laquelle ils vérifient les symboles. Des deux autres versions, l'une est due à Ahmad b. Moh. Akhsîtakî, l'autre à un certain Wajîhad-dîn⁵⁰.

Puisque les lecteurs iranisans en trouveront le texte persan ici même et que les autres peuvent recourir à la traduction française dans notre ouvrage sur Avicenne, point n'est besoin de donner ici une analyse détaillée. Le ton de l'exorde est pathétique: «N'y aura-t-il personne parmi mes frères pour me prêter un peu l'oreille, afin que je lui confie une part de mes tristesses? (...) Frères de la Vérité! Dépouillez-vous de votre peau comme se désquame le serpent (...) Aimez la mort afin de rester des vivants. Soyez toujours en vol; ne vous choisissiez pas de nid déterminé, car c'est au nid que l'on capture tous les oiseaux. Si vous n'avez pas d'ailes, dérobez, procurez-vous des ailes par ruse...» Puis le récit nous rapporte comment l'Oiseau tomba captif dans les filets des chasseurs; comment il apprit à se délivrer après avoir aperçu d'autres oiseaux comme lui, qui avaient reconquis leur liberté. Leur départ à tous pour la montagne de *Qâf*; la pénible ascension de vallée en vallée, de sommet en sommet, c'est-à-dire de ciel en ciel de la montagne psycho-cosmique; enfin l'atteinte à la plus haute cité; leur pénétration jusqu'à l'oratoire du Roi; l'accueil qui leur est fait; leur retour en compagnie du messager du Roi. Jusqu'au trait d'humour final: «Plus d'un parmi mes frères ne vont-ils pas me dire: Tu dois avoir, l'esprit un peu dérangé (...) Voyons! tu ne t'es jamais envolé; c'est ta raison qui s'est envolée...»

Ce récit avicenno-sohrawardien de l'Oiseau sera amplifié par

est pas trompé. Son propre « Récit de l'exil occidental » (cf. *infra* XIV) prend son point de départ là où le récit de Hayy ibn Yaqzân prend fin, comme en esquissant un dernier geste allusif. Quant au « Récit de l'Oiseau », qui conduit le pèlerin jusqu'à l'Orient, Sohrawardî a pris la peine de le traduire lui-même en persan. Mieux encore que l'analyse de leurs philosophèmes, les récits mystiques composés par l'un et par l'autre, permettent d'apprécier à la fois le rapport et la distance entre ces deux grands maîtres de la pensée iranienne islamique, Avicenne et Sohrawardî.

Le thème du « Récit de l'Oiseau » illustre un archétype exemplifié dans presque tous les domaines de l'histoire des religions. C'est le motif de l'« ascension céleste » qu'illustre chez les spirituels de l'Islam l'abondante littérature du *Mi'râj*. Pour ne citer qu'un exemple, rappelons l'amplification, non exempte d'humour, donnée par Ibn 'Arabî dans ses *Fotûhât* (chapitre 167) relatant l'ascension céleste accomplie de compagnie par un « philosophe indépendant » et par un « théosophe traditionnel »⁴⁷. Quant au symbole de l'oiseau, son « histoire » traverse l'ensemble des littératures traditionnelles et symboliques. Nous l'avons esquissée ailleurs⁴⁸ et ne rappellerons ici qu'un des exemples les plus illustres, celui que l'on trouve dans le *Phèdre* de Platon : le récit symbolique du *Phèdre* imagine l'âme à la ressemblance d'une Énergie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige qui, lui aussi, est pourvu d'ailes (*Phèdre* 246 a). Et tout lecteur de Platon a présente à l'esprit la magnifique image de la procession céleste des âmes à la suite des dieux et de la chute de certaines d'entre elles (246 d)⁴⁹.

Le titre donné par quelque copiste à la version sohrawardienne persane du Récit avicennien de l'Oiseau ne laisse pas entendre d'emblée qu'il s'agit d'une traduction du texte arabe d'Avicenne. Certes, le mot traduction figure dès le début : « Traduction de la langue divine, et c'est l'épître de l'Oiseau, œuvre (*ta'rif*) de l'Imâm de l'univers, le plus grand savant de l'époque, roi des savants et des philosophes, Shaykh Shihâboddîn Sohrawardî, la miséricorde divine soit sur lui. » Mais on s'aperçoit immédiatement que dans cette suscription le mot traduction a un sens métaphysique et ne vise pas à sauvegarder la propriété littéraire, la fin

personnelle; les uns s'ouvrent par une rencontre avec l'Ange, d'autres par une rencontre avec un mystérieux shaykh qui est en fait le maître ou guide intérieur. D'autres récits présentent, à la façon d'une rhapsodie, une suite de paraboles ou récits symboliques. Ces nuances suffisent tout juste à les diversifier. Notre sentiment est qu'ils forment un tout, dont le leitmotiv est constant, et qu'ils doivent être lus et compris en référence les uns aux autres.

Quant au « Récit de l'Oiseau » (Ritter n° 7) qui figure en tête de cette seconde partie, nous l'avons déjà étudié, commenté et traduit intégralement en français, ailleurs, dans notre ouvrage sur Avicenne⁴⁵. Nous n'y insisterons donc pas longuement ici. Rappelons tout d'abord que ce texte persan n'est autre que la version persane de l'« Épître de l'Oiseau » composée par Avicenne. Il convient donc de s'en remémorer la place dans le « cycle des récits avicenniens ». Selon la classification que nous avons établie, telle qu'elle résulte rigoureusement de leur contenu, les trois récits d'Avicenne se présentent de la façon suivante : 1) Le « Récit de Hayy ibn Yaqzân », qui comporte l'invite et l'initiation à l'*Orient*, c'est-à-dire au monde des Formes pures, des Formes archangéliques de lumière, à l'opposé de l'*Occident* du monde terrestre et de l'extrême-occident de la matière pure. 2) Le « Récit de l'Oiseau » qui est la réponse à l'invite et marque l'atteinte effective à l'*Orient*. 3) Le « Récit de Salamân et Absâl » dont la version avicennienne typifie dans ces deux figures le couple d'anges terrestres mentionné dans le récit de Hayy ibn Yaqzân. A la différence des deux premiers, ce troisième récit n'est pas à la première personne et ne nous est conservé que dans le résumé assez pâle procuré par Nasîroddîn Tûsî⁴⁶. Le cycle de ces récits présente un aspect essentiel de la pensée et de l'œuvre d'Avicenne, un peu trop négligé en général en Occident, où trop souvent ces récits ont été dégradés en « allégories » formelles et en fantaisies, pour la raison que nous dénonçons plus haut. On resterait en porte-à-faux si l'on prétendait traiter de la psychologie avicennienne, de l'ensemble des thèmes que comporte un traité *De Anima*, sans une compréhension approfondie de ces récits, car ils sont autant de témoins de ce qu'Avicenne projetait comme « philosophie orientale ». Sohrawardî ne s'y

nous avons ici des allégories, des «abstractions personnifiées». Là-même encore ce serait une méprise. Qu'est-ce qu'une «abstraction personnifiée»? Si elle est personnifiée, elle n'est plus une abstraction; et si elle est une abstraction, elle n'est pas une personne. En fait il y a un profond malentendu métaphysique ayant pour origine le fait que nos théories modernes de la connaissance n'ont connu qu'une alternative: ou bien les universaux abstraits de la logique de l'entendement, ou bien les réalités concrètes de la perception sensible. Or les pures essences, dans la métaphysique d'Avicenne comme chez Sohrawardî et dans toute la tradition qui les perpétue en philosophie islamique, ne sont pas des universaux logiques, mais des essences ayant en elles-mêmes leur singularité propre et qui sont indifférentes à la généralité du concept (et par là-même aux conditions négatives que cette généralité implique) comme aussi bien à la singularité de l'individu concret sensible (et par là-même aux conditions positives que celui-ci implique). Le seul mode de manifestation (*zohûr*) possible de ces essences postule un niveau qui n'est ni celui de l'intelligible pur ni celui du sensible pur, mais celui du *Malakût*, c'est-à-dire de l'*imaginal*. Ici le *Malakût* symbolise avec le monde qui lui est supérieur, de même qu'il symbolise avec le monde sensible; ici nous avons simultanément, chez Sohrawardî, le fondement de la doctrine du double aspect de l'imagination, et de la possibilité de *voir* les Idées platoniciennes comme des figures de l'angélologie zoroastrienne. La brève indication à laquelle nous nous limitons ici, nous préservera peut-être de confondre ces figures avec de simples «abstractions personnifiées»⁴⁴.

Les récits en persan rassemblés dans la présente édition forment un total de huit récits. A cet ensemble il convient d'en ajouter deux autres, exceptionnellement rédigés par Sohrawardî en arabe, et que nous avons déjà nommés précédemment, à savoir: le récit publié ici en appendice par nos soins (*infra* traité XIV) et le «Récit de l'exil occidental» que nous avons publié dans les *Op. metaph. II* avec une très ancienne version-paraphrase persane. De ces récits, les uns sont à la première personne; ils relatent l'aventure spirituelle vécue, et sont d'authentiques récits d'initiation

et par les romans de nos propres littératures médiévales.

Il importe que cela soit bien établi, car une première application en concerne non seulement les commentaires anonymes qui ont été donnés en persan pour deux des récits de Sohrawardî, mais inévitablement aussi, dans une certaine mesure, les commentaires que nous serons amené à en donner nous-même pour permettre au lecteur de suivre la «trame» symbolique. Les commentaires anonymes «expliquent» les mystérieux récits, en reconduisant images et événements aux concepts connus par ailleurs dans les traités théoriques. Si leur but est de nous faire redescendre au niveau de l'exposé théorique, ces commentaires valent tout juste le papier sur lequel ils sont écrits. En revanche, si nous les comprenons comme partie d'un tout dont la contrepartie est l'événement réel dans le *Malakût*, alors ils sont éminemment valables; *zâbir* et *bâtin* symbolisent l'un avec l'autre. Il ne s'agit donc pas de faire redescendre le récit au niveau de la théorie; c'est l'interconnexion de l'un et de l'autre qui métamorphose la doctrine en événement vécu et donne à celui-ci son contenu.

On devra donc se garder de penser que le *sensus literalis* de ces récits est à chercher dans les concepts philosophiques ou cosmologiques, tandis que le récit serait une «allégorie» construite sur les premiers. Non pas, chacun symbolisant avec l'autre, chacun est inséparable de l'autre, et c'est pourquoi nous disions ci-dessus que l'événement vécu (la doctrine non plus connue en théorie mais vécue comme événement de l'âme se passant dans le *Malakût*) ne peut être dit qu'en symboles. Il incombe à chaque lecteur d'en reconstituer le tout, c'est-à-dire de déchiffrer le symbole en le vivant à son tour. Nous sommes donc assez loin de l'inoffensive allégorie unidimensionnelle. *Zâbir* et *bâtin* sont le «signe de reconnaissance» l'un de l'autre, au cours du déchiffrement, chacun permute avec l'autre sa qualité de *zâbir* ou de *bâtin*. Nous pourrions mieux le vérifier en donnant la traduction française du corpus des récits de Sohrawardî.

Il y a encore ceci. Dans l'un des récits de Sohrawardî (ici le traité IX) apparaît une triade dont les figures sont désignées comme Amour, Beauté, Tristesse. On dira peut-être qu'à coup sûr

ensemble. Deux hommes, par exemple, se trouvent être des hôtes de rencontre. En se séparant, ils brisent un anneau ou un tesson d'argile, pour que, chacun se trouvant en possession d'un *symbolon*, puisse, en le joignant à l'autre, se faire reconnaître de celui qui est en possession de cet autre comme l'hôte de jadis, ou comme son ami. Chaque *symbolon* implique donc un *autre* « avec lequel il symbolise ».

Il n'est point surprenant que, dès l'origine, l'idée de symbole ait impliqué celle de *transfert* (méta-phore), puisque chaque partie *réfère* à l'autre. Dans l'herméneutique symbolique de Philon comme dans le *ta'wil* qorânique, le terme biblique est, comme le terme qorânique, un « signe de reconnaissance » pour l'autre partie; il s'agit de recomposer le tout qui originellement forme une coalescence. *Zâhir* (exotérique) et *bâtin* (ésotérique) appellent leur réunion; ils sont indissociables l'un de l'autre, chacun étant le « signe de reconnaissance » de l'autre. Chacun d'eux comporte ou implique quelque chose d'*autre*, de l'autre qu'il s'agit de découvrir et qui fait de lui, comme tel, le symbole de cet autre. C'est cela même l'essence du « symbolisme », le fait de « symboliser avec ». Chacun d'eux, réduit à lui-même, est privé de la dimension qui fait de lui un symbole, puisque leur « symbolisme » est l'expression de leur participation commune à la même idée qui en est le Tout. L'idée de *correspondance*, essentielle pour toutes les théosophies mystiques, a là-même son fondement. C'est par l'absence de l'*autre* que l'allégorie devient unidimensionnelle, et dès lors il importe de bien distinguer entre symbole et allégorie. Pour nos théosophes en Islam, cet *autre*, c'est le *malakût* des êtres et des choses (Sohrawardî nous l'a rappelé ci-dessus). D'un bout à l'autre, nous pouvons en faire la vérification dans les récits sohrawardiens, à commencer par la traduction persane du récit avicennien de l'Oiseau (l'oiseau captif, symbole du philosophe en ce monde; les vallées que parcourent les oiseaux et les états de la vie intérieure etc.). Mais, sans le *Malakût*, tout cela est réduit au niveau d'allégories purement formelles, de fictions imaginaires etc. C'est malheureusement l'infirmité qui a le plus souvent marqué, en Occident, l'interprétation des récits de ce genre, à commencer par ceux d'Avicenne

l'événement vécu, les présences qui s'imposent, les paroles entendues, les images qui flamboient. Corollairement, réduire le sens et la portée de ces récits aux évidences accessibles dans les ouvrages théoriques, ce serait là-même dégrader en «allégorie» unidimensionnelle une histoire intérieure visionnaire, laisser échapper la réalité *imaginale* du *Malakût* pour ne plus détenir que de l'imaginaire. Toute herméneutique agnostique se condamne à passer ici à côté de la *réalité*⁴².

Il semble que l'on ne puisse séparer l'art du *ta'wîl* qorânique pratiqué par Sohrawardî et par ses confrères, du mode d'invention et d'inspiration qui est à l'origine de ses récits mystiques. Cet art ou technique (au sens du mot grec *tekhne*) du *ta'wîl* n'a rien d'automatique ni d'arbitraire; il y faut une inspiration propre qui est précisément l'inspiration herméneutique. Une recherche fondamentale sur le *ta'wîl* chez les spirituels de l'Islam aurait à instaurer une comparaison qui, pour être efficace, devrait remonter jusqu'à l'exégèse biblique chez Philon d'Alexandrie. Un ouvrage approfondi vient justement d'en rétablir avec bonheur les perspectives spirituelles et de déterminer en quoi consiste véritablement sa «technique»⁴³.

Sans pouvoir insister ici sur le *ta'wîl* pratiqué par Sohrawardî dans les ouvrages analysés ci-dessus, disons que les exemples, surtout ceux qui ont été donnés en dernier lieu, montrent qu'il met en œuvre, lui aussi, quelque chose comme une *synagogé* platonicienne (rapprochement, rassemblement). Un terme ou une image qorânique, comme chez Philon un terme biblique, constitue *une partie* d'un tout avec l'autre partie duquel il s'agit de le réunir, de le rassembler. Découvrir cette autre partie, c'est cela que nous appelons l'inspiration herméneutique. Un terme, un concept ou une image sont promus au rang de symboles, lorsqu'ils sont saisis comme faisant partie d'une unité supérieure dont l'autre partie, avec laquelle ils forment ce tout et cette unité, est à découvrir. C'est pourquoi, il convient de dire que l'«allégorèse», au sens où l'entend l'herméneutique biblique chez Philon, n'est point interprétation arbitraire, mais «philosophie platonicienne appliquée», méthode de connaissance. Il convient toujours de remonter à l'étymologie du mot grec *symbolon*: le verbe *symbolleîn* veut dire agglomérer, joindre

goriques» dont le rôle et la signification se maintiennent au même plan d'évidence que les concepts qu'elles «représentent». En revanche, un *symbole* ne «représente» pas; il est la contre-partie de quelque chose d'*autre*; il est le seul moyen d'accéder à un plan de conscience et d'évidence supérieur à l'apparence qu'il revêt et grâce à laquelle il *symbolise avec* quelque chose d'*autre*. L'Ange des récits sohrawardiens n'est pas une «allégorie», mais une personne réelle, personne du *Malakût*. L'enseignement qu'il donne à son disciple est donné en symboles. Aucun élément de langage humain terrestre ne peut se rapporter à un événement réel vécu dans le *Malakût*, à moins qu'il ne soit promu au rang de symbole. Un symbole ne disparaît jamais; il n'est jamais expliqué une fois pour toutes; il incombe à chacun de le déchiffrer à son tour, et personne ne peut le déchiffrer qu'en accédant réellement au plan spirituel qu'il annonce et dont il est la contre-partie.

Impossible de comprendre les symboles, si l'on refuse la réalité ontologique du *Malakût*. A plusieurs reprises, Sohrawardî, le premier, en a averti son lecteur. Sans le *Malakût*, visions des prophètes, expériences visionnaires des mystiques, événements de la Résurrection, tout cela reste impossible à comprendre. Ou plus simplement dit: ce qui était la réalité *imaginale* du *Malakût* (le *mundus imaginalis* ou *'alam al-Mithâl*) se trouve dégradé en imaginaire. Nous retrouvons donc ici, à l'origine des récits, l'aspect ambigu de l'Imagination, tantôt «arbre béni», tantôt «arbre maudit», que Sohrawardî a si bien analysé à la fin des «Tablettes», en l'illustrant par le *ta'wîl* de nombreux versets qorânicos. Comme «arbre béni», elle donne aux choses leur dimension invisible, s'élevant jusqu'au monde du *Jabarût*, dont elle est l'intermédiaire. Comme «arbre maudit», elle réduit les choses à leur dimension sensible, à leur évidence matérielle; elle est «agnostique».

Et cela vise non pas seulement l'inspiration qui donne origine aux récits en forme de symboles, mais l'herméneutique qui tente d'en faire fructifier le sens. On se tromperait du tout au tout, si l'on se représentait ici un mystique comme Sohrawardî, créant laborieusement des «histoires» et des figures doublant simplement ce qu'il avait dit en philosophe, sous forme didactique, dans ses autres ouvrages. Cela n'aurait plus rien à voir avec

IV

LE RÉCIT DE L'OISEAU

(*Risâlat al-Tayr*)

Avec ce Récit commence la seconde partie du présent ouvrage, laquelle, en quelque cent trente pages (pp. 198-332) rassemble le *corpus* des traités mystiques en persan. Il est vrai qu'il était déjà largement question de mystique dans les traités qui précèdent, et cela, comme nous l'avons dit, parce que, selon le Shaykh al-Ish-râq, il n'est point de philosophie qui ne s'achève en expérience spirituelle sous peine de demeurer stérile et vaine, de même qu'inversement une expérience mystique, sans formation philosophique préalable, expose la conscience aux illusions et aux égarements. Mais il se produit ici quelque chose de nouveau. Il ne s'agit plus ni de description allusive ni de justification par des preuves ; la doctrine est devenue *événement* de l'âme. Il s'agit de l'« histoire » de l'âme, histoire secrète, invisible au monde, dont les événements ne sont point enregistrés dans les archives, parce qu'ils s'accomplissent dans le *Malakût*.

Les récits de Sohrawardî, ses « romans initiatiques », se passent dans le *Malakût*. Ils rapportent des événements bien *réels*, bien qu'ils ne le soient pas au sens que peut avoir ce mot pour un monde ignorant du *Malakût*. Mais en refusant l'ordre de réalité propre à ces événements, on les dégrade en *allégories*, au sens que ce mot a couramment de nos jours, et qui est assez loin du sens où l'entendait un Philon d'Alexandrie. L'allégorie, au sens courant, ne fait que dire d'une autre manière ce qui est parfaitement connaissable par ailleurs ; elle substitue aux concepts généraux de la logique (par exemple la justice, la liberté, le crime etc.) des figures « allé-

« arbre émergeant du sommet du Sinaï » auquel est cueilli le « pain des Anges », tantôt « arbre maudit » ou montagne que réduit en poussière la théophanie. Ces pages forment en effet une heureuse transition menant à la seconde partie du présent ouvrage, rassemblant le *corpus* des récits mystiques rédigés par Sohrawardî en persan, et dont on peut dire qu'ils sont le fruit cueilli « aux branches de l'Arbre béni ».

faculté spirituelle indépendante de l'organisme physique auquel elle survit, étant en quelque sorte le corps subtil ou l'enveloppe subtile de l'âme. Dès lors, la différenciation entre l'*imaginaire* et l'*imaginal* (*mithâlî*) est définitivement fondée, grâce à une ontologie du *Malakût* dont l'origine remonte à l'œuvre de Sohrawardî.⁴¹

En revanche, lorsque l'imagination dégénère en « fantaisie » (*mokhayyila*) et que la réalité *malakûtî* de l'*imaginal* s'efface devant l'irréalité de l'imaginaire, c'est-à-dire lorsque l'imagination, au lieu de demeurer axée entre l'intelligible et le sensible, se tourne exclusivement vers les choses sensibles, voletant de l'une à l'autre, elle ne remplit plus sa fonction médiatrice qui est de mettre l'âme sur la voie des réalités intelligibles. Loin de là, elle l'en détourne et l'étourdit. Elle est alors « l'arbre maudit » que désigne un verset qorânique (17 : 62) ; plus précisément encore, elle est alors la montagne qui dresse son obstacle entre le monde de l'Intelligence et l'âme. C'est la montagne dont il est question dans l'épisode de la vision de Moïse. Lorsque Moïse demanda à Dieu la faveur de la vision, il lui fut répondu : « Tu ne me verras pas, mais regarde vers la montagne ; si elle reste en place, peut-être me verras-tu » (7 : 143). Malheureusement cette montagne de l'imaginaire est perpétuellement agitée, perpétuellement en mouvement. Aussi, « lorsque le Seigneur se manifesta à la montagne, il la réduisit en poussière ». Et Moïse tomba évanoui. Ici (p. 191) le shaykh se réfère à son grand « Livre de la Théosophie orientale » ; et la page s'achève par l'un de ces « psaumes confidentiels » (*monâjât*) dont Sohrawardî, comme Rûzbehân, possède le secret.

L'ensemble du livre conclut en rappelant « au visionnaire qu'il lui faut méditer continuellement sur le monde du *Malakût*, les secrets de l'être, la structure du monde dans le ciel et sur terre. » Recommandation qu'illustre le *ta'wil* d'une chaîne de versets qorânicos. Enfin il est rappelé que l'âme humaine est le khalife de Dieu sur terre, et que cela comporte de lourdes obligations, en particulier dans le cas des souverains de ce monde, puisque c'est pour l'un d'eux que le livre fut écrit. — Nous retiendrons particulièrement ici les pages concernant le double aspect, l'ambiguïté, de la puissance imaginative, tantôt « arbre verdoyant »,

l'importance peut se mesurer au fait que la composition des récits symboliques recueillis ici dans la seconde partie, nous en atteste la mise en œuvre, l'application pratique. Lorsque la faculté imaginative (*motakhayyila*) est au service de l'intelligence qui la guide et l'éclaire, on lui donne le nom de *fikr*, *mofakkira* (cf. p. 131, lignes 13 ss.); c'est alors l'imagination active, la méditation intérieure, l'*Imaginatio vera*; son objet n'est ni l'intelligible pur ni le sensible pur, mais un intermédiaire entre les deux. Elle est alors « l'arbre verdoyant » dont parle un verset qorânique (36 : 80) et qui secrète du feu; ou encore « l'arbre qui émerge du sommet du Sinaï » (23 : 20). Les hautes connaissances sont le pain de ceux qui les cueillent à cet arbre, et ce pain est le « pain des Anges » (persan *nân-e ferêshtegân*, arabe *khobz al-malâ'ika*; cf. le latin *panis angelicus*); c'est à cela que firent allusion Pythagore dans ses symboles et David le prophète dans ses psaumes (p. 189). C'est également l'arbre dont parle le verset de la Lumière (24 : 35), arbre qui n'est ni de l'orient ni de l'occident, ce qui veut dire, explique notre shaykh, qu'il n'est ni intelligence pure (*'aql mabd*) ni matière pure (*hayûlî mabd*), et c'est la meilleure façon, en vérité, de situer la perception ou conscience imaginative et d'en définir la fonction. Cette imagination active, c'est encore le buisson ardent de Moïse, et nos âmes sont les lampes que ce feu embrase. D'autres versets qorânicos sont mis en œuvre ici par un *ta'wîl* qu'inspire la ferveur du Shaykh al-Ishrâq. Il en vient tout naturellement à parler, dans ce contexte, de la nécessité des symboles et des paraboles; les versets qorânicos que l'on peut citer à l'appui sont nombreux (nous avons vu que dans les « Temples » certains versets évangéliques venaient encore les renforcer). Bien loin que symboles et paraboles soient le fruit d'une construction laborieuse et rationnelle, ils marquent la phase d'un événement vécu dans l'âme, auquel aucune théorie ne peut suppléer; et c'est à cette source que prennent origine les récits initiatiques composés par notre shaykh. On sait quelle place occupe dans l'œuvre d'un Ibn 'Arabî l'initiation à la connaissance et à l'expérience imaginatives. Les considérations de l'un et de l'autre maître trouveront leur achèvement dans l'œuvre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, qui fait définitivement de la puissance imaginative une

traité (*infra* le traité X) la figure de Kay Khosraw, dans un poème qui le célèbre comme roi du Graal, ce qui est en parfait accord avec les recherches que nous avons analysées ailleurs et qui mettent en comparaison les motifs du Xvarnah et du saint Graal, les figures de Parsifal et de Kay Khosraw, chevalerie iranienne et chevalerie d'Occident⁴⁰. Sohrawardî évoque ici l'assiduité de Kay Khosraw à la méditation et au service divin ; il fut favorisé d'entretiens avec la Sagesse céleste qui lui révéla le monde suprasensible et en projeta l'empreinte dans son âme ; il s'éleva jusqu'au monde suprême ; il contempla face à face les Lumières divines et il perçut cette réalité suprasensible qui est désignée comme la Lumière de Gloire royale (*Kayân-khorra*), laquelle est une Lumière qui resplendit dans l'âme, une Lumière victoriale (*qâbir*) devant laquelle les têtes s'inclinent. C'est ainsi que les Éléments lui étaient soumis et que Kay Khosraw triompha d'Afrâsiyâb qui avait tenté de s'emparer du *Xvarnah* royal par la force.

Le panégyrique du souverain et de son règne s'achève par l'évocation de sa mystérieuse disparition de ce monde qui fait de lui un héros eschatologique, un compagnon du futur Saoshyant, attendant de reparaitre avec celui-ci pour l'ultime combat. Cet épisode final est, on le sait, une des plus belles pages du *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî. Kay Khosraw est un des héros qui se sont « absentes » de ce monde sans avoir à franchir le seuil de la mort (que l'on pense à Hénoc, à Élie, au XII^e Imâm, au roi Arthur du cycle de la Table Ronde et à quelques autres encore). Après qu'il eut été comblé par la vision des Lumières divines, voici que « le héraut de l'amour l'appela, et il lui répondit : A tes ordres, me voici (. . .) Le Père l'appelait, et il entendit qu'il l'appelait. Il exauça donc cet appel et émigra vers Dieu Très-Haut. Renonçant à sa royauté terrestre, il typifia en sa personne le cas du parfait amour spirituel en renonçant à la patrie terrienne et à sa demeure. Jamais les temps ne virent pareil souverain. . . La force divine le mit en mouvement, et il sortit de son pays. Béni soit le jour où il quitta la patrie terrienne, le jour où il se conjoignit avec le monde supérieur. »

12. Ces pages trouvent leur dénouement dans une dernière *qâ'ida*, posant les bases d'une théorie de l'imagination active dont

Shaykh al-Ishrâq effectue en Islam même le rapatriement des Sages de l'ancienne Perse. En sont ici le signe les versets qorâniques introduits au début de cette *qâ'ida*, et que sans difficulté le *ta'wil* permet de lire comme une allusion ou une invite à l'exode hors de l'ignorance et de l'inconscience vers la lumière des hautes connaissances et des vraies réalités. La description de l'expérience mystique recourt ici à l'exemple classique : le fer porté au rouge par le contact du feu. L'âme ainsi portée à l'incandescence règne sur les autres âmes ; elle a puissance d'agir sur la matière ; son appel est entendu dans le *malakût* du Ciel. Ainsi en est-il de celui qui a reçu le charisme royal : par la contemplation assidue des degrés du *Jabarût*, l'ardent désir du monde de la Lumière, il s'élève à l'horizon suprême et triomphe de ses ennemis. Resplendissant de la lumière sacrale, fortifié par l'assistance divine, il prend rang dans ce « parti de Dieu » dont parle le verset qorâniq (cf. 58 : 23).

Ainsi en fut-il pour d'éminents souverains des anciens Perses (*bozorgân-e molûk-e Pârsiyân*), lesquels ne professaient nullement le dualisme qui ne fit son apparition que postérieurement à Gosh-tâsp⁷⁷. Cette Lumière divine qui embrase l'âme et le corps, c'est elle que les anciens Perses désignaient sous le nom de *khorra* (l'avestique *Xvarnah* ; cf. ci-dessus le « Partaw-Nâmeh », les « Temples de la Lumière », et avant tout le « Livre de la Théosophie orientale »)⁷⁸ ; celle qui était propre aux souverains était appelée *Kayân-khorra* (le *Xvarnah* royal). Parmi ceux qui furent investis de cette Lumière, il y eut le roi Fereydûn (Thraetaona dans l'Avesta) ; favorisé d'une *unio mystica* avec l'Esprit-Saint, fortifié et illuminé par l'irradiation des Lumières divines, il put triompher du monstrueux Zohâk ; il fit régner la justice sur la Terre et posséda tant de connaissances que l'on trouve peu d'hommes à lui comparer au cours des temps.

A cet éloge du roi Fereydûn fait suite une longue page vibrante d'émotion, qui célèbre le souvenir du saint roi Kay Khosraw. C'est une page bien connue, car le début en est cité par Qotbod-dîn Shîrâzî dans son commentaire du « Livre de la Théosophie orientale »⁷⁹, si bien qu'aucun des nombreux lecteurs du commentaire ne l'a ignorée. Nous verrons encore reparaitre dans un autre

la Lumière de toutes les Lumières, parce qu'il confère la Vie et la Lumière ; qu'il est manifeste par soi-même et ce qui manifeste l'autre. — Que la noblesse et précellence d'un être est en fonction de sa lumière. — D'où, le plus noble des corps est aussi le plus lumineux, à savoir le Soleil que Sohrawardî désigne ici, comme dans le texte arabe des « Temples », sous son nom iranien : *Hûrakhsh*⁸⁴. Il est le symbole suprême de Dieu (*al-mathal al-d'âlâ*, cf. 16 : 62) pour les Cieux et les Terres, car il est la Lumière des Lumières des corps, de même que Dieu est la Lumière des Lumières des Intelligences et des Ames. Le ton du texte devient alors celui d'un hymne religieux, que l'on comprendra d'autant mieux si l'on se réfère à l'hymne composé par Sohrawardî dans son « Livre d'heures », en l'honneur de l'archange du Soleil⁸⁵. Dans la « langue de l'*Isbrâq* », *Hûrakhsh* est celui qui éclaire les voyageurs ; il est leur introducteur auprès du Dieu Très-Haut. Être vivant et pensant (*hayy nâtiq*), il est la preuve, le garant pour les serviteurs de Dieu ; il est le signe du *Tawhîd*, il rend témoignage à l'Unité ; il est à la fois la face, l'œil et le cœur de l'univers. Puis sont cités en témoignage les versets qorâaniques où il est fait mention du soleil. Cette page est, bien entendu, parmi les pages caractéristiques de l'*iranisme* du Shaykh al-*Isbrâq* et de sa volonté de restaurer la théosophie des anciens Perses. Elle est suivie de deux autres pages aussi caractéristiques, qui donnent tout leur sens aux « Tablettes » comme compendium de la théosophie de l'*Isbrâq*.

11. Les pages suivantes concernent en effet certaines expériences extatiques, mais elles se signalent par le fait que les personnages présentés ici comme héros de cette expérience sont deux souverains de l'ancienne Perse : Fereydûn et Kay Khosraw. Celui-ci fut même pour Sohrawardî la figure-archétype du Sage de l'ancienne Perse, celui à qui doivent leur nom les *Khosrawâniyân* comme anciens Sages iraniens, ancêtres des *Isbrâqiyân* de l'Iran islamique. Nous sommes donc ici tout à fait au cœur du projet de la « Théosophie orientale », *Hikmat al-Isbrâq*. Mais, comme nous l'avons longuement constaté ailleurs⁸⁶, il ne s'agit pas pour Sohrawardî de quelque chose comme d'un retour en arrière, dont l'intention directe serait d'effacer l'Islam. C'est, loin de là, avec les ressources de la spiritualité islamique, avec la mise en œuvre du *ta'wil*, que le

corps physique. — Que le tourment des mal-destinés est l'ignorance composée ; l'ignorance simple est de ne pas professer ce qui est vrai, sans plus ; l'ignorance composée est de professer, en outre, ce qui en est le contraire. — Comment, après la séparation du corps matériel, les âmes sont différenciées entre elles par ce qu'elles ont actualisé en elles-mêmes au cours de leur vie terrestre ; de même les Intelligences sont différenciées entre elles par leur essence, leur degré de force ou de faiblesse.

7. Que les âmes humaines, qui ont leur origine dans le *Malakût*, recevraient les empreintes dessinées dans les âmes du *Malakût*, si elles ne portaient point une attention exclusive au corps matériel. — Que les êtres spirituels supérieurs, Intelligences et Ames célestes, sont comme un « Livre » dans lequel est écrit ce qui fut et ce qui sera (nombreux versets qorâaniques relatifs à ce Livre). Il peut arriver qu'aux instants privilégiés où se relâche l'activité des sens, nos âmes se conjoignent avec ces êtres spirituels. Ce qui est écrit dans ces « Livres » se réfléchit alors en elles, et elles ont ainsi connaissance du monde suprasensible. Tel fut le cas des prophètes et de quelques grands théosophes mystiques, soit que leurs âmes en aient eu la force dès l'origine, soit qu'ils aient acquis cette force par une voie connue d'eux seuls ; leur âme devint alors un miroir réfléchissant les « dessins » du *Malakût*. — De la fonction de l'imagination et du *sensorium* dans l'expérience visionnaire.

8. Que nos âmes sont d'abord en puissance : que leur perfecteur (*mokammil*) qui les amène de la puissance à l'acte est celui que les philosophes appellent « Intelligence agente » et les théologiens « Esprit-Saint ». Nombreux versets qorâaniques relatifs à cette Figure dont nous avons déjà constaté l'importance aussi bien pour la gnoséologie que pour la pratique spirituelle de l'*Isbrâq*.

9. Sur le sens de ce propos du Prophète : « Celui qui meurt, déjà s'est levée sa résurrection » ; *ta'wil* de versets qorâaniques rapportés au phénomène de l'*exitus* et à l'eschatologie individuelle.

10. Du *pneuma* comme corps subtil lumineux, intermédiaire pour l'attache de l'âme avec le corps matériel. — Que tout ce qui est vivant par essence est une Lumière séparée, et que toute Lumière séparée est vivante par essence ; que le premier Être est

étendues» (5:69). — De la fonction de l'Ame qui est de faire éclore, par son mouvement, l'aptitude; l'Intelligence effuse alors les formes. — Ames célestes et âmes humaines sont respectivement les âmes motrices des «temples célestes» et des «temples terrestres». Les formes des premières (c'est-à-dire les Sphères célestes) étant incorruptibles, on les désigne comme les «Sept très fermes» (cf. 78: 12). — Le monde des Ames obéit à l'Intelligence qui est l'objet de son amour; le monde des Intelligences est l'Obéi (*Motâ'*, cf. 81:21).

3. Sur le Mal : que le Mal n'est pas une essence mais négativité pure (*'adam*), ne postulant donc en propre aucun agent créateur ; son origine ne peut être attribuée à l'agent créateur que *per accidens*. — Que Dieu n'a rien créé en vue d'un but ; l'idée d'un but implique un besoin ou un intérêt, incompatible avec la générosité pure du *ghânî motlaq* ; en outre l'En-haut ne peut avoir un but dans l'En-bas. D'où, à un autre niveau, les mouvements des Sphères célestes n'ont point pour but le bien-être de Zayd et de 'Amrû. — Destin et destinée sont mesurés pour chaque être par le délai qui lui est imparti. — Que le châtiment des impies ne tient pas à ce que le courroux s'empare de l'Être divin ; il consiste dans les modes d'être actualisés dans leurs âmes.

4. Sur la surexistence de l'âme *post mortem*. — Qu'il n'y a entre l'âme et le corps qu'un attachement de désir, donc une simple relation. Or la relation est le plus faible des accidents ; comment serait-elle constitutive de l'être d'une substance, au point que celle-ci disparaîtrait quand la relation viendrait à cesser ? — Que l'âme permane en raison de la permanence même de sa cause ; nombreux versets qorâniques appelés en témoignage.

5. Rejet de la doctrine du *tanâsokb* (réincarnation).

6. Des raisons pour lesquelles la plupart des hommes ne conçoivent d'autres plaisirs que les plaisirs sensibles. — En quoi consistent jouissances et souffrances spirituelles ; que les réalités du *Malakût* sont supérieures à tout objet de perception sensible. — De la joie immense qu'apportent la contemplation du *Malakût* et l'illumination des Lumières divines se levant sur l'âme. — De la béatitude suprême : que l'âme ne peut trouver l'«Esprit de la Vie» et la «Source de la Vie» qu'une fois séparée des ténèbres de son

outre, le chapitre se signale par l'abondance des citations qorâniques, que le *ta'wîl* transpose sans difficulté au plan d'évidence où se maintient l'exposé de l'auteur. Voici un schéma analytique des thèmes traités:

1. De la matière (*bayûlî*) comme en puissance d'un devenir infini. Que les âmes pensantes ne peuvent être actualisées simultanément dans leur totalité, que ce soit indépendamment des corps—car le nombre des âmes est infini et la série des causes est finie,—ou que ce soit en même temps que les corps, car le nombre de ceux-ci est fini. Il faut donc que ce soit successivement, jusqu'à ce que *azal* soit avec *abad* un tout complet. On relèvera que l'essence intellectuelle (*jawhar 'âqilî*) dans l'homme, c'est-à-dire l'âme, est désignée comme *Kalima* (Logos, Verbe); on serait tenté d'y trouver une référence au stoïcisme, mais Sohrawardî, pour sa part, réfère à deux versets qorâniques (18:109 et 4: 17 ou 35: 11; cf. infra le traité V). De la structure de l'univers; pourquoi il est nécessaire que la Terre soit au centre et que les Sphères des Eléments s'étagent comme elles le font au-dessous du ciel de la Lune.

2. De l'être qui se suffit absolument à soi-même pour être (*ghânî motlaq*) et par lequel ont de quoi être tous les êtres qui, ne se suffisant pas à soi-même, sont par rapport à lui des ontologiquement pauvres (*darwîsh!*). — Qu'il y a analogie de rapport d'un degré à l'autre des univers matériels et spirituels. — Que la Première Intelligence est la «Main sacrosainte de Dieu». Ce que l'on appelle le *Malakût* d'une chose, c'est l'Ange, l'entité spirituelle (*rûhânîyat*) de cette chose, celle-ci étant comme l'ombre et l'image de cette *rûhânîyat*. Tel est ce que déclare un propos du Prophète: «Chaque chose a un Ange». Les entités spirituelles, Ames et Intellects, ne peuvent être objets de perception sensible. Le monde de la Création (*'âlam al-khalq*), c'est tout ce qui est mesurable, c'est le monde des corps. Le monde de l'Impératif (*'âlam al-Amr*), c'est tout ce que la vue sensible ne peut saisir d'aucune manière. Le monde suprasensible (*'âlam al-ghayb*), c'est ce qui ne peut être ni perçu par les sens ni montré du geste. Le monde séparé (*mo-fâriq*) comprend l'Intelligence et l'Ame, la première étant le principe (*mabda'*) de la seconde. Ce sont les «deux mains de Dieu

mouvements, puis, pour l'expliquer, propose une comparaison avec ce qui se passe en nous lorsqu'une méditation intime nous rend présents dans le *Malakût*, absents de ce monde-ci, et qu'alors des lumières sacrosaintes resplendent à l'intérieur de nous-mêmes. Or, aucune préoccupation charnelle ne détourne de leur monde propre les âmes des Sphères. Quant à la diversité de leurs mouvements respectifs, la cause en est que chaque Ame céleste a un objet d'amour qui lui est propre et qu'elle s'efforce d'imiter; elle en reçoit perpétuellement la lumière, l'illumination (*isbrâq*), laquelle entraîne en elle un mouvement, et celui-ci à son tour appelle sur elle un nouveau lever de lumière. Cet objet de son amour (*ma'shûq*) est une Intelligence séparée; l'Ame en est l'ombre (*zill*) et la théurgie (*tilism*). D'où la comparaison précédente trouve son prolongement: lorsque se fait sentir en toi une lumière fulgurante du *Malakût*, ton corps est ébranlé (battement de mains, danse, cf. infra traité VIII *in fine*); de même en est-il pour l'Ame céleste entraînant sa Sphère dans son mouvement, si bien que tous les mouvements célestes que considère l'astronomie, sont des actes d'amour et d'illumination, et de leur succession ininterrompue s'ensuit la succession ininterrompue des événements sublunaires. L'Intelligence, étant absolument séparée, ne peut être mobile, mais elle est motrice; c'est en effet l'aimé (*ma'shûq*) qui met l'amant (*'âshiq*) en mouvement. Nous parlions plus haut d'un Eros cosmogonique; tel qu'il se présente ici, un philosophe avicennien peut s'y retrouver sans difficulté.

IV. La *Quatrième Tablette* (pp. 155-195) est presque aussi longue à elle seule que les trois premières ensemble. Douze *qâ'ida* (doctrines de base, positions de thèse) se succèdent (en fait chacune en renferme plusieurs), conduisant à un dénouement dans le style typique de l'*Isbrâq*. Ce dénouement évoque la Lumière de Gloire (le *Xvarnah*), le charisme royal des souverains de l'ancienne Perse qui fit de deux d'entre eux, au moins, de grands spirituels visionnaires. Aussi bien l'auteur se réfère-t-il dans les dernières pages à son grand « Livre de la Théosophie orientale »; les « Tablettes » semblent donc bien avoir été rédigées postérieurement, fût-ce de très peu. On se rappellera que le « Partaw-Nâmeh », lui aussi, s'achève par l'évocation du *Xvarnah*, de la Lumière de Gloire. En

On parlera donc ici d'une antériorité ontologique; aussi bien la lumière ne peut être sans éclairer, et si l'on parle d'une Lumière éternelle qui est l'Être Nécessaire, son rayonnement doit être lui aussi *ab aeterno*. Pour la même raison, les existants venus à l'être comme nécessaires *ab alio*, ont besoin perpétuellement de ce *morajjih*, de même que l'irradiation solaire postule la permanence du soleil. Ici interviennent les versets qorâniques dans lesquels Dieu lui-même se rend à soi-même témoignage qu'il est éternellement se connaissant soi-même et connaissant tout ce qui lui est inhérent à lui-même, éternellement créant sans altération ni changement, et que c'est cela sa vie et sa perfection même.

Ex uno non fit nisi unum: ce grand principe reparait ici pour régler l'exposé de la cosmogonie angélologique. L'Un qui émane de l'Un est la Première Intelligence, le Premier Causé, celui que les versets qorâniques appellent la Droite du Miséricordieux ou le Nom suprême. De nouveau nous retrouvons ici la théorie avicennienne de la procession des Intelligences: les trois dimensions d'intelligibilité, les trois actes de contemplation desquels procèdent respectivement une autre Intelligence, un Ciel et l'Âme de ce Ciel; ainsi en est-il d'Intelligence en Intelligence jusqu'à la Dixième. Mais de nouveau ici, Sohrawardî refuse de limiter le plérôme des Intelligences au chiffre dix, comme le font les péripatéticiens de l'Islam (les philosophes récents, les *Mota'akhhbirân*). Il maintient, versets qorâniques à l'appui, la nécessité de la double hiérarchie de l'angélologie avicennienne: celle des Intelligences absolument séparées (*Angeli intellectuales*, les *sâbiqât* du Qorân), et celle des Ames gouvernant un corps céleste (*Angeli caelestes*, les *modabbirât*). Ensuite est rappelé le principe qui domine tout le néoplatonisme de l'*Isbrâq*: l'existence du possible de rang inférieur présuppose nécessairement l'existence du possible de rang supérieur.

Reprise alors de la physique céleste, mais en liaison cette fois avec l'angélologie. Le mouvement circulaire ininterrompu n'est pas un mouvement naturel; tout mouvement naturel s'interrompt quand il a atteint son but. Le mouvement circulaire des Sphères célestes est le mouvement volontaire d'êtres vivants et connaissant, doués d'une âme pensante (*nafs nâtiqa*). L'auteur répond à la question de savoir quel est le *but* de leurs

corps, est une Lumière d'entre les Lumières divines, subsistante non dans le lieu » (d'où le motif de *Nâ-kojâ-âbâd* dans les récits mystiques).

III. La *Troisième Tablette* (p. 134) est consacrée à la démonstration de l'Être Nécessaire, de ce qui convient à son essence sacrosainte et à sa sublimité infinie, et partant, de ses attributs de perfection. Successivement: de la notion d'Être Nécessaire et de ce qu'elle implique; de la notion de « cause parfaite » et du possible existant comme nécessaire *ab alio*; que le *morajjih* (ce qui fait prévaloir l'être sur le non-être, la raison suffisante d'un être) impliqué dans la notion de nécessaire *ab alio*, présuppose l'Être Nécessaire par soi-même, sous peine de *regressio ad infinitum*, et partant, qu'il ne peut y avoir deux Êtres Nécessaires; que l'Être Nécessaire ne peut être un corps et qu'il est immuable, cette conclusion philosophique s'accordant avec l'expérience d'Abraham (Qoran 6: 76). Par une autre démarche (p. 139), la connaissance de l'Être Nécessaire peut être atteinte par la connaissance que l'âme a de soi-même; cette connaissance de soi, sans médiation d'une forme ou *species*, présuppose la séparation de la matière (*tajarrod*), la nature d'un être qui est vie par essence. Or, le donateur de la vie ne peut être dépourvu de ce qu'il donne; il *est* cette vie même; il *est* connaissance; vie et connaissance ne se surajoutent pas à sa quiddité, et l'auteur cite à l'appui un certain nombre de versets qorâaniques qui n'ont aucun besoin d'un *ta'wil*.

Maintenant, deux écoles se sont affrontées sur le problème de l'action divine: pour l'une, Dieu a commencé d'agir et de créer dans la prééternité, «après» avoir été tout d'abord sans créer. Pour l'autre, au contraire, Dieu est essentiellement créant et agissant, par conséquent l'être des choses existantes lui est coéternel. Ni l'une ni l'autre école ne satisfont le Shaykh al-Ischrâq. Il préfère une solution qui soit fondée sur l'idée du *morajjih* nécessaire pour faire exister les possibles, y compris le temps, parce que c'est ce *tarjih* (l'acte de donner à l'être prépondérance sur le non-être) qui est coéternel à l'Être Nécessaire. Une confirmation en est donnée par l'analyse de la notion d'antériorité. Il est absurde de parler d'une antériorité chronologique «avant le temps».

taire, et je ne me suis pas trouvé » ; trois sentences du célèbre al-Hallâj, entre autres celle-ci : « L'Unique suffit à l'unique », ainsi que le début de la célèbre *qasîda* : « Tuez-moi, ô mes amis, car ma mort est dans ma vie, tandis que ma vie est dans ma mort »⁸¹ ; enfin une suite de sentences évangéliques. Christ a dit : « Soyez semblables à votre Père céleste » (cf. Év. de Mathieu 5 : 48)⁸². Vient ensuite le verset johannique déjà cité dans les « Temples de la Lumière » à propos du Paraclet : « Mon Père et votre Père » (Év. de Jean 20 : 17) ; on se rappelle que le « Père » est compris par le Shaykh al-Ishrâq comme désignant l'Esprit-Saint, l'Ange de l'humanité. Vient enfin un verset du même Évangile : « Ne monte au ciel que celui qui est descendu du ciel » (Év. de Jean 3 : 13), verset également médité avec prédilection par Mollâ Sadrâ Shîrâzî, comme attestant à la fois la préexistence et la surexistence de l'âme⁸³. L'ensemble est récapitulé dans cette conclusion : « Tu as connaissance de toi-même tout en étant inattentif à tes membres et à tes organes ; tu es donc au-delà et indépendant de tout cela ». Aucun de ces membres et organes n'est *toi*.

Ces pages sont suivies d'un exposé des facultés de l'âme, analysant les opérations des cinq sens externes et des cinq sens internes. L'exposé est classique, il n'y a pas à y insister ici. Le chapitre s'achève avec une position de thèse qui rejette l'idée d'une préexistence de l'âme au corps. On peut se demander s'il s'agit là d'une position tout exotérique, car à première vue celle-ci ne s'accorde pas très bien avec l'enseignement ésotérique des récits mystiques (Récit de l'exil occidental, Récit de l'Archange empourpré, Epître des hautes tours etc.) ni avec le verset johannique cité ci-dessus en dernier lieu par l'auteur. Nous avons souvenir d'une glose sur le « Livre de la Théosophie orientale » dans laquelle Mollâ Sadrâ marque quelque humeur à l'égard de ce qui lui apparaît comme une oscillation ou une palinodie chez le Shaykh al-Ishrâq. Il est vrai que d'autres traités (ci-dessous les traités XII et XIII) nous proposeront une solution de compromis. Les arguments que l'auteur avance ici-même semblent en dissonance avec les textes que nous venons d'évoquer, d'autant plus que la définition finale de l'âme est assez loin de la conception péripatéticienne : « L'âme pensante est une essence qui perçoit les intelligibles, gouverne le

Sphères propres à chacun des Eléments sous la voûte (« dans la concavité ») du Ciel de la Lune ; les trois causes de la chaleur : proximité d'un corps chaud, rayonnement, mouvement, ce qui est pour l'auteur l'occasion de montrer que le rayonnement lumineux n'est pas quelque chose de corporel. Ensuite sont décrites les permutations des Eléments entre eux. Le sens et le processus de ce devenir amènent un bref rappel des notions de « matière » et de « forme ».

II. *Deuxième Tablette* (p. 125). C'est un bref traité *De Anima*, s'étendant à ce qui de nos jours est désigné comme anthropologie philosophique. Le développement est axé sur le thème de la connaissance de soi, parce que celle-ci postule l'immatérialité (*tajarrod*) de l'âme. On considère tout d'abord que la forme perçue par l'imagination annonce déjà un certain degré d'abstraction ou d'immatérialité à l'égard des objets de la perception sensible ; la forme intelligible en présente une séparation totale. L'une et l'autre, imagination et intellection, présupposent un substrat qui soit exempt des conditions de la matière et des dimensions sensibles, et qui est l'âme. L'argument est alors renforcé par deux exemples. L'âme est donc une essence *une*, exempte du lieu et des dimensions. Heureux celui qui parvient à la connaissance de l'âme, *eo ipso* à la connaissance de soi, tandis qu'est en perdition celui qui n'y atteint pas. Plusieurs versets qorâaniques sont cités à l'appui, d'autres encore à l'appui de la désignation de l'âme comme « âme pensante » (*nafs nâtiqa*) chez les philosophes. « J'ai insufflé en lui (l'homme) de mon Esprit » (15 : 29), réfère à l'insufflation de l'Esprit-Saint dans l'homme. Un verset relatif au Christ dit expressément « un Esprit de Lui » (4 : 169) ; or le Christ appartient bien à la race humaine. L'âme est donc une substance séparée, une substance divine (*jawhar ilâhî*), une Lumière qui appartient au monde de l'Esprit (*'âlam-e rûhânî*). Et le Shaykh al-Ishrâq cite un certain nombre de témoignages, dans le cas desquels le choix des témoins n'est pas moins significatif que leur contenu. Il cite successivement certains propos du Prophète, de l'Emir des croyants, deux sentences célèbres d'Abû Yazîd Bastâmî (ne pas vocaliser Bistâmî) ; de ces deux sentences l'une déclare : « Je me suis cherché moi-même dans les deux univers, éthérique (astral) et élémen-

de satisfaire aux règles d'une bonne pédagogie, dont l'observation permet à un auteur de se faire comprendre. Il a donc foriné le projet du présent ouvrage en réponse à la demande qui lui en était adressée. Il s'efforcera de mettre le vocabulaire technique à la portée de la compréhension de ses lecteurs, afin que ceux-ci puissent tirer un profit réel de son livre. « Je ne pense pas, dit notre shaykh, qu'avant moi quelqu'un ait fait quelque chose de pareil à ce livre. J'ai apporté des preuves étayant les principes des thèses fondamentales ; j'ai appelé en témoignage les versets du saint Qorân... » Le livre comporte un prologue et quatre « Tablettes ». En voici une rapide analyse.

Prologue (p. 110). Explication claire et succincte de quelques termes techniques de la philosophie : le concept général, l'ipséité individualisée, l'attribut, la qualité, le substrat et partant, le sens de la proposition « dans » (*dar, fi*) ; la substance, le lieu, le corps, l'atome etc.

I. *Première Tablette* (p. 116). Il y est démontré que les dimensions de tout ce qui est corps, sont nécessairement finies ; puis l'auteur donne un bref exposé de physique céleste et de physique des Eléments. Après démonstration de la finitude des corps, l'auteur mentionne la notion classique de la Sphère des Sphères comme Ciel-limite qui englobe l'univers, rend possible et conditionne toute orientation et toute direction dans l'espace sensible. Il montre ensuite l'impossibilité du vide ; il explique la notion de lieu (*makân*) comme « intérieur du corps contenant, contigu à l'extérieur du corps contenu », ce qui n'a pas de contenant n'ayant pas de lieu ; puis les triples aspects du mouvement (naturel, volontaire, contraint) ; d'où la notion de temps et celle de l'*Aevum* (*dahr*, perpétuité) ; *azal* signifie la perpétuité de l'être passé, *abad* signifie la perpétuité de l'être dans l'avenir. Un bref exposé de physique céleste est amené par la considération du mouvement circulaire. La genèse des quatre qualités naturelles, la formation des quatre Eléments par combinaison de ces qualités, fournissent les raisons pour lesquelles les Sphères célestes sont exemptes de ces qualités et sont au-dessus des Eléments. Ici prend place la physique des Eléments sublunaires, expliquant la division des corps en corps éthériques et en corps élémentaires, la gradation des

III

LES TABLETTES DEDIEES A 'IMADODDIN

(*Alwâb-e 'Imâdî*)

Cet ouvrage doit son titre au prince seljoukide d'Anatolie à qui il est dédié, à savoir 'Imâdoddîn Qarâ Arslân ibn Ortoq, émir de Kharpût, qui fonda en 581 h. une branche collatérale des Ortoquides⁹⁰. Comme le grand «Livre de la Théosophie orientale» fut achevé en 582 h., ces «Tablettes» doivent en être à peu près contemporaines, la mort du Shaykh al-Isbrâq (587 h.) ne nous laissant qu'une marge de quelques années depuis l'avènement du prince. Aussi bien ces «Tablettes» portent-elles l'empreinte parfaite de l'*Isbrâq* et réfèrent même au grand livre. Dans leur texte arabe (*Kitâb al-Alwâb al-'Imâdîya*) elles furent l'objet d'un ample commentaire par Wadûd ibn Mohammad Tabrîzî, en 930 h. (Ritter n^{os} 3 et 4). Une étude comparative du texte arabe et de la version persane devrait donc mettre à profit ce commentaire, comme nous venons de le faire, sur quelques points, pour les «Temples de la Lumière» et leurs deux commentaires. Nous avons nous-même presque achevé de préparer l'édition du texte arabe. Pour ne pas accroître à l'excès les dimensions de ces prolégomènes nous ajournerons toute comparaison, de même que l'on a renoncé à produire ici le texte arabe en face de la version persane.

Les motifs de la composition de l'ouvrage sont énoncés par l'auteur. Il entend se limiter à un compendium. Certes, il est arrivé que des philosophes récents (*mota'akkbirân*) composent des ouvrages de ce genre pour leurs princes respectifs. Sohrawardî en a pris connaissance, mais il a entendu dire que ces princes n'en avaient guère tiré profit, parce que leurs auteurs avaient négligé

qu'entrecroisent les versets qorâniques; notion du *Xvarnah* ou Lumière de Gloire; Hûrakhsh le Très-Fort; l'épiphanie du Paraclet, — il y a vraiment beaucoup de choses dans ce livre des «Temples de la Lumière». Pour pousser la comparaison jusque dans le détail, il faudrait une édition critique des deux grands commentaires, celui de Dawwânî et celui de Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Nous ne désespérons pas complètement de les voir paraître dans la présente collection.

Cependant il est resté certains voiles, comme l'exigeait sa mission de prophète. Lever ces voiles, cela appartient à celui qui sera l'Épiphanie de sa *walâyat* propre (la *walâyat* mohammadienne), eu égard à ce qui correspond à l'aptitude des temps. — De son côté, le commentateur Ghiyâthoddîn Shîrâzî parle du Paraclet comme de « celui en qui est la science du Livre, c'est-à-dire celui qui en connaît le *tafsîr* et le *ta'wil*, après l'achèvement de la mission des prophètes. »

De cet ensemble de textes se dégage l'impression que théosophes *isbrâqî* et théosophes shî'ites s'accordent secrètement pour identifier le Paraclet avec le Douzième Imâm. Si maintenant l'on se réfère à l'importance que l'idée du Paraclet eut en Occident, depuis Joachim de Flore au XII^e siècle (le règne de l'Esprit-Saint, l'Eglise johannite), l'influence du joachimisme sur l'ensemble de la théosophie occidentale (Baader, Schelling, Berdiaev), il semble de première importance pour le philosophe de relever cette convergence entre philosophes iraniens, *isbrâqîyân* ou shî'ites, et toute une tradition de philosophes occidentaux. On imagine comment auraient pu se déployer leurs pensées et se conjuguer leurs efforts, si les traductions étaient intervenues à temps pour leur ouvrir de part et d'autre une voie commune. Mais il n'est jamais trop tard. Le thème est d'une importance très actuelle face à la « désorientation » à laquelle succombent les esprits aussi bien en Occident qu'en Orient, précisément sous l'impact occidental. La « voie paraclétique » est la voie sur laquelle pourraient s'engager côte à côte chercheurs et pèlerins de la triple famille abrahamique, à la trace de la révélation plénière de l'homme

Épilogue. Cette dernière page du texte arabe, restée sans équivalent dans la version persane, se prolonge encore quelques lignes, jusqu'au début d'un magnifique épilogue en style *isbrâqî* de lumière et de ténèbres. De cet épilogue, la version persane n'a conservé que les dernières lignes (texte p. 108, lignes 14 ss.) : « Eveille, ô mon Dieu, les âmes ensommeillées sur les couches de l'inconscience... »

Tel est ce que donne, sur un nombre de points limité, la comparaison du texte arabe et de la version persane. Fonction de l'Intelligence agente, illustrée par les versets de l'Évangile de Jean

dernier descendant, ce qui ne souffre aucune difficulté, puisque dans les *hadith* où il annonce sa venue, à la fin de notre *Aïon*, le Prophète fait de lui en quelque sorte un *Mohammad redivivus* (il descendra de moi, son nom sera mon nom, il portera la même *konya* etc.). Si Sohrawardî et Dawwânf mettent l'accent sur le mot «ensuite» dans le verset qorânique 75:19, c'est à dessein de souligner le décalage de temps entre le prophète Mohammad qui apporta la dernière Révélation, et celui qui doit être la Suprême Épiphanie de son sens plénier. Certes, les termes dont se sert Sohrawardî sont si allusifs, que peut venir à l'esprit l'idée que c'est lui-même qu'il désigne ainsi. Dawwânf ne l'a pas pensé. En tout cas, nous croyons n'omettre aucune des notions essentielles que présupposent le texte et le commentaire, pas plus que nous ne croyons exagérer l'importance de cette question pour situer Sohrawardî et la philosophie de l'*Isbrâq* par rapport à la philosophie shî'ite en Iran.

Voici maintenant comment procède le commentaire de Dawwânf. Il s'arrête d'abord sur la forme adjectivale *fâraqlîtî*. Il explique que «fâraqlîtâ (qu'il lit *fâriqlîtâ*) est un mot hébreu (!) qui signifie celui qui sépare, celui qui discrimine entre le vrai et le faux²⁹. Par là l'auteur entend la personne de celui qui est l'Épiphanie (*mazhar*) de la *walâyat*, laquelle est l'ésotérique de la prophétie. Puis, à propos du mot «ensuite» dans le verset qorânique énonçant: «Ensuite, c'est à Nous qu'incombe l'explication» (75:19), Dawwânf explique que le dévoilement plénier des réalités spirituelles qui avaient été révélées au «Sceau des prophètes» et dont celui-ci proféra la forme exotérique, donc leur dépouillement de toutes formes exérieures, c'était là quelque chose qui ne convenait pas à son temps, mais qui sera manifesté par la venue de celui qui est le Paraclet et l'épiphanie de la *walâyat* particulière au Prophète (donc le Sceau de la *walâyat* mohammadienne, le Douzième Imâm). Certes, poursuit Dawwânf, le Sceau des prophètes a dévoilé tout ce qu'il était possible de dévoiler pendant le cycle de la prophétie (*fî nash'at al-nobowwa*), à tel point qu'il n'est resté que des voiles ténus à travers lesquels ceux qui savent voir, contemplent la beauté des réalités spirituelles. Et c'est pourquoi il fut appelé «le Paraclet de l'ensemble des prophètes».

devait détenir après lui le sens plénier de son livre. Or, c'est exactement l'expression shî'ite pour désigner l'Imâm comme «Mainteneur du Qorân», celui qui en détient à la fois le *tafsîr* et le secret du *ta'wîl*. Et c'est précisément le rapport entre *tanzîl* et *ta'wîl* qui est en cause ici. L'idée du *Qorb*, le *pôle*, selon la théosophie de l'*Isbrâq*, est tout au moins une dérivation de l'idée shî'ite de l'Imâm. D'autre part on connaît un prône rapporté par le V^e Imâm, dans lequel l'Imâm se proclame le second Christ, ce qui s'accorde avec la manière dont Sohrawardî comprend le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean (14:26 «avec mon nom»), le Paraclet devant être le second Christ.

Mais c'est aussi de l'ensemble de la prophétologie shî'ite que Dawwânî esquisse, à cette occasion, un rappel implicite. Bien entendu il ne sait pas exactement le sens du mot grec *parakletos* (le Confortateur, le Consolateur); mais, attentif au début du mot *Fâraqlîtâ* qu'il lit *fâriq*, il y voit un *nomen agentis* de la racine *frq*, et il comprend: celui qui sépare, celui qui discrimine. Il ne fait pas allusion à l'accusation portée contre les chrétiens, soupçonnés d'avoir substitué le mot *parakletos* au mot *periklytos*, lequel désignerait alors clairement le prophète Mohammad (Ahmad = laudatissimus). Mais son texte porte implicitement le rappel de la qualification de Paraclet conféré à Mohammad (comme elle l'avait été à Mani). La révélation donnée à Mohammad qui achève le «cycle de la prophétie» fait de lui le Paraclet par rapport à toutes les révélations antérieures. Cependant le Prophète, de par sa mission prophétique, ne révélait que l'exotérique de cette révélation paraclétique. Au cycle de la prophétie succède alors le cycle de la *walâyat*, laquelle est toujours définie comme «l'ésotérique de la prophétie». Le I^{er} Imâm est le Sceau de la *walâyat* universelle; le XII^e Imâm est le Sceau de la *walâyat* mohammadienne. Or la Suprême Épiphanie dont parle Sohrawardî, c'est précisément, selon Dawwânî, la manifestation de la *walâyat* particulière au Prophète, c'est-à-dire de la *walâyat* mohammadienne. Il s'agit donc très clairement du Sceau de cette *walâyat* mohammadienne, c'est-à-dire du XII^e Imâm. La qualification de Paraclet est transférée, comme chez les auteurs shî'ites cités ci-dessus, du Prophète à son

la portée de ce texte. La page est d'autant plus significative qu'elle vient en couronnement d'une citation évangélique et d'une citation qorânique se recroisant l'une l'autre pour proclamer la nécessité des discours en symboles et en paraboles, et partant, la nécessité d'un interprète capable de pratiquer l'herméneutique des symboles. Le texte arabe, dans lequel Sohrawardî commente la double citation qorânique et évangélique rapportée ci-dessus, donne ceci : « Ainsi donc la révélation littérale (*tanzîl*) est confiée aux prophètes, tandis que l'herméneutique (*ta'wîl*) et l'explication (*bayân*) en sont confiées à la Suprême Épiphanie (*al-mazhar al-a'zam*), toute Lumière et tout Esprit, qui est le *Paraclet*^{17a}, ainsi que le Christ l'a annoncé là où il a dit : " Je vais à mon Père et à votre Père pour qu'il vous envoie le Paraclet qui vous révélera le sens spirituel (le *ta'wîl*) " (Cf. Évang. de Jean 20 : 17 ; 14 : 16 ; 15 : 26). Et il a dit encore : " Le Paraclet que mon Père vous enverra en mon nom vous enseignera toutes choses " (Évang. de Jean, 14 : 26) ». « Toutes choses, précise Dawwânî, c'est-à-dire le sens spirituel (le *ta'wîl*) de la forme extérieure de chacun des commandements que je vous ai donnés. » Et Sohrawardî achève : « En disant en mon nom (*bismî*, que l'auteur semble comprendre comme signifiant « avec mon nom »), il veut dire qu'il sera appelé Christ, parce qu'il sera oint de la Lumière (Dawwânî ajoute : c'est-à-dire enveloppé par la Lumière levante qui est l'élixir de la connaissance et de la puissance, comme nous l'avons dit précédemment). Et il est fait allusion à lui dans le Livre là où il est dit : Ensuite, c'est à Nous qu'en incombe l'explication (Qorân 75 : 16), le mot " ensuite " marquant ici le changement de personne. »

Cette longue page encadrant de versets johanniques et qorânicos l'allusion à la Suprême Épiphanie, appellerait un long commentaire. Limitons-nous ici à introduire par quelques remarques essentielles le commentaire de Dawwânî reconnaissant dans cette Suprême Épiphanie la manifestation du Douzième Imâm¹⁸. Tout d'abord, il y a d'autres exemples d'un emploi ou d'un décalage du vocabulaire shî'ite dans la théosophie de l'*Isbrâqî*; c'est ainsi, par exemple, que Sohrawardî désigne comme *Qayyim al-Kitâb* (ou *Qâ'im bi'l-Kitâb*), le « Mainteneur du Livre », celui qui dans sa pensée

elle, nous ne pouvons y insister ici, d'autant plus que nous l'avons déjà rencontrée dans le traité précédent et qu'elle reparaitra dans les *Alwâb* (infra, traité III). Mais nous relèverons de nouvelles omissions dans la version persane. Il s'agit cette fois de tout un passage où figure expressément la mention de celui qui est « le Père sacrosaint des âmes » (*al-Ab al-moqaddas*). Ce passage devrait s'insérer dans la version persane entre le dernier mot du paragraphe qui, dans la présente édition, est le § 37 (p. 108, ligne 9) et le début du § 38 (*ibid.* ligne 10). Le texte arabe porte : « Et parmi les chercheurs de l'Orient mystique (*al-mostashriqîn*)²⁶, il y a des hommes dont la face tournée vers leur Père sacrosaint (*nabwa Abî-him al-moqaddas*) implorèrent la Lumière. Alors se manifestent à eux les splendeurs du monde spirituel (*jalâyâ'l-Qods*, c'est-à-dire, selon Dawwânî, *al-Anwâr al-'Âliya*, les Hautes Lumières, les êtres de lumière du monde supérieur). » Le texte arabe se prolonge encore en quelques lignes décrivant, dans le style typiquement *ishrâqî*, les visions d'extase.

Toute la partie finale du livre des « Temples de la Lumière » est extrêmement abrégée dans la version persane. Nous venons de signaler deux lacunes dans celle-ci ; il en est une autre non moins grave. Reportons-nous au texte persan de la présente édition (p. 108, ligne 13). A la suite du verset qorânique²⁶ faisant allusion aux symboles et paraboles (*amthâl*) que peuvent seuls comprendre « ceux qui savent », ceux à qui la compréhension en est donnée, l'auteur cite un texte évangélique : « Et l'un des prophètes a dit : Je veux ouvrir la bouche en paraboles » (cf. Évang. de Mathieu 13 : 13 et 35). A partir d'ici, la version persane omet de traduire *toute une page* du texte arabe (l'équivalent en serait à insérer p. 108, immédiatement à la suite de la ligne 13). Or, cette page concerne le Paraclet (*al-Fâraqlîtâ*, ce mot étant simplement la transcription arabe du grec *Parakletos*).

Nous avons relevé ailleurs l'importance du fait que de notables penseurs shî'ites, tels que Haydar Amolî et Ibn Abî Jomhûr, aient identifié expressément le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean avec le Douzième Imâm, c'est-à-dire « l'Imâm attendu »²⁷. Le texte même de Sohrawardî est ici discrètement allusif, mais Dawwânî qui fut un converti au shî'isme, n'a pas hésité devant

tion de l'Évangile de Jean chez le commentateur Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Il s'agit vraiment là d'un thème central de la doctrine et de la pratique spirituelle des *Isbrâqîyân* ; le même thème va en effet reparaître de nouveau dans le VII^e Temple, où Sohrawardî se référera lui-même à l'Évangile de Jean à propos du Paraclet.

VII. *Septième Temple*. Ce dernier Temple porte comme titre dans le texte arabe : « Sur les prophéties, les thaumaturgies, les charismes et les stations mystiques. » Dès le début, nous relevons une variante importante entre le texte arabe et la version persane. L'auteur fait de nouveau allusion à celui qui envers les âmes humaines est comme leur « Père » dans le monde spirituel. Le mot qui figure dans le texte arabe, disparaît dans la version persane. L'auteur rappelle que l'âme humaine pensante est une essence du *Malakût* ; les facultés du corps matériel physique, les préoccupations dont celles-ci l'obsèdent, empêchent cette âme d'être présente au monde qui est vraiment le sien. Cependant la pratique des exercices spirituels peut mettre fin à cette emprise des facultés sensibles, et il arrive aux âmes de se libérer, par moments, pour rejoindre le monde spirituel ; c'est précisément l'aventure métaphysique que décrivent plusieurs des récits de Sohrawardî. Le texte arabe porte : « Les âmes se conjoignent alors avec leur Père sacrosaint (*bi-Abî-hâ'l-moqaddas*) dont elles reçoivent les hautes connaissances (Dawwânî le rappelle de nouveau ; ce « Père » c'est le seigneur ou Ange de l'espèce humaine) ; elles se conjoignent aussi avec les Ames motrices des Sphères célestes (*nofûs falakîya*), lesquelles sont conscientes de leurs mouvements et des conséquences inhérentes à leurs mouvements ; les âmes humaines reçoivent d'elles des connaissances secrètes en songe et à l'état de veille, de la même manière qu'un miroir reçoit l'image de la chose placée en face de lui. » Or la version persane porte : « Il arrive que l'âme trouve la délivrance et se conjoigne avec le monde spirituel (*be-'âlam-e Qods*), et qu'elle reçoive des Esprits-saints (*Arwâb-e Qodsî*) les hautes connaissances etc. » (texte persan, p. 107, lignes 12-13). Au terme « *Abî-hâ'l-moqaddas* » la version persane a donc substitué « *'âlam-e Qods* ».

L'auteur esquisse ensuite sa doctrine concernant la fonction de l'Imagination dans l'expérience visionnaire ; si importante soit-

du chapitre une allusion précise à la figure de l'Ange qui est le seigneur de l'espèce humaine (*rabb al-nû' al-insânî*) et qui est appelé Esprit-Saint, celui dont le rapport avec les âmes humaines est symbolisé comme celui d'un «père» envers ses enfants. L'image est d'origine hermétiste et néoplatonicienne. Dans le récit de l'extase d'Hermès que rapporte Sohrawardî dans les *Talwîhât*, Hermès, au milieu des périls de son expérience visionnaire, s'écrie: «Toi qui es mon père, sauve-moi.» C'est également son «père» que le pèlerin du «Récit de l'exil occidental» retrouve au sommet du Sinaï mystique; au-dessus de lui se situent d'autres Sinaï, demeures respectives de leurs «aïeux» communs, c'est-à-dire des Intelligences hiérarchiques supérieures à celle qui est l'Ange de l'espèce humaine. Le texte vient conclure ici la description des joies spirituelles. Ayant fait allusion aux joies infinies, réservées à ceux qui sont devenus aptes à contempler les Lumières divines et à s'immerger dans l'océan de la Miséricorde et de la Lumière, Sohrawardî poursuit: «Ceux-la retournent vers leur Père (texte persan p. 106, ligne 15, lire *padar* au lieu de *badan*), le vainqueur dominant les têtes des dragons des ténèbres (...), le Seigneur de la théurgie précellente (l'espèce humaine), couronné de la couronne de la proximité dans le *Malakût* du seigneur des mondes, — l'Esprit-Saint, à qui ils retournent comme l'aiguille de fer attirée par l'aimant ».

Ici le commentaire de Dawwânî précise au mieux: « Leur père, c'est-à-dire le seigneur ou Ange de l'espèce humaine, lequel est l'origine de celle-ci (*mabda'*). Les têtes des dragons des ténèbres, ce sont les temples humains, lesquels sont l'habitable des forces ténébreuses, car l'Ange de l'espèce humaine est celui qui éduque ces temples jusqu'à ce qu'ils parviennent à leur perfection. C'est de lui que les âmes émanent sur ces temples. Ensuite il délivre ces âmes de leur prison, en les conduisant à la perfection qu'il a prédéterminée pour elles. Seigneur de la théurgie précellente, c'est-à-dire de la Forme humaine qui est la plus belle et la plus noble des formes » (et qui, selon la conception *ishraqî*, est la théurgie de son Ange). Telles sont les qualifications de l'Esprit-Saint; déjà sa qualification comme «père» des âmes humaines avait motivé ci-dessus (IV^e Temple, chap. IV) les cita-

récits mystiques du Shaykh al-Ishrâq, notamment le *Mu'nis al-'oshshâq* (infra, traité IX).

Le thème de cet Eros cosmogonique a conduit ici l'auteur à faire brièvement mention des «princes célestes» de la religion astrale, dont l'idée semble être à l'origine même du titre donné au livre des «Temples de la Lumière». Mais ici encore nous relevons dans la version persane une lacune remarquable. Le texte arabe correspondant au texte persan de la p. 104, lignes 11 ss., donne ceci: «Comme la lumière est le plus noble des êtres, ainsi le plus noble des corps est-il le plus lumineux. C'est le très saint, le Père, le souverain, HURAKHSH le très-fort (*Hûrakhsb al-shadîd*).» Cette dénomination purement iranienne du soleil, dont l'étymologie n'est pas parfaitement résolue, figure dans d'autres traités de Sohrawardî⁴. Le commentateur Dawwânî l'identifie sans hésitation. Mais elle est absente dans le texte persan. Faudrait-il parler ici encore d'une volonté d'ésotérisme? Dawwânî explique chaque mot: Hûrakhsb est appelé le Père, puisqu'il est celui qui «éduque» les trois règnes naturels et qui est la source du jaillissement de la vie. Ghiyâthoddîn Shîrâzî va plus loin, en se référant aux livres d'astrologie: le soleil (image de l'Intelligence) et la lune (image de l'Âme) sont les père et mère de toute génération. Au soleil est rapportée l'expression qorânique de «symbole suprême de Dieu» (*al-mathal al-'âlâ*). Dawwânî explique: symbole quant à l'effusion de la Lumière sur tous les réceptacles et quant à sa domination sur l'ensemble des lumières sensibles, de même que la Lumière des Lumières est le soleil du monde intelligible. La fin du paragraphe fait allusion aux autres «princes célestes», au premier rang desquels figure «le grand et bénéfique seigneur» qui est, précise Dawwânî, le luminaire mineur, c'est-à-dire la Lune. Dawwânî réfère ici opportunément aux *taqdîsât* de Sohrawardî dans lesquelles s'exprime, à la façon de la piété hermétiste des Sabéens de Harran, sa dévotion pour les princes célestes. Le sens mystique du couple soleil-lune sera amplifié dans l'«Épître des hautes tours» (infra, traité XIV).

VI. *Sixième Temple*, intitulé dans le texte arabe: «Démonstration de la surexistence de l'âme et indication concernant le plaisir et la souffrance dans l'ordre spirituel». On retrouve à la fin

préséance aux unes sur les autres), et par l'assistance de laquelle sont rendues possibles toutes les activités et tous les arts. Celle qui est propre aux souverains parfaits est appelée *Kayân-khorra* (le Xvarnah royal), comme le dit l'auteur (Sohrawardî) dans ses *Alwâb* (*infra* traité III), à savoir que "le bienheureux roi Kay Khosraw persévéra dans la pratique du service divin. Alors vint à lui la *Sophia* du Père de la sainteté (*Mantiqîyâ Abî'l-Qods*, var.: *Rûb al-Qods*, l'Esprit-Saint), et elle s'entretint avec lui des réalités du monde invisible." Les anciens Sages perses lui donnaient ce nom, parce que, dans leur langue, *khorra* signifie la Lumière (*Nûr*).» Dawwânf explique ensuite la composition du terme *Kayân-khorra*. «Kayân» est le nom d'une dynastie de souverains iraniens (les Kayânides). Le mot est composé comme le veut la langue persane, le déterminant étant placé avant le déterminé. On constate ainsi que les *Isbrâqîyân* n'ont jamais perdu le sens exact du mot *khorra*. Comme équivalent iranien du terme arabe *Nûr*, Lumière, il est vraiment l'emblème de la restauration philosophique voulue par Sohrawardî. Le chapitre s'achève en donnant un condensé de quelques idées essentielles à la *Hikmat al-Isbrâq*.

Chapitre III. Désigné comme «Sceau du Temple», ce chapitre porte comme titre dans le texte arabe: «De la complexité des êtres exposée d'une manière synthétique, avec une indication concernant leur hiérarchie.» Le chapitre prolonge le précédent en analysant les deux «dimensions» qui ordonnent la hiérarchie des êtres, domination (*qabr*) et amour (*mahabba*). C'est un exposé simplifié de ce qui est longuement développé dans le «Livre de la Théosophie orientale», une conception du monde qui permet de parler d'un Eros cosmogonique, lequel a sa source et origine dans la relation primordiale du premier Amant et du premier Aimé, à savoir la Lumière des Lumières et la Lumière archangélique initialement émanée d'elle. Cette relation se répète jusque dans la relation de l'éthérique et de l'élémentaire, du jour et de la nuit, de la droite et de la gauche, de l'orient et de l'occident, du masculin et du féminin etc., ordonnant par couples tous les êtres. Elle est à l'origine de toute une ascèse spirituelle, d'une mystique d'amour comme religion de l'Eros transfiguré²⁸, dont l'inspiration subtile et délicate est formulée en symboles dans les plus beaux

contraires; rien ne la distraie de l'objet de son amour qui est une Lumière archangélique ou Lumière «victoriale» (*Nâr qâbir*) de la hiérarchie supérieure, à savoir l'Intelligence dont elle émane. Nous relevons au cours de ces quelques lignes une curieuse omission dans la version persane (du moins dans l'*unicum* disponible jusqu'ici). La multiplication des *isbrâqât* est amplement traitée dans le «Livre de la Théosophie orientale»; or le thème comporte essentiellement la notion de Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah* avestique (persan *khorra*), que nous avons déjà rencontrée à la fin du traité précédent. Ce concept est même à l'origine de la dénomination des Lumières archangéliques comme Lumières «victoriales» (le terme arabe *qâbir* étant l'équivalent du persan *pîrûz*). C'est, comme le rappelle Sohrawardî chaque fois qu'il en fait mention, le *Xvarnah* ou Lumière-de-Gloire qui confère cette «victorialité» à l'être qu'il investit. Or, si le mot se présente bien sous sa forme persane en cette page du texte arabe du V^e Temple, il n'apparaît pas dans la version persane. Le texte arabe porte: «Lorsque nous sommes purifiés des préoccupations du corps, que nous méditons sur la sublimité divine, sur la Lumière-de-Gloire éployée (*al-khorra al-bâsita*) et la Lumière divine qui effuse sur les êtres, il arrive que nous éprouvions à l'intérieur de nous-mêmes des lumières fulgurantes, des éclairs d'extase qui *orientent* l'âme vers son monde à elle...» Le texte persan (p. 99, lignes 7-8) porte simplement: «Lorsque (...) nous méditons sur la sublimité de l'Être divin et imaginons ses Lumières qui effusent sur les êtres etc.» L'omission est-elle volontaire, discrétion voulue dans un texte qui, étant en persan, pouvait être lu par tout le monde? Mais alors, il devrait en aller de même dans les autres traités en persan.

Dans quelques manuscrits, les copistes du texte arabe ont trébuché sur le mot *khorra* qu'ils ne comprenaient pas. La lecture ne fait cependant aucun doute; le commentateur Dawwânî s'y arrête en effet et donne une longue explication: «*Khorra* est un mot pehlevi (*loghat fahlawîya*) qui—selon ce que le commentateur de l'*Ichraq* (Qotboddîn Shîrâzî) rapporte de Zoroastre l'Azerbaïdjanais, *Zaratosht al-Azerbayjânî*), auteur du Livre zend¹², prophète parfait et Sage éminent—désigne la Lumière qui effuse de l'Essence divine, détermine la hiérarchie des créatures (litt.: donne

la théurgie de notre espèce (c'est-à-dire de l'espèce humaine comme théurgie de son Ange)... appelé chez les philosophes Intelligence agente, on a le droit de supposer que la référence aux philosophes concerne l'école des Péripatéticiens, car ils sont réputés près de tout le monde comme étant *les philosophes* (les *bokamâ'*). Le seigneur ou Ange de l'espèce humaine étant celui qui, chez les *Isbrâqîyân*, est reconnu comme l'Esprit-Saint, le sens revient tout simplement à ceci : ce même *Spiritus rector* (*modabbir*) est, selon les Péripatéticiens, l'Intelligence agente. Bref, il n'y a rien d'inconciliable dans l'exposé de l'auteur, à l'encontre de ce que juge le commentateur (Dawwânî) ».

Il ne fait pas de doute qu'il s'agisse bien pour Sohrawardî (comme pour Avicenne) de la Dixième Intelligence (cf. ici les traités V et XIV, ainsi que le «Récit de l'exil occidental»). Mais ces quelques citations montrent que l'histoire du problème de l'Intelligence agente est complexe. Son importance n'échappera pas au philosophe; elle est la forme que prend chez nos penseurs une phénoménologie de l'Esprit.

Chapitre V. Bien que le chapitre précédent s'intitule «Sceau du Temple», l'auteur ajoute encore une courte section, intitulée dans le texte arabe: «Que l'opération divine, c'est-à-dire la création, est éternelle (*azalî, ab aeterno*)». Ce postulat est impliqué dans le fait que l'action divine est absolue, ne dépendant d'aucune condition, d'aucun événement, d'aucune altération.

V. Cinquième Temple. Le texte arabe divise ce Temple en sections dont la coupure n'apparaît pas dans la version persane.

Chapitre I. «Où l'on montre que la série des événements (*hawâ-dîth*) s'enchaîne à l'infini.» La démonstration se fonde sur les mouvements des Sphères, lesquels sont des mouvements volontaires régis par les Ames motrices (*Animae caelestes*).

Chapitre II. Sans titre spécial dans le texte arabe, ce chapitre prolonge le thème du précédent, mais en considérant plus particulièrement la multiplication des *Isbrâqât* (levers ou orientes de lumière) entre les êtres de lumière: de chaque *isbrâq* procède un mouvement, et chaque mouvement prépare et appelle un *isbrâq*. C'est que chaque Ame motrice d'un ciel est exempte des préoccupations d'un corps corruptible; elle est au-dessus du monde des

âmes, sinon nous en aurions conscience. L'ensemble de ces opérations procède de ces seigneurs ou Anges des espèces, à tel point que les Sages disent : la cause des couleurs multiples et merveilleuses dans le plumage des paons est l'Ange de leur espèce. Ainsi en est-il de toutes les figures. Car ces figures sont les ombres d'orientes illuminateurs (*isbrâqât nâriyâ*) et de proportions spirituelles chez les Seigneurs de lumière (*arbâb nâriya*). Les Sages perses connaissaient même le nom d'un grand nombre d'entre eux ; ils appelaient Khordâd l'Ange de l'eau, Mordâd (ou mieux *Amordâd*, de l'avestique Amertât, immortalité) l'Ange des végétaux, Ordî-behesht l'Ange du feu... Tel est ce que mentionne l'auteur (Sohrawardî) dans ses livres. Quant à moi (Dawwânî) je dis ceci : le propos de l'auteur n'est pas, certes, de reproduire simplement l'opinion de ces piliers de la philosophie sur un problème aussi grave. Non pas, le propos de son effort est d'inspirer un ardent désir au chercheur, afin que celui-ci s'engage dans la voie de la réalisation de ce qui lui est possible comme *tajrîd* (séparation de la matière) et purification de sa conscience intime (*taltîf al-sirr*)... Ensuite, ce que déclare l'auteur, à savoir que l'Esprit-Saint appelé Intelligence agente est le seigneur ou Ange de l'espèce humaine, n'est pas conciliable avec ce dont nous informent les propos des philosophes récents de l'école des Péripatéticiens. Car ces derniers font de l'Esprit-Saint et Intelligence agente une désignation de la dixième Intelligence, laquelle est essentiellement la cause de l'existence de la *Materia prima* (*hayâtî ûlâ*) des Éléments, et par l'intermédiaire des aptitudes actualisées par les mouvements des Sphères, la cause des formes émanant sur la matière... »

Visiblement Dawwânî ne connaît pas le secret des « deux ailes de Gabriel ». Voici alors la réplique de Ghiyâthoddîn Shîrâzî : « Sache que les *Isbrâqîyân* professent que pour chaque espèce il y a une Intelligence qui la gouverne et qu'ils appellent le seigneur ou Ange de l'espèce (*Rabb al-nû'*). Les Péripatéticiens professent la même doctrine quant aux Sphères célestes. Quant aux Éléments, le recteur de leur ensemble est la dernière (la dixième) des Intelligences de la hiérarchie longitudinale (*al-silsilat al-tûliya*)²¹. L'auteur suit dans le présent livre une marche qui s'accorde avec celle des Péripatéticiens. Quand il dit : Notre père et seigneur de

Dawwânî, citons ici une glose reproduite dans l'édition du texte arabe (Le Caire, 1335 h. l.), de laquelle il résulte que cette Intelligence-Esprit-Saint est, non pas la dixième, mais la première Intelligence, première émanée de la Lumière des Lumières : « Parmi les Lumières victoriales (*Anwâr qâhira*) il y a l'Esprit-Saint qui assiste les prophètes, les Imâms (*awsiyâ*) et les *Awliyâ*. C'est lui que notre Prophète vit en sa forme véritable, alors que l'Ange recouvrait tout l'horizon. Et le Prophète s'évanouit. Par conséquent, c'est l'Esprit de l'univers (*Rûb al-'âlam*) avec ses réalités générales et ses réalités particulières, et c'est l'*Homo maximus* (*al-Insân al-kabîr*). L'homme physique que perçoivent nos sens est une espèce qui réfère à cet Homme cosmique, parce que sont récapitulées en lui l'ensemble des choses. Et c'est également la première Intelligence, parce qu'elle est première quant à la création et dernière par rapport à l'atteinte de l'Homme parfait, tendant à s'unir avec elle comme le feu est uni avec la pierre. Et c'est l'être absolu (*wojûd motlaq*) duquel prend croissance l'arbre du devenir... »

Cette oscillation entre la première et la dixième Intelligence, lorsqu'il s'agit de l'identification avec l'Esprit-Saint qui gouverne les hommes, nous la retrouvons de penseur en penseur, et il y aurait à l'étudier systématiquement. Plusieurs ont fait face à la difficulté en considérant que toutes les Intelligences sont, par leur être même, des Intelligences agentes. Dawwânî introduit son commentaire sur ce point, non pas en l'encadrant dans le contexte johannique, comme le fait Ghiyâthoddîn, mais en rappelant les termes mêmes dans lesquels le Shaykh al-lshrâq expose ailleurs l'angélologie zoroastrienne des théosophes de l'ancienne Perse.

« Sache que les Sages perses (*Hokamâ al-Fors*) ainsi que d'autres théosophes, tels qu'Hermès, le père des Sages, Pythagore, Platon et leurs semblables, professaient que chaque espèce d'entre les Sphères célestes, les astres, les Éléments simples et leurs composés, a un seigneur (*rabb*) dans le monde de la Lumière. C'est une Intelligence qui gouverne cette espèce et qui en prend soin ; elle est ce qui assure la nutrition, la croissance, la reproduction dans les corps des végétaux, puisque ces différentes opérations ne peuvent pas dans les végétaux procéder d'une puissance simple, dépourvue de conscience, pas plus qu'en nous-mêmes elles ne procèdent de nos

tra donc que la désignation de Jésus comme "fils" soit due au fait que dans la plupart des circonstances il n'a eu que Dieu en vue, et que le plus souvent il était immergé dans les réalités du monde spirituel. On peut admettre ensuite que par cette union (telle que le Père et le Fils ne font qu'un), il faille entendre leur union (*ittihâd*) dans la manifestation de la voie de la Vérité et dans l'énonciation de la parole véridique, de même que l'on dit: "Moi et un tel ne faisons qu'un dans ce propos". En outre, on admettra que le sens du mot *holâl* doive s'entendre de l'immanence des effets d'un certain attribut, effets tels que ressusciter les morts, guérir les malades. Ce qui le confirme, c'est ce qu'on lit dans le chapitre XVII de l'Évangile de Jean: "De même que toi, tu es en moi, ô Père, de même je suis en toi. Qu'ils soient donc, eux aussi, une seule âme en nous, afin que les gens de ce monde croient que tu m'as envoyé. Je leur confie en dépôt (*istawda'to-hom*) la gloire par laquelle tu m'as glorifié, afin que tous soient un, de même que moi et toi également nous sommes un; de même que toi, tu demeures en moi, de même je demeure en eux, afin que tous soient un." Telles sont les paroles de l'Évangile [Év. de Jean 17 : 21-23]. Voici donc mis au clair le sens de l'*ittihâd* (union, ne faire qu'un) et de *holâl* (immanence, « incarnation »). Tu trouveras plus loin, Dieu voulant, dans la suite de notre exposé, l'approfondissement de cette question et des questions connexes. On lit en outre dans le chapitre XX de l'Évangile de Jean: "Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". [Év. de Jean 20: 17]. Cela montre bien que Jésus se met lui-même au même rang que ses disciples par rapport à leur Père. On comprend alors que son intention est bien telle que ce que nous avons mentionné ici, ainsi que dans d'autres *ta'wilât* du même ordre²⁰»

Si l'identification de l'Intelligence agente, comme Ange de l'humanité, avec l'Esprit-Saint est acceptée par l'ensemble de nos philosophes et théosophes, elle ne laisse point cependant de poser une question à plusieurs d'entre eux: peut-il s'agir de la Dixième et dernière dans l'ordre hiérarchique des Intelligences? Dawwânî verra là quelque chose d'inconciliable, mais s'attirera une ferme réplique de Ghiyâthoddîn Shîrâzî. Pour faire comprendre la réticence de

que dans leur enseignement secret le « père » signifiait le Principe, l'Être Nécessaire ; l'Esprit-Saint est celui que l'on vient de dire ; quant au « fils », c'est l'homme comme *Kalima* (Parole ou Verbe divin, cf. *infra* le traité V) qui est le fils de cet Esprit-Saint de qui émanent nos âmes¹⁹. D'où l'intérêt du commentaire de Ghiyâthoddîn Shîrâzî sur ce passage du IV^e Temple. 3) On relèvera la prédilection de nos auteurs pour les citations de l'Évangile johannique (on en trouve un autre exemple dans certains textes shî'ites et ismaéliens) et la précision des références ; Ghiyâthoddîn avait sous les yeux une traduction arabe du Nouveau Testament.

Le commentaire de Ghiyâthoddîn donne ceci: «Notre père, c'est-à-dire notre seigneur (*rabb*), est le recteur (*modabbir*) de nos affaires. Certains des anciens philosophes donnaient aux seigneurs ou anges des espèces le nom de "pères". C'est le terme qu'emploie la révélation divine (*al-wahy al-ilâhî*) dans l'Évangile de Jean, là où il est dit dans le chapitre XIV: O Philippe! celui qui m'a vu, celui-là a vu le Père²⁰. Ne crois-tu pas que je suis en mon Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je profère ne viennent pas de moi-même, mais viennent de mon Père qui demeure en moi. C'est lui qui accomplit les œuvres que j'accomplis. Aie donc la foi et crois que je suis en mon Père et que mon Père est en moi [Év. de Jean 14: 9-10]. Telles sont les paroles de l'Évangile traduit en arabe. Et à cause de l'exotérique (*zâbir*) de ces paroles et d'autres semblables, les Melkites (*Melkânîya*) d'entre les chrétiens sont tombés dans d'épaisses ténèbres. Ils professent entre autres que Jésus est au sens propre du mot (*haqîqatan*) le Fils de Dieu, et que le Père demeure dans le Fils comme réceptacle à la manière dont l'eau demeure dans l'abreuvoir ou dont l'accident et la forme demeurent dans le substrat. Il est évident que cela—outre le gauchissement et l'altération que l'on peut supposer dans le texte—est une erreur. En effet ce que l'on peut admettre, c'est que Dieu Très-Haut donne au Christ (*Masîh*) le nom de "fils" comme terme honorifique, de même qu'il appelle Abraham "ami" (*khalîl*), et parce que l'on dit de celui qui est tout attentif à une chose et entièrement voué à son service, qu'il en est le "fils". On dit, par exemple, "fils de ce monde", "fils de la route" (*ibn al-sabîl*, le voyageur). On admet-

tion de la première Intelligence, desquels procèdent respectivement une seconde Intelligence, un premier Ciel et l'Ame motrice de ce Ciel; ainsi de suite, d'Intelligence en Intelligence, jusqu'à l'Intelligence agente (quelque chose comme une cosmogonie qui serait une phénoménologie de la conscience angélique).

Chapitre IV ou «Sceau du temple» (*khâtima-ye haykal*). «Examen détaillé (*tafsîl*) des êtres qui émanent de la Lumière des Lumières». En fait, cet examen détaillé se borne au rappel de la doctrine des trois mondes (déjà mentionnée dans le traité I); le monde de l'Intelligence, le monde de l'Ame, le monde du corps,—triade aussi bien essentielle pour toute gnose, pour toute anthropologie gnostique. Puis s'enchaîne à l'exposé du chapitre précédent concernant la procession des Intelligences (lesquelles portent ici leur nom proprement *isbrâqî* d'*al-Anwâr al-qâhira*, les «Lumières victoriales», sans que leurs hiérarchies soient encore précisées) la conclusion insistant sur celle de ces Lumières qui est l'«Intelligence agente», laquelle est «notre père, le seigneur ou Ange de la théurgie qui est l'espèce humaine (*rabb tilism nû'i-nâ*)¹⁷, le Donateur de nos âmes et perfecteur de l'homme (l'arabe porte : donateur et perfecteur de nos âmes). Le Prophète l'appelle Esprit-Saint; tandis que les philosophes (*abl-e hikmat*) l'appellent Intelligence agente.»

Ces dernières lignes apparaissent tout à fait caractéristiques aux yeux du lecteur familiarisé avec les doctrines de l'*Isbrâq*. 1) L'identification de l'Esprit-Saint et de l'Intelligence agente domine aussi bien l'horizon de la pensée spéculative que celui de la piété personnelle du théosophe *isbrâqî*, piété dérivant du fait que l'Esprit-Saint (cf. l'archange Gabriel du traité V) étant l'Intelligence dont émanent nos âmes, il est envers chaque homme dans le rapport d'un père avec son enfant. C'est pourquoi, si Sohrawardî et ses commentateurs se réfèrent avec prédilection à l'Évangile de Jean, c'est pour y entendre en ce sens l'usage du mot «père». 2) Par le fait même, comme il est normal en Islam, c'est toute la théologie trinitaire du concile de Nicée qui se trouve mise en cause. Déjà dans un de ses traités mystiques en arabe (*Kalimat al-tasawwuf*, chap. XIX), Sohrawardî fait une curieuse allusion; se référant à l'erreur des chrétiens qui attribuent à Dieu un fils, il suggère

ce chapitre traite de la réalité de la lumière, et annonce les positions fondamentales de la *Hikmat al-Isbrâq*. «Les corps ont en commun la corporéité; ils se différencient entre eux selon qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas la lumière. La lumière est donc un accident dans les corps. La luminosité des corps est leur manifestation (*zohâr*). Mais, qu'une lumière soit accidentelle, cela signifie qu'elle subsiste *ab alio*, et qu'elle n'existe point par soi-même. Ce n'est donc pas une lumière qui est manifestée par soi-même. Si elle subsistait par soi-même, elle serait lumière par soi-même et serait manifestée par soi-même (le texte arabe ajoute: elle se connaîtrait donc soi-même). Or, comme nos âmes pensantes sont manifestées par soi-même, ce sont des lumières subsistant par essence. Or, nous avons montré qu'elles ont un commencement et qu'elles postulent un principe qui donne prépondérance à leur être sur le non-être (un *morajjih*); mais il ne se peut que les corps soient ce principe (ce *morajjih*), car il ne se peut qu'une chose donne l'existence à une autre chose qui lui est supérieure. Donc le principe qui fait prévaloir leur être (le *morajjih* de leur être) est également une Lumière séparée...» (p. 94). Tout se trouve ainsi mis en place pour un exposé de «théosophie orientale» concernant la lumière et le *barzakh*.

Chapitre III: «Que le premier qui émane du Premier Être est une Lumière séparée unique». C'est l'application du principe classique: *Ex uno non fit nisi unum*. Cette première Lumière émanée est celle qui dans le «Livre de la Théosophie orientale» est désignée sous le nom de Bahman, le premier des Archanges (Amahraspands) zoroastriens; il y aurait lieu d'évoquer tout un contexte qui ne peut trouver place ici. Ghiyâthoddîn discute pertinemment les raisons pour lesquelles, selon Sohrawardî, le premier Émané ne peut être un corps, à savoir parce qu'il est unique et que, s'il était un corps, il y aurait en lui différenciation d'aspects multiples. On se rappellera ici que, dans son commentaire des *Isbârât* d'Avicenne, Nasîroddîn Tûsî ébranle le principe *Ex uno non fit nisi unum*, en mettant en œuvre les lois d'une katoptrique métaphysique directement empruntée à la *Hikmat al-Isbrâq*. Cependant nous avons encore simplement dans le présent chapitre le schéma de la cosmogonie avicennienne classique: les trois actes de contempla-

telles que fumigations et autres. Ainsi ils bénéficiaient des vertus qui étaient propres à ces théurgies ; ils honoraient grandement ces temples et les dénommaient « temples de la lumière » (*Hayâkil al-nûr*), parce qu'ils étaient le réceptacle de ces théurgies (ou objets théurgiques) qui étaient les « temples » (*hayâkil*, les figures) de ces astres, lesquels étaient eux-mêmes les « temples » des Lumières séparées. C'est pourquoi l'auteur a intitulé le présent traité : « Livre des Temples de la Lumière ». C'est donc comme si chaque chapitre, avec les explications et les mots qu'il renferme, était le lieu d'une théurgie par la méditation de laquelle on parvient à la contemplation de ces Lumières. Telle est mon opinion sur ce point, mais Dieu connaît mieux les secrets de ses serviteurs »¹⁰.

I. *Premier Temple*: « De certaines choses qui ont valeur de principes à l'égard des discussions qui suivront ».

II. *Deuxième Temple*: « Où l'on démontre la nature séparée (*tajarrod*, le grec *khôrismos*, l'immatérialité) de l'âme », et où sont examinées et écartées toutes les opinions fausses, lesquelles vont d'un extrême à l'autre, depuis celles qui nient la substantialité et l'existence de l'âme, jusqu'à celles qui l'identifient avec Dieu ou en font une parcelle de Dieu. L'ensemble est un bon *compendium* non seulement de psychologie, mais de ce que nous appelons aujourd'hui « anthropologie philosophique ».

III. *Troisième Temple*: « De certaines questions qui relèvent de la métaphysique (*'ilm ma ba'd al-tabî'a*) et sur lesquelles repose la démonstration du Nécessaire par soi-même. Très bref, ce « temple » porte sur les trois « dimensions » d'intelligibilité que constituent le nécessaire, le possible et l'impossible, et sur la notion de causalité.

IV. *Quatrième Temple*: « De quelques thèmes de recherche empruntés aux *Divinalia (ilâhîyât)* », c'est-à-dire encore à la métaphysique. A la différence des trois premiers qui sont très brefs, ce quatrième Temple comprend plusieurs chapitres.

Chapitre I: « Sur le *tawhîd* de l'Être Nécessaire et son maintien à l'écart (*tanzîh*) de tous les aspects de la pluralité » (soustitre persan correspondant : « Qu'il ne se peut qu'il existe deux êtres nécessaires par soi-même »).

Chapitre II. Désigné comme « milieu du Temple » (*wâsita-ye haykal*),

L'un et l'autre commentaire doivent être publiés ; l'on pourra alors étudier leur différence, préciser les points sur lesquels Ghiyâthoddîn cherche querelle à Dawwânî. C'est un chapitre important non seulement pour l'histoire de la philosophie de l'*Isbrâq*, mais en général pour l'histoire de la philosophie islamique en Iran.

Il y a d'assez notables différences entre le texte arabe et la version persane publiée ici (d'après un *unicum*). Dans cette version persane, ni les « Temples » ni leurs subdivisions ne portent en général de titre ou de sous-titre. Ceux que nous donnons dans notre analyse, proviennent du texte arabe. Il arrive que la version persane soit plus prolixue que le texte arabe ; inversement, d'importants passages de celui-ci n'ont point leur équivalent dans la version persane. Nous les signalerons au passage. En outre, le texte persan commence d'emblée avec le premier « Temple », sans le prélude qui figure dans le texte arabe ; même lacune à la fin du traité. Les sept « Temples » sont respectivement de longueur très inégale ; dans l'ensemble, le développement suit ici la même marche que dans les traités I et III : physique (les *naturalia*), métaphysique (les *divinalia*), théosophie mystique.

Quant au titre de l'opuscule, il fait songer, certes, aux Sabéens de Harran et à leurs temples décrits dans le *Ghâyat al-hakîm* du Pseudo-Majrîti. Aussi bien la religion d'Hermès est-elle le trait d'union entre eux et le Skaykh al-Isbrâq. Dawwânî semble en avoir eu déjà le pressentiment. Comme la recherche ne peut être approfondie ici, nous nous bornons à traduire l'explication que Dawwânî donne de ce titre au début de son commentaire : « *Haykal*, étymologiquement, signifie forme ou figure (*sâra*). Les anciens philosophes professaient que les astres sont des ombres (*zilâl*) et des *bayâkil* des Lumières séparées de la matière. C'est pourquoi ils avaient établi pour chacune des sept planètes une théurgie (*tilism*, le grec *telesma*) lui correspondant, en un métal et à un moment du temps qui étaient également en correspondance avec l'astre. Ils placèrent chacune de ces théurgies dans un temple (*bayt*) édifié conformément à un horoscope et dans un *sius* en correspondance l'un et l'autre avec l'astre. Ils se rendaient à ces temples à des moments déterminés et y pratiquaient des actions liturgiques respectivement correspondantes,

II

LES TEMPLES DE LA LUMIERE

(*Hayâkil-e Nûr*)

Dans son texte arabe (*Hayâkil al-Nûr*), ce traité est l'une des œuvres de Sohrawardî les plus anciennement connues¹⁴. Il a été l'objet de deux commentaires très développés. Le premier commentaire, portant le titre de *Shawâkil al-Hûr* (les figures des Houris), est dû au prolifique auteur que fut Jalâloddîn Dawwânî (ob. 907/1501-02) et fut composé par lui à Tabrîz en 872/1467-68. Un contre-commentaire, chargé d'invectives parfois violentes contre Dawwânî, fut rédigé par Amîr Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî (ob. 940/1533 ou 949/1542), fils du célèbre Sadroddîn Mohammad Dashtakî Shîrâzî¹⁵, qu'il ne faut pas confondre avec Sadroddîn Shîrâzî dit Mollâ Sadrâ. Ce contre-commentaire est intitulé *Isbrâq Hayâkil al-Nûr li-kashf zolamât Shawâkil al-Hûr* (Illumination des Temples de la Lumière pour dévoiler les ténèbres des « Figures des Houris »). H. Ritter signale en outre un commentaire turk rédigé par le commentateur du *Mathnawî*, Isma'îl Anqarawî (ob. 1041/1631-1632). Il existe enfin une versification arabe des *Hayâkil*, due à Hasan al-Kordî (Ritter n^o 31 à 35).

Notre projet primitif comportait l'édition sur deux colonnes des versions arabe et persane du « Livre des Temples de la Lumière », auxquelles s'ajoutaient, en notes, de larges extraits des deux commentaires. Comme nous l'avons dit ci-dessus, cela menait assez loin, et en nous ralliant à la conception de M. Nasr garantissant mieux, par l'unité de langue, l'homogénéité des *Opera metaphysica III*, nous avons ajourné l'intervention des commentateurs, ou plutôt nous l'avons limitée ici à quelques points de particulière importance (l'Intelligence agente, le Xvarnah, le Paraclet).

sacrait toute une page à la description des effets du *Xvarnah* (nous avons même cité en note de notre édition le présent passage du « Partaw-Nâmeh »¹⁸. Rappelons que la forme *Kborra* est la forme persane dérivant de la langue de l'Avesta, tandis que la forme *farr* est la forme dérivant du vieux-perse). Nous retrouverons la mention de cette Lumière-de-Gloire dans le traité II, et plus explicitement encore dans le traité III.

al-ghayb). Dans le *sensorium* tombe une Lumière plus brillante que le soleil, et qui suscite un sentiment de plaisir. Cette Lumière devient un *habitus* pour ceux dont l'âme elle-même est lumière, à tel point qu'ils la rencontrent chaque fois qu'ils veulent et montent au monde de la Lumière. Mais le Shaykh al-Ischrâq fait observer ici, comme il le fait dans son « Livre de la Théosophie orientale », que ces éclairs et ces lumières ne sont ni une connaissance ni quelque forme intelligible, mais une irradiation sacrosainte. Du monde spirituel viennent des Lumières séparées de la Matière; ceux dont l'âme est pure reçoivent une part de cette splendeur. Les lumières de l'Être Nécessaire et des Intelligences sont d'une intensité sans limite. Ceux qui ont une âme de lumière les voient dans l'autre monde, plus manifestes que les objets visibles en ce monde-ci, plus splendides que toutes les splendeurs. Cette lumière des substances séparées ne se surajoute pas à leur quiddité. Cette lumière est leur essence même; elles *sont* Lumières séparées de la matière, comme l'ont dit les théosophes de la Lumière (*hakîmân-e nûrânî-ye ilâhî*) en témoignant de leur expérience visionnaire.

Tout est maintenant en place pour que les dernières lignes scellent le « Livre du rayon de lumière » par un rappel de cette Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah*, dont la vision domine le projet sohrawardien de « ressusciter la théosophie mystique des anciens Perses », parce que c'est de cette Lumière-de-Gloire qu'ont eu la vision les extatiques de l'ancien Iran. « A celui qui connaît la *hikmat* (la sagesse divine, la *theosophia*) et persévère dans la louange et le *taqdîs* de la Lumière des Lumières, comme nous l'avons dit, à celui-là est donné le *Khorra-ye Kayânî* (le *Xvarnah* royal) et est conféré le *Farr-e nûrânî* (la Lumière-de-Gloire). Une fulguration divine le revêt du vêtement de la majesté et de la beauté. Il devient le chef naturel du monde. Du monde supérieur lui vient l'assistance qui donne la victoire. Sa parole est entendue dans le monde supérieur. Ses songes et son inspiration atteignent à la perfection » (§ 94).

Déjà à la fin de la trilogie préparant le lecteur à l'étude du « Livre de la Théosophie orientale »; en conclusion de la métaphysique du « Livre des carrefours et entretiens », l'auteur con-

« Qu'il y ait un homme dont l'âme soit illuminée par la lumière de Dieu et du Plérôme suprême, cette lumière étant l'*élixir* de la connaissance et de la puissance, il n'est point surprenant que la matière du monde lui soit soumise et que, de par la splendeur de son âme, sa parole soit entendue dans le Plérôme suprême et que son appel soit exaucé pour tout ce qui est possible » (p. 77).

Vient alors l'esquisse de quelque chose comme une phénoménologie de la conscience visionnaire (pp. 78 ss.). Toute forme que la puissance imaginative (*motakhayyila*) projette dans le *sensus communis* (le *sensorium*, *hiss moshtarik*) y est contemplée comme une vision. Imaginative et *sensorium* sont comme deux miroirs se faisant face. Deux choses peuvent empêcher l'imaginative de projeter une image dans le *sensorium* : il peut arriver que l'intellect lui-même occupe l'imaginative par le cours de ses méditations, et il peut arriver que ce soient les sens externes qui tiennent le *sensorium* tout occupé par les choses sensibles (ce double aspect de l'imaginative comme puissance intermédiaire est essentiel). Mais qu'un obstacle ou l'autre soit levé, l'Imaginative domine alors les sens et projette librement les images dans le *sensorium*. Lorsqu'il se produit une représentation de la réalité suprasensible dans l'âme, il se peut que cette représentation s'involue rapidement sans laisser de trace. Il se peut aussi qu'elle illumine (*ishraq* !) sur l'imaginative et que de celle-ci elle se réfléchisse sur le *sensorium* ; la forme suprasensible est alors contemplée. De toutes façons il y aura besoin d'une interprétation : s'il s'agit d'une vision en songe, il y aura besoin d'un *ta'bir* ; s'il s'agit d'une vision à l'état de veille, il y aura besoin d'un *ta'wil*. A partir de là, peut être tentée une théorie des visions extatiques. Lorsque la pensée d'un homme est constamment occupée par le *Malakût*, qu'il s'abstient des plaisirs sensibles autant qu'il se peut, passe les nuits dans la prière et la veille, en entretiens secrets (*monâjât*) avec le Plérôme suprême, il arrive que des Lumières soient projetées en lui à la façon d'une fulguration d'extase ; il arrive que ces Lumières se renouvellent, se succèdent au point de se produire même en dehors du temps des exercices spirituels. Il se peut qu'il voie de belles formes. Il se peut qu'une extase ravisse son âme au monde du mystère (*'âlam*

Nous avons relevé ailleurs que la nécessité des prophètes est un motif que développent en termes presque identiques les philosophes et les *hadîth* shî'ites¹⁸. Ici le Shaykh al-Ischrâq déclare : « Un prophète-législateur (*sbârî'*) est nécessaire à chaque époque et à chaque peuple, un prophète qui ait la connaissance des réalités suprasensibles et qui reçoive l'assistance du monde de la Lumière et du *Jabarût* » (p. 75). Mais les prophètes ont parfois besoin d'un initiateur. L'auteur énumère toute une série de spirituels accomplis (*Mohaqqiqân*) et de savants (*'olamâ*) de la communauté islamique (Hasan Basrî, Dhû'l-Nûn Misrî, Sahl Tostarî, Abû Yazîd Bastâmî, Ibrâhîm Adham, Jonayd, Sheblî) à qui leurs hautes connaissances conférèrent la précellence sur les prophètes d'Israël. Que Moïse ait eu besoin de Khezzr (Khadir), cela témoigne que les prophètes, voire les prophètes-législateurs, ont eu besoin de quelqu'un d'entre les *Mohaqqiqân* à l'âme de lumière, qui les initie à leur mission prophétique. Sans doute, les très grands prophètes, tels Idrîs, Abraham, le Prophète de l'Islam, quelques autres encore, ont eu la connaissance des réalités spirituelles et suprasensibles sans l'intermédiaire d'un maître humain (p. 76). (Cette page est d'un extrême intérêt, car elle reflète les problèmes éclos autour du rapport entre la *nobowwat* et la *walâyat*, à savoir l'idée de celle-ci comme ayant la précellence sur celle-là, parce qu'elle en est la source, tout *nabî* ayant été d'abord un *walî*, ainsi qu'il en fut même en la personne du Prophète de l'Islam, chez qui l'une et l'autre étaient réunies. Mais ici se trouve substitué au concept de la *walâyat* le concept des *Mohaqqiqân* ; on peut ainsi suivre à la trace un « theologoumenon » qui, shî'ite en ses origines, parce qu'il se posait essentiellement en termes de prophétologie shî'ite, prend une extension qui transgresse l'horizon sous lequel il était né. Mais la *walâyat* étant « l'ésotérique de la prophétie » [*bâtin al-nobowwat*] et étant le charisme des douze Imâms, il reste à savoir si une théologie de la *walâyat* peut être fondée et équilibrée indépendamment de l'imâmologie, et si quelques traces discrètes de celle-ci ne se retrouvent pas dans les œuvres de Sohrawardî. La double question ne peut être que signalée ici). De la prophétologie on passe par une transition naturelle à l'explication du pouvoir thaumaturgique.

intelligibles et si nous ne souffrons pas des vices et de l'ignorance, cela tient à ce que l'ivresse du monde de la nature physique nous domine et que nous sommes détournés de notre monde propre» (p. 70). Ici abondent les termes composés où entre le mot *lumière*: monde de la Lumière (*'alam-e Nûr*), Lumière au sens vrai (*Nûr-e haqîqî*), monde de la Lumière et Plérôme suprême (*'alam-e Nûr wa Malâ-ye a'lâ*) etc. «Lorsque les préoccupations charnelles ont disparu, celui qui a atteint la perfection trouve un plaisir sans limite dans la contemplation de l'Être Nécessaire et du Plérôme suprême, et dans celle des merveilles du monde de la Nature». Il devient lui-même une Intelligence, un être de pure Lumière, et prend rang au nombre des Anges proches du Principe (*Ferêshtegân-e moqarrab*). Il parvient à la «Source de la Vie», aux mers de la Lumière véritable qui est la Lumière spirituelle (p. 72). «Toute âme qui se sépare du corps participe à la lumière du *Jabarût*; de cette âme la Lumière se réfléchit sur les âmes également immatérialisées et elle est pour elles une cause de plaisir, tandis que de ces âmes les lumières infinies se réfléchissent sur cette âme, de même que dans le cas de brillants miroirs qui se font face». (p. 73). (Relevons que c'est par cette katoptrique mystique que le «Livre de la Théosophie orientale» explique la multiplication des Lumières à partir du *Jabarût*). «L'amour (*'ishq*), c'est la joie que l'on éprouve à se représenter la présence d'une certaine personne. L'ardent désir (*shawq*) est le mouvement de l'âme pour parfaire cette joie. Le nostalgique (*moshtâq*), c'est celui qui a trouvé et en même temps n'a pas trouvé. Lorsqu'il atteint à son terme, son ardent désir disparaît. Et c'est pourquoi l'Être Nécessaire ne peut être que l'amant de soi-même et l'aimé de soi-même», c'est-à-dire son propre amant et son propre aimé (p. 74). Ce thème de l'amour sera orchestré magnifiquement dans l'un des traités mystiques (*infra* le traité IX).

Le chapitre se termine par quelques lignes concernant la question de la réincarnation (*tanâsokh*). Il y est dit simplement pourquoi les philosophes péripatéticiens la tiennent pour impossible.

Chapitre X. Sur la prophétie, les thaumaturgies, les charismes, les songes, et quelques sujets connexes. C'est le groupe de thèmes sur lequel s'achèvent en général tous les traités philosophiques mineurs de Sohrawardî, qui sont autant de «Sommes» en abrégé.

du *Malakût* des âmes, et l'on en compte cinq si l'on considère comme deux mondes les deux régions du monde du *Molk*. Il arrive aussi que le *Malakût* supérieur désigne le monde des Ames célestes, le *Malakût* inférieur celui des Ames terrestres. Ces variantes n'altèrent pas le schéma primitif). Les Sphères sont involuées sous la domination (*qabr*) des Ames; les Ames sous celle des Intelligences; les Intelligences sous celle du Premier Causé; le Premier Causé sous celle de la Lumière et de la puissance du Créateur.

Chapitre IX. De la surexistence de l'âme; de la béatitude et de la damnation et de quelques sujets connexes.— La tonalité du chapitre est nettement platonicienne. Un principe: dans le cas de l'âme, le causé persiste en raison de la persistance de sa cause. Ce n'est pas le corps qui est la cause de l'âme; le corps «appelle» l'âme pour le gouverner; sa disparition ne change rien à l'essence de l'âme en soi. De même que le monde des Ames procède du monde des Intelligences pures et permanence de par la permanence des Intelligences, de même le monde de l'Intelligence persiste du fait de la persistance éternelle de l'Être Nécessaire. Ce qui est séparé de la matière ne meurt pas, car la vie des substances séparées ne tient pas à une cause qui leur serait extérieure, telle que cette cause venant à disparaître, le causé ne lui survivrait pas. Les substances séparées perçoivent leur propre essence, elles ont connaissance et conscience d'elles-mêmes en raison de leur séparation de la matière (*tajarrod*), et cette connaissance de soi c'est leur vie même, une vie dont la nécessité est inhérente à leur propre essence. Ainsi l'âme ne meurt pas, et c'est ce qu'a montré le maître de sagesse PLATON, en parlant de l'âme qui est la donatrice de la vie aux choses. Quelles qu'en puissent être chaque fois les particularités, la vertu propre de l'âme est de donner la vie, car elle est vie par essence. Elle ne peut donc jamais accueillir le contraire de ce qu'exige son essence et de ce qui est inhérent à sa quiddité.

S'ensuit une série de propositions corollaires. «La perfection de l'homme est en fonction de sa séparation de la matière, dans la mesure où il le peut, et dans la ressemblance qu'il acquiert avec ses Principes (c'est-à-dire avec le monde des pures Lumières)» (p. 69). «Si nous ne trouvons pas de plaisir dans le monde des

dans l'espace sensible; sur le lieu et le temps; brève indication sur le devenir et la dissolution.

Chapitre III. Enquête sur l'âme.

Chapitre IV. Sur les facultés de l'âme.

Chapitre V. Sur l'essence et les attributs de l'Être Nécessaire.

Chapitre VI. Sur l'action ou opération de l'Être Nécessaire.

Chapitre VII. Sur les fins et la hiérarchie de l'être; diversité des mouvements respectifs des Sphères; nécessité de la double hiérarchie des Intelligences et des Ames célestes motrices (*Angeli intellectuales* et *Angeli caelestes* de l'avicennisme latin). Processus de l'émanation: les trois actes de contemplation de la Première Intelligence, puis de chaque Intelligence, actes desquels procèdent respectivement une autre Intelligence, un Ciel et une Ame motrice de ce Ciel; ainsi en est-il jusqu'à la Dixième Intelligence, l'«Intelligence agente» (*'Aql fa'âl*), celle qui fait passer nos connaissances de la puissance à l'acte et qui est envers nos âmes dans le même rapport que le soleil envers le sens de la vue (tout cela est encore avicennien). En finale (p. 55): tel est le nombre minimum des Intelligences. Rien ne s'oppose à ce qu'il y en ait beaucoup plus. «Nous avons mentionné dans d'autres livres que leur nombre est extrêmement élevé» (parmi ces autres livres, il y a avant tout le «Livre de la Théosophie orientale», où une «confession» de l'auteur nous apprend que c'est sur ce point qu'il s'est détaché définitivement du péripatétisme et de sa physique céleste).

Chapitre VIII. Sur les causes des événements; le Bien et le Mal; le Destin et la Destinée. — Il y a trois mondes: 1) Le monde de l'Intelligence ou des essences absolument séparées de la matière, c'est le monde du *Jabarût* ou du *Malakût* majeur. 2) Le monde de l'Ame ou des essences séparées de la matière, mais qui ont à gouverner la matière; on l'appelle *Malakût* mineur (ou *Malakût* sans plus). 3) Le monde du corps, que l'on appelle monde du *Molk*. A son tour il comprend deux régions: monde de l'éther (*athîr*), celui des Sphères, et monde des Éléments et des choses qui en sont issues (cette doctrine des trois mondes est constante chez Sohrawardî et les siens. Il y a des variantes: on compte quatre mondes lorsque l'on différencie le *'alam al-mithâl* ou *mundus imaginalis* à l'intérieur

I

LE LIVRE DU RAYON DE LUMIERE

(*Partaw-Nâmeb*)

Par son titre, ce traité (Ritter n°6, Shahrâzôrî n°26) s'apparente à celui qui le suit dans le présent recueil aussi bien qu'au grand livre *Hikmat al-Isbrâq*. Ce titre met d'emblée l'accent sur la notion de *lumière*; or, cette notion sohrawardienne fondamentale identifie la lumière, quant à sa source et origine, avec la Lumière-de-Gloire, le *Xvarnah* (persan *khorra*), concept majeur de l'Avesta, thème qui domine toute la religion zoroastrienne de l'ancien Iran¹¹. L'auteur s'y réfère explicitement en son dernier chapitre, d'où sans doute la justification du titre; il y reviendra encore dans les deux traités qui font suite (traités II et III). Comme le nom de Platon figure également dans le présent traité, on peut dire que la physionomie de celui-ci présente déjà les traits caractéristiques de la théosophie de l'*Isbrâq*. Il semble que les *Isbrâqîyân* ne l'aient point oublié; Dawwânî le cite à plusieurs reprises notamment dans son commentaire des VI^e et VII^e « Temples » du traité qui fait suite ici. Des dix chapitres qui le composent, les deux derniers sont de loin les plus importants. Nous en donnons ici un bref sommaire; leur ordre de succession quant au contenu est parallèle à celui des traités qui viennent ensuite; nous ne pouvons malheureusement pas entrer ici dans des détails de comparaison.

Chapitre I. Explication de quelques termes techniques; définition du corps et de ses modalités.

Chapitre II. Sur la finitude de la Sphère-limite, c'est-à-dire de la Sphère des Sphères qui définit les orientations et le *situs*

Ritter dressait l'inventaire des manuscrits des œuvres du Shaykh al-Isbrâq qu'il avait identifiés dans les bibliothèques d'Istanbul (à l'exception de la version persane du traité III et des traités VI, VIII et XIII du présent recueil). Nous y référons ici ainsi qu'à la liste bibliographique établie par Shahrazôrî qui, par sa proximité chronologique de notre shaykh et par sa ferveur *isbrâqî*, reste un de nos guides les plus sûrs.

des œuvres persanes appartenant aux catégories C et D définies ci-dessus. A chacun des quatorze traités du présent corpus nous consacrons une notice dans les pages qui suivent, afin que tout philosophe, même non orientaliste, puisse d'ores et déjà entrevoir en quel sens l'œuvre du Shaykh al-Ischrâq sera éventuellement appelée à fructifier. Pour chaque traité nous nous limitons à relever les traits les plus frappants, sans pouvoir en donner une analyse exhaustive.

Nous avons eu l'occasion d'exposer ailleurs la biographie du Shaykh al-Ischrâq, de dire comment nous apparaissaient le sens de son procès à Alep, les imprudences de sa fougue juvénile, l'action des juristes de Saladin... Nous n'y reviendrons pas ici; aussi bien M. Nasr assume-t-il ce soin dans son introduction persane, en même temps qu'il y décrit les manuscrits qui furent à sa disposition pour l'établissement des textes. Quant à la postérité spirituelle de Sohrawardî, la postérité de l'*Ischrâq*, nous en avons également ailleurs esquissé les grandes lignes; elle se perpétue de siècle en siècle en Iran, et jusque dans l'Inde⁹. Le frontispice du présent volume rappellera au lecteur le dramatique dénouement de la trop brève carrière terrestre de notre jeune shaykh iranien. Déroulement qui fut la conséquence de son fatal voyage à Alep, dont nous n'entrevoions pas très bien les raisons qui le lui imposèrent. Le « climat » d'Alep, malgré l'amitié d'al-Malik al-Zahîr, le propre fils de Saladin, n'était pas celui de l'Iran ni celui que Sohrawardî avait trouvé à la cour des princes seljoukides d'Anatolie, notamment auprès de celui pour qui il écrivit un de ses livres (ici le traité III). Et c'est à Alep qu'il mourut en pleine jeunesse, à trente-six ans, en témoin véridique de la cause à laquelle il s'était voué.

Un inventaire de ses œuvres avait été établi, il y a une trentaine d'années, par Hellmut Ritter, dans une longue étude consacrée aux « quatre Sohrawardîs » et différenciant soigneusement leurs œuvres les unes des autres (il est arrivé, il arrive encore, que Sohrawardî, Shaykh al-Ischrâq, soit confondu avec Shihabaddîn 'Omar Sohrawardî, le célèbre soufi de Bagdad)¹⁰. L'étude de H.

respectable, en même temps que l'unité de langue assure mieux l'homogénéité du volume. C'est pourquoi nous nous sommes finalement rallié au plan de M. Nasr, proposant de se charger de l'édition du corpus des seules œuvres persanes de notre shaykh. Tel quel, ce volume présente un monument inappréciable de la langue philosophique persane du VI^e/XII^e siècle; les philosophes iraniens de nos jours, les jeunes et les moins jeunes, y trouveront un *text-book*. Ce corpus prend place non seulement à côté des philosophes iraniens qui, depuis Avicenne jusqu'à nos jours, ont écrit tant en arabe qu'en persan, mais aussi à côté de philosophes qui ont produit toute leur œuvre en persan, tels Nâsir-e Khosraw et Afzaloddin Kâshânî. Leur ensemble témoigne du fait que c'est bien de «philosophie islamique» qu'il s'agit, et non pas simplement de «philosophie arabe», terme que la routine ne peut encore conserver que par une illusion d'optique confondant l'emploi d'une langue sacrale, théologique et liturgique, avec une appartenance ethnique. Nos auteurs n'ont eux-mêmes jamais parlé que de *falâsifat al-Islâm*, les «philosophes de l'Islam». Il est simple et plus sûr de suivre leur exemple.

Le présent volume, suivant le plan judicieusement ordonné par M. Nasr, comporte trois parties: 1) Les traités philosophiques (*rasâ'il-e falsafî*), mais au sens que comporte la philosophie selon Sohrawardî, c'est-à-dire que ces traités se terminent tous par quelques pages traitant du charisme des prophètes, de l'expérience mystique etc.; ce sont les traités I à III. 2) Les traités mystiques (*rasâ'il-e 'irfânî*): ce sont les traités en formes de récits visionnaires, récits d'initiation ou histoires symboliques déjà mentionnés ci-dessus et réunis pour la première fois; ce sont les traités IV à XI. 3) Deux traités enfin (les traités XII et XIII) dont l'attribution à Sohrawardî a parfois été contestée, bien que Shahrâzôrî les lui attribue expressément, et que par scrupule scientifique M. Nasr a préféré classer à part. A vrai dire, nous ne doutons plus guère, ni l'un ni l'autre, de leur authenticité; ils portent bien les marques de la «manière sohrawardienne». En appendice à ces trois parties figure le petit traité en arabe intitulé «Épître des hautes tours» (traité XIV), pour la raison indiquée plus haut. Bref, en dehors de ce dernier traité, tous les autres forment le recueil

d'obtenir quelque information précise, concernant cette découverte.

C) Il y a l'ensemble des *rasâ'il* écrits en forme de récits d'initiation, d'histoires symboliques et de paraboles. Tous ont leur source dans l'expérience mystique personnelle de l'auteur et sont une invite à suivre la même voie; ils sont tous rédigés en persan, à l'exception de deux d'entre eux: 1) le traité XIV («Épître des hautes tours») en arabe, qu'en accord avec M. Nasr nous avons assumé le soin d'ajouter en appendice à la présente édition, afin que ce traité ne reste pas isolé, tant son lien est intime avec ceux qui sont rédigés en persan. 2) Le «Récit de l'exil occidental» que nous avons publié antérieurement dans les *Opera metaphysica II*, dans son texte arabe accompagné d'une version-paraphrase persane ancienne (cf. *infra* XIV). Quant à ceux qui sont rédigés en persan, ils sont tous rassemblés dans le présent volume des *Opera metaphysica III* (traités IV à XI).

D) Une place tout à fait à part est à réserver aux compositions de Sohrawardî que les manuscrits réunissent sous le titre d'*al-Wâridât wa'l-taqdîsât*^a. L'ensemble forme une sorte de «Livre d'heures», libre improvisation d'hymnes et de psaumes qui sont l'expression liturgique de l'*Isbrâq*: il y a des invocations aux anges des planètes (comme chez les Sabéens de Harran), aux puissances archangéliques, comme aussi des prônes et des psaumes d'inspiration eschatologique (tel le psaume du Grand testament). A vrai dire, on trouve de ces hymnes et de ces «psaumes confidentiels» (*Monâjât*) épars dans l'ensemble de l'œuvre de Sohrawardî. En les réunissant on obtiendrait quelque chose comme un «bréviaire» de l'*Isbrâq*. Quant aux *taqdîsât* proprement dites, il est toujours dans notre intention de les éditer, mais l'état du texte ne facilite pas le projet.

Notre projet primitif avait été d'éditer simultanément sur deux colonnes le texte arabe et la version persane de ceux des traités pour lesquels l'auteur s'était lui-même traduit de l'arabe en persan. La comparaison est en effet intéressante; nous en donnerons ci-dessous quelques exemples à propos des «Temples de la Lumière». Cependant la publication des œuvres persanes, nous le disions plus haut, s'avérait d'une urgence croissante; aussi bien suffisaient-elles à remplir, à elles seules, un volume de dimension

doit s'achever en expérience mystique, sous peine d'être vaine et stérile; réciproquement une expérience mystique, sans une formation philosophique préalable, risque de s'égarer; c'est cela même qui détermine le plan de tous les livres de Sohrawardî. Nous signalerons dans les analyses qui suivent, ce qui est à relever de ce point de vue. Bref, nous avons préféré proposer un classement général des œuvres en nous fondant sur le dessein explicitement déclaré par Sohrawardî, et qui met à part le *K. Hikmat al-Isbrâq* avec les livres qui en forment la propédeutique.

A) Il y a donc en premier lieu⁷ la trilogie formée par les trois grands traités systématiques (divisé chacun en trois livres : logique, physique, métaphysique) qui, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique pour l'étude et la mise en pratique du «Livre de la Théosophie orientale». Avec celui-ci, cette première catégorie forme une tétralogie bien distincte dans l'ensemble de l'œuvre de Sohrawardî. C'est la partie métaphysique de la trilogie qui fut publiée, nous l'avons dit, dans les *Opera metaphysica I*.

B) Il y a les traités philosophiques que nous pouvons grouper sous la rubrique *Opera minora* (le mot *minora* ne visant que leur étendue moindre), tant en arabe qu'en persan, soit que Sohrawardî ait écrit directement en persan (ici les traités I, XII, XIII), soit qu'il se soit traduit lui-même de l'arabe en persan (ici les traités II et III), comme l'indique la bibliographie établie par Shahrâzôrî qui, en pareil cas, mentionne distinctement l'ouvrage en arabe et la version persane. Tous ces traités suivent un même plan, conforme à la philosophie et à la spiritualité du Shaykh al-Isbrâq: ils traitent de la physique (les *Naturalia*), puis de la métaphysique, et s'achèvent sur un memento de vie spirituelle. Signalons que le *Kitâb al-Lamahât* (Livre des aperçus) comportant, comme les grands traités de la trilogie, une logique, une physique et une métaphysique, vient d'être édité à Beyrouth par les soins de M. Emile Malouf. — Provisoirement nous rangerons en appendice à cette catégorie la correspondance de Sohrawardî, les *Mokâtabât*, que signale Shahrâzôrî dans sa bibliographie. Un chercheur en aurait retrouvé un manuscrit, l'an dernier (1968), à Mossoul en Iraq. Malheureusement, malgré nos demandes, il nous a été impossible

infra les traités IV, V, VI, IX, X, XI). Plusieurs furent des œuvres de jeunesse; c'est pourquoi notre intention est de les reprendre et de les améliorer en groupant ensemble la traduction française de tous les récits mystiques de Sohrawardî en un seul volume. Nous espérons mener prochainement à terme ce projet, concurremment avec le projet de traduction du «Livre de la Théosophie orientale», accompagnée de la traduction des *Gloses* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî qui sont elles-mêmes aussi substantielles et aussi étendues que le livre même de Sohrawardî. Nous avons consacré au livre et aux *Gloses* plusieurs années de cours à l'École des Hautes-Études; le travail de préparation en est donc très avancé, mais c'est pour les dernières mises au point que le temps fait le plus souvent défaut. Au cours des années, depuis la parution du premier volume, il y a eu maintes occasions d'insister sur un aspect ou l'autre de l'œuvre de Sohrawardî⁴. Quant à l'exposé d'ensemble depuis longtemps projeté, je référerai ici au Livre II d'un grand ouvrage à paraître prochainement sur les aspects spirituels et philosophiques de l'Islam iranien, bien que, malgré son étendue, cet exposé soit loin d'épuiser tout ce qu'il y aurait à dire concernant l'œuvre du Shaykh al-Isbrâq⁵.

Nous avons dit ailleurs pourquoi il nous apparaissait difficile de fixer chacune des œuvres de Sohrawardî dans un classement chronologique rigoureux⁶. Les grands traités qui forment la propédeutique du «Livre de la Théosophie orientale» réfèrent à des passages de celui-ci comme s'il était déjà écrit. Certes, le prologue de ce même livre fait allusion aux traités (*rasâ'il*) composés antérieurement, mais parmi les *rasâ'il* qui figurent ici, plusieurs portent déjà la marque caractéristique de l'*Isbrâq*. L'un d'eux réfère même au livre. C'est pourquoi nous n'avons pas pu nous rallier au classement en trois périodes que L. Massignon avait proposé de façon un peu hâtive. Certes, Sohrawardî fait allusion à la «conversion» qui le détacha du péripatétisme (ce fut essentiellement une conversion à la réalité du monde des Lumières infinies, dont la théorie péripatéticienne des Intelligences, avec leur nombre limité, ne suffit pas à rendre compte). Mais cela ne peut servir de point de repère bibliographique. Dans toutes ses compositions le même souci domine: la spéculation philosophique

1008 h., de la seconde partie du *Kitâb Hikmat al-Isbrâq*, tel que la présente le commentaire de Qotboddîn. Il serait précieux qu'elle fût publiée. A la suite de ce grand traité, notre second volume procurait le texte d'un opuscule de Sohrawardî intitulé «Symbole de foi des philosophes» (*I'tiqâd al-hokamâ'*), ainsi que le texte arabe accompagné d'une ancienne version persane de l'un de ses plus beaux récits mystiques, celui qui est intitulé «Récit de l'exil occidental» (*Qissat al-ghorbat al-gharbîya*). Si nous ne l'avions déjà publié alors, ce récit aurait normalement trouvé place dans le corpus des écrits mystiques recueillis dans le présent volume. Nos *Prolégomènes II* eurent alors l'occasion d'insister sur le contenu et la structure de la «Théosophie orientale». Nous y avons expliqué pourquoi le mot *theosophia*, dont *hikmat ilâbîya* est l'équivalent exact, couvre plus exactement, en son acception étymologique s'entend, le propos de l'auteur, que le simple terme de philosophie. Les grands thèmes par lesquels s'opère, dans la théosophie de *l'Isbrâq*, la rencontre entre le néoplatonisme et la théosophie de l'ancienne Perse zoroastrienne, y furent analysés pour la première fois. Quelques-uns de ces thèmes, qui reparaissent dans le présent corpus, seront rappelés au cours des analyses données plus loin.

Le contenu de nos *Prolégomènes III* est en effet déterminé par le contenu même du présent volume. Ils donnent successivement l'analyse de chacun des quatorze traités qui y sont recueillis. Ils rappellent occasionnellement les observations qui ont été faites ailleurs, ou suggèrent celles qui sont encore à développer; ils insistent sur le sens des démarches essentielles à la pensée sohrawardienne, celle en particulier qui commande le passage de l'exposé des traités théoriques aux récits écrits à la première personne ou en forme de paraboles mystiques. Le propos de ces prolégomènes est qu'en attendant la publication prochaine de la traduction française intégrale de ces récits, le philosophe ou le lecteur occidental puisse cependant tirer parti du présent livre.

Nous ne pouvons annoncer cette traduction sans évoquer du même coup nos toutes premières rencontres avec le Shaykh al-Isbrâq, rencontres qui ont été nos premières traductions françaises de plusieurs des traités mystiques publiés ici par M. Nasr. Nous rappellerons en son lieu l'existence de chacune de ces traductions (cf.

shâri' wa'l-motârahât). Les *Prolégomènes I*, développés en tête du volume, nous fournirent la première occasion de mettre en œuvre les textes pour expliquer la notion de l'*Isbrâq*, le terme connotant à la fois l'idée d'«orient» et l'idée d'«illumination». Bien loin d'instituer une différenciation quelconque entre «philosophie orientale» et «philosophie illuminative», la «philosophie orientale» de Sohrawardî est *illuminative* parce qu'elle est *orientale*, et réciproquement elle est *orientale* parce qu'elle est *illuminative*. Prenant sa source à l'*orient*, au sens métaphysique du mot, elle est essentiellement une philosophie de la *Lumière*. Sohrawardî emploie indifféremment les mots *Isbrâq* et *mashriq*, *Isbrâqîyân* et *mashriqîyân*; sa position rend caduque la manière dont avaient été engagées en Occident, depuis 1925, les polémiques autour du concept de «philosophie orientale». Il a lui-même énoncé clairement de quelle manière il avait conscience de se situer à l'égard d'Avicenne; ce rapport, nous le comprenons de façon plus subtile encore en lisant les Récits mystiques composés par l'un et l'autre maître de la pensée iranienne. Nos *Prolégomènes I* insistèrent ainsi sur les notions de «connaissance orientale» (*'ilm isbrâqî*), de «philosophie orientale», et donnèrent une première esquisse de la «Tradition orientale» jusqu'à nos jours.

Le second volume donna la première édition du *texte pur* du «Livre de la Théosophie orientale» (*Hikmat al-Isbrâq*). Ce texte difficile a été l'objet d'un vaste commentaire de Qotboddîn Shîrâzî, dans lequel le texte de l'auteur se trouve enchâssé dans la trame du commentaire; les éléments du texte qui appartiennent à l'auteur sont bien marqués d'un surligné, mais il suffit d'une défaillance du copiste (que le trait déborde ou se prolonge), pour que la lecture hésite et tâtonne. Lithographié en Iran, il y a déjà trois quarts de siècle, c'est ce commentaire qui pratiquement, de génération en génération, a assuré la transmission de l'œuvre. Il importait donc qu'une bonne fois l'on disposât d'une édition qui permît de suivre, du premier coup d'œil, le texte pur de Sohrawardî sans aucune coupure. Tel fut le propos de notre édition, laquelle rejeta en notes les principaux passages des très utiles commentaires de Shahrzôrî et de Qotboddîn Shîrâzî. Nous avons indiqué en son lieu qu'il existe une traduction persane établie en

publiées, à savoir le volume publié comme vol. 16 de la «Bibliotheca Islamica» (Istanbul 1945) et le volume publié comme vol. 2 de la «Bibliothèque Iranienne» (Téhéran-Paris 1952)³. Le premier de ces volumes portait un titre latin, conformément à une vénérable tradition de l'humanisme occidental: *Opera metaphysica et mystica I*. Nous l'avons conservé en l'adjoignant au titre français «Œuvres philosophiques et mystiques de Sh. Y. Sohrawardî», lorsque notre transfert en Iran et l'entreprise de la «Bibliothèque Iranienne» entraînèrent le transfert du lieu de publication des œuvres de Sohrawardî. Ce furent les *Opera metaphysica et mystica II*. Le présent volume continuant les précédents porte donc, lui aussi, adjointe à son titre, la mention: *Opera metaphysica et mystica III*.

Le premier de ces trois volumes contient la troisième partie, c'est-à-dire la métaphysique (les *ilâhîyât*), de trois grands traités composant une trilogie qui, dans la pensée de Sohrawardî, comme il le déclare à plusieurs reprises, forme une propédeutique indispensable au chercheur désireux d'entreprendre l'étude du «Livre de la Théosophie orientale» (*Kitâb Hikmat al-Isbrâq*), lequel représente la «Somme» de la pensée de l'auteur, la mise en œuvre du grand projet explicitement formulé à plusieurs reprises dans ses livres: «ressusciter la théosophie mystique des anciens Perses». La mise en œuvre nous montre suffisamment que, pour quiconque a le sentiment de ce qu'est l'Islam spirituel, le projet iranien de Sohrawardî n'avait rien d'anti-islamique. C'est avec les ressources du *ta'wîl* spirituel, pratiqué en spiritualité islamique, que Sohrawardî put opérer ce qui nous apparaît comme le rapatriement en Iran islamique de ceux qui sont désignés ailleurs comme les «Mages hellénisés». Si les *'olamâ* d'Alep qui ont condamné Sohrawardî en ont jugé autrement, c'est toute une spiritualité islamique qu'ils ont pris la responsabilité de condamner en sa personne, et leur *takfîr* n'a jamais suffi à troubler la conscience des *Isbrâqîyûn* jusqu'à nos jours.

Les trois ouvrages dont ce premier volume procurait l'édition *princeps* de la partie métaphysique, s'intitulent respectivement: le «Livre des Elucidations inspirées de la Table et du Trône (*Kitâb al-Talwîhât al-lawhîya wa'l-'arshîya*); le «Livre des confrontations» (*K. al-moqâwamât*); le «Livre des carrefours et entretiens» (*K. al-ma-*

considérables, et si l'édition des textes a pris son essor en Iran même, on se trouvait, il y a un quart de siècle, devant une masse de manuscrits et de lithographies dans le dédale desquelles la recherche ne s'orientait et ne progressait que pas à pas, privée encore de tout fil conducteur. Grâce à Sohrawardî, puis à Mollâ Sadrâ, c'est tout l'univers spirituel de la pensée shî'ite qui s'offrait à nous; il était autant dire resté inexploré de la part des chercheurs d'Occident. Nous avons encore mieux compris, depuis lors, quels trésors il recèle, et quel stimulant ce trésor peut être pour tout chercheur en philosophie, déjà familiarisé avec ce que lui proposent d'autres écoles de métaphysique et de spiritualité appartenant également à la tradition abrahamique. La jonction entre pensée shî'ite et pensée occidentale aura été tardive; la rendre possible n'est déjà pas une entreprise très simple. Mais il est permis au philosophe d'entrevoir l'éclosion d'un fait spirituel qui serait analogue à celui qui, à l'époque de notre Renaissance et plus tard, suscita le groupe de ceux que l'on désigne comme les Kabbalistes chrétiens.

Il reste que pour être fidèle au Shaykh al-Ischrâq, en nous engageant dans la voie où il semblait être notre guide invisible, il nous fallait être infidèle au projet d'éditer ses propres œuvres. Les volumes de la présente collection portent la trace de cette expansion des recherches. En contre-partie les années ont passé laissant derrière elles le sentiment accru de la *Vita brevis*. Notre ami S.H. Nasr partageait depuis longtemps le même intérêt, disons la même ferveur, pour les œuvres du Shaykh al-Ischrâq, comme en témoignent ses publications. Nous sentions grandir autour de nous en Iran le même intérêt, et aussi la même impatience; particulièrement pressantes se faisaient les invites à rassembler dans un *corpus* les œuvres rédigées en persan par Sohrawardî. Il eût été désastreux d'aggraver le retard. En outre, la date du huitième centenaire approchait. D'autres travaux engagés demandant nos soins, il allait de soi que nous laissions au Doyen S. H. Nasr la responsabilité d'éditer le précieux corpus, d'une valeur inestimable tant pour le philosophe que pour l'historien de la langue persane. Ainsi prit naissance le présent volume.

Il fait donc suite aux deux volumes des œuvres antérieurement

en ce monde et dans l'autre, nous en excusent! nous croyons, malgré tout, ne pas arriver trop tard pour marquer par ce livre l'anniversaire de notre Shaykh.

Précisons d'emblée que, si la présente introduction porte le titre de *Prolégomènes III*, c'est à dessein d'en marquer l'enchaînement avec deux séries antérieures de prolégomènes, introduisant respectivement deux volumes des œuvres de Sohrawardî publiées par nos soins. C'est un peu l'histoire des études sohrawardiennes depuis quelque vingt-cinq ans qui se trouve ainsi évoquée, en même temps que les imprévus qui viennent normalement troubler le programme de travail d'un orientaliste. Lorsque j'arrivai pour la première fois en Iran, en septembre 1945, apportant avec moi le premier volume des œuvres de Sohrawardî que je venais de publier à Istanbul, il ne manquait pas, certes, d'interlocuteurs avec qui m'entretenir de la philosophie de l'*Ishrâq*; c'étaient en général des shaykhs et des maîtres expérimentés. On n'osait alors espérer que, le temps d'une nouvelle génération à peine éclos, s'esquisserait une renaissance des études de métaphysique traditionnelle, et que le nom de Sohrawardî, inséparable de celui de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, deviendrait d'une actualité vivante pour de jeunes philosophes iraniens, nonobstant l'impact occidental, sinon peut-être plutôt à cause de celui-ci. Certes, le mot «actualité» n'est pas en parfaite consonance avec l'idée d'une philosophie «traditionnelle». Mais ce mot ne doit pas être entendu ici au sens que lui donnent les informations et la publicité quotidiennes; il comporte étymologiquement pour le philosophe l'idée d'«être en acte» (*esse in actu*). Or, une tradition ne se transmet comme vivante que par une perpétuelle renaissance, c'est-à-dire une perpétuelle «remise en acte»; sinon, elle ne serait plus qu'un cortège funèbre². A cette «remise en acte» pour les jeunes philosophes iraniens, je crois que mon ami, le Doyen H. S. Nasr, a pris une large part. Alors il est arrivé ce que comporte précisément une «tradition» vivante.

Le Shaykh al-Ischrâq avait conduit son éditeur français jusqu'à ce que nous pouvons appeler le sanctuaire de la pensée en Iran islamique. Nous pourrions, il est vrai, aussi bien parler d'une forêt enchantée, car si, depuis lors, la publication des catalogues de manuscrits et des inventaires bibliographiques a fait des progrès

LES OEUVRES PERSANES DE SOHRAWARDI

PROLÉGOMÈNES III

L'ÉDITION DES ŒUVRES DU SHAYKH al-ISHRAQ

Le 5 Rajab 1387 h. l. (correspondant au 10 octobre 1967 et au 18 Mehr 1346 h. s.), il y eut exactement huit cents ans, selon le calendrier lunaire, que mourait en martyr à Alep, le 5 Rajab 587 h. l. (correspondant au 29 juillet 1191)¹, à l'âge de trente-six ans (trente huit années lunaires), Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, celui que toute la tradition philosophique en Iran honore comme «Shaykh al-Ischrâq», le shaykh ou le docteur de la «théosophie orientale» (théosophie de la «Lumière levante»); aussi bien cet usage est-il infiniment préférable à l'emploi de la brutale qualification de «shaykh *maqtûl*» (le shaykh mis à mort), courante chez les historiens indifférents, mais à laquelle ses disciples ont substitué, comme l'atteste un certain nombre de manuscrits, celle de «shaykh *shahîd*», le «shaykh martyr», ce que Sohrawardî fut en effet aux yeux de quiconque juge des circonstances de sa mort dans la perspective de son œuvre et de son grand dessein.

Il y a donc deux ans déjà qu'il eût convenu de célébrer ce huitième centenaire du martyr du Shaykh al-Ischrâq. Telle était l'intention à laquelle répondait la publication intégrale de ses œuvres persanes dans le présent ouvrage, par les soins de notre éminent ami, le professeur Seyyed Hosseïn Nasr, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran. Les aléas et les délais de l'impression ne nous ont pas permis d'arriver tout à fait à temps. Cette année, le 5 Rajab 1389 h. l. coïncidait avec le 18 septembre 1969 (27 Shahrivar 1349 h. s. au calendrier iranien solaire). Nous sommes donc de quelque deux ans en retard. Que les *Ischrâqîyân*,

du *Shifâ*, porte pour titre en latin *Liber sextus Naturalium*).

Enfin un dernier effort devra porter sur la partie la plus austère de l'œuvre. Comme le montre la première partie du "Livre de la Théosophie orientale", Sohrevardî eut en vue une réforme profonde de la Logique. Ses *Opera logica* ont une importance d'autant plus grande qu'elles permettent de comprendre intégralement les intentions du maître qui entendait ne pas séparer la recherche philosophique de sa fructification mystique. De la réforme de la Logique au momento d'extase, c'est tout le plan du "Livre de la Théosophie orientale".

Hélas! le "sohrevardien de la première heure" soussigné succomberait à la tâche, car ce ne sont pas les heures mais les décennies qui passent avec une vitesse accélérée, s'il n'y avait l'espoir de la relève. Nous croyons savoir que, sur l'initiative du professeur Nasr, nos chercheurs iraniens ont d'ores et déjà en vue l'édition des *Opera naturalia* et des *Opera logica*. Nous saluons d'avance la réussite de leur effort.

Une dernière remarque. On trouvera en appendice de nos *Prolegomenes III* une longue notice sur Sohrevard, la ville natale de Sohrevardî, Shaykh al-Ishrâq (il est d'autres lieux de pèlerinage sohrevardiens: Marâgheh, par exemple, en Azerbaïdjan, où notre Shaykh passa les années de sa première jeunesse et dont nous fîmes le pèlerinage en octobre 1976). Les planches figurant dans la première édition de ce tome III étaient de qualité médiocre. On leur a substitué, dans cette réédition, d'autres vues de Sohrevard. Les photographies sont l'œuvre de M. Sadr-zâdeh, qui avait été envoyé en mission par la Télévision nationale iranienne en vue de prendre la direction d'un film consacré à la vie de Sohrevardî, — film dont se préoccupe également le professeur Nasr.

Puisse l'aboutissement de ce projet contribuer à rendre présents, non seulement aux Iraniens de nos jours, mais à tous les *Ishrâqiyûn* dispersés de par le monde, le message et la personne du Shaykh al-Ishraq!

Téhéran
janvier 1977
Dey 2535

Henry CORBIN

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES CONCORDANCES

<i>Œuvres de Sohrawardî, tome III</i>	<i>Traductions figurant dans "L'Archange empourpré"</i>
Traité I	Traité IV.
Traité II	Traité II.
Traité III	Traité III.
Traité IV	Absent.
Traité V	Traité VII.
Traité VI	Traité VI.
Traité VII	Traité XI.
Traité VIII	Traité XII.
Traité IX	Traité IX.
Traité X	Traité XIII.
Traité XI	Traité XIV.
Traités XII et XIII	Absents.
Traité XIV	Traité X.
Absents	Traités I, V, VIII et XV.

Avec ce tome III des *Œuvres philosophiques et mystiques*, les recherches disposent de presque toutes les œuvres du Shaykh al-Ishrâq concernant la métaphysique et la théosophie mystique. Restent quelques *Opera minora* en arabe que nous nous préoccuperons de recueillir, outre les commentaires cités ci-dessus.

De plus, le concept même des *Œuvres philosophiques* implique, quant à l'achèvement de l'édition de celles-ci, que soit menée à bien l'édition de deux autres grandes parties, à savoir: la *Physique* ou "philosophie naturelle" des trois grands traités composant la trilogie dont nous avons donné la partie *métaphysique* dans le tome I^{er} de la présente édition. Cette partie concernant la physique ou la "philosophie naturelle" dans les *Sommes de philosophie*, était ce que l'on désignait en Occident latin médiéval comme *Opera naturalia* (le traité d'Avicenne sur l'âme, extrait

Quatre traités figurant dans les traductions de "L'Archange empourpré", ne sont pas représentés ici puisque rédigés en arabe.

1) Le Symbole de foi des philosophes (*Risâlat ff i'tiqâd al-hokamâ'*), *Traité I*, pp. 3 à 30, de "L'Archange empourpré". Nous en avons publié le texte arabe dans le tome II des *Œuvres* de Sohrovardî.

2) Le Livre du Verbe du Soufisme (*Kitâb Kalimat al-tasawwof*). Extraits traduits comme *Traité V*, pp. 158 à 184. Noter le chapitre XXII, contenant la grande déclaration du Shaykh al-Ischrâq sur le projet de sa vie: ressusciter la philosophie de la Lumière professée par les Sages de l'ancienne Perse.

3) Le Récit de l'Exil occidental (*Qissat al-Ghorbat al-gharbfya*). Traduction française comme *Traité VIII*, pp. 265 à 288. Même traduction avec commentaire beaucoup plus développé dans notre ouvrage *En Islam iranien ...* (ci-dessus VI), tome II. Nous en avons publié le texte arabe avec paraphrase persane dans le tome II des *Œuvres* de Sohrovardî.

4) Le Livre d'Heures, ou Strophes liturgiques et Offices divins (*Wâridât wa-taqdîsât*). *Traité XV*, pp. 471 à 512, de "L'Archange empourpré". Nous avons dit là même l'état dispersé dans lequel se présente cette composition significative entre toutes (invocations à Zarmazd, aux Amahraspandân, etc). L'arabe en est difficile et allusif. Les copistes ont été déroutés. Nous avons choisi les pages les plus accessibles. Il ne semble pas que l'heure d'une édition soit déjà venue. Il faudrait trouver d'autres manuscrits, peut-être en Inde ou au Pakistan, puisque les zoroastriens groupés autour de Azar Kayvan en avaient fait un "Livre d'Heures" et l'avaient traduit en persan.

lès raisons pour lesquelles nous avons donné à 'Aql-e sorkh son équivalent exact: L'Archange empourpré.

VII) "Un jour avec un groupe de soufis ..." (*Rûzî bâ-jamâ'at-e sûfiyân*). Traduction française comme *Traité XI*, pp. 361 à 382, de "L'Archange empourpré".

VIII) Épître sur l'état d'enfance (*Risâlat fî'l-tofûlîya*). Traduction française (avec présentation et notes) comme *Traité XII*, pp. 383 à 412, de "L'Archange empourpré".

IX) Le Vade-mecum des Fidèles d'amour (*Mu'nîs al-'oshshâq*). Traduction française, présentation, notes et synthèse d'un commentaire persan anonymé du chapitre VI, comme *Traité IX*, pp. 289 à 338, de "L'Archange empourpré".

X) La Langue des Fourmis (*Loghât-e Mûrân*). Traduction française comme *Traité XIII*, pp. 413 à 440, de "L'Archange empourpré".

XI) L'Incantation de la Sîmorgh (*Saffr-e Sîmorgh*). Traduction française comme *Traité XIV*, pp. 441 à 470, de "L'Archange empourpré".

XII et XIII) Le Jardin de l'homme intérieur (*Bostân al-Qolûb*) et le traité De la connaissance de Dieu (*Yazdân-shanâkht*): ne figurent pas dans "L'Archange empourpré". Nous y reviendrons ailleurs..

XIV) L'Épître des Hautes Tours (*Risâlat al-abrâj*). Bien que cette épître soit rédigée en arabe, nous avons pensé, d'accord avec le professeur Nasr, que sa teneur était telle qu'elle avait sa palce ici. Nous avons donc assumé le soin d'en donner l'édition à la fin du volume. On en trouvera la traduction française, comme *Traité X*, pp. 339 à 360, de "L'Archange empourpré". En outre, nous y avons fait figurer dans nos *Notes* quelques extraits du commentaire inédit de Mosannîfak ('Alî ibn Majdoddîn Shâhrûdî Bastâmî, *dit*). Voir ici nos *Prolégomènes III*, pp. 132 ss. L'édition de ce commentaire, comportant un long prologue sur l'état du soufisme à l'époque (XV^e siècle), aurait sa place dans le corpus sohravardien.

et les chapitres VII à XII de la Quatrième Tablette, comme *Traité III*, pp. 90 à 132, de "L'Archange empourpré". Ici encore signalons que notre traduction est établie à la fois sur la version arabe (qu'il était dans notre intention de publier) et sur la version persane. Il y a un certain nombre de variantes. En outre, notre traduction est accompagnée d'extraits du vaste et unique commentaire (en arabe) sur ce traité par un philosophe d'Azerbaïdjan, Vadûd Tabrîzî (XV^e-XVI^e siècle). Ces extraits ont une grande importance philosophique du point de vue *ishrâqî*. De nouveau nous souhaitons qu'un courageux chercheur donne l'édition de cet *unicum* qui a sa place marquée d'avance dans le corpus sohravardien.

IV) Le Récit de l'Oiseau (*Risâlat al-Tayr*). Comme nous le rappelons ici même dans nos *Prolégomènes III*, pp. 68 ss., il s'agit en fait du récit avicennien de ce titre, traduit en persan par Sohravardî. Il marque l'intérêt de celui-ci à la fois pour le thème et pour l'opuscule d'Avicenne, mais il n'avait pas à figurer dans le recueil de "L'Archange empourpré". En revanche, on en trouvera la traduction française, intégrale et commentée, dans notre livre sur *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5), Téhéran-Paris 1954, tome I^{er} traitant du "Cycle des récits avicenniens", pp. 215 à 222.

V) Le Bruissement des Ailes de Gabriel (*Âvâz-e Parr-e Jabra' yel*). La traduction française figure comme *Traité VII*, pp. 221 à 264, de "L'Archange empourpré". Elle y est accompagnée d'une synthèse et paraphrase d'un commentaire persan anonyme qui ne figure pas ici. Comme nous le rappelons ici dans nos *Prolégomènes III*, pp. 72 ss., nous avons donné une première édition de ce traité (1935) en collaboration avec notre regretté ami Paul Kraus. L'apparat critique établi ici par le professeur Nasr s'est enrichi de variantes d'autres manuscrits. Il nous est arrivé cependant, pour la nouvelle traduction de ce traité comme pour celle des autres, de préférer certaines leçons figurant dans l'apparat critique. Comme notre recueil ne poursuivait pas de visées philologiques, nous n'avons pas indiqué chaque fois notre choix et ses raisons.

VI) L'Archange empourpré (*'Aql-e sorkh*). On en trouvera la traduction comme *Traité VI*, pp. 193-220, du recueil auquel il donne son titre (il vient en tête de la seconde partie). La même traduction, avec présentation et commentaires plus développés, figure dans le tome II de notre ouvrage intitulé: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, en quatre tomes. Paris, Gallimard, 1971-1972. Tome II: "Sohravardî et les Platoniciens de Perse". Nous avons indiqué de part et d'autre

sont traduits dans le recueil en question; quelques-uns ne le sont pas. En revanche, ce même recueil contient la traduction de traités qui ne figurent pas dans le présent volume. Notre recueil de traductions comprend deux grandes parties: 1) La doctrine du philosophe mystique. 2) La doctrine devenant événement de l'âme. Nous en avons donné le sommaire dans notre préface à la seconde édition du Tome I^{er} des *Œuvres* de Sohrovardî. Les traités composant le recueil de "L'Archange empourpré", et classés selon un ordre thématique (Rencontre avec l'Ange, Conquête du château-fort de l'âme, Dialogues intérieurs, Symboles et paraboles, Livre d'Heures), sont numérotés de I à XV. Dans le présent corpus des œuvres en persan, la numérotation des traités s'échelonne de I à XIV. Nous établirons la table de concordance suivante, en procédant dans l'ordre des traités contenus dans le présent tome III des *Œuvres* de Sohrovardî.

I) Le Livre du Rayon de lumière (*Partaw-Nâmeh*). On trouvera la traduction des chapitres IX et X, pp. 133 à 152, comme *Traité IV* de "L'Archange empourpré".

II) Le Livre des Temples de la Lumière (*Kitâb Hayâkil al-Nûr*). On en trouvera la traduction française intégrale comme *Traité II*, pp.31 à 89, de "L'Archange empourpré". Rappelons quelque chose d'essentiel: notre traduction est établie à la fois sur la version arabe (dont nous avons jadis préparé l'édition) et sur la version persane présentée ici. Or, cette version persane présente d'importantes lacunes, notamment dans le VII^e Temple, où toute la partie consacrée au Paraclète avec les références à l'Évangile de Jean se trouve omise, pour des raisons que l'on ignore, dans l'*unicum* dont on dispose pour cette version persane. Nous avons déjà signalé cette lacune ici même dans nos *Prolégomènes III*, pp.40 ss. Il y a également d'autres variantes. En outre notre traduction française donne d'assez amples extraits des commentaires de Jalâloddin Davâni et de Ghiyâthoddîn Mansûr Shîrâzî, nécessaires pour donner toute leur résonance aux pages du "Livre des Temples de la Lumière". Ces deux commentaires (en arabe) forment chacun, à eux seuls, tout un livre, et nous souhaitons qu'un courageux *ishrâqî* de nos jours en entreprenne l'édition. Les deux volumes auraient leur place dans le corpus sohravardien.

III) Le Livre des Tablettes dédiées à l'Émir seljoukide 'Imâdoddîn (*Alwâh 'Imâdiya*). Dans le présent tome III figure, bien entendu, la version persane établie, selon toute vraisemblance, par Sohrovardî lui-même. On trouvera la traduction française d'un extrait de la Deuxième Tablette

Le présent volume contient, entre autres, les œuvres que Sohrevardî écrivit en forme de récits ou dialogues symboliques, constituant autant de "récits d'initiation spirituelle". En un nombre restreint de pages, l'auteur arrive à dire tout l'essentiel. Nous avons marqué ailleurs notre regret que ce genre de composition, qui prolongeait le cycle des récits avicenniens, n'ait pas fait exemple. On écrivit, certes, de grandes épopées mystiques ('Attâr, Nezâmî, Jâmî, etc.), mais le bref récit mystique en prose persane n'a pas fait école. Ceux que nous a légués Sohrevardî sont ainsi d'autant plus précieux.

Nous avons eu l'occasion d'insister longuement ailleurs, notamment dans les deux ouvrages auxquels nous nous référons ci-dessous, sur la place de ces récits d'initiation dans l'œuvre de Sohrevardî, sur la manière dont il convient de les lire et de comprendre leur sens ésotérique, et ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les tâches de l'herméneutique spirituelle que nous propose toute littérature de ce genre.

La première édition de ce volume comportait deux sortes de prolégomènes que, bien entendu, l'on retrouvera ici. D'une part, en persan, ceux par lesquels le professeur Nasr introduisait les textes publiés par lui. D'autre part, nos *Prolégomènes III* faisant suite à ceux des deux volumes précédents, et dans lesquels nous donnions l'analyse, le résumé et un bref commentaire en français de chacun des traités contenus dans ce tome III. Nous pensons que nos *Prolégomènes III* conservent tout leur intérêt, à titre d'introduction aux traités sohrevardiens, recueillis dans le présent corpus. Cependant nous avons pu entre temps mener à bien le projet de traduction qui y était annoncé. Il en résulte qu'un certain nombre de précisions bibliographiques doivent être données ici, afin de faciliter l'orientation du chercheur et lui éviter d'être dérouté.

Le recueil auquel nous venons de faire allusion se présente sous un titre qui n'est autre que le titre de l'un des traités qu'il contient, et qui fut choisi pour intituler l'ensemble. Cela, non seulement parce que les deux mots composant ce titre font particulièrement image, mais parce qu'ils désignent la figure dominante des récits d'initiation de Sohrevardî. Le titre complet est le suivant: Sh. Y. Sohrevardî, Shaykh al-Isrâq, *L'Archange empourpré, quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14). Paris, A. Fayard, 1976; in-8°, XVI + 550 pages. L'ouvrage est muni d'un index très développé. Sur le titre, cf. ci-dessous VI.

La majorité des traités figurant en persan dans le présent volume

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

Il n'aura fallu qu'un petit nombre d'années pour que la première édition de ce troisième tome des *Œuvres philosophiques et mystiques* de Sohrevardî, contenant ses œuvres persanes, soit épuisé. C'est en effet en 1970 que parut, comme volume 17 de la "Bibliothèque Iranienne" ce précieux tome dont le professeur Seyyed Hosseïn Nasr assumait le soin. Nous disons "précieux", car le fait que Sohrevardî, notre Shaykh al-Ishrâq (ob.587/1191), ait rédigé en persan plusieurs de ses œuvres, ou bien ait lui-même donné une version persane de celles qu'il avait rédigées en arabe, lui permet de communiquer directement avec le lecteur iranien de nos jours. En même temps il atteste l'aptitude de la langue persane, dès la haute époque, à formuler les problèmes philosophiques sous leur aspect technique. Le reste de son œuvre fait partie de l'énorme masse de cette "littérature iranienne de langue arabe", philosophique et théologique, qu'il faudra bien se résoudre à traduire peu à peu en persan, si l'on veut que l'homme iranien de nos jours garde "au présent" le contact avec les monuments de la culture spirituelle qui a fait de lui ce qu'il est.

Qu'il ait fallu si peu de temps pour que la première édition des *Œuvres* de Sohrevardî soit épuisé, qu'en outre le nom de Sohrevardî ait retrouvé aujourd'hui en Iran un éclat qui s'était peut-être atténué avec le temps, ce sont là les symptômes qui réjouissent un "sohrevardien de la première heure", comme il fut donné de l'être au signataire de ces lignes. Il se rappelle le léger scepticisme qui accueillit, non pas certes de la part des Iraniens, son entreprise de philosophe inaugurée en ce pays il y a une trentaine d'années. La fondation récente de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie, celle, il y a quelques années, de la "branche Téhéran" de l'Institut d'études islamiques de l'Université Mc Gill de Montréal, avec la floraison d'éditions de textes philosophiques stimulées par ces institutions, lui garantissent désormais que son pressentiment était juste, et qu'il valait la peine d'y consacrer le travail d'une vie.

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

**ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES**

Tome III

ŒUVRES EN PERSAN

Textes édités avec Prolégomènes en Persan

Par

SEYYED HOSSEIN NASR

Prolégomènes en français

Par

Henry Corbin



***Institut d'Etudes
et des Recherches Culturelles
Teheran 1993***

To: www.al-mostafa.com