

گنجینه نوشته های ایرانی
دوره ساسانی

۲

مجموعه مصنفات شیخ اشراق

شهاب الدین یحیی سهروردی
جلد دوم
مستقل

۱- کتاب حکمة الاشراق ۲- رساله
فی اعتقاد الحکماء ۳- قصه العربیه الغربیه

بتصحیح مهتدی
هنرمی کریمین

انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

ACADEMIE IMPERIALE IRANIENNE
DE PHILOSOPHIE

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Nouvelle

2

Série

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES

Tome II

1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole
de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.

Textes édités avec prolégomènes en français

par

HENRY CORBIN

Réédition anastatique

TEHERAN

Académie Impériale
Iranienne de Philosophie
Av. de France, 6, rue Nezami

PARIS

Dépositaire
Librairie Adrien Maisonneuve
11, rue Saint-Sulpice (VI^e)

1977

BIBLIOTHEQUE
IRANIENNE

N.S.

2

ABODDIN YAHYA
BOHRAVARDI

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES

Tome II

Ed. H. CORBIN

مجموعه دستنجات
شیخ اشراق
شهاب الدین یحیی بیهقی

جلد دوم



Tehran

۲	۸۱۰
۱۰	۷۱

۶۷۱.

۶۲۵۰۳

کتابخانه
مخطوطات

تحت توجہات عالیہ علیا حضرت شہان فرج پہلوی
ریاست عالیہ انجمن شامشاهی فلسفہ ایران



انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

نذیر طالب

سید حسین نصر

مجموعه نوشته های ایرانی

۲

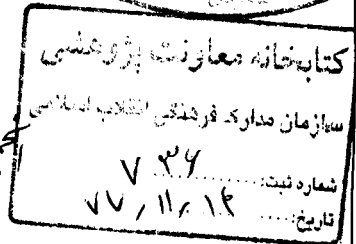
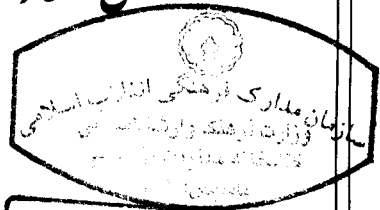
مجموعه مصنفات شیخ اشراق

شهاب الدین یحیی سهروردی
جلد دوم
مستلبر

۱- کتاب حکمة الاشراق ۲- رساله
فی اعتقاد الحكماء ۳- قصه العربیه الغربیه

بتصحیح و ترمیم
هنری کریمین

مجموعه شایسته های فلسفه ایران



انتشارات

انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

شماره ۱۳

دیماه ۲۵۳۵ شاهنشاهی

محرم الحرام ۱۳۹۲ هجری قمری

دیباجه

این مجموعه دنباله نشریه‌ایست که در سال ۱۹۴۵ در استانبول تحت عنوان «مجموعه فی الحکمة الالهية من مصنفات شهاب الدین یحیی السهروردی» بشماره ۱۶ سلسله «النشریات الاسلامیة» بطبع رسیده، وبهمین جهت است که عنوان فارسی آنرا «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق در حکمت الهی» قرار داده ایم. طی دیباجه‌های مشروحی که بزبان فرانسه برای این کتاب نوشته ام، مطالبی را بیان کرده ام که متأسفانه تکرار آن در اینجا بزبان فارسی ممکن نیست، وناچار بایستی توجه خواننده‌ها به نوشته‌های مزبور معطوف سازم. ضمن آن دیباجه‌ها مخصوصاً رویه‌ای را که در تنظیم و چاپ کتاب حکمة الاشراق بکار برده شده، توضیح داده ام. و مقصود این بوده که متن خالص و ساده کتاب همانطور که بقلم خود شیخ اشراق تنظیم گردیده، چاپ شود. با این حال در حواشی مربوط بقسمت دوم مستخرجات نسبتاً زیادی از تفاسیر قطب الدین شیرازی و شمس الدین شهرزوری ملاحظه خواهد شد، مخصوصاً در مواردی که چند روایت دیگر را ذکر نموده و یا تفسیراتی کرده اند که برای فهم معتقدات و مبانی مخصوص حکمت اشراق مفید می‌باشد. چاپ سنگی کهنه تهران (۱۳۱۵ ه. ق.) مورد استفاده قرار گرفته، ولی در آن نسخه اشتباهاتی دیده میشود، از جمله اینکه گاهی خطی که روی متن کشیده شده بقسمتی از شرح تجاوز میکند، و در بعضی جاها خط روی متن فراموش شده است، و اینجانب اینگونه اشتباهات را جزو روایتهای مختلف بحساب نیاورده ام. از خوانندگان خواهشمند است در اینجا به فهرست «رموز» نسخه‌های خطی مراجعه نمایند.

بطوریکه دو قسمت فرانسه متذکر شده ام، در سال ۱۰۰۸ هجری محمد شریف نظام الدین احمد ابن الهروی مقدمه و قسمت دوم کتاب حکمت الاشراق را بزبان فارسی

ترجمه کرده و يك شرح فارسی بر آن نوشته است، که چون برای خوانندگان ایرانی اهمیت فوق العاده‌ای دارد، امیدوارم در آینده نزدیکی موفق به چاپ آن بشوم. همچنین امیدوارم که بقیه آثار شیخ اشراق مخصوصاً «طبیعیات» بدون تأخیر زیاد طبع شود. در همانجا نیز اینجانب توضیح داده ام که چطور در ترکیه متن و شرح فارسی قصه الغرۃ الغربیة را کشف کردم. در این روزها که صحبت زیادی از هزاره ابن سینا در میان است، توجه خوانندگان را مخصوصاً به این داستان شگفت انگیز جلب میکنم. از مطالعه آن داستان خواننده به رابطه بین حکمت اشراق و مشرق که در قصه حی بن یقظان بیان شده، پی خواهد برد.

در قسمت فرانسه این نشریه از فرصت استفاده نموده و سپاسگزاری خود را نسبت به دوستان ایرانی که راهنمایی‌های خویش را از اینجانب دریغ ننموده و یا نسخه‌های خطی در اختیارم گذاشته اند، اظهار داشته ام. آرزویم اینست که ایرانیانی که به حکمت اشراق تمایل یا علاقه‌ای داشته باشند، بتوانند از این کتاب استفاده کنند. بطوریکه البته میدانند، این فلسفه از تراوشات ایران باستان سرچشمه میگردد، و اگر ما بتوانیم آنرا کما هو حقّه مورد تفکر قرار دهیم، خواهیم دید که هنوز هم حکمت مزبور سهم مؤثری در سیر فلسفه‌ای دارد که در حقیقت نه قدیم است نه جدید، بلکه حکمت جاودان است. جای آرزومندی است که همه اشراقیون بروح معتقدات خویش واقف گردند.

هنری گریین

تهران
خرداد ۱۳۳۱ ه. ش.

كتاب
حكمة الاشراف

المقدمة

لشمس الدين محمد الشهرزورى

على كتاب حكمة الاشراف

3

بسم الله الرحمن الرحيم . سبحانك يا فايز الجود الأزلى ، وناظم الوجود
السرمدى ، وواهب النوات الشريفة القدسية ، ومكمل النفوس النفيسة الانسية ،
ومحرك الكرات الفلكية بالاشواق النديبة العلوية ، ومزوج الاركان السفلية بالقوى
6 العالية الفعلية ، فخلقت من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة
والانعراج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الامشاج ،
9 ثم تمت الوجود بالاحسان المنعوت بالابتهاج والانحراج . تباركت فى بهاء جلال
وحدايتك فلا انتقال ، وتعاليت فى كبرياء الوهية فردانيتك فلا زوال . لك خشعة
اسماعنا وابصارنا ، ولأمرك انقادت مظاهرننا واشباحنا . خضعت لعظمتك الرقاب
12 ولانت لهيبتك الشم الصعاب . ليس لذاتك المقدسة النورانية حد محدود ولا لقدم
احسانك امد محدود ولا لهويتك اللاهوتية نعت موجود ، ولست ذا والد ولا مولود .
فالقوى الوهية عاجزة عن ادراكك وتقدرك ، وكذا الخيالية لا يمكنها تصوورك
15 لتقدسك عن الغاية وتنزهك عن النهاية . وكيف لا يكون كذلك وقد تحيرت فى

9 والانعراج : كذا فى الاصل || 14 تقدرك : كذا فى الاصل ، شايد « تقديرك »

- كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست فى أدنى طبقة من انوارك افهام الفهماء ؟
- غرقت فى أبحر لجج سنا معرفتك الباب الألباء وخرست فى التعبير عن احوال ربوبيتك ألسن الفصحاء والخطباء . فلك الحمد على ما أسألت من العطاء ودفعت 3 من البلاء ، ولك الشكر على ما أوليت من النعماء وجلوب البصر عن الظلمة والعماء حمداً يرفعنا عن حضيض الكبر الى أوج الانوار والاضواء ومصدر الجود والسخاء .
- وأشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له شهادة تطهرنا من دنس الطبايع 6 والاهواء وتجذبنا الى عوالم الفسحة والفضاء . ثم الصلوة والسلام على ملوك حظاير القدس ورؤساء بقاع الأتس لاسيما المبعوث الى العرب والعجم المخصوص بالشرف والكرم محمد المصطفى افضل الانبياء والاولياء واعظم السالكين والاصفياء صلى 9 الله عليه وعلى آله واصحابه نجوم المهتدين ورجوم الشياطين وسلم تسليماً كثيراً .
- أما بعد فإن المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوى العقلى الى 12 العالم السفلى الظلمانى لكى تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها فى أول الأمر عن ذلك . ولما لم يمكنها الوصول الى تلك العلوم الا بعد الكد والاجتهاد فى زمان طویل ، وذلك لا يكون الا بمعاونة البدن وقواه ، والبدن لا يقوم الا بالاغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الامور اللذينة ، فوجب ان يكون هذه الاشياء 15 مقدرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه الى احد طرفى الافراط والتفريط :
- فتكون بالاول خارجة عن الحكمة التى لأجلها خلقت اللذات البدنية وبسبب ذلك تقوى علاقتها ويشتد ميلها الى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة ، وبالثانى 18 يحصل اتلاف البدن الذى بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدى الى الاتصال . فلهذا احتجنا الى تهذيب الاخلاق ضمناً وتبعاً ، لأن الاشتغال بالعوائى الظاهرة والباطنة

- والشهوة والغضب حجاباً للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم؛ وعلى تقدير الحصول أيضاً يتمكن في جوهر النفس محبة هذا العالم الدنيّ ويستحكم لها
- 3 العلاقة. وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية. فاذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقايق الموجودات ومرسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفليّ او ضعيفة، عرج بها الى الملاء الاعلى وحصلت على الحظّ الاوفى ملتذّة بالجمال الأزليّ
- 6 ومسرورة بالبهاء الأبديّ لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام، وقد قيل انّ الجنسية علّة الضمّ. وان فارقت بالعكس، فحالها يكون بالعكس.
- واذا علمت انّ كمال الانفس بالعلوم النظرية وانّ العلم بالحكمة العملية نظريّ ايضاً وانّ تهذيب الاخلاق انما جعل لتتفرّغ النفس عن الشواغل وتصفو
- 9 عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الانسانية مدوّقة بتحصيل العلوم.
- ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الاولى الى قسمين: حقيقة وعرفيّة اصطلاحية، واعنى بالحقيقية ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغيّر المعلوم - لانّ تغيّر العلم تابع لتغيّر
- 12 المعلوم فاذا كان المعلوم غير متغيّر فالعلم به كذلك -، وهذا كالبارئ تعالى والعقول والنفس والافلاك والكليات من العناصر والمركبات. وأمّا العلوم العرفيّة الاصطلاحية،
- 15 فما يقابل العلوم الحقيقية، اعنى ما يتغيّر العلم > به < ويتبدّل بتبدّله وتغيّره، وهذا كالنحو واللغة والاشعار والخطب والرسايل وامثالها من الآداب، فانها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الامة والشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها. واعظم
- 18 الاسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الامة والملة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان ولغتهم واشعارهم وخطبهم ورسايلهم، وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الامم السالفة.

- وَأَمَّا علم الفقه فَإنَّه علم سياسة المدن ، فلكليته لا يندرس وَأَمَّا يندرس بعض الفروع
وتتبدل الاحكام وتتغير وتنتقل من أمة الى أمة ، وكذا حكم اصول الفقه وان كان
فى هذا سرٌّ سنشير اليه فى ما بعد ، ان شاء الله تعالى . واذا علمتَ هذا ، فاعلم 3
انَّ الكمال الحقيقى أَنما يحصل بالعلم الحقيقى الثابت بحسب ثبات معلومه ، ليكون
المعلوم له مشاهدًا لنفسه بعد المفارقة . وَأَمَّا ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد
المفارقة ، فلا يحصل به كمال حقيقى وان كان قد يجوز ان يحصل به كمال وهمى . 6
واذا تلخّص لنا انَّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها ، فنقول
انَّ العلوم الحقيقية تنقسم الى قسمين : ذوقية كشفية وبحثية نظرية . فالقسم الاول
يُعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا بفكرٍ ونظمٍ دليلٍ قياسيٍ او نصبٍ تعريفٍ 9
حدىٍ او رسمىٍ ، بل بانوار اشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبيين
معلقة تشاهد تجردها وتشاهد ما فوقها مع العناية الالهية .
- وهذه الحكمة الذوقية قلَّ مَنْ يصل اليها من الحكماء ولا يحصل الا 12
للافراد من الحكماء المتألهين الفاضلين . وهؤلاء منهم قدماء سبقوا ارسطو زمانًا
كاغاناذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من الافاضل
الاقدمين الذين شهدت الامم المختلفة بفضلهم وتقدمهم . وهؤلاء وان كان اكثر 15
وكدهم الامور الذوقية ، فلم يكونوا خالين عن البحث ، بل لهم بحوث وتحريرات
واشارات منها تقوى امام البحث ارسطاطاليس على التهذيب والتفصيل . واهذا قال
المعلم الاول « انَّ الاولين الذين تفلسفوا فلسفة الحق وان اخطأوا فى بعض الامور 18
الطبيعية ، فقد احسنوا فى حل الامور الالهية . » ومنهم متأخرون تأخروا عنه لكن
هؤلاء كانت حكمتهم الذوقية ضعيفة جدًا ، لأن ارسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط

والردّ والقبول والاسؤلة والاجوبة وغير ذلك من الامور المانعة عن تحصيل الامور
الدوقية ، ولا سيما مع انضمام حبّ الرياسة الى ذلك . ولم يزل البحث بعد ذلك
3 ينمو ويزيد والدوق يضعف ويقلّ الى قرب من زماننا هذا . ولما امتدّ الزمان
وطال العهد ، ضاعت طرق سلوكهم وكيفية التوصل الى معاينة الانوار المجردة
ولطافة مأخذهم في مفارقة الانفس بعد خراب البدن او لا مفارقتها ، وانطمست
6 ادلتهم وحُرف عليهم غيرها الى غير ذلك .

وتضاعف ذلك ايضا الى الزمان المذكور ايضا حتى ان بعض المستعدين
ممن لا يرضى بالبحث الصرف اراد ان يحصل شيئا ما من الحكمة الحقيقية على
9 ما ينبغي . فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدى بالشخص الى المطلوب ، ولم
يزل طريق الحكمة مسدودا مضطربا حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة
من أفق النفس واشرقت انوار الحقايق من المحلّ الاعلى بظهور مولانا سلطان
12 الحقيقة ومقتدى الطريقة ، مظهر الدقايق وفايض الحقايق ، معدن الحكمة وصاحب
الهمة ، المؤيد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت ، بقية السلف ، سيد
فضلاء الخلف ، افضل المتقدمين والمتأخرين ، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألهين ،
15 شهاب الملة والحق والدين أبو الفتوح السهروردي - قدس الله نفسه وروح رمسه ! -
فشرع في اصلاح ما افسدوا واظهار ما طمسته الادوار والاكوار وتفصيل ما اجملوا
وشرح ما اشاروا اليه ورمزوا وحلّ ما انفلق واشكل واحياء ما مات ودثر ، وشرّ
18 عن ساق الجدد في التعصّب للحكماء الأوّل والذّب عنهم ومناقضة من ردّ عليهم ،
وبالغ في نصرتهم اشدّ مبالغة : كلّ ذلك على بصيرة وخبرة لا على عى وحيرة ،
لكن مكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وابحاث صحيحة تامة . فانه -

- رضی الله عنه - كان مبرزاً في الحكمتين الكشفية والبحثية بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره ، وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيين مرامه وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة واسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها احدٌ سواه لا من الحكماء ولا من اهل الذوق . وذلك يدلّك على ان له قدماً راسخاً في الحكمة وبدأً طويلةً في الفلسفة وجناناً ثابتاً في الكشف وذوقاً في فقه الانوار ، كما قال :

- آيات نبوة الهوى بي ظهرت قبلي كتمت وفي زمانى اشتهرت .
وانما تقف على هذا كله اذا حصل لك تلك الطريقة ووقفت على بعض اسرارها واحوالها . وكتب هذا العظيم كلها شريفة مفيدة ولا سيما « كتاب حكمة الاشراق »
المخزون بالعجائب المشحون بالنكت الغريبة والفوايد التي لم تر على بساط الارض اعظم منه ولا اشرف واصح واتم وانفس في العلم الالهي وغيره . فهو الخطب العظيم والامر الكريم الا انه كنز مخفي وسر مطوي وله طرق مخصوصة تصل اليه منها ، وقل من يسلكها او يعرفها ولم يتيسر لاكثر من جاء بعده من الافاضل ان يصل اليه او يحل رموزه او يكشف غموضه لاشتغالهم بأمور الدنيا ولألفهم وعادتهم لكلمات المشائين . فلا جرم بقي هذا الكتاب مهملاً متروكاً لصعوبة مأخذه ودقة مسلكه . ولما يسر الله تعالى علينا ما فيه من الغرايب والعجائب وكشف لنا حقايقه ودقايقه واتضح بالنظر المستقصى غنه وسمينه وبأمر آخر دقيقه وجليله ، وكنا ضنينين باسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً .

7 اين بيت دو مصراع اول يك رباعى است كه شهرزورى - در بين اشعارى كه در آخر ترجمه سهروردى جمع كرده - نقل نموده است . رجوع شود به Three treatises on mysticism... by Otto Spies and S.K. Khatak. Stuttgart 1935, p. 109

- لا بغلاً وشعاً بل لنموض مأخذه ودقة غوره ومباحثه ولقلة الطالبين المخلصين
 والمستعدين الفاضلين ولموت العلم والحكمة وقلة اهل الفضل والعقل وكسود سوق
 3 الحكمة في هذا الزمان - الا اني لكثرة الاسفار والحولان في البلدان وكثرة
 تحريك المستعدين والافاضل وذوى الانفس الزكية والهيم العالية ظهر هذا الرجل
 الفاضل ، وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه ، وعظمت دواعى الازكياء فى تحصيل
 6 حكمه وقلايده ، وتوفرت الدواعى على استفادة طرقه ومذاهبه ولا سيما « كتاب
 حكمة الاشراق » الذى لا يليق الشروع فيه الا بعد قطع عقبات العلم والامتلاء
 من الحكمة المشهورة والعلم المتداول ، لكونه خلاصة الحكمة ولب العلم وخازن
 9 العجايب ودستور الغرائب ، ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب اصح منه فى العلم الالهى
 والسلوكى : فلما كان الامر على هذا ، رأيت ان احرر شرحاً جامعاً لأصوله وفروعه ،
 محتوياً على قواعد الحكمة الدوقية والبحثية ، مهذباً من القشور والفضول ، مشتملاً
 12 على الابواب والفصول ، سالكاً فى ذلك ايضاح غوامضه وعويصه ، وموضحاً حل
 نكته وفصوصه ، وكاشفاً عن رموزه واشاراته ، وباحثاً عن عيون قواعده وايماءاته ،
 طالباً فى ذلك كله تحقيق الحق واصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل
 15 للسالكين الى جناب القدس وحضرة الانس ، المتطلعين الى الحضرة الالهية ،
 الراقين الى المعارج العلوية ، راجياً بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل والذكر
 المخلد والثناء المؤبد . وما توفيقى الا بالله ، عليه توكلت واليه أنيب .

المقدمة للمصنف

- (١) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . جَلَّ ذِكْرُكَ اللَّهُمَّ وَعَظُمَ قَدْسُكَ وَعَزَّ جَارُكَ
وعلت سبحاتك وتعالى جدُّك ! صَلِّ عَلَى مُصْطَفِيكَ وَاهْل رِسَالَاتِكَ عُمُومًا وَخُصُوصًا 3
عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى سَيِّدِ الْبَشَرِ وَالشَّفِيعِ الْمَشْفَعِ فِي الْمَحْشَرِ : عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ .
واجعلنا بنورك من الفائزين وَلَا لَآئِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ وَلِنِعْمَائِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ .
- (٢) وبعد اعلّموا اخواني اَنَّ كَثْرَةَ اقتراحكم فى تحرير حكمة الاشراف 6
اوهنت عزمى فى الامتناع وازالت ميلى الى الاضراب عن الاسعاف . ولولا حقّ
لزم وكلمة سبقت وأمر وردّ من محلّ يُفْضِي عَصِيَّائِهِ الى الخروج عن السبيل ،
لَمَا كَانَ لِي دَاعِيَةُ الْاِقْدَامِ عَلَى اَظْهَارِهِ ، فَانَّ فِيهِ مِنَ الصَّعُوبَةِ مَا تَعْلَمُونَ . وما زلتُم 9
يَا مَعْشَرَ صَحْبِي - وَفَقَّكُمْ اللَّهُ لَمَا يَحِبُّ وَيَرْضَى - تَلْتَسِمُونَ مِنِّي اِنْ اَكْتَبَ لَكُمْ
كِتَابًا اَذْكُرْ فِيهِ مَا حَصَلَ لِي بِالدُّوْقِ فِي خُلُوتَاتِي وَمَنَازِلَاتِي : وَلِكُلِّ نَفْسٍ طَالِبَةٍ
قِسْطٍ مِنْ نَوْرِ اللَّهِ قَلَّ او كَثُرَ ، وَلِكُلِّ مُجْتَهِدٍ ذُوْقُ نَقْصٍ او كَمَلٍ . فليس العلم وقفا 12
على قومٍ ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين ، بل واهب العلم

3 سبحاتك : كلمتك سبحاتك E || صل : صلى الله I || 6 وبعد اعلّموا : وفي نسخة « اما
بعد فاعلموا » وفي نسخة « وبعد فاعلموا » والكَلِّ متقارب والاوسط خير TaMaFa || 7
اوهنت عزمى THMF : وفي اكثر النسخ « اوهن عزمى » لاكتساب الكثرة التذكير
بالاضافة الى الاقتراح TaMaFa وكذا ERI || وازالت THMF : وفي اكثر النسخ
« وازال » لما ذكرناه TaMaFa وكذا ERI || 8 لزم : لازم T || 13 ليغلق : ليتعلق TE

الذى هو «بالأفق المين» (٢٣/٨١) ما هو على الغيب بضنين، وشرّ القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار وانحسم بابُ المكاشفات وانسدَّ طريق المشاهدات. 3

(٣) وقد رتبتُ لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشائين ولخصتُ فيها قواعدهم ، ومن جملتها المختصر الموسوم بـ «التلويحات اللوحية والعرشية» المشتمل على قواعد كثيرة ولخصتُ فيها القواعد مع صغر حجمه ، ودونه «اللمحات». وصنفتُ غيرهما ، ومنها ما رتبته في أيام الصبي . وهذا سياق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة وانظم واضبط واقلّ اتباعاً في التحصيل ، ولم يحصل لى أولاً بالفكر ، بل كان حصوله بأمرٍ آخر . ثم طلبتُ عليه الحجة حتى لو قطعتُ النظر عن الحجة مثلاً ، ما كان يشككنى فيه مُشككٌ . 6 9

(٤) وما ذكرته من علم الانوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدنى 12 عليه كلٌّ من سلك سبيل الله عزّ وجلّ وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون صاحب الأيد والنور ، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس الى زمانه من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انبادقلس وفيثاغورس وغيرهما . 15 وکلمات الاولين مرموزة وما ردّ عليهم ؛ وان كان متوجّهاً على ظاهر اقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم ، فلا ردّ على الرمز . وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور

1 بضنين THMtRFI : بظنين EM || 6 اللوحية والعرشية : - EI || ولخصت فيها القواعد

MF : ولخصت فيها قواعد كثيرة R ومحضت فيها القواعد T ، - HEI || 7 اللمحات : اللوحة

-I ، وفي بعض النسخ «اللمحات» TaMaFa || 10 عليه الحجة : الحجة عليه TF ||

12 ورئيسها : ورئيسنا T || 13 الايد : الايدى R || 15 متوجّها : يتوجه I || 16 الشرق :

والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشر وبوزرجهر ومن قبلهم . وهي ليست قاعدة كفر المجوس والحاد ماني وما يُفَضَى الى الشرك بالله تعالى وتنزهه . ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغير ، بل العالم 3 ما خلا قَطّ عن الحكمة وعن شخصٍ قايم بها عنده الحجاج والبيّنات ، وهو خليفة الله في ارضه ، وهكذا يكون ما دامت السموات والارض . والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخريهم أنّما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض . 6 والكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل . والمعلّم الأوّل < ارسطاطاليس > وان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجهٍ يفضي الى الازراء بأستاذه ، 9 ومن جملتهم جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل اغاثاذيمن وهرمس واسقلينوس وغيرهم .

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات ، وهي هذه : حكيم الهَيّ متوغّل 12

1 حكماء الفرس : قدماء الفرس H || فرشاوشر HR : فرشادشور T فرشاوسر MI فرشاوس Ir ، وفي بعض النسخ « فرشادشير » Ta وكذا F ، وفي بعض النسخ فرشاوشر MaFa وكذا E (در اوستا « Frashaoshtra » رجوع شود به « يشتها » جلد دوم تفسير وتأليف بور داود ، صفحة ٨٨ حاشية ١) || 2 والحاد ماني : يجوز ان يجعل « الحاد ماني » خبر « ليس » فينصب (وكذا E) ، وهكذا وجدته مقيداً في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف - رحمه الله - مضبوطة ، وعلى هذا فيكون « ما يفضى الى الشرك بالله » منصوب المحل . وسأشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولي « وفي تلك النسخة » ، كذا ليكون [+ النسخة Ta] على ذكرك ، ولا يحتاج الى التطويل والتعريف TaMaFa || 5 في ارضه TMFI : في الارض HER || يكون : - E || 6 في الالفاظ : بالالفاظ F || 7 متفقون : متفقين H || 8 كبير : كثير I || 10 اهل THMF : ارباب ERIZ || واسقلينوس : اى خادم هرمس وتلميذه الذي هو أبو الحكماء والاطباء Tu

في التأله عديم البحث ؛ حكيم بّحث عديم التأله ؛ حكيم الهى متوغل في التأله
والبحث ؛ حكيم الهى متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه ؛ حكيم
3 متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيفه ؛ طالب للتأله والبحث ؛ طالب
للتأله فحسب ؛ طالب للبحث فحسب . فان اتفق في الوقت متوغل في التأله
والبحث ، فله الرئاسة وهو خليفة الله . وان لم يتفق ، فالتوغل في التأله
6 المتوسط في البحث . وان لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث ،
وهو خليفة الله . ولا يخلو الارض عن متوغل في التأله أبداً ، ولا رئاسة في ارض الله
للباحث المتوغل في البحث الذى لم يتوغل في التأله . فان المتوغل في التأله لا
9 يخلو العالم عنه ، وهو احق من الباحث فحسب ، اذ لا بدّ للخلافة من التلقى .
ولست اعنى بهذه الرئاسة التغلب ، بل قد يكون الامام المتأله مستولياً ظاهراً
مكشوفاً ، وقد يكون خفياً ، وهو الذى سماه الكافة « القطب » . فله الرئاسة وان
12 كان في غاية الجمول . واذا كانت السياسة بيده ، كان الزمان نورياً . واذا خلا
الزمان عن تدبير الهى ، كانت الظلمات غالبية . واجود الطلبة طالب التأله والبحث ؛
ثم طالب التأله ؛ ثم طالب البحث .

15 (٦) وكتابتنا هذا لطالبي التأله والبحث ، وليس للباحث الذى لم يتأله او لم
يطلب التأله فيه نصيب . ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله
او الطالب للتأله . واقل درجات قرئى هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق

2 الهى : - EI في البحث : البحث EI 3 في التأله : التأله I 4 طالب للبحث
فحسب : - E 5 خليفة الله : + في ارضه R 6 وان : فان HR 7 وهو خليفة الله
TMRF : - EI ، + في الارض H 9 العالم عنه TMF : عنه العالم HERI 11
مكشوفاً R : - I - T 15 لطالبي : لطالب M للباحث : للطالب R

- الآلهي وصار وروده ملكة له ؛ وغيره لا ينتفع به أصلاً . فمن اراد البحث وحده ،
 فعليه بطريقة المشائين ، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا معه كلام
 ومباحثة في القواعد الاشراقية ، بل الاشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية . 3
 فإن من هذه القواعد ما يُبنى على هذه الانوار ، حتى ان وقع لهم في الاصول
 شك ، يزول عنهم بالسلم المحلّة . وكما انا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض احوالها
 ثم بنينا عليها علوماً صحيحة - كالهيشة وغيرها - فكذا نشاهد من الروحانيات 6
 اشياء ، ثم نبني عليها . ومن ليس هذا سيله فليس من الحكمة في شيء
 وسيلعب به الشكوك .
- والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها هنا مختصرة مضبوطة بضوابط 9
 قليلة العدد كثيرة الفوائد ، وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق . ومن اراد
 التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة . ومقصودنا في
 هذا الكتاب ينحصر في قسمين : 12

1 الالهى : + دفعة R || 3 ينتظم : ينتظر F || 4 على Ir - T : عليه I || 5 المغلطة :
 المنغلة R || شاهدنا : اذا شاهدنا E || 6 بنينا : نبني T || كالهيشة THMF : مثل
 الهيشة ERI || 7 بنى : نبني T || 8 وسيلعب : وسيلعب T || 9 المشهورة HERI :
 TMF - ، وفي اكثر النسخ « والآلة المشهورة » TaMaFa || ههنا : - M || 10 الفوائد
 TMF : الفائدة HERI || ومن : فمن R || 12 الكتاب : المختصر H

القسم الاول في ضوابط الفكر

وفيه ثلث مقالات

3

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

وفيه ضوابط سبعة

6

الضابط الاول > في دلالة اللفظ على المعنى <

- 9 (٧) هو انّ اللفظ دلالاته على المعنى الذي وُضع بازائه هي دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة ، وعلى لازم المعنى دلالة التطقّل، ولا يخلو دلالة قصدٍ عن متابعة دلالة تطقّل ، اذ ليس في الوجود ما لا لازم له ؛ ولكنّها قد تخلو عن دلالة الحيطة ، اذ من الاشياء ما لا جزء له ، والعام لا يدلّ على الخاصّ بخصوصه . 12
- فمن قال « رايتُ حيواناً » فله أن يقول « ما رايتُ انساناً » ولا يمكنه أن يقول « ما رايتُ جسماً » او « متحرّكاً بالارادة » مثلاً .

2 الفكر THEF : للفكر MRI || 3 ثلث : ثلاث E || 10 قصد : القصد MR || 11

تطفل : التطفل M || 14 مثلاً : - H

الضابط الثاني

< فى مقسم التصور والتصديق >

- (٨) هو انّ الشئ الغائب عنك اذا ادركته ، فانما ادراكه - على ما يليق 3
بهذا الموضع - هو بحصول مثال حقيقته فيك . فانّ الشئ الغائب ذاته اذا علمته ،
ان لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم وما بعده ؛ وإن حصل
منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو ، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما 6
علمت ، فالأثر الذى فيك مثاله . والمعنى الصالح فى نفسه لمطابقة الكثيرين
اصطلحنا عليه بالمعنى العام ، واللفظ الدالّ عليه هو اللفظ العام ، كلفظ الانسان
ومعناه . والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى 9
الشخص ، واللفظ الدالّ عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشخص ، كاسم زيد ومعناه .
وكّل معنى يشمل غيرهُ فهو بالنسبة اليه سميناه المعنى المنحط .

الضابط الثالث

< فى الماهيات >

- (٩) هو انّ كلّ حقيقة فامّا بسيطة وهى التى لا جزء لها فى العقل ، او غير
بسيطة وهى التى لها جزء كالحيوان ، فانه مركّب من جسم وشئ يوجب حيوته ؛ 15
والاول جزء عام ، اى اذا أخذ هو والحيوان فى الذهن كان هو - اى الجسم -
اعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة اليه ، والثانى هو الجزء الخاصّ الذى
لا يكون الا له . والمعنى الخاصّ بالشئ يجوز ان يساويه كاستعداد النطق 18

الانسان ، ويجوز ان يكون اخص منه كالرجولية له . والحقيقة قد يكون لها عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للانسان ، وقد يكون لها عوارض لازمة . واللازم 3 التام ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث ، فانها ممتعة الرفع في الوهم ؛ وليس ان فاعلاً جعل المثلث ذا زوايا ثلث ، اذ لو كان كذا لكانت ممكنة للحقوق والالاحق بالمثلث ، وكان يجوز تحقق المثلث دونها ، 6 وهو محال .

الضابط الرابع

> فى الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة <

9 (١٠) هو ان كل حقيقة اذا اردت ان تعرف ما الذى يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذى يلحقها من غيرها ، فانظر الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها . فاستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة ، فوجه وعأته 12 نفس الحقيقة ، اذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن الحقوق والرفع . والجزء من علاماته تقدم تعقله على تعقل الكل ، وان له مدخلاً فى تحقق الكل . والجزء الذى يوصف به الشيء - كالحوانية للانسان ونحوها - سماء اتباع المشائين 15 ذاتياً ، ونحن نذكر فى هذه الاشياء ما يجب . والعرضى اللازم أو المفارق يتأخر عن الحقيقة تعقله ، والحقيقة لها مدخل ما فى وجوده . والعرضى قد يكون اعم

3 التلت TMF : التلثة HRI الثلاث E || 4 فاعلا RI : الفاعل T ~ F || ثلث HRMF : ثلثة TI ثلاث E || 5 كذا : كذلك MF || 10 فاعل : الفاعل T || 11 للحقيقة : الحقيقة RI || 14 للانسان : للانسانية MF || 15 والعرضى : والعرض T || او المفارق : والمفارق R || متأخر : متأخر T || 16 وجوده : الوجوده (ا) T || والعرضى : والعرض T

من الشيء كاستعداد المشي للإنسان ، وقد يختص به كاستعداد الضحك للإنسان .

الضابط الخامس

3

< في أنّ الكلّي ليس بموجودٍ في الخارج >

(١١) هو أنّ المعنى العام لا يتحقّق في خارج الذهن ، إذ لو تحقّق لكان له

هويّة يمتاز < بها > عن غيره ولا يتصوّر الشركة فيها ، فصارت شاخصّة وقد فرضت

6 عامّة ، وهو محال . والمعنى العامّ أمّا ان يكون وقوعه على كثيرين بالسواء -

كالاربعة على شواخصها - ويُسمّى العامّ المتساوق ، وأمّا ان يكون على سبيل الاتّ

والانقص كالابيض على الثلج والعاج ، وسائر ما فيه الاتّ والانقص نسّميه المعنى

9 المتفاوت . وإذا تكثّرت الاسماء لمسمّى واحد ، سُمّيت مترادفة ؛ وإذا تكثّرت

مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد ، سُمّيت أمثاله مشتركة .

والاسم اذا أطلق في غير معناه لمشابهة او لمجاورة او ملازمة ، يُسمّى مجازياً .

5 ولا EI : لا R — T || الشركة فيها TMF : فيها الشركة HRI فيه الشركة E ||
 شاخصّة : وفي بعض النسخ « شخصية » والمعنى ما ذكرناه ، والاول اصح لان اصطلاحه
 في هذا الكتاب التمييز عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم TaMaFa || 6 وهو محال
 HER : هذا محال TMF || كثيرين TMF : الكثيرين ERI || 7 المتساوق
 HER : المتساوي TMF ، اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور التواطى اي
 لتوافق افراده في معناه ، وفي اكثر النسخ « ويسى العام المتساوق » (المتساوي Fa)
 المعنى ما ذكرناه TaMaFa || 8 نسبه HEMR : تسمية TF فنسبه I || 9 وإذا
 HER : فاذا TMF || 10 وقوعه : وقوعها H || سبت امثاله THM : امثاله سبت
 R ، سبت EF || 11 في غير معناه : في غيره ومعناه H || لمشابهة : لمشابهته T ||
 ملازمة : وملازمة I

الضابط السادس

> فى معارف الانسان <

- 3 (١٢) هو أنّ معارف الانسان فطريّة وغير فطريّة . والمجهول اذا لم يكفه التنبيه والاختار بالبال وليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقّة التى للحكماء العظماء ، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتبهة فى التبيين الى الفطريّات ، والآ يتوقّف كلّ مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أوّل علم قط ، وهو محال .

الضابط السابع

> فى التعريف وشرايطه <

- 9 (١٣) هو أنّ الشئ اذا عُرّف لمن لا يعرف ، فينبغى ان يكون التعريف بأمر نخصّه أما لتخصيص الآحاد او لتخصّص البعض او للاجتماع . والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشئ لا بمثله وما يكون أخفى منه او يكون لا يُعرّف إلا بما عُرّف به . فقول القائل فى تعريف الآب « أنّه هو الذى له ابن » غير صحيح ، فإنّها متساويان فى المعرفة والجهالة ، وهنّ عرف أحدهما عرف الآخر ، ومن شرط ما يُعرّف به الشئ أن يكون معلوماً قبل الشئ لا مع الشئ ؛ او يقال « النار 15

5 موصل اليه : موصل EI || التبيين TERF : التبيين HMI || 6 والا يتوقف : والا لتوقف E ولا يتوقف R || 7 وهو محال : - I || 10 التعريف : تعريفا M || 11 لتخصّص : لتخصيص TH || 12 وما : وبما I || 13 هو HERI : - TMF || ابن THMF : الابن ERI || 15 قبل الشئ . لا مع الشئ . HERI : قبله لا معه TMF ، وفى اكثر النسخ « قبل الشئ . لا مع الشئ . » TaMaFa || او يقال ERI : او قال THMF ، وفى اكثر النسخ « او يقال » وكلاهما يحتاج الى تأويل ليصح العطف على قوله « فقول القائل » اذ لا يصح عطف الفعل على الاسم الا بتأويل TaMaFa

هي الاسطقس الشبيه بالنفس » والنفس أخفى من النار . وكذا قولهم « أن الشمس كوكب يطلع نهاراً » والنهار لا يعرف إلا بزمان طلوع الشمس . وليس تعريف الحقيقة مجرد تبديل اللفظ ، فإن تبديل اللفظ أنها ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ . والاضافيات ينبغي أن يؤخذ في حدودها السبب الموقع للإضافة ، والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع أمر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق .

(١٤) فصل < في الحدود الحقيقية > اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على ماهية الشيء « حذاً » ويكون دالاً على الذاتيات والأمر الداخلة في حقيقته ، ومعرفة الحقيقة من الخارجيات « رسماً » . واعلم أن الجسم مثلاً اذا اثبت له مثبت جزءاً يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم ، كما ستعرف ذلك الجزء . فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى ، بل لا يكون

1 هي HRI : هو TEMF || 3 مجرد : F || فان : وان R || فان تبديل اللفظ : + بلفظ T || عرف : يعرف H || 5 والمشتقات : وفي المشتقات E || امرنا : امر H || 7 بمض : - M || 9 ومعرفة الحقيقة من الخارجيات رسماً HE : ومعرفة الحقيقة بالعوارض من الخارجيات رسماً TMFIR ، وفي بعض النسخ « وتعريف الحقيقة بالعوارض (بالخارجيات TaFa ١) رسماً TaMaFa وكذا R ، وفي كثير من النسخ « ومعرفة الحقيقة من الخارجيات رسماً » وهذا اولي من الاول اذ فيه تكرار خال عن الفائدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ، ومن الثاني اذ لفظة « الخارجيات » (بالخارجيات Ta ١) ليست على ما ينبغي بل الاصوب « الخارجيات » والكل متقارب اذ البعث لفظي والمقصود واضح TaMaFa || 10 مثبت : كالمعلم الاول واتباعه من المشايخ Tu || بعضهم : وفي بعض النسخ « وينكره بعض الناس » اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت النير المتغير TaMa ، - Fa || ستعرف : يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu

الاسم الآلجموع لوازم تصوّره . ثمّ أنّ كلّ واحد من الماء مثلاً او الهواء اذا ثبت أنّ له اجزاء غير محسوسة ، ينكرها بعض الناس ؛ فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه . وكلّ حقيقة جرميّة - اذا كان الجسم احد اجزائها 3 وحاله كما سبق - فا تصوّر الناس منها الآأ أموراً ظاهرةً عندهم هى المقصودة بالتسمية للواضع ولهم . فاذا كان حال المحسوسات كذا ، فكيف حال ما لا يحسّ شىء منه أصلاً ! ثمّ أنّ الانسان اذا كان له شىء به تحقّقت انسانيّته ، وهو مجهول 6 للعامة والخاصّة من المشائين حيث جعلوا حدّه « الحيوان الناطق » واستعداد النطق عرضيّ تابع للحقيقة ، والنفس - التى هى مبدأ هذه الاشياء - لا تُعلم الآ باللوازم 9 والعوارض ولا اقرب الى الانسان من نفسه ، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على انا نذكر فيه ما يجب ؟

(١٥) قاعدة اشراقية > فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات < سلّم المشاؤون 12 أنّ الشىء يذكر فى حدّه الذاتى العام والخاصّ . فالذاتى العام - الذى ليس بجزء لذاتى عام آخر - للحقيقة الكلّية التى يتغيّر بها جواب « ما هو؟ » يسمّى الجنس ، والذاتى الخاصّ بالشىء سّموه فصلاً . ولهذين نظم فى التعريف غير هذا قد ذكرناه 15 فى مواضع أخرى من كتبنا . ثمّ سلّموا أنّ المجهول لا يتوصّل اليه الآ من المعلوم ، فالذاتى الخاصّ للشىء ليس بمعهودٍ لمن يجمله فى موضع آخر . فأنّه ان عهد

2 ثبت TERI : اثبت TMF || اجزاء : جزء T || 4 المقصودة HEMR : المقصود
TFI || 5 بالتسمية : للتسمية F || ولهم HERI : - TMF || 8 عرضى : عرض I || 9-10 حال
غيره : اى من الجواهر المعقولة Tu || 10 نذكر : اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة
Tu || 13 يتغير : يتفسر T || يسمى : سموا T || 14 قد ذكرناه : وقد ذكرنا M ||
15 كتبنا : كتبنا R || سلّموا : ان سلّموا T

- في غيره لا يكون خاصًا به . واذا كان خاصًا به وليس بظاهر للحسّ وليس بعمود ، فيكون مجهولًا معه . فاذا عُرف ذلك الخاصّ أيضًا ، ان عُرف بالأمور العامة دون ما يخصّه ، فلا يكون تعريفًا له ، والجزء الخاصّ حاله على ما سبق . 3
- فليس العود إلّا الى أمر محسوسة او ظاهرة من طريق آخر ، ان كان يخصّ الشيء جملتها بالاجتماع ، وستعلم كنه هذا فيما بعد .
- ثمّ من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه ، 6 وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك . وليس للمعرّف حينئذ أن يقول « لو كانت صفة أخرى لاطلعت عليها » اذ كثير من الصفات غير ظاهرة . ولا يكفي أن يقال « لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا ماهية دونه . » فيقال : انما تكون الحقيقة عُرفت 9 اذ عُرف جميع ذاتياتها . فاذا انقح جواز ذاتي آخر لم يدرك ، لم يكن معرفة الحقيقة متيقنة . فتبيّن أنّ الأتيان على الحدّ كما التزم به المشاؤون غير ممكن للانسان ، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك . فاذن ليس عندنا إلّا تعريفات بأمور 12 تخصّ بالاجتماع .

1 به TMRF: HEI (في الموضع الثاني) 3 يخصه : يخص به T ٥ على ما سبق HEI : ماسبق R كما سبق TMF ، وفي اكثر النسخ « على ما سبق » TaMaFa 5 فيما بعد : اى فى الفصل الثالث من المقالة الثالثة Tu 6 بامن : + من E 7 يطالبه TERI : المطالبة HM يطالب F 8 كثير : كثيرة T 9 ظاهرة : ظاهر EI 10 اذا : ان R ١١ عرف : عرفت F ١٢ آخر : - HR 11 متيقنة : متيقنا I 13 تخص : تخصّ T بالاجتماع : بالاجماع I بامور يخص اجتماعها بالشئ Ir ؛ + والله تعالى اعلم بالصواب E ولا هداية الا بالنور R

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

وهي تشتمل على ضوابط

3

الضابط الأول

< في رسم القضية والقياس >

- 6 (١٦) هو أن القضية قول يمكن ان يقال اقايله أنه صادق فيه او كاذب . والقياس هو قول مؤلف من قضايا اذا سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قول آخر . والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحليّة وهي قضية حُكِمَ فيها بأنّ احد الشئيين هو الآخر 9 او ليس ، مثل قولنا « الانسان حيوان » او ليس . فالمحكوم عليه يسمّى موضوعاً والمحكوم به يسمّى محمولاً . وقد يجعل من القضيتين قضية واحدة ، بأن يخرج كلّ واحدة منها عن كونها قضية ويربط بينهما . فان كان الربط بلزوم ، يسمّى شرطية متّصلة ، كقولهم « ان كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود . » وما قرّن به حرف الشرط من جزءيها يسمّى المقدّم ، وما قرّن به حرف الجزاء يسمّى التالى . وان أردنا ان نجعل منها قياساً ، ضممنّا اليها قضية حليّة لاستثناء عين 12 المقدّم ليلزم منه عين التالى ، كقولنا « لكنّ الشمس طالعة » فيلزم ان يكون النهار موجوداً ؛ او لاستثناء نقيض التالى لتقيض المقدّم ، كقولنا « لكن ليس النهار موجوداً » فليست الشمس طالعة . فانه اذا وُجد الملزوم ، فبالضرورة

7 هو HERI : TMF // لذاته : T - // 9 قولنا TMF : قولك HERI // 10 يجعل :

يحصل T // 10-11 بان ... كونها قضية : - H // 11 واحدة TRFI : واحد EM // عن

TMF : من ERI // فان : وان H // 14 اليها : اليه E // 15 لكن : T -

- يكون اللازم قد وُجد؛ وإذا ارتفع اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي، فإنه قد يكون التالي اعم من المقدم،
3. كقولنا « ان كان هذا سواداً فهو لون. » فلا يلزم من رفع الاخص وكذبه رفع
- الاعم وكذبه. ولا من وضع الاعم وصدقه وضع الاخص وصدقه، بل انما يلزم
- من وضع الاخص وصدقه وضع الاعم وصدقه، ومن رفع الاعم وكذبه رفع
6. الاخص وكذبه. وان كان الربط بين الحملتين بعناد يسمى شرطية منفصلة،
- كقولنا « اما ان يكون هذا العدد زوجاً واما ان يكون فرداً » ويجوز ان
- يكون اجزاؤها اكثر من اثنتين. والحقيقية هي التي لا يمكن اجتماع اجزاها
9. ولا الخلو عن اجزاها. وان اريد ان يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما
- يتفق، فيلزم نقيض ما بقي - كان واحداً او اكثر - او نقيض ما يتفق فيلزم عين
- ما بقي. وان كانت ذات اجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فيبقى منفصلة
12. في الباقي. وقد يتركب متصلة من متصلتين كقولهم « ان كان كلما كانت الشمس
- طالعة فالنهار موجود، فكلما كانت الشمس غاربة فالليل موجود. » وقد يتركب
- منها منفصلة كقولنا « اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود،
- واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود. » والتصرفات كثيرة. 15

2 يكون التالي: يكون عين التالي HR || 3 كقولنا TMF: كقولك HERI ||

6 الحملتين HMFiz: الحملتين TR حليتين E || 7 اما ان ... فردا HERI: هذا العدد اما زوج واما فرد TMF || 9 الغلو: تغلو T || 10 كان واحداً او اكثر HERI: TMF - || 12 يتركب: تركب HI || متصلة: منفصلة T || 13 فكلما: وكلما M || يتركب: تركب H || 15 غاربة TMI: غير طالعة R طالعة HEF وله وجه || والتصرفات: + فيه T

وَمَنْ كَانَ لَهُ قَرِيحَةٌ لَا يَصْعَبُ عَلَيْهِ مِثْلُ هَذِهِ التَّرَكِيبَاتِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْقَانُونِ . وَاعْلَمْ
أَنَّ الشَّرْطِيَّاتِ يَصَحُّ قَلْبُهَا إِلَى الْحَمَلِيَّاتِ ، بَأَن يَصْرَحَ بِاللَزُومِ أَوْ الْعِنَادِ ، فَتَقُولُ
3 « طُلُوعُ الشَّمْسِ يُلْزِمُهُ وَجُودُ النَّهَارِ » أَوْ « يَعَانِدُهُ اللَّيْلُ . » فَكَانَ الشَّرْطِيَّاتِ
مَحْرُوفَةً عَنِ الْحَمَلِيَّاتِ .

الضابط الثاني

< فِي أَقْسَامِ الْقَضَايَا >

6

(١٧) هُوَ أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ إِذَا قِيلَ فِيهَا « إِذَا كَانَ ، كَانَ أَوْ أَمَّا وَأَمَّا » فَيُصْلَحُ
أَن يَكُونَ دَائِمًا أَوْ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ ، فَتَعَيَّنَ وَالْأَيُّ يَكُونُ مَهْمَلًا مَغْلَطًا . وَفِي
9 الْحَمَلِيَّةِ إِذَا قِيلَ « الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ » فَتَعَيَّنَ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِنْسَانِ كَذَا أَوْ
بَعْضُ جُزْئِيَّاتِهِ . فَإِنَّ الْإِنْسَانِيَّةَ لِدَاثِهَا لَا تَقْتَضِي الْإِسْتِغْرَاقَ ، إِذْ لَوْ اقْتَضَتْ مَا كَانَ
الشَّخْصَ الْوَاحِدَ إِنْسَانًا ، وَلَا أَيْضًا تَقْتَضِي التَّخْصِصَ ، بَلْ هِيَ صَالِحَةٌ لَهَا . فَلْيُعَيَّنْ
12 أَنَّ الْحُكْمَ هَلْ هُوَ مُسْتَفْرَقٌ أَوْ غَيْرُ مُسْتَفْرَقٍ ، حَتَّى لَا يَكُونَ أَهْمَلًا مَغْلَطًا .
فَالْقَضِيَّةُ الَّتِي مَوْضُوعُهَا شَاخِصٌ نَسَمِيَّهَا شَاخِصَةً ، كَقَوْلِكَ « زَيْدٌ كَاتِبٌ . » وَالَّتِي
مَوْضُوعُهَا شَامِلٌ وَعَيَّنَ فِيهَا الْحُكْمَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ هِيَ كَقَوْلِنَا « كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ »
15 وَ « لَا شَيْءٌ مِنَ النَّاسِ بِمَجْجَرٍ » فِي السَّلْبِ . فَإِنَّ لِكُلِّ قَضِيَّةٍ إِبْجَابًا وَسَلْبًا أَوْ
إِثْبَاتًا وَنَفْيًا . وَفِيهَا يَتَخَصَّصُ بِالْبَعْضِ هِيَ كَقَوْلِنَا « بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ » أَوْ
« لَيْسَ » وَيُسَمَّى اللَّفْظُ الْمَخْرُجُ مِنَ الْإِهْمَالِ سُورًا مِثْلَ « كُلِّ » وَ « بَعْضِ »

1 مثل : - EI || 3 فكانت : M وكان F || 7 إذا كان : + هو T || 8 أو في :

وفي H || 9 أن : بان E || 11 بل هي : بل انما هي T || 16-17 أو ليس TR : -

- وغيرها . والقضية المسوّرة محصورة ، والحاصرة الكلية سمينها القضية المحيطة ،
والتي عُنّ فيها الحكم على البعض مهملة بعضيّة . وفي المهملة البعضيّة الشرطيّة
نقول « قد يكون اذا كان أو أمّا » والبعض فيه اِهمال ايضاً ، فإنّ ابعاض الشيء 3
كثيرة . فليجعل لذلك البعض فى القياسات اسم خاصّ وليكن مثلاً ج . فيقال
« كلّ ج كذا » فتصير قضيّة محيطة ، فيزول عنها الِاهمال المغلّط . ولا يستفَع
بالقضيّة البعضيّة إلّا فى بعض مواضع العكس والنقيض . وكذا فى الشرطيّات كما 6
يقال « قد يكون اذا كان زيد فى البحر فهو غريق » فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل
مستغرقة . فيقال « كلّما كان زيد فى البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو
غريق » وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر . واذا تفحصتَ عن العلوم ، لا تجد 9
فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون ان يعيّن ذلك البعض . فاذا
عمل على ما قلنا ، لا يبقى القضية إلّا محيطة ، فإنّ الشواخص لا يطلب حالها
فى العلوم ، وحينئذ يصير احكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل . 12

- (١٨) واعلم انّ كلّ قضية حليّة من حقّها أن يكون فيها موضوع ومحمول
ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب ، وباعتبار تلك النسبة صارت القضية
قضيّة . واللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة ، وقد نحذف فى بعض اللغات 15
ويورد بدلها هيئة ما مشعرة بالنسبة ، كما يقال فى العربيّة « زيد كاتب » ؛ وقد

3 اذا كان : - R || 4 فليجعل ... اسم خاص HERI : فلنجعل ... اسماً خاصاً TMF ||

7 فليتين TR : فليتين I-H || 8 وسباحة : او سباحة T || 9 لا ينكر : لكثرة احوال

الشيء . Tu || 10 دون ان يعين : دون تعين R || 15 واللفظ الدال : واللفظة الدالة EI ||

الرابطة : رابطة T

تورد كما قيل « زيد هو كاتب . » والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة ،
 وفي العربية ينبغي ان يكون السلب متقدماً على الرابطة لينفيها ، كقولهم « زيد
 3 ليس هو كاتباً . » واذا ارتبط السلب ايضاً بالرابطة ، فصار جزء أحد جزءيها
 فالربط الايجابي بعد باقي ، كما يقال في العربية « زيد هو لا كاتب » فإن الربط
 باقي . وقد صير السلب جزء المحمول ، والقضية موجبة تسمى معدولة . وفي غير
 6 العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب ، بل ما دام
 الرباط حاصلًا والسلب سواء كان جزء الموضوع او المحمول هي موجبة الآ ان
 يكون السلب قاطعاً لها . واذا قلت « كل لا زوج فرد » فهو ايجاب الفردية
 9 على جميع الموصوفات باللازوجية ، فتكون موجبة . والحكم الموجب الذهني لا
 يثبت الآ على ثابت ذهني . والموجب على أنه في العين لا يكون الآ على ثابت
 عيني . والشرطيات ايضاً ان تكثرت السلوب فيها والربط للزومي أو العنادي
 12 باقي ، فالقضية موجبة . والسلب اذا دخل على سلب من غير اعتبار حال آخر ،
 يكون ايجاباً . واذا قلت « ليس كل انسان كاتباً » يجوز ان يكون البعض كاتباً ،
 فالذي يتيقن فيه سلب البعض فحسب . واذا قيل « ليس لا شيء من الانسان

1 قيل : يقال H || 2 متقدماً : مقدماً T || 3 فصار : + السلب R ، اي السلب Tu ||
 جزءيها : الجزءين R جزءين Rt || 4 فالربط : فالرباط EI || 5 صير : بتصير R ||
 موجبة : الموجبة T || 7 الموضوع او المحمول HERF : المحمول او الموضوع TMI ||
 هي موجبة HEMRI : هي الموجبة TF فالقضية موجبة R || 10 والموجب ... على
 ثابت : - E || 11 ان تكثرت HEI : اذا ذكرت THaMRF ، وفي اكثر النسخ « ان
 تكثرت TaMaFa || والربط : والرباط R || او العنادي : والعنادي T || 14 واذا :
 فاذا E || لا شيء : شيء F

كاتباً» يجوز ان لا يكون البعض كاتباً. وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد.

3

الضابط الثالث

< فى جهات القضايا >

- (١٩) هو انّ الحليّة نسبة محمولها الى موضوعها اما ضرورى الوجود ويسمى الواجب، أو ضرورى العدم ويسمى الممتنع، أو غير ضرورى الوجود والعدم وهو 6 الممكن. فالاول كقولك «الانسان حيوان» والثانى كقولك «الانسان حجر» والثالث كقولك «الانسان كاتب». والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع. فاذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، واذا قالوا «ليس بممكن» عنوا 9 به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فانّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضرورى الوجود وقد يكون ضرورى العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقّف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن فى نفسه. 12

1 كاتباً (فى الموضع الاول): بكاتب ER || 5 محمولها الى موضوعها: وكان فيها وجدت من نسخ الكتاب كلها كذا «هو ان الحلية نسبة موضوعها الى محمولها» (وكذا HERI) والظاهر ان التقديم والتأخير سهو من النساخ (الناسخ Ta) والصحيح هذا «هو ان الحلية نسبة محمولها الى موضوعها» TaMaFa الصحيح «نسبة محمولها الى موضوعها» Et الصواب ان يقال «كل قضية حلية فنسبة محمولها الى موضوعها» او ما يشبهها من المقدم والتالى Ir || 9 فاذا قالوا ... به الممكن: -EI || به: انه H || 10 به الممتنع: انه ممتنع I || وهذا: اى وهذا الامكان وهو المسمى بالامكان العام لكونه اعم من الغاص او بالامكان العامى لانتسابه الى «العامة» Tu || ما نحن فيه: وهو المسمى بالامكان الغاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصى لانتسابه الى «الخاصة» وهم اهل الحكمة Tu || قد يكون: فيكون T || 12 وامتناعه: او امتناعه H

والممكن يجب بها يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، وعند
تجرّد النظر الى ذاته في حالتى وجوده وعدمه ممكن .

- 3 (٢٠) واعلم انا اذا قلنا « كل ج ب » ليس معناه الا ان كل واحد
واحد مما يوصف بج يوصف بب، لانك اذا قلت « كل ج ب » عرفت ان مفهوم
الجيم معنى عام. ثم تعرّضت للشواخص التى تحتها بقولك « كل واحد واحد »
6 اذ ليس معناه جميع الجيم، اذ يمكنك ان تقول « كل انسان يسمعه دار واحدة »
ولا يمكنك ان تقول « جميع الناس يسمعون دار واحدة ». واذا رايت في القضايا
مثل قولك « كل نائم يجوز ان يستيقظ » مثلاً دريت ان مقتضى قولنا « كل نائم »
9 ليس النائم من حيث هو نائم، فانه مع النوم لا يتصور ان يوصف باليقظة، بل
الشخص الموصوف بانه نائم هو الذى يجوز ان ينام ويستيقظ. وكذا اذا قلنا « كل
آب متقدم على الابن » ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بانه
12 آب. واذا قلت « كل متحرك بالضرورة متغير » لك ان تعلم ان كل واحد
واحد مما يوصف بانه متحرك ليس بضرورى له لذاته ان يتغير، بل لأجل
كونه متحركاً. فضرورته متوقفة على شرط، فيكون ممكناً في نفسه. ولا نغنى
15 بالضرورى الا ما يكون لذاته فحسب. وأما ما يجب بشرط من وقت وحال فهو
ممكن في نفسه .

3 ان : I - 3 - 4 كل واحد واحد : كل واحد T 5 الجيم : ج T 6 معنى : هو
معنى R 7 كل واحد واحد : كل واحد RI 8 جميع الناس : كل الناس R 11 هو
آب : هو T 12 واذا : فاذا ER 15 بالضرورى HERI : بالضرورة TMF ، اى
فى منطق هذا الكتاب Tu 16 لذاته : له لذاته T 17 يجب بشرط : بحسب شرط M

- (٢١) حكمة اشراقية > في بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضرورية <
- لما كان الممكن امكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه ايضاً
- كذلك ، فالاولى أن نجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اجزاء للمحمولات ، حتّى 3
- تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية ، كما تقول « كلّ انسان بالضرورة هو
- ممکن ان يكون كاتباً او يجب ان يكون حيواناً او يمتنع ان يكون حجراً . » فهذه
- هى الضرورة البتائية . فانا اذا طلبنا فى العلوم امكان شىء او امتناعه ، فهو جزء 6
- مطلوبنا . ولا يمكننا ان نحكم حكماً جازماً بتّة الا بما نعلم انه بالضرورة كذا .
- فلا نورد من القضايا الا البتائية حتّى اذا كان من الممكن ما يقع فى كلّ واحدٍ
- وقتنا ما كالتنفّس ، صحّ ان يقال « كلّ انسان بالضرورة هو متنفّس وقتاً ما . » 9
- وكون الانسان ضرورى التنفّس وقتاً ما أمرٌ يلزمه أبداً ، وكونه ضرورى اللاتنفّس
- فى وقتٍ ما غير ذلك الوقت ايضاً أمرٌ يلزمه أبداً . وهذا زايد على الكتابة ، فانها
- وان كانت ضرورية الامكان ، ليست ضرورية الوقوع وقتاً ما . واذا كانت القضية 12
- ضرورية ، كفانا جهة الربط فحسب ، أو تعرض كونها بتاتّة دون إدخال جهةٍ
- أخرى فى المحمول ، مثل ان تقول « كلّ انسان بتّة هو حيوان » ، وفى غيره اذا

2 ضروريا (فى الموضع الثانى) : - EI || 3 كذلك TMF : كذا HERI ||
 للمحمولات : المحمولات E || 6 الضرورة HR : الضرورية TEMFI ، اى فهذه القضية
 هى الضرورية البتاتة ... وفى اكثر النسخ « فهذه هى الضرورة البتاتة » وهى الضرورة
 التى جعلت جهة ربط المحمول الذى جعل الجهة جزءه وهى المطلوبة فى العلوم بالحجة
 والبرهان دون الامتناع والامكان TaMaFa || 9 يقال : تقول E || هو متنفس :
 يتنفّس T || 11 فى وقت ما : فى وقت TI || الوقت : - HM || 12 وان كانت : +
 القضية I || ضرورية (فى الموضعين) : ضرورى E || ليست : ليست الا انها ليست R ||

جُمِلَتْ بِنَاتَةٍ ، لا بدّ من ادراج الجهة في المحمول . ولنا أن لا تتعرّض للسلب بعد
تعرّضنا للجهات ، فإنّ السلب التامّ هو الضروريّ ، وقد دخل تحت الايجاب اذا أُورِدَ
3 الامتناع على ما ذكرناه وكذا الامكان .

واعلم انّ القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية ، بل وباعتبار
السلب ايضاً ، فإنّ السلب ايضاً حكم عقليّ سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفي . فانه
6 حكمٌ في الذهن ليس بانتفاء محض ، وهو اثبات من جهة أنّه حكم بالانتفاء ،
والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت . اما النفي والاثبات في العقل فهما احكام
ذهنيّة حالها شيء آخر . فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحالٍ ما فليس بمنفَى ولا
9 مثبت ، بل هو في نفسه اما منتفٍ او ثابت ؛ وله تتمّة سنذكرها . والقضية اذا
لم يتعيّن فيها جهة ، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخطب . فليحذف مهمة الجهات
كما قد حذف مهمة كميّة الموضوع .

الضابط الرابع

12

> في التناقض وحده <

(٢٢) هو انّ التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير . ثمّ يلزم
15 منه ان لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً . فينبغي ان يكون الموضوع والمحمول والشرط

1 ولنا : واما M بعد TMRF : بعد ان HEI 2 للجهات : الجهات M 3
ذكرناه RF : ذكرنا T-I 5 ايضاً : - H 6 حكم I 7 حكم
في الذهن HERI : حكم ذهني TMF ، وفي اكثر النسخ « فانه حكم في الذهن »
TaMaFa ، حكم الذهني Ha 7 فهما TI : - H-F 9 هو : - I 10 يتعين :
بين EI 11 وكرر ... مهمة الجهات : - E 12 قد : - HI 14 هو اختلاف HERI :
اختلاف TMF 15 قضيتين : القضيتين ER 15 ولا كذباً : وكذباً E 16 الموضوع
والمحمول HERI : المحمول والموضوع TMF

- والنسب والجهات فيهما غير مختلفة . وفي القضايا المحيطة لا يحتاج الى زيادة شرط ، بل نسلب ما أوجبناه بعينه ، كقولنا في القضية البتّة « كلّ فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهماناً . » نقيضه « ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن ان يكون 3 بهماناً . » وهكذا في غير هذه . واذا قلنا « لا شيء » نقيضه « ليس لا شيء . » وقد سلبنا ما أوجبناه بعينه في القضيتين ، ألاّ أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض ، ومن سلب الاستغراق 6 في السلب تيقّن الإيجاب في البعض وجواز سلب البعض . والقضية التي خصّصت بالعكس لم يكن لها من البعض نقيض ، كقولك « بعض الحيوان انسان » « ليس بعض الحيوان انساناً » وأنّما لا يصحّ هذا لأنّ البعض مهمل التصوّر ، فيجوز ان 9 يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان ، فلم يكن موضوع القضيتين واحداً . ولكن اذا عيّنا البعض وجعلنا له اسماً - كما ذكرنا من جملة مستغرقاً - كان على ما سبق . ولعلّه لا يحتاج الى تعمّق المشائين ، واذا حفظت 12 هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم .

الضابط الخامس

في العكس

15

(٢٣) والعكس هو جعل موضوع القضية بكليّته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق والكذب بحالهما . وتعلم أنّك اذا قلت « كلّ

1 والنسب : والنسبة T || 3 نقيضه : فنقيضه HI || 4 وهكذا : فهكذا H وهذا F ||

5 في القضيتين : في النقيضين T || لزم : يلزم R || 5 - 6 في الإيجاب : - E || 9 التصوّر

- انسان حيوان « لا يمكنك ان تقول « وكّل حيوان انسان » وكذا كلّ قضية موضوعها اخص من محولها . ولكن لا اقل من ان يوجد شيء هو موصوف بأنه 3
 فلان وموصوف بأنه بهان ، وليكن جَ مثلاً . فاذا كان شيء من فلان بهاناً -
 كان كلّهُ أو بعضه - فلا بدّ من ان يكون شيء ممّا يوصف بأنه بهان يوصف
 بأنه فلان - كان كلّهُ أو بعضه - فانّ الجيم موصوف بكلّيهما . واذا قلنا « بالضرورة 6
 كلّ انسان هو ممكن ان يكون كاتباً » فعكسه « بالضرورة بعض ما يمكن ان يكون
 كاتباً فهو انسان . » وكذا غير الامكان من الجهات ينقل مع المحمول ، وعكس
 الضرورية البتّة الموجبة ضرورية بتّة موجبة مع أيّ جهة كانت . فللمحيطة 9
 وللجزئية انعكاس على انّ شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً . واذا كان
 بالضرورة لا شيء من الانسان بحجر فلا شيء من الحجر بانسان بالضرورة ؛ والّا
 ان وُجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر ، ما وقع الاختصار على كذب 12
 أحدهما ، بل كذب كلاهما . والضرورية البتّة اذا كان الامكان جزء محولها ، فان
 كان معها سلب ، ينقل ايضاً كقولهم « بالضرورة كلّ انسان هو ممكن ان لا يكون
 كاتباً . » فهي بتّة موجبة عكسها « بالضرورة شيء ممّا يمكن ان لا يكون كاتباً فهو 15
 انسان . » وقد نخبط فيه كثير من المشائين . وفي مثل قولك « ليس بعض الحيوان
 انساناً » اذا عيّنت ذلك البعض وجملته كلياً انعكس الى ما قلنا ؛ أو تجعل السلب

1 يمكنك HEI : يمكن TMRF || 3 بهانا : بهان E || 4 يوصف (في الموضع
 الثاني) : فيوصف M || 7 ينقل HEMF : ينقل T فينقل R || 8 الضرورية : الضرورة
 R || أي : أية MF || 9 وللجزئية : والجزئية M || 11 ان - R || الاختصار : الاختصار
 T || 12 كلاهما : كليهما I || 16 انعكس : ينعكس R || الى ما قلنا HMF : على ما
 قلنا ERI الى قولنا T

- جزء المحمول ، فتقول « بعض الحيوان هو غير انسان » فينعكس الى « بعض غير الانسان حيوان » وآلا لا ينعكس . وقولك « لا شيء من السرير على الملك » لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكلية ، فلا تقول « لا شيء من الملك على السرير »³ بل « لا شيء مما على الملك بسرير . » فلفظة « على » لا بدّ من نقلها ، اذ هي جزء من المحمول ههنا . وايراد العكس والنقيض والسوالب والمهمات البعضية انما كان للتنبيه لا لحاجتنا اليه فيها بعد .⁶

الضابط السادس

> فى ما يتعلق بالقياس <

- (٢٤) هو انّ القياس لا يكون أقلّ من قضيتين . فانّ القضية الواحدة ان اشتملت على كلّ النتيجة ، فهي شرطية ، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضية أخرى وهو القياس الاستثنائي . وان ناسبت جزء المطلوب ، فلا بدّ مما يناسب الجزء الآخر ، فيكون قضية أخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانياً . ولا قياس⁹ واحد من اكثر من قضيتين ، فانّ المطلوب ليس له آلا جزءان . فاذا ناسب كلّ واحدة من القضيتين جزءاً ، فلا امكان لانضمام الثالثة . وفي الشرطية لم يبق آلا الاستثناء فى الاستثنائيات ، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مبنية لمقدمتي¹² 15

3 فلا : ولا E || 4 هى : هو H || 5 من المحمول TMRF : المحمول HEI ||
 ، للتنبيه : اى على معرفة القوانين المنطقية اقتداءً باصحاب تلك الصناعة من المتقدمين
 ل من المتألهين Tu || 10 فيها : لها R || وضع او رفع : رفع او وضع H || 11 ناسبت :
 اسب I || 12 اقترانياً : الاقترانى R || 13 من اكثر : اكثر TE || 14 واحدة THMR :
 احد EFI || جزء : جزء E || 15 بل : بلى RI || مبنية : مثبتة T مبنية H

- قياس واحد. والفضية اذا صارت جزء القياس تسمى مقدمة. ولا بد من اشتراك
مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى الحد الاوسط. وكل واحد من موضوع المقدمة
3 ومحمولها يسمى حدًا. والشركة لا بد وان تقع في محمول احدهما وموضوع
الأخرى، أو موضوعها أو محمولها. وغير الاوسط من الحدين يسمى طرفًا.
والنتيجة نحصل من الطرفين وينحذف الاوسط. واذا كان الحد المتكرر - اعني
6 الاوسط - موضوع المقدمة الاولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا
يتفطن لقياسيته من نفسه، فحذف. والتأم من الاقترانيات ما يكون الاوسط
محمول الاولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الاتم. وهي هنا:
- 9 (٢٥) دقيقة اشراقية > في السلب. < اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان
في القضية الموجبة، وبين السلب اذا كان قاطعًا للنسبة الالجابية، هو ان الاول
لا يصح على المعدوم، اذ لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف الثاني،
12 فان النفي يجوز عن المنفى. ولكن هذا الفرق انما يكون في الشخصيات لا في
القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فانك اذا قلت «كل انسان هو غير حجر» أو
«لا شيء من الانسان بحجر» هو حكم على كل واحد واحد من الموصوفات
15 بالانسانية فيها، والسلب انما هو للحجرية. فلا بد وان تكون الموصوفات
بالانسانية متحققة حتى يصح ان تكون موصوفة بها. فاذا زال الفرق، فنجعل

1 تسمى: فهي R || 2 المقدمة: القضية H || 5 وينحذف: وليحذف T || 6 الاوسط:
الوسط TF || الذى: - E || 8 الاولى: المقدمة الاولى T || 10 الموجبة: - E ||
11 يصح: يقع H || 12 عن النفي HRI: على النفي THaEMF، وفي اكثر النسخ
< عن النفي > TaMaFa || 14 هو: فهو R || كل واحد واحد HaRMF: واحد
واحد T كل واحد HEI || 16 متحققة: اى فى الخارج او فى الذهن Tu

السلب في المحيطة جزء المحمول او الموضوع حتى لا يكون لنا قضية الا موجبة ، ولا يقع الخطب في نقل الاجزاء في مقدمات الأقيسة . ولأنّ السلب له مدخل في كون امضية السالبة قضية - اذ هو جزء التصديق على ما سبق - فنجعله جزءا 3 للموجبة ، كيف وقد دريت انّ ايجاب الامتناع يغنى عن ذكر السلب الضروري ، والممكن ايجابه وسلبه سواء .

- والسياق الأتم ضرب واحد وهو : كل ج ب بة ، وكل ب آ بة فينتج : 6
كل ج آ بة . واذا كانت المقدمة جزئية ، فنجعلها مستغرقة كما سبق ، مثل « ان يكون بعض الحيوان ناطقا » و « كل ناطق ضاحك » مثلاً . فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسماً وان كان معها ، وليكن د . فيقال « كل د ناطق وكل ناطق كذا » على ما سبق . ثم لا يحتاج الى ان نقول « وبعض الحيوان د » على انه مقدمة أخرى ، لأن د اسم ذلك الحيوان ، فكيف يحمل عليه اسمه ؛ وان كان ثم سلب ، فليجعل جزءا كما مضى . فيقال « كل انسان حيوان » و « كل 12 حيوان فهو غير حجر » ينتج : ان كل انسان هو غير حجر . فلا يحتاج الى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض . ثم اما كان الطرف الأخير يتعدى الى الطرف الاول بتوسط الاوسط ، فالجهات في القضية الضرورية البتاة تجعل جزء المحمول 15 في المقدمتين أو في احدهما ، فتتعدى الى الاصغر ، مثل « ان كل انسان بالضرورة

3 جزء : حرف I سبق : قلنا R 6 والسياق الاتم : اى الشكل الاول Tu 7 ضرب واحد : ضربا واحدا M 8 كل ج : كل M 7 واذا : فاذا EI 8 فلنجعل : فنجعل E 10 وبعض : بعض T 11 ان : انها H - ، T 12 جزءا : خبرا T 13 ينتج : فينتج R 14 ان : ان RI 15 هو : فهو R 16 تكثير : تكثر T 14 واعتبار : وانبات R 15 الأخير : الآخر F 16 ان : ان RI

هو ممكن الكتابة « و » كدّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى « ينتج : أنّ كدّ انسان بالضرورة واجب الحيوانية أو ممكن المشى ؛ ولا يحتاج الى تطويل كثير في المختلطات ، بل الضابط الاشراقي مقنع ، والسياق ان الآخران ذنابتان لهذا السياق . وهبنا :

- (٢٦) قاعدة < الاشراقيين في الشكل الثاني . > وهى أنّه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات محمول احدهما على الأخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد ، فنعلم يقيناً أنّه لو كان أحدهما ممّا يتصور ان يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله . فيمتنع اذن ان يوصف أحدهما بالآخر أيهما جُمع موضوعاً في النتيجة ، وأيها حمل هبنا . فالنتيجة ضرورية بثبات لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها . فما يكون في المتقدمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءاً للمحمول ، مثل قولك « كدّ انسان بالضرورة ممكن الكتابة » و « كدّ حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة . » فنعلم أنّ الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية ، وحينئذ لا يشترط اتحاد المحمول ايضاً من جميع الوجوه في هذا السياق خاصّة ، بل أنّما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول ، ويجوز تغاير جهتي

1 او : اى F || 3 فى المختلطات : يعنى على ما ذهب اليه المشاؤون Tu || الاشراقي : وانما ساء « اشراقياً » اما لكونه معلوماً بالكشف او لكونه منسوباً الى حكماء الشرق Tu ؛ ويريد بالاشراقي اما الكشفى او لانه منسوب الى حكماء الشرق Ir || 5 كانت THMF : كان ERI || 6 على الاخرى : اى على موضوع الاخرى Tu || 7 احدهما : اى احد الموضوعين Tu || 8 محموله : اى محمول الآخر Tu || اذن TR : اذا HEMI ، - F || 9 جعل : + هو T || 10 حمل : جزء I || فيها - RI || 11 فتجعل : فتجعلها T || جزءا للمحمول THRF : جزء المحمول EM جزءا من المحمول I || ممكن : هو ممكن H || 12 هو : فهو I ، - T

- القضيتين فيه . ومخرجه من السياق الأول أنّ هذين القولين قضيتان استحالة على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى . وكلّ قضيتين استحالة على موضوع احدهما ما أمكن على موضوع الأخرى ، فموضوعاهما بالضرورة متباينان ؛ ينتج أنّ هذين القولين قضيتان موضوعاهما بالضرورة متباينان . وكذا اذا كان في البتانة محمول احدهما ممكن النسبة وفي الأخرى واجب النسبة ، فإنّ وجوب النسبة بمنع على الاولى والامكان على الأخرى . وكذلك اذا كان محمول احدهما واجب النسبة والأخرى بمنع النسبة ، فكان على ما قلنا . وإن كان في هذا السياق جزئية ، فلتجعل كلية كما سبق ، ولسنا نوجب ان نعمل في آحاد مقدمات العلوم هذا العمل ، بل اذا علمنا القانون ههنا ، فكلّ مقدمتين صادفناهما على هذا القانون ، علمنا أنّ حالهما كما سبق ، وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط . ولهذا مخرج من الشرطيات ، من أنّه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين ممّا يصحّ دخول أحدهما في الآخر ، فما وجب على جزئيات أحدهما ما أمكن على جزئيات الآخر أو امتنع ؛ ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم .

(٢٧) قاعدة > الاشراقيين في الشكل الثالث . < واذا وجدنا شيئا واحداً

1 القضيتين : القضية R فيه : اى فى هذا السياق وهو الشكل الثانى Tu مخرجه :
تخرجه E 2 الاخرى : اخرى E 3-2 وكل ... الاخرى : F 3-4 ينتج ...
قضيتان TMRF : فهذان القولان HEI 4 موضوعاهما : موضوعها T 6 وكذلك
TMRF : وكذا HEI واجب : ممكن (i) T 7 متنع : متممة M 8 ما : T-
9 فكل : وكل H 10 التطويل : اى تطويل الشاين Tu 11 والخلط : والخلطة T
هاتين : هذين I 13 لنقيض المقدم : وهو ان موضوعى هاتين المقدمتين ما يمتنع دخول
احدهما فى الآخر ، فهذه طريقة الاشراقيين فى بيان الشكل الثانى ... Tu

- معيناً وُصف بمحمولين، علمنا ان شيئاً من أحد المحمولين موصوف بالمحمول الآخر ضرورة، مثل «ان يكون زيد حيواناً وزيد انساناً» علمنا ان شيئاً من الحيوان 3 انسان، بل وشيء من الانسان حيوان على أى طريق كان. واذا كان هذا الشيء المعين معنى عامّاً، فيُجعل مستغرقاً، كقولنا «كلّ انسان حيوان وكلّ انسان ناطق». فصار هذا الحصر لشيء معين موصوف بالأمرين. فيلزم ان يكون شيء 6 من أحدهما هو الآخر. واذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولين أو كليهما وعين، فَيُجعل مستغرقاً كان هذا حاله. ويُجعل السلب ايضاً جزء المحمول؛ فينتقل الى النتيجة، ويكون الاوسط موصوفاً بالطرفين في جميع المواضع في هذا السياق 9 دون الحاجة الى سالب. واذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فَيُجعل السلبان جزء المحمولين، صحّ ايضاً كما في قولك «كلّ انسان هو لا طائر وكلّ انسان هو لا 12 فرس» جاءت النتيجة موجبة، وهو ان شيئاً ممّا يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. وان كان احدى المقدّمتين مستغرقةً والأخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز؛ فانّ البعض داخل في الكلّ، فيتيقن كون شيء واحد موصوفاً بالمحمولين، ويلزم اتّصاف شيء من أحد المحمولين بالآخر. ولا يلزم اتّصاف كلّ 15 واحد من المحمولين بالآخر في هذا السياق، فانّ المحمولين أو أحدهما ربّما يكون

1 وصف: بوصف R شيئا: شيئا واحداً T 3 وشيء: وشيئا EI 4 فيجعل: فيجعل R كقولنا: كقولك H 5 لشيء: شيء T 7 كان TMRF: فكان HEI 9 فجعل: فيجعل R 9-10 جزء المحمولين HRI: جزأى المحمولين E جزء المحمول THaMF 10 طائر: طائر HI هو TEMF: فهو HRI 11 طائر: طائر HI 13 البعض: بعض H فيتيقن HEI: فتيقن MF فيتيقن R فتيقن T شيء واحد: الشيء الواحد R الشيء E 14 اتّصاف (في الوضع الثاني): ايضاً F

- أعمّ من الموضوع الذى هو الاوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا جعلنا الجهات والملوب أجزاء المحمول فى المقدمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على 3
- أمر واحد وهو تيقّن اتّصاف شيء واحد بشيئين. ومخرجه من الشكل الأول هو أن هذين القولين قضيتان فيهما شيء ما وُصف بكلّى المحمولين؛ وكلّ قضيتين فيهما شيء ما وُصف بكلّى المحمولين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. 6
- فهذان القولان هكذا حالهما وقد انُحذف عنا التطويلات.

- (٢٨) فصل: فى الشرطيات. والشرطيات ايتّا قد يؤلف منها أقيسة
- اقترانية، كقولك فى المتصلات «كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلّما 9
- كان انهار موجودًا فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفية. والشرائط والحدود حالها كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطية وحملية،
- والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما فى التالى والحملية كبرى، كقولك «كلّما 12
- كان ج ب، فكلّ د هـ، وكلّ د آ.» فيحصل النتيجة شرطية متصلة مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، وتاليها نتيجة تأليف التالى والحملية، كقولنا «كلّما كان ج

3 ومداره: اى مدار هذا الشكل Tu 4 واحد: -R 5 بكلى: بكلا TF 6 شيء ما: شيء واحد ما R 7 بكلى: بكلا TMF 8 موصوفات THaMRF: من موصوفات HEI 8 فى الشرطيات I: -F-T، فى الاقترانيات الشرطية Tu فى بيان (Fu -) الاقتراعات الشرطية MuFu 9 يؤلف: مؤلف H 10 أقبسه: قياسات I 10 خفية: مخفية M 11 حالها: حالهما HR 12 من: عن T 12 والقريب ما THaMRF: كقولك فيما E كقولك ما H 13 كانت: كان EI 14 كقولك: كقولنا R، -I 13 ج ب: كل ج ب T 14 د: د ر HI 15 د ا: د ر HI 16 صغرى القياس HERI: الصغرى TMF

بَ، فكلّ آ.

- (٢٩) فصل < في قياس الخلف. > والقياس الذى يتبين فيه حقبة المطلوب
- 3 بابطال نقيضة، هو قياس الخلف ويتركب من قياسين: اقترائى واستثنائى، كقولك «ان كذب لا شىء من ج ب»، فبعض ج ب وكلّ ب آ على انها مقدمة
- حقّة، ينتج على ما قلنا: ان كذب لا شىء من ج ب، فبعض ج آ. وان شئت، جعلت هذه محيطة كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب - الذى هو تالى الشرطية -
- 6 محيطاً. ثم يستثنى نقيض التالى، لينتج نقيض المقدم وهو أنه «لم يكذب لا شىء من ج ب بل هو صادق». وفي الخلف يتبين ان النتيجة المحالة ما لزمت من
- 9 المقدمة الصادقة ولا من الترتيب، فتعين ان تكون لنقيض المطلوب.

الضابط السابع

< فى مواد الأقيسة البرهانية >

- 12 (٣٠) هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية. ثم ما نعلمه يقيناً من المقدمات اما أن يكون «أولياً» وهو الذى تصديقه لا يتوقف على غير تصوّر الحدود، ولا يتأتى لأحد انكاره بعد تصوّر
- 15 الحدود، كحكمك بأن الكلّ أعظم من الجزء، وأن الاشياء المساوية لشيء واحد

1. 1. 1 : HI 2 يتبين HMF: بين ER 3 هو... ويتركب : وهو...
 يتركب E 5 حقة : حقة F على : F 6 كما سبق HERI : TMF 8 يتبين
 HERI : بين TMF ان النتيجة المعالة ما لزمت HERTi : ان كذب النتيجة ما لزمت
 THaMRF، وفي اكثر النسخ «ان النتيجة المعالة ما لزمت TaMaFa ان كذب
 النتيجة المعالة ما لزمت I 12 فيها : فيه E 13 نعلمه : نعلم T 15 بأن TR :
 ان T-I وان الاشياء R : والاشياء T-I

- بعينه متساوية ، وأن السواد والياض لا يجتمعان في محل واحد . أو يكون « مشاهدًا » بقواك الظاهرة أو الباطنة ، كالحسوسات مثل أن الشمس مضيئة ، أو كعلمك بأن لك شهوةً وغضبًا ، ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له 3 ذلك المشعر والشعور . أو يكون « حدسًا » .
- والحدسيات على قاعدة الاشراف لها أصناف : أولها « المجربات » وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينًا تأمن النفس فيه عن الاتفاق ، كحكمك بأن الضرب 6 بالخشب مؤلم . وایس هو من الاستقراء ، والاستقراء هو حكم على كلى بما وُجد في جزئياته الكثيرة . فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا الحكم ، فنعلم أن حكمنا على كل انسان « بأنه اذا قُطع رأسه لا يعيش » ليس إلا حكمًا على كلى بما صودف 9 في جزئياته الكثيرة ، اذ لا مشاهدة للكل . والاستقراء قد يفيد اليقين ، اذا اتحد النوع كما في امثال المذكور . واذا اختلف ، قد لا يفيد اليقين كحكمك « بأن كل حيوان بحرك لدن مضغه فكّه الأسفل » استقراء بها شاهدت . ويجوز أن يكون 12 حكم ما لم تشاهده - كالتمساح - بخلاف ما شاهدته .
- ومن الحدسيات « المتواترات » وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات يقينًا ، ويكون الشيء ممكنًا في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ . واليقين 15 هو القاضى بوفور الشهادات ، وليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معين ، فربّ

1 بعينه : بعينها EI || يكون TEMF : - HRI || 5 لها : T - || مشاهدات : مشاهدة E ||
 6 النفس فيه TRFI : فيه النفس HEM || 7 ليس : I - || بما : H - || 8 الحكم R : - ||
 I - T || فنعلم : فنعلم H || 9 على : + ان E || بأنه : R - || بما : I - T || 11 المثال
 المذكور : المثال المذكورة M || واذا : E || 12 بما : I - T || 13 حكم : I - ||
 تشاهده : يشاهد F || 16 معين T : - I - H

- يقين حصل من عدد قليل . والمقراين مدخل في هذه الاشياء كلها يحدث منها الانسان حدساً . وحدسياتك ليست حجة على غيرك ، اذا لم يحصل له من الحدس 3 ما حصل لك . وكثيراً ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذباً ، كإنكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة ، ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لتقيضه ؛ فاذا وصل الى النتيجة ، رجع عما سلمه . وكل وهمي يخالف العقل فهو باطل ، 6 والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له .
- و « المشهورات » ايضاً قد لا تكون فطرية . فمنها ما يتبين بالحجة ، كحكمنا « بأن الجهل قبيح . » ومنها باطل . وقد يكون الأولي مشهوراً ايضاً .
- 9 ومن القضايا ما قبل ايضاً عمن يحسن به الظن . ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق ، بل بقبض وبسط وسميت « المخيلات » كحكمك بأن العسل مرة متهوعة . ومنها قضايا مزورة مشبهة بأمر لتزويج بالتزوير ، وسنذكرها . فلا يستعمل 12 في البراهين الا اليقيني سواء كان فطرياً أو يبتنى على فطري في قياس صحيح .
- (٣١) فصل < في التمثيل . > التمثيل غير مفيد لليقين ، وهو ما يدعى فيه شمول حكم لأمرين بناءً على شمول معنى واحد لهما . ثم يقرر أصحاب الجدل

1 يحدث : ويحدث T منها : فيها I || 2 حجة : بحجة R || 3 حصل : - EI ||
 4 وللعقل : - E || 5 سلم : سلم T || العقل : العقلي H || 7 ايضاً قد لا تكون : قد لا
 تكون ايضاً HE || فمنها HRI : فمنه TEMF || يتبين MRF : بين TE تبين HI ||
 9 ايضاً : - HEI || 9-10 ما يؤثر لا بتصديق : وفي اكثر النسخ « ما لا يؤثر
 بتصديق » TaMaFa (وكذا Rt) || 11 متهوعة : مهوعة TF || لتزوج : مزوج T ||
 12 اليقيني : اليقين T || 14 شمول معنى واحد لهما : وهو التأليف والفقه ، يسمونه
 قياسا (Ir) Tu

- هذا النمط بطريقتين : أحدهما هو أنّ المعنى الشامل حيث عُهد كان مقترناً بهذا الحكم ، وكذا بالعكس ؛ فيقترنان في محلّ النزاع . وهُم في حيّز الانقطاع عند مطالبة لِمَيّة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتجّ . والثاني هو 3 أنّهم يعدّون صفات ما وُجد فيه الحكم بالاتّفاق الذي سَمّوه الأصل أو الشاهد ؛ ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصفٍ غفلوا عنه هو مناط الحكم . فربّ حكم متعلّق بشيء لا يطلّع عليه إلّا بعد حين . ثمّ يشبتون أنّ ما وراء ما نُسب إليه 6 الحكم في الأصل آحادُه غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلّف الحكم عن كلّ واحد في موضع آخر ؛ أو أنّ الذي نُسب إليه الحكم استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر . أمّا إلغاء ما سوى الذي نُسب إليه الحكم فلا يتمشّي 9 لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخصه ونفسه لا لمعنى يجوز أن يتعدّى ، أو لمجموع الأوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقيناً . وعند النزول عن هذا ، يجوز أن يكون اثنان اثنان أو ثلاثة ثلاثة ، وكلّ مرتبة من العدد له 12 مدخلٌ . وايضاً يحتمل انقسام ما عيّنوه الى قسمين لا يلزم إلّا لأحدهما ، ولا

1 أحدهما : ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين ، والدوران عند متأخريهم
 2 Tu (Ir) 3 لية عدم جواز انفكاكهما : عدم لية جواز عدم انفكاكهما R 4
 والثاني : ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء النظارين والترديد الذي لا يكون بين
 المتناقضين عند متأخريهم Tu (Ir) 4 أو الشاهد : والشاهد T أو الشاهد F 5
 وجود THaMRF : جواز HEI 6 متعلّق : يتعلّق F معلق I 7 ما وراء THEM : وراء
 RFI 7 آحاده : EF 8 أو ان : وان TH 9 فلا : لا T
 10 لبقاء : لبناء F 11 ان يكون : اي الحكم Tu 12 لخصوصه : لخصوصية T وتشخصه :
 وشخصه H 13 ونفسه HRMF : وتعيينه T ، - EI 11 وهو : وهذا M 12 احوط : الاحوط
 E 13 يلزم : يلزم E

- يوجد في محلّ النزاع . وهذا يقرب من الوجه الذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط ، ودعوى استقلال الوصف الذى عينوه فى موضع آخر لا ينجعهم
- 3 لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء احدى العلتين الى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم . ويجوز ان يكون لحكم واحد عامّ أسباب كثيرة كما سنذكره ؛ فيكون فى ذلك الموضوع معه صفة أخرى . فيقتضى الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم ، ويعود الكلام
- 6 الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدها فى الموضوع الثانى . وهم ينكرون جواز تعليل الحكم العامّ فى المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة ، وقيمون الحجّة عليه . ثمّ يرجع حاصل حجّتهم الى التمثيل ، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبنى عليه التمثيل .
- 9 وأيضًا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عامّ عللّ ، لا يصحّ قاعدتهم انّ العلة فى الشاهد علة فى الغائب . وكذا الشرط لجواز ان يكون لشيء عامّ أو مشخّص عللّ وشروط على سبيل البذل . ومن قواعدهم أيضًا انّ ما دلّ على أمر فى الشاهد دلّ على مثله فى الغائب . فيقال : ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ ، فنسبتها الى ما فى الشاهد والغائب سواء ، فلا حاجة الى التمثيل . وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة أو اثبات الدلالة ، فالكلام فى اعتبار
- 15 الخصوص ما سلف .

(٣٢) فصل > فى انقسام البرهان الى برهان لِمَ وبرهان انّ . < الحدّ

- 2 عينوه : عين E || ينجعهم : ينجيهم R || 4 سنذكره : سنذكر EI || 5 الموضوع : الموضوع Tt || صفة اخرى HaR : آخر THEMف (اى مع التأليف وصف آخر Tu) اجزاء . I || بالاجتماع : باجتماع T || 6 عد : عدد R || 8 فيثبتون : ويثبتون H || 9 واحد : - H || ان : لان M || 9 - 10 فى الشاهد : اى فى الاصل Tu || 10 فى الغائب : اى فى الفرع Tu || 10 مشخّص : متشخص ER || 12 لذاته : له لذاته I

الايوسط قد يكون علة نسبة الطرفين ذهنا وعينا، والبرهان الذى فيه ذلك يُسمى «برهان لم». وقد يكون علة نسبة الطرفين فى الذهن فقط، اى يكون العلة للتصديق فحسب، ويسمى «برهان أن» لاقتصار دلالته على أنية الحكم دون لَمِيته فى نفسه. وقد يكون هذا الاوسط معلول النسبة فى الاعيان الا انه أظهر عندنا، كقولك «هذا الخشب محترق، وكذا محترق مسته النار، فهذا الخشب مسته النار».

(٣٣) فصل > فى بيان المطالب . < والمطالب منها مطلب «ما» ويطلب به مفهوم الشيء؛ و«هل» ويطلب به أحد طرفى نقيض ما قرن به وجوابه بأحدهما؛ و«أى» ويطلب به التمييز؛ و«لم» ويطلب به علة التصديق، وقد يطلب به علة الشيء فى الاعيان. فهذه هى أصول المطالب العلمية. ومن فروعها «كيف» الشيء، وما يقال فى جوابه يسمى «كيفية» مثل أن الشيء أسود أو أبيض؛ و«كم» وما يقال فى جوابه يسمى «كمية» كانت متصلة كالمقادير أو منفصلة كالاعداد؛ و«أين» الشيء ويطلب به نسبة الشيء الى مكانه؛ و«متى» ويطلب به نسبة الشيء الى زمانه. وقد يغنى عنهما «أى» اذا قرن بما يطلب، كما يقال «فى أى مكان هو؟» أو «فى أى زمان هو؟» فيغنى «أى» عن «أين»

2 نسبة : لنسبة T || اى : او R || 3 العلة للتصديق TMRF : علة التصديق HEI || أن : الان TM || 5-6 مسته : مستها M (فى الموضعين) || 7-8 منها ... به : منها ما يطلب بها I || 8 به TIF (فى الموضع الاول) : بها T-I || ويطلب HERI : يطلب TMF || 9 ويطلب : يطلب M (فى الموضعين) || التمييز : التمييز TM || 11 يسمى E : T-I || 12 متصلة : كمية متصلة T || 14 عنها : عنها H || 15 فيغنى : فغنى H || اى THMF : ERI

و«متى»؛ وعلى هذا غيرهما. ومن المطالب مطلب «من» الشئ. ويطلب به خصوص ما عُرف أنّه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

3

في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف اشرافية وبين بعض أحرف المشائين

وفيها فصول

6

الفصل الاول

في المغالطات

- 9 (٣٤) أنّه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه، وهو ان لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. ومما يتعلّق بذلك ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليّته الى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابهاً فيهما، أو لا يكون مقولاً على الكلّ،
- 12 كقولك «كلّ انسان حيوان والحيوان عامّ» لينتج «انّ كلّ انسان عامّ» وهو خطأ قد نشأ من اهمال المقدّمة الثانية وكون الحيوان في المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلا يتعدّى، أو لا يكون أحد
- 15 الطرفين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فاذا حفظت ما مضى، أمنت من الغلط في هذه الاشياء.

1 ومتى : او متى H || مطلب TMF : - HERI || 4 الحكومات : حكومات HE || 6

وفيها HERI : وفيه TMF || 9 من : على T || 10 ذكرنا : ذكرناه E || 12 لينتج :

ينتج T || 15 فاذا TMF : واذا HERI

- (٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الأول، وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة في القياس مغيرة في اللفظ؛ أو كما يكون المقدمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها 3 بالنتيجة؛ أو يكون المقدمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم ما أو تركيب أو تصريح يحتمل الوجوه.
- (٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب وتأخرها وتكثرها؛ وكذا 6 الجهات، كما يُظنّ أنّ قولنا «ليس بالضرورة» و«بالضرورة ليس» سواء، وهو خطأ، فإنّ الأول يصدق على الممكن دون الثاني؛ وليس قولنا «لا يلزم ان يكون» كقولنا «يلزم ان لا يكون». وما ليس بممكن قد يكون ضروري 9 الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون، فإنّه بعينه ممكن الكون إلا ان يُعنى بالامكان ما ليس بممتنع وهو < الامكان > العام، فإنّه لا يتقلب موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة. واذا جعلت السلوب - على ما قلنا - اجزاء، 12 ولا يستعمل الزايد، وعدت الى اللفظ الايجابى بحسب طاقتك لئلا يتكثر السلوب والتراكيب اللفظية، أمنت من هذا الغلط، والسلوب مغلطة جدًا.

2 موردة : مفردة H || فى TMRF (فى الموضع الثانى) : - HEI || 3 تبيين HRFI : تبيين TEM || تبيينها TEFI : تبيينها HMR || 4 فغلط HER : يغلط TMFI || من : اما من T || 5 ما : - EI || 9 كقولنا : قولنا H || بممكن : اى بالامكان الخاص Tu || قد : وقد T || 10 الوجود او العدم TMRF : العدم او الوجود HEI || 12 موجبة الى سالبة وسالبة الى موجبة : موجبة الى سالبة وسالبتها الى موجبة T || 13 الزايد : اى على سلب واحد Tu || 14 من هذا الغلط THa-I : وفى اكثر النسخ « من هذا » TaMaFa وكذا HE ، اى من هذا الغلط Et

- (٣٧) وقد يقع بسبب السور ، كما يؤخذ البعض السورى مكان البعض الذى هو الجزء الحقيقى ، وكما يؤخذ كل واحد والجميع كل مكان الآخر . وقد يقع بسبب ايها العكس ، كمن حكم ان كل لون سواد بناءً على ان كل سواد لون ؛ أو بسبب تركيب المفصل ، كقولك « زيد طيب وجيد » فيأخذ انه طيب جيد ؛ أو لتفصيل مركب ، كقولك « الخمسة زوج وفرد » فتقول انها زوج وانها فرد ؛ أو بسبب ما يظن ان أحد المتلازمين بعينه هو الآخر ، أو ان أحدهما علّة الآخر ، ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعدادى الضحك والكتابة فى الانسان . وهذه المغالطة كثيراً ما تقع لمن لم يترسخ فى العلوم ، فيأخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ . وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد ، كما يقال « ان لم يكن الأبوة دون البنوة والبنوة دون الأبوة ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر ، فيكون دوراً . » وهو فاسد ، فانهما يكونان معاً ، والتوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالآخر ، فيلزم منه تقدّم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه .
- (٣٨) وما ظن بعض اهل العلم - انه لا يتصور ان يكون شيان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة - ينتقض عليه بالمتضايين ، فانه لا يتصور وجود كل

1 بسبب : T || 2 كل (فى الموضع الثانى) : وكل T || 3 حكم ان : حكم بان R || 4 فيأخذ : فأخذ T || 5 مركب : المركب T || 7 بينهما THER : بينها M منها F || 9 يترسخ : يترسخ T || 10 ان لم يكن : وفى بعض النسخ « ان لم يكن » TaMaFa || 11 وهو T-I : فهو T || 12 يكون TMRF : هو يكون H هو EI || اذا كان : - H || 14 بعض اهل العلم : هذا تعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان معية التلازم بين شيئين سواء كان فى الوجود او فى العقل لا تنفك عن علاقه العلية بينهما (من تعليقات ملا صدرا .)

- واحد منهما إلا مع الآخر بالضرورة. وحجته أن كلّ واحد منهما إن استغنى
 عن الآخر، فيصح وجوده دونه؛ وإن كان لكل واحد منهما مدخل في وجود
 الآخر، فيتوقف كلّ واحد منهما على الآخر؛ وإن كان لأحدهما مدخل في وجود
 الآخر، فيتقدم عليه فلا معية. وهذا إذا منع، لا يقدر على إقامة الحجّة عليه.
 ثمّ أنه بعينه متوجّه في المتضايين في وجودهما العينيّ وفي وجوب تعقلهما معاً
 أيضاً؛ وربما يستثنى هذا القابل المتضايين عن القاعدة. ومن جملة المغالطات
 أن يثبت قاعدة بحجّة ويستثنى عنها شيء يكون نسبة الحجّة اليه وإلى غيره -
 ممّا يدخل تحت القاعدة - سواء، دون حجّة. وهذا غرضنا في إيراد هذه المباحث
 العلميّة، والإرشاد لا القدح، ليعلم مغلطان في حجّة واحدة، وليطلع الباحث
 على جواز أن يكون شيان لكل واحد منهما مدخل في الآخر، فلا يتصور
 إلا مع المعية. وليس من شرط كلّ ما له مدخل التقدم والعلية المطلقة، ولا
 من شرط وجوب الصحبة المدخل.

12

(٣٩) وممّا يوقع به الغلط أن يؤخذ مبنى الأمر في شيء معنّى عامّاً

15-1 كل واحد منهما : احدهما EI | 2 منها : - HE | 4 فلا معية : - H | 5 بعينه
 متوجه TMR : بعينه يتوجه HEI تعينه متوجه F | وجوب : وجود E | 6 أيضاً : - M |
 المغالطات R : المغالطة I-T | 7 شيء يكون : بشيء ويكون E | 8 المباحث : المباحث
 TE | 9 والإرشاد لا القدح : وفي كثير من (أكثر Ta) النسخ « والإرشاد للقدح »
 TaMaFa | مغالطتان : مغالطان R | 10-11 مدخل ... المعية THaMF : وفي أكثر
 النسخ « مدخل في الآخر يتصور مع المعية » TaMaFa وكذا HER مدخل في وجود
 الآخر فلا يتصور مع المعية Iz مدخل ... فلا يتصور إلا مع المعية مدخل في الآخر Rt |
 11 وليس ... له مدخل : وفي أكثر النسخ « وليس من شرط كل مدخل » TaMaFa
 أي كل ذي مدخل في تحقق الشيء. Tu | 13 به : - I

ليثبت في مشاركته فيه، كمن يقول «السواد إنما يجمع البصر لكونه لوناً» ليتعدى الى اليباض.

3 وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة؛ وأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ وأخذ ما بالذات وما بالعرض كلّ واحد منهما مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبار الذهني والمحمولات العقلية أموراً عينية، كمن يسمع ان الانسان كلّى، فيظن ان كونه كلّياً أمر يحمل عليه لاتصافه به في الاعيان؛ وأخذ مثال الشيء مكانه؛ وأخذ جزء العلة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلة الكذب في الخلف علة له؛ واجراء طريق اللاأولوية عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الانسان بوجوب التنفس أولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانية»؛ وكذا اجراء هذا الطريق في عالم الاتفاقات، كقول القائل «ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهما في الانسانية، فلا ينبغي ان يتخصص أحدهما به» ولا يعلم ان ههنا 12 أسباباً غائبة عنا يجب أو يمتنع بها أمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفي النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص لا يجري هذا، فان بعض اشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله في نفسه، وأما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد.

15 (٤٠) ومما يقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليعتد عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات، كمن يقول «كل أبيض

1 ليثبت : فيثبت T || 3-4 وأخذ ما EI (وما TMF او ما H) ... بالفعل : وبالعكس R || 4 واحد - EI || 9 من السك : هذا أصح النسخ وفي بعضها «من النعل» وفي أكثرها «من النعل» وهذا خطأ TaMaFa من النعل Rt || 12 او THI : و EMRF || 13 المتفاوت : التفاوت H || 14 وأما كيفية : وكيفية F || 16 المبالاة ER : المبالاة T-I || كمن يقول TMRF : كما تقول HEI || كل - HR

- داخل في مفهومه البياض وزيد أبيض « ليتعدى اليه دخول البياض في حقيقته ،
فإن البياض داخل في الأبيض من حيث أنه أبيض لا من حيث أنه انسان أو حيوان
أو غيرهما ، فلا يمكن تعديته الى ما تحت الأبيض .
- 3 (٤١) ومما يوقع الغلط تغيير الاصطلاح في موضع النقض عن المحل
الذى أطلق فيما وقع عليه النقض دفعاً للنقض . ومن ذلك ما يقال ان مماثل
المماثل مماثل ، فإن هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ؛ واذا
كانت من وجه واحد ، فيلزم أيضاً ان يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلاً . وأما
اذا لم يتحد الجهة ، فلا يلزم ، اذ يجوز ان يماثل شيء شيئاً بأمر ويمائل غيره
بأمر آخر . والمساوى للمساوى مساوياً أيضاً ، اذا كانت المساواة من جميع
9 الوجوه . فاما اذا اختلفت جهة المساواة - كالجسم الذى يساوى بطوله جسماً
وبعرضه جسماً آخر - فأخذ مساوى الشيء من وجه لا يلزم ان يساوى بشيء
ما للمساوى الآخر من وجه آخر . وليس لأحد ان يدعى ان المساواة لا يجوز
12 ان تُطلق الا على ان تكون من جميع الوجوه ، فإنه يجوز ان يكون جسمان
متساويين الطول فقط .

1 في حقيقته : فى الحقيقة E || 4 تغيير : تغير TI || موضع : موضوع R || عن المحل
THEIz : عن المحل HaEtR عن المجمل M وفى اكثر النسخ « عن المحل (المحل
T و Ta) TaMaFa والمراد « عن المعنى » Tu || 6 كانت : كان H || 7 المماثل
THaMRf : مماثل المماثل HEI || من : فى T || 8 ان يماثل : ان يكون تماثل T ||
بأمر : بأمره H || غيره : غير T || 9 آخر : - F || 10 اختلفت جهة MF : اختلفت جهة
TR اختلفت جهات HEI || بطوله : لطوله T || 11 بشيء : لشيء T || 12 للمساوى :
المساوى E || 13 الا على ان TMF : الا ان HERI || 14 متساويين (متساويين F) الطول
فقط TMRf : وفى بعض النسخ « متساويين فى الطول فقط TaMaFa وكذا HEI

- (٤٢) ومن ذلك أخذُ العدم المقابل مكان الضدّ كالسكون، فإنّه عدم مقابل لأنّه عدم الحركة فيما يتصور فيه الحركة؛ وكذا العمى، فإنّه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ مَنْ يتصور في حقّه البصر، فإنّ الحجر لما لم يتصور في حقّه البصر، لا يسمّى اعمى.
- 6 والضابط في معرفة الاعدام هو أنا اذا استبقينا الموضوع - كالجسم أو الانسان مثلاً - ورفعنا عنه الملكة - كالحركة أو البصر - لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنًا أو اعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء عنه. فالعدم لا يحتاج الى علة، بل علته عدم علة الملكة؛ فاذا أخذ ضدًا، فيكون أمرًا وجوديًا، فيحتاج الى علة ويلزم منه أمور أخرى ويوقع الغلط. ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط فيها امكان، كالقدوسية والتفرد، فهي اسماء للسلب. ومنها ما لا يطرد في نوع واحد، كالمرودية. ومنها ما باعتبار الامكان، كالعمى والسكون؛ والاصطلاحات مختلفة. ومن ذلك أخذُ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإنّ الايجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة. فلك أن تقول «انّ الحجر ليس ببصير» ولا تقول «انه اعمى».
- 12

5 او الانسان : والانسان R || 6 او البصر HEF : والبصر TMRI || 7 يكون ساكنًا : يكون علة كونه ساكنًا R || او اعمى : واعى TF || عنه R : منه T-I || 11 في نوع واحد : وفي بعض النسخ «في موضوع واحد» TaMaFa وكذا Rt || ما باعتبار الامكان : وفي اكثر النسخ «ما باعتبار الاعم» TaMaFa وكذا ERT || 12 والاصطلاحات مختلفة : واعلم ان أخذ اسم السلب مكان العدم وأخذ جميع الاعدام على وجه واحد غلط، فان المشايخ الشبثيين ان الظلمة انتفاء النور فيما يمكن عليه النور يقتضون على مجرد الدعوى Ir ألا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا بضئ. عند المشايخ ... وعند غيرهم مظلم، فان الحكماء الاقدمين من اليونان والفرس وسائر سلاك الاسم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نوراني فهو مظلم، حتى لو تصور وجود الغلاء لكان مظلمًا Tu (Ir) || 14 فلك : ولك R فان لك F

- (٤٣) ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعض. وهذا وان كان مندرجاً تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلا أنه كثير الوقوع، فخصصناه بالذكر. والعام قد ذكرنا أنه يعني به 3 ما لا يمنع الشركة لذاته؛ وقد يعني به المستغرق، وهو كون الحكم على كلّ واحد واحد. والعام الأول لا يلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته، ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه. والخاص الذي بازائه يلزم من صدقه صدق 6 العام، ولا يلزم من كذبه كذب العام. والعام الثاني بعكس هذا، فإنه يلزم من صدقه صدق الخاص المندرج فيه، كقولك «كُلّ ج ب» فيصدق بعض ج ب أيضاً، وكذا كلّ شخص شخص من ج. ولا يلزم من كذبه كذب الخاص الذي 9 فيه. وأما خاصه، فلا يلزم من صدقه صدق هذا العام، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام.
- (٤٤) ومما يوقع الغلط أخذ الماهية المركبة من اجزاء متشابهة لكّلها 12 حقيقة جزءها. وإنما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات، فإن قطعتي الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذي هو الدائرة؛ والاثنان يحصل 15 من واحد وواحد، ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة.

2 المنتشئ : الناشئ R 7 ولا : فلا M فإنه TM - I H 9 من ج : + ب
M 14 وحقيقتهما ... الدائرة TMRF : وفي أكثر النسخ « ولا يشاركها الدائرة
في الحقيقة » TaMaFa وكذا HERTI والاثنان : والاثنين HE والاثنان F يحصل :
يحمل F 15 وواحد : واحد HR 11 ولا : فلا M

الفصل الثاني

فى بعض الضوابط وحل الشكوك

- 3 (٤٥) أنه قد يظن أن المقدمة الثانية تغنى عن المقدمة الاولى ولا يعلم أنا وان علمنا أن كل اثنين زوج، لم يندرج تحته ما فى كُتْم زيد بخصوصه بالفعل حتى نعلم أنه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنه اثنان بعلم آخر،
- 6 اذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشك ينشأ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، فإنه لما رأى أن موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع المقدمة الثانية بالقوة، ظن أنه يندرج بالفعل، فغلط.
- 9 (٤٦) ومما اشتهر من المغالطات قول القايل « أن مجهولك اذا حصل فيم تعرف أنه مطلوبك؟ » فلا بد من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتى يعرف أنه هو. وهذا أيضا لزم من اهمال الوجوه والحيثيات. فإن المطلوب ان كان من
- 12 جميع الوجوه مجهولاً، لم يُطلب. وكذا ان كان معلوماً من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجه متخصص بما علمناه. وهذا انما هو فى القضايا والتصديقات، فانا اذا طلبنا التصديق فى قولنا « العالم هل هو ممكن؟ »
- 15 لم نطلب الا حكماً متخصصاً بهذه التصورات فحسب. اما من سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقليل له أن هذا وضع بازاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرد السماع أن مطلوبه هو. وكذا من تصور الشيء بلازم واحد ولم

4 تعته E - I - T 7-8 المقدمة الثانية HR : الثانية I - T 8 يندرج : مندرج T

10 يعرف : يعلم Tt 11 لزم : يلزم HR 12 ان : اذا R 13 مجهول : ومجهول T

مجهول من وجه : E - متخصص : تنخصص Tt 15 متخصصا : يتخصص H 17 ان مطلوبه

هو TMRF : انه مطلوبه HEI

يشاهده ، فقد شكّ في بعض الصفات ، وان شرح له شارح . فاذا تيقّن الانسان وجود طير يقال له « قُقُنْس » ولم يشاهده ، وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه - كالطيرية مثلاً ، - لم يكن لأحد ان يعرفه بحيث يعلم ان الصفات 3 التى ذكرها الشارح هى لمطلوبه وانّ ذلك مطلوبه ، الا ان يحصل عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المسمّى بقُقُنْس له صفات كذا وكذا .

(٤٧) قاعدة > فى المقومات للشئ . < لا يجوز ان يكون للشئ مقومات 6 مختلفة لحقيقته على سبيل البديل ، اذ يختلف الماهية بكل واحد منها ؛ ولكن يجوز ان يكون للشئ مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البديل . فمن اراد اثبات تجويز البديل لمقوم ، فليبيّن أولاً انه ليس مقوماً للماهية ويحتاط حتى لا يكون 9 العلة ما يعمّ المأخوذات عللاً مختلفة ، فيستقل الأمر العام بالعلية دونها ، ولا يتمشى دعوى التعدّد .

(٤٨) قاعدة > فى القاعدة الكلية . < واعلم ان القاعدة الكلية لوجوب 12 شئ على شئ يبطلها عدم ذلك الشئ فى جزئى واحد . والقاعدة الكلية لامتناع شئ على شئ يبطلها وجود ذلك الشئ فى جزئى واحد ؛ كمن حكم « ان كلّ 15 ج بالضرورة ب » فوجد جيماً واحداً ليس بـ يتنقض به القاعدة الكلية . وكذا

١ شك : بشك HI ٢ وطلب TMRF : فطلب HEI ٣ لم يكن : لم يكن
HI ٤-٥ لا يجوز ... على سبيل البديل : وفى اكثر النسخ هكذا « قاعدة يجوز ان يكون للشئ مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البديل ، ولا يتصور ان يكون لماهية (للماهية Ma) مقومات مختلفة على سبيل البديل اذ يختلف الماهية بكل واحد منها »
TaMaFa وكذا HERI ٩ لمقوم : المقوم M ١١ اولاً انه ... للماهية : انه ...
للماهية اولاً EI ١٤ شئ على شئ : الشئ على شئ E ١١ ان : بان TF ١٥ جيما
واحداً TMRF : ج واحد HEI ١١ الكلية TR : -I-H

من حكم «أنه ممتنع ان يكون كل ج ب» فوجد جيمًا هو ب، فينتقض قاعدته .
 ومن حكم «ان كل ج ب بالامكان»، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم . ومن
 3 ادعى امكان شيء، كلّي على كلّي آخر - مثل البائية على الجيم - كفاه أن يجد
 جزئيًا واحدًا منه هو ب وجزئيًا آخر ليس ب. فيعرف أنه لا يمتنع على
 الطبيعة الجيمية الكلية البائية، وآلا ما اتصف من اشخاصها واحد بها؛ ولا يجب،
 6 وآلا ما تعرّى جزئي واحد منها . والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهني - كما
 سنذكره - يمكن على جنسها في الذهن ان يكون هي أو قسيمًا لها، أي متخصصًا
 بفصل أحدهما كاللونية، فإنها لطبيعتها ممكنة ان تكون سوادًا أو يابضًا، أي
 9 لا مانع لها في الذهن عن تخصصها بأحدهما، وفي الأعيان لا يتصور، اذ لا لونية
 مستقلة في الأعيان فيمكن لحق خصوص يياضية وسوادية بها، كما سنذكره .
 فيمكن على كلّي اللون ما لا يمكن على كل لون . والطبيعة النوعية - كالانسانية -
 12 يمكن على نوعها ساير ما يتخصّص به اشخاصها، ويمكن على كل واحد واحد
 ايضًا مثل السواد واليابض والطول والقصر . وان امتنع، فإنما يكون لأمر
 من خارج .

15 (٤٩) قاعدة واعتذار : أنما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتمادًا

1 فينتقض EI : ينتقض $T \rightarrow F$ 2 بالامكان : أي بالامكان الغاس Tu وجود او
 عدم : وجودا وعدما T 3 البائية : الثانية I 5 الجيمية : - E البائية : الثانية I
 من : من T 9 عن تخصصها HMRF : عن تخصصها TI ان تخصصها E 10 فيمكن
 THaMRF : ليكن EI ليكون H يياضية : يياضيته M يياضية R 12 واحد واحد
 RI : واحد $T \rightarrow F$ 13 والقصر : او القصر T والمرض E وان : فان T 14 من
 HERI - : TMF

- على الكتب المصنفة في هذا العلم الذي هو المنطق، وأكثرنا في المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في جميع طوائف الناس وفرقهم أكثر ممّا يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه 3 بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. ولما كان السلب وجوديّاً من وجه ما من حيث أنّه نفى في الذهن وحكم عقليّ، وليس التصديق هو النسبة الإيجابية التي يقطعها السلب فحسب - فإنّ التصديق بعد السلب باقٍ - فالنسبة التصديقيّة الباقية عند 6 السلب غير النسبة الإيجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجوديّ، أيّ له وجود في الذهن وإن كان قاطعاً لإيجاب آخر. ثمّ وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروريّ، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والامكان إيجابه وسلبه 9 سواء، وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، إذ غرضنا فيه أمر آخر. ولما كان في العلوم الحقيقيّة المطلوب أمراً يقينيّاً، وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا 12 يقع أبداً، فإنّا لا نقول «كلّ ج ب» مطلقاً إذا لم يقع بعضه أبداً، مثل قولنا «كلّ إنسان كاتب بالفعل». فالمطلق العامّ في المحيطة لا يطرد إلا في الضروريّات الستة المشهورة في الكتب، ولكلّ واحد ضرورة بجهة ما. فتتعرّض لها، فلا 15

3 التنبيه : التنبيه M || مواضع : مواقع I || 4 السلب وجوديا : للسلب وجود ما M السلب المقابل للإيجاب أمرا وجوديا I || 5 انه : هو H || في الذهن : ذهني Tf || وحكم : وحكمه M || 6 فحسب : فقط Tt || 9 مغنيا : - R || 9-10 وسلبه سواء : وفي بعض النسخ « وسلبه فيه سواء » TaMaFa (أي في الذهن Tu) وكذا R || 12 أمرا يقينيا : أمر يقيني H || لم يذكر : - T || من : عن E || 15 الستة المشهورة : لأنها كلها بالفعل وهي الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول Tu

فايدة في المطلق. والممكن العام أعم منه وأشدّ أطرادًا وإطلاقًا، فإنّ المطلق العام يتعيّن وقوعه وقتًا ما وهو مشعر بضرورة ما في المحيطة دون الممكن العام. 3
فاذا اردنا أمرًا عامًا أو جهة عامّة، فكفانا الامكان العام، فلا حاجة بنا الى الاطلاق المغلّط. ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضًا غير معيّن الا في معرض نقض، حذفنا ذكر البعضيّات المهملة. ولما ليس يحتاج الناظر في كلّ مطلب من المطالب العلميّة الى ردّ السياق الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد، فكذلك لا يحتاج الى ادراج السلوب وتعميم البعضيّات في جميع المواضع بعد ان عرف الضابط.

9 (٥٠) > قاعدة في هدم قاعدة المشّامين في العكس. < واعلم انّ المشّامين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضًا في العكس يبتنى على الافتراض. فمقول: اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة، فلا شيء من ب ج كذا، والآ

1 وإطلاقًا: لتناوله ما وقع وما لم يقع ضروريا كان أم لا بغلاف الاطلاق Tu 1
2 العام: العامي M 3 عامة: كلية H فكفانا: كفانا R 4 في علم ما حال: في علم ما حال: في العلم ما من حال E 5 حذفنا: وفي اكثر النسخ < خففنا > TaMaFa 6 البعضيّات المهملة: اى غير المعينة وهو احتراز عن البعضيّات المعينة، فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم، كما يقال واجب الوجود واحد والصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا ينخرق ونحو ذلك. فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيّات المعينة التى هى كليات ايضا. وليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه فى شخصه حكم جزئى لكونه جزئيا لعدم الشركة فيه كالشمس والساء والارض، فانها كلية لان نفس تصورهما لا يمنع الشركة فيها، واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها Tu 7 فكذلك: كذلك TtF 8 عرف: عرفنا I 9 ثبتوا T: اثبتوا R بينوا EMFI 10 ثبتوا H وفي كثير من النسخ < يثبتون العكس > Ta وفي كثير من النسخ < يبينون العكس > MaFa 11 فى العكس يبتنى: يبتنى فى العكس R 12 فلا: ولا H

يصحّ بعض $\bar{B} \bar{C}$. فنفرضه شيئاً معيناً، وليكن هو $\bar{D}$. فد هو $\bar{B}$ وهو $\bar{C}$ ، فشيء مما يوصف بـ $\bar{B} \bar{C}$ يوصف بـ $\bar{B}$ ، وقد قيل : لا شيء من $\bar{C} \bar{B}$ بالضرورة . ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسيهما بالافتراض ، وقد يثبتونهما بالخلف ، والخلف 3 يبتنى تارة أخرى على الافتراض . فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة ، وفي السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه ، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث ، اذ يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيمية والبايمية مثلاً . ثم يثبتون الشكل الثالث برده 6 الى الاول بالعكس ، فيدور البيان . ويلزم منه تبيين الشيء بما مبيّن به . ثم الخلف في العكس استعماله غير مطبوع ، فإنّ الخلف من القياسات المركبة . ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ، ان كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قياسية ، فليقتنع 9 بذلك في جميع المطالب العلمية ؛ فلا يحتاج الى تطويل في قياس الخلف . ولست انكر أنّ الانسان يستفيع بالخلف ويعرف صحته ، وان لم يعرف كونه مركباً من قياسين - اقتراني واستثنائي - ولم يطلع على تفاصيل احكامه . وانّ الخلف يعرف 12 منه ويتبين به صحة العكوس التي ذكروها ، ولكن عن التطويل في مثل هذه الاشياء استغناء .

ثم انّ الخلف غير كافٍ في أن يتبين انّ هذا هو العكس لا غير ؛ فانّ من 15

١ فد : فـ دال H فـ ذاك E ٣ يثبتون : يبينون HF ٥ عكسيها ERI عكسيها TMF عكساها H ٣ - ٤ والخلف يبتنى RI : فيبتنى T-F وفي نسخة < والخلف يبتنى > TaMaFi ٥ ذكرناه : ذكرنا HE ٦ يثبتون : يبينون M ٧ مبيّن T : بين HF بين M تبين ERI ٩ ان كفته TEMF : كفاء H لن يكفيه R ان كفيه I ١١ قياسية : باسيته M ١١ وان لم يعرف TRMF : وان لم يعلم HEI ١٣ منه : - R ١٤ العكوس نتي : العكس الذي R ١٥ مثل HERI : - TMF ١٥ يتبين TF : بين H-I

- ادعى أنه اذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة ، فإنه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج - والأكل ب ج - فنفرض الموصوف بالجيمة من الباء أنه د على ما عرفت .
- 3 فيلزم ان يكون شيء من الجيم ب ، وقد قلنا : بالضرورة لا شيء من ج ب ! هذا محال . فصحة العكس هكذا بهذا البيان لا يدل على أنه هو العكس . واذا كان الخلف وحده غير كافٍ وامكن ان يتبين دونه صحة العكس كما بينا ، فلا يكون به بأس . وكذا بياننا للشككين دون الحاجة الى العكس والخلف .
- 6 (٥١) وليس لمدعٍ ان يقول : انّ الخلف المورد في العكس ليس بقياس . فانّ من عرف القياس والخلف ، عرف أنه قياس ، الا انّ العكس خلفه يتبنى على قياس استثنائي واقترائي شرطي أيضا . فانّ مطلوبنا فيه شرطي أيضا ، وهو قولنا :
- 9 كلما كان لا شيء من ج ب ، فلا شيء من ب ج . ومن صورته ان نقول : ان صحّ لا شيء من ج ب ، ولم يصحّ لا شيء من ب ج ، فيصحّ بعض ب ج . فالجملة الأولى هي المقدم ، والتالي هو قولنا : فيصحّ بعض ب ج . فنأخذه ونجعله مقدّمًا في مقدمة أخرى ، فنقول : وكلما يصحّ بعض ب ج ، فيصحّ بعض ج ب . ونقرنه بالمقدمة الأولى ؛ فينتج أنه ان صحّ لا شيء من ج ب ، ولم يصحّ لا شيء من ب ج ، فيصحّ بعض ج ب . وكان القياس اقترائيًا من متصّلتين ؛ فانحذف الحدّ الاوسط ؛ ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت . والمقدمة الثانية - وان
- 12
- 15

2 عرفت TRF : عرف HEMI 4 البيان : الشان F 5 TMF 5 يتبين
 T : بين H-I 7 لدع MFI : لدعى THER 8 المورد : المورد R 9 ايضا
 TMRF (فى الموضع الثانى) : - HEI 10 ومن صورته HER : وصورته TMFI
 وفى اكثر النسخ < ومن صورته > TaMaFa 11 فيصح بعض : فبعض T 16 عرفت
 T : عرف H-I

- كانت مركبة من بعثتين حمليتين - كلية ، لأن عموم الشرطيات ليس بالاعداد ، بل بالاوضاع والاوقات . واذا كان كما ذكرنا ، فيكون الخلف في العكس المذكوراً غير تام الصورة ، فيبتنى القياسات على حجج لا يتم كونها حجةً إلا بها ، 3 بل الصواب ان يقال : الاشكال لا يحتاج في اثبات صحتها إلا الى تنبيه واخطار بالبال ، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلفات واعتذارات واهية . 6

الفصل الثالث

فى بعض الحكومات فى نكت اشراقية

- والنظر فى بعض القواعد ليُعرف فيها الحق ويجرى أيضاً مجرى الأمثلة لبعض 9 المغالطات . ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة الى المقصود .

مقدمة

- (٥٢) هى ان كل شيء له وجود فى خارج الذهن ، فاما أن يكون حالاً فى غيره شايئاً فيه بالكلية ونسميه « الهيئة » ، أو ليس حالاً فى غيره على سبيل الشيوخ بالكلية ونسميه « جوهرأ . » ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد 15 بقولنا « لا كجزء منه » فان الجزء لا يشيع فى الكل . واما اللونية والجوهرية

4 واخطار TMRF : او اخطار HEI 5 الكثيرة : الكثرة T الكثير F 9 القواعد :
اي للشاين Tu فيها : فيه H 13 هى : وفى نسخة « هو » وله وجه فان كل ضمير
يتوسط بين مذكر ومؤنث يجوز تذكره تارة وتأتيه اخرى كقولهم الكلمة هى لفظ كذا
وكذا أو هو لفظ كذا TaMaFa 14 الهيئة HERI : هيئة TMF وفى اكثر النسخ
« الهيئة » TaMaFa

وأمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الاشراف على ما سنذكره. فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام.

- 3 (٥٣) واعلم انّ الهيئة لما كانت في المحلّ، ففي نفسها افتقار الى الشيوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فانّها عند النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلثة، فهي جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ ان يكون مقصوداً بالاشارة، وظاهر أنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق ما، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان.
- 6
- 9 على الجسميّة والجوهرية، فهما متباينان.

- (٥٤) واعلم انّ الشيء ينقسم الى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علّته وعدمه بعدم علّته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن. فلو أخرجه الوجود الى الوجوب - كما ظنّ بعضهم - لأخرجه العدم الى الامتناع، فلا ممكن أبداً. وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجد، فله مدخل في وجوده، فيمكن في نفسه. ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر
- 12
- 15 بتهّ دون تصوّر تأخر؛ ويدخل فيها الشرايط وزوال المانع. فانّ المانع ان لم

1 وأمثالهما: وأمثاله M فليست T: ليست H-I 2 عنه ERI: - THMF 3 يبقاها: F- 7-9 والهيئة... فهما متباينان THaMRtF: وفي اكثر النسخ يوجد بدل قوله «والهيئة ليس فيها شيء» من ذلك فهما متباينان «هذا» والاجسام لما تشاركت... فهما متباينان TaMaFa (وكذا HERI) 14 ممكن: يمكن H 15 توقف: يتوقف E فعند: عند E

- يزل ، يبقى الوجود - بالنسبة الى ما يفرض علته - ممكناً . واذا كانت نسبته اليه امكانية دون ترجح ، فلا عليّة ولا معلوليّة . وليس هذا مصيراً الى انّ العدم يفعل شيئاً ، بل معنى دخول العدم في العلّية انّ العقل اذا لاحظ وجوب المعلول ، لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع . وللعلة على المعلول تقدّم عقلي لا زمني ؛ وقد يكونان في الزمان معاً ، كالكسر مع الانكسار ، فنقول « كسر فانكسر » دون العكس . ومن التقدّم ما هو زمني ، ومن التقدّم ما هو مكاني أو وضعي - كما في الاجرام - أو شرفي بحسب صفات الأشرف . وجزء العلة قد يتقدّم زماناً وقد يتقدّم تقدّماً عقلياً . وهيئنا أمر آخر يبتنى عليه بعض ما نحن بسيله .
- 9 (٥٥) واعلم انّ كلّ سلسلة فيها ترتيب - أي ترتيب كان - وآحادها مجتمعة ، يجب فيها النهاية . فانّ كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أي واحد كان ، ان كان عدد غير متناهٍ ، فيلزم ان يكون منحصراً بين حاصري الترتيب ، وهو محال . وان لم يكن فيها اثنان ، ليس بينهما لا يتناهى ، فما من أحد الا وبينه وبين أي واحد كان ممّا في السلسلة اعداد متناهية . فالكّل يجب فيه النهاية . وهذا في الاجسام أيضاً متوجّه ، فنفرض فيها سلسلة من حيثيات مختلفة أو اجسام مختلفة ، فيطرّد فيها البرهان . وأيضاً لك أن تفرض عدم قدر متناه من وسط السلسلة 15 تأخذه كأنّه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر ؛ تأخذ هكذا

1 ممكناً : ممكن R || واذا كانت TMRF : فاذا كان HEI || 5 فانكسر : وانكسر F || 6 التقدم (في الموضع الاول) THER : المتقدم MFI || التقدم : المتقدم MF || 7 الاشرف TMF : الشرف HERI || 11 عدد : عدد I || حاصري الترتيب : حاصرين بالترتيب T || 12 اثنان : اثنان E || فما من أحد EI : فما من واحد T-F وفي اكثر النسخ « فما من أحد » TaMaFa || 13 فيه EI : فيها T-F || 16 تأخذ TEFI : تأخذه HMR

مرةً ومع القدر المفروض عدمه مرةً أخرى كأنهما سلسلتان، وتطبق إحداهما على الأخرى في الوهم؛ أو تجعل عدد كل واحد مقابلًا لعدد الآخر في العقل -
 3 ان كان من الاعداد -، فلا بدّ من التفاوت. وليس في الوسط، لأنّا أوصلنا. فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، والزايد يزيد عليه بالمتناهي؛ وما زاد على المتناهي بمتناهٍ، فهو متناهٍ. وبه يتبيّن تناهي الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما. 6

1.

حكومة

> في الاعتبار العقلية <

9

(٥٦) الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهية مطلقًا والشيشية والحقيقة والذات على الاطلاق، فنّدعى انّ هذه المحمولات عقلية صرفة. فإنّ الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر. فاذا أخذ معنى أعمّ من الجوهرية، فاما ان يكون حاصلًا في الجوهر قائمًا به أو مستقلاً بنفسه. فان كان مستقلاً بنفسه، 12
 15 فلا يوصف به الجوهر، اذ نسبته اليه الى غيره سواء. وان كان في الجوهر، فلا شك أنّه يكون حاصلًا له، والحصول هو الوجود؛ فالوجود اذا كان حاصلًا،

1 - 2 وتطبق احدهما على الاخرى TMRF : ويطبق أحدهما على الآخر HEI ||

2 لعدد : للعدد R || 3 أوصلنا : وصلنا M || 12 والحقيقة : + المطلقة H || والذات : -

RI || هذه المحمولات : وفي اكثر النسخ « هذه محمولات » TaMaFa وكذا EI ||

14 الجوهرية : الجوهر HI || 15 حاصلًا : حالًا T || 17 فلا شك انه يكون THaMF :

وفي اكثر النسخ « فلا شك وان يكون » TaMaFa وكذا HERI

- فهو موجود. فان أخذ كونه موجوداً أنه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، اذ مفهومه في الاشياء أنه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلا 3 بمعنى واحد. ثم نقول: ان كان السواد معدوماً، فوجوده ليس بحاصل؛ فليس وجوده بموجود، اذ وجوده أيضاً معدوم. فاذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثم اذا قلنا: وجد السواد الذي 6 كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل، ثم حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فللوجود وجود، ويعود الكلام الى وجود الوجود، فيذهب الى غير النهاية. والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال. 9
- (٥٧) وجه آخر: هو انّ مخالفى هؤلاء - اتباع المشائين - فهموا الوجود وشكوا في أنه هل هو في الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبين بهذا أنه ليس في الوجود 12 ما عين ماهيته الوجود، فأنّا بعد ان تتصور مفهومه، قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا؟ فيكون له وجود زايد ويتسلسل.
- (٥٨) وجه آخر: هو أنه اذا كان الوجود للماهية، فله نسبة اليها، 15 وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة اليها، ويتسلسل الى غير النهاية.
- (٥٩) وجه آخر: هو انّ الوجود اذا كان حاصلًا في الاعيان وليس

2 الموجود : الوجود T || وعلى غيره R : وغيره T-F || 7 كان قد MFI : قد THER ||

8 الوجود : وجوده F || الى : فى R || 11 فى انه : - I || 12 تبين TR : تبين H-I ||

14 الوجود TMRF : وجود HEI

بجوهر، فتبين ان يكون هيئة في الشيء، فلا يحصل مستقلاً. ثم يحصل محله، فيوجد قبل محله، ولا ان يحصل محله معه، اذ يوجد مع الوجود 3 لا بالوجود، وهو محال؛ ولا ان يحصل بعد محله، وهو ظاهر. وأيضاً اذا كان الوجود في الاعيان زائداً على الجوهر، فهو قايم بالجوهر؛ فيكون كيفية عند المشائين، لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصوّرها الى اعتبار تجزئ واطافة 6 الى أمر خارج، كما ذكروا في حدّ الكيفية. وقد حكموا مطلقاً انّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الوجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثم لا يكون الوجود أعمّ الاشياء مطلقاً، بل الكيفية والعرضية أعمّ منه من 9 وجه. وأيضاً اذا كان عرضاً، فهو قايم بالمحلّ؛ ومعنى أنّه قايم بالمحلّ، أنّه موجود بالمحلّ مفتقر في تحقّقه اليه. ولا شك انّ المحلّ موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال. ومن احتجّ - في كون الوجود زائداً في الاعيان - بأنّ 12 الماهية ان لم ينضمّ اليها من العلة أمر، فهي على العدم، أخطأ. فانه يفرض ماهية، ثمّ يضمّ اليها وجوداً؛ والخصم يقول: نفس هذه الماهية العينية من الفاعل، على انّ الكلام يعود الى نفس الوجود الزايد في أنّه هل أفاده الفاعل 15 شيئاً آخر أو هو كما كان؟

(٦٠) واعلم انّ اتباع المشائين قالوا: انا نعقل الانسان دون الوجود ولا

1 فتبين THEI : فيتبين MRF 2 فيوجد : فيؤخذ TH 4 الوجود ER : - T-I

10 مفتقر : وفي اكثر النسخ «يفتقر» TaMaFa 13 هذه HR : - T-I 14 في TMF :

- HERI 15 او : ام I

نقله دون نسبة الحيوانية . والعجب ان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناها
 الا كونها موجودة فيه اما في الذهن أو في العين . فوضعوا في نسبة الحيوانية
 الى الانسانية وجودين : أحدهما للحيوانية التي فيه ، والثاني لما يلزم من
 وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء . ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل أمرهم
 في الالهيات على الوجود . والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء ، كما يقال :
 الشيء موجود في البيت ، وفي السوق ، وفي الذهن ، وفي العين ، وفي الزمان ،
 وفي المكان ؛ فلفظة الوجود مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد ؛ ويطلق
 بازاء الروابط كما يقال : زيد يوجد كاتباً . وقد يقال على الحقيقة والذات ،
 كما يقال : ذات الشيء وحقيقته ، ووجود الشيء وعينه ونفسه . فتؤخذ اعتبارات
 عقلية وتضاف الى الماهيات الخارجية . هذا ما فهم منه الناس . فان كان عند
 المشائين له معنى آخر ، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون
 من أنه أظهر الاشياء ، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر .

١٢ (٦١) واعلم ان الوحدة أيضاً ليست بمعنى زايد في الاعيان على الشيء ،
 والآن كانت الوحدة شيئاً واحداً من الاشياء ، فلها وحدة . وأيضاً يقال «واحد
 وآحاد كثيرة» كما يقال «شيء واشياء كثيرة» . ثم الماهية والوحدة التي
 لها اذا أخذنا شيئين ، فهما اثنان : أحدهما الوحدة ، والآخر الماهية التي هي لها ؛
 فيكون لكل واحد منهما وحدة . فيلزم منه محالات : منها أنا اذا قلنا «هما

١ معناها : T ٢ للحيوانية THI : الحيوانية EMRF ٣ ما H-I

١٥ الخارجية : وفي أكثر النسخ « الخارجة » TaMaFa وكذا EI فان : وفي نسخة

« فاذا » TaMaFa ١٢ ليست : + هي I ١٤ كانت : كانت I ١٦ هي : - M

- اثنان^١ يكون للماهية دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلاً الى غير النهاية. ومنها ان يكون للوحدة وحدة، ويعود الكلام^٢، فيجتمع صفات مترتبة
- 3 غير متناهية. واذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقلي^٣، فإن العدد اذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقلية، فيجب ان يكون العدد كذا.
- (٦٢) وجه آخر: هو ان الأربعة اذا كانت عرضاً قايماً بالانسان مثلاً، فأمّا
- 6 ان يكون في كلّ واحد من الاشخاص الأربعة تأمة، وليس كذا؛ أو في كلّ واحد شيء من الأربعة، وليس إلا الوحدة. فمجموع الأربعة ليس له محلّ غير العقل، اذ ليس في كلّ واحد الأربعة ولا شيء منها، فليست على هذا
- 9 التقدير أيضاً في غير العقل. فظاهر انّ الذهن اذا جمع واحداً في الشرق الى آخر في الغرب، فيلاحظ الاتينية. واذا رأى الانسان جماعة كثيرة، أخذ منهم
- ثلاثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضاً
- 12 في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.
- (٦٣) واعلم انّ الامكان للشيء متقدّم على وجوده في العقل، فإنّ الممكنات تكون ممكنة، ثمّ توجد. ولا يصحّ ان يقال أنّها توجد، ثمّ تصير ممكنة.
- 15 والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضي للماهية ويوصف به الماهية، فليس الامكان شيئاً قايماً بنفسه. وليس بواجب الوجود، اذ لو

1 للماهية : الماهية E || 3 كان : كانت R || 6 الاربعة MRFI : الاربعة TE اربعة H ||
 8 ولا : وليس M || 9 فظاهر : وظاهر TH || 10 فيلاحظ : فلاحظ M || منهم : منه E ||
 11 بالاجتماع : الاجتماع E || 12 ومئات TMR : مئات HEFI || عشرات TMR : عشرات
 HEFI || ونحوهما : وفي بعض النسخ < ونحوها > TaMaFa وكذا E || 15 بمفهوم TI :
 لفهوم H-F || 16 الامكان E : T-I (اى الامكان Tu)

- وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر الى اضافة الى موضوع. فيكون
ممكناً اذن، فامكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أولاً، لا يوجد.
فليس امكانه هو، ويعود الكلام هكذا الى امكان امكانه الى غير النهاية،
3 فيفضي الى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتبة. وكذا الوجوب، فإن
الوجوب صفة للوجود. فاذا زاد عليه ولم يقم بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب
وامكان، فذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية. ووجوب الشيء
6 يكون قبله، فلا يكون هو، اذ «يجب ثم يوجد» ولا «يوجد ثم يجب».
ثم للوجود وجوب، وللوجوب وجود. وهكذا يلزم سلسلة أخرى من تكرار
الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهي ممتنعة لما سبق.
9 (٦٤) واعلم انّ لونيّة السواد ليست لونيّةً وشيئاً آخر في الاعيان،
فانّ جملة لونا هو بعينه جملة سواداً. فلو كان للونيّة وجود ولخصوص السواد
وجود آخر، جاز لحوق أي خصوصيّة اتّفقت بها، اذ ليس واحد من الخصوصيّات
12 بعينه شرطاً للونيّة. والاّ لما أمكنت مع ما يضادّها أو يخالفها، فيجوز تعاقب
اقتران الخصوصيّات بها. وأيضاً اللونيّة ان كان لها وجود مستقلّ، فهي هيئة:
أما ان تكون هيئة في السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ أو في محلّه،
15

٣ فليس : وليس E | ٤ لاجتماع : الاجتماع I | ٥ فذهب TF : وذهب H-I |
اعداد : عدد H | الشيء : شيء H | ٦ ولا : لا MF | ٨ من تكرار : وفي اكثر النسخ
« من تكرر » TaMaFa وكذا EI | ٩ لما سبق : وفي بعض النسخ « كما سبق »
MaFa (Ta-) | ١٠ ليست ... آخر : وفي بعض النسخ « ليست بشيء آخر » TaMaFa |
11 فلو : ولو HEI | 12 لما TER : ما HMF | 13 ان تكون : وفي بعض النسخ
« ان توجد » TaMaFa | فيوجد السواد : - M

فالسواد عرضان-لون وفصله-لا واحد.

(٦٥) والاضافات أيضا اعتبارات عقلية، فإن الأخوة مثلا ان كانت هيئة 3
في شخص، فلها اضافة الى شخص آخر وضافة الى محلها. فاحدى الاضافتين
غير الأخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، اذ ذاتها اذا فُرِست موجودة ذات
واحدة، وازافتها الى شخصين متغايرتان، فكيف تكونان هي؟ فتعين ان يكون
6 كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر. ثم الاضافة التي لها الى المحل يعود
هذا الكلام اليها، ويتسلسل على الوجه الممتنع. فاذن هذه كلها ملاحظات
عقلية.

9 (٦٦) والعدميات-كالسكون-أيضا أمر عقلي، فإن السكون اذا كان عبارة
عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقق في
الاعيان ولكنه في الذهن معقول، والامكان أيضا أمر عقلي، فيلزم ان يكون
12 الاعداد المقابلة كلها أمورا عقلية.

(٦٧) واعلم ان الجوهرية أيضا ليست في الاعيان أمرا زائدا على الجسمية،
بل جعل الشيء جسما بعينه هو جملة جوهرًا، اذ الجوهرية عندنا ليست
15 الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في قوامه عن المحل. والمشاورون
عرفوه بأنه الموجود لا في موضوع. فنفي الموضوع سلبى والموجودية عرضية.

2 ايضا : M - مثلا ان كانت : ان كانت مثلا TM 3 فاحدى : واحد ER 4

5 موجودة ذات واحدة HERI : ذاتا واحدة TF ذات واحدة M 6 واحدة : واحد

R ، I - 9 اذا : ان Tt 10 انتفاء : عدم F 11 الحركة : H : فيه T-I وفي بعض النسخ

» فيه الحركة « TaMaFa محقق : يتحقق E 11 أمر : H - T-I 14 اذ : و ERI 15

الا : + عند E

فاذا قال الذائب عنهم : انّ الجوهرية أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه واثباته على المنازع. ثمّ اذا كانت أمراً آخر موجوداً فى الجسم، فلها وجود لا فى موضوع، فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهرية الجوهرية،³ فيتسلسل الى غير النهاية.

- (٦٨) فاذن الصفات كلّها تنقسم الى قسمين : صفة عينية ولها صورة فى العقل، كالسواد والبياض والحركة ؛ وصفة وجودها فى العين ليس الا نفس وجودها فى الذهن، وليس لها فى غير الذهن وجود. فالكون فى الذهن لها فى مرتبة كون غيرها فى الاعيان، مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها ممّا ذكرنا. واذا كان للشئ وجود فى خارج الذهن، فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه يطابقه. وأمّا الذى فى الذهن فحسب، فليس له فى خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهنيّ. والمحمولات - من حيث أنّها محمولات - ذهنية، والسواد عينيّ. والأسوديّة لما كانت عبارة عن شئ ما¹² قام به السواد، لم يدخل فيه الجسميّة والجوهرية ؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، لقل عليه أنّه أسود، فاذا كان شئ ما له مدخل فى الأسوديّة، فلا يكون الاّ أمراً عقلياً فحسب، وان كان السواد له وجود فى الاعيان. وأمّا¹⁵ الصفات العقلية اذا اشتقّ منها وصارت محمولات - كقولنا « كلّ جيم هو ممكن » -

١ فيصعب T : يصعب H-I ٢ الجوهرية TMFIr : الجوهر HERI ١٠ ما : +
فرضته E ١١ الذهنيّ : الذهن T ١٢ فيه TMRf (اى فى ذلك الشئ Tu) : فيها HEI
السواد يقوم : للسواد تقوم M وفى اكثر النسخ > (السواد) تقومه TaMaFa وكذا E
١٤ فاذا : فان Tt شئ ما : وهو أمر اعتبارى عقلى Tu ١٤-١٥ فلا يكون : اى الاسودية
Tu ١٦ اشتق : سبق I وصارت : فصارت R محمولات : محموله T كقولنا كل جيم
MF (كل جسم T) : وفى بعض (اكثر Ma) النسخ > كقولنا جيم < وكذا H-I

فالممكنية والامكان كلاهما عقليان فحسب بخلاف الأسودية . فانها وان كانت
محمولا عقليا ، فالسواد عيني ، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر . واذا قلنا « ج
3 هو ممتنع في الاعيان » ليس معناه ان الامتناع حاصل في الاعيان ، بل هو امر
عقلي نضمه الى ما في الذهن تارة والى ما في العين أخرى ، وكذا نحوه . وفي مثل
هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان .
6 واذا علمت ان مثل هذه الاشياء المذكورة من قبل - كالامكان واللونية والجوهرية -
محمولات عقلية ، فلا تكون أجزاء للماهيات العينية . وليس اذا كان الشيء
محمولا ذهنيا - كالجنسية المحمولة على الشيء مثلاً - كان لنا ان نلحقه في
9 العقل بأية ماهية اتفقت ونصدق ، بل لما يصلح له بخصوصه . وكذا الوجود
وساير الاعتبارات .

(٦٩) فصل > في بيان ان العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض . <

12 قال اتباع المشائين : العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض ، وهو صحيح ،
فان العرضية أيضا من الصفات العقلية . وعلل بعضهم بأن الانسان قد يعقل
شيئا ويشك في عرضيته . ولم يحكموا في الجوهرية هكذا . ولم يتفكروا
15 بأن الانسان اذا شك في عرضية شيء ، يكون قد شك في جوهريته .

2 محمولا عقليا : محمولة عقلية R || فالسواد : والسواد T وهو المشتق منه Tu || 3 هو :
R - || ليس معناه ان (+ له R) ... في الاعيان TMRF : وفي اكثر النسخ > ليس
(+ ان FaI) له امتناعا حاصل في الاعيان « TaFa (- Ma) وكذا I ليس ان له
امتناع حاصل (I) ... H ليس انه له امتناعا حاصل (I) ... E || 4 وفي : ففي HEI ||
5 هذه الاشياء : وهي الاعتبارات العقلية Tu || 7 للماهيات HRFI : الماهيات TEM ||
الشيء : + مثلا I || 9 بأية TMF : بأى HRI أى E || بخصوصه THEI : لغضومه
MF لغضومية R || 12 العرضية : والعرضية I || 13 بأن : أن E || 14 في الجوهرية TM :
في الجوهر HRFI ان الجوهر E || 15 بأن TMRF : ان HEI || عرضية : عرضيته E

وكون السواد كَيْفِيَّةً أَيْضًا عَرْضِيٌّ لَهُ ، وهو اعتبار عَقْلِيٌّ . وما يقال أَنَّهُ « نَعْقِلُ اللونَ ثُمَّ نَعْقِلُ السَّوَادَ » تَحْكَمُ ، بل لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ « نَعْقِلُ أَوَّلًا أَنَّ هَذَا سَوَادٌ ، ثُمَّ نَحْكُمُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْنٌ وَأَنَّهُ كَيْفِيَّةٌ . » ونحن لا نحتاج إلى هذا : أَنَّمَا هُوَ ³ قول جدليّ ، وعمدة الكلام ما سبق .

II.

حكومة أخرى

6

> فِي بَيَانِ أَنَّ الْمَشَائِينَ أَوْجِبُوا أَنْ لَا يُعْرَفَ

شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ <

(٧٠) وَهِيَ أَنَّ الْمَشَائِينَ أَوْجِبُوا أَنْ لَا يُعْرَفَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِذَا الْجَوَاهِرُ ⁹ لَهَا فُصُولٌ مَجْهُولَةٌ . وَالْجَوْهَرِيَّةُ عَرَفُوهَا بِأَمْرِ سَلْبِيٍّ ، وَالنَّفْسُ وَالْمَفَارِقَاتُ لَهَا فُصُولٌ مَجْهُولَةٌ عِنْدَهُمْ . وَالْعَرَضُ - كَالسَّوَادِ مَثَلًا - عَرَفُوهُ بِأَنَّهُ لَوْنٌ يَجْمَعُ الْبَصَرَ . فَجَمَعَ الْبَصَرُ عَرْضِيٌّ . وَاللَّوْنِيَّةُ عَرَفَتْ حَالَهَا . فَالْأَجْسَامُ وَالْأَعْرَاضُ غَيْرُ مَتَصَوِّرَةٍ ¹² أَصْلًا . وَكَانَ الْوُجُودُ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءِ لَهُمْ ، وَقَدْ عَرَفَتْ حَالَهُ . ثُمَّ إِنْ فَرَضَ التَّصَوُّورُ بِاللَّوْازِمِ ، فَلِلَّوْازِمِ أَيْضًا خُصُوصِيَّاتٌ يَعُودُ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ إِلَيْهَا . وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ ، إِذَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنْ لَا يُعْرَفَ فِي الْوُجُودِ شَيْءٌ مَّا . وَالْحَقُّ أَنَّ السَّوَادَ شَيْءٌ وَاحِدٌ ¹⁵ بَسِيطٌ ، وَقَدْ عُقِلَ وَلَيْسَ لَهُ جُزْءٌ آخَرٌ مَجْهُولٌ ، وَلَا يُمْكِنُ تَعْرِيفُهُ لِمَنْ لَا يَشَاهِدُهُ كَمَا هُوَ ، وَمَنْ شَاهَدَهُ اسْتَغْنَى عَنِ التَّعْرِيفِ ، وَصُورَتُهُ فِي الْعَقْلِ كَصُورَتِهِ فِي

1 إِيضًا : - M 2 نَحْكُمُ : ثُمَّ نَحْكُمُ E 4 الْكَلَامُ : + فِيهِ T 9 وَهِيَ : هِيَ M

وَفِي نَسْخَةِ « وَهِيَ » Ma (- TaFa) 10 مَجْهُولَةٌ : إِي عِنْدَهُمْ Tu 12 حَالَهَا : مِنْ أَنَّهَا أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ ذَهْنِيٌّ لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْأَعْيَانِ Tu 13 لَهُمْ : عِنْدَهُمْ R 14 فَلِلَّوْازِمِ : وَلِلَّوْازِمِ لَهَا R 15 إِذْ : وَ M

الحسّ. فمثل هذه الاشياء لا تعريف لها، بل قد يُعرَف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كَمَن تصوّر الحقائق البسيطة متفرّقة، فيعرف المجموع بالاجتماع 3 في موضع ما.

(٧١) واعلم انّ المقولات التي حرّروها، كلّها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها ومحموليتها. وبعضها المشتقّ منه، اى البسيط الذي منه أخذَ المحمول 6 بخصوصه أيضاً صفة عقلية - كالمضاف والاعداد بخصوصها - كما سبق، وكلّ ما يدخل فيه الاضافة أيضاً. ومنها ما يكون في نفسه صفة عينية؛ أمّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقليّ - كالرايحة مثلاً والسواد - فإنّ كونها كيفية أمرٌ 9 عقليّ معناه أنّه هيئة ثابتة كذا وكذا، وان كانا في أنفسهما صفتين محققتين في الاعداد. ولو كان كون الشيء عرضاً أو كيفيةً ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

III.

12

حكومة أخرى

< في ابطال الهيولى والصورة >

(٧٢) قال المشاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغي أن يوجد في الجسم قابلٌ لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسميّة وافتراقها في المقادير، 15

3 في موضع ما: وفي نسخة « في موضوع ما » TaMaFa وكذا HaR || 4 حرروها : وفي بعض النسخ « جردوها » (وكذا Ha) وفي بعضها « جزؤها » (وكذا R و Ha اي قسموها الى العشرة TaMaFa || 5 وبعضها : وبعض R || البسيط : البسيطة E || منه : R - || 6 بخصوصه : لخصوصه ERF || بخصوصها THMI : لخصوصها EF لخصوصيتها R || 8 المقولات : المقولات E || 9 انفسها THMF : نفسيهما ERI || صفتين محققتين : صفتان محققتان HE || 10 عرضاً : عرضاً R || ونحوها : او نحوها R

ولأنّ جسمًا واحدًا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أنّ الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما اتصل بالآخر، وهو الذى يقابله الانفصال. وفى الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال أصلًا؛ فما قولك فيمن يدعى أنّ الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير؟

(٧٣) وقول القائل أنّها أعراض- لتبدّل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلاً- ليس إلّا دعوى؛ ان جعل هذا المقدار- ذاهبًا فى بعض الجهات- عرضًا، فلا يلزم منه أنّ المقدار نفسه عرضي للجسم أو عرض. فإنّ ما يزداد فى الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما ينبسط فى العرض ينتقص من طوله؛ فيتصل فى المدّ بعض أجزاء كانت متفرقة، ويفترق بعض ما كانت متصلة. فذهابه فى الجهات المختلفة على سبيل البديل لازم له، وآحاد الذهاب فى الجهات عرض متبدّل؛ والجسم ليس إلّا نفس المقدار، والامتدادات الثلاثة هى ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم فى الجهات.

وقولهم «الاتصال لا يقبل الانفصال» صحيح، اذا عنى به الاتصال بين الجسمين؛ وان عنى بالاتصال المقدار، فنمنع أنّ المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتصال بأزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك فى اللفظ، فيوهم

٣ يقابله : يقابل M || ٥ الثلاثة : الثلث M || ٧ عرضا : وفى أكثر النسخ « عرض » بالرفع وفيه نظر TaMaFa عرض E || ٨ عرضي للجسم : عرض للجسم T عرضي الجسم Tt || ٩- فى الطول : بالطول EI || ٩ ينتقص : TERF : ينتقص : ينقص H || من : فى R || ١٠ فى المد : بالمد R || متفرقة : TERF : متفرقة HMI || ١٢ عرض : عرضي T || ١٤ وقولهم T : وقوله H-I || ١٥ فنمنع : فيمتنع HF

انّ المراد منه الاتّصال الذي يبطله الانفصال.

- (٧٤) وقول القايل « انّ الاجسام تشاركت في الجسميّة واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها » كلام فاسد، فانّ الجسم المطلق بأزاء المقدار المطلق، والجسم الخاصّ بأزاء المقدار الخاصّ. وما هو الاّ كمن يقول: المقادير الخاصّة في الصغر والكبر مختلفة وتشاركت في أنّها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس الاّ لشيء غير المقدار، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار. وهو فاسد، فانّ المقدار اذا زاد على المقدار، لا يجوز أن يقال زاد بغير المقدار، اذ لا تفاوت في المقادير الاّ بالمقدار؛ فالتفاوت بنفس المقاديريّة ولأنّ أحدهما أتمّ والاخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف، والحرّ الأشدّ والأضعف. ولا أعنى بالنور الأشدّ والحرّ الأشدّ الاّ شدّته في القدرة والممانعة وغير ذلك. وليس شدّة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة - اذ الظلمة عدميّة - ولا أجزاء مظلمة - فانّ كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على أملس كالمرأة من نير - بل تماهيّة وكمال له في الماهيّة. ففي الطول أيضاً هكذا، فانّ هذا الطول اذا كان أعظم من ذلك الطول، فانه أتمّ في طوليّته ومقداريّته، والزيادة أيضاً طول. فان لم نسّم هذا « شدّة في الطول » - بسبب ان ههنا يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة

2 ان :- I || تشاركت THMR : شاركت EFI || 5 في الصغر والكبر I-THa : في الصغر والكبير HE || مختلفة : مختلف T || وتشاركت : وشاركت EI || 5-6 بالصغر والكبر I-THa : بالصغر والكبير HE || 6 لشيء : بشيء TF || الكبير على الصغير HRFI : الصغير على الكبير THaMRt (حتى ... غير المقدار : - E) || 10 اعنى TMRF : نمى HEI || 11 في القدرة والممانعة THa : في الممانعة والقدرة HEI والقدرة على الممانعة R و (في M) القدرة في الممانعة MF || 15 طوليته ومقداريته : طولية مقداريته E

- والزائد بخلاف الأتمّ بياضاً، فأنّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين - كالأشدّ بياضاً، فيجعل الجامع «الاتمّة» دون الأشدّيّة، ولا مشاحّة في الأسمى.
- 3 فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وإنّ الاجسام
- الخاصّة هي المقادير الخاصّة. وكما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق
- وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسميّة وافترقت بخصوص
- 6 المقادير المتفاوتة.
- (٧٥) وأمّا التخلخل والتكاثف فلا نسلمهما بالمعنى الحقيقيّ اذ ليس الّا
- بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلّل الجسم اللطيف بينها. وأمّا ما قيل في القمقة
- الصياحة «إنّ النار لا تداخلها» فذلك صحيح؛ وأمّا الشقّ فليس كما ذكره المشاؤون
- 9 من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فاذا اشتدّت، مالت جوانبها
- الى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد، والخلاء - كما بيّن في الكتب -
- ممتنع؛ فبميلها الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء ينشّق القمقة لا بحصول
- 12 مقدار اكبر.

- وأمّا ما يقال «أنّه يمتصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع
- 15 بقاء الهواء الذي كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلم. فإنّ بعد المصّ لا يمكن

1 كالأشد: كالاشدية T || 2 فيجعل: فيحصل F || في الاسمى TMF: في الاسم HERI ||
 4 تشاركت: شاركت E || في المقدار المطلق: في المقادير المطلقة R || 5 تشاركت:
 شاركت E || 6 المقادير المتفاوتة: المقادير T-I وفي نسخة «المتفاوتة» TaMaFa
 وكذا Ha || 7 فلا نسلمها (يشملها T) بالمعنى الحقيقي اذ T (MuFu): H-I ||
 8 بتبديد: تبديل R || 9 تداخلها: تدخلها F || كما THa-F: لما HEI || 10 للأجزاء:
 الاجزاء M || 11 بين: تبين T || 12 فبميلها: فميلها T || 14 فدخلها: فداخلها R ||
 15 فيتكاثف: فتكاثف H || فإن: يحتل «فأنّه»

- الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرج منه دخول الماء ويبقى له منفذٌ ما؛ ولا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطى من الهواء بقدر ما يأخذ، حتّى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الاشياء يعسر علينا ضبطه 3
- بالمشاهدة؛ ونحسّ أنّه لو كان التخلخل متصوّرًا - كما يقولون - بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الاجسام. فإنّ المقادير اذا ازدادت والعالم قبله كلّهُ ملاءً، 6
- ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكافؤ، فيلزم التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائيةّة أظهر. ثمّ القممّة الصياحة التي عليها اعتمادهم، اذا فرضت ممثلةً، أيزيد المقدار 9
- فيها ثمّ تنشقّ؟ أو تنشقّ ثم يزداد المقدار؛ فان كان ينشقّ القممّة ثمّ يزداد المقدار، فالشقّ ليس للتخلخل كما علّوه به؛ وكذا ان كانا معًا، فإنّ الشقّ يكون سببه شيئاً آخر متقدّمًا عليه. وان زاد المقدار أوّلاً، فيلزم منه التداخل. 12
- وان قيل أنّه يتقدّم على الشقّ زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول في ميل الأجزاء الى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فاذن ليس التخلخل إلّا بتفريق أجزاء الحرارة وتخلّل جسم لطيف كالهواء، حتّى اذا مالت الأجزاء الى الافتراق ومنعها مانعٌ، 15
- دفعته ان كان لها قوّة. ويحسّ هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من

2 منفذ ما TMFI : منفذ HER || يمكننا : يمكن R || 3 يعسر : يصعب HEI ||
 5 ازدادات TMRF : زادت HEI || قبله THaMF (اى قبل ازدياد المقادير Tu) : وفى نسخة « قبلها » اى قبل المقادير الزائدة TaMaFa وكذا HERI || كله : كلها E ||
 7 فيلزم : فلزم I || 8 أيزيد : يزداد ER || 9 تنشق (فى الموضعين) : تنشق EI || ينشق : يشق EI || 12 وان : فان E || يتقدم : متقدم TR || زيادة : بزيادة R || 13 أجزاء الحرارة HEMrIF : الاجزاء للحرارة TR أجزاء للحرارة I || 15 كان : كانت TF

المايعات، اذا تسخّنت. ولو ضمّنا أجزاءها، لأنضمت ورجعت الى المقدار الأول. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وأن ليس للخردلة مادة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّها، 3 كما التزم به المشاؤون. وهذا رأى الأقدمين والأولين من الحكماء.

(٧٦) وما يقال « أنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائداً عليه » ليس بكلام مستقيم. فإنّا اذا قلنا أنّ الجسم متقدّر، لا يلزم ان يكون المقدار زائداً عليه. والحقايق لا تبني على الاطلاقات لما يجرى فيها من التجوّزات. فربّما يأخذ الانسان في ذهنه شيئاً مع مقدار، فيقول: الجسم شيء له مقدار. فاذا رجع الى الحقيقة، لم يجد الشيء الآ نفس المقدار. 9 واذا اطلق في العرف مثل قولهم « بعد بعيد » لا يدلّ على أنّ البعدية في البعد شيء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال « جسم جسيم ». ويجوز ان يقال « أنّ الجسم ممتدّ » بمعنى أنّ له امتداداً خاصاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله الى 12 أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوّزات ومن ظنّهم أنّ الامتياز بالكمال والنقص - كما بين الخطّ الطويل 15

1 ضمنا : تمت Tt || 2 تزداد : تزيد F || 3 مقادير : مقدار I بمقدار E || 4 الاقدمين والاولين TMF : الاولين والاقدمين R الاولين الاقدمين HEI || الحكماء : + العارفين المحصلين R لا الآخرين منهم كارسطو وشيمته من المشائين Tu || 5 أو : و MF || 7 تبني THM : تبني ERFI || الاطلاقات : الاطلاق E || 7-8 من التجوّزات : تجوّزات H || 9 مقدار : المقدار T || 10 بعد : بعدية F || البعدية : وفي نسخة « البعدية » (Ta : البعدية) TaMaFa || 12 ان له امتدادا خاصا : انه له امتداد خاص E || 13 المقدار : + له E || متعيّنة : متعيّنة T

والقصير - بشيء زايد على المقدار، وذلك غير مستقيم .

IV.

حكومة

3

> في أن هيولى العالم العنصرى

هو المقدار القايم بنفسه <

6 (٧٧) فاذا تبين لك من الفصل السابق أن الجسم ليس إلا نفس المقدار

القايم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور،

وهو الذى سمّوه الهيولى . وليس في نفسه شيئاً متخصّصاً عندهم، بل تخصّصه

9 بالصور . فحاصله يرجع الى أنه موجوداً ما وجوهريته سلب الموضوع عنه .

وقولنا «موجود ما» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء .

وعلى القاعدة التى قرّناها، هذا المقدار - الذى هو الجسم - جوهرية اعتبار

12 عقليّ . فاذا أُضيف بالنسبة الى الهيئات المتبدّلة عليه والانواع الحاصلة منها

المركبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب .

V.

حكومة أخرى

15

> في مباحث تتعلّق بالهيولى والصورة <

(٧٨) وهؤلاء يبينوا أن الذى وضعوه موجوداً وسمّوه «هيولى» لا يتصور

18 وجوده دون الصور، ولا الصور دونه . ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلاً

6 نفس THaERF - HMI || 8 سوه : اى الشاؤون Tu || 10 هيولى : الهيولى R ||

11 قرّناها : اى من رأى الاقدمين Tu || 12 منها HERI : منه TMF (اى من الجسم Tu)

او « منها » اى من الهيئات على ما فى اكثر النسخ TaMaFa || 17 وهؤلاء : اى

الشاؤون Tu || 18 وجوده : وجودها H || دون الصور : دون الصورة TI || ولا الصور :

ولا للصورة T ولا الصورة I || حكموا TMRF : يحكمون HEI || للصورة مدخلا :

الصورة مدخل H

- في وجود الهيولى؛ وكثيراً ما يقولون في كون الصورة علّةً ما للهيولى بناءً على عدم تصوّر خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فأنّه يجوز ان يكون للشئ لازم لا يكون دونه، ولا يلزم ان يكون ذلك علّةً.
- 3 ثمّ منهم من يبيّن أنّ الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة، لأنّها حينئذٍ أمّا أن تكون منقسمة - فيلزم جسميّتها فلا تكون مجردة -، أو غير منقسمة - فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام - وهذا غير مستقيم. فأنّها اذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.
- 9 (٧٩) ومن جملة حججهم: أنّ الهيولى ان فرضت مجردة، ثمّ حصل فيها الصورة، أمّا أن تحصل في جميع الأمكنة، أو لا في مكان - وهما ظاهراً البطلان - أو في مكان مخصّص، ولا مخصّص على التفصيل المشهور في الكتب.
- 12 فلقايل أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرد، وغاية ما يلزم من هذه الحجّة أنّ العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصّص بمكان، واستحالة الشئ لغيره لا يدلّ على استحالته في نفسه. وهذه وأمثالها لزمت من اهمال
- 15 الاعتبار اللاحقة بالشئ لذاته ولغيره.

1 يقولون HERI : يقولون TMF وفي بعض النسخ « وكثيراً ما يقولون » وهذا هو الاصح والظاهر ان « يقولون » مصحف عن « يقولون » TaMaFa 1-2 بناء على عدم R : على عدم T-I وفي بعض النسخ « بناء على عدم » TaMaFa 2 بتين : بشئ T 4 منهم : اى من المشائين 11 بين THRF : بين EMI 10 الصورة : الصور H 10 ظاهراً MRFI : ظاهر THE 11 ولا مخصص : اى للهيولى بكان Tu 12 فلقايل HEI : ولقايل TMRF 13 العالم : القايم E 11 هيولى : - E

(٨٠) ويقرب ممّا سبق من حجّتهم قولهم - في اثبات أنّ الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة - أنّها ان تجرّدت، أمّا أن تكون واحدة أو كثيرة. 3
فالكثرة تستدعى مميّزاً، وذلك بالصورة. والوحدة ان اتّصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثر أصلاً. فإنّ لتقابل أن يقول: أنّ الوحدة صفة عقلية تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها إنّما 6
هى لاتتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق، ولما اثبتنا أن ليس الجسم ألاّ المقدار فحسب، استغنيا عن البحث فى الهيولى، ألاّ انّ الغرض فى ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

(٨١) ثم اثبتوا < المشاؤون > صوراً أخرى. فقالوا: الجسم لا يخلو 9
عن كونه ممتنعاً عليه القسمة أو ممكنًا، مع أن يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة، أو يقبل هذه الاشياء بصعوبة. فلا بدّ من صور أخرى تقتضى هذه 12
الاشياء ويتخصّص بها الجسم. ولتقابل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هى كيفيات أمّا فى العناصر - فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة - وأمّا فى الافلاك، فهيشات أخرى.

15 فان قال « أنّ الاعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوم

2 ان : لو F تجردت : + عن الصورة I || 3 فالكثرة : والكثرة H || 4 لذاتها : اى يكون اقتضاؤها لها لذاتها Tu || التكثر : الكثرة T || فان : يحتمل «فانه» || 5 ضرورة : H- || 6 اثبتنا HERI : بينا TEM || 7 فحسب : - E || 10 من THRM : من EFI || مع ان HERI : مع انه TMF || والشكل TER : والتشكل MFI والتشكك H || 11 أو TEMF : وان HR أو ان I || 12 ولتقابل TMRF : لتقابل HEI || بأن TMRF : ان HEI || هذه المخصّصات : اى الاولى التى زعمتم انها جواهر Tu || هى HERI : - TMF || 15 الجواهر : الجواهر R || وما : هذا T

- للجواهر ، أجبب بأن كون هذه الأمور - التي سميتموها صوراً - مقومةً للجواهر
ان كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها ، فكون الشيء غير خالٍ عن أمر
لا يدل على تقومه بذلك الأمر ، اذ من اللوازم أعراض . وان كان تقوم الجسم 3
بها لكونها مخصصات الجسم ، فليس أيضاً من شرط المخصص ان يكون صورةً
وجوهرًا . فان أشخاص النوع اعترفتم بأنها تتميز بالعوارض ؛ ولولا المخصصات ،
لما وجدت الانواع وغيرها . والطبايع النوعية اعترفتم بأنها أتم وجوداً من 6
الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات . فان كانت مخصصات
الجسم صوراً وجوهرًا - لأجل ان الجسم لا يتصور دون مخصص - فمخصصات
الانواع أولى بأن تكون جواهر . وليس كذا ، فيجوز ان يكون المخصص 9
عرضاً ، والعرض يكون من شرايط تحقق الجواهر ، كما ان المخصصات في
الانواع أعراض ، ولا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع العوارض .
(٨٢) والذي يقال « ان الحقيقة النوعية تحصل ، ثم يتبعها العوارض » كلام 12
ضعيف . فان الطبيعة النوعية - كالانسانية مثلاً - ان حصلت أولاً ثم يتبعها
العوارض ، فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ، ثم تشخص . وهو محال ، اذ
لم تحصل الا متشخصة ، والمطلق لا يقع في الاعيان أصلاً . وان كانت هذه 15
العوارض ليست بشرايط لتحقيق الطبيعة النوعية ، وليس ما يمتاز به هذا الشخص

1 للجواهر : HERI : الجواهر TMF للجواهر : للجواهر T 3 تقومه : تقويه HR

6 لما T : ما H-I وجدت : وجد R 7 ولا : فلا M 8 وجوها TEMF : أو جوها

R وجواهر HI 9 جواهر : وفي بعض النسخ « جوها » TaMaFa وكذا R

يكون : اى قد يكون Tu 12 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF 13 الطبيعة : الطبايع

R : ان : اذا M 14 كلية : ممكنة E : اذ : ان E 15 متشخصة TEMI : متشخصة HRF

16 بشرايط : شرايط M

لأزماً لحقيقة الانسانية، فيجوز فرض انسانية باقية على الاطلاق، كما حصلت
 أولاً ثم لحقتها العوارض دون مميز، اذ هذه العوارض - التي تخص بها
 3 أشخاص النوع - ليست من مقتضيات الحقيقة النوعية ولوازمها - والّا اتفقت في
 الكل - فهي اذن من فاعل خارج. فاذا استغنيت عنها الطبيعة النوعية، كان لنا
 فرض وجودها دونها - أي دون هذه العوارض - وليس كذا. فصح من هذا جواز ان
 6 يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوماً لوجوده بهذا المعنى. ثم ان جاز
 حصول الانسانية مطلقة، ثم يتبعها المميزات المخصصات، فهلا جاز حصول
 الجسمية مطلقة، ثم يتبعها المخصصات؟ وكل ما يعتذرون به هنالك، مثله
 9 واقع في الانواع.

(٨٣) ثم العجب انّ العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما
 قالوه < المشاؤون >، وامكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا
 12 تعقل الامكان، فانّ تعقل الامكان غير تعقل الوجوب، لأنهما ان كانا واحداً،
 كان اقتضاؤهما واحداً، وليس كذا. فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان،
 فهما زايدان على ماهيته، عرضيان له عرضان فيه. والوجود لما لم يدخل في
 15 حقيقة الشيء، فالأولى - أن لا يدخل الامكان والوجوب فضلاً عن تعقلهما.

1 لازماً : لازم H : انسانية : انسانيته HI || 2 لحقتها TMRF : لحقتها HEI || تخصص
 TER : تخصص HEM تشخص I || 3 الحقيقة HERI : الطبيعة TMF || 4 فهي : فهو E ||
 5 فصيح : فصيح R || 8 به : له T - R || 11 قالوه T : قالوا H-I || سياق HERI :
 قياس TMF || مذهبهم : أي لانه موجود في الموضوع ، ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو
 عرض ، وانما قال عرض على قياس مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها الا
 في الذهن Tu || 13 كذا : كذلك T || 14 فهما TEM : وهما HERI || على ماهيته : أي ماهية
 العقل لاستحالة ان يكون نفسه Tu || عرضيان : عرضيات F || عرضان M || فيه : فيها
 H في الوجود F في الوجود فتعقل الامكان عرض Tu || 15-1 تعقلهما (في الموضوعين) : تعقلهما T

فإذا كان تعقلهما عرضاً، وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانيّ، فصَحَّ أنَّ الاعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّة أو الاشتراط، وليس مقومّ الوجود إلّا ما له مدخلٌ ما في وجود الشيء. ثمّ 3 الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، أليس لأجل المزاج وهو عرض وهو من شرايط حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصّص ويمتاز بعضها عن بعض بالاعراض؟ فصَحَّ أنَّ من مخصّصات الجواهر الاعراض، والتخصّص 6 بها شرط وجود الحقايق النوعيّة.

(٨٤) والعجب أنّهم جوزوا ان يكون الحرارة مبطلّةً للصورت المائيّة وعدمها شرطاً لوجودها. فإذا جاز ان يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجواهر 9 وعلةً، فلمَ لا يجوز ان يكون وجوده علةً أو شرطاً لوجوده؟ وهل كان مقومّ الوجود إلّا ما له مدخلٌ ما في وجود الشيء؟ وقد اعترفوا بأنّ المستدعي للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيتها. فمثل هذه 12 الاغاليط لزم بعضه من استعمال الالفاظ على معانٍ مختلفة - كلفظة الصورة وغيرها - وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبة حجة ثبوتها اليها والى ما استثنى عنها سواء.

15

(٨٥) ومنهم من احتجّ بأنّ في الماء والنار ونحوهما أموراً تغيّر جوابه

1 ذينك : اى التعقلين Tu || 1-2 جوهر ... جسماني : جوهر جسماني وجوهر آخر مفارق غير جسماني R || 3 مدخل ما : مدخل T || 4 لاجل المزاج : للمزاج R || 5 ويمتاز : فيمتاز Tt || 6 من : - R || والتخصص HEI : والتخصيص TMF فالتخصص R || 8 انهم : اى المشاؤون Tu || شرطاً THMF : شرط ERI || فإذا TMF : و HERI || لوجود الجواهر TMRF : للجوهر HEI || 10 لوجوده Rti : - F T || 12 وهي : فهي T || 13 كلفظة TEMF : كلفظ HRI || 14 وبعضه : وبعض HE || عن : على ER || 16 ومنهم : اى من المشاؤون Tu

« ما هو؟ » فتكون صوراً ، فإن الاعراض لا تتغير جواب « ما هو؟ » وهو كلام غير متين . فإن الخشب اذا اتخذ منه الكرسي ، ما حصل فيه الا هيئات وأعراض ، ولا يقال أنه خشب عند السؤال عن أنه « ما هو؟ » بل يقال أنه كرسي . والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرر ، وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دماً . واذا سئل عن اشخاصه أنها « ما هي؟ » لا يجب بأنها عناصر أو نحو ذلك ، بل بأنها دم . وكذا البيت المشار اليه اذا سئل أنه « ما هو؟ » لا يجب بأنه طين أو حجارة ، بل بأنه بيت . فالاعراض مغيرة لجواب « ما هو؟ » والحقايق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات . 3

والأسمى والبسائط لا جزء لها حتى يتغير فيها جواب « ما هو؟ » ببعض الاجزاء . والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت الى ما سواها حتى يتغير فيها جواب « ما هو؟ » 6

12 (٨٦) ومن حججهم : ان هذه الصور جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر . وهذا فيه غلط ، فإن جزء ما يحمل عليه أنه جوهر بجهة ما ، لا يلزم ان يكون جوهرًا . فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر ، والهيئات التي بها الكرسوية جزء الكرسي ، ولا يلزم ان تكون جوهرًا ، بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميع أجزائه جوهرًا . فإن نفس كونه جوهرًا من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهرًا ، ان كان له جزء . 15

2 متين : متين Tt اتخذ : اتخذ EI 3 يقال : + له T عن انه : من انه T

4 محفوظة TERF : محفوظ HMI 11 يتغير فيها TMFIr : يتغير بها HE تغيرها RI

12 ومن حججهم : اي حجج الشائين على جوهرية الصورة Tu الصور : الصورة TI

13 جزء : جزءها H 14 والهيئات : والهيئة T 15 الذي هو : هو الذي H الذي R

16 الوجوه TMRF : جهاته HEI جوهر : جوهر EI

والماء والهواء من الذى سَلَّم أنها جواهر محضة، بل من حيث جسيميتها جواهر، وخصوص المائية والهوائية بالاعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجواهر. (٨٧) ثم قولهم « الصورة مقومة للجوهر، فتكون جوهرًا، وجوهرية 3 الصورة كونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها، وعدم استغناء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل، » فقولنا « الصورة مقومة للجوهر، فتكون جوهرًا » كأننا قلنا « الصورة مقومة للجوهر، فتكون مقومة 6 للجوهر. » فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر؛ والصورة لا نغنى بها إلا كل حقيقة بسيطة نوعية - كانت جوهرية أو عرضية - فى هذا الكتاب. وليس فى العناصر شئ سوى الجسمية والبيئات لا غير. وإذا اندفعت 9 الصور التى اثبتوها وقالوا أنها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التى تشتد وتضعف.

(٨٨) واعلم أن من قال « أن الحرارة اذا اشتدت، فتغيرها فى نفسها 12 ليس بعارض، فيكون بفصل » أخطأ. فإن الحرارة ما تغيرت، بل محلها بأشخاصها. وأما الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فإن جواب « ما هو؟ » لا يتغير فيها. ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص. والماهية 15 العقلية تعم ذوات أشخاصها التامة والناقصة، على أن من التغير ما يؤدى الى تبدل الماهية. وكلام المشائين فى الأشد والأضعف مبنى على التحكم،

١ من الذى : ليس من الذى R || انها HERI : كونها TMF || بل : + هو R ||

٢ وخصوص : وخصوصية Tt || الصورة TR : الصور HI || كونها : لكونها T || للجوهر :

+ وهو تكرار T (= Tu) || بما TMRF : مما HEI || ٩ الجسية : الجسم M || ١٠ الصور

TMFI : الصورة HER || ١٢ واعلم ان من HERI : واما من TMF || ١٣ ليس TEMF :

وليس H فليس RI || بعارض : لعارض T || ١٥ هو الكمالية : وهو الكمالية HR

فانّ عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّة من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة. ثمّ الذى نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر، لا شكّ انّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ. فبمجرّد ان لا يطلق فى العرف انّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، لا ينكر أنّه أتمّ منه. وقولهم أنّه لا يقال انّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك - ونحوها - كلّ بناء على التجوّزات العرفيّة.

6 فاذا منعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم، يتبيّن وهن الكلام. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات، وأن ليس فيها إلّا ما يحسّ. والمشّاؤون اثبتوا فى الاشياء المتشخّصة أموراً لا تحسّ ولا تُعقل

9 بخصوصها، حتّى يصير الحقائق - بعد ان علّمت - مجهولة. والحقّ مع الأقدمين فى هذه المسئلة.

(٨٩) قاعدة > فى ابطال الجوهر الفرد. < ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القايل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناءً على أنّه لو انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية، ومساواة الجزء لكّله محال. ولم يعلم هؤلاء انّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة،

12 أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القايل: الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم فى الوهم والعقل، بناءً على أنّه لو انقسم الى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين فى المقدار لتساويهما فى قبول القسمة الى غير النهاية، ومساواة الجزء لكّله محال. ولم يعلم هؤلاء انّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة،

15 الجزء لكّله محال. ولم يعلم هؤلاء انّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة،

1 فان: يحتل «فانه» || الحيوان: الحيوانية R || 2 حساس: حساسة R || 3 ان لا: انه لا R || 4 ونحوها: ونحوه R || 5 كلها Tt || 6 وطولبوا: وطلبوا EI || 7 بلية: وفى نسخة > بلة < TaMaFa || دعاويهم: وفى نسخة > دعاوهم < TaMaFa وكذا R || يتبين: تبين T || وهن الكلام: وهن هذا الكلام I وفى نسخة > فاذا منعوا وطولبوا بلية دعاويهم رجعوا من هذا الكلام < TaMaFa وكذا R || 12 القايل: وهم قوم من القدماء وجمهور المتكلمين فى اثبات الجزء الذى لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد Tu || لا ينقسم: لا يتناهى R || 14 متساويين: متساويان H || فى المقدار: - EI || 15 لكّله TMF: لكل HE الكل RI

وليس لها أعداد حاصلة حتى يقال أنه يساوى شيئا أو يتفاوت. ثم ليس من شرط ما لا يتناهى أنه لا يتفاوت لا سيما إذا كان بالقوة؛ فإن الألوف فى العقل ممكنة الى غير النهاية، وهى تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد 3 الألوف، ولا يخل ذلك بكونهما غير متناهيين. واستعالة الجزء الذى لا يتجزى فى العقل والوهم للجسم ظاهر؛ فإن هذا الجزء ان كان فى الجهات، فما منه الى جهة غير ما منه الى الأخرى، فينقسم. وأيضا لو كان للجسم 6 جزء لا يتجزى، لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين، لهما لم يتصور ان يماس كل كليهما - اذ لا يكون حينئذ لا يتجزى، - ولا مقتصرا على ماسة أحدهما - فإنه على الملتقى، - فلا بد من التقاء شيء من كل واحد؛ 9 فانقسمت الثلاثة. وأيضا الواحد بين الاثنين ان حجب، لقي كل من الطرفين غير ما يلقاه الآخر، فانقسم؛ أو لم يحجب، فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق فى العالم حجم، وهو محال. واذا لم يتصور للجسم جزء لا يتجزى، فلا 12 يتصور لكل ما يكون فى الجسم حتى الحركة، فإنها واقعة فى المسافة، فيلزم انقسامها الى غير النهاية من انقسام المسافة.

(٩٠) قاعدة > فى ابطال الخلاء. < واذا علمت ان الجسم ليس فيه 15

ما يزيد على المقدار، فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام خاليا، اذ المدم الذى يفرض ما بين اجسام له مقدار فى جميع الاقطار. فان ما يتسع لجسم

1 ا هـ TMRF : انها HEI 2 لا سيبا TMRF : سيبا HEI 3 ممكنة : ممكن H

6 الاخرى : اخرى I 7 لما لم : ما لم M 8 ولا مقتصرا : اى ولا ان يماس مقتصرا Tu

10 الاثنين : اثنين T 11 فانقسم : - R 12 واذا : فاذا ER 13 لكل ما TMFI : لكل

ما HE لكل واحد ما R 15 ان الجسم : - H 17 اجسام : الاجسام T يتسع TMRF :

يسع HEI : لجسم : الجسم H

يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود
بالإشارة، فيكون جسمًا. ثم إذا حصل في الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعدًا
3 واحدًا وتداخل بحيث يلقي كل واحد كل الآخر، وهو محال. وكيف لا
يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؟

VI.

حكومة

6

> فيما أُستدلّ به على بقاء النفس <

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل
9 «انّ النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوّة أن تنعدم وفعل أن تبقى - لأنها
موجودة بالفعل - وهى وحدانيّة. » فأورد عليهم أنّ المفارقات حكمتكم بكونها
ممكنة مع أنّها بالفعل موجودة، ويمكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوّة
12 أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأنّ معنى الامكان في المفارقات هو أنّها متوقّفة على عللها،
حتى لو فرض عدم العلّة انعدمت، لا أنّ لها قوّة العدم في نفسها. وهذا
15 الاعتذار غير مستقيم، فإنّ توقّفها على العلّة ولزوم انتفائها من انتفاء العلّة إنّما
كان تابعًا لامكانها في نفسها؛ فكيف يفسّر الامكان عند توجّه الاشكال بما يتبع
الامكان، بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره ممكن في نفسه، وامكانه في نفسه

3 كل الآخر : - الآخر H | 4 اكبر TMRFI (اى ازيد من جهة القدر Tu) : وفى
بعض النسخ « اكثر من احدهما » (وكذا HERT) اى من جهة العدد TaMaFa |
9 تبقى : لا تبقى E | 10 فأورد : واورد Tt | عليهم : اى المشائين Tu | 13 أجاب :
وأجاب T | معنى : - R | 16 لامكانها فى نفسها : وهو الامكان الغاص Tu

متقدّم على وجوبه بغيره تقدّمًا عقليًا، وإنّ العقول كلّها ممكنة ولا تستحقّ الوجود بذاتها ؟

- (٩٢) ثمّ المعجب أنّه قال « إنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات » وأورد هذا هكذا مطلقًا. وذلك محال، فإنّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة في المفارقات فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلّة. والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها وانتفاء ما يوجب بطلانها، فلا تنعدم إلّا لانعدام جزء من العلّة. والأصلح له ان كان يذكر - بدل العلّة مطلقًا - العلّة الفياضة من المفارقات، فإنّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة، ولكنّ انتفاءها إنّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة. وكان ينبغي ان يَأوّل الامكان بالقوّة القريبة التي هي الاستعداد القريب، لا ان يجحد أصل الامكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات. وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الفلط.

- (٩٣) ومن جملة المراوغات في دفع الاشكال قولهم « إنّ الوحدة في واجب الوجود سلبية، معناه أنّه لا ينقسم، وفي غيره ايجابية وهي مبدأ العدد، والعدد شيء وجودي وكذا مبدأ. » فلقابل ان يقول: هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضًا واجب الوجود، فأنّا نقول القيوم واحد، وثانيه العقل الأول وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التي هي

1 بغيره : لغيره T || انه : اى المعجب على ما نقلناه عنه Tu || كالعلة : اى البسيطة Tu || والكائنات : فى الكائنات R || جملة : جهة R || محلها TMRF : محالها HEI || له : اى للمعجب Tu || علّتها : عللها TI || يَأوّل : على الاصح « يَأوّل » 15 شيء : هو M || وكذا : فكذا M || فلقابل HEI : ولقابل TMRF 17 وثالثه : اى العقل الثانى Tu || ورابعه : اى العقل الثالث Tu

مبدأ العدد، اذا أخذناه مع اعداد الوجود، فإنه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحق أن الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا.

VII.

3

حكومة

> في المثل الافلاطونية <

- 6 (٩٤) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مُثل افلاطون: أن الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها، لَمَا تصوّر حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحلّ. فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحلّ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغنى شيء منها عن المحلّ. فيقول لهم قابل: أستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتّى قلتم ان الشيء له وجود في الاعيان
- 12 ووجود في الازهان؟ فاذا جاز ان يحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي

٧ مثل افلاطون: وحقيقتها تظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجسمية في عالم العس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في أين هي في التحقيق العقائقي، لانها كالارواح للصور النوعية الجسمية، وهذه كاصنام لها، اى اظلال ورشح منها للطاقة تلك وكثافة هذه. فتلك الصور النورية هي السميات بالمثل؛ وانما سبت بها نظراً الى ان من شأن المثال ان يكون أخفى من المثلّ، وهي أخفى من الصور الهولانية بالنسبة اليها. ولو نظر الى ان من شأن المثال ان يكون اضعف من المثلّ - كأمثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف من تلك الانواع لقيام الانواع بذاتها وأمثلتها بالذهن - كانت الصور النوعية المنطبعة أمثلة للصور النورية، كما ان الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبعة، وكان هذا اولى لان هذا بالنسبة الى ما في نفس الامر، وذلك بالنسبة اليها. ولكن لا نزاع في الشهوات ولا مشاحة في الاصطلاحات Tu ٩ الى المعلّ: كالصور النوعية المنطبعة Tu ١١ نفسها: في نفسها E

عرض، جاز ان يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فأنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما ان مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في 3 الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجة حتى تقوم بذاتها. فلا يلزم ان يطرد حكم الشيء في مثاله. 6

(٩٥) نم حكمتم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود الوجود نفسه وفي غيره عارض له زايد على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن ماهية ينضاف اليها ان كان 9 لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وان كان لأمر زايد في واجب الوجود،

١ بذاتها: لان العقايق النورية الاصلية لها كمالية وتامة في ذاتها تقتضى الاستغناء عن القيام بالغير، لانها ليست كمال الغير فتقوم به Tu (Ir) ٢ بذاتها: لنقصانها من حيث كونها اظلال العقايق النورية Tu (Ir) لغيرها: وهو الاجسام المنطبعة هي فيها Tu (Ir) ٣ مثل: مثال E من الجواهر: كالاجسام والنفوس والعقول Tu ٤ حكم الشيء: وهو قيام الماهيات الجوهرية الخارجة عن الذهن بذاتها Tu ٥ في مثاله: وهو الصور الجوهرية الذهنية، لقيامها بالذهن. وكما انه لم يلزم من ذلك، كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء. - وهو قيام الصور النورية بذاتها - في مثاله، وهو الصور المنطبعة، لقيامها بالاجسام. هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجرد. اما اذا كان بالعكس - على ما يدل عليه تسمية المجرد بالمثل - قلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشيء. - وهو قيام المنطبعة بالغير - في مثاله، وهو الصور النورية، لقيامها بالذات. وهذا هو المراد، وان كان المثال في الصور الذهنية اضعف من المثل، وفي المثل الافلاطونية بالعكس؛ لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال في الممثل Tu ٦ وعلى: و TME الوجود نفسه ERI: نفسه THMF ٧- عارض له زايد على الماهية TMEF: زايد عارض للماهية HEI ٨ ماهية: ماهيته HI

فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود، وقد بين
أنه محال. وليس لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه الى علة أنما كان
3 لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة، فانه
أنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثر
وعاد الكلام الى ان وجوبه الزايد على الوجود - الذى هو صفة للموجود -
6 ان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في
جميع الموجودات، وألا يكون لعلّة؛ وان كان لنفس الوجود، فلاشكال متوجّه.
فيقال: ان استغناه ان كان لعين الوجود، ففى الجميع ينبغى ان يكون
9 كذا. فان قال: ان وجوبه كمالية وجوده وتمايمته وتأكده، وكما ان كون
هذا الشيء أشدّ أسودية من غيره ليس بأمر زايد على الأسودية - بل لكمال
فى نفس السواد غير زايد عليه - فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود
12 الممكن لتأكده وتمايمته. فقد اعترف ههنا بجواز ان يكون للماهيات
تمايمية فى ذاتها مستغنية عن المحلّ ونقص محوج اليه كما فى الوجود
الواجب وغيره.

15 (٩٦) قاعدة > فى جواز صدور البسيط عن المركّب. < يجوز ان يكون
للشئ علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع ان يكون لعلّة الشئ جزءان

قواعدكم: قواعدهم EI | بين: تبين R | علة TF: علته H-I | ٥ الى ان HERI :
الى TMF | ٦ ان كان: وان كان T-، E | ان كان تابعا للموجود: - R | ٧ لعلّة:
للعلّة E | لنفس: نفس HE | 13 مستغنية TMRF: مغنية HE مينة مستغنية I | الوجود:
وجود H | 14 وغيره: فليعترف بثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية - اى الثل
الافلاطونية - تمايمية فى ذاتها مستغنية عن المحلّ وللصور المنصيرية نقص محوج اليه من
غير لزوم اشكال Tu | 16 للشئ: اى البسيط Tu | مركبة من اجزاء: كعض العقول
الصادرة عن جملة منها Tu

معللاً بأنّ الحكم اذا كان وحدانيّاً، أمّا ان ينسب بكيّيته الى كلّ واحد، وهو محال، اذا ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلة غير مجموعهما؛ أو ان كان لكلّ واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحدانيّ. والغلط فيه أنّما ينشأ من ظنّه أنّه اذا لم يكن لكلّ واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كلّ واحد جزءاً؛ وذلك بينّ البطلان. فإنّ جزء العلة للشيء 6 الوجدانيّ لا أثر له بنفسه فيما يتعلّق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد، لا انّ لكلّ واحد فيه أثراً. فليس لكلّ واحد أثر، ولا يلزم حكم كلّ واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوجدانيّ. 9 وكما انّ جزء العلة - التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة - لا يستقلّ باقتضاء المعلول، ولا يلزم ان يقتضى جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد. فإنّه اذا حرّك ألف من الناس شيئاً من الانتقال 12 حركة مضبوطةً بزمانها ومسافتها، لا يلزم ان يقدر واحد على تحريك ذلك الثقل جزءاً من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

(٩٧) وما يقال انّ الجسم اذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة 15 قسراً؛ فإنّه ان قبلها، ففرض انّ قوّة ما حرّكته زماناً ومسافةً، وحرّكت

٣ ثبت TEMF : ثبت HRI | بالآخر : بالأجزاء H | ٤ او ليس بكليهما T | ٥ او ان TMRF : وان HEI | ٦ واحد : M - منها : EI | ٧ جزء : اي من العلة Tu | ٨ لا اثر له بنفسه TMFI : وفي اكثر النسخ > لا اثر لها بنفسها < (وكذا HER) فكان الجزء اكتسى التأيت من الاضافة الى العلة TaMaFa | ٩ يلزم : + من H | ١٠ تكون : T - | ١١ الثقل THF : النقل EMRI | ١٢ وما : ولا R | ١٣ افترض Tt-I : افترض T | ١٤ مسافة TI : مسافة HR | ١٥ مسافة EMF | وحرّكت : وحرك H

3 إذا ميل في مثل تلك المسافة، فلا بدّ وان يكون تحريكه في زمان أقصر .
فنفرض - بقدر ما نقص عن زمان تحريك ذى الميل زمان عديمه - جسمًا
آخر ينقص ميله عن ميل ذى الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوة في
مثل مسافته. فلا شكّ أنّه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوى
حركته حركة عديم الميل، وهو محال .

6 فلقابل ان يقول: لم لا يجوز ان يكون الميل الضعيف - الذى هو جزء
لميل آخر ولا نسبة له الى كُله معتبرة - لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؟
فيكون فى حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور فى تحريك الثقيل .
9 والمجب ان هذه الحجّة - التى ذكروها - توجب للأفلاك والمحدّد ميلًا لأجرامها
غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعيّن استحقاق
جانب ولا ميل الى صوب معيّن .

12 (٩٨) ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصىّ علّتان، فانه ان كان لكل واحد
مدخل فى وجوده، فكّل واحد جزء للعلّة لا علّة تامّة . وان لم يكن لأحدهما
مدخل، فالعلّة أحدهما . والأمر العامّ يجوز ان يكون له علل، كالحرارة
15 مثلاً. فإنّها قد توجبها مجاورة جسم حارّ، وقد يوجبها الشعاع والحركة .
وهيها حكومات فى بعض الادراكات والمدرّكات نذكرها لأنّها ينتفع بها فيما بعد .

1 مثل : - MR || تلك : ذلك T || وان يكون تحريكه : وان بعركه E (تحريكه،
اى تحريك عديم الميل Tu) || 2 عن HERI : من TMF || تحريك T : - H-I ||
3 ينقص : نقص I || ميل : - T || بمثل : مثل T || 4 انه : فى انه I || 8 الثقل TF :
الثقل H-I || 9 التى ذكروها HERI : - TMF || 11 ولا ميل TE\MRF : + الا
HEI || 12 علّتان : اى تامتان مستقلتان بالتأثير Tu || 13 للعلّة : العلّة HF || 15 جسم
TMRF : جرم I ، - HE || 16 والمدرّكات : والمدرّكات I

VIII.

حكومة

< فى ابطال جسمية الشعاع >

3

- (٩٩) ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم وذلك باطل، اذ لو كان جسمًا، لكان اذا سدّت الكوّة بفتّة، ما كان يغيب. فان قيل : بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسلم أنّ الشعاع نفسه ليس بجسم. وأيضًا لو كان جسمًا، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولتنقص جرم الشمس اذا فارقها، وما حصل الآ على زوايا قائمة لا على ما يرى على جهات مختلفة. فانّ جسمًا واحدًا بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة، ولتراكم أضواء شرج كثيرة حتى صار غلظًا ذا عمق، وكأما ازداد أعداد المضيّ ازداد عمقه. وليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ الى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلتها هي المضيّ بواسطة جسم شفاف كالهواء.

12

5 بفتة T : - H-I ، اى بفتة MuFu اى دفعة Tu || 7 كان : - E || جرم : نور F ||
8 على جهات : جهات T || 9 على HER : الى TMFIR || 10 غلظا TMRF : غليظا HEI ||
11 بل هو هيئة : اى عرض يحصل فى الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم شفاف كالهواء،
والماء وغيره من الشرايط. والفيض لهذه الهيئة البصرة - اعنى الشعاع وكذا غيره
من المدركات الحسية... وكذا الصور المتخيلة - هو العقل الفارق، فان جميعها
انما يحصل فى قوانا من واهب الصور، والآلات والشروط التى يحصل عندها الادراك هى
معدّات لافاضة فى الصور علينا، ولولا القصور البشرى لما احتجنا فى الادراك الى
توسط هذه الاشياء، بل كان مفيد الصور والهيئات يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال
فى النفوس الفلكية Tu || 12 وعلتها : وهى العدة لما عرفت آتفا، لا الفاعلية لانه
واهب الصور، ولا القابلية لانها الاجرام المستتيرة؛ وهذه الاجرام كالمرايا لها، لكونها
مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها - كما كانت المرايا
مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها - من العقل الفارق ايضا؛ ويلازمان اذ لو كان

- (١٠٠) وظنّ أنّ الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده. قالوا: الالوان معدومة في الظلمة، وليس أنّ الظلمة سائمة، فإنّها عدميّة على ما بيّن؛ وليست الالوان ألاّ الكيفيّات الظاهرة لحاسة البصر، والشعاع كمالية ظهورها لا أمر زايد على اللونية.
- 3 فلقابل ان يقول لهم: اذا سلّم لكم أنّ الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم ان تكون نفس الشعاع، وليس تلازم الاشياء أو توقّف الاشياء بعضها على بعض يلزم منه اتّحاد الحقائق. ومما يدلّ على أنّ الشعاع غير اللون: أنّ اللون أمّا ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور أو عن الظهور على جهة خاصّة؛ لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، فإنّ الضوء - كما للشمس - ليس بنفس اللون، وهو ظاهر للبصر. وكذلك الضوء اذا غلب على بعض الاشياء السود الصقيلة - كالشبح - يغيب لونها، والظهور 12 يتحقّق بالضوء. وان أخذ اللون على أنّه ليس بمجرد الظهور بل مع تخصّص، فأما ان يكون نسبة الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما، في أنّ الظهور لا يزيد في الاعيان على نفس السواد - كما ذكرنا في اللونية - 15 فليس في الاعيان ألاّ السواد والبياض ونحوهما، والظهور محمول عقليّ؛ فلا

6 توقف الاشياء THaMF : توقف HERI 10 للبصر ERI : - THMF 12 يتحقق

TH : متحقق ERI 11 بمجرد TMRF : مجرد HEI 11 تخصّص : تخصّص HR

حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا ، لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستغنى الارض الا بعد زمان . فظهر ان حصول الاشعة الجسمية ليس بانتقال ولا بانفصال شيء منها - اى من النيرات - ولا فى زمان . واعتبر حصول الاشعة العقلية به فى كونه ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان . وليكن هذا على ذكرك ، فانك

ستفهم به فى قسم الانوار Tu 11 هى TMF : - HERI 11 جسم : جرم I

- يكون ظهور البياض في الاعيان الآ هو ، فالأتم بياضاً ينبغي ان يكون أتم ظهوراً، وكذا الأتم سواداً. وليس كذا، فأننا اذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظل ندرّك مشاهدة انّ الثلج أتم بياضاً من العاج، وانّ العاج³ الذى هو في الشعاع أضوء وأنور من الثلج الذى هو في الظل؛ فدّل على انّ الأبيضية غير الأنورية، واللون غير النور. وكذا الأتم سواداً اذا وضعناه في الظل والأنقص في الشعاع، كان الأنقص أنور، والأشدّ سواداً أنقص نوراً.⁶ وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظل، فأننا اذا نقلنا السواد الأتم الى الشعاع والأنقص الى الظل، يصير الأتم أنور مع بقاء أشدّيته. وأما ان يكون الظهور في الاعيان شيئاً آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب.⁹ فيتضح ممّا ذكرنا انّ الشعاع غير اللون، وان لم يتحقّق اللون دونه. وليست هذه المسئلة من مهمّاتنا؛ ولو كان الحقّ معهم فيها، ما كان بضربنا.

12

IX.

حكومة

> فى تضعيف ما قيل فى الابصار <

- (١٠١) ظنّ بعض الناس انّ الابصار أنما هو بخروج شعاع من العين¹⁵ يلاقى المبصرات. فان كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف يتقل؟ وان كان جسمًا، فان كان يتحرّك بالارادة، كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وان كان يتحرّك بالطبع، فما تحرّك الى جهات مختلفة ولكان¹⁸

6 والاشد : واشد H || 7 باعتبار THEI : لا اعتبار MRF || السواد الاتم TMRF :
الاتم سوادا HEI || 10 فيتضح TH : فينتج ERI فتتضح MF || 15 بعض الناس : وهم
ارباب العلوم الرياضية سيما اصحاب المناظر Tu || 17 قبضه : قبضه M || 18 تحرك : يتحرك T

نفوذه في المايعات التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكن نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج، لأنّ مسّمه أكثر؛ ولَمّا شُوهِد الكواكب القريبة والبعيدة معاً، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكن 3 الجرم يتحرّك دفعةً الى الافلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلّها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

6 (١٠٢) وقال بعض اهل العلم أنّ الرؤية أنّما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليدية. فوقع عليهم اشكالات: منها أنّ الجبل اذا رأيناه مع عظمه والرؤية أنّما هي بالصورة وللصورة، فان كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار 9 العظيم في حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأنّ الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى غير النهاية - كما بيّن في الاجسام - والجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة الى غير النهاية، فيجوز ان يحصل فيها. وهذا باطل، فإنّ الجبل 12 وان كان قابلاً للقسمة الى غير النهاية - وكذا العين - الا أنّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كلّ جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير 15 على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم أنّ النفس تستدلّ بالصورة - وان كانت أصغر من

3 الكواكب القريبة: القريبة من الكواكب R || 4 الجرم: اى جسم الشعاع || بعض اهل العلم: يضى العلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتأخرين Tu حتى الرئيس ابي على بن سينا Ir || ان: - R || هو: هي FI || 7 عظمه: عظّمته I || 8 هي: هو H || وللصورة: - Rt || 9 العظيم HEI: الكبير TMRF || 10 والجبل: وكذا الجبل R || 12 الى غير النهاية TMRF: الغير المتناهية HEI || 13 أكبر HEMF: أكثر T أكبر RI || 14 أكبر HERT: أكثر TMRF أكبر I || 16 بعضهم: اى بعض القابلين بالانطباع Tu

- المرئي - على أن ما مقدار صورته هذا ، كم يكون أصل مقداره . وهذا باطل ،
فإن رؤية المقدار الكبير إنما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال . وبعضهم جَوَز أن
يكون في مادة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير . فالزمهم ³
الخصم بأن المقدار الذى هو للجبل ، اذا انطبع في الجليدية لا يجتمع
ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محل واحد ، فإنه لو كان
كذا ، ما بقى مشاهدة الترتيب . واذا لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد ، ⁶
فكل ما يفرض جزءًا لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجليدية . فان
استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصورة الامتدادية للجبل ، فلا يتصور
مشاهدة عظمه . وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية وقد ⁹
استغرقت أجزاء الجليدية بأجزائها ، فلها أجزاء وامتداد خرج عن حد العين .
فلا يرى كما هو ولا يكون في محل . ومن أنصف ، تفتن بصعوبة انطباع
الشبح . وهذه قاعة مهمة جدًا فيما نحن بسيله . ¹²

- (١٠٤) قاعدة > في حقيقة صور المرابا . < اعلم أن الصورة ليست
في المرأة ، والأ ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها .
وأيضًا اذا لمست المرأة بأصبعك وهى بعيدة عن وجهك بذراع ، صادفت بين ¹⁵

هو R : T-I || انطبع : انطبعت E || ما يفرض HEMFI : بالفرض T مع ما
يفرض R || 8 الصورة : الصور T || للجبل : - MF || 10 العين : البصر R || 11 فلا يرى : اى
الجبل Tu || ولا يكون : اى البقار الزايد على الجليدية Tu || فى محل : + واحد
E || بصعوبة THR : لصعوبة MF بصورة E الصعوبة I || 12 بسيله : على ما سيظهر
فى قسم الانوار Tu || 13 المرابا : والمراد من المرأة كل صقيل من الاجسام - حتى
الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور - يظهر عند مقابلته لشيء الاشباح
والمثل الروحانية للشيء المقابل Tu || اعلم HERI : - THaMF وفى اكثر النسخ
> اعلم ان الصورة < TaMaFa

- صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضاً وبين صورة الوجه مسافة لا يفى بها عمق المرأة، على أن الصورة لو كانت فيها، لكانت في سطحها الظاهر، اذ هو
- 3 المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هي في الهواء؛ وليست هي في البصر، لما سبق من أنها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرأة كما ظنه بعضهم، فأننا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس
- 6 صورتك تراها بطريق آخر، فأنك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء. وأيضاً هي متوجهة الى خلاف توجه وجهك. وأيضاً لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرأة الصغيرة،
- 9 ان اتصل بجميع الوجه رؤي على مقداره لا أصغر؛ وان اتصل ببعض الوجه أو بعض كل عضو منه، فما رؤي هيئة الوجه وكل أعضائه تامة. ولما أمكن ان يرى الرائي أصبعه وصورتها، فإن الشعاع اذا اتصل بالاصبع واتحد، فلا
- 12 يرى الا الاصبع مرة واحدة ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضاً لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه الى الكوكب دفعةً، فإن رؤية الماء وصورة الكوكب دفعةً. واذا تبين أن الصورة ليست في المرأة، ونسبة
- 15 الجليدية الى المبصرات كنسبة المرأة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس

1 ايضاً : - TMF 3 في الهواء : + وليست في الماء E 4 انها : + هي R 5 ظنه : ظن R 6 بعضهم : وهم القابلون بالشعاع Tu 7 جميع TMRF : لجميع HEI 7-8 الى خلاف توجه وجهك : وفي بعض النسخ > الى خلاف جهة (جهة خلاف Ma) وجهك < TaMaFa وكذا R 10 او بعض : او بعض T 11 H : - 11 واتحد : اي بالشعاع النعكس من المرأة الى الاصبع أيضاً سواء كان الاتحاد بامتزاج او اتصال Tu 13 شعاعه : اي النعكس Tu 14 كنسبة المرأة : اي الى الصورة الظاهرة Tu

فيها كحال صورة المرآة .

- ثم ان البصر اذا أحسننا به أجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة
وهى عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض ، فلا بد من ارتسام
3 صورها - عند هؤلاء - وصور المسافات التى بينها على سمت واحد ، فكيف
يفى به الجليدية واقطارها ؟ فسر الرؤية وصور المرايا والتخيل يأتى من بعد .
وغرضنا من ذكر هذه المسائل ههنا تسهيل السيل فيما نحن بصدده .
6

X.

حكومة

- < فى المسموعات وهى الاصوات والحروف >
9 (١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر فى الصوت .
فانّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام . ثم من تشوش الهواء الذى
عند أذنه ، كان ينبغى ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها .
12

١ كحال صورة المرآة : فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التى يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست فى الجليدية ، بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا ، وحينئذ
يقع من النفس اشراق حضورى على ذلك الشئ المستنير ، ان كان له هوية فى الخارج ،
فتراه ؛ وان كان شعبا محضا كصور المرايا ، فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة . فاذا
وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة التى ظهر فيها صور الاشياء المقابلة ، وقع من النفس
أبضا اشراق حضورى ، فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجة ،
ولكن عند وجود الشرايط وارتفاع الموانع . هذا فى عالم العس وفى البقطة . واما
فى النوم او فيما بين النوم واليقظة ، فله حكم آخر غير الذى فى عالم العس على
ما سنطلع عليه فى قسم الانوار Tu ٢ مسافات : مسافة TE ٣ جبال : الجبال HE ٤
السبيل : سبيل EI ٥ بصدده : وبيانه فى قسم الانوار Tu ١٥ باطل : اى لا مطلقا
لمصته على ما ذكره الاشرافيون ، بل على الوجه الذى ذكر الشاؤون وهو ان الهواء يتموج
بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الجروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصاخ Tu

- والاعتذار بأن الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدته، باطل. فإنه اذا تشوش ما عند الأذن من الهواء كله، لا يبقى المبعض قوة النفوذ والامتياز
- 3 عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما. والصوت لا يعرف بشيء، والمحسوسات بسايطها لا تعرف أصلاً. فإن التعريفات لا بد وان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف،
- 6 وآلا تسلسل الى غير النهاية. واذا انتهى، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطرية التي لا تعريف لها أصلاً. وأما مثل الوجود الذي مثلوا به أنه مستغن عن التعريف،
- 9 فالتخييط فيه أكثر مما في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث أنها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وان كان يقع الخلاف في جهات أخرى. فبسايط المحسوسات والمجاهدات بأسرها لا جزء لها،
- 12 ولا شيء أظهر منها، وبها يعرف مركباتها. فحقيقة الصوت لا تعرف أصلاً لمن ليس له حاسة السمع، وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر. فإنه بأي تعريف عرف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة أخرى من حيث خصوصياتها. ومن كان له حاسة السمع
- 15 والبصر، فهو مستغن عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير، وحقيقته أنه صوت فقط. وأما الكلام في سببه، فذلك شيء آخر: من أنه لقلع أو قرع، وإن الهواء شرط، وأنه
- 18

8 أصلاً T-I - R : ما في المحسوسات : لما سبق الإشارة اليه وله تنه نذكرها
في الأليات Tu : الخلاف : اختلاف T : 10 انها : + هي I : 14 محسوسات : المحسوسات T :
18 شرط : شرطه T

اذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه ، يكون شرطاً بطريق آخر ،
فذلك بحث آخر .

- 3 (١٠٦) فصل > فى الوحدة والكثرة . < الواحد من جميع الوجوه هو
الذى لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا الى الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا
انقسام الكلّى الى جزئياته . والواحد من وجه هو الذى لا ينقسم من ذلك
الوجه . فتحفظ هكذا ، وتترك التجوّزات التى هى مثل قولنا « زيد وعمرو
واحد فى الانسانية » ويكون معناه انّ لهما صورة فى العقل نسبتها اليها سواء .
هذا ما أردنا ههنا ، وقد انتهى به القسم الاول ،
9 ولنور الانوار حمد لا يقناهى .

2 بحث آخر : سيجىء تحقيقه فى قسم الانوار Tu | 4 الاجزاء : اجزاء HR |

7 نسبتها اليها : وفى بعض النسخ « نسبتها اليها سواء » TaMaFa | 8 هذا : هذه T |

9 الانوار TMRF : النور HEI

القسم الثاني
فى الانوار الالوية
ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها 3
وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى
فى النور وحقيقته 6
ونور الانوار وما يصدر منه أولا
وفيه فصول وضوابط

I. 9

فصل

< فى ان النور لا يحتاج الى تعريف >

12 (١٠٧) ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو
الظاهر، ولا شىء أظهر من النور، فلا شىء أغنى منه عن التعريف.

3 ونور الانوار TIr : ونور النور H-I 13 الظاهر : ويعنى به الجلى فى نفسه
المظهر لغيره Tu (Ir) عن التعريف : فالنور هو الظهور وزيادته ، والظهور اما ذوات
جوهريه قايمه بنفسها - كالعقول والنفوس - أو هيئات نورانية قايمه بالنير روحانيا كان
او جسمانيا ؛ ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور الى الخفاء والنور الى الظلمة ،
فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى
الظهور ومن الظلمة الى النور، فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار Tu (Ir)

II.

فصل

< فى تعريف الغنى >

3

(١٠٨) الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقر

ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له.

III.

6

فصل

< فى النور والظلمة >

(١٠٩) الشيء ينقسم الى نور وضوء فى حقيقة نفسه والى ما ليس

بنور وضوء فى حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد هيهنا، إذ

لست أعنى به ما يعدّ مجازياً - كالذى يُعنى به الواضح عند العقل - وإن كان

يرجع حاصله فى الأخير الى هذا النور. والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره -

وهو النور العارض، - والى نور ليس هو هيئة لغيره - وهو النور المجرد

والنور المحض. - وما ليس بنور فى حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن

المحل - وهو الجوهر الغاسق، - والى ما هو هيئة لغيره - وهى الهيئة

الظلمانية. - والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأفقه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة.

وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور، بقى مظلماً. وليست الظلمة

2 فصل : + آخر H | 14 ما هو T : - H | 15 وهى HEI : وهو TMRF

15-16 الهيئة الظلمانية : وهى المقولات التسع العرضية ما خلا النور العارض Tu (Ir)

16 والبرزخ هو : البرزخ وهو T ويرسم : ورسم R

- عبارة الآ عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الاعدام التي يشترط فيها الامكان،
فانه لو فرض العالم خلاءً أو فلكاً لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمه نقص
3 الظلمة مع عدم امكان النور فيه. فثبت انّ كلّ غير نور ونورانيّ مظلم.
والبرزخ اذا اتفق عنه النور، لا يحتاج في كونه مظلماً الى شيء آخر؛
فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس
6 وغيرها، وشاركت هذه في البرزخيّة ما يزول عنه الضوء وفارقت بالضوء
الدائم. فما فارقت به هذه البرازخ تلك من النور زايدة على البرزخيّة وقابم
بها، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكلّ برزخ هو جوهر غاسق.
9 (١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغنى في نفسه، والآ ما افتقر
الى الغاسق. فلما قام به، فهو فاقر ممكن. ووجوده ليس من الجواهر الغاسق،
والآ لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب اشرف من
12 ذاته! فالمعطى لجميع الجواهر الغاسقة أنوارها غير ماهياتها المظلمة وهيئاتها
الظلمانية. وستعلم انّ أكثر الهيئات الظلمانية معلولة للنور، وان كان
عارضاً أيضاً؛ وهي خفية، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغي
15 ان يكون معطى الانوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، والآ دخل

فحسب : على ما هو رأى الاقدمين من الحكماء Tu (Ir) التي : الذى HI فيها :
فيه H الامكان : على ما هو رأى المشايخ من ان الظلمة عبارة عن عدم النور عما
من شأنه ان يستتير، ولهذا لا يكون الهواء عندهم مظلماً لامتناع النور عليه لشيفه؛
وعند الاقدمين هو مظلم، فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسماء
لشيء - كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك - ان يكون جميع
اسماء السلوب كذلك Tu (Ir) : كل غير نور ... مظلم : كل ما كان غير نور ...
مظلم E كما هو رأى الاقدمين من المتألهين Tu (Ir) : وشاركت : وشارك H ما :
بما I عنه : عنها RF : لازمه : لزمه T : أكثر : I : معلولة : معلول T

في هذا الحكم الذي هو على الجميع ، فهو أمر خارج عن البرازخ والفواسق.

IV.

فصل

3

< في افتقار الجسم في وجوده الى النور المجرد >

- (١١١) الفواسق البرزخية لها أمور ظلمانية كالأشكال وغيرها وخصوصيات للمقدار؛ وإن لم يكن المقدار زائداً على البرزخ، إلا أن له تخصصاً ما 6 ومقطعاً وحداً ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التي يختلف بها البرازخ، ليست للبرزخ بذاته، ولا تشارك فيها البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، ولا استوى الكل فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل 9 وغيره من الهيئات الظلمانية غنية، ما توقّف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة، ما افتقرت في تحقق وجودها الى المخصّصات من الهيئات الظلمانية وغيرها. فإن البرازخ لو تجرّدت عن المقادير 12 والهيئات، لم يمكن تكثيرها لعدم المميز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. وليس بجائز أن يقال أن الهيئات المميزة لوازم للماهية البرزخية تقتضيها هي، إذ لو كان كذلك، لما اختلفت في البرازخ، 15 وقد اختلفت.

والحدس يحكم بأن الجواهر الفاسقة الميتة ليس وجود بعضها عن بعض،

• البرزخ : البرازخ R | 7 ينفرد HEMFI : ينفرد T وفي أكثر النسخ « ينفرد » Ta ينفرد MaRfa | 8 تشارك : تشارك M | فيها TEMF : فيه HRI | 9 استوى : استوت HI | فله : أي للبرزخ Tu | 11 تحقق : تحقيق T | 13 لم : لا HEI | الفارقة : الفارقة M | 14 كل واحد : + بالآخر T (Tu) | 15 لما : ما I | 17 عن : من TMF

اذ لا أولوية بحسب الحقيقة البرزخية الميتة . وستعلم من طرائق أخرى أنّ
البرزخ لا يوجد البرزخ . والبرزخ وهياته الظلمانية والنورية، لما لم يكن
3 وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور - لامتناع توقف شيء على ما يتوقف
عليه، فيوجد موجدّه فيتقدّم على موجدّه ونفسه وهو محال، - وإذا لم تكن
غنية لذاتها، فكلّها فاقرة الى غير جوهر غاسق وهيشة نورية وظلمانية،
6 فيكون نوراً مجرداً . والجوهر الغاسق جوهريته عقلية وغاسقيته عدمية ؛ فلا
يوجد من حيث هو كذا، بل هو في الايمان مع الخصوصيات .

(١١٢) ضابط > في أنّ النور المجرد لا يكون مشاراً اليه بالحس . <

9 ولما علمت أنّ كلّ نور مشار اليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض،
فلا يشار اليه ولا يحلّ جسمًا، ولا يكون له جهة أصلاً .

(١١٣) ضابط > في أنّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد . < النور

12 العارض ليس نوراً لنفسه، اذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نوراً لغيره . فالنور
المحض المجرد نور لنفسه، وكلّ نور لنفسه نور محض مجرد .

v.

فصل اجمالي

15

> في أنّ من يدرك ذاته فهو نور مجرد <

(١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته

18 عنده؛ وليس هيشة ظلمانية في الغير، اذ الهيشة النورية أيضاً ليست نوراً

3 توقف شيء : توقف الشيء R | 4 واذا : EI | 5 لذاتها : بذاتها HEI | 6 عقلية : R

عقلية T-I | عدمية : R | عدمي T-I | 10 يحل : يجد M | 17 من كان له RFI : ما كان

له T من له HEM | 18 النورية : النورانية F | ليست نوراً : لما تبين في الضابط الثاني Tu

لذاتها فضلاً عن الظلمانية. فهو نور محض مجرد لا يشار اليه .

VI.

فصل تفصيلي

3

< فيما ذكرناه أيضاً >

- (١١٥) هو ان الشيء القايـم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته ، فان علمه ان كان بمثال ومثال الانائية ليس هي - فهو بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال حينئذٍ - فيلزم ان يكون ادراك الانائية هو بعينه ادراك ما هو هو ، وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها ، وهو محال - بخلاف الخارجيات ، فان المثال وما له ذلك كلاهما هو - . وايضاً ان كان بمثال ، ان لم يعلم انه مثال لنفسه ، فلم يعلم نفسه ؛ وان علم انه مثال نفسه ، فقد علم نفسه لا بالمثال . وكيف ما كان ، لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بأمر زائد على نفسه ، فانه يكون صفة له . فاذا حكم ان كل صفة زائدة على ذاته - كانت علماً أو غيره - فهي لذاته ، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها . فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة .

١ محض : - TMF ٥ هو ان : - T القايـم : العالم H 6 الانائية : الانائية T-I على ما في النسخ الشهورة و« مثال الانائية » على ما في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف - رضى الله عنه - مقابل بها أيضاً ، وهذه النسخة أصح ولهذا غير في تلك النسخة « الانائية » (الائية Ma) حيث كانت الي« الانائية » TaMaFa 7-8 هو بعينه HERI : بعينه TMF 8 ما هو هو : اي ادراك شيء هو هو اي هو غيرها لا ادراك شيء هو هي اي هو نفسها Tu 9 بخلاف : هو بخلاف T 10 كلاهما هو : لانها غير النفس فيكون كل منهما هو ، لا ان احدهما هو دون الآخر Tu 11 وكيف ما كان : اي الشيء القايـم بذاته المدرك لها اي سواء كان عقلاً او نفساً Tu 12 كانت : كان HEI 14 الزائدة : + عليها T (Tu)

- (١١٦) وأنت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها، واذا ليس يمكن ان يكون الادراك بصورة أو زايد، فلا تحتاج في ادراكك لذاتك الى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغائبة عن نفسها. فيجب ان يكون ادراكها لها لنفسها كما هي، وان لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية، ليست من المدرك منك، فليس المدرك منك بعض ولا أمر برزخي والآ ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمر لا يزول. والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها أو تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع أو المحل، ليست بأمر مستقل يكون ذاتك نفسها هي. وان أخذت الجوهرية معنى مجهولاً وأدركت ذاتك لا بأمر زايد ادراكاً مستمراً، فليست الجوهرية الغائبة عنك كل ذاتك ولا جزء ذاتك. فاذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئاً مدركاً لذاته وهو «أنائييتك». وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنائييته. فالمدركية اذن ليست بصفة ولا أمر زايد، كيف ما كان. وليست جزءاً لأنائييتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذ: اذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتبين من هذا الطريق ان الشئية ليست بزايدة أيضاً على الشاعر؛

2 زايد : زايدة T | 3 الغير : غير M | 4 ادراكها لها : اى ادراك الذات وفى
بعض النسخ « ادراكك لها » TaMaFa وكذا ER | 4 لا تغيب : اى ذاتك Tu |
6 من : هي T | 7 مستمر : مستمرا HRI | 8 ماهيتها : اى ماهية الذات Tu | 10 مجهولاً :
كما هو رأى بعض المشائين Tu | 11 الغاية منك : لكونها مجهولة Tu | 12 أنائييتك TM :
أنائييتك HEFI (مهلة فى R) | 13 وأنائيته TM : وأنائيته HEFI | 14 لأنائييتك TM :
لأنائييتك HEFI | اذا : واذا R | 16 فتبين : فبين TF | مرابدة : بزايد H | أيضاً : - R

فهو الظاهر لنفسه بنفسه، ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومُدْرِكِيَّتِكَ لأشياء أخرى تابع لذاتك، واستعداد المُدْرِكِيَّة عرضي لذاتك. وان فرضت 3 ذاتك أُنْيَّة تدرك نفسها، فيتقدّم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلا ما قلنا. وإذا أردت أن يكون للنور عندك

(١١٧) ضابط، فليكن أنّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المُظهِر 6 لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كلّ ما يكون الظهور زائداً على حقيقته. والانوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زايد عليها، فتكون في نفسها خفية،

أية : اى حقيقة موجودة Tu ١ تدرك نفسها فيتقدم نفسها HEI : تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها TMF وفي اكثر النسخ « تدرك... نفسها » TaMaFa تدرك نفسها فيتقدم ذاتها R ٢ فتكون : اى ذات الأنية Tu ٣ ٤ فليس : اى المدرك لذاته Tu ٥ ما قلنا : من انه نفس الإدراك والظهور الروحاني لا شئ آخر يشبه الإدراك (Ir) Tu ٦ للنور : اى (ضابط) لطلق النور سواء كان مجردا او عارضا - وان كان سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد - لانه بعد هذا يشرع في الانوار العارضة، وانما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكها فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اى قايم بذاته والعارض نور لغيره اى قايم به (Ir) Tu ٧ ٨ على حقيقته : ولهذا لا يمكن ان يكتسب بعد او رسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان، لاستعالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه، لوجوب كون المَعْرِفِ أجلى من المَعْرِفِ. وانما يمكن ان يدرك بما هو أشد ظهورا منه، اعنى انه يدرك باشراف نور العقل عليه ان كان قايا بنفسه خافيا علينا كنفوسنا، فيكون هذا الاشراف بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى أبصارنا. فكما ان أبصارنا لا تبصر الا باشراف نور الشمس عليها، فكذا نفوسنا لا تدرك ذاتها ولا غيرها ايضا من المجردات (الامور الخارجة عنا Tut) الا باشراف نور العقل عليها. هذا كله سوى ضابطة النور في الانوار القايمة بذواتها. واما الانوار العارضة القايمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها، فليس ظهورها أيضا زائدا عليها بحيث تكون في نفسها خفية، بل هي نفس الظهور الافتقر الى محلّ (Ir) Tu

- بل ظهورها أنّما هو لحقيقة نفسها. وليس أنّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور، فيكون في حدّ نفسه ليس بنور، فيُظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر وظهوره نورِيّته. وليس كما يتوهم فيقال «نور الشمس يُظهره أبقارنا» بل ظهوره هو نورِيّته، ولو عدم الناس كلّهم وجميع ذوات الحسّ، لم يبطل نورِيّته.
- (١١٨) عبارة أخرى: ليس لك ان تقول «أُنَيْتِي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفياً في نفسه» بل هي نفس الظهور والنورية. وقد علمت أنّ الشيشية من المحمولات والصفات العقلية، وكذا كون الشيء حقيقةً وماهيةً، وعدم الغيبة أمر سلبي لا يكون ماهيتك؛ فلم يبق إلّا الظهور والنورية. فكلّ مَنْ أدرك ذاته، فهو نور محض، وكلّ نور محضٍ ظاهرٌ لذاته ومدرك لذاته.
- 9 هذا احدي الطرايق.

- (١١٩) حكومة > في أنّ ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده
- 12 عن المادّة كما هو مذهب المشائين. < ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرّداً

فيقال: + ان R || 4 نوريته: كان المذكور في هذا الفصل من الباحث العكبية الهمة، اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها أمّ الحكمة وأصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ورقائق التالّبين، كما جاء في الوحي القديم «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربّك» وفي كلام النبي صلّم «من عرف نفسه فقد عرف ربّه، واعرفكم بنفسه أعرّفكم ربّه» وفي كلام افلاطون «من عرف ذاته تألّه» وفي كلام ارسطوطاليس «معرفة النفس معينة في كل حقّ معونة كثيرة». الى غير ذلك... Tu (Ir) || 5 أنيتي: أنايتي M || 6 هي: هو MF || والنورية: والانية F وفي نسخة «والانية» Mt || 9 ومدرك لذاته: فالمدرك والمدرك والادراك ههنا واحد كما يكون العقل والمائل والمعقول واحداً Tu || 10 احدي الطرايق I-H: اخرى الطرايق T وفي بعض النسخ «احدي الطرق» (احدي الطرايق Ta) وفي نسخة «هذا آخر الطريق» والاول اولي لانه قد يذكر طرقاً اخرى في اثبات هذا المطلوب TaMaFa

- عن البرازخ والمواد، لم يلزم إلا ان يكون طعاماً لنفسه لا غير . والنور اذا
فُرض تجرّده، يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم ان يكون ظاهراً لنفسه وهو الادراك،
ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجردّ ظاهراً لنفسه، بل طعاماً لنفسه فحسب. 3
ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّده عن الهیولی والبرازخ - كما هو
مذهب المشائين - لكانت الهیولی التي اثبتوها شاعرةً بنفسها، اذ ليست هي
هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، وهي مجردة عن هیولی أخرى - اذ لا 6
هیولی للهیولی - ولا تغيب عن نفسها، ان عُنِيَ بالغيبة بعدها عن نفسها؛
وان عُنِيَ بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة،
بل عدم الغيبة كناية وتجاوز عن الشعور على هذا التقدير . وكان عند المشائين 9
كون الشيء مجرداً عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه . والمادة نفسها
كما قالوا خصوصاً إنما يحصل بالهيشات، فهب ان الهيشات منعتها المادة،
فالمادة ما الذي منعها؟ واعترفوا بأن الهیولی ليس لها تخصّص إلا بالهيشات 12
التي سمّوها صوراً. والصور اذا حصلت فينا، أدركناها؛ وليست الهیولی في
نفسها إلا شيئاً ما مطلقاً أو جوهرًا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع

1 عن البرازخ : وفي بعض النسخ «عن البرزخ» TaMaFa وكذا R | 3 ظاهراً لنفسه :
اي مدركاً لها على ما يلزم من مذهب المشائين، اذ ليس نوراً لنفسه ليلزم الظهور
Tu | 4-5 كما ... المشائين HERI : - TMF | 7 ان عُنِيَ : اعنى T | بالنبية : اي في
تفسيرهم الادراك بانه عدم النبية عن الذات المجردة عن المادة Tu | 8 الى عدم
النبية : على ما يقوله المشاؤون من ان ادراك الفارق ذاته هو عدم غيبته عنها Tu |
10 هو ادراكه : والحاصل انه ان عُنِيَ بعدم النبية الشعور، كان التعريف دورياً لتعريفهم
ادراك الفارق الذي هو شعوره بعدم النبية وعدم النبية بالشعور Tu | 12 منها : اي
عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها على ما تقدم Tu

الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهبولي سيما أنّ جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمّ ما أدركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء؟ ولمّ ما أدركت الصور التي فيها على أنا بينّا 3 حال الجوهرية والشيئية وإنّ أمثالهما اعتبارات عقلية؟

- (١٢٠) ثمّ قال هؤلاء إنّ مبدع الكلّ ليس إلّا مجرد الوجود. وإذا 6 بحث عن الهبولي على مذهبهم، رجع حاصلها الى نفس الوجود، اذ التخصّص إنّما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت. وليس شيء هو نفس الماهية مطلقاً، بل يثبت خصوص، فيقال أنّه ماهية أو موجود. والهبولي لا تبقى إلّا ماهية 9 ما أو وجوداً ما؛ فافتقارها الى الصور ان كان لنفس كونها موجوداً ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى ان يكون هكذا! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضاً في الهبولي، لأنها 12 موجود فحسب. وبطلان هذه الاقاويل ظاهر. فثبت أنّ الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فرض النور العارض مجرداً، كان ظاهراً في نفسه لنفسه. فما حقيقته أنّه الظاهر في نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض 15 مجرداً، فإنّ «الهو هو» ينعكس رأساً برأس.

١ فلا : ولا TMR ٢ هي TERF : هو HMI ٣ ادركت : ادرك H ٤ امثالها :
 امثالها H ٥ هؤلاء : اى الشاؤون Tu ٦ مبدع : مبدأ E ٧ رجع TMF : يرجع
 HERI ٨ الجوهرية : والجوهرية HI ٩ بل يثبت : بل ثبت T وفى بعض النسخ « بل
 اذا ثبت » TaMaFa ١٠ فيقال : + له HI ١١ هكذا : كذا TMF ١٢ موجود THFI :
 موجودة EMR ١٣ هو : فهو HE ١٤ وإذا : + كان R

VII.

فصل

< فى الانوار وأقسامها >

3

- (١٢١) النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه، والى نور فى نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وان كان نوراً فى نفسه، لأن وجوده لغيره. والجوهر الفاسق ليس بظاهر فى نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحيوة هى أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيث هو الإدراك الفعّال. فالادراك عرفته. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فيّاض بالذات. فالنور المحض حيّ، وكلّ حيّ فهو نور محض. والفاسق ان أدرك ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكن جوهرًا غاسقًا. وان اقتضى البرزخ أو غاسق ما من حيث هو كذا الحيوة والعلم، لكان يجب على مشاركته ذلك، وليس كذا. وان قُرض للجوهر الفاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة، كان على ما سبق. وأيضاً لا شك أنّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنه غاسق فى نفسه؛ كيف يظهر له شيء اذ لا بدّ لمن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور فى نفسه؟ فإنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته. 15

5 نور لغيره : وهو محله Tu | لنفسه : اى ظاهرا لها مدركا اياها Tu | 6 فى نفسه : لاشراقة فى نفس الامر Tu | لغيره : فلا يكون مدركا لنفسه Tu | الجوهر الفاسق : اى الجسم المظلم Tu | 7 ظاهرا لنفسه : اى مدركا لها Tu | 8 عرفته : وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته Tu | 9 ظاهر : وهو الاشراق Tu | 8-9 وهو فيّاض بالذات R : وهو فيّاض الذات T=F وفى بعض النسخ « فانه فيّاض بالذات » وهذا أوضح TaMaFa وهو فيّاض لذاته I | 9 فهو : T- | 11 لكان : فكان R كان I | مشاركته : مشاركته I اى فى الجسمية والمظلمة Tu | 13 لما سبق : كما سبق TF | 14 لن : لشيء T

فلما لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لما لم يكن وجودها إلا لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القايم منهما هو البرزخ. فان كان شيء ما مديراً منهما لذاته، فلا يكون إلا ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فان البرزخ والهيئة شيان لا شيء واحد، ودريت أنه غير ظاهر في نفسه. 6

(١٢٢) ايضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يظهر الشيء لغيره. كالنور العارض للمحل - وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. واذا كان شيء أظهر أمراً لغيره، ينبغي أن يكون ذلك الغير ظاهراً لنفسه حتى يظهر عنده أمر ما. واذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز ان يكون أمر يظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهراً عند نفسه، اذ لا أقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه، فلا يظهر نفسه لنفسه شيء ما أبداً. كيف ويستدعى اظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرةً لنفسه قبل ذلك؟ والبرزخ خفي لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء. 15

(١٢٣) وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور

• شيء ما مدركا منها : شيء منها مدركا HaR • ودريت : وقد دريت M • 7 يجوز : R • 8 للمحل : كنور الشمس مثلا يظهر للمحل اى لجسمها للابصار Tu • لغيره : ولا من اظهاره غيره لغيره Tu • لذاته : اى ادراكه لها Tu • 10 امر ما : فان ظهور الشيء للشيء فرع على ظهوره فى نفسه لنفسه Tu • 11 به : اى بذلك الاظهار Tu • 12 وخفاء : وخفى H • 14 قبل ذلك TMF : + وهو محال HERI • 15 يظهره H-I : يظهر TR • 16 أظهره : اى البرزخ الخافى نفسه على نفسه لنفسه Tu • شيء : بحيث يدرك نفسه Tu

وكان كلّ برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حياً. وليس كذا. وأيّ خصوص
يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانية، لا يوجب أن يُظهره نور عند نفسه. وتقرّر
من جهة أخرى أنّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة ما ولا 3
جوهر غاسق ما.

(١٢٤) قاعدة > في أنّ الجسم لا يوجد جسماً. < وإذا دريت أنّك
في نفسك نور مجرد ولست تقوى على ايجاد برزخ، فاذا كان من النور 6
الجوهريّ الحيّ الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ
الميت عن ايجاد البرزخ.

VIII.

9

فصل

> في أنّ اختلاف الانوار المجردة العقلية

هو بالكمال والنقص لا بالنوع < 12

(١٢٥) النور كلّ في نفسه لا يختلف حقيقته ألا بالكمال والنقصان
وبأمور خارجة، فأنّه ان كان له جزءان وكلّ واحد غير نور في نفسه، كان
جوهرًا غاسقًا أو هيئة ظلمانية، فالمجموع لا يكون نورًا في نفسه. وان 15

2 يوجد EMFI : يؤخذ T موحد R وفي بعض النسخ < بفرض > MaFa (يمرض Ta)
بهيئات : لهيئات T 3 ظهر : يظهر T 4 ظهوره لنفسه HERI : ظهوره TMF 7 الفاعل :
الفعال H 8 يقصر : يقصر H 9 عن ايجاد البرزخ : ولان الابداع اظهار الشيء واخراجه
من العدم الى الوجود ويستتبع ان يظهر الغير من لا يكون ظاهرا لنفسه اي مدركا لها ،
فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الابداع الادراك اي العيوة وامتناعه من لا ادراك
له Tu (Ir) 12 لا بالنوع : كما ذهب اليه المشاؤون Tu 13 والنقصان HERI : والنقص
TMF 14 بامور : امور RI 15 خارجة : خارجة M

كان أحدهما نوراً والآخر غير نور، فليس له مدخل في الحقيقة النورية،
وهي أحدهما. وستعرف الفارق بين الانوار على التفصيل.

3 (١٢٦) فصل. ومن طريق آخر نقول: الانوار المجردة لا تختلف في

الحقيقة، وألا ان اختلفت حقايقها، كان كل نور مجرد فيه النورية وغيرها.

وذلك الغير أما ان يكون هيئة في النور المجرد، أو النور المجرد هيئة

6 فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته. فان كان هو هيئة في النور المجرد،

فهو خارج عن حقيقته، اذ هيئة الشيء لا تحصل فيه الا بعد تحققه ماهية

مستقلة في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وان كان النور المجرد هيئة

9 فيه، فليس بنور مجرد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض

نوراً مجرداً، وهو محال. وان كان كل واحد منهما قائماً بذاته، فليس

أحدهما محل الآخر ولا الشريك في المحل، وليس ببرزخين ليمتزجا أو

12 ليتصلا، فلا تعلق لأحدهما بالآخر. فالانوار المجردة غير مختلفة الحقايق.

(١٢٧) ايضاح آخر: اذا تبين ان أنائيتك نور مجرد ومدرك لنفسه

والانوار المجردة غير مختلفة الحقايق، فيجب ان يكون الكل مدركاً لذاته،

15 اذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه في الحقيقة. هذا طريق آخر. واذا

1 غير نور : ليس بنور R (غير نور Rt) 3 نقول : فنقول T المجردة : + نفوسا

كانت او عقولا T (Tu) 3-4 في الحقيقة : بالحقيقة F 6 قائم : قابلا R 7 خارج :

الخارج H 8 في العقل : بالعقل F 8-9 هيئة فيه : اي في ذلك الغير الظلاني Tu 9 هو

HER : - TMFI بل المفروض انه نور مجرد Tu 10 بذاته TMRF : بنفسه HEI

11 وليس : وليس T ببرزخين : برزخين TR 11-12 ليمتزجا أو ليتصلا HaErt :

ليمتزجان او ليتصلا HRI يمتزجا او يتصلا T ليمتزجا او يتصلا MF 13 ان : - T

أنائيتك TM : أنائيتك HEFI (مهلة في R) 15 شيء : الشيء R

علمت ما سبق أولاً، استغنيت عن هذه الوجوه .

(١٢٨) قاعدة > في أنّ مُوجد البرازخ مدرّك لذاته . < فلما كان

واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نوراً مجرداً، فهو حيّ مدرّك لذاته، 3
لأنّه نور لنفسه .

IX.

فصل

6

> في نور الانوار <

(١٢٩) النور المجرد اذا كان فاقراً في ماهيته، فاحتياجه لا يكون

الى الجوهر الفاسق الميّت، اذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتمّ منه لا 9
في جهة؛ وأنّى يفيد الفاسق النور؟ فان كان النور المجرد فاقراً في تحقّقه،
فالى نور قائم . ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية،
لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة . فيجب ان ينتهى 12
الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها الى نور ليس وراءه نور، وهو
نور الانوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم
الأعلى، وهو النور القهّار، وهو الغنى المطلق، اذ ليس وراءه شيء آخر. 15

3 لذاته TMRFIr : لنفسه H - ، EI || 14 المقدس THaMRF : القدوس HERH I

14-15 والنور الاعظم الاعلى : الاعلى والنور الاعظم R || 11 النور القهار : القاهر HR اى
لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره الغير المتناهى شدة وقوة، اذ سائر الانوار
المجردة العقلية أشعة ضعيفة من لمعات اشراق شمس وتلويحات لمعان برقه غير منفصلة عنه بل
متحدة به نوعاً من الاتحاد، واعتبره بانحداد نور الكواكب وأشتتها فى النهار بنور
الشمس وشعاعها، والنور العظيم العالى مشتمل على الكل ضرورة اشتغال النور الاشده
واحاطته بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب، فيصير الانوار كلها كأنها
جوهر واحد لانها انوار محضة لا غلام فيها ولا تباين بينها، ولشدة نوريتها وقوة

ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فانهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض 3 أنه لازم للحقيقة اذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانياً أو نورانياً، فانه ليس وراءهما مخصص. وان خصص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصص متعينين لا بالمخصص، ولا يتصور التعيين والأثينية إلا بمخصص. 6 فالنور المجرد الغني واحد وهو نور الانوار، وما دونه يحتاج اليه ومنه وجوده، فلا ند له ولا مثل له. وهو القاهر لكل شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الانوار العدم، 9 فانه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجح، فلم يكن بغني حقاً، فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار لوجوب تناهي السلسلة.

12 (١٣٠) وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضى عدم نفسه، وآلاً ما تحقق. ونور الانوار وحداني لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. واذ

8 لازم: عارض R || نورانيا TRF : نوريا HEMI || 4 فيكونان TERI : فيكونا HMF || 5 التخصص HEMFI : التخصص TR وفي بعض النسخ «التخصيص» MaFa (التخصص Ta) || التعيين H || بمخصص TEFI : لمخصص HM بالمخصص R || 6 نور الانوار : والنور الاظهر الاقهر الذي هو نفس الظهور العقلي الشمسي شمس عالم العقل Tu (Ir) || وما دونه : من الاشعة الظاهرة عن اشراقه وأشعة الاشعة التابعة للمعاني الى ان ينتهي الظهور الى ظهور الاجسام وهيئتها التي هي اكثف الاشعة الظهورية Tu (Ir) || 8 كل قهر وقوة : كل قوة وقهر H || كمال: R - 10 على ما دريت : اي في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من القسم الاول Tu (رجوع به ص ٦٢ شود) || بغني: T || 12 ما : M

اشراقها (اشراقيتها Mu اشراقاتها Fu) وافراط ظهورها يتجافى عنها الحواس وينبوا منها القوى، فلا يدرك لها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام، ولهذا لا يصل الى ادراكها اكثر الانام Tu (Ir) || آخر: - TMF

- لا شرط له ولا مصاد له ، فلا مُبطل له ؛ فهو قَيِّوم دائم . ولا يلحق نور
الانوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية ، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه .
- (١٣١) أما إجمالاً : فلأنَّ الهيئة الظلمانية لو كانت فيه ، للزم أن يكون 3
له في حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها ، فيتركب ، فليس بنور محض . والهيئة
النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نوراً ؛ فنور الانوار ان استنار بهيئة ،
فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفافر العارض الذى أوجه هو بنفسه ، اذ 6
ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية ، وهو محال .
- (١٣٢) إجمال آخر : هو ان المنير أنور من المستنير من جهة
اعطاء ذلك النور ، فيكون ذاته أنور من ذاته ، وذلك ممتنع . 9
- (١٣٣) طريق آخر تفصيلي : هو ان نور الانوار لو أوجب لنفسه
هيئة ، لفعل وقبل . وجهة الفعل غير جهة القبول ، ولو كان جهة الفعل
بعينها جهة القبول ، لكان كل قابل لما قبل فاعلاً ، وكل فاعل لما فعل قابلاً 12
بنفس الفعل ؛ وليس كذا . فيلزم ان يكون فيه جهتان : جهة تقتضى الفعل
وجهة تقتضى القبول . ولا يتسلسل الى غير النهاية ، فينتهى الى جهتين فى ذاته .
- (١٣٤) ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نوراً غنياً اذ لا نورين 15
غنيين لما عرفت ، ولا أحدهما نور غنى والآخر نور فقير ، لأن الفقير ان

٢ صفة : اى من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية Tu 4 له TMRF :
- HEI 5 : ان : EI 9 اعطاء : عطاء H 12 لكان : كان T 11 لما قبل فاعلاً : اى فاعلاً
لما قبل Tu 13 جهتان : - TMF 14 وجهة TMRF : واخرى TtHEI 11 تقتضى : - HEI 11
النهاية : نهاية H 11 فى ذاته : فيكون ذاته مركبة لا بسيطة ، هذا خالف . ولانفى الجهتين عن
الواجب لذاته بطريقة المشايين اراد ان ينفيهما بطريق آخر ... Tu 15-16 لا نورين غنيين
TMFI : لا نوران غنيان HER 11 نور غنى : غنى T 11 نور فقير : فقير R 11 لان : فان HEI

كان هيئةً فيه، فيعود الكلام اليه؛ وان لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فُرض جهةً في ذاته، وذلك مممتنع. ولا أن يكون أحدهما نوراً والآخر هيئة ظلمانية، لأنه يعود هذا الكلام بعينه أيضاً. ولا أن يكون أحدهما جوهرًا غاسقًا والآخر نورًا مجردًا، فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر، فلا يكون في ذات نور الانوار أيضاً. فثبت أن نور الانوار مجرد عما سواه، ولا ينضم اليه شيء ما، ولا يتصور أن يكون أبهى منه. ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد.

1 فيه : + جهة H || 3 لأنه يعود ... (هذا الكلام : - M) أيضا TMRF :
أيضا يعود (لعود EI) هذا الكلام بعينه HEI || 4 واحد : - R || 5 فثبت :
قد ثبت R || 6 شيء ما : وفي بعض النسخ « ولا ينضم اليه شيء ما من الهيات »
TaMaFa || 7 وهو : وهي R || 9 في كل نور مجرد : ان ظهوره لذاته نفس ذاته
وهو علمه وحيوته الغير الزايد على نفس الذات. واعلم ان الذي نفينا عن الواجب من الصفات، هي الحقيقية دون الاضافة والسلبية والاعتبارية ... واما اعتبارات لا وجود لها في الاعدان - ككونه تعالى شيئا وحقيقة - كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تغل بوحدايته. فمثل هذه الصفات يجوز عليه، بل يجب له. وما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه، بل له اضافة واحدة هي البديئية تصحح جميع الاضافات كالرازية والصورية ونحوهما، ولا سلب كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها، وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وبغيرها، كما يدخل تحت سلب الجداية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه، وان كانت السلوب لا تكثر على كل حال. وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم أجد في كلام غيره Tu

المقالة الثانية

في ترتيب الوجود

وفيه فصول

I.

فصل

6 < في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد >

(١٣٥) لا يجوز أن يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير 9 مركبة مما يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبين لك استحالة، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة؛ وأيضاً النور من حيث هو نور أن يقتضى، فلا يقتضى غير النور؛ ولا يحصل منه نوران، فإن أحدهما غير الآخر، فاقضاء 12 أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما. وهذا يكفى في حصول كل شيتين منه كيف كانا. وفي التفصيل نقول: لا بد من فارق بين الاثنين. ثم يعود الكلام الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما، فيلزم 15 جهتان في ذاته وهو محال.

2 في ترتيب الوجود THaMFI : وفي بعض النسخ > في تعريف ترتيبات (ترتيب Ma) الوجود < وفي بعض النسخ > في بعض ترتيبات الوجود < (وكذا R) TaMaFa في ترتيبات الوجود HERT || 9 هيئتها TMRf : هيئتها HEI || 10 تبين : بين HI || 13 ليس : غير TF || 14 منه : فيه E منه R

II.

فصل

> في أنّ أوّل صادر من نور الانوار

3

نور مجرد واحد <

- (١٣٦) وان فرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، وألا تعددت
 6 جهاته على ما سبق. والانوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو
 صدر منه ظلمة، لكانت واحدة، وما وجد غيرها من الانوار والظلمة،
 والوجود يشهد ببطلانه. فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل به على وحدته
 9 كثرة، ولا امكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين، فأوّل ما
 يحصل منه نور مجرد واحد. ثم لا يمتاز عن نور الانوار بهيئة ظلمانية
 مستفادة من نور الانوار، فيتعدد جهات نور الانوار مع ما برهن من أنّ
 12 الانوار سيّما المجردة غير مختلفة الحقايق. فإذا التمييز بين نور الانوار وبين

§ وان فرض : فان فرض R فافرض Rt وجود ظلمة : اى من نور الانوار Tu ||
 ¶ وما وجد : وهى توجد E || § به T-I : منه T || § كثرة : وفى بعض النسخ « كثير »
 TaMaFa (وكذا EI) || ولا نورين H : ولا نوران T-I وفى بعض النسخ « ولا نورين »
 وهذا أولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة، والاول معطوف على كثرة وفيه
 بعد لتوسط قوله « ولا امكان » TaMaFa || 10 نور مجرد واحد : هو السى عند بعض
 الاوائل بـ « العنصر الاول » لانه أصل ما عداه من الممكنات، لان ما عداه معلول
 له، وعند المشايين بـ « عقل الكل » اما لانه عقل لجلة العالم واما لانه فى المشهور
 هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذى يقال لجرمه « جرم الكل » ولحركته « حركة
 الكل » لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات الداخلة تحت جرمه وحركته،
 وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن (Ir) Tu || 11 مستفادة من TMRF : مستفادة
 عن HEI || 12 التمييز : التمييز TM

- النور الأوّل الذى حصل منه، ليس ألاّ بالكمال والنقص، وكما أنّ فى المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد فى الكمال، فالانوار المجردة حكمها كذا. والانوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان 3
اتّحد القابل واستعداده، كحايط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الارض من شعاع الشمس، ويبيّن أنّ الارض يقبل من الشمس أتمّ ممّا انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج، 6
ولا يخفى أنّ التفاوت فى الكمال والنقص بينهما ليس إلاّ لتفاوت المفيدين ههنا. وقد يكون الفاعل واحدًا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلّور والشبح والارض، فإنّ الذى يقبل 9
البلّور أو الشبح مثلاً أتمّ. والنور المجرد لا قابل له؛ فما وراء نور الانوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الانوار لا علّة له، بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص. 12

(١٣٧) سؤال : الماهيّة النوريّة من حيث هى لا تقتضى الكمال،

1 وكما : فكما MR 3 كذا : هكذا T 11 العارضة : اى للجسام Tu 11 5 أو ما ينعكس : تقديره أو كأرض (كالارض Mu) يقبل النور من الشمس والسراج أو ما ينعكس من الزجاج على تلك الارض Tu 11 من شعاع الشمس : وله تقدير آخر وهو ان يكون المعنى كحايط يقبل النور من الشمس ومن السراج أو مما ينعكس عليه من الزجاج الموضوع على الارض من شعاع الشمس، وهى هذا يكون الارض فى قوله « وبين ان الارض » بمعنى الحايط ؛ وهذا التقدير أولى اذ ليس فيه الا تفسير الارض بالحايط وليس بعيد بخلاف التقدير الاول، فانه فيه بعدا لكثرة الاضرار فيه على ما لا يغفى Tu وكذا الشعاع الشمسى اذا وقع على أرض وانعكس من زجاج يقابل تلك الارض عليها شعاع آخر ... Ir 9 11 والشبح TM : او الشبح HERFI وهو الغرز الاسود فارسى معرّب Tu 11 10 أو الشبح : والشبح TI

فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؟

- جواب: هي كَلِيَّةٌ ذهنيّةٌ لا تتخصّص نفسها بخارج، وما في العين
- 3 شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللهذه اعتبارات لا تتصوّر على العينيّ.
- (١٣٨) وما قيل «انّ القايم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّم
- قد سبقت الاشارة اليه. بلى الانوار العارضة على الانوار المجردة - التي
- 6 سنشير اليها - يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت
- انّ أوّل حاصل بنور الانوار واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربما
- سمّاه بعض الفهلويّة «بهمن». فالنور الأقرب فقير في نفسه غنيّ بالأوّل.
- 9 ووجود نور من نور الانوار ليس بأن ينفصل منه شيء، فقد علمت انّ
- الانفصال والاتّصال من خواصّ الاجرام، وتعالى نور الانوار عن ذلك؛ ولا

2 جواب: الجواب TE || في العين: في الاعيان M || 3 اصل وكمال: أصلا ولا كمالا
 H أصلا وكمالا R أصل هو تلك الماهية وكمال وهو الامر الخارجى الذى تخصصت الماهية
 به في العين يعنى كمال نور الانوار، بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا أمر
 زايد عليها حتى يحتاج ماهية نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال، واما كمالات
 الانوار المجردة الممكنة وان كانت أيضا غير زائدة على ذاتها النورية، فهي معلولة
 فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ماهياتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجودها
 ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود (Ir) Tu || العيني: العين T || 5 بلى: اى
 ما ذكرت هو حكم الانوار المجردة لا مطلق الانوار Tu || 6 وجهين: جهتين R ||
 8 بعض الفهلوية: وفي بعض النسخ «بعض الفهلوة» TaMaFa (وكذا HE) بعض
 الفهلويين Iz || بهمين: Iz~T بهمان HRT وزعم الحكيم الفاضل زرادشت (زرادشت
 النبي عليه السلام Ir) ان اول ما خلق من الموجودات بهمين ثم اردبيشت ثم شهريور
 (شهريور Ir) ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ
 'السراج من السراج من غير ان ينقص من الاول شيء. (Cf. Ayâtkâr i Jâmâspik éd.)
 وراهم زرادشت اى اتصل بهم (87 & 36 pp, III 6-7, 1939, G. Messina, Rome)
 واستفاد منهم العلوم الحقيقية Tu (Ir)

بأن ينتقل عنه شيء، اذ الهيئات لا تنتقل، وعلمت استحالة الهيئات على نور
الانوار. وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه
موجود به فحسب، فهكذا ينبغي ان تعرف في كل نور شارق عارض أو
مجرد، ولا تنوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم.

III.

فصل

6

في أحكام البرازخ

(١٣٩) اعلم ان للإشارات في جميع الجوانب غايات، وأنه ان لم
يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك - وقد تبين لك تناهي
الترتيبات المجتمعة الجرمية وغيرها - لكنت الحركة والاشارة عند عبورها
و خروجها عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء، والعدم لا يتصور الاشارة
اليه. وسواء كان محيطاً بالكل قابلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة، فإن
كل واحد من هذه البرازخ - وان فرض أنه غير ممكن أن تنفصل - فلا بد

١ وعلمت : وقد علمت R ٢ شارق : اي في حصول كل نور عقلي Tu ٣ انفصال
جسم : بل الصادر من الواجب لذاته وغيره من المجردات ان كان هيئة عقلية وهي
النور الشارق العارض، فشرط حصوله استعداد النور المجرد القابل له، وحينئذ يحصل
له اشراق عقلي وهيئة نورية في ذاته للاستعداد المقضى لذلك ؛ وان كان جوهرًا عقليًا
وهو النور الشارق المجرد، فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره، فحينئذ
يظهر قايماً بذاته بلا زمان ولا مكان، وذلك اشراق عقلي وظهور روحاني، فظهر
من هذه الباحت ان الاشعة العقلية جوهرية كانت أو عرضية والاشعة الجسائية ليس
حصولها بانتقال عرض أو انفصال جوهر منها ولا بزمان Tu (Ir) ٧ البرازخ HE :
هذه البرازخ T-I ٨ اعلم : واعلم T ٩ ان لم : وان لم EMI ٩ للانفكاك TMRF :
للانفصال HEI ١٠ وقد تبين MRFI : وقد بين T وتبين HE ١٠ الترتيبات

- من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فيقع الحركة الى شيء ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أوّلاً حتّى تتركّب، والبسيط يجعل جسمًا واحدًا دفعةً، ثمّ يتجزّى ان كان ممّا يقبل ذلك؛
- 3 فلا بدّ من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم. ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان، فأنّه واحد متشابه لا يحصل
- 6 من نفسه إلاّ جهة واحدة وهو العلو، وكلّ ما قرب منه فهو العالى. فإذا لا يكون الأسفل إلاّ في غاية البعد عنه، وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.
- (١٤٠) وممّا يدلّ على أنّ ما منه الجهة - المفروض أنّه هو لا غير -
- 9 لا ينقسم، أنّ المتحرّك الى فوق لو قسمه، فأمّا ان يتحرّك بعد عبور أقرب جزأيه الى فوق، وحينئذ لا يكون الفوق إلاّ الجزء الأبعد؛ أو يتحرّك من فوق، فلا يكون جهة الفوق إلاّ من الجزء الأقرب. فعلى التقديرين بصير جملة
- 12 ما يفرض جهةً جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا في عين ما منه الجهة الذى لا نأخذ معه ما لا مدخل له في الجهة. وليس هذا كالسفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد، اذا وصل المتحرّك الى غايته صار
- 15 لخصّة حجمه من الكلّ له السفليّة القصى بذاته. وكلّ شيء نسب الى مكان بأنّه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصحّ تبدّل أجزائه بالنسبة الى أجزاء ما فُرض مكانًا له، ان لم يمكن الانتقال بالكلّيّة كما فى الافلاك،

1 تأليفها : تأليفها T | 4 التشابه : التشابه F | أجزاء : جزء R | 6 من نفسه : منه نفسه EI | وهو : وهى I | فهو TF | وهو H-I | 9 لو : ان HR | قسه : قسته E | 10 جزأيه : جزء T | الجزء : جزء H | 11 فوق : الفوق HEI | 13 الذى : الذى E | M | 14 صار : صارت F | 15 لخصّة : لخصّة TR | بحصة H-I | 17 فرض TMRF : بفرض HEI

أو النقل بالكليّة كما في غيرها . فاذن المكان هو باطن حاويه الأقرب ، وما لا حاوى له لا مكان له .

IV.

3

فصل

> فى بيان أنّ حركات الافلاك ارادية

6

وفى كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار <

(١٤١) البرزخ الميّت لا يدور بنفسه؛ فإنّ كلّ ما له مقصد يقصده ويصل اليه ويفارقه بنفسه، فليس بميّت، اذ الموات اذا قصد بنفسه طبعاً الى شيء لا يفارق مطلوبه، فانه يلزم منه أن يكون طالباً بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محال. والبرازخ العلويّة كلّ نقطة تقصدها، تفارقها. ولا قاصر لها، اذ لا سلطنة للسافل على العالى. وليس بعضها مزاحماً للبعض، اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللّذين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ 12 كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكلّ فى حركة يومية؟ وليست الحركة اليومية قسريّة، فإنّ القسريّة لا تمكن من حركة أخرى، ولا يتحرّك الجسم

1 أو النقل : اى او يصح النقل Tu 8 الموات : الميت EI 12 اللذين : اللذان E اللذين T 13 كيف : اى كيف يكون حركاتها قسرية ؛ Tu 1 فى حركة يومية : وذلك ان المقصور تابع للقاصر فى حركته ، فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت او لما تشاركت فى حركة واحدة ... Tu 14 فان القسرية : اى هذه القسرية وهى حركة العدد Mu 1 من حركة اخرى : اى لا يمكن ان تكون من حركة اخرى اى غير حركة محاطة اذ ليس فوقه شيء يزاحمه ويدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة محاطة . وقد مر ان المحاط لا يدافع المحيط ويحتل ان يكون العراد من قوله < كيف > اى وكيف يكون بين المحيط والمحاط مدافعة ومسانة فى الحركة وللأفلاك حركات كذا وكذا ؛ وهذا الاحتمال أقرب وأظهر من الاول Tu

في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ وأن يكون شيء من حركات
 الافلاك بالعرض وشيء منها بالذات، كالماز في السفينة على خلاف حركتها،
 3 فيقبل أحدهما بذاته، والآخر بتوسط ما هو فيه. فلا يكون الحركة اليومية-
 التي اشترك فيها جميع البرازخ السماوية - إلا من محيط، ولكل واحد
 حركة أخرى. ومحرك كل واحد من هذه البرازخ حتى بذاته، فيكون
 6 نوراً مجرداً. ويلوح لك من هذا أيضاً أنّ البرازخ مقهورة للانوار، والافلاك
 آمنة من الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخي، فتكون
 لمقصد نوري. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من
 9 برازخ كثيرة، وكلّ هذه غير غنيّة بل مفتقرة في تحقّقها وكمالها الى
 نور مجرد.

(١٤٢) ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور الأقرب وليس في النور
 12 الأقرب أيضاً جهات كثيرة - فانه يرجع الكثرة فيه الى كثرة جهات ما
 يقتضيه فيفضي الى تكثّر نور النور وهو محال- وفي البرازخ كثرة، فان حصل
 به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. وليس كذا، اذ
 15 في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة. وان حصل من النور الأقرب أيضاً

3 بذاته : وهي حركة البار نفسه على خلاف حركتها Tu : ما هو فيه : وهو حركة
 البار بتوسط حركة السفينة Tu : اشترك : اشتركت M : نورا مجردا : قايا بذاته
 ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا، والفرق انه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها
 فلها ميل واحد بخلاف ابداننا ... Tu : للانوار : الانوار EI اي المجردة النفسية والعقلية
 لتحريكها تلك الحركات الدائمة المستمرة على وتيرة واحدة Tu : 9 برازخ كثيرة : يقتضى
 صدور تلك الحركات المختلفة منها من مثل ومايل وخارج وتدوير على ما هو مشروح
 في علم الهيئة Tu : مفتقرة : تفتقر T : 14 به : اي بالنور الاقرب Tu

- نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر، فلم يتأد الى البرازخ .
 ثم ما دام كل واحد نوراً ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق ،
 فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد . فان له فقراً 3
 في نفسه وغنى بالاول . فله تمقل فقره ، وهو هيئة ظلمانية له . وهو يشاهد
 نور الانوار ، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار ، اذ الحجاب
 انما يكون في البرازخ والفواسق والأبعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار 6
 ولا للانوار المجردة بالكلية . فيما يشاهد من نور النور ، يستفسق ويستظلم
 نفسه بالقياس اليه ، فان النور الأتم يقهر النور الأنقص . فظهور فقره له
 واستفساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار بالنسبة اليه ، يحصل منه ظل 9
 هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه ، وهو المحيط المذكور . وباعتبار
 غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته ، يحصل منه نور مجرد
 آخر . فالبرزخ ظلّه والنور القايم ضوء منه ، وظلّه انما هو لظلمة فقره . ولسنا 12
 نعني بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته ههنا .

(١٤٣) قاعدة > في كيفية التكثر . < النور السافل اذا لم يكن بينه

- وبين العالي حجاب ، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه ، فالنور الأقرب 15
 يشرق عليه شعاع من نور الانوار . فان قيل : يلزم ان يتكثر جهة نور الانوار

! نور مجرد آخر : ولم يوجد في واحد من هذه الانوار اثنية Tu ! 3 به TMF :
 منه HERI فقرا : لامكانه في نفسه Tu ! 4 في نفسه : لنفسه F ! وغنى TMF : وغناء H-I !
 بالاول : لوجوبه به Tu ! 7 يستفسق ويستظلم : استفسق واستظلم M ! 8 فان النور ...
 الانقص : - MF ! 11 ووجوبه : - HE ! 12 وظله : وظلمته M ! 13 ههنا : لا ما
 يذكره المشاؤون من كون (من كون : من ان Mu) الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه

التور Tu

- بإعطاء الوجود والاشراق، يقال: الممتنع الموجب للتكثر أنما هو أن يوجد
 شيان عنه عن مجرد ذاته، وليس ههنا كذا. أما وجود النور الأقرب،
 3 فلذاته فحسب. وأما شروق نوره عليه، فلصلوح القابل وعشقه اليه وعدم
 الحجاب، فههنا جهات كثيرة وعلة قابلية وشرايط. والشئ الواحد يجوز
 ان يحصل منه لاختلاف احوال القوابل وتعددتها أشياء متعددة مختلفة.
 6 (١٤٤) قاعدة < في جود نور الانوار. > الجود افادة ما ينبغي لا
 لعوض، فالطالب لحمد وثواب معامل، وكذا المتخلص عن مذمة ونحوها.
 فلا شئ أشد جوداً ممن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلّ وفاض لذاته
 9 على كلّ قابل. والمَلِك الحق هو مَنْ له ذات كلّ شئ، وليست ذاته لشئ،
 وهو نور الانوار.

- (١٤٥) قاعدة < في المشاهدة. > لما علمت أنّ الابصار ليس بانطباع
 12 صورة المرئي في العين، وليس بخروج شئ من البصر، فليس إلا بمقابلة
 المستنير للعين السليمة لا غير. وأما الخيال والمثل في المرايا فسيأتي حالها،
 فإنّ لها خطباً آخر. وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر
 15 والمُبَصَّر. فإنّ القرب المفرط أنما يمنع الرؤية، لأنّ الاستتارة أو النورية

بإعطاء الوجود : اى للنور الاقرب Tu ۥ والاشراق : اى عليه وكذا على باقى الانوار
 Tu ۥ مختلفة : - TMF ۥ قاعدة T : فصل H-I ۥ لعبد وثواب : لمعدة او ثواب
 HEI ۥ الحق R : - T-I ۥ وليست HI : وليس T-F ۥ 12 صورة : صور H ۥ
 فى العين : - E ، على ما هو رأى المعلم الاول ومن اقتفى أثره من القائلين بالانطباع
 (Ir) Tu ۥ من البصر : كما هو مذهب الداهيين الى خروج الشعاع Tu ۥ 13 لا غير :
 اذ بها يحصل للنفس اشراق حضورى على الستير، فتراه (Ir) Tu ۥ 14 لها : له H ۥ
 آخر : اخرى R ۥ بين الباصر : وفى بعض النسخ < بين الناظر > TaMaFa

شرط للمرئي، فلا بدّ من النورين : نور باصر ونور مُبصر. والجفن لدى الغموض لا يتصوّر استنارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوّة النورية ما ينوره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفرط. والبعد المفرط في 3 حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.

(١٤٦) قاعدة أخرى اشراقية > في أنّ مشاهدة النور غير اشراق 6 شعاع ذلك النور على مَنْ يشاهده. < اعلم أنّ لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإنّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلاّ مباينةً للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت 9 الشمس، كما سبقت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نورياً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً.

V.

12

فصل

> في أنّ لكلّ نورٍ عالٍ قهراً بالنسبة إلى النور السافل

15

وللسافل محبةٌ بالنسبة إلى العالي <

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالي، فإنّ النور العالي يقهره،

2 استنارته : اى استنارة باطنه Tu | الخارجة : الخارجة T | 4 أو النور : و النور TI | 5 أو مستنيراً : ومستنيراً EI | 6 غير : عند T | 9 مباينة H-Ir : مباينة EI بسامته T | 10 سبقت : سلفت I | الإشارة إليه : يعنى فى مباحث الرؤية من انها ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة أيضا حيث العين (Ir) Tu رجوع به س ١٠٠ شود 15 الى العالي : وبهما انتظم الوجود كله Tu

أما ليس لا يشاهده. والانوار اذا تكثرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل الى العالي شوق وعشق. فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواء، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأن كماله ظاهر له وهو أجمل الاشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشد من كل ظهور لشيء بالقياس الى غيره ونفسه. وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذ. وكل لذة للآذ إنما هي بقدر كماله وادراكه لكمالها، ولا أكمل ولا أجمل من نور الانوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألد منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

9 وفي سنخ النور الناقص عشق الى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نورية غيره اليه، فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الاشياء وتلذذها

1 ليس لا يشاهده : اى لكن ليس السافل لمقهوريته لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها ... Tu ||
2 شوق وعشق TMRF : عشق HI شوق E || 3 غيره : لان الشيء لا يعشق غيره الا اذا كان (الا من هو MuFu) اتم كمالا منه عنده فيما يعشقه ، وغيره أقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه Tu || 4 غيره : اى غير ذلك الشيء Tu || 5 انه HERI : هو TMF ||
6 حصول : وصول T || 8 وغيره : وفى بعض النسخ «ولغيره» TaMaFa وانما خفى علينا مع انه لا أظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجاب ، فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره ، فان ما جاوز حده شابه ضده ، وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورهما سبب بطونهما لانها نور وحقيقته (MuFu : وحقيقة Tu) الظهور الذى لا يمكن خفائه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع Tu (Ir) || وغيره (فى الموضع الثانى) : وفى بعض النسخ «ولغيره» وهو ظاهر TaMaFa || 11 كما : - EI

بغيره الى عشقها وتلذذها به . فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر ،
وسياتيك تنمة هذا . والانوار المجردة اذا تكثرت ، يلزمها النظام الاثم .

VI.

3

فصل

< فى ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة

6

فى محبته للنور العالى >

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه ،
ومحبة له ولنفسه ، ومحبته لنفسه مقهورة فى قهر محبة نور الانوار .

VII.

9

فصل

- فى ان اشراق النور المجرد

12

ليس بانفصال شىء منه <

(١٤٩) اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شىء منه كما

تبيّن لك ، بل هو نور شعاعى يحصل منه فى النور المجرد على مثال ما مرّ فى الشمس

١ بغيره : لغيره T اى لغير نور الانوار Tu ٢ يلزمها : يلزمه HI ٣ النظام الاثم : وذلك
لتكثر الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى بعض الموجبة لتكثر العوالم وانتظامها
على الوجه الاكل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كأنها عالم واحد محكم
التأليف والترصيف (Ir) Tu ٦ فللنور الاقرب : اى العقل الاول ، بالقاء اشمارا بأنه نتيجة
القاعدة السالفة وهى ان لبيتك مشاهدة وشروق شعاع Tu ٨ ومجبة : والمجبة M ٩
مجبة MRFIz : مجبته THE ١٠ النور : الانوار MF ١١ تبين HERI : بين TMF يعنى فى
آخر الفصل الثانى من هذه المقالة Tu (رجوع به ص ١٢٨ شود) ١٢ بل هو نور TMRF :
بل نور EI بان نوره H ١٣ ما مر فى الشمس : ما من الشمس HE اى فى اشراقها Tu

على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي نخصّصه باسم «النور السانح» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام، ومنه ما يكون في الانوار المجردة.

VIII.

فصل

6

> في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الأحد وترتيبها <

9 (١٥٠) النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ، فاذا أخذ هكذا الى ان يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصري، وتعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب

1 منها: منه HE كالارض مثلا وهو انه اذا حصل مقابلة بينهما افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها، فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شس عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الالكية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية، وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنورها، كذلك اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره (Ir) Tu || 2 نخصّصه : يخصه H || النور السانح : لكنه لا يفى بهذا الاصطلاح لانه قد يستعمله في اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما يتبين (MuFu : بين Tu) من استعماله فيما يأتيك Tu || 3 نور عارض : للانوار المجردة غير داخل في حقيقتها (Ir) Tu || الى ما يكون : قسمين منه ما يكون R || 4- ومنه ما يكون : وفي بعض النسخ «والى ما يكون» TaMaFa || 5 وترتيبها : + وبيان ان ما ذهب اليه المشاؤون ليس بمستقيم Tu || 6 برزخ : هو الفلك الالهى Tu || ونور مجرد : هو العقل الثانى Tu || 7- 10 نور مجرد آخر : هو العقل الثالث Tu || 10 وبرزخ : هو فلك الثوابت Tu || هكذا : اى على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل عقل آخر وفلك (Ir) Tu || 11 الترتيب R : - I - T

الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر. واذا صادفنا فى كَلِّ برزخ من
 الأثيريات كوكبًا، وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها،
 فلا بدّ لهذه الاشياء من اعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فعلم انّ كرة الثوابت 3
 لا تحصل من النور الأقرب، اذ لا يفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة.
 فهو ان كان من أحد من العوالى، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأى من
 جمل فى كَلِّ عقل جهة وجوب وامكان لا غير. وان كان من السوافل، 6
 فكيف يتصوّر ان يكون أكبر من برازخ العوالى وفوقها، وكواكبه أكثر من
 كواكبها؛ ويؤدّى الى المحالات. فلا يستمرّ على هذا الترتيب الذى ذكره
 المشاؤون. وكلّ كوكب فى كرة الثوابت له تخصّص لا بدّ له من اقتضاء 9
 وهقمضى يتخصّص به.

(١٥١) فاذن الانوار القاهرة - وهى المجردات عن البرازخ وعلايقها -

• كرة : - HE : من اعداد وجهات HEI : من اعداد جهات TMRF وفى
 بعض النسخ « من اعداد وجهات » اى اعداد من المقول وجهات كثيرة لها TaMaFa
 فعلم : وفى بعض النسخ « فعلم » TaMaFa (وكذا HERI) : فيه : فيها H
 • فهو : اى ذلك الفلك وهو الثامن بـا فيه من الكواكب Tu : أحد : واحد R : من العوالى :
 اى من المقول العالية وهى ما يكون أقرب الى البدأ Tu : فيه : فيها R : 5-6 من جل : وهم
 بعض الحكماء، فان أكثرهم يجملون لكل عقل جهات ثلثا، وجوبه بالنير وامكانه فى
 نفسه وماهيته ؛ فبتمقل الوجوب ونسبته الى الاول يوجب عقلا، وبـا يعقل من امكانه
 وخسته جرما فلكيا، وبـا يعقل من ماهيته نفسا، فنسبته الى العلة اشرف فيوجب بها
 الاشرف وهو العقل، وامكانه اخس الجهات فاقضى به الاخس وهو المادة (الناهية : Tu)
 MuFu : وان : فان T : 7 برازخ : البرازخ R : 8 المعالات : محالات T : فلا :
 ولا T : 9 المشاؤون : وهو ان الافلاك التسعة على ترتيب المقول التسعة، لاستعالة
 ان يكون كذلك Tu : تخصص : اى بوضع وموضع متعينين Tu : لا بدّ له : اى لذلك
 التخصص او لذلك الكوكب Tu : 11 : وعلايقها : وفى بعض النسخ « وعلايقها » TaMaFa

أكثر من عشرة وعشرين وهائة ومائتين . ومنها : ما لا يحصل منه برزخ مستقل ، فإن البرازخ المستقلة أعدادها أقل من عدد الكواكب ، وهى مترتبة .
 3 فيحصل من النور الأقرب ثانٍ ، ومن الثانى ثالث ، وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير . وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه . والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض . فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ،
 6 وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة ، حتى ان القاهر الثانى يقبل من النور السانح من نور الانوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، وباعتبار النور الأقرب مرة أخرى . والثالث أربع مرات : ينعكس
 9 مرتا صاحبه عليه ، وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ، ومن النور الأقرب . والرابع ثمانى مرات : أربع مرات من انعكاس صاحبه ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الأقرب ، ومن نور الانوار بغير واسطة . وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير -
 12 فإن الانوار المجردة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد وشواغل البرازخ - مع ان كل قاهر يشاهد نور الانوار ،

1-2 لا ... مستقل : كالفلك ... بل يحصل منه غير مستقل مركزا فيه كالكواكب Tu ||
 2 عدد : اعداد R : وهى : اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها Tu || 7 السانح : وهو الشعاع الفايز Tu || 9 مرتا : مر R : صاحبه : وهو الثانى Tu || ومن النور الاقرب : بغير واسطة أيضا Tu || 10 ثمانى THFI : ثمان MR ثمانية E : صاحبه : وهو الثالث Tu || الثانى : من الثانى ER || 11 وهكذا يتضاعف : اى الانوار السانحة فى النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به . وذلك لان النور الخامس يقبل من الشعاع الفايز ست عشرة مرة : ثمانى مرات ينعكس عليه من الرابع ، وأربع مرات من الثالث ، ومرتا الثانى ، ومرة من النور الاقرب ، ومرة من نور الانوار بغير واسطة . وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلاثين مرة ، والسابع اربعا وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها Tu (Ir) || 12 السافلة : السافل F || 13 خاصية : خاصة M

- والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت. فاذا تضاعفت الانوار السانحة هكذا من نور الانوار، فكيف مشاهدة كل عالٍ واشراق نوره على سافل سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس!
- 3 (١٥٢) واعلم ان الأشعة البرزخية اذا وقعت على برزخ، يشتد النور فيه لأعداد. وقد يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز أعدداه إلا بتمايز العلل، كأشعة سرج في حائط، فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض. وليس هذا 6 كشيء يشتد من مبدء واحد أو عن مبدئين، ويبقى بعدهما الشدة؛ ولا كأجزاء

2 من نور الانوار HERI : TMF - TMF : متضاعفة TMF : متضاعف H فيتضاعف ER يتضاعف I وفي بعض النسخ « يتضاعف الانعكاس » TaMaFa ، يعني : اذا كان تضاعف الانوار السانحة عن نور الانوار هكذا، فكيف يكون مشاهدة كل عالٍ واشراق نوره على كل سافل الذي هو متضاعف الانعكاس ، لانه ينمكس بالمشاهدة الى ما فوقه وبلاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار ، فانه انما يمكن في حقه الثاني دون الاول ؛ او التي هي متضاعفة الانعكاس ، اذ يحصل من الشاهدة والاشراق جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض ، فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والشاهدية . ويجوز ان ينصب « متضاعفة الانعكاس » على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قابلة بذواتها ، لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية تقتضي حصول مثلها . واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك . واحس منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا ، وبالجمله يصير نوراً آخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه ، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له ، فانها وان كانت موجودة في نفس الامر فانها لا تقتضي حصول انوار مجردة ، وانما تقتضي اشتداد النور في المحل لا تجرده ، لانه انما يقتضي تجرد الحى لا البيت Tu !

3 لاعداد TE : لاعداد TE : لاعداد تلك الاشعة لانها انما تشتد بحسب تمددها وكثرتها Tu ! بتمايز العلل TRI : تمايزا بملل HEMF وفي بعض النسخ « الا تمايزا بملل » Ta (الا بتمايز العلل MaFa) ! 3 الظل عن : ظل R

علة لواحد كيف كان. وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة في محل واحد مثل شوقين الى شيئين في محل واحد هيهنا، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من 3 كّل اشراق، بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة على حث لا يغيب ذاته عنه، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كّل واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الاشعة الناعمة، 6 وهى القواهر الأصول الاعلون. ثم يحصل من هذه الأصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها - كما بمشاركة جهة الفقر مع الشاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها، وبمشاركات ذواتها الجوهرية، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره - أعداد. وبمشاركات أشعة الجميع سيما

1 لواحد: الواحد R 1-2 وقد... الى شيئين في محل واحد I: وقد يجتمع ما مثل شوقين (شوقين H الشوقين E) الى شيئين في محل واحد THEMف (+ اشراقات ما كثيرة في محل واحد R)، وفي بعض النسخ > وقد يجتمع اشراقات ما كثيرة مثل شوقين الى شيئين في محل واحد TaMaFa 2 هيهنا: - HEI اى فى الانوار، وفي بعض النسخ (: - MuFu) كما اجتمعت فى الاجسام TaMuFu 4 من كل واحد: اى من الانوار بالاشراق اذ لا انتقال (MuFu: الانتقال Tu) البجرد بالاشراق والشاهدة الى مرتبة اعلى - كما عرفت - يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل أمثال كثيرة له Tu 5 وعظم: وعظايم EI 6 التامة: + التى هى آحاد الاشراقات الكاملة T (Tu) 6 الاعلون: الاعلين HE 7 الجها: التى هى الفقر والاستغناء والقهر والمحبة Tu 8 كما بمشاركة: كمشاركة M 11 اعداد THaMRF: عددا عددا HEI اى اعداد كثيرة لا تنحصر فى حد اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شىء، وبمشاركة كل نور من الانوار فى جهة من الجهات شىء، وكذا بين كل اثنين أو ثلثة أو أربعة منها فصاعدا شىء، وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها Tu (Ir) 11 الجميع: للجميع EI

- الضعيفة النازلة فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثواب وكرثها وصور الثواب
المتناسبة باعتبار مشاركة أشعة بعض مع بعض. وبمشاركات الأشعة مع جهة
الاستغناء والقهر والمحبة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة 3
والبواقى يحصل الانوار القاهرة أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات
البسايط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثواب.
- (١٥٣) فمبدأ كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو « صاحب 6
الطلمس » والنوع القايم النورى. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام
المحبة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف فى الكواكب وغيرها ما يوجد
سعدية ونحسية واعتدالا. والانواع النورية القاهرة أقدم من أشخاصها أى 9
متقدمة عقلا. والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه الانواع النورية المجردة .
والانواع ليست فى عالمنا عن مجرد الاتفاقات، فانه لا يكون من الانسان غير
الانسان، ومن البر غير البر. فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرد الاتفاق 12
ولا عن مجرد تصوّر نفوس محرّكة للفلك وغايات، لأنّ تصوّراتها من فوقها

٢ المتناسبة : المناسبة M || أشعة TIR - I - H || الأشعة : يعنى أشعة الجميع Tu ||
٣ والمحبة : دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب الثامن بما فيه، فكيف جعلها معها سببا
لارباب الاصنام Tu || والبواقى : اى وبين الاشعة البواقى وهى غير الكاملة من الضعيفة
والمتوسطة Tu || ٤ كل : + واحد R || القايم النورى : وهذا هو السمى بـ « المثل
الافلاطونية » Tu (Ir) || ٥ لمبادئها : اى كائنة لمبادئها Tu || وغيرها : اى من الاجسام Tu ||
يوجد : يوجب T يؤخذ E || ٦ سعدية : كالشترى والزهرة Tu || ونحسية : كزحل ومريخ Tu ||
واعتدالا : كمطارد Tu || القاهرة THMFIR : القاهرة ERI || أشخاصها : التى هى
طلسماتها فى هذا العالم Tu || ٧ عقلا : لتقدمها بالعلية والذات Tu || ٨ من فوقها : اى
حاصلة من حلل فوقها اى فوق تلك النفوس من الانوار المجردة Tu

اذ لا بدّ من علل لها . وما سمّوه عناية سنبطله . والصور النوعية المنتقشة
 في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة ، اذ هي لا تنفعل عمّا
 3 تحتها . ولا يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض ، فأنه
 ينتهى الى تكثّر نور الانوار . فلا بدّ وأن يكون نوعها قايماً بذاته في عالم النور ثابتاً .
 (١٥٤) ولا يتصور أن يوجد الانوار القاهرة المتكافئة عن نور الانوار
 6 معاً ، اذ لا تصوّر للكثرة عنه ، فلا بدّ من متوسطات مترتبة طولية . وليست
 القواهر العالية المترتبة أصحاب أصنام متكافئة ، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام
 المتكافئة عن الأعلى ، وتكثرها بمناسبات أشعة في الأعلى . وان كان يتصور

§ ما سمّوه عناية : اى ما سمّوه المشاؤون عناية وهي تعقل نور الانوار (تعقل الانوار
 المجردة Ir) الوجود على ما هو عليه وانه علة لوجود الموجودات Tu (Ir) § سنبطله :
 فسنبطله T § القاهرة : القاهرة EI § فى بعضها : اى فى بعض المجردات القاهرة Tu §
 نوعها : اى نوع هذه الانواع وهو ربّها Tu § ثابتا : لا يتغير ولا يتبدل وهي المدبرة لهذه
 الانواع وممتنية بها وحافطة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة المعبية
 التى فى رياش الطاووس ، فان علتها ربّ نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله
 المشاؤون ، اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة لهم على تعيين اسباب تلك الالوان .
 فالحكم يمثل هذه الاحكام - من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود ربّ نوع حافظ
 له ولاشغاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة - غير صحيح . ولما ثبت ان علل الانواع
 الجسمية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمية تكافؤ من وجوه : منها انه ليس بعضها
 علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الآخر من كل وجه ، بل كل اشرف من وجه واخس
 من آخر ، فيجب ان يكون بين عللها - وهي الانوار العقلية - تكافؤ يوازى تكافؤ معلولاتها ،
 فيلزم ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه ،
 بل تكون معلولة لغيرها ، وكل اشرف من وجه واخس من آخر Tu (Ir) § مترتبة :
 مرتبة TR § طولية : اى من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولى لا تكافؤ بينها بل
 يكون كل عال علة لما دونه ، فلا يكون لها أصنام متكافئة لاستحالة حصول التكافئة
 عن غير المتكافئة Tu (Ir) § أصنام متكافئة : الاصنام المتكافئة T § عن الاعلين : اى
 حاصلة عن الاعلين التى هي المتوسطات الطولية Tu (Ir) § فى H-Iz : من T

فضيلة ما في أصحاب الطلسمات ونقص ما لأجل كمال الأشعة المقتضية لها ونقصها، فيقع في الطلسمات مثلها، حتى يكون نوع متسلطاً على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجمية في الافلاك عن 3 الأعلى المترتين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقاً ومن الزهرة. وليس كذا، بل بعضها أعظم كوكباً وبعضها أعظم فلكتاً، وبينها تكافؤ من وجوه أخرى. فبين أربابها - أى أصحاب الأصنام - أيضاً كذا. والفضائل الدائمة الثابتة 6 ونحوها لا تبتنى على الاتفاقات، بل على مراتب العلل.

(١٥٥) فالأنوار المجردة تنقسم الى أنوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف - وفى الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلن 9 وأنوار قاهرة صورية أرباب الاصنام؛ - والى أنوار مدبرة للبرازخ، وان لم

١ فى اصحاب الطلسمات : اى النوعية النورية Tu لاجل : فلاجل I المقتضية H-I :
الفيضة T الفايضة عن الاعلين الموجبة لها Ir 2 متسلطاً TMFI : يتسلط ER متسلط H
3-4 عن الاعلين T-F : الاعلين EI 4 المترتين : اى فى الطول Tu لكان HR : كان T-I
ومن الزهرة : لكون فلكه فوق فلكهما وكذا من جميع ما تحته Tu (Ir) 5 اعظم : اهم R
6 الاتفاقات : الاتفاق R : على : + مثل I 7 بالتصريف R : بالتصريف T-I : أعلن TMFI :
اعلين HER وهى الطبقة الطولية المترتبة فى النزول العلى فايضا بعضها عن بعض غير حاصل منها
شىء من الاجسام لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية
فيها. ولو حصل من كل واحد جسم، لترتب الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ،
واللازم باطل فالملزوم مثله Tu (Ir) 10 ارباب الاصنام THa-I : وفى بعض النسخ
« ذوات الاصنام » وفى بعضها « ربّات الاصنام » (وكذا H) TaMaFa وهى الطبقة
العرضية التكاثفة الغير المترتبة فى النزول، وهى ارباب الاصنام النوعية الجسمانية وهى
قسان : احدها يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من جهة الاشراقات العاصلتين من الطبقة
الطولية. ولان الانوار العاصلة من المشاهدات اشرف من العاصلة من الاشراقات وكان
العالم الثانى اشرف من العالم الحسى، وجب صدور عالم المثال عن الانوار الشاهدية،
وعالم الحس عن الاشرافية، فالاشرف حلة للاشرف والاخس حلة للاخس، على ما فى

تكن منطبعة فيها ، تحصل من كل صاحب صنم في ظله البرزخي باعتبار
 جهة عالية نورية - والبرزخ انما هو من جهة فقرية ، - اذا كان برزخه
 3 قابلاً لتصرف نور مدبر . والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال ، فان
 الانفصال وان كان عدم الاتصال ، لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال . والاعلون
 جهات فقرهم تظهر في البرزخ المشترك ، ويظهر ايضا في اصحاب الطلسمات
 6 جهات فقر الاعلين بجهة فقرية تنقص من نوريته . والفقر في السافلين أكثر

1 تحصل : اى تلك المدبرات وهى النفوس الناطقة مع هياتها النورية Tu (Ir) 2 والبرزخ :
 والبرازخ T جهة فقرية : وهى النازلة الظلمانية Tu (Ir) 4 فيه الاتصال : والغرض من ايراده
 ههنا ان تعلم ان حصول النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شئ منها بل
 على الوجه الذى سبق تقريره فى آخر الفصل الثانى من هذه المقالة (رجوع به من ١٢٨ و ١٣٧
 شود) 5 والاعلون : وكما ان الطبقة الطولية من الممكنات لا بد لها من جهة نورية هى استغناءها
 بنور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة المرضية ارباب الاصنام النوعية وهياتها النورية ،
 فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هى افتقارها الى النور وبها يحصل منهم البرازخ
 المظلمة وهياتها الظلمانية ، والا امتنع صدور الاجسام عنها . ولما تبين انه لا يمكن
 صدور الثواب وكرمتها من العقل الاول ولا من أحد العوالى الطولية ولا من السوافل
 المرضية فقط ، فتبين ان يكون صدورها منها مع جهات فقر الاعلين Tu (Ir) 6 المشترك :
 اى بين جميع الانوار المرضية وجهات فقر العالية وهى كرة الثواب بها فيها من الكواكب
 Tu 6 نوريته : اى نورية المذكور وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر السارية الى
 ارباب الانواع من تأثير وهو انتقاس نوريتها Tu (Ir) 7 فى السافلين : وهى الطبقة المرضية Tu

كل واحد من العالمين من التكافؤ ، فان كل ما فى عالم الحس من الافلاك والكواكب
 والناصر ومركباتها والنفوس المتعلقة بها يوجد مثله فى عالم المثال . وكما انه لا
 بد فى الانوار الاشرافية من نور هو اعظمها نورية وعشقا وهو علة الفلك الاعلى
 الحسى ، كذلك لا بد وان يكون فى الانوار المشاهدة نور هو اعظمها وهو علة
 الفلك الاعلى المثالى . وكما ان الفلك الاعلى المحيط بكل واحد من العالمين لا يكافئه
 شئ مما تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها ، فكذا يكون حكم علة
 العقلية بالنسبة الى ارباب الاصنام التى فى الطبقة المرضية Tu (Ir)

منه في الأعلى. والنهاية في الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كل قاهر قاهر، ولا عن كل كثرة كثرة، ولا عن كل شعاع شعاع، وينتهي النقص الى ما لا يقتضى شيئا أصلاً، وان كان لزوم الكثرة أنما يتصور عن كثرة ولزوم 3 القاهر عن قاهر.

(١٥٦) واذا كانت الافلاك حية ولها مدبرات، فلا يكون مدبراتها عللها، اذ لا يستكمل الملة النورية بالجواهر الفاسق. ولا يقهرها الفاسق 6 بالعلاقة، فانّ النور المدبر مقهور من وجهٍ بالعلاقة. فيكون مدبرها نوراً مجرداً قد نسميه «النور الاسفهد». وهذا يرشدك الى أنه لما كان من لدن الأول ضرورى جهات قهر ومحبة، وفي القواهر جهتا استغساق فقرى 9 واستنارة، فتركت الاقسام فى المعلولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر، ونور الغالب عليه المحبة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات

في الاعلى: وهى الطبقة الطولية لزولها فى الرتبة وتقصان نوريتها، لان كثرة انكاس الانوار تقتضى قلة نوريتها ولهذا فان (Tu : قال Tut) النور قد يصل بكثرة الانكاس الى حيث لا ينعكس منه النور لضغطه Tu : الترتيبات HERI : الترتيبات TMF : شعاع : وفى بعض النسخ « ولا عن كل شعاع شيء » TaMaFa : واذا : وان F : بالعلاقة : فلا يكون علة الفاسق وهو الافلاك، بل عللها كلها هى الطبقة المرضية اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات التى هى الانواع الجسدية Tu (Ir) : ٧- نوراً مجرداً : اى عن المادة لا عن العلاقة وعلتها مجردة عنها Tu : قد : وقد T : نسيه : نسيها H : النور الاسفهد : لانه (Ispahbad) باللسان الفهلوى زعيم (مقدم Ir) الجيش وراسه، والنفس الناطقة رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهد البدن Tu (Ir) : الى انه : وفى اكثر النسخ « يرشدك لما انه » TaMaFa : ٩ لدن الاول TR : لدى الاول T-I : اى من لدن نور الانوار Tu : ومجبة : القهر منه والمجبة من معلوله اذ كل حال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه Tu : ١٠ واستنارة : وهى جهة استغنائها Tu : الاقسام : اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمجبة Tu : فصارت : اى المعلولات Tu : 11 وغاسق : + الغالب H

- في الكواكب، وغاسق الغالب فيه المحبة أيضا من المستنيرات الكوكبية،
 وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الاثيريات المتأينة عن الفساد
 3 المؤثرة، وغواسق الغالب عليها المحبة والذلّ وهي المنصريات المطيعة لها
 العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثم النار لما قربت من الاثيريات،
 يلزمها أيضا قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله تعالى.
- 6 (١٥٧) واعلم ان لكلّ علّة نورية بالنسبة الى المعلوم محبة وقهراً،
 وللمعلوم بالنسبة اليها محبة يلزمها ذلّ. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب
 تقاسيم النورية والفاسقية، والمحبة والقهر، والعزّ اللازم للقهر بالنسبة الى
 9 السافل والذلّ اللازم للمحبة بالنسبة الى العالى واقماً على ازدواج، كما قال
 تعالى «ومن كلّ شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون».

§ في الكواكب : كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرها من الكواكب
 Tu § الكوكبية : كالزهرة مثلا Tu § الاثيريات : اى الفلكيات Tu § المؤثرة : اى
 فى الاجرام المنصرية وهى جهة قهرها اياها Tu § المطيعة : المنطبعة H § على ما
 تحتها : هذا لا يوافق مذهبه لانه منكّر (ينكر Fu) عنصر النار كما تبين (سبين Fu)،
 ولهذا قال «سنذكر شرح ذلك» وهو ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك،
 هذا ان حل قربها من الاثيريات على القرب المكاني. وان حل على القرب بالرتبة
 منها لتوريثها وغير ذلك مما سنشرح، فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التأويل وهو
 الصحيح Tu § اليها : اليه EI § يلزمها ذل : لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى
 نسبة النور الاقرب الى نور الانوار، لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يمجز
 عن اكتناؤه والاحاطة به. ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة
 الانور (من جهة نور الانوار Ir) مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة، كذلك
 سرت فى جميع الموجودات على هذا الوجه، حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلوم
 محبة وقهر يلزمه عزّ، وللمعلوم بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل Tu (Ir) § ازدواج :
 ازواج T § 10 ومن كل ... تذكرون (سورة ٥١، الذاريات، آية ٤٩) : يبنى هذه المعانى التى

IX.

فصل

- 3 < فى تَمَّة الكلام على الثواب وبعض الكواكب >
- (١٥٨) ولَمَّا لم يكن ترتيب الثواب واقعاً على جزاف، فيكون ظلاً لترتيب عقليّ. ومن الترتيبات - بل ومن الكواكب فى الثواب - ما لا يحيط البشر به علماً. وعجائب عالم الأثير ونسب الافلاك وحصرها فى عدد بحيث يتيقن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثواب عجائب أخرى وكذا فى فلك الثواب لا ندركها.
- 9 (١٥٩) واعلم أنّه لا مَيّت فى عالم الأثير. وسلطان الانوار المدبّرة العلوية وقوتها تصل الى الافلاك بتوسّط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكوكب كالعضو الرئيس المطلق. و«هُورَخش» الذى هو طلسم «شهرير»

٤ على جزاف: وهو أخذ الشيء مجازفة وهو فارسى معرب Tu | خلا Iz-T: حاصل E |
 ٥ البشر به علما: علم البشر به I | 7 عن: - TMF | 8 فى فلك الثواب: فى الافلاك
 والثواب R | 10 وقوتها: وقوتها T | 11 الرئيس المطلق: فنسبته الى الفلك المركز فيه
 نسبة القلب الى البدن Tu (Ir) | هورخش: وهو اسم الشمس بالفهلوية Tu (Ir) (در اوستا
 Hvarexshaëta) | شهرير (شهربور): وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية التى
 هى ارباب الامنام النوعية والطلسمات الجسدية بعد ما هو على الفلك الاعلى الحسى على
 ما تقدم Tu (Ir) (در اوستا Xshathra Vairya)

غفل عنها الجمهور، ولذلك اقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام، وهى الى
 أثيرى وعنصرى، والاثيرى الى السعد والنحس والثيرين الشمس والقمر مثالى العقل والنفس،
 والعنصرى الى اقسام تنتهى الى الذكر والانثى؛ والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور
 بحيث ازدوج فى كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس، كل ذلك
 لريان تلك النسبة الاولى العقلية فى الموجودات Tu (Ir)

نور شديد الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سنة الاشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرد المقدار والقرب بل بالشدة، فان 3 ما يترأى من الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقاس ولا يفعل النهار.

X.

فصل

6

< في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق >

(١٦٠) لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْإِبْصَارَ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ انْطِبَاعُ شَيْءٍ أَوْ خُرُوجُ شَيْءٍ بَلْ كَفَى عَدَمُ الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَاصِرِ وَالْمُبْصَرِ، فَنُورُ الْأَنْوَارِ ظَاهِرٌ لِدَاثِهِ 9 عَلَى مَا سَبَقَ، وَغَيْرُهُ ظَاهِرٌ لَهُ «فَلَا يَعْزِبُ عَنْهُ مَثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» إِذْ لَا يَحْجِبُهُ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ؛ فَعَلِمَهُ وَبَصَرَهُ وَاحِدٌ وَنُورِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ، 12 إِذْ النُّورُ قِيَاسٌ لِدَاثِهِ.

(١٦١) وَالْمُتَأَوُّونَ وَاتَّبَاعُهُمْ قَالُوا: عِلْمٌ وَاجِبُ الوجود لَيْسَ زَائِدًا

1 رئيس السماء : بل العالم الجسماني ينوره ويسخنه ويبيض عليه من انواره العجيبة وأشتهه الفرية ما يتم به الكون، ولهذه الفضائل والكمالات ذهب أرباب المكاشفات العقلية وأصحاب البحوث الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه (Ir) Tu (في سنة الاشراق من الحكماء الشرقيين (Ir) 1 يرى : يترأى T 1 با : ما H 1 يفعل T-I : يعقل T 1 كفى : يكفى T 1 والبصر : اذ عند مقابلة الستير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشرافي حضوري على البصر فيدركه ، واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشرافي الحضوري ، ونور الانوار نور محض ، لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الوجودات العقلية والعسية عنه Tu 10 فلا يعزب ... في الارض : سورة 34 (السبا) آية 3 13

13 زائدا : بزائد R

- عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الاشياء عن علمه بها . فيقال لهم : ان علم ثم لزم من العلم شيء ، فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة عن الاشياء ، فإن عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد 3 تحقّقها . وكما ان معلوله غير ذاته ، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته . وأما ما يقال « ان علمه بلازمه منطوي في علمه بذاته » كلام لا طائل تحته ، فإن علمه سلبيّ عنده ، فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ؟ والتجرد عن 6 المادة سلبيّ ، وعدم الغيبة أيضاً سلبيّ ، فإن عدم الغيبة لا يجوز ان يعنى به الحضور ، اذ الشيء لا يحضر عند ذاته - فإن الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال الا في شيئين - بل أعّم ، فكيف يندرج العلم بالغير 9 في السلب ؟ ثم الضاحكية شيء غير الانسانية ، فالعلم بها غير العلم بالانسانية . والضحكية علمها عندنا ما انطوى في العلم بالانسانية ، فانها ما دلت مطابقة أو تضمناً عليها ، بل دلالة خارجية . فاذا علمنا الضاحكية ، احتجنا الى صورة 12 أخرى ، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة . وأما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علماً بجوابها ، لا ينفع . فإن ما يجد الانسان من 15 نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب

1 بل هو : + عبارة عن T (Tu) المجردة : المجرد HEI | 2 الغيبة : الغيبة R (در هر دو موضع) | 3 معلوله : علمه له M | فكذلك العلم : فالعلم HEI | العلم : علمه HEI | 4 ان : في ان R من ان F | 5 عنده : اي عند القابل بالانطواء Tu عندهم H | 6 فلا يقال : اي الحضور Tu | بل اعم : بل يراد بعدم الغيبة ما هو اهم من الحضور ، فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة الذات عن غيرها ، ولا يفسره به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات Tu | 7 في العلم بالانسانية : في الانسانية HEI | 8 خارجية : خارجة R | 9 علمنا : علمت I | 10 يجد : اذ يجد Ir

لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال، فإن
للقوة مراتب، ولا يكون عالماً بجواب كل واحد على الخصوص ما لم يكن
3 عنده صورة كل واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثم
إذا كان «جيم» غير «باء»، فسلب ما كيف يكون عالماً بهما وعنايةً بكيفية ما
يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلًا من الأشياء،
6 فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم.

(١٦٢) فاذن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق، وهو أن علمه بذاته
هو كونه نورًا لذاته وظاهرًا لذاته، وعلمه بالأشياء كونه ظاهرة له أمّا
9 بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية.

1 اقرب: اى الى الوجود Tu 2 عالما (اى الانسان Fu) : علما T (اى الانسان Tu) 3
جيم: وهو ذاته تعالى Tu 4 باء: وهو لوازمه Tu 5 فسلب ما: فسلبها R فسلب با I وهو
علمه عند الشاين الذى هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة Tu 6 بكيفية:
بل بكيفية H 7 فليطلب ... العلم المتقدم: اى على الاشياء لان الحاصل منها لتأخره عنها
لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها. وفى بعض النسخ «فيطلب» وفى بعض النسخ «فبطلت»
(وكذا HER فبطل I فيبطل Ir) اى العناية المتقدمة على الاشياء. والظاهر ان «فبطلت»
(فيطلب Fu 1 فبطل Mu) تصحيف «فيطلب» (فبطلت MuFu) لانه ان صح من حيث المعنى،
فلا يصح من حيث اللفظ، اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب، كان الواجب ان يقول
«فيبطل العناية المتقدمة» لكونه جزء الشرط، وان صح بتأويل ويؤيده قوله «فاذن الحق
فى العلم قاعدة الاشراق» لان الحق انما يقال بازاء الباطل. وأيضا قوله بعد هذا «واذا
بطلت» اى العناية، فكانه قال «فاذا بطل (بطلت Fu ابطل Mu) ما قالوه فى العناية
والعلم، فالحق فيه قاعدة الاشراق الذى هو مذهب اهل الذوق والكشف من الحكماء
المتألهين (الآلهيين Mu) TuMuFu 7 هو HaRI : -T=F 8 ظاهرة له: على
سبيل الحضور الاشراقى Tu 9 بأنفسها TMF: أنفسها HERI كأعيان الموجودات من
المجردات والمادية وصورها الثابتة فى بعض الاجسام كالفلكيات Tu (Ir) متعلقاتها: اى
بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلية الثابتة فى النفوس الفلكية Tu (Ir) 1
مواضع: وفى بعض النسخ «مواقع» TaMaFa (وكذا H) 2 العلوية: لاحاطة اشراقه الظهورى

- وذلك اضافة ، وعدم الحجاب سلبى . والذى يدلّ على أنّ هذا القدر كافٍ ، هو
انّ الابصار انّما كان بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب . فاضافته
الى كلّ ظاهر له ابصار وادراك له ، وتمدّد الاضافات العقلية لا يوجب تكثراً 3
فى ذاته . وأمّا العناية ، فلا حاصل لها . وأمّا النظام ، فلزم من عجيب الترتيب
والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى . وهذه العناية
ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقايق النورية ذوات الطلسمات ، وهى 6
فى نفسها غير صحيحه . واذا بطلت ، تَعَيَّن ان يكون ترتيب البرازخ عن
ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المتدرجة فى النزول العلى الممتنع فى البرازخ .
(١٦٣) واعلم أنّه اذا كان فى سطح ما سواد وبياض ، يتراءى اليّاض 9
أقرب لأنّه أشبه بالظاهر الأشبه بالقريب ، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا . ففى عالم
النور المحض المنزّه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلى فى مراتب العلل ، فهو أدنى
الى الأدون لشدة ظهوره . فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى ! واذا كان 12
هو أقرب ، كان هو أولى بالتأثير فى كلّ ذات وكمالها ، والنور هو مغناطيس القرب .

1 وذلك : + ايضا R || القدر : التقدير F || 2 انما : لما T || 3 تكثرا : تكثيرا T ||
4 العناية : على ما ذكر الشاؤون Tu || النظام : + العجيب T || 5 ذوات الطلسمات : وهذه
العناية التى مرّ فسادها وانها علة للوجود ونظامه كان قدما ، المشايين يبطلون بها مذاهب
القدماء القايلين بالمثل النورية وأرباب الطلسمات النورية التى هى علة الوجود والنظام
الجسمانى ؛ وهى فى نفسها فاسدة (Tu) Ir || 6 ترانيب HERIZ : ترتيب TMF || المحضة :
+ المختلفة R || المتدرجة : المتدرجة M || 10 بالقرب : بالنور E || 13 مغناطيس القرب :
اى من نور الانوار ، فان العقل والنفس كلما كان أشد نورا كان أقرب منه ، واعتبر
ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل Tu

الضرورى بالدبرات وهى النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض ، وكذا
ان كان فى البادئ العقلية صورة فتكون ظاهرة وحاضرة له تبعا لكون البادئ كذلك (Ir) Tu

XI.

فصل

> فى قاعدة الامكان الأشرف

3

على ما هو سُنّة الاشراق <

- (١٦٤) ومن القواعد الاشراقية انّ الممكن الأخس اذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإنّ نور الانوار اذا اقتضى الأخس الظلمانيّ بجهته الوجدانيّة، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فاذا فُرض موجوداً، يستدعى جهة تقتضيه أشرف ممّا عليه نور الانوار، وهو محال. والانوار المجردة المدبرة في الانسان برهتاً على وجودها؛ والنور القاهر - أعنى المجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علايق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أولاً. فيجب أن تعتقد في النور الأقرب والقواهر والافلاك والمدبرات

• سنة الاشراق : رجوع به فصل IX ص ١٥٠ س ١ شود • ٥ الاشراقية : + قاعدة الامكان الاشرف وهى (Tu) T • 7 بجهته EMRFI : بجهة TH • 7-8 موجودا يستدعى جهة : موجود أشرف ليستدعى E • 10 من المدبر : لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل Tu • ان يكون : - E • 11 أولاً : فان قيل ان (Fu) صح هذه القاعدة ووجب الامكان الاشرف، لما كان بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف له واكرم، ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التى حصولها لهم أولى من لا حصولها، فليس الممكن الاشرف واجبا، قلنا : ان هذه القاعدة انما تطرد فى الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها المتأثرة منها كالمعصرات من المواليد الثلاثة وغيرها، اذ قد يتمتع عليها بالاسباب الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل، ولهذا جاز ان يعطى الشئ الواحد مرة شريفاً واخرى خسيساً، لا لذاته بل لاستعداده باسباب من الحوادث لا تنهاى. واما الامور التى فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية ولوازم الكليات الطبيعية، فلا ينمى عنها هو اشرف لها واكمل أمر من الامور

ما هو أشرف وأكرم بعد امكانه، وهى خارجة عن عالم الاتفاقات، فلا مانع لها عما هو أكمل لها.

- ٣ (١٦٥) ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الانوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية، فتجب قبلها. واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة. فعالم البرازخ يلزم ان يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم. وليس هذا بصحيح، فإن العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظل لها. والانوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الاصنام
- ٩

١ واكرم : واكمل F || مكانه : مكانه F || ٢ فى عالم الظلمات THERtFI : فى الطلسمات R فى عالم الطلسمات M || ٣ يلزم : يجب TF || واطرف : واطرف M || والانوار القاهرة : وما يدل على ان الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية والتى فى السافلة العرضية وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجردة قايمة لا فى أين هى اشرف ما فى الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواصيت لها كذلك واخبارهم عنها Tu (Ir) || وذوات (ذات F) الاصنام : اى وكونها عطفا على « البدع » ويجوز ان يقرأ مرفوعا عطفا على « الكون » لكن الاول أولى على ما يظهر بالتأمل Tu

الغارجية ، لانها إما عللها أو معلولاتها أو لا هذا ولا ذاك، والاخيران (والاخران Fu) باطلان، لان ما لا مدخل له فى عليّة الشئ لا يكون عدمه سببا لعدمه، فاختلف شرفها وخستها لا يكون لاختلاف استمدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليقها بعلة ثابتة غير داخلية تحت الحركات، بل لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس. وهذا بحث شريف ذكر المصنف فى «الطوارحات» انه استفاده من اشارة اجمالية لارسطو، فانه قال فى «كتاب السماء والعالم» ما معناه انه يجب ان يعتقد فى العلويات (فى المعلومات Tu) ما هو الاكرم لها والاشرف Tu (Ir)، والشيخ فصل هذا الاجمال على ما هو مشروح فى كتبه Ir. —

- من الانوار القاهرة شاهداً المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة. ثم طلبوا الحجّة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد الا اعترف بهذا الأمر. وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا. وافلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاديمون واباذقلس، كلهم يروون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنه شاهداً في عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا. واذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرواحهم الروحانية؟ (١٦٦) 9
- وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذنب عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء، عظيم الميل اليها؛ وكان مصرّاً على ذلك، لولا ان رأى برهان ربّه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، 12

2 لغيرهم: + من لا يشاهدها من اشياهم T (Tu) || مجرد: وفي بعض النسخ «وتجرد» TaMaFa (و كذا H) اى وذو تجرد Tu || 2-3 بهذا الامر: بهذه الامور R || 5 شاهداً: اى الانوار المذكورة Tu || 6 الفرس والهند HE: الهند والفرس I-T || 7 اعتبر: اعتبرت R || شخص: كبطلبيوس Tu || او شخصين: كهو مع ابرخس او ارشيدس وغيرهما من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية (Ir) Tu || 8 فى ارواحهم: فى عالم ارواحهم R || 9 كان: اى فى مبدى شروعه فى الحكمة (Ir) Tu || 10 هذه الاشياء: وهى تكثر الانوار الطولية والعرضية ارباب الاصنام والاشراقات والانمكسات على ما هو رأى الاوائل (Ir) Tu || اليها: اى الى طريقتهم فى كون العقول عشرة لا غير Tu || 11 برهان ربه: وهو مشاهدة (مشاهدته Tu) الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الغلوات وكثرة المجاهدات واحاطة علمه بأن جميع ما فى عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام واشباح للصور النورية المجردة الموجودة فى عالم العقل (Ir) Tu

ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المينوية ينابيع الـ«خره» والرأى التي أخبر عنها زرادشت. ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم³ متفقون على هذا، حتى انّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه «خرداد» وما للاشجار سموه «مرداد» وما للنار سموه «أرديهشت»

١ ويرى: فيرى M || «المينوية» H-Iz (البثوة M) : اى الروحانية كما اخبر الحكميم الفاضل والامام (والنبي Mu) الكامل زرادشت الآذربايجانى عنها فى «كتاب الزند» حيث قال : العالم ينقسم بقسمين «مينوى» هو العالم النورانى (النورى Mu) الروحانى و«كيتى» هو العالم الظلمانى الجسمانى (يعنى در زبان پهلوى mênôk, gêtik ودر اوستا mainyava, gaethya). ولان النور الفايض من العالم النورى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التأييد والرأى وبه يستضىء الانفس ويشرق أتم من اشراق الشمس، يسمى بالفهلوية «خره» (يعنى Xwarr ودر اوستا Xwarənah) - على ما قال زرادشت : «خره» نور بسطع من ذات الله تعالى وبه برأس الخلق بعضهم على بعض، ويشمكن كل واحد من عدل او صناعة بمعونته، وما يتخصص بالملوك الافاضل منهم يسمى «كيان خره» (در اوستا Kavaēm Xwarənah)، - والرأى هو واحد الآراء، جعل الاضواء المينوية ينابيع الـ«خره» والرأى Tu (Ir) || الـ«خره» TMFIz : الخرة H الحيوة ER || زرادشت T-Iz : زردشت H || فشاهدها : على ما قال «المصنف» فى «كتاب» الألواح «المعادية» < الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فأنته منطقية أب القدس ونطقت معه الغيب وخرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله تعالى وواجهته انوار الله مواجهة، فادرك منها المعنى الذى يسمى كيان خره وهو ألق (القاء Tu) فى النفس قاهر بخضع له الإعتاق Tu || متفقون TMF : كانوا متفقين HERI || على هذا : اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها رباً فى عالم النور وهو عقل مجرد مدير لذلك النوع، والى هذا اشار نبينا محمد - عليه افضل الصلوات - ان لكل شىء ملكا حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معه ملك» ولجزم (جزم Mu) حكماء الفرس بوجود أرباب الاصنام سوا كثيرا منها Tu (Ir) || «خرداد» : خرداذ H || مرداد : مرداذ HE || ارديهشت : وهو العقل المدير لنوع النار والحافظ لها والنور اياها وهو المدير لصنوبرتها والمجاذب للدهن والشمع اليها (+ وسوا صاحب

وهي الانوار التي اشار اليها انبأذقلس وغيره .

- (١٦٧) ولا تظنّ انّ هؤلاء الكبار أولى الايدى والابصار ذهبوا الى انّ
- 3 الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين ، فكيف يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون في المادة ؟ ثم يكون شيء واحد بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى ؟ ولا أنهم حكموا بأنّ
- 6 صاحب الصنم الانساني مثلاً انما اُوجد لأجل ما تحته حتّى يكون قالباً له ،

1 الانوار : انوار H ٥ وغيره : من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورس وافلاطون وامثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلاً هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به ومدبر له وحافظ اياه ، وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل - وهو ربّ النوع - الى جميع اشخاص نوعه المادى على السواء فى اعتنااته بها ودوام فيضه عليها ، واما بمعنى ان ربّ النوع اصل ذلك النوع ، كما يقال كلى ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمعول عليه (MuFu الامر المقول عليه Tu) ، ولكون ربّ النوع اصله قيل انه كلى ذلك النوع ، واما بمعنى ان ربّ النوع لا مقدار له ولا بعد ولا جهة كما يقال للمقول والنفوس كليات بهذا المعنى ، لا بمعنى ان ربّ النوع - الذى هو عندهم له ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره - نفس تصور معناه لا ينشع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئى المجرد عن المادة - وهو ربّ النوع - بأنه كلى ومادى لوجوده فى مواد كثيرة وهى اشخاصه (Ir) Tu ٥ 2 الايدى : الايدى H ٥ 3 وهو : اى ذلك العقل المتشخص Tu ٥ 4 ان : ذلك ان R ٥ بينه : وهو ربّ النوع الذى هو عقل متشخص Tu ٥ 6 انما : - T ما تحته : وهو الصنم الانسانى Tu ٥ حتى يكون : اى ما تحته وهو الصنم الانسانى Tu ٥ قالباً له : اى للنور المجرد الذى هو ربّه اذ لا بد وان يكون كل موجود ممكن قالباً لشيء . لاستعالة ان يكون صورة بلا معنى Tu

الارض « اسفندارمذ » ... وربّ نوع الثبته الداخلة فى اوضاع نواويسهم « هوم ايزد » وكانوا يقدسون له (Ir) وكذا كانوا يشبّون لكل نوع جسمانى ربّ صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبر له والنمى والغاذى والمولد ولامتناع صدور هذه الانمال المختلفة فى النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفينا عن انفسنا ، والا لكان لها شعور بها ، فجميع هذه الافعال من أرباب الاصنام (Ir) Tu

- فأنهم أشدّ الناس مبالغة في أنّ العالى لا يحصل لأجل السافل؛ فأنه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر الى غير النهاية.
- (١٦٨) ولا تظنّ أنهم يحكمون بأنّها مرّبة حتّى يقال أنّه يلزم ان 3
تنحلّ وقتاً ما، بل هي ذوات بسيطة نوريّة، وان لم يتصور أصنامها الّا مرّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فإنّ المشائين سلّموا أنّ الانسانيّة في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الاعيان 6
مع أنّها مجردة وما في الاعيان هي غير مجردة، وهي غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الاعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية.
ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانيّة مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلين، بل 9

§ للمثال : اى للعقل الذى هو ربّ النوع لكونه صورة متشخصة أيضا Tu || الى غير النهاية :
حتى يكون ربّ النوع قابلاً لآخر وهو لآخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لا بد وان يكون قابلاً لآخر هو معناه وهذه صورته . والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى - وهو الصنم - حتى كأنه اختص به ، فانما استعمل فى ربّ النوع لان كلا (كل واحد Fu) منهما فى الحقيقة مثال للآخر من وجه ، فكما ان الصنم مثال لربّ الصنم فى عالم الحس ، كذلك ربّ الصنم مثال للصنم فى عالم العقل ، ولهذا يقال لارباب الاصنام «المثّل» Tu || 3 انهم : بأنهم T || بأنها : اى بأن أرباب الاصنام النوعية Tu || § نورية : قابدة بذاتها (بذواتها Fu) لا فى أين Tu || أصنامها : التى هي أمثلتها Tu || § للكثيرين : لكثيرين RF || 7 وما فى الاعيان : وهو الانسانية التى فى الخارج Tu || هي R - : T-I || وهي : اى التى فى الذهن Tu || متقدّرة : مقدرة E || § بالكلية : فلا يلزم من تركيب الصورة الانسانية وغيرها فى عالم الاجسام تركيب مثّلها وهي أرباب الاصنام ، ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار مثّلها فى عالم الانوار اليها ، فان للماهية النورية كمالاتها فى ذاتها به تستغنى عن القيام بمحل ، وللجسمانية نقص يحوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور الجوهرية الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية ، فانها لكونها كمالات للذهن تقوم به لا بذاتها Tu || 9 ولا يلزمهم أيضا : واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا

كُلُّ شَيْءٍ يَسْتَقِلُّ بِوُجُودِهِ لَهُ أَمْرٌ يَنْاسِبُهُ مِنَ الْقُدْسِ . فَلَا يَكُونُ لِرَايِحَةِ الْمَسْكِ مِثَالٌ وَلِلْمَسْكِ آخَرٌ ، بَلْ يَكُونُ نُورٌ قَاهِرٌ فِي عَالَمِ النُّورِ الْمُحَضِّ لَهُ هَيْشَاتٌ نُورِيَّةٌ مِنَ الْأَشْعَةِ وَهَيْشَاتٌ مِنَ الْمَحَبَّةِ وَاللَّذَّةِ وَالْقَهْرِ ؛ وَإِذَا وَقَعَ ظَلُّهُ فِي هَذَا الْعَالَمِ ، يَكُونُ صَنْمَهُ الْمَسْكُ مَعَ الرَايِحَةِ أَوْ السَّكْرِ مَعَ الطَّعْمِ أَوْ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَعَ اخْتِلَافِ أَعْضَائِهَا عَلَى الْمُنَاسِبَةِ الْمَذْكُورَةِ مِنْ قَبْلِ .

6 (١٦٩) وَفِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ تَجَوُّزَاتٌ ، وَهُمْ لَا يَنْكُرُونَ أَنَّ الْمَحْمُولَاتِ ذَهْنِيَّةٌ وَإِنَّ الْكَلِّيَّاتِ فِي الذَّهْنِ . وَمَعْنَى قَوْلِهِمْ « أَنَّ فِي عَالَمِ الْعَقْلِ إِنْسَانًا كَلِّيًّا » أَيْ نُورًا قَاهِرًا فِيهِ اخْتِلَافُ أَشْعَةٍ مُنَاسِبَةٍ يَكُونُ ظَلُّهُ فِي الْمَقَادِيرِ صُورَةَ الْإِنْسَانِ ؛ وَهُوَ كَلِّيٌّ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ مَحْمُولٌ ، بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ مُتَسَاوٍ نِسْبَةً الْفَيْضِ عَلَى هَذِهِ الْأَعْدَادِ ، وَكَأَنَّهُ الْكُلُّ وَهُوَ الْأَصْلُ . وَلَيْسَ هَذَا الْكَلِّيُّ مَا نَفْسُ تَصَوُّرٍ مَعْنَاهُ لَا يَمْنَعُ وَقُوعَ الشَّرَكَةِ ، فَاقْتَضَاهُمْ مَعْتَرِفُونَ بِأَنَّ لَهُ ذَاتًا مُتَخَصِّصَةً ، وَهُوَ عَالَمٌ 12 بِذَاتِهِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ مَعْنَى عَامًّا ؟ وَإِذَا سَمَّوْا فِي الْأَفْلَاكِ كُرَةً كَلِّيَّةً وَأُخْرَى

1 يستقل : — E 2 نور قاهر : اى عقل Tu 3 صمنه TMRF : صمنها HEI 4 مع TRF : على HEMI 5 المذكورة من قبل : وهى المناسبة الموجودة فى الانوار المجردة المقنضية لهذه الصورة فى هذا العالم Tu 6 تجوزات : يجب حلها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فيه المشاؤون Tu 7 انسانا كليا : مثالا انسانيا F 8 فيه : فيها F 9 متناسبة : مناسبة F 10 فى المقادير : وفى نسخة « فى الاعيان » TaMaFa 9 وهو : اى ذلك النور القاهر Tu 10 الكل H—Iz : الكلى T 11 له : اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم Tu

رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من صفاته وخاصة من خواصه ، بل يقولون ان لكل نوع جسمى مستقل ربّ نوع له هيشات نورانية روحانية اذا وقع ظله فى عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع خواصه ولوازمه وعوارضه Tu 1 يكون الشئ : كون الشئ I لكل شئ M

- جزئية ، لا يعنون به الكلّي المشهور في المنطق ، فتعلم هكذا .
 (١٧٠) وأما الذي احتجّ به بعض الناس في اثبات المثل من « أن
 الانسانية بما هي انسانية ليست بكثيرة فهي واحدة » كلام غير مستقيم . 3
 فإنّ الانسانية بما هي انسانية لا تقتضى الوحدة والكثرة ، بل هي مقولة
 عليهما جميعاً . ولو كان من شرط مفهوم الانسانية الوحدة ، فما كانت الانسانية
 مقولة على الكثيرين . وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة يكون لا اقتضاء 6
 كثرتها اقتضاء الوحدة ، بل نقيض الكثرة اللاكثرة ، وعدم اقتضاء الكثرة
 ليس اقتضاء اللاكثرة ، ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة ،
 فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة . ثمّ الانسانية الواحدة المقولة على الكلّ 9
 انما هي في الذهن ، لا يحتاج لأجل الحمل الى صورة أخرى . وما قيل « أن
 الاشخاص فاسدة والنوع باق » لا يوجب ان يكون أمراً كلياً قائماً بذاته ، بل
 للنخيم أن يقول : الباقي صورة في العقل وعند المبادئ . ومثل هذه الاشياء اقناعية . 12

١ لا ... المشهور في المنطق : بل يعنون بالكرة الكلية للكواكب الكرة المشتلة على
 جميع كراته المستلزمة لجميع احواله Tu ١١ هكذا : هذا هكذا Ha وهو انهم لا يعنون
 بكون رب صنم النوع كلياً الكلّي المشهور في المنطق ، بل يعنون به كونه مستلزماً لجميع
 احوال النوع Tu ١٢ احتج TMF : يحتج HERI ١٣ فهي واحدة : وكذا الفرسية وغيرها
 من الانواع ، فكل نوع جسامي له شخص واحد قائم بذاته في عالم النور هو ذلك النوع
 على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول منه ، وهذه الاشخاص هي « المثل الافلاطونية » Tu (Ir) ١٤
 ١٥ الكثيرين : كثيرين M ١٦-١٧ وليس اذا ... اقتضاء الوحدة THaMFI : وليس اذا لم
 يقتض الانسانية الكثرة اقتضت الوحدة اذ ليس لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ER
 وفي بعض النسخ « وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها يقتضى الوحدة »
 وفي البعض « وليس اذا لم يقتض الانسانية الكثرة لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة »
 (وكذا H) والاول أولى من الثاني وهو من الثالث على ما لا يخفى TaMaFa ١٨
 ١٩ ثم : اى هذا الدليل بعد تسليم ما فيه من المقدمة المنوعة لا ينتج المطلوب وهو
 كون الانسانية الواحدة موجودة في الخارج Tu ١١ ١١ ان يكون : اى النوع الباقي Tu

- (١٧١) وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه
 الاقتنايات، بل على أمر آخر. وقال افلاطون «إني رأيت عند التجرد أفلاكا
 3 نورانية». وهذه التي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناس
 في قيامتهم «يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد
 القهار». ومما يدل على أنهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل،
 6 ما صرح به افلاطون وأصحابه: ان النور المحض هو عالم العقل. وحكى
 عن نفسه أنه يصير في بعض احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن
 الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقى الى العلة الالهية المحيطة
 9 بالكل. فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضوع
 الشاهق الالهى. ما هذا مختصره الى قوله «حجبت الفكرة عني ذلك النور».
 وقال شاعر العرب والعجم «ان لله سبعا وسبعين حجابا من نور، لو

١ واصحاب المشاهدات : كفيثاغورس وانبازفلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الامائل
 2 Tu (Ir) : الاقتنايات : الاقتنايات TEI : على أمر آخر : وهو الكشف والمشاهدة
 أولا، ثم الاحتجاج عليها بما ذكرنا من الادلة ثانيا، والتمثل التي ابطالها المتأخرون
 هي ان يكون انسانية (الانسانية Tu) مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع
 اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد من اشخاصه انسان محسوس فاسد وآخر
 معقول باق دايما لا يتغير ابدا، وهو باطل لا يقول به جاهل فضلا عن فاضل كافلاطون
 3 Tu (Ir) : نورانية T : نورية H-I اي عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف
 نورا الى آخر المراتب كالافلاك المحيطة بعضها ببعض، فلهذا سهاها بالا فلاك تجوزا
 4-5 Tu (Ir) : سورة ١٤ (ابراهيم) آية ٤٩ : 7 بدنه : بذاته M : 8 الى العلة الالهية :
 وفي بعض النسخ «الى العلة الاولى الالهية» TaMaFa : 10 ذلك النور : ذكر
 في التلويحات (Cf. Opera metaphysica et mystica I p. 112) وحكمة الاشراف هذه
 الحكاية عن افلاطون الالهى وهو الاشبه، ورايت في بعض الكتب ان الحكاية منقولة
 عن ارسطاطاليس Ir وأصل هذه الحكاية وان نقل في بعض الكتب عن ارسطو لكن الاشبه

كُشِفَتْ عَنْ وَجْهِهِ لِأَحْرَقَتْ سُبُحَاتِ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَ بَصَرَهُ. « وَأَوْحَى إِلَيْهِ اللَّهُ

1 كُشِفَتْ T : كُشِفَ H—I || ما أدرك بصره : وفي رواية « سبعة حجاب » وفي أخرى « سبعين ألف حجاب من نور. » وفي حديث أبي إمامة الباهلي « أن جبريل عم قال : يا محمد اني دنوت من الله دنوا ما دنوت قط. قال : كيف كان ؟ يا جبريل. قال : كان بينه وبينني سبعون ألف حجاب من نور. » وفي حديث أبي موسى « حجاب النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه. » وفي رواية « من نور وظلمة. » والسبعات جمع سبعة، والمراد بها انوار الذات الالزية التي اذا رآها الملائكة القربون سبحوها لما يروههم من جلال الله وعظمته. ولما تحيرت البصائر والانظار وارتجبت طرق الافكار دون انوار عظمتته وكبرياته واشعة عزه وصلطانه، فكانت الانوار كالعجب التي تحول بين العقول البشرية وما وراءها، لو كشفها عن وجهه - اى ذاته - فتجلى ما وراءها، لأحرقت عظمة جلال ذاته وافنت ما أدركه بصره من خلقه لعدم اطاقته (طاقته Tu)، وهو بعد في الدنيا منغمس (منغم Mu) في الشهوات متائف بالمحسوسات محبوب بالشواغل البدنية والعوايق الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها. والفرض من ايراده (ايراد Tu) هذا الحديث ان هذه العجب النورية هي الانوار المجردة من العقول

ان يكون عن افلاطون كما ذكر المصنف ههنا وفي التلويحات عنه انه قال « اني ربما خلوتُ بنفسي كثيرا عند الرياضات وتأمل احوال الوجودات المجردة عن الماديات، وخلعت بدني جانبا، وصرت كاني مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية، فأكون داخلا في ذاتي لا اتمقل غيرها ولا انظر فيها عداها وخارجا عن ساير الاشياء، فعينئذ أرى في ذاتي من الحسن والبهاء والسنا والضياء والمعاسن العجيبة الثرية الاليفة ما ابقى متعجبا حيران باهتا (تاها Mu). فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى الروحاني الشريف الكريم واني ذو حياة فعالة. ثم ترقيت بذهني من ذلك (هذا Fu) العالم الى العوالم العالمة الالهية والعظمة الربوبية، فصرت كاني موضوع فيها متملق بها، فأكون فوق العوالم العقلية النورية، فأرى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف وأرى هناك من البهاء والنور ما لا يقدر اللسان على وصفه والاسماع على قبول نعمته. فاذا استغرقني ذلك الشأن وغلبني ذلك النور والبهاء ولم أقو على احتماله، هبطت من هناك الى عالم الفكرة، فعينئذ حجت الفكرة عنى ذلك النور، فابقى متعجبا أني كيف انحدرت عن ذلك العالم وعجبت كيف رأيت نفسي متمثلة نورا وهي مع البدن كهيئتها. ففندتها تذكرت قول مطربوس (كذا : ظاهرا : هرقليطوس) حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم

العقلي « TuIr. (Cf. Plotin, Ennéades IV 8 I, éd. E. Bréhier t. IV p. 216)

« نور السموات والارض » وقال « انّ العرش من نوري »

ومن الملتقط من الأدعية النبوية « يا نور النور ! احتجبت دون خلقك ، فلا يدرك نورك نور . يا نور النور ! قد استنار بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض . يا نور كل نور ! خادم بنورك كل نور . » ومن الدعوات الماثورة « أسألك بنور وجهك الذى ملأ أركان عرشك . » ولست أورد هذه الاشياء لتكون حجة ، بل نبهت بها تنبيهاً ، والشواهد من الصحف وكلام

1 نور السموات والارض : سورة ٢٤ (النور) آية ٣٥ . لا بمعنى انه تعالى منورها على ما يقوله بعض المفسرين هرباً من اطلاق اسم النور عليه ، بل بمعنى انه معض النور البحت وان ساير الانوار شر من نوره Tu (Ir) من نوري TMRFIr : من النور HEI من نور Ha . والعرش ثلثة : العرش العقلى وهو العقل الاول ، والعرش النفسى وهو نفس الفلك الاول ، ولا يخفى انهما نوران فابضان من نور الانوار المقدس ، والعرش الجسمانى وهو الفلك الاعلى وهو من بعض العقول المنتهية الى نور الانوار المقدس ، وكل الوجود على الحقيقة من نوره Ir (Tu) وقوله تعالى وهو رب العرش المجيد يريد به العرش العقلى ، والكريم النفسى ، والمظيم الجسمانى Ir : 2 الملتقط من : الملتقط عن HEI خلقك : خلقتك E : 2-3 فلا ... نور : اى لا يحيط بنورك شىء من الانوار العقلية TuIr : 4 بنورك : بضوئك R : يا نور كل نور : يا نور النور كل نور R : خادم بنورك T : خادم لنورك HEF حامد لنورك TtMRI : كل نور : R : 5 أسألك RF : أسألك T-I : اركان عرشك : فنور وجهه هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التى هى عبارة عن اركان العرش Tu (Ir) : 6 الصحف : اى المنزلة على الانبياء عم Tu

والنفوس وهى كثيرة بل غير متناهية ، لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية . والمراد من العجب الظلمانية - على ما فى الرواية الاخرى - الاجسام الفلكية والعنصرية والمثالية TuMuFu ليس المراد من ذلك ما يقوله اهل اللغة ان سبحات وجه الله جلاله وعظمته ، بل مراده نفس الذات الواجبة الوجود . فلو فرض كشف هذه العجب كلها عن ذات السالك الطالب له تعالى ، لاحرق نور الذات الازلية ما ادركه بصره من الانوار النفسية السالكية اليه حتى تنفى عن ذاتها وتتحد بأصلها بحيث يصير العقل والمائل والمعقول على سبيل الجواز شيئاً واحداً Ir

الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى .

(١٧٢) قاعدة > في بيان جواز صدور البسيط عن المركّب . < النور

- 3 القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعته أمر لا يماثله ، بل يصدر ما يصدر
عن بعض الأعلىين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه ، فتصير كجزء
للعلة ، فيحصل من المجموع المعلوم مخالفاً له . ثمّ المعلول يقبل من أشعة
أخرى ممّا قبلت علته وزيادة شعاع من علته ، فيقع اختلافات كثيرة في 6
القواهر . ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ،
ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء مختلفة .

(١٧٣) قاعدة > في بيان أقسام أرباب الأصنام . < ومن القواهر 9

- النازلة ما يقرب من النفوس ، وكما أنّ من النفوس ما احتاج الى توسط
الروح النفسانيّ ، ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك - كالنفس
النباتية ، - ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات - كالمرجان ، - ومن النبات 12

1 ما : - R || 2 البسيط عن المركّب TuMuFu : المركّب عن البسيط Mut || 3 منه :
عن TM || اشعته : وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخرى Tu (Ir) || يصدر : + عنه T ||
4 بعض الاعلىين : وهو ما في الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة
العرضية السافلة الحاصلة من العالية Tu (Ir) || وباعتبار HMFiz : باعتبار TER || انوار
كثيرة : كثرة F || فتصير : اي تلك الانوار Tu || 4-5 كجزء للعلة : لانها المجموع المركّب
من الذات والاشعة التي فيها Tu (Ir) || 6 مخالفاً له : اي في البساطة والتركيب لتركيب العلة
من ذات القاهر الاعلى الطولى ومن انوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول الاسفل
العرضي ، إذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بساطة صدرت عن علل مركبة بحسب
الاعتبار بسيطة بحسب الذات . واعتبر بصدور شعاع وحداني عن نير بذاته مستتير بأشعة
عرضية . ثم يصير البسيط الصادر بها يقبل من الاشعة مركباً يصدر منه بسيط الى ان ينتهي
النفس في الجواهر النورية النازلة بحيث لا يقتضى صدور نور منه Tu || يقبل : + النور T
(Tu) || قبلت T : قبل I-H || 11 لشدة TMRF : من شدة HEI || 11-12 كالنفس النباتية :

ما قرب من الحيوان - كالنخل، - ومن الحيوانات ما قرب من الانسان في كمال القوة الباطنة وغيرها - كالقرد وغيره، - فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية، ومن الانوار المتصرفة البشرية ما كان يكاد عقلاً، وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهايم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرفاً، ولا يستحق أن يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه لنقص في جوهره. والانوار القاهرة وان كان سافلها يتضاعف فيه جهات الاشراف،

1 ما قرب من العيون : ما يقرب من هيئة العيون R || الحيوانات T : الحيوان H-I : قرب : يقرب R : من : الى F || الباطنة : وفي بعض النسخ بدل الباطنة « الناطقة » (وكذا R) والاول أولى TaMaFa || البشرية HERI : - TMF اى النفوس البشرية Tu : عقلا : كنفس الكاملين من الالبياء والحكماء المتألمين Tu || منها : عنها T || كبعض البهايم : وفي بعض النسخ « لبعض البهايم » اى ما كاد يكون نفسا لبعض البهايم TaMaFa || هو فيه T : - H-I : اى فى ذلك الصنف المتعلق به بل يكون هو كالمصرف فيه Tu || لنقص : لنقص ما R || 7 فى جوهره : فهى نتيجة لقوله « وكما ان من النفوس » وتقريره ان قول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفساني ومنها ما يكون من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك، كذلك (Tu-) القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب انواع الحيوان والنبات والجناد والاصنام منها ما يحتاج فى اعتناؤه بالاصنام لكمالها الى متوسط يفيض عنهم هو نور مجرد آخر متصرف فى تلك الاصنام، وذلك كالنفوس النباتية والحيوانية والانسانية المتوسطة بين هذه الاصنام وأربابها من القواهر النازلة، ومنها ما لا يحتاج فى الاعتناء بالاصنام لنقصه الى متوسط كأرباب اصنام البسائط العنصرية والمركبات الجمادية (العادة Fu)، وهذا القسم هو المذكور فى الكتاب، فكانه قال : وكما انه (ان Tu) من النفوس كذا، فن القواهر النازلة كذا Tu

لتملقها بأبدان النباتات من غير توسط روح نفساني، ولا تظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس، لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هى ألطف منها، واذ ذاك فيستحيل ان تصرف فى البدن من غير متوسط لان احدهما فى غاية اللطافة والاخرى فى غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية، اذ لكونها اكثف لا تحتاج الى متوسط Tu

الآ أن الضعف الذى فى الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيما اذا كان ذلك النور من العوالى. فالانوار القاهرة التى توجب العناصر لها عناية بها، أى ليس بينها وبين صنمها واسطة أخرى مثل النور المتصرّف لنقصها وقصورها عن 3 افادة نورٍ مجرد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من مركّبات الجمادات.

XII.

فصل

6

< فى بيان عدم تناهى آثار العقول

وتناهى آثار الشؤس >

- 9 (١٧٤) ولا تظنّن أنّ الانوار المجردة من القواهر والمدبرات لها مقدار، اذ كلّ متقدّر برزخىّ، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هى أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلّها مشاركة فى الحقيقة النورية، كما عرفت. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهى النقص فى الحقيقة النورية 12 الى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة فى غيره. وليس بصحيح تشنيع من يقول: أنّ النور كيفية وعرض هيناء، فكيف يقوم بنفسه؟ ولو استغنى شيء من النور عن المحلّ، لاستغنى الجميع. فأنّه لا أصل له، اذ الاستغناء للنور 15

1 المستعار : وفى بعض النسخ < المستفاد > (وكد Ir) اى من اشراقات الانوار العوالى عليه TaMaFa || لا سيما TMFIr : سيما HERI || 2 ذلك النور : اى الذى عليه الاشراقات Tu || من العوالى : فانه اولى بأن لا (لا : - Tu) ينجبر (يتكثر Mu) بالنور العرضى لقلته فى العوالى لانه انما يتكثر فى السواغل Tu || بها : لها H || 3 آثار النفوس : + وان لا مؤثر فى الحقيقة الا نور الانوار Tu || 9 لا تظنن : لا تظن HR || 11 بسيطة : ووجودها نفس ظهورها المعنوى Tu || مشاركة : وفى بعض النسخ < مشاركة > TaMaFa (وكد HEI) ||

12-14 من يقول : وهم جماعة المشائين Tu || 15 فانه : اى فان هذا التشنيع Tu

- أما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقصه بالعرضية والاضافة الى المحل.
- 3 فلا يلزم من نقص شيء نقص ما يشاركه من وجه. فاذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدة والكمال. والنور المصباحي لما كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً للشعاع على أي وجه يُقرَض. وتفاوت النورية ليست إلا بالأشدية والكمال، فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا 6 تتناهى، فلا يتسلط عليه بالاحاطة شيء؛ واحتجابه عنا إنما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه. ولا يتخصص شدته عند حدّ يمكن ان يتوهم وراءه 9 نور، فيكون له حدّ وتخصص مستدعٍ لمخصص وقاهر له، بل هو القاهر بنوره لجميع الاشياء. فعلمه نوريته، وقدرته أيضاً نوريته وقهره للاشياء، والفاعلية من خاصية النور. وأما الانوار القاهرة من المقربين، فانوارها متناهية، ان 12 غنى بالنهاية أن يكون الشيء وراءه ما هو أتم منه؛ وهي غير متناهية الشدة ان غنى أن لها صلوح أن يحصل منها آثار غير متناهية. فأننا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدورية وأن هذه الحركات غير متناهية العدد. 15 والنور المدبر يجب نهاية آثاره، فإنه ان كان غير متناهي القوة، ما انحبس

١ بالعرضية : العرضية E ٥ وحوامل : وحامل R ٥ فكونه موجبا للشعاع : ثابت وحاصل
 « على أي وجه يفرض » أي سواء فرض ان موجب تلك الاشعة المتعددة الصنورة او العقل
 الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنورة لقبول الاشعة ، وكيف ما كان فالنور المصباحي له
 مدخل في وجود الاشعة المتعددة، وفي نسخة « فيكون موجدا للشعاع » وفي نسخة « فيكون
 موجبا للشعاع على أي وجه يفرض » TaMaFa 6 وكمال نوريته : وكماله نورية R ٥
 8 قوانا : قبولنا E 10 أيضا نوريته RI : أيضا بنوريته T=F 12 وهي : وهو R 13 ان غنى
 (+ بها R) ان لها صلوح ان HRI : ان غنى بها صلوح ان E ان غنى ان لها صلوحا ان TMF

فى علايق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جوانب القوى والشوق الطبيعى، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأفق النورى. فهذه الحركات الدائمة التى هى من الانوار المتصرفّة، أنّما تكون بمدد من الانوار القاهرة، ولها القوة 3 الغير المتناهية، وهو كمال نوريتها. فاذا كان كذا، فنور الانوار وراءها لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهى قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل. وكل واحد من الانوار المدبرة فى البرازخ يمدّه صاحبه، وهو النور القاهر 6 الذى هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الانوار كما سنبرهن عليه أنّ فى عالم القواهر لا يتصور التجدد.

(١٧٥) واعلم أنّ تضاعف الاشراقات لا بدّ منه ونسبها. ولست أدعى 9 أنّ جميع النسب محصورة فيما ذكرته، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين فى الظلمات. وكلّ ما فرض من العجائب، فإنّ هناك اللطف وأعجب من ذلك. ومن الأدلّة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو أنّا 12

١ ومتناهية : ومتناهى M ٢ بمدد TMRF : لمدد HEI ٣ وهو : وهى T ٤-٥ وراءها ما لا يتناهى : + وهو الانوار القاهرة ذور القوى الغير المتناهية T (Tu) ٥ من قبل : من الشات والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتها Tu ٦-٧ يمدّه... صاحب الصنم : بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب للحركة، فان نور الانوار والانوار القاهرة وان لم تكن متحركة بذواتها (بذاتها Tu) فهى معركة بالشوق والعشق كما يحرك (يتحرك Mu) العاشق معشوقه (بمعشوقه Mu) وان لم يتحرك، ولوصول الفيض العقلى والاشراق الالهى الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل بأجرامها Tu ٩ ان تضاعف : ان فى تضاعف R ١١ ونسبها : اى ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بدّ منه أيضا، وفى بعض النسخ « ونسبها كثيرة » وهذا أنسب بقوله « ولست أدعى ان جميع النسب محصورة فيما ذكرته » وانما كان لا بدّ منه لان كثرة انواع الاجسام الحسية والثالية وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب (القريب Tu) يستدعى وجود موجباتها فى العالم العقلى وهو (وهى TutMu) تكثر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب الفاضل ... Tu ١٢ فى الظلمات : فى عالم الظلمات R ١٢ هناك TMFI : هنالك HER

عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لَكُنَّا قد أحطنا - ونحن في
الظلمات - بتدبير نور الانوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال، بل كوُنَّا في
3 الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجايب. وما ذكرناه أنموذج.
(١٧٦) واعلم أنه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد
نور يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الانوار هو
6 الفاعل الغالب مع كل واسطة، والمحصّل منها فعلها، والقايم على كل فيض
فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه
على أنه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره.

3 أنموذج : وقد ذكرنا في كتابنا المسمى بـ «الشجرة الآلهية في علوم الحقايق الربانية»
شيئا من هذه النسب فيه بعض التفصيل فليطلب من هناك Ir 6 واسطة THMR : واسطة
واسطة ERtFI + ودون واسطة E 7 ليس : فليس R 8 شأن : اى فى الوجود Tu 1
ليس فيه شأنه H-I : ليس فيه شأن فيه (منه Tt) T 8 الى غيره : لان نسبة الفعل
الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تع Tu

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الأنوار

والأنوار القاهرة

وتتميم القول في الحركات العلوية

وفيه فصول

I.

فصل

< في بيان أن فعل الأنوار أزلّي >

- ٩ (١٧٧) نور الأنوار والأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، ألا على ما سنذكره. فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وُجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، وألا فهو ممّا لا يتصور وجوده؛ أو توقف على غيره، فما كان هو الذي توقف عليه، وقد فُرض أن التوقف عليه وهو محال. ١٢ وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه، فلا يتوقف على غيره كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانع أو وجود شرط. فإن لهذه مدخلا في أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدما على جميع ما عدا نور الأنوار، فإن ١٥

١٥ سنذكره : سنذكر H اى فى الفصل الثالث من المقالة الرابعة (بند ٢١٠) حيث قال « وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجدد... » والبراد انهم لا يؤثرون فى العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين فى شيء منه، بل تأثيرهم أزلّي، وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بأنه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الأنوار القاهرة Tu 11 فهو: هو ERI 12 فما كان : كما R 1 توقف عليه : يتوقف عليه I 11 التوقف : التوقيف E وهو : فهو EI 1 معال : - R 15 فى افعالنا: على الوقت R ولا وقت ...

نفس الوقت أيضًا من الاشياء التي هي غير نور الانوار. فلما كان نور الانوار -
 وجميع ما يفرضه «الصفاتية» صفة - دائمة، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقفه
 3 على أمر منتظر؛ ولا يمكن في العدم البحث فرض تجديد، مع أن كل ما
 يتجدد يعود الكلام اليه. فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها وأضواءها المجردة
 دائمة. وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع؛ وكلما
 6 يدوم النير الاعظم، يدوم الشعاع مع أنه منه.

II.

فصل

> في بيان أن العالم قديم

9

وأن حركات الافلاك دورية تامة <

(١٧٨) كل هيئة لا يتصور ثباتها، هي الحركة. وكل ما لم يكن زهاناً

1 أيضا: - TMF || غير نور الانوار : غير نور F || الصفاتية : اى الاشعرية ومن
 يجرى مجراها Tu || داية : لانهم فابلون بقدمها Tu واعلم ان القول بالصفات القديمة
 من العبوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول بها (به Mu)
 الاشاعة، وان كان باطلا - لما علمت ان صفاته عين ذاته تعالى - فان ثبوتها (ثبوت Fu) له
 لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم (المتكلمون Ir) من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان
 الازلية عنهم، فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت داية بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على
 غيرها، وجب ان تدوم بدوامها Tu (Ir) بدوامه : اى دوام جميع ما يفرضه الصفاتية Tu ||
 ما منه : اى الذى يحصل من الجميع Tu || بتجدد : بتجدد HE || الاعظم : - HE || مع
 انه منه : فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انه منه، ولا يلزم منه محال على ما ظن Tu

ما عدا نور الانوار : حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت، وفي بعض النسخ
 «ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار» (وكذا RI)
 والاول اظهر وأولى لان هذا (+ لا Ta) يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa

- ثم حصل، فهو حادث. وكل حادث اذا حدث، فشيء مما توقف عليه هو حادث،
 اذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه، اذ لا بدّ من مرجح في جميع الممكنات.
 ثم مرجحه ان دام مع جميع ما له مدخل فى الترجيح، لدام الشيء، فلم يكن
 حادثاً. ولما كان حادثاً، فشيء مما توقف عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود
 الكلام الى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة
 وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع،
 والآ يعود الكلام الى أول حادث بعد الانقطاع. فينبغى أن يكون فى الوجود
 حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه التجدد لماهيته، أنما هو الحركة.
 وللحركات المستقيمة حدّ، اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحقّقها. وتعلم
 ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملايم؛ فاذا وصل اليه وقف، حتى لو
 كان البرزخ معه جميع ما يلايمه ويترجح وجوده له، فلا يتحرك، اذ لا
 يطلب ما لا يترجح له وجوده. والقسريّات من الحركات اما من الطبع أو
 الارادة وستعلم أن ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة
 ارادية لا يعتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دايماً، لوجوب تحلل هذه
 التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الافلاك مقطّعة. ولما وجب استمرار حركة

1 فهو حادث : فهو العادت TF اى زمانى Mu اى الزمانى TuFu || هو حادث : اى زمانى
 وهذا بخلاف العادت الذاتى، وهو الذى يتقدمه عدم ذاتى كالممكنات القديمة، فانه لا يلزم من
 حدوثه ان يكون شيء مما توقف (يتوقف Mu) عليه حادثاً زمانياً (حادث زمانى MuFu)
 Tu || 4 توقف TRF : يتوقف HEMI || 5 الكلام : + الآن R || 6 وجودها : آحادها H
 اى وجود آحادها Tu || 7 وللحركات ... حد : والحركات ... لها حد R || 11 ما يلايمه :
 ما لا يلايمه E || وجوده : اى وجود البرزخ Tu || له : اى لذلك الملايم Tu || 12 وجوده :
 فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى أحيائها الطبيعية Tu || من الطبع : بالطبع TM ||
 13 ان يكون : - H || 14 لبرزخه : لبرزخ T || لوجوب : لوجود EF

دايمة لا تنقطع، فهي للافلاك وتكون دورية، ويتبين من ذلك دوام حواملها. وقد يكون للافلاك بحسب مبدء حركاتها المفروض ومنتهى حركاتها واضافاتها 3
يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعين فيها نقط الاضافات.

(١٧٩) نكتة: واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية، لطلعت من مغربها؛ وتعلم 6
ان النهار ليس الا من طلوعها، فيمتدّ النهار وليس كذا. وعلمت وجود المحدّد، وان السفلى بالمركز والارض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أى جانب فرض، كانت قاصدة الى العلو ولا يلايمها، وسيأتيك كيفية أمره. وجميع 9
الحوادث التى عندنا هى من آثار حركات الافلاك، فهى علّة حدوث الحوادث، ولا يقع الافلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط، والا لزم التحلل

§ ويتبين (وتبين R) ... حواملها: - MF. واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بها فيها - وهو العالم الجسائى - بالانسان الكبير، توهوا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه، رأسه الى جهة الجنوب وهو السفلى، ورجلاه الى الشمال وهو العلوى، وجنبه الايمن الى الشرق والايسر الى المغرب، وقدامه الى وسط السماء (+ الظاهر Fu)، وخلفه الى الخفى (Ir) Tu § 2 مبدء حركاتها المفروض: الى الشرق Tu § ومنتهى حركاتها: الى الغرب Tu § واضافاتها: الى سمنى الرأس والقدم والشمال والجنوب Tu § 3 يمين: وهو الجانب الشرقى لظهور قوة الحركة منه كما فى الانسان Tu § ويتبين فيها نقط الاضافات: الى الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى الشرق والغرب والشمال والجنوب وسمنى الرأس والقدم (+ له Tu) او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا، ولولاها لما تمين فيها الجهات اذ ليس لها لذاتها ذلك، وفى بعض النسخ « ويتبين فيها نقط الاضافات » (TaMaFaIa) اما لان مشرق كل نقطة على الارض هى مغرب النقطة المقابلة لها عليها، وقس الباقي عليه، واما لان تلك النقطة تتغير (تتبدل Tut) بحركتها فيصير النقطة التى فرض تمين اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا (Ir) Tu § 4 واعلم TMF: اعلم HERI § فيتبدل: فيتبدل T § 9 فهى: وهى T- وفى نسخة « فهى » وهذا أولى TaMaFa § الحوادث: وفى بعض النسخ « العادات » TaMaFa (وكذا HEI)

وعدمُ دوام الحركات والحدوثُ الموجب لتقدّم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطية دائمة.

- (١٨٠) واعلم أنّ الافلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها ::
 وغير ذلك أيضاً متشبهة بمناسبات الأمور القدسيّة وأشعة الانوار القاهرة. ولما لم
 يمكن لها الجمع بين جميع الاوضاع، والكواكب كلّ منها يحجب بعضها عن
 بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكلّ وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما في عالم⁶
 القواهر، اذ في البرازخ أبعاد وحجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتّى تصير
 آتية في الأكوار والادوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف.

§ ومناسبات حركاتها : ومناسباتها R § وغير ذلك أيضا : اى من المقارنات والترييعات
 والتثنيات والتسدسات ونحوها من الاتصالات الكوكبية والمناسبات الفلكية Tu (Ir) §
 الامور القدسية : اى الانوار المجردة العقلية Tu § القاهرة : وتلك مناسبات عقلية متناهية
 متبينة مترتبة مضبوطة محفوظة، كما ان الذوات العقلية وهياتها واحوالها كلها متناهية متبينة
 مترتبة محفوظة ؛ وكما ان الذوات العقلية مع هياتها حلة للذوات الجسائية وهياتها،
 كذلك المناسبات العقلية التى هى بين الانوار المجردة واشعتها حلة للمناسبات الجسائية
 التى بين الاجسام وهياتها. وعلى هذا كل ما فى العالم العقلى يسرى الى العالم الحسى
 والنالى على مناسبات محفوظة، وبالجملة العالم الجسمائى يعدو حدو العالم العقلى، فهو
 ظله، والظل تبع للظل. وكل حادث حدث لا بد له من حلة حتى ينتهى الامر فى الاخير
 الى انه اثر مناسبة من تلك المناسبات العقلية التى يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع
 بالحركات، فاذا تحركت حركة وطلبت بها نسبة معينة عقلية، فلا بد وان يفيض العقل
 المغارق الهيئة النورية الروحانية او الظلمانية الجسائية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على
 كل قابل مستعد لتلك النسبة من الجواهر النفسانية والجسائية. فيحدث تلك النسبة على ما
 يقتضيه الفاعل والقابل، وهو انما يستعد لقبول الفيض بنفوذ انوار الكواكب فى الاجرام لدى
 الاوضاع المختلفة، وهو المراد من تأثير الاجرام الفلكية MuFu § يمكن HMF : يكن
 TER § فلا : فلم HEI § حجاب : الحجاب R § 7 فحفظت : اى الافلاك Tu § ذلك :
 اى الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات Tu § والاستيناف : وذلك لان

- (١٨١) وليس على ما يفرضه اتباع المشائين من أن كل فلك في حركاته الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه. فإن الافلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والفرض على ما صرحوا به حركة الكواكب. فالكوكب تارة راجع، 3 وتارة مستقيم، وتارة في الأوج، وتارة في الحضيض. فكيف يكون تشبهاً بشيء واحد، وهم لا يقولون بالاشراقات لتكثر المناسبات النورية؟ فليس اذن حركاتها 6 على اختلاف احوالها الا لمناسبات أشعة وأنوار في المعشوقات. وليس نسب بعضها الى بعض الا تابعا لمناسبات المعشوقات بعضها الى بعض، حتى تأتي في الاكوار والادوار على النسب القاهرة التي يمكن التشبه بها، ثم تستأنف. 9 والمشاؤون في هذه التشبهات اعترفوا بضرب من المثال الذي ردوا فيه على

2 بواحد : اى بعقل نوري مجرد Tu | على ما صرحوا به : على ما مر جوابه H |
 4 فكيف يكون : اى هذا الاختلاف الكثير Tu | بالاشراقات : اى بالاشراقات الكثيرة العقلية المقتضية لتكثر الانوار العقلية وكثرة مناسباتها على ما (كما Tu) يقول به الاشرافيون
 Tu (Ir) | لتكثر : ليتكثر EI | حركاتها : حركاتها R | وانوار : + عقلية (Tu) T |
 في المعشوقات : اى القاهرة Tu | وليس : وليست F | 7 بعض : البعض T | ثم : اى بعد تمام الدور باستيفاء النسب العقلية و«قيام القيامة» Tu | تستأنف : اى الكواكب تحصيل تلك النسب مرة بعد اخرى من اول الدور الى آخر ما قررنا Tu | 8 التشبهات : التشبهات T | ردوا فيه على : ردوه على H

الافلاك اذا اخذت في الحركات من اول الدور محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها، تستوفيها شيئا فشيئا على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة، واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت بأسرها الى العالم الجسماني ويتم ذلك في الالوف الجمة المظلمة، فقامت «القيامة» اى «الكبرى»، والا من مات فقد قامت قيامته لكنها «الصغرى». ثم يستأنف الافلاك دورا آخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى تأتي عليها مرة اخرى، وهكذا الى غير النهاية، كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية المترتبة بالحركات على التدرج، استأنفت دورا آخر. هذا مذهب الاشرافيين Tu

المتقدمين. ومما يدل على كثرة المعشوقات، هو أن معشوق الافلاك في حركاتها لو كان واحداً، لتشابهت الحركات. وتعلم أنه لو كانت البرازخ العلوية بعضها علّة للبعض، لكانت المعلولات متشبهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها، 3 وليس كذا .

III.

فصل

6

> فى تَمّة القول فى القواهر الكلية

الطوية والعرضية

9

وفى أزلية الزمان وأبديته <

(١٨٢) ولما كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار، وحصل منها برزخ واحد لفقر مشترك، والقواهر التى اقتضت العنصریات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلوية، وحصل منها برازخ خاضعة 12 للبرازخ العالية متأثرة عنها طبعاً، ولها مادة مشتركة تقبل الصور المختلفة،

1 المتقدمين : اى القائلين بالاصنام وأربابها، وهو ان أشخاص كل نوع لها أمر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها لاشعار ذلك بأن يكون لكل فلك أمر عقلى هو مثاله، الا انه غير قائم بذاته كما هو عند القائلين بأرباب الانواع، بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه 2 Tu : لو T : ان H-I 4 وليس كذا : اذ لو كانت كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات 9 Tu : وأبديته : + وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم 11 Tu : وحصل : حصل RI : منها : اى من الانوار، وفى اكثر النسخ « فيها » والاول اظهر TaMaFa 12 الطوية : اى الافلاك، لان النوع كلما كان اشرف كان ربّ نوعه كذلك اذ شرف العلول بحسب شرف العلة، لكن البرازخ العلوية لحيوتها ودوامها اشرف من المنصريات البتة او غير الداية، فيكون أربابها أعلى رتبة من أرباب المنصريات 13 Tu : الصور المختلفة : اى التى للمنصريات، وكما ان

فالحركة أيضاً مشتركة في الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الانوار القاهرة: الاشتراكات 3
بازاء الاشتراكات في السموات والارض، والافتراقات بازاء الافتراقات، والمفترقات بازاء المفترقات. فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(١٨٣) وليعلم ان تقدم القواهر بعضها على بعض تقدم عقلي لا زماني. 6
والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبة في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فان الاعلين بجهاتها الكثيرة النورية أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار القاهرة متكافئة. 9
ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من الانوار القواهر عن

3 في السموات والارض : فان الاشتراكات العقلية في الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية في استدارة الحركات والمادة الغضاضة في العنصریات Tu بازاء الافتراقات : فان الافتراقات العقلية بين القواهر في شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف الحركات في الجهات والصور في العنصریات Tu والمفترقات : اى من الانوار المجردة بسبب شدة النور وضعفه Tu بازاء المفترقات : اى من العنصریات المختلفة بالنوع والفلكيات المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول Tu متناسبة : متناهية R 7-8 في الطول فحسب : بحيث يكون بعضها علة للبعض الى آخر المراتب Tu 7 بل منها : + ما هي T (Tu) متكافئة : اى في الوجود ليس بعضها علة للبعض بل عللها خارجة عنها Tu (Ir) فان الاعلين : اى القواهر الاعلين وهي ما في الطبقة الطولية Tu بجهاتها : ببشائنها E 8 يصدر : يفيض HI 9 ولولا ذلك : اى وجود انوار متكافئة في الطبقة العرضية هي ارباب الاصنام النوعية Tu (Ir) أنواع متكافئة : ليس بعضها علة البعض ، فان تكافؤ المعلولات الجسمية (الصنية Ir) يدل على تكافؤ عللها النورية ارباب الاصنام النوعية ، فان كل اشتراك القواهر في الفقر اقتضى البرزخ المشترك وفي نزول الرتبة المادة المشتركة ، فكذلك اشتراكها في الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصل به يقتضى اشتراك حركات برازخها أيضاً في الدورية Tu

القواهر الأعلى باعتبار مشاهدتها لنور الانوار ولكل عالٍ، أشرف مما يحصل من جهة الأشعة. وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات. ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هي الأمهات، ومنها عرضية من أشعة 3 وساطية على طبقات.

(١٨٤) واعلم انّ الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخّرها. وضبط بالحركة اليومية، فإنها أظهر الحركات. وتحدث 6 من تأخيرك لأمر - اذا أدّى الى فوات ما يتضمّن تقديمه - انّ أمراً ما قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم

■ مشاهدتها TMRF : مشاهدتها HEI ولكل عالٍ : اى ولكل نور عقلى عال TuIr ■
 ■ من جهة الاشعة : اى الاشرافية لان الشاهدة أشرف من الاشراف Tu ■ وفى : ومن M ■
 ■ هي الامهات : اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس والاجرام والهبشات Tu(Ir) ■
 ■ وساطية HEMFI : وساطية T وساطية R ■ على طبقات : اى ومن القواهر اصول عرضية
 حاصلة من أشعة وساطية هي أشعة الطبقة الطولية العالية وهي (MuFu) وهي العالية (Tu) على
 طبقات كثيرة، ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض مركباً كثيراً، فيحصل من كل تركيب
 وجلة منها شيء من القواهر والنفوس والاجرام والهبشات Tu(Ir) ■ وضبط : وضبطه
 T فضبط F ■ الحركة : حركة HE ■ ترى : رأى R

ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والاعراض فهي آثار وظلال لانواع وهبشات نورية عقلية. فاذا أعدت الحركات الفلكية والاضلاع الكوكبية الانواع المنصيرية لامر من الامور الجوهرية أو المرضية، افاض العقل الفارق الذى هو ربّ ذلك النوع المستعد هبشاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمى الشعاعى المناسب أيضا له بأن (له بأن Tu : لسريان MuFu - Ir) المناسبات (فالمناسبات Ir) العقلية والباينة سارية (سارية Ir - MuFu) (TuFuMu) فى هذا العالم، اذ فى كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من ربّ صنمه بحسب استعدادة شيء من تلك المناسبات، وبحسب كمال الاستعداد وضعفه يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية، وبالجلة فكل ما فى عالم الاجرام من المعجيب والغريب فهو من العالم النورى المثالى (المثلى Tu) TuIr ■ القواهر : القاهرة F

الثبات. والزمان لا يتقطع بحيث يكون له مبدأ زمانى، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإن العدم للشيء قد يكون بعد؛ 3 ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبلية زمانية، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: قد عرفت أنّ الحوادث تستدعى عللاً غير 6 متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد عرفت دوامه من طريق آخر. والزمان أيضاً لا مقطوع له، اذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه - اذ قد يكون العدم قبل - ولا شيئاً ثابتاً، كما 9 سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبليّة

مع : + ما M فلا يكون : اى ذلك القبل Tu نفس العدم : اى عدم الزمان Tu
بعد : بعد T § ولا أمراً ثابتاً TMF : ولا أمر ثابت ERI ولا أمر ثابت H § يجتمع معه :
كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله، بل أمر غير ثابت (MuFu ثابت غير Tu) متجدد
ومتصم Tu § جميع : T - § وهو محال : ومن ههنا قال ارسطو : من قال بحدوث
الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده، وهو محال.
ظن بعض الاولين ان الزمان واجب الوجود وهو مردود، اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه
محال يكون واجبا، للزوم المحال من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى، او
وجود العلة الثامة بدون المعلول مع انه ليس بواجب بل ممكن، واما ان الممكن (+ هو
الذى Mu) لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره، وههنا انما لزم من كونه
معلولا مساويا للواجب وهو واضح Tu(Ir) لا مبدأ له : اى بهذا الطريق المذكور،
وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ Tu § قد TMF : - HERI §
§ قد TMR : - HEFI § من طريق آخر : اى غير الطريق الذى علم به دوام الزمان
وهو استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق Tu § اذ يلزم : اذ لو كان له مقطوع
كان عدمه بعد وجوده ويلزم T (Tu) § وبعده : اى الذى هو بعد وجوده Tu § قبل :
قبلا R ، - T

والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفعي، والزمان الذي حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ وألا يتجّه اشكال التشابه.

3

(١٨٦) والفيض أبدى، اذ الفاعل لا يتغيّر ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال « انّ الفيض لو دام، لساوى مُبدعه » لا يلزم، لما دريت انّ النير يتقدّم على الشعاع، وأن كان قد يستدلّ بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أمّا الموجب في نفسه لا يساوى ما يوجبه، بل هو منه وبه

9

(١٨٧) وأما ما يقال « انّ الحركات مجتمعة في الوجود لانّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً » ففاسد، اذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فإنّها كما وجدتٍ عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريت أنّه أنما ينساق فيما يمكن اجتماع آحاده وله ترتيب. ولا كذلك الحركات. وفرض المحال ليبتنى على

12

بخلاف هذا : اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والا بعد بعد Tu ١١ اشكال التشابه : وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم أولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية، وعلى هذا فالاستثناء من قوله « ويعتبر ». ويحتمل ان يكون استثناء من قوله « والمستقبل بخلاف هذا، والا » اى : وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الآن بعد - كالا قرب من اجزاء الماضي اليه - لزوم تشابه اجزاء الماضي والمستقبل، فلا يكون الماضي ماضيا ولا المستقبل مستقبلا، وهو باطل، والاول اظهر Tu ١١ ٤ أبدى : فيكون العالم سرمديا Tu ١١ ٥ وما يقال : اى فى التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول Tu(Ir) ١١ ٥ يتقدم على الشعاع : اى بالذات لا بالزمان Tu ١١ على : + ان H ١١ 7 الموجب فى نفسه : وهو العالم فى مثالنا Tu ١١ 11 قد : - EI ١١ 3 ترتيب : ترتب T

جهة استحالته شيء، قد عرفت بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفيضة.

3 (١٨٨) وما يقال « ان الحركات ان كانت عديمة النهاية ، يلزم منه أن يكون كل حادث منها متوقفاً على حصول ما لا يتناهى » فلا يحصل. فهو غلط ، لأن المتوقف على الغير المتناهى الذى هو ممتنع ، إنما يكون اذا كان الغير المتناهى المترتب لم يحصل بعد؛ فما يتوقف عليه لا يحصل أبداً. أما اذا كان الغير المتناهى ماضياً ويكون الحادث ضرورى الوقوع بعده، فهو نفس محل النزاع.

9 (١٨٩) والذى يقال « ان الآن هو آخر الماضى فيتناهى » فان عني به أنه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وان عني به أنه آخر ويكون بعده أدوار أخرى كل منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فانه آخر هذا الماضى وأول ما سيأتى اذا جمل مبدأ، وكل واحد من الزمان فى جانبيه - أعنى الماضى 12

١ شئ. وهو حدوث العالم Tu | قد TMF : - HERI | ٢ منه : منها R | ٣ الغير HERI : غير TMF | ٤ الغير HEI : غير TMRF | لم يحصل بعد : كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منهما الا بعد وجود المعدوم الاول بل وجود ما لا يتناهى Tu(Ir) | اما : واما T | ٦ فهو : وهو R هو I-H | ٧ نفس محل النزاع : اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى أول فى الماضى بالتقرير السالف ، فمنع حصول العادات - بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له فى الماضى - هو محل النزاع ، وجعله مقدمة فى إبطال نفسه مصادرة على المطلوب الاول Tu | 9-10 فان عني به انه آخر لا آخر بعده HRI : فان عني بأنه آخر انه لا آخر بعده TEMF | 10 ويكون TMRF : فيكون EI يكون H | 11 فهو كلام صحيح TMF : فهو صحيح I صحيح HER | 12 وأول TF : وهو اول I-H | من الزمان : وفى بعض النسخ « من الزمانين » TaMaFa | فى جانبه : وفى بعض النسخ « فى حاشيته » TaMaFa

والمستقبل - لا يتناهى . وكثيراً ما يشتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كَلّ واحد، كما يقال: كَلّ واحد من الحركات مسبوق بالعدم، فيلزم منه أن يكون الكَلّ كذا. وقد دريت أنه لا يلزم، فإنّ لك أن تقول: كَلّ واحد من أعداد السواد على هذا المحلّ ممكن الحصول في زمان واحد محدود. ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا. فلا يلزم من الحكم على كَلّ واحد الحكم على الجميع.

IV.

فصل

9 > فى بيان أنّ حركات الافلاك
لنيلٍ أمر قدسى لذيد <

(١٩٠) ولما ثبتت الحركات الفلكية وإنّ الحركات من أنوار مجرّدة مدبرة، وأشرنا الى أنّ الانوار المجرّدة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدّسة 12 عن علابق الظلمات، فلما كان النور الأخسّ ما عنده الظلمات، فالأقرب الى الظلمات أبعد عن الكمالات النورية. وعُرف أنّ حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتهها وليست لما تناله هي دفعةً أو لا تناله أصلاً، لأنّ الحالين يفضيان 15 الى انصرام الحركات للنيل أو اليأس. فهي لنيلٍ مقصدٍ نورى تناله الانوار المدبرة

1 يشتون TERI : ينون HMF : حكم الجميع : حكما للجميع R : بناء : بناءه T
2 بالعدم HMR : العدم TEFI : 2-3 فيلزم ... كذا : فالكل كذا HEI : 10 لذيد :
+ هو شعاع فايش على نفوسها بسبب الحركات، وفي ان شكل الفلك كرى، وفي كيفية
صدور النفس عن العقل والفرض منه Tu : 11 ثبتت TRFI : ثبت M تبينت HE
12 الاخس : اخس HI : 14 وعرف : + أيضا I : ان : E : 15 هي : - M : العالين :
الحالين R : يفضيان : يفضان H : 16 أو اليأس T : واليأس I-H : تناله : تنالها HEI
المدبرة : + فى البرازخ العلوية I

- عن الانوار القاهرة ، وهو نور سانح وشعاع قدسى . ولولم يكن فى النور المدبر
فى البرازخ العلوية أمر دائم التجدد ، ما كانت منها الحركة المتجددة دايماً ،
3 اذ الثابت لنفسه لا يقتضى التغيير . ثم ما يتجدد فى الانوار المتصرفة العلوية ليس
أمرًا من الظلمات - لما سبق ، - فيكون أمرًا نورياً من القواهر متجدداً . وليست
صوراً علمية ، فانها بالفعل من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها ،
6 وكذا بما فوقها . وعلى ما ستعلم ، ان الضوابط كلها للموجودات الحادثة متناهية
واجبة التكرار ، ونسب الموجودات المترتبة القاهرة أيضاً متناهية - وان كثرت -
لتناهى العلل والمعلولات . وحركات الافلاك غير متناهية ، فليست الا لأمر غير
9 متناهى التجدد مما ذكرناه من الشعاع القدسى اللذيذ .

(١٩١) فالتحريكات تكون مُعدّة للاشراقات ، والاشراقات تارة أخرى

1 نور سانح : اى عارض للدبرات من نور الانوار Tu ۱ شعاع قدسى : اى عقلى عارض
لها أيضا ولكن عن القواهر لاختصاص السانح بالفايض عن نور الانوار Tu 2 كانت :
كان T 3 العلوية HERI : - TMF 4 من القواهر : اى فايزا منها Tu 5 معلولات :
معلومات ER 7 ونسب H-Iz : وليست T ۱۱ المترتبة : مترتبة H ۱۱ القاهرة : القاهرة
RF 8 لتناهى : كتناهى E ۱۱ والمعلولات : اى القاهرة H ۱۱ غير متناهية : فلو كانت للصورة
العلمية الواصلة الى نفوسها وهى متناهية ، وجب تنهى حركاتها Tu 9 مما ذكرناه : لما
ذكرنا R ۱۱ الشعاع : شعاع E ۱۱ اللذيذ : واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها
من الاشراقات ، فاعتبر بعالم الانسان اذا افعل بدنه بالحركة عما يعمل فى نفسه من
الهيئات ، كالمناجى مع نفسه بامور عقلية يتحرك شيء من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه
كما دلت التجربة عليه ، ولهذا ما يؤدى طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من
البدن متناسبة ، فكذلك نفس الفلك اذا افعلت بالذات القدسية للاشراقات العقلية ينفل
عن ذلك بدنها - وهو الجرم الفلكي - بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية ؛
وكما يدوم حركة البدن واضطرابه لاهل المواجه بدوام البارقات الالهية الواردة على
نفوسهم ، كذلك يدوم حركات الافلاك ومواجهها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم Tu ۱۱

- موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت مُعَدَّةً لذلك الاشراق بالعدد، فلا دورَ ممتنعاً. فلا زالت الحركة شرط الاشراق، والاشراق تارةً أخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً. وجميع اعداد 3 الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمرّ وشوقٍ دائم. وتوالى الحركات على نسق واحد في الافلاك لتوالى الانوار السانحة على نسق واحد في الانوار المدبّرة.
- (١٩٢) ولما كان الفلك وفاعله متشابهي الاحوال، فكان شكل الفلك 6 متشابهاً. ولا متشابه في وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكرى، وكذا كدّ برزخ بسيط. ولما لم يكن لمدبّرات البرازخ العلوية العلايق الشهوانية والغضبية وما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الاشراقات الكثيرة. فيما قبلت من نور الانوار 9 واشتركت المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها في الدورية. وبما اختلفت من الاشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبّر وان كان عن قاهر من الأعلى وكان كثير قبول الاشراقات، لا يكون في كمال الجوهر كنور قاهر. 12 فانّ القاهر انما يفيض النور المجرد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة

3 يوجب : موجب HE | بعده : بعدها M | دائماً : ولما كان كل تحريك ارادياً فهو لشيء يطلبه المرید ويغتار حصوله، وكل مغتار محبوب، ودوام الحركة يدل على فرط الطلب والشوق الدال على فرط المحبة، والمحبة المفرطة هي العشق Tu | 4 بعشق : لعشق T | 5 في الافلاك ... واحد : R - | واحد : لان فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على ما تحته على وتيرة واحدة Tu | 6 الاحوال HRI : الافعال TEMF وفي بعض النسخ <الاحوال> TaMaFa | 7 ولا متشابه : اى في الاشكال Tu (ولا متشابهة H) | 8 العلوية : E - | العلايق : علايق H | 9 عالم : عوالم T | فيما قبلت : اى من السوانح Tu | 10 تحريكاتها : حركاتها TF | 11 تحريكاتها : اى فى السرعة والبطؤ والجهة Tu | المدبر : والمدبر T | 12 المدبر HERI : - TMF | البرزخ : اى لاستمداده لقبول النفس Tu | العظيمة : اى التى هى أرباب الاصنام Tu

وتدبيره على ما يليق بتصرف البرازخ متناهي القوة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.
 (١٩٣) قاعدة < في بيان ان المجموع هو الماهية لا وجودها. > ولما
 3 كان الوجود اعتباراً عقلياً، فلتشئ من علته الفياضة هويته. ولا يستغنى
 الممكن عن المرجح لوجوده، وإلا ينقلب بعد امكانه في نفسه واجباً بذاته.
 وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على
 6 علل أخرى زائلة. وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين
 كالصم، فان علة حدوثه فاعله مثلاً وعلة ثباته يبس العنصر. وقد يكون
 علة الثبات والحدوث واحداً كالقالب المشكل للماء. ونور الانوار علة
 9 وجود جميع الموجودات وعلة ثباتها، وكذا القواهر من الانوار. والبرازخ
 العلوية لما كانت غير كائنة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبرة، بل هي
 دائمة التصرف فيها.

1 وتدبيره: وتدبره T اى انما افاض النور المجرد لاستعداد البرزخ ولأن بدبره Tu
 2 لا وجودها: + وان الممكن لا يستغنى عن العلة حالى الحدوث والبقاء Tu 3 اعتبارا
 عقليا: على ما سبق تقريره (تتقيقه Fu) من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج
 بلفظة «فى» ان كان الوجود خارجيا، والا الى الذهن بلفظة «فى» ان كان ذهنيا
 Tu 4 هويته: اى ذاته وحقيقته كما هو رأى الاشرافيين لا وجوده كما هو رأى المشائين
 لانه اعتبار عقلى لا هوية له فى الابهان ليوجد فيها Tu 5 مختلفتين: مختلفين HE
 7 ثباته: بقاءه HEI 8 وعلة ثباتها HERI: وثباتها TMF 10 ولا فاسدة H: فاسدة
 T 11 داية التصرف فيها: وان ذهب بعض الحكماء من «اخوان الصفا» الى
 ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد أدوار طويلة، فيتعلق
 بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها أدواراً طويلة محصلة بذلك
 الكمالات العقلية، ثم تفارق الى عالم العقول، ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية،
 وفيه نظر TuIr

المقالة الرابعة

في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيياتها وبعض قواها

3

وفيها فصول

I.

6

فصل

< في تقسيم البرازخ >

- (١٩٤) كل جسم أما ان يكون فاردًا وهو ما لا تركيب فيه من
برزخين مختلفين ، وأما ان يكون مزدوجًا وهو ما يتركب منهما. وكل فارد 9
فأما ان يكون حاجزًا وهو الذى يمنع النور بالكلية ، وأما لطيفًا وهو الذى
لا يمنع أصلًا ، وأما مقتصدًا وهو الذى يمنعه منعًا غير تام وله فى المنع مراتب .
والافلاك حاجزها مستنير ، وغيره لطيف ؛ وهى برازخ قاهرة لا تفسد ولا 12
تبطل لما بيننا لك من دوام الحركات لموضوعاتها . والبرزخ القابس هو ما تحتها ،
ولم يخرج الفارد القابس عن الاقسام الثلاثة : أما أن يكون قابسًا حاجزًا
كالارض ، أو مقتصدًا كالماء ، أو لطيفًا كالفضاء . وليس بيننا وبين البرازخ 15

• وفيها : وفيه H • اما : فاما EI • لا تركيب فيه TMFI : لا يتركب HER • مختلفين :

+ كالافلاك والناصر T (Tu) • اما ان يكون مزدوجًا : واما مزدوج EI • 12 وغيره : وغير
هذا R • قاهرة : اى لما دونها من الناصر ، ولهذا سميت الافلاك بالآباء والناصر بالامهات
وما يتولد منها بالواليد Tu • تفسد TMRF : تفسد HEIr معد (؟) I • 13 لك HERI : -
TMF • الحركات لموضوعاتها TMRF : الحركات وموضوعاتها HI حركات موضوعاتها E •
القابس: يعنى الناصر وما يتولد منها ، وانما سماها به لانتباها من الافلاك الانوار العرضية
او الاستعدادات المختلفة لحصول الكائنات من الواليد وغيرها كالآثار العلوية Tu(Ir)

- العلوية حاجز ولا مقتصد، وآلا حجب عتّا الانوار العالية، فليس الآ الفضاء.
وما ترى من السحب وغيرها فانما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصاداً ما.
3 والماء طبعه الاقتصاد الآ أن يمازجه شيء آخر يكدره. وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب الى أحد هذه. والمركّبات القاسية اذا كانت مقتصدة - كالبلور - فانما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.
- 6 (١٩٥) وقال جماعة انّ أصول القوايس أربعة : بارد يابس هو الارض، وبارد رطب هو الماء، وحارّ رطب هو الهواء، وحارّ يابس هو النار. وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكّل وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحقّ يأتي هذا. فانّ النار اما أن يأخذوها كما عند العامة - 9 وعند العامة النور داخل في مفهوم النار، - واما أن يأخذوها على اصطلاح آخر. فان كانت حجّتهم في اثباتها عند الفلك هو « انّ التي عندنا قاصدة للعلو، 12 فهو ضعيف، لأنّ هذه النار تنقلب هواءً في الحال، وبرزخها لا يبقى عند شدّة تلطفه مستعدّاً لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضاً وبقي هواءً،

1 هنا: عن H : العالية : القاهرة F : الفضاء : وهو الهواء لا غير Tu(Ir) 2 هي :
H - من أبخرة : اي مرتفعة من الارض والماء بسبب الاشعة الفلكية Tu(Ir) : اقتصادا ما :
اقتصادا تاما E 4 ينسب TRF : ينتسب HEMI : والمركبات القاسية HERIZ : والمركبات
القاسية MF والقاسية T 5 الفارد H-Iz : الفارد F النار و T : وهو الماء : وهذا ظاهر
لكن يجب ان تعلم ان الغالب على البلور هو الماء بحسب الكمية والارض بحسب الكيفية...
Tu 6 وقال جماعة (وهم الشاؤون Tu) : اربعة : وبنى جماعة كون اصول القوايس
اربعة EI 10-11 اصطلاح آخر : وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها Tu 11 فان :
وان R 12 وبرزخها : وبرزخه T-I 13 فيه : T - أيضا : اي كما انقطعت عنه سلطنة
لنور، فلا يبقى نارا بشيء من الاصطلاحين Tu

- ومن خاصيّة الحرارة التلطيف . ولو كانت باقية ناراً أو على الحرارة التي كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، وليس كذا . وان استدّلوا بحركة الفلك أنّها تسخّن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّناً، فلا يلزم أن يكون ناراً . وان استدّلوا باحترق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الاذئاب والشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصيّة النار؛ فإنّ الحديدية الحامية تحرق والهواء الحارّ شديد الحرق . والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقبه في صنوبرتها، أنّها هو هواء، فإنّ الناريّة كلّما كانت أقوى فهي أقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف، وان ضعفت عن الاحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من القتيلة ونحوها تلطّف، فصار هواءً لقوّة النار وبقيت معه حرارة .

- (١٩٦) ثمّ إنّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذى لم يقبل التشكّل وتركه بسهولة، وليس ما عند القتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلّا في حرارة مختلفة في الشدة والنقص، فهو

§ التلطيف : التلطّف E فيكون صعود المرتفع لتلطّفه لكونه هواء حاراً لا لكونه ناراً Tu § ولو كانت باقية TMRF : اى القاصدة للملو Tu ولو كان باقياً HEI § فيها T : فيه H-I § لأحرقت MF : لأحرقت TR § قابلها TMRFIr : قابله Ha § والشهب Ha : من الشهب T-F ومن الشهب I، وفي بعض النسخ «والشهب» وهذا أولى TaMaFa § فهذا Tt : فهو H-I وهذا T § 7-8 والاستدلال بما نرى... فى صنوبرتها : وانها نار ولهذا ينفذ فيها البصر وتحرق ما لاقته، - ليس بشيء، فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما فى الثقبه ناراً بل «انما هو هواء» Tu § 10 معه حرارة : فلكونه هواء لطيفاً ينفذ فيه البصر ولكونه حاراً يحرق، لا لكونه ناراً، فبطل ما استدّلوا به Tu § 11 التشكّل : التشكّل H § 12 وليس... بسهولة : - HE § 13 فلا يفارق : اى ما عند القتيلة والفلك Tu

هواء حارّ. وما يقال «انّ النار يابسة لتجفيفها الاشياء» ليس بحسن، فانّ التجفيف انّما هو لازالة الرطوبة، وازالة الرطوبة انّما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنّها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنّها تصير بخاراً أو هواءً فتصير أشدّ ميعاناً. فالأصول ثلاثة: حاجز ومقتصد ولطيف.

6 (١٩٧) واعلم انّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فأنّه بعد اللطف قد تقلّ فيه، فمن الماء ما هو أشدّ حرارة من الهواء محسوسة. وليست الصور الّا الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وان سُمّي ما اشتدّ من الهواء حرارته ناراً، فذلك مستمّ جوازه، فيكون اللطيف منقسماً الى قسمين باعتبار شدّة كميّة واحدة وضعفها.

(١٩٨) وقول القائل «لو كانت النار حارّة رطبةً لكانت هواءً، فما طلبت موضعاً أعلى بل وقتّ عنده» كلام غير مستقيم، فانّ للخصم أن يقول: انّ الهواء كلّما اشتدّت حرارته اشتدّ ارتقاؤه لا لأنّ له حينئذٍ حقيقة أخرى، بل لأنّ له حينئذٍ لطافة أخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته ناراً. ثمّ من الذى شاهد ناراً ارتقت حقيقة؟ وما عند الفلك يقول الخصم أنّه يتسخّن

1 بحسن: بحسن Tt | 8 يابسة: بل بأن تكون هي حارة، فان التلطيف والتصعيد من شأن الحرارة لا اليبوسة Tu | قاعدته: اي قاعدة هذا القائل اذا حلت موادها بالتعليل Tu | 6 فالاصول: اي الاصول المنصية Tu | 8 الظاهرة: اي الكيفيات المحسوسة Tt | 7 وهو الشيخ الرئيس (ابن سينا) Tu | كانت TMRF: كان HEI | كانت: 12 FHEI | أعلى: اي من موضع الهواء Tu | 13 اشتد: اشتد T | 14 بل لأن: لا لصيرورته ناراً (TuMuFu) R | 15 حقيقة: اي الى مفر الفلك مع ما قد علمت من ان الشمل المرتفعة المفارقة لاصولها (لاضوائها Mu) تستعمل على الفور هواء Tu | يتسخّن: يتسخّن T

- بحركة الملك . ثم العجب أنهم في الممتزجات ادَّعوا نارية ؛ وإذا علمت أن النار التي توهموها عند الفلك لا يستنزلهما إلينا قاسراً - إذ الفلك لا يدافعها، - وما يفرضه فارض - أنه ينزل لبرد - لا يكون ناراً، وهذه التي عندنا 3 تلتطف وتحلل، فلم يقع في الممتزجات إلا حرارة تامة أو ناقصة .
- (١٩٩) والماء ميعانه للحرارة، وهو إذا تمكن من برده أو تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه ينجمد، إلا أنه أقرب إلى الميعان من الأرض . فالحَرَّ 6 غريب، وإنما هو من النور أو الحركة المعللة بالنور . والبرد التام ليس معللاً بمجرد البرزخ العنصرى بل به وبعدم حرارة ما، فإن البرودة لو كانت معلولة بالماء لما هيته وحدها، لما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه . فهي معللة به وبعدم 9 المزيل من الحرارة وموجباتها، إلا أن البرد وجودى إذ البارد - كالجمد - يبرد ما فوقه وما يجاوره . واللازم للماء في الأحوال كلها - تسخن أو انجمد - الاقتصاد، إلا أن يخالطه شيء .

12

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماء كما ترى مما يركب الطاسات المكبوبة على

١ قاسر : صدأ E ٢ يدافعها TMRF : يدفعها HEI أى على الاستقامة لتنزل إلينا، بل إن سلم دفعها لها فيكون على الاستدارة Tu ٣ لبرد H-I : للبرد T أى لبرد الليل على ما ظن Tu ٤ وتحلل : + فلا تكون نازلة يبرد (Tu)T ٥ أو ناقصة : أى من أشعة الكواكب سبباً من النير الأعظم لا من عنصر هو نار Tu ٦ من برده : أى بسبب قلة انعكاس الأشعة ونحوها Tu ٧ أنه THMF : أنها ERI ٨ من النور : + كشماع الشمس R ، أى الكوكبى كشماع الشمس Tu ٩ بالنور : أى الدبر كالماء المتسخن بالخفضة Tu ١٠ معلولة : معللة RF ١١ بالماء : الماء HEI ١٢ لما : ما ERI ١٣ تصور : يتصور H ١٤ تسخن أو انجمد HaMRF : تسخن أو تجمد T تسخن أو انجمدت (جمدت I) HEI ١٥ الاقتصاد : لاقتصاد R للاقتصاد الذى فيه I ١٦ يخالطه TMRFIr : يخالطها HEI ١٧ ينقلب ماء : ولما فرغ من إثبات العناصر، أراد بيان انقلاب بعضها إلى بعض، أعنى بيان الكون والفساد

الجمد من القطرات؛ ولا يتصور أن تكون للرشح، فتعين أن تكون هواء صار
 بشدة البرد ماء. وليس لقايل أن يقول «الاجزاء المائية المتبددة في الهواء
 3 انجذبت اليه»، اذ لو كان كذا، لكان انجذابها الى حياض كبيرة أولى؛ وليس
 كذا، حتى ان الطاس - وان كان مكبواً على الجمد عند حياض ومستنقعات -
 تركبها من النداءة مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فرضت
 6 فيه الأبخرة كثيرة أو قليلة. والماء صيرورته هواء تُشاهد من تحلل الأبخرة
 شديداً، حتى يزول اقتصادها أصلاً بحيث يتلطف بالكيفية. وانقلاب الماء أرضاً
 يرى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً ذات نورية يرى في
 9 القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية. واذا صح انقلاب
 أحد المنصرين الى الآخر، يجب انقلاب الآخر اليه، والآ كان في الادوار الغير
 المتناهية لم يبق شيء من ذلك الا انقلب الى هذا، فلا يبقى منه شيء.
 12 وأيضاً اذا صح الانقلاب، فنسبة الحامل اليهما سواء في الامكان.

1 فتعين : فيتعين HE | 2 اذ لو HEI : ولو TMRF | كذا HERI : كذلك TMF |
 لكان : - H | حياض : احياض HI | كبيرة : وفي بعض النسخ «كثيرة» TaMaFa (و كذا EI)
 كسرة HR | 5 فرضت : فرض TMF | 6 تشاهد : مشاهد T | 8 يرى في : يرى من HI |
 10 الآخر اليه : اى الارض الى الماء والنار الى الهواء ؛ اما الاول فكما يشاهد من اصحاب
 الكيمياء من تحليلهم الاحجار بالبياء الحادة امواها سيالة ، واما الثانى فكما يشاهد من
 الشعل الصاعدة الصائرة هواء لا تنفأ الحرارة المحسوسة فيها Tu(Ir) | كان : لكان RF |
 11 فلا يبقى : فلم يبق F | 12 الحامل : وهو البيولى عند المشائين والجسم المطلق عند
 الاشرافيين Tu

الذى هو تغير الصور الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بالصور
 Tu | الطاسات : على الطاسات R وكوب القطرات المائية على ظاهر سطوح الطاسات Ir

- (٢٠١) والنار ذات النور شريفة لنوريته، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم «أرديبهشت» وهو نور قاهر فياض لها. فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ: نقول له في نفسه «برزخا» 3 وبالقياس الى الهيئات «حاملًا» و«محلًا» وبالقياس الى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الافلاك غير مشتركة، أى هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها ومجموعها لا يتبدل. 6

II.

فصل

- 9 > فى بيان انتهاء الحركات كلها

الى الانوار الجوهرية أو العرضية <

- (٢٠٢) ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول - أى الأعلى النورى - أما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره، وأما 12 الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة والأدخنة.

1 لنوريتها: اذ بها شابهت العالم الاعلى، ولهذا صارت اشرف العناصر عند من يقول انها منها
 2 Tu || انها طلسم ارديبهشت : در زبان بهلولى Artavahisht يعنى Asha (Arta) Vahishta
 در اوستا (Cf. L. H. Gray, The Foundations of the Iranian Religions, p. 40 ; Bundahishn III, in H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, Journal Asiatique, avril-juin 1929, pp. 234-235.) || ر قاهر : قاهر
 فياض لها : اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع هو طلسم وصنم
 لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له Tu || 3 هيولى
 مشتركة : لا بسيطة بمعنى انها من شأنها ان تكون بالقوة دون ما يجعل فيها على ما ذهب
 اليه الشاؤون، فانه ابطله فيما سلف وبين ان الهيولى نفس الجسم البرزخى Tu || 4 ولك :
 ولملك I وذلك F || ان : - HE || 5 النورى : النور HE || 6 المعركة : المتحركة T

(٢٠٣) واعلم ان حركة الحجر الى أسفل ليست بمجرد طبعه - اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك - بل تبتنى على القسر . والقاسر اما أن ينتهي الى نور مجرد مدبر أو أمر ما مغلل بحرارة توجهه ، وتزول الامطار أيضا لهذا . فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان ؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار ، وسبب ذلك الحرارة ؛ فيرجع الى النور أو الى حركة معللة بنور مجرد أو عارض . ثم اذا غلب البرد على البخار ، فينحدر ماء . وليس انحداره الا بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات بحرارة وتكاثفها ببرد . وما يتكاثف على الجو من الأبخرة ويصير سحابا ، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلص ، تقلقل فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى الرعد ، وقد ابتنى على الحرارة . وقد انفصل الدخان نارا ، وكان منه الصواعق وغيرها . والدخان اذا ضربه البرد يثقل فهبط ، أو رجع لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوايس وتحامل على الهواء متبددا ، كان منه الرياح . وكان السبب الأول في هذه الاشياء أيضا الحرارة ، ولا حرارة عندنا الا من شعاع النيرات أو ما يقع من نيران حاصلة

1 ليست : ليس R || على البخار : + يتكاثف (Tu)T || 8 حرارة HERI : - TMF || على : فى H || 10 ابتنى : يبتنى R || 11 ضربه البرد : لارتقاؤه الى الطبقة الباردة وانكسار حره بيردها Tu || 11-12 يثقل فهبط TF - : HERMI يثقل فهبط راجعا Mu || 12 أو رجع : وذلك اذا لم ينكسر حره بيردها وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحرارة الفلك ، فلا يقوى على الصعود ... Tu || لدفع ... من القوايس T : اى مجاور من القوايس وهو الهواء المتحرك تشبيها للفلك ، وفى بعض النسخ « لدفع مجاور الفلك دايرا لموافقته (بوافقته Fa) من القوايس » والمعنى واحد و«دايرا» حال عن المجاور TaMaFa لدفع مجاور للفلك داير بموافقته من القوايس TtHMRFI لدفع المجاور للفلك الدائر بموافقته من القوايس E || وتعامل : + بقوة T ، اى الدخان المصروود او المردود Tu || 14 ما يقع : - M

- بقدحنا، وهذا يسير. ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التي لنا. وحركة المياه الى مكانها الطبيعي وانفجارها من العيون، أنما هو لأبخرة محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركات كلها سببها النور. 3
- (٢٠٤) والحركات في البرازخ العلوية وان كانت مُعَدَّة للاشراقات، ألا ان الاشراق من الانوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبر، فالعلة هناك النور المجرد مع النور السانح. والحركة أقرب الى طبيعة الحياة والنورية، اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عديم، فيكفيه عدم علة الحركة. فالسكون لما كان عديمًا، فهو مناسب للظلمات الميتة. فلولا نور - قايم أو عارض - في هذا العالم، ما وقعت حركة أصلاً. 9
- فصارت الانوار علة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور، لا أنهما علتاه بل تُعَدَّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفايض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها. 12
- (٢٠٥) وأما النور فيوجددهما ويحصلهما بسنخه، والنور فياض لذاته، فقال لماهيته لا بجعل جاعل. وأما أشعة الكواكب فعملتها الكواكب. والنور التام له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص. ولما وجب بالمثلث زواياه 15

١ يسير : اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية Tu ٢ محتقنة : مغتبية F ٣ فالحركات H :
 ٤ فالحركة T-I سببها النور : مجردا كان او عارضا Tu ٥ هناك : هنالك HEI ٦
 والنورية : النورية T ٧ الحركة : الحركة T ٨ فى هذا : لهذا HEI ٩ الحركات
 HERI : للحركات TMF ١١ للنور : النور HF اى معدة لصوله Tu ١٢ علتاه : اى
 الفاعليتان Tu ١٣ بسنخه : اى بأصله Tu ١٤ فعملتها (علتها T) الكواكب : اى علتها المعدة
 لا علتها الوجودية لانها المفارق، فان الكوكب اذا قابل كثيفا أعده لان يحصل فيه من
 العقل المفارق نور وهو المسمى بشعاع الكوكب Tu(Ir) ١٥ الناقص : + كالشعاع (Tu)T

الثالث مع كونه هيثة، لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً على شرايط. والحرارة والحركة تستدعى احدهما صاحبتهما فيما له صلاحية القبول. والنور اختلاف آثاره وتعددتها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلوية، وصحبتهما أنتم من صحة أحدهما مع الحرارة.

6 (٢٠٦) وإذا فُتشت الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور. ولما كانت المحبة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل في التزوع والشهوات والغضب، ويتم جميعها عندنا بالحركة، وصارت الاشواق أيضاً موجبة للحركات. ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأنتم حرارة، وأقرب الى طبيعة الحياة، وبه يستعان في الظلمات. وهو أنتم قهراً وأشبه بالمبادئ لنوريته؛ وهو أخو «النور الاسفهد» الانسى، وبهما

١ الثالث : الثلاثة E الثلاثة I هيثة : اى عرضا ظلمانيا وكون الزوايا أيضا اعراضا ظلمانية Tu نور عارض : هو نور الكواكب Tu نور عارض : هو أشعة الكواكب Tu احدهما T : احدهما H-I صاحبتهما : صاحبته T صاحبه H-I القبول : للقبول E اختلاف : باختلاف T في : من HI العلوية : ونعنى بالنور النور المدبر - لا افوار الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم - بخلاف البرازخ السفلية ، فان الحركة فيها قد تغلو عن النور - كالحجر الهابط - والنور عن الحركة - كالشعاع الواقع على الحجر - Tu وصحبتهما : وصحبتهما HE احدهما : احدهما T مع الحرارة : لان الحركة قد تنفك عن الحرارة - كحركات الافلاك - وكذا النور عن الحرارة - كانوار الكواكب والياقوت واللؤلؤ ونحوهما - Tu لم : لم T غير النور : فلا مؤثر فى الوجود غير النور المعنى الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود Tu المحبة والقهر : روحانيين كانا او جسمانيين Tu فصارت : فصارت HEI مدخل : مدخلا R بالبادئ : اى المجردة Tu أخو النور الاسفهد الانسى : لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضيا من العقل ومتعلقا بالجسم وقهارا لما سواه وطالبا

يتمّ الخلافتان صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفرس بالتوجّه اليه فيما مضى من الزمان. والانوار كلّها واجبة التعظيم شرعاً من نور الانوار.

١ يتم : تم HEI صغرى وكبرى : الصغرى والكبرى F فلذلك : اى فلكونه أخوا النفس وخليفة الانوار والاشعة Tu ١-٢ فيما مضى من الزمان : وجملوه قبله للناس يتوجه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات، وبناؤه بيوت نيران معظمة وهياكل مكرمة. واول من جعل ذلك هوشنك ثم جمشيد وافريدون وكيشسرو وغيرهم من الملوك الافاضل، وأكد ذلك وأوجبه فرضاً (فردا Tu وجوبا فرضيا Ir) زرادشت الفاضل المؤيد. وانما عظمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه : الاول انها اشرف الاجسام العنصرية واضوئها واعلامها حركة ومكانا، الثانى انها ما أحرقت الغليل عم، والثالث ظنهم ان تعظيمها بنجيبهم من عذابها يوم المعاد Tu(Ir) ٢ كلها : اى سواء كانت روحانية عقلية او عرضية جسانية Tu(Ir)

لأهل رتبة ومكان مثله فى الجميع - ولهذا حرّقت الاوائل النار بأنها اسطقس شبيه بالنفس، اى فى النورية والاضاءة وغيرها مما ذكرناه، - وكما ان النفس تضى. عالم الارواح، كذلك النار تضى. عالم الاجرام؛ ولان الله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة - كالعقل الاول فى عالم العقول، والكواكب ونفوسها فى عالم الافلاك، ونظيره فى عالم المثال، والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية فى عالم العناصر، وكذا النار سيما فى ظلمات الليل، - ومعنى الخليفة كونه متولياً لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ، وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس - اذ بها يتم استنباط العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية، - فالنفوس الكاملة خلفاء الله تعالى فى ارضه؛ ويؤيده قوله تعالى «يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض» (٢٥: ٣٨) وقوله «انى جاعل فى الارض خليفة» (٢٨: ٢). وكما ان الخلافة الكبرى للنفس، فالصغرى للنار لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى الدلّهية، وتصلح الاغذية والاشياء الفاسدة، وتنضج الاشياء النيشة، فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى (الصغرى Mu)، لان نور الانسان مجرد ومتصرف فى نورها المارض، فكانها آلة للانسان بها يتم خلافته Tu(Ir)

III.

فصل

> في بيان الاستحالة في الكيف التي هي تغير

3

في الكيفيات لا في الصور الجوهرية <

(٢٠٧) الحرارة التي يوجبها الحركة ليست - كما يظن - أنها كانت
6 كامنة وأظهرها الحركات. واعتبر بالماء المتخفّف، فإنّ ظاهره وباطنه يتسخّن،
وكانا قبل ذلك باردَيْن. ولو كانت خارجة من الباطن، لبرد الباطن. وظنّ
بعض الناس أنّ الماء لا يتسخّن بالنار، بل يفشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة.
9 وذلك باطل، فإنّه لو كان بالفشو، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخّناً
من الذي في بعض القماقم الحديدية والنحاسية على نسبة قواميهما ومنع
الفشو؛ وليس كذا. ثمّ النارية كيف تدخل في الظرف المملوء الذي لم يبق
12 فيه مكان لفائٍ؛ وهذه القوابس إذا امتزجت، حصل منها المواليِد. والمزاج
هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة لأجسام مجتمعة متفاعلة
متشابهة في جميع الأجزاء.

(٢٠٨) وإذا علمت أنّ الصور التي فرضوها غير متحقّقة، ففي المزاج 15

§ الحركات TMRF : الحركة HEI § المتخفّف TF : المتخفّف HEMRI § يتسخّن :
يتسخّن I-T § 7 من الباطن : يبنى كما يظنه أصعاب الكون والبروز Tu § 9 فانه HERI :
لانه TMF § 10 بعض HERI : - TMF § قواميهما : قواميهما T § 12 لفائٍ : + ولم يخرج
منه شيء (Tu)T § وهذه القوابس : يريد بالقوابس العناصر الثلاثة وهي الارض والماء والهواء
مع الانوار الشعاعية الكوكبية على ما هو رأيي ، فانه اثبت ان النار ليست عنصرا للمتزجات
Ir § حصل : حصلت H § 13 لاجسام : الاجسام T § 14 متشابهة TR : تشابه I-H §
11 علمت : اى فى أواخر النطق Tu § فرضوها : اى الشاؤون ، وهى الصور الجوهرية
الجسمية والنوعية Tu § متحققة H-I : محققة TF اى فى الاجسام Tu § فى : بقى H

لا يكون إلا توسط الكيفيات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أن الفساد تبدل بالكلية، والمزاج توسط المجتمعات ويحصل من هذه المركبات: حيوان ونبات ومعادن. ومن المعادن كل ما حصل فيه برزخ نوري ونبات به يشبه 3 بالبرازخ العلوية وأنوارها - كالذهب والياقوت - كان محبوباً للنفوس مفرحاً، فيه عز من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبة للبصيص النوري.

(٢٠٩) ولما كان الغالب على هذه الاشياء الجوهر الارضى - لحاجتها 6 الى حفظ الاشكال والقوى، - كان « اسفندارمذ » - وهو النور القاهر الذي طلسمه الارض - كثير العناية بها. ولما كان صنمه منفعلاً عن الجميع لتزول رتبته، كان حصّة « كذبانوئيته » - أي اسفندارمذ - عن كل صاحب صنم 9 حصّة الاناث. وطبيعة كل شيء اذا أخذ غير كفياته، فهو النور الذي يكون

توسط : بتوسط HM وحاصل الفرق : أي عند البطلين للصور النوعية Tu المجتمعات : لجمعات H : حصل فيه : يحصل منه H أي كل ما كان له Tu برزخ نوري ونبات به THMF : أي بذلك الثبات والنورية، وفي بعض النسخ « ذبرج نوري ونبات به » (وكذا R) أي زينة نورية إذ الزبرج الزينة TaMaFa برزخ نوري ونبات ذبرج I (ومن المعادن... ونبات به : - E) : والياقوت : ونحوها من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب في الثبات والنورية كالزمررد والزبرجد والبدخشى (والبدخش Tu) العاصلة من العقول الفاضلة التي هي أربابها وهذه أصنامها Tu(Ir) للنفوس : أي الناطقة Tu مفرحاً : أي لها Tu 7 والقوى : + وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها (Tu)T اسفندرمذ : الذي هو ربّ نوع الارض عند الفرس Tu (يعني در زبان پهلوی Spandarmat ودر اوستا Spanta Armaiti, Spanta Aramati) : صنمه : أي صنم اسفندرمذ وهو الارض Tu 9 حصّة : حصته T : كذبانوئيته TMF : كذبانوئيته EI كذب نوئيتها (١) H : عن : على F 10 حصّة الاناث I : لاناث T أي حصّة لاناث Tu الاناث HEMRF وفي بعض النسخ « حصّة الاناث » وهو الاظهر والاوّل TaMaFa : غير كفياته : أي الاوّل المحسوسة، وفي بعض النسخ « عن كفياته » والمعنى واحد، إذ معنى الاول ان طبيعة كل شيء اذا اخذ ذلك الشيء دون كفياته، ومعنى الثاني اذا اخذ ذلك الشيء

ذلك الشيء صنمه على ما سبق .

- (٢١٠) والمزاج الأتم ما للانسان ، فاستدعى من الواهب كمالاً . والانوار
 3 القاهرة علمت استحالة تغييراتها ، فانّ تغييرهم لا يكون الا لتغيير الفاعل -
 وهو نور الانوار - ويستحيل عليه ؛ فلا تغيير له ولا لها . وانما يحصل من
 بعضها الاشياء لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة . ويجوز أن يكون
 6 الفاعل تاماً ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، فيقدر الاعتدال يقبل من
 الهيئات والصور - التي ذكرناها في النسب العقلية في الانوار القاهرة والوضعية
 التي للثوابت - ما يليق . ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم
 9 النوع الناطق - يعنى جبرئيل عليه السلام ، - وهو الأب القريب من عظماء

1 على ما سبق : فطبيعة الارض غير البرودة واليبوسة هو (Tu) اسفندرمذ ، وكذا طبيعة
 كل نوع مجرد عن (غير Tu) كفياته هو ربّ ذلك النوع ، فأرباب الانواع هي طبائع الانواع
 ومدبراتها ، ولهذا سمي صاحب اخوان الصفا الطبائع باللائكة المدبرة للعالم . وردّ
 يحيى النحوى على أرسطو في تعريفه الطبيعة بأنها « مبدء اول لحركة ما هي فيه
 وسكونه بالذات » بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها . فقال « الحق
 ان الطبيعة قوة روحانية سارية في الاجسام المنصرية تفعل فيها التصوير والتخليق وهي
 المدبرة لها ومبدء لحركاتها وسكونها بالذات ، وتفعل لغاية ما ، اذا بلغت اليها أمسكت »
 Tu(Ir) 2 : من : عن T كما لا : هو النفس الناطقة Tu 3-4 : من بعضها : كالواهب وأرباب
 الاصنام Tu 5 : الاشياء : كالصور والنفوس وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد Tu
 لاستعداد : للاستعداد E : المتجدد : EI 7 : في النسب : من النسب T : والوضعية : اى
 والنسب الوضعية التي في الانوار العرضية Tu 8 : التي : والتي T : ما يليق : اى باستعداد
 ذلك القابل مع معاونة السيارات في ذلك Tu 9 : يعنى جبرئيل ع (Tu)T : - H-I :
 القريب : اى من حيث الرتبة Tu

مجردا عن كفياته TaMaFa وانما قيده بهذا ، لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات
 الاولى ، فيقال مثلا « طبيعة الارض باردة يابسة » Tu

رؤساء الملكوت القاهرة، «رَوَان بَخْش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطى الحيوية والفضيلة، على المزاج الأتمّ الانسانى نورَ مجردة هو النور المتصرف فى الصياصى الانسية، وهو النور المدبر الذى هو «اسفهد الناسوت»³ وهو المشير الى نفسه بالانائية.

(٢١١) وليس هذا النور موجوداً قبل البدن، فإن لكل شخص ذاتاً تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها. فليست الانوار المدبرة الانسية⁶ واحدة، والاّ ما علم واحد كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة، لا يتصور وحدتها، فانّها لا تنقسم بعد ذلك، اذ هي غير متقدرة ولا برزخية حتى يمكن عليها الانقسام؛ ولا تكثرها، فإن⁹ هذه الانوار المجردة قبل الصياصى لا تمتاز بشدة وضعف - اذ كل رتبة من الشدة والضعف ما لا يحصى - ولا عارض غريب، فانّها ليست فى عالم الحركات

١ رؤساء الملكوت : كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية Tu القاهرة
THR : القاهر MFI - E : هو : وهو T : الصياصى : اى الابدان لاتها جمع صيغية
وهى كل ما يحصى به Tu : الانسية TMRF : الانساية HEI : الناسوت : اى البدن Tu
٢ بالانائية T : بالانائية HERFI وفى بعض النسخ « بالانائية » Ta (بالانائية Fa ، مهلة
M) : ذاتا : ذات HE : ٣ ولا تكثرها : اى ولا يتصور تكثرها ، وفى بعض النسخ
« ولا كثرتها » وهذا أنسب لكونها قسم الوحدة TaMaFa : ١٠ وضعف : - TMF ،
اى بشدة النورية وضعفها Tu : اذ كل : اذ من كل H : ١١ ما لا يحصى : اى كل رتبة
من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة نوريتها متناهية، اذ
فوقها الانوار القاهرة وهى أشد نورية منها، واذا تناهت الشدة دون النفوس لزم
ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية، واذا كان كذلك فلا يمكن
التمييز أصلاً بين النفوس التى لكل رتبة Tu : ١١-١ ليست... حيثذ : وتحقيقه ان الامور
النورية انما تلتحق الاشياء التساوية فى النوع لاتفاقات هى سوق اسباب حادثة من
حركات فلكية... Tu

المخصصة حينئذ. فلما لم يمكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الصياصى، فلا يمكن وجودها.

3 (٢١٢) طريق آخر: ان كانت موجودة قبل الصياصى، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض - ولا اتفاق ولا تغير فيه، - فتكون كاملة، فتصرفها فى الصبىة يقع ضايعاً ثم لا أولوية بحسب الماهية لتخصص بعضها بصبىة، والاتفاقات - أعنى الوجوب بالحركات - إنما هو فى عالم الصياصى، فيستعد الصبىة لنور ما بالحركات، وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف. وما يقال «ان المتصرفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل، اذ لا تجدد فى ما ليس فى عالم الحركات والتغيرات على ما علمت

(٢١٣) حجة أخرى: هى ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن، فنقول: 12 ان كان منها ما لا يتصرف أصلاً، فليس بمدبر، ووجوده معطل؛ وان لم يكن منها ما لا يتصرف، كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكل وما بقى نور مدبر؛ وكان الوقت قد وقع فى الآزال، فكان ما بقى فى العالم نور مدبر، وهو محال. 15

1 يمكن : يكن HE | 3 فلم : + يكن Ha | 4 اتفاق : تفاوت E | تغير : تغيير T | 5 لتخصص : لتخصص T | 7 تخصص : تخصص HR | 8 الطرف : التصرف R | حال موجب : حصول H | 9 والتغيرات HERI : والتعلقات TMF | 10 على ما : لما TMF | 12 فليس : وليس R | ووجوده : فوجوده R | وان TMR : فان HEI | 13-14 وما بقى نور مدبر : اى بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل واتصاله، وفى بعض النسخ «وما بقى نورا مدبرا» والاول اظهر وأولى، لان هذا يحتاج الى تقدير دونه TaMaFa | 14 فى الآزال TMRF : وفى بعض النسخ «فى الآزال» TaMaFa... (وكذا HEI) | نور مدبر I~Ha~TH : نورا مدبرا H |

(٢١٤) طريق آخر: وإذا علمتَ لا نهاية الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

3

IV.

فصل

6

< في الحواس الخمس الظاهرة >

(٢١٥) الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة خُلق له حواس خمسة :

١ علمت : + انه RI | الحوادث TEMF : للحوادث HRI | ٢- النقل الى الناسوت : اى استحالة التناسخ وهو تعلق النفس بيدن بعد تعلقها بغيره Tu... | وهو محال : لانه يعود الكلام الى تلك الجهات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون فى المفارقات - اعنى عالم العقول - علل ومملولات غير متناهية مجتمعة فى الوجود... وأنت اذا تأملت هذه الصبيح بأسرها، فانك لا تجد فيها حجة برهانية بل كلها إقتاعية ومبنية على ابطال التناسخ... وذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله ع «خلق الله الارواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» وقوله ع «خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام» (رجوع شود به «بحار الانوار» چاپ تهران ١٣٠٥ ج ١٤ ص ٤٢٥-٤٢٧) وانما قيده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام، والا فليست قبلية النفس على البدن متقدمة ومحدودة، بل هى غير متناهية لقدمها وحدوثه. وتسلّك افلاطون فى الاحتجاج عليه بأن علة وجود النفس ان كانت موجودة بشامها قبل البدن الصالح لتدبيرها، فتوجد قبله لاستحالة تغلف المعلوم عن العلة التامة. وان لم تكن موجودة بشامها قبل البدن بل به تتم، توقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها؛ لكنها لا تتوقف عليه، والا وجب بطلانها ببطلانه، لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها بيقاه علتها الفياضة، وأخصرها انها غير منطبعة فى الجسم بل هى ذات آلة به، فاذا خرج الجسم بالموت من صلاحية ان يكون آلة لها، فلا يضّر خروجه عن ذلك جوهرها، بل لا تزال باقية بيقاه العقل المفيد لوجودها الذى هو متمتع التغير فضلا عن الدم كما عرفت. واذا كان كذلك، فيجب وجودها قبل البدن الصالح

اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فأنها هي الانوار من الكواكب وغيرها، لكنّ اللمس أهمّ للحيوان، والأهمّ غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر. 3

V.

فصل

> في بيان أنّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيراً في البدن < 6

(٢١٦) واذا علمت أنّ النور فيّاض لذاته، وأنّ له في جوهره محبّة 9
لنسخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهد في الصياصى الفاسقة بسبب قهره قوّة غضبيّة، وتوسّط محبّته قوّة شهوانيّة. وكما أنّ النور الاسفهد يشاهد صوراً برزخيّة، فيعقلها ويجعلها صوراً عامّة نوريّة تليق بجوهره -

3 والمسموعات ألطف من وجه آخر : وهو ان الاصوات الموسيقية اللذذة المطربة تشوّق النفوس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي، وترفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلية والعلية، ولهذا كانت للحكماء (عند الحكماء اليونانيين والمصريين وغيرها Ir) عناية عظيمة بالموسيقى، فان له خطباً عظيماً عندهم Tu (Ir)؛ وفي بعض النسخ «والمشمومات ألطف من وجه آخر» (وكذا H)، ولا وجه له، وكانّ الشمومات صحت عن المسموعات المنطمة العين، والله اعلم بحقيقة الحال TaMaFa والمسموعات الطيف من وجه آخر والمشمومات من وجه آخر R 11 الاسفهد : الاسفهدى T 11 ويجعلها صوراً عامّة THMI : اى كلية بعد ان كانت جزئية، وفي بعض النسخ «ويجعل اطوارها عامّة» (وكذا R ويجعل صورها عامّة EF) اى يجعل اطوار الصور البرزخية عامّة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية TaMa، Fa - لتديرها. وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه، فيكون البدن كفتيلة استمدت للاشتغال من نار عظيمة، فينجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد. وليس من شرط جذب المقناطيس للعديد ان يكونا موجودين معاً، بل يجوز ان يكون أحدهما مقدماً على الآخر... Tu (Ir)

كَمَن شاهد زيدا وعمراً وأخذ منهما للانسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما، - يلزم في صيصيته قوّة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلّها الى شبيه جوهر المغتذى؛ ولولا هذه، لتحلّل بدن الانسان ولم يجد بدلاً، فما استمرّ 3 وجوده. وكما انّ في سنخ النور التامّ أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيصيته قوّة توجب صيصية أخرى ذات نور، وهى المولدة التى بها بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادّة ليكون مبدأ لشخص 6 آخر. وكما انّ من سنخ النور أن يزداد بالانوار السانحة ويستكمل بالهيشات النورية ويخرج من القوّة الى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوّة توجب الزيادة فى الاقطار على نسبة لايقة وهى النامية. ثمّ يخدم الغاذية جاذبة تأتىها بالمدد، 9 وهاسكة تحفظه ليتصرّف المتصرّف، وهاضمة تهزّئه وتعدّه للتصرّف، ودافعة لما لا يقبل المشابهة.

١٢ (٢١٧) وهذه القوى فروع النور الاسفهبى فى صيصيته، والصيصية صنم

1 للانسانية : الانسانية H | 2 يلزم THMF : يلزمه ERI | 3 بدن : هذا R | 6 نوع : النوع E | شخصه : + دايم I | ليكون : يكون R | 7 بالانوار : فى الانوار E | السانحة : اى المرضية الفايزة من نور الانوار Tu | 7-8 بالهيشات النورية : اى الفايزة من الانوار المجردة او الحاصلة من المشاهدات، فان احداها غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شمع الشمس وبين مشاهدتها Tu | 9 بالمدد : + لتخلف بدل ما يتحلل T (Tu) | 10 تحفظه : اى المدد Tu تحفظ H | 12 وهذه القوى : اى الرؤساء الثلث ... والغوادم الاربع ... وغيرها من القوى التى لم يذكرها كلها Tu | النور : للنور HM | 12-1 صنم للنور الاسفهبى : والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال - وهو صاحب طلسم النوع التاطق - ان الاسفهبى لا صنم له غير الصيصية التى تعلق بها، وجميع الصيامى الانسية اصنام لروح القدس؛ ويعتدل ان يكون البدن صنم النفس، والمجموع صنم ربّ النوع. وهذا أظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده Tu

للنور الاسفهب. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة احوال البرازخ. ويدل على تفايرها وجود بعضها قبل بعض أو بعد بعض، واختلاف الآثار 3 واختلال بعضها عند كمال بعض. والانسان استوفى قوى الحيوان والنبات.

VI.

فصل

> فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة

6

والروح الحيوانى <

(٢١٨) النور الاسفهب لا يتصرف فى البرزخ الا بتوسط مناسبة ما، 9 وهى ما له مع الجوهر اللطيف الذى سموه الروح، ومنبعه التجويف الأيسر من القلب، اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية. وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فان المقتصد الصافى له ذلك، وغيره 12 من المنصريات يصير مظهرًا للمثال بتوسطه. وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الاشكال والصور. وفيه أيضًا اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضًا المناسبة للنور العارض. واذا لم يكن فى اعداد نوعه الثبات 15 لسرعة تحلله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد. فقد أتى على

١ باهتبارات : اى من القهر والمجبة وغيرهما من الاعتبارات والجهات العقلية Tu | البرازخ : البرزخ HE | ٢ والانسان... والنبات : فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه، فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالوجودات علما Tu | ٣ مع الجوهر : من الجرم H | ١٠ بشابه TMR : شابه HEFI | ١٢ يصير مظهرًا : يظهر Tt | النور : اى الفايز عليه من النفس او العقل Tu | ١٣ والصور : اى المثالية والخيالية الظاهرتين عنده لاقتصاده Tu | ايضا T : I-H | ١٤ يكن : يمكن R | نوعه : اى نوع هذا الروح Tu | ١٥ اللطف HERI : التلطف TMF | ثبت TR : - I-H | أتى : اى هذا الروح الذى هو أطف الاجسام المنصرية Tu

جميع مناسبات النور. فإنَّ الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد الى عالم النور البرزخي الذي دامت حركته، وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعي وحفظه، فناسب من 3 هذا الوجه. والمقصد حفظ الشعاع وصار مظهرًا لمثال النير والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد في جميع 6 البدن، وهو حامل القوى النورية، ويتصرّف النور الاسفهبدي في البدن بتوسطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحسّ والحركة هو الذي يصعد الى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النوري، ويرجع الى جميع الاعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كلّ ما تولّد روحًا نورانيًا، مفرحًا - أعنى من جملة الأغذية -، ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفّرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة 12 الانوار. والحيوانات كلّها تقصد النور في الظلم وتعشق النور. فالنور الاسفهبدي وان لم يكن مكانيًا ولا ذا جهة، ألا انّ الظلمات التي في صيغته مطبوعة له.

١ يمكن : I - ٢ بحرارة TMRF : لعمارة HEI ٣ والعاجز : اى الارض Tu ٤ والمقصد : اى الماء Tu النير : RF ٥ ونحوه : اى الكثافة Tu ٦ وما يأخذ : اى النور الاسفهبدي MuFu من النور السانح : اى الفايض عليه Tu وما يأخذ من الانوار القاهرة من النور والفيض السانح Ir من القواهر : فهبنا استعمل «السانح» فى غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبله Tu ٧ وما به : اى والروح الذى به Tu ٨ يصعد : اى من هذا الروح Tu ٩ ويعتدل : اى يبرده Tu ١٠ ويقبل : اى من النفس على ما قال فى < كتاب > الالواح < المعادية > ويكتسب من النفس Tu ١١ السلطان (السلطاني F) النورى : اى الذى يحس ويعرك Tu ١٢ الاغذية : وفى نسخة «الادوية» والاول اقرب TaMaFa ١٣ الظلم : الظلمات M

VII.

< فصل >

- 3 < في ان الحواس الباطنة غير منحصرة في الخمس >
- (٢٢٠) واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيمًا ولا يتيسر له، ثم يتفق أحيانًا أن يتذكر ذلك بعينه.
- 6 فليس هذا الذي يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وألا ما غاب عن النور المدبر بعد السعى البالغ في طلبه. وليس على ما يفرض أنه محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإن الطالب إنما هو النور المتصرف، وليس ببرزخي
- 9 حتى يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى صيغته؛ ولا يشعر الانسان في حال غفلته عن أمر بشيء مذكور في ذاته وصيغته له. فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهدية الفلكية، فانها لا تنسى شيئًا. 12

٥ واعلم : ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح ، اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خسا على ما زعم جماعة المشائين ، فشرع أولا في ان التذكر للامور النسبية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من العاقلة التي هي خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو رأى المشائين ، بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التي لا تنسى شيئا اصلا كما هو رأى الاشرافيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهى افلاطون ، ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلية Tu ٥ ٥ ولا يتيسر له : وفي بعض النسخ < ولا يتبين له > TaMaFa ٥
 ثم ... ذلك بعينه : وفي بعض النسخ < ثم يبقى احيانا ثم يتذكر ذلك بعينه > TaMaFa ٥
 ٥ بعينه HERI : - TMF ٥ في بعض قوى بدنه : اى العاقلة كما يقتضيه المشاؤون
 Tu ٥ ما غاب : وفي بعض النسخ < ما فات > TaMaFa ٥ ٥ ERI : منه THMF ٥
 ٥ صيغته : + فلو كان المنسى في ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به (Tu)T او كان يشعر به عند الطلب بعد الغفلة عنه Tu

(٢٢١) والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فإنها لو كانت فيها، لكانت حاضرة له وهو مدرك لها. ولا يجد الانسان في نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له أصلاً؛ بل اذا أحس الانسان 3 بشيء ما يناسبه - أو تفكر فيه بسبب من الاسباب - ينتقل فكره الى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر 6 أنما هو النور المدبر.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس في الانسان قوة وهمية هي الحاكمة في الجزئيات، وأخرى هي متخيلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب ان محلها التجويف الأوسط. ولقابل أن يقول: ان الوهم بعينه هو المتخيلة، وهي 9 الحاكمة والمفضلة والمركبة. ودليلك على تغاير القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شيء حاكم في الجزئيات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال 12 بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنهما في التجويف الأوسط، واذ لا يختل أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضا كذلك؛ وأما تعدد الافاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل، اذ يجوز ان يكون 15 قوة واحدة بجهتين تقتضى فعلين. أليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته

١ في الخيال : اى لكونها خزانة الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤون Tu ٢ له : اى للنور المدبر Tu ٣ احس : حس H ٤ بشئ ما T : بشئ H-I ٥ بسبب من الاسباب : TF- ٦ استعادة : استفادة T ٧ والمعيد : والمفيد T ٨ من : عن HEI ٩ بعض الناس : اى المشاؤون Tu ١٠ هي R : T-I ١١ محلها : محلها H ١٢ هو : هي R ١٣ البعض TMRF : بعض HEI ١٤ مواضعها : بعضها EI ١٥ واذ : واذ T ١٦ احد منها H-I : احدهما T وفى بعض النسخ < احدهما > TaMaFa ١٧ كذلك TRF : كذا HEMI ١٨ فلا : ولا TFI ١٩ بجهتين : لجهتين T

- يدرك جميع المحسوسات التى لا يتأتى ادراكها الا بحواس خمس ؛ وهو
يجمع عنده مثل جميع المحسوسات ، فيدركها مشاهدة . ولولا ذلك ما كان
3 لنا أن نحكم أن هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرين ، فإن الحس الظاهر
منفرد بأحدهما ، والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما . فاذا
جاز أن يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة ، فجاز منها أفاعيل متعددة كثيرة
6 على أن الحكم الوهمي لا يخالف أفاعيل المتخيلة .
- (٢٢٣) ثم العجب أن منهم من قال « أن المتخيلة تفعل ولا تدرك ،
وعنده الادراك بالصورة . فاذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك ، فأى شيء
9 تُركبه وتفصله ؟ والصورة التى عند قوة أخرى كيف تُركبها هذه القوة وتفصلها ؟
واذا لم يمكن سلامة المتخيلة وتمكنها من أحكامها دون صور ، فلا يمكن
أن يقال : يختل الخيال أو موضعه والمتخيلة سليمة وهى على أفعالها .
- 12 (٢٢٤) فالحق أن هذه الثلث شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر
عنها بعبارات . والذي يدل على أن هذه غير النور المدبر ، أنا اذا حاولنا

١ لا : ما HEI وهو : وقد R ٢ للعاضرين HER : العاضرين TMFI وفى بعض
النسخ « للعاضرين » وهذا اظهر TaMaFa ٣ منفرد HERI : منفرد TM يتفرد F ٤
الصورتين : صورتين H عليها : عليها TE ٥ ان يكون : - EI واحدة : - HE ٦
منهم : اى من المشائين Tu قال : يقول R ٧ الادراك : الادراكات R بالصورة :
بالصور T فاذا : واذا TMF ٨ يمكن HMF : يمكن TERI دون صور HEI :
دون الصور R دون الصورة TMF وفى بعض النسخ « دون صورة » (دون صور Ma)
اى دون ادراكها لها TaMaFa ٩ الثلث TMF : الثلثة HERI اى الخيال والوهم
والتخيلة Tu ١٠ بعبارات : فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ،
وباعتبار ادراكها للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب
بالتخيلة ، ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ Tu

- تثبتنا على شيء، نجد من أنفسنا شيئا ينتقل عنه، ونعلم منا ان الذي يجتهد في التثبيت غير الذي يروم النقل، وان الذي يثبت بعض الاشياء غير الذي ينكرها. واذا كنا نجد في ابداننا ما يخالفها هكذا، فهو غير ما به انائيتنا. 3
- فهو اذن قوة لزمّت عن النور الاسفهد في الصيصية، ولأجل انها ظلمانية منطبعة في البرزخ تنكر الانوار المجردة ولا تعترف الا بالمحسوسات؛ وربما تنكر نفسها، وتساعد في المقدمات، فاذا وصلت الى النتيجة، عادت منكرة، 6
- فتجهد موجب ما سلمت من الموجب. والتذكر وان كان من عالم الافلاك، الا انه يجوز ان يكون قوة يتعلق بها استعداد ما للتذكر.

VIII.

9

< فصل >

< في حقيقة صور المرايا والتخيل >

- (٢٢٥) وقد علمت ان انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك 12
- يمتنع في موضع من الدماغ. والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها

1 تثبتنا : وفي بعض النسخ « تثبتنا » MaFa (تثبتنا Ta) نجد من : وفي بعض النسخ « نجد في » TaMaFa ينتقل عنه : وفي بعض النسخ « ينو عنه » والاول اولى لتكرار النقل بعد ذلك TaMaFa : منا : من T، R- : في التثبيت TEF : في التثبيت HMRI : ثبت : ثبت T وفي بعض النسخ « يقبل » TaMaFa (وكذا R) : ابداننا : بدتنا EI : ما يخالفها هكذا ERI : ما يخالفنا هكذا THMF وفي اكثر (Fa) النسخ « ما يخالفها هكذا » اي ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان نهرب عما ثبت عليه وتنكر ما نقر به TaMaFa : انائيتنا : انائيتنا T-I : ايتنا M : فهو : فهي H : ولأجل : 5 T : في البرزخ : اي في الدماغ Tu : ربما : H- : في المقدمات : بالمقدمات H : 7 سلمت TMF : تسلم R سلم HEI : من : في T : للتذكر : + فيكون هي الذاكرة (Tu)T : 8 : وبمثل : 9 : من الدماغ : فاذا الصور الخيالية لا تكون موجودة

ليست منطبعة، بل هي صياصٍ معلقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في مكان³ ولا في محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة. وإذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر - كما للمرايا - قايم بنفسه وما هو منه عرض، فصَحَّ وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي، والنور الناقص

١ معلقة : اى فى عالم المثال Tu | محل TMF : + أصلا HERI لقيامها بذاتها Tu | يكون لها : يكون له H | ٢ ولا : H- | فصور TMR : فصور HEFI | ٣ وهي معلقة : اى لا فى مكان ولا فى محل ، وكذا العس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر سقالية مرآية استمدادية لظهور الصور القاية بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان والمحل عندها باظهار العقل الفياض الموكل بذلك ايها بنا يحصل لنا من الصور والمعاني المهيئة لفيض العقل Tu | ٤ سطحي : سطح H | ٥ عرض : لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة فى مادته، وكذا جميع صور الخيال والمرايا مثل الامراض التى هى من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها، وكما ان الرمى فى المرأة مثال صورة زيد، فصوره زيد هى مثال الرمى فى المرأة، اذ المسألة انما تكون من الجانبين Tu | ماهية جوهرية : هى المثال الرمى فى المرأة، وانما كانت جوهرية لقيامها بذاتها لا فى محل Tu | مثال عرضي : وهو صورة زيد الحالة فى مادته Tu

فى الاذهان لامتناع انطباع الكبير فى الصغير، ولا فى الاعيان والا يشاهدها كل سليم العس، وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة ؛ واذا هى موجودة وليست فى الاذهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم القول - لكونها صورا جسانية لا عقلية - فبالضرورة تكون موجودة فى صقع آخر، وهو عالم يسى بالعالم الثالى والخيالى متوسط بين عالمى العقل والعس لكونه بالمرتبة فوق عالم العس ودون عالم العقل، لانه اكثر تجريدا من العس وأقل تحريدا من العقل، وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوزاع والهبشات وغير ذلك قاية بذواتها معلقة لا فى مكان ولا فى محل Tu هذا بحث شريف وباب واسع يحتاج الى استيعابه الى اوراق كثيرة وقد غفل عنه اكثر الحكماء الباحثين وهو من الاسرار المغزونة والعلوم السكنونة Ir |

كمثال النور التام، فافهم^١

- (٢٢٦) وكما انّ الحواسّ كلّها ترجع الى حاسة واحدة - وهى الحسّ المشترك، - فجميع ذلك يرجع فى النور المدبّر الى قوّة واحدة هى ذاته 3
النورية الفياضة لذاتها. والابصار وان كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، الاّ انّ الباصر فيه النور الاسفهب؛ وأنما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشئ قد يعرض له ما يشغله عن ابصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل فى حكم 6
الحجاب. وقد جرّب أصحاب المروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذ بأنّ ما يشاهدون من 9
الأمر ليس نقوشاً فى بعض القوى البدنية، والمشاهدة البصرية باقية مع النور المدبّر. ومنّ جاهد فى الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى انوار العالم الأعلى مشاهدة أتمّ من مشاهدة المبصرات ههنا. فنور الانوار والانوار القاهرة

١ النور التام : وفى بعض النسخ « للنور التام » TaMaFa ١ فافهم : فان فيه سرّاً عظيماً وخطباً جسيماً، وذلك ان جميع الاشياء التى فى العالم العلوى لها نظائر واشباه (واشباح Tu) فى العالم السفلى، والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر، فالانوار المرضية اذا عرفت حقايقها على ما ينبغى، اهانّت معرفتها على معرفة الانوار المجردة الجوهرية، والفرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص المرضى الذى لشمس عالم الحس، هو مثال النور (للنور Mu) التام الجوهرى شمس عالم العقل نور الانوار، وعلى هذا يكون نور كل كوكب عرضى مثالا لنور مجرد جوهرى، وهذا باب واسع وفيه اذواق كثيرة، فلذلك أمر بالفهم Tu ١-٢ هى ذاته... لذاتها TF : -I-H ١-٤ الا ان : لان R ١-٤ فيه : فيها M ١-٤ : الاشياء HR اى آخروية Tu ١-٤ لان الشئ : فان الشئ البصر فى ذاته Ir ١-٤ له H-Iz : لها T ١-٤ يبصره : T ١-٤ البدنية : بل يجزمون بانها ذوات قدسية قاية بذواتها دون محل ومكان وزمان Tu ١-٤ والشاهدة : اى والعال ان المشاهدة Tu ١-٤ ١-٤ باقية مع النور المدبر : وانما أكدّه بهذه لئلا يظن ان يكون خيالا Tu ١-٤ ١-٤ الظلمات : اى القوى البدنية والامور العسية Tu

مرئية برؤية النور الاسفهد ومرئية برؤية بعضها بعضا، والانوار المجردة كلها باصرة . وليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها .

3 (٢٢٧) فهذه القوى في البدن كلها ظل ما في النور الاسفهد، والهيكل

انما هو طلسمه حتى ان المتخيلة ايضا صنم لقوة النور الاسفهد الحاكمة .

ولولا ان النور المدبر له احكام بذاته، ما حكم بان له بدنا او تخيلا

6 جزئيا او له قوة متخيلة جزئية، فهذه الاشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة

لها ظهورا ما . والتخيل لا يأخذ صورة نفسه، فانه حاكم على المحسوسات

وما يتبعها . والنور الاسفهد محيط وحاكم بان له قوى جزئية، فله الحكم

9 بذاته، وهو حس جميع الحواس . وما تفرق في جميع البدن، يرجع في

2 النور TMRF : نور HEI 2 باصرة : + بهذا الاعتبار R الى علمها : اذ لا يحتجب عنها شيء هو (هو Fu) معلوم لها ليرجع بصرها لذلك الشيء الى علمها به Tu الى بصرها : لان علومها كلها بصرية، لانها مشاهدة حضورية اشرافية التي هي الرؤية الحقيقية، بل هي « عين اليقين » وهذا بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلايق العسية (الجسمية TutMuFu) والعوايق البدنية مثلنا نحن، فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلمه بالبرهان الذي هو « علم اليقين » دون ان نشاهده بالعيان الذي هو عين اليقين، كعلمنا بالجردات دون مشاهدتنا لها، فان ظفرنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتحادا؛ وقد يرجع علمنا الى بصرنا، وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية - كالأضواء والألوان - لما عرفت ان بسائط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها، فمن ليس له حاسة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون أصلا، فالعلم بنحوه يرجع الى رؤيته، فمعرفة الشيء قد تكون نفس رؤيته - كعلمنا بالضوء واللون وكل ما لا يدرك الا بحاسة البصر كالأشكال وامثالها - وعلوم الجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القليل؛ وقد تكون مغايرة لها، كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا Tu 3 بدنا : بدن H 3- او تخيلا جزئيا TMRF : وفي بعض النسخ « او تخيل جزئي TaMaFa (وكذا HEI) 3 عنها : اي عن قوة النور الاسفهد Tu 3 الحكم : حكم R

النور الاسفهبى حاصله الى شىء واحد. وللنور الاسفهبى اشراق على مثل الخيال ونحوه، واشراق على الابصار المستغنى عن الصورة.

- ٣ (٢٢٨) وله ذكر اجمالى: ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار، والا ان كان مجرد مثال الخيال، ان أدرك أنه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على ان

١ شىء واحد : هو ذاته النورية الفياضة لذاتها Tu ١ الاسفهبى HERI : المدير TMF ٢ مثل TRF : مثال HEMI ٣ ونحوه : اى نحو الخيال وهى القوى الباطنة الاستعدادية Tu ٤ على الابصار : على مثل الابصار R ٥ عن الصورة : اى عن حصول صورة البصر فى العين، وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها، فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه، كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته... Tu ٦ وله : اى وللنور المدير Tu ٧ مثل الاشراق : ونحوه واشرق H ٨ على الابصار : يعنى كما ان النور المدير عند اشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقى ما يقابل الباصرة من البصرات - لا ما فى الباصرة من مثل البصرات لبطلان الانطباع كما علمت - فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقى الصور المتخيلة الخارجية، وهى التى فى عالم المثال قايلة بذاتها لا فى أين كصور المرايا، الا انها مرئية بمرآة الخيال، فانه مرآة للنفس بها تدرك الصور المثالية، ومنها الخيالية التى كلامنا فيها، لا الصور الخيالية الذهنية التى هى مثل الخارجيات، لا لبطلان الصور الخيالية لوجودها فى عالم المثال، بل لبطلان كون مدرك النور المدير عند تخيله للصور مجرد الصور الخيالية - وهى التى فى الخيال - لبطلان الانطباع Tu ٩ ان ادرك : اذا ادرك R ١٠ انه : اى المثال الذى فى الخيال Tu ١١ يكون ادرك... دون مثال THMF : لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه، وفى بعض النسخ « يكون ادرك... دون مثال » (وكذا EI بادراك R) وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره، والمعنى واحد TaMaFa ١٢ واستغنى : فاستغنى H يستغنى I ١٣ وهو ممتنع : لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال، وان لم يدرك انه مثال الخارج، فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بمثاله، والمقدر خلافة... فللنور المدير اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق، واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي، ولان كون المدرك عند التخييل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل، قال « وله ذكر اجمالى » ان هذا مثل ذلك، واما انه كيف يمكن ان يكون هكذا، فيحتاج الى تفصيل Tu

الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل. والبصر لما كان ادراكه
بكونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنورية مع عدم الحجاب
3 في المجردات أتم، وهي ظاهرة لذاتها، فهي باصرة ومبصرة للانوار.

المقالة الخامسة

في المعاد والنبوات والمنامات

وفيها فصول

6

I.

فصل

في بيان التناسخ

9

(٢٢٩) النور الاسفهد استدعاء المزاج البرزخي باستعداده المستدعى
لوجوده، فله الف مع صيغته لأنها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن
12 لفقده في نفسه ونظيره الى ما فوقه لنوريته؛ وهي مظهر لأفعاله وحقيقية لأنواره
ووعاء لأناره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانية لما عشقته تشبثت به تشبثاً
عشيقاً، وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخية

§ في حالة التخييل : واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال، اذ المعلوم لا
يدرك حينه بل مثاله بالضرورة، وهو دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا التخييل
بالمثال Tu | § بكونه : يكون H | مع عدم T : وعدم H—I | § ظاهرة لذاتها : لكونها
نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره Tu | للانوار T—I—H اي للانوار
المجردة... Tu | § وفيها : وفيه ER | § استدعاء : استدعاؤه E استدعى R | باستعداده :
باستعداد H | § وهي : اي الصيغة Tu | وحقيقة THERFI : وحقيقة TtHaM |
§ عشقته : لكونه أصلها وهي فروع له مع ان للسافل الى العالي عشقا Tu | تشبثت :
تشبث T—، M

أصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات. والصيصية الانسية خلقت نائمة يتأتى بها جميع الافاعيل، وهى أول منزل للنور الاسفهد على رأى حكماء المشرق فى عالم البرازخ. ولما كان الجوهر الفاسق مشتاقاً بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيى به، فإن الفاسق إنما هو من جهة الفقر فى القواهر. وكما ان الفقير مشتاق الى الاستغناء، فكذا الفاسق مشتاق الى النور.

6

(٢٣٠) قال بوذاسف ومن قبله من المشرقيين: ان باب الابواب لحياة جميع الصباصى العنصرية الصيصية الانسية. فأى خلق يغلب على النور الاسفهد وأى هيئة ظلمانية تتمكن فيه ويركن اليها هو، يوجب أن يكون

9

الى الظلمات: الى عالم الظلمات R التى هى عالم الجسم والجسائيات Tu الانسية: الانسانية T حكام: الحكماء H فى القواهر: اى وانا كان الفاسق مشتاقا الى النور لانه انا حصل من جهة الفقر العاصل فى القواهر كما علمت Tu مشتاق: يشتاق HI يشاق E الاستغناء: الغناء H 7 بوذاسف T: يوذاسف HRI يوذاسف E برداسف M برداسف F وهو فيلسوف تناسخى من الهند، وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار، وقد استخرج سنن العالم وهى ثلثائة الفا وستون الف سنة، وحكم بأن الطوفان يقع فى نصفها (MuFuIr فى ارضها T فى بعضها Ti) وحذر قومه بذلك، وقيل هو الذى شرع دين الصابئة لطهمورت الملك TuIr من الشرقيين: من حكام الشرقيين I اى من حكام بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الدوق منهم Tu الانسية: الانسانية T للانسانية H + لأن باب الابواب هو الذى يتأخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول فى غيره (Tu)T... ويركن: ركن HE هو: وهو H اى النور وانا ابرز الضمير كما ابرز فى «زيد عمرو يضربه هو» والمعنى: ويبطل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتسكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل (تنزل Mu) منه منزلة الفصول النوعة الميزة له من غيره بعد المفارقة، ولولاها لبطلت ذاته، اذ لا بد من هيئة فاضلة او ردية بها يتناز من غيره من النفوس المشاركة له فى النوع Tu. يوجب: فيوجب R اى تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها Tu...

- بعد فساد صيبيته منتقلاً علاقته الى صيبيية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة . فانّ النور الاسفهد اذا فارق الصيبيية الانسية ، وهو مظلم
- 3 مشتاق الى الظلمات ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيئات الردية ، فينجذب الى الصياصي المنتكسة لحيوانات أخرى ، وجذبه الظلمات .
- (٢٣١) قالوا : والمزاج الأشرف ما للصيبيية الانسية ، وهي أولى بقبول
- 6 الفيض الجديد الاسفهدى من النور القاهر . فلا ينتقل اليها من غيرها نور اسفهد - اذ تستدعى من الواهب نوراً مدبراً - ويقارنها مستنسخ ، فيحصل فى انسان واحد أنائيتان مدبركتان ، وهو محال .
- 9 (٢٣٢) قالوا : ولا يلزم من استدعاء الصيبيية الانسية النور الاسفهد من النور القاهر استدعاء الصيبيية الصامته النور الاسفهد من النور القاهر .

1 بعد فساد صيبيته : وفى نسخة « بعد مفارقة صيبيته » TaMaFa (و كذا R) |

2 المنتكسة : اى المنتكسة الرأس Tu | | فينجذب : + بعد الموت الى ما فيه ظلمات (Tu)T | الى الصياصي : ولهذا يعيل الى الصياصي TF | المنتكسة : وفى بعض النسخ « منتكسة » (منتكسا Fa) ويكون نصبا على الحال TaMaFa (الى طباس منتكسة I) |

3 قالوا : اى بوذاسف (بوذاسف Fu) ومن قبله من الشرقيين Tu | وهى اولى : وهو الاولى F | بقبول : لقبول T | من غيرها : ومن غيرها T اى من صياصي الحيوانات الصامته Tu | | اسفهد : اسفهدى HI | ويقارنها : اى نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات ، ولو جاز ذلك فيحصل ... Tu | مستنسخ : مستنسخا R | | انسان واحد HERI : الانسان الواحد TMF | أنائيتان M : أنائيتان THERI (مهلة F) | 9-10 ولا يلزم ... من النور القاهر THaMF : وفى بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيبيية الانسية بمزاجها (لمزاجها I) الاشراف النور الاسفهد من النور القاهر استدعاء ... الى آخره » (و كذا I) ، وفى بعض النسخ « ولا يلزم من استدعاء الصيبيية الانسية بمزاجها الاشراف نوراً مدبراً أن يكون ما دونها أيضا يستدعى نوراً مدبراً (+ مستقلاً HR) »

TaMaFa (و كذا HR) | 9-11 النور الاسفهد ... الصيبيية الانسية : E -

فاذا انفسدت الصيصية الانسية، والنور الاسفهد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب الى أسفل سافلين. والصياصى المنتكسة وعالم البرازخ أيضاً متعطش، فينجذب بالضرورة الى صيصية أخرى. فإن الحكمة التى لأجلها 3 اقترن النور الاسفهد بعلايق البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية. والنور لا يتم بغير نور، ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شىء، بل ينحدر من الصياصى الانسية الى الصوامت للهيئات. ولكل خلق صياصى ولكل باب 6 منها جزء مقسوم.

(٢٣٣) وما يقال «ان عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات» فباطل، لأن الانوار المدبرة المستظلمة فى الأزمنة الطويلة كثيرة، وهى 9 متدرجة فى النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصى النملىة الا بعد

للظلمات : الظلمات H : مأواه : ما وراء M : بشوقه : لشوقه T : ينجذب : منجذب MRF : أسفل سافلين HEMRFI : أسفل السافلين T وفى بعض النسخ « أسفل السافلين (سافلين Ta) » الذى هو مأوى السافلين اعنى الى الصياصى المنتكسة للحيوانات الصامتة TaMaFa : متعطش : اى الى الانوار المدبرة لكونها غواسق، وقد علمت ان الفاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ... Tu : بعد باقية : لان الكلام فى النفوس الناقصة Tu : بغير نور : اى سانح ينضم اليه فيقويه ويغلمه عن علايق الظلمات وهوايق الجسم والجسائيات، وهذا النور التتم اما من الاشراقات السعدرة من العقول الى النور الاسفهد، او المرتقية اليه ما تحته، لكن ما ينحدر منها اليه شىء. لان الكلام فى الناقص Tu : الصياصى : R - بل ينحدر : اى شىء هو النور المدبر الفارق Tu : للهيئات : اى الهيئات الردية الوجيه لانحدار النفس من البدن الانسائى الى الحيوانى بحسب النسابة العقلية، واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور يقويه وينيه عن التعلق بالاجسام، فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب الاخلاق Tu : ولكل باب : اى من الصياصى لما عرفت من كون الصيصية الانسانية باب الابواب Tu : 6-7 سورة ١٥ (الحجر) آية ٤٤ : الفاسدات : اى من الابدان الانسانية وهو وجه للمشائين تسكوا به فى ابطال التناسخ Tu : المستظلمة TtEI : والمستظلمة H المتصرف TMRF

مفارقة صياصى أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلايق . ولا يرتقى منها الى الانسان
 شئ ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصى القليلة الطويلة الاعمار
 3 من صياصى قليلة الاعمار كثيرة العدد جداً . وينتقص العلايق بالسكرات وشدة
 الموت والبلايا . ولكل مرتبة كبار وأوساط وصغار ، ولكل قوم من أرباب
 الصناعات أمة من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشة ؛ فننتقل الى الأكبر ، ثم الى
 6 الأوسط على المراتب الكثيرة ، ثم الى الأصغر فى أزمنة متطاولة .

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال ' ان كل مزاج يستدعى من النور القاهر
 نوراً منصرفاً ' فكلام غير واجب الصحة ، اذ لا يلزم فى غير الصيصية الانسانية
 9 وما يقال ' انه لا يلزم أن يتصل وقت فساد الصيصية الانسانية بوقت كون
 صيصية صامتة ' ليس بمتوجه أيضاً ؛ فان الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غاية
 عناء ، كما يوجب فى خسارة بعض الناس ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما

1 انواع كثيرة : اى ذوات هيئة حرس هى (على Fu) طبقات النيران ودركاتها
 Tu منها : R - 3 شئ . : HE ، من الانوار Tu القليلة T-I : السفلية Tt
 4 مرتبة : اى من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق Tu وصغار : اى من انواع الحيوانات
 التى فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق Tu 5 وعيشة : كالجنود من الاتراك التى يشبه
 خلقهم وعيشتهم اخلاق السباع وعيشها Tu(Ir) 6 فننتقل HE : تنتقل T-I اى نفوسهم على
 التدرج Tu 7 متطاولة : الى ان تزول تلك الهيئة الردية وتتصل بعالم النور كما
 سبق غير مرة ، ولولم يزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات ، تعلق
 بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق فى عالم المثال على التدرج الى ان تزول ، فيحتشد تترقى
 الى عالم الجنان Tu 7 هؤلاء : اى الاشراقيين Tu 8 ما يقال : وهو للشائين Tu وهو
 قول المشائين Ma 9 فى : من HEI الصيصية الانسانية TMRF : الصياصى الانسية
 HEI 10 وما يقال : وهو وجه آخر للمشائين فى ابطال التناسخ Tu الصيصية الانسانية :
 صيصية انسانية R 10 صيصية صامتة : الصيصية الصامتة HEI بمتوجه : بوجه T 11 ايضا :
 R - 11 كما يوجب : اى القانون المضبوطة فى نفس الامر وان لم تكن نعرفه Tu

معطلاً، فكذا في موت بعض الصياصى حيوة بعض منها .

هذا مذهب المشرقيين . وربما يجوّزون النقل فيما وراء الانسان من

شخص الى مشاكله ، ما لم يلزم المزاحمة التى فى الانسان لاستعداد الفيض . 3

(٢٣٥) وقال المشاؤون ' جميع الأمزجة مستدعية بخواص مزاجها

نفوساً متصرفّة ، فيلزم فيها ما ذكرتم فى الانسان . ' هذا مذهب المشائين .

6 وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل ، وان كانت جهات

النقل قد يقع فيها خلاف .

وتمسك بعض الاسلاميين بآيات من الوحي مثل قوله تعالى ' كلما

نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها . ' وقوله تعالى ' كلما أرادوا أن يخرجوا 9

منها أُعيدوا فيها . ' وقوله ' وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه

الا أمم أمثالكم . ' وآيات المسخ والأحاديث الواردة فى أن الناس يبعثون على

12 صور مختلفة بحسب اخلاقهم كثيرة . وكما ورد فى الوحي حكاية عن الاشقياء

' ربنا أمتنا انتنن وأحييتنا انتنن فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروجٍ من سبيل ؟ '

المشرقيين : الاشراقيين M | لم يلزم المزاحمة : لم يكن من المزاحمة M | مذهب

المشائين H-I : ما ذهب اليه المشاؤون T | من الحكماء : كسقراط وفيثاغورس

واباذقلس واغاناذيون وهرمس وامثالهم Tu | من TMF : فى HERI | 8-9 سورة

٤ (النساء) آية ٥٩ | جلودهم : اى بالفساد Tu | غيرها : اى بالكون Tu | 9-10 سورة

٣٢ (السجدة) آية ٢٠ | 10 منها : اى من النيران المختلفة التى هى دركات جهنم يعنى

ابدان الحيوانات كما سبق تقريره Tu | 10-11 سورة ٦ (الانعام) آية ٣٨ | 11 امثالكم :

اى انهم كانوا علوايف مثلكم فى الخلق والمعيشة وغيرها من الصناعات والعلوم الا انهم

(ان Tu) انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصور Tu | الواردة فى :

الدالة على M | 12 كثيرة : - HEI | 13 سورة ٤٠ (الزمن) آية ١١ | الى خروج :

يعنى من الابدان الحيوانية Tu | من سبيل : حتى لا نوت مرات اخرى Tu

وكقولاه تعالى في السعداء « لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الاولى. » وغير ذلك.
وصنى أكثر الحكماء الى هذا، إلا أن الجميع متفقون على خلاص
3 الانوار المدبرة الطاهرة الى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما
يقتضيه ذوق حكمة الاشراف.

(٢٣٦) واعلم أن النور المجرد المدبر لا يتصور عليه عدم بعد فناء
6 صيسته، فإن النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه، وألا ما وجد. ولا يبطله
موجبه وهو النور القاهر، فإنه لا يتغير. ثم أن الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته؟
ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه؟ والانوار المجردة ليس بينها
9 مزاحمة على محل أو مكان لتفقدسها عنهما. وليست حالة في الفواسق ليشترط
فيها مقابلة واستعداد محل. وليس مبدأ المدبرات بمتغير، فلا تكون هي
كمتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده، أو مع غيره كالصقاليات، فإنها

1 سورة ٤٤ (الدخان) آية ٥٦ « لا يذوقون : لا يموتون E » وصنى : وصنوا HE
الحكماء : العلماء E الى هذا : اى الى التناسخ حتى ان ارسطو قد قلّ عنه انه رجع
عن رأيه فى ابطال التناسخ الى رأى استاده افلاطون، وبقي المشهور فى كتبه منع
التناسخ لصلحة سياسية، او كان نظره اذاه الى ذلك، فجوز التناسخ بعد ما كان منه
Tu « ذوق حكمة الاشراف : يعنى ذوق أصحاب الكشف والتحقيق وأرباب البحث
والتدقيق Tu « المدبر : T « صيسته : الصيغة HEI ما وجد : لوجوب مقارنة
وجود المعلول لوجود اللة التامة TuIr « موجبه : وفى بعض النسخ « موجد »
TaMaFa « ثم ان الشيء HERI : ثم الشيء TMF، يعنى النور القاهر Tu « لازم ذاته :
يعنى النور المدبر لان الانوار المدبرة هى أشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير
المتغيرة وهى لازمة لها غير منفكة عنها Tu « بذاته : واعلم ان الحكم بكون النور
المدبر لازم ذات النور القاهر ينافى الحكم بعدوته، اللهم الا ان يقال ان المدبر
لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد Tu « وضوءه بنفسه : وضوء نفسه E،
+ مع وجوبه (Tu) T « 11 كمتعلقات TMFI : وفى بعض النسخ « كمتعلقات » (و كذا HER)

TaMa، F - المدبر : المدبرة R

- مشروطة بشهود الحى الباصر . ونسبة غير النفس الفاعلية الى ما لها كالمحل للنقوش - كانت منه أو من غيره - فاذا بطل حال المبدأ ، بطلت . فالنور المجرد موجب دايماً ، فيدوم . ولو كانت الانوار المدبرة قابلة للعدم ، لكن 3 انعدامها للهيئات الظلمانية ؛ ففي حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم ، لا بعد المفارقة . واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات ، فيبقى بقاء النور القاهر الذى هو علته . وموت البرزخ إنما هو لبطلان مزاجه الذى كان به صلاحية 6 قبول تصرفات النور المدبر .

II.

فصل

9

< فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور >

- (٢٣٧) النور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرزخ ، يكون شوقه الى عالم النور القدسى أكثر منه الى الفواسق . فكلما ازداد نوراً وضوءاً ، ازداد عشقاً 12 ومحبةً الى النور القاهر ، وازداد غنى وقرباً من نور الانوار . ولو كانت الانوار المتصرف غير متناهية قوة التأثير ، ما حجبها جذب شواغل البرازخ عن الأفق النورى . والانوار الاسفهدية اذا قهرت الجواهر الفاسقة ، وقوى عشقها وشوقها 15 الى عالم النور ، واستضاءت بالانوار القاهرة ، وحصل لها ملكة الاتصال بعالم

1 مشروطة : وفى بعض النسخ < مشترطة > TaMaFa : الحى : النفس T : النفس TRF : نفس HEMI : ما لها : M : للنقوش TEMF : وفى بعض النسخ < النقوش > TaMaFa وكذا HRI : أو من غيره : وانما قال كالمحل لما عرفت ان البصر (المحل Mu) ليس محلاً لتلك الصور ولا المرأة Tu : حال المبدأ T : الحال البدنى H-I : أى حال المدبر الذى حصل منه المتعلقات Tu : 3 : وقرباً : أى عقلياً Tu : 4 : البرازخ T : البرزخ H-I : 5 : وحصل لها : وحصل بها E

- النور المحض، فاذا انفسدت صياصياها لا تنجذب الى صياصٍ أخرى لكمال قوتها
 وشدة انجذابها الى ينابيع النور. والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه
 3 ينجذب الى ينبوع الحياة، والنور لا ينجذب الى مثل هذه الصياص، ولا
 يكون له نزوع اليها. فيتخلص الى عالم النور المحض ويصير قدسياً تقديساً
 نور الانوار والقواهر القديسين. ولما كان من المبادئ لا يتصور القرب بالمكان
 6 بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرداً عن الظلمات أقرب منها.
- (٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدراكية الى نور الانوار، فالأتم شوقاً أنتم
 انجذاباً وارتفاعاً الى النور الأعلى. ولما علمت ان اللذة وصول ملائم للشيء
 9 وادراكه لوصول ذلك، والألم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث
 هو كذا، وجميع الادراكات من النور المجرد ولا شيء أدرك منه، فلا شيء
 أعظم وألذ من كماله وملائماته، سيما وقد عرفت ان اللذات في طلسمات الانوار
 12 المجردة منها ترشحت وهى ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانية وظلال
 غاسقة تلحقها من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها الى ذلك. والانوار الاسفهبية

§ العاشق : العاشقة I، - R § ينبوع الحياة : يعنى العالم العقلى Tu § والنور : اى
 المتقوى بما ذكرنا Tu § § قدسيا THMR : قدسيا EFI اى طاهرا من الجبال والخيالات
 والملايق الجسانية والموايق الجرمانية Tu § تقديس TR : اى بطهارة وكذا ما فى بعض
 النسخ « بتقدس » Ta بقديس MaFa بقداسة M بقديس H بقديس EFI § بالصفات : اى
 العقلية والمعاني التجردية Tu § § وارتفاعا : وإيقاها H § الى النور الاعلى : الى نور
 الاهلى H ونفى نسخة « الى عالم النور الاعلى » (وكذا I) والمعنى واحد TaMaFa §
 § لوصول : بوصول H § 10 أدرك منه : لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه لا يزيد
 على ذاته Tu § 11 فى طلسمات... : اى فى الانواع الجسمية التى هى اصنام الانوار
 وطلسماتها Tu § 12 وهى : اى الطلسمات Tu § لها : اى للانوار المجردة المدبرة Tu

ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة ، لا تلتدّ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها، كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه أو ازهفته عاهة وهو متخبط في سكره، غير مدرك لما أصابه . ومن لم يلتدّ بإشراقات القواهر³ النورية وأنكر اللذة الحقّة، فهو كالعينين اذا أنكر لذّة الوقاع .

(٢٣٩) وكما أنّ لكلّ من الحواسّ لذّة وألّا ليس لحاسة أخرى على

حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور⁶ الاسفهب اعطاء قوتّي قهره ومحبّته حقهما، فإنّ القهر للنور على ما تحته في سنخه، وكذا المحبّة، فينبغي أن يسلّط قهره على الصيصية الظلمانية ومحبّته الى عالم النور . وان كان كُتب عليه الشقاوة ، فيقع محبّته وعشقه على الفواسق،⁹ فيقهره الظلمات . وأنما يقع محبّته الى عالم النور كما ينبغى، اذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة

١ دامت : كانت M | المصيصية : الصياصى HEI | الكثيرة : الكبيرة H | اما قيدها بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تنع اذا قلّت بل اذا كثرت Tu | ٢ لما : ما TM | ٣ النورية : + ولم يتألم بنابها R | فهو : هو HEI | ٤ وكمالاتها : - T | وكذا : فكذا HE | ٥ وكذا المحبة : اى ومحبّة النور لما فوقه فى سنخه Tu | يسلط : يسلط HE | قهره : اى قوته الغضبية Tu | الظلمانية : اى على قواها الجسماية بحيث يظهر قهره لها Tu | ومحبته : اى قوته الشوقية وعشقه Tu | ٦ الى عالم النور : + حتى يكون قد أعطى القوتين حقهما T(Tu) | وان : واذا HEI | ٧ فيقهره الظلمات : .. واعلم ان الشيخ < ابن سينا > قال فى الشفاء < وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق الى ما هناك يصده عما ههنا، ولا يتمّ السعادة مع العلم الا باصلاح الجزء العلوى وهو الغلق . > ولما كان ذلك كذلك، أراد المصنّف ان يشير الى الغلق الذى يبعد عن هذا العالم... Tu(Ir) | عرف : عرفت T | ٨ وعرف عالم : وعالم TMF | ونحوها : ونحو هذا EI | والعامل انه انما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثّل فى ذاته احيان الوجودات من المبدأ الى المعاد تمثلاً مع ملكة حقيقية متمكنة فى جوهره Tu

- البشرية. ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها أيضا ضرورياً، فأجود الاخلاق الاعتدال في الأمور الشهوانية والغضبية وفي صرف الفكر الى المهمات البدنية.
- 3 (٢٤٠) ولا خلاص لمن لم يكن أكثر همّة الآخرة وأكثر فكره في عالم النور. وإذا تجلّى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحيوة، وتطهر من رجس البرازخ، فاذا شاهد عالم النور المحض
- 6 بعد موت البدن، تخلص عن الصيصية؛ وانعكست عليه اشراقات لا تنهاى من نور الانوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه، ومن القواهر أيضاً كذا، ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية في الآزال-
- 9 من كلّ واحدٍ واحدٍ نورُهُ وما أشرق عليه من كلّ واحدٍ مراراً لا تنهاى،- فيلتذّ لذّة لا تنهاى. وكلّ لاحقٍ يلتذّ بالسوابق، ويلتذّ به السوابق، ويقع منه على غيره ومن غيره عليه أنوار لا تنهاى، وهى اشراقات ودواير عقلية
- 12 نورية يزيد في رونقها اشراق جلال نور الانوار ومشاهدته.

1 البشرية : اشارة الى الحكمة النظرية لانها معرفة الموجودات على ما هى عليه بقدر الامكان Tu : ضروريا : + لينحفظ التركيب البدنى مدّة يحصل فيها كمال النفس T(Tu) 2 الاعتدال : اى التوسط Tu 3 همّة : همته Tt الهمة H 3-4 ينبوع النور والحيوة : اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمديرة Tu 5 عن الصيصية TMF : اى البدنية بالكلية، وفي اكثر النسخ « عن صيصيته » (وكذا HERI) وفي نسخة « عن حجابها » والكل متقارب والاول اولى لانه اعم واشمل TaMaFa 6 الطاهرة TMRF : الطاهرة HEI : النير : غير T : الآزال : الازل HE 7 واحد واحد RI : واحد T=F 10 وكل لاحق : اى من الانوار المديرة الفاضلة المفارقة Tu 11 ودواير : وانما شبهها بالدواير لكون الاشراقات احاطة شبيهة بالدواير الفلكية المحيطة بعضها ببعض Tu 12 ومشاهدته : لكونه اعظم احاطة وانهم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس في رونق اشراقات الكواكب Tu

- (٢٤١) وكما أنّ مدرك النور المجردّ وإدراكه ومدركه لا يقاس الى تلك الظلماتيات ، فلذّته لا تقاس الى لذّتها ، ولا يحاط بها في هذا العالم ؛ كيف وكلّ لذّة برزخيّة أيضاً أنّما حصلت بأمر نورى رشّ على البرازخ ، حتّى أنّ لذّة الوقاع أيضاً رشح عن اللذّات الحقّة . فإنّ الذى يواقع لا يشتهى اتيان الميّت ، بل لا يشتهى إلّا برزخاً وجمالاً فيه شوب نورى ؛ ويتمّ لذّته بالحرارة التى هى أحد عشاق النور ومعلولاته ، وبالحركة التى هى أحد معلولات النور وعشاقه . ويتحرّك قوّتنا محبّته وقهره حتّى يريد الذكر أن يقهر الأنثى ، فوقع من عالم النور محبّة مع قهر على الذكر ، ومحبّة مع الذلّ على الأنثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على ما سبق . وكلّ يريد أن يتّحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى . وأنّما ذلك طلب للنور الاسفهبديّ لذّات عالم النور الذى لا حجاب فيه .

١ مدرك النور المجرد : اى وكما ان النور المجرد لان مدرك المجرد لا يكون الا مجرداً ، الا انه أراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة (القرينة MuFu) المدرك والادراك
 ٢ Tu : ثلث : ثلثة MF : ولا : وما M : يحاط : يخاطب F : بها : اى بلذّة النور Tu
 ٣ رشّ : لما سبق من ان جميع اللذات من النور وان جميع اللذات الجسائية يفيضها ربّ النوع ويرشها على أشخاص ذلك الطلسم Tu : الحقّة : اى الثورية الروحانية Tu
 ٤ برزخا TMFI : برزخ H ذبرجا R ذا روح E : وجمالاً : وجمال HE : شوب نورى : اذ لا يكفى الجمال فيه بل لا بدّ من النور ولذلك لا يشتهى اتيان الامنام وان كانت فى غاية الجمال لغلوها عن النور ، ولا اتيان السمع فى السنّ لعدم قبوله آثار النفس من الاشراق والنور كقبول الشابّ Tu(Ir) : معلولات : عشاق E : وعشاقه : ومعلولاته E
 ٥ محبة : محبته TH : ١٥ يرتفع : يرتقى H : العجباب البرزخى : اى من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة العقلية Tu : للنور : النور MF : الاسفهبديّ : الاسفهبديّ T : ١١ لا حجاب فيه : فكانّ النور الاسفهبديّ الذى لكلّ منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبديّ الذى لاآخر بلا حجاب ليلتذ به التناذذ المفارقات بلذّات عالم النور Tu(Ir)

- (٢٤٢) والاتحاد الذى بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلى لا الجرمى. وكما انّ النور الاسفهدى لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية 3 مظهره، فتوهم أنّه فيها وان لم يكن فيها؛ فالانوار المدبرة اذا فارقت، من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها، تتوهم أنّها هى. فيصير الانوار القاهرة مظاهر للمدبرات كما كانت 6 الابدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة، ازداد الانس واللذة فى عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيئنا؛ فما قولك فى عالم المحبة الحقّة الثامة والقهر التام الخالصين، الذى كلّهُ نور وبصيص وحيوة؟ 9 (٢٤٣) ولا تظنّ أنّ الانوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحداً، فانّ شيئين لا يصيران واحداً، لانه ان بقي كلاهما، فلا اتحاد؛ وان انعدما، فلا اتحاد؛ وان بقي أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتحاد. وليس فى غير الاجسام اتصال وامتزاج. والمجردات لا تنعدم، فهى ممقازة امتقازاً عقلياً 12

❖ لا الجرمى : كما قال ارسطو «الجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تبان الاشخاص الجسانية، وذلك لانها تتحد من غير ان تصير شيئا واحداً بالامتزاج والتفاسد، وتفرق من غير تبان لانها واحدة ذات كثرة فى وحدانية بسيطة « Tu(Ir) ❖ الاسفهدى : الاسفهد H ❖ وكانت TMR : وكان HERI ❖ مظاهر لها : مظاهرها R ❖ قولك : قولنا E ❖ الحقّة : - T ❖ الخالصين : الخالص T ❖ الذى : اى عالم المحبة الذى Tu ❖ وجبة : + اذ لا ظلمة فيه أصلاً، فيكون الانس واللذة فى ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه أتم (Tu)T ❖ تظنن TMR : يظن HEFI ❖ شيئين : الشيئين TF شيان H ❖ واحداً : شيئا واحداً R ❖ انعدم TMR : انعدم HEI ❖ اتصال : اتحاد واتصال R ❖ وامتزاج : .. والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة ظواهرها على الاتحاد والعلول فالمراد منها شدة القرب لاستعالة الاتحاد على الجردات لما ذكرنا، وكذا العلول لانه انما يمكن فى الاعراض المفتقرة الى المحل لا فى الجواهر القايبة بذواتها، ولشدة القرب بتوهم الاتحاد او العلول فيحكم به، ثم اذا ظهر بطلانه استغفروا الله، كما نقل عن أبى

يزيد «البسطامى» والحسين بن منصور > العلاج < والسيح بن مريم وامثالهم Tu(Ir)

لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها واشرافاتها وتخصّص يبتنى على تصرفات الصياصى؛ بل يصير مظاهرها الانوار التامة، كما صارت المرايا مظاهر المثل ضرباً للمثل. فيقع على المدبرّات سلطان الانوار القاهرة، فتقع فى لذّة وعشق 3 وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذّة ما. وقهر العالم الأعلى غير مفسد، اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذّة، والمدبرّات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس الله تعالى «طوبى لهم وحسن مآب». 6

III.

فصل

9 < فى بيان أحوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية >

(٢٤٤) والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهين قد يتخلّصون

1 وتصخص : وفى بعض النسخ «وتخصيص» TaMaFa وكذا R | تصرفات : تصرف I |
2 الصياصى : والحاصل ان الانوار المفارقة تتناز بالهيات المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها، ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك يختلف هياتها، فلا يشترك اثنان فى الهيات من جميع الوجود، بل يفرقان فيها ويشيز احدهما عن الآخر Tu(Ir) | بل :
+ تثبت تمايزة بعد المفارقة بحيث (Tu)T | التامة : اى القواهر العقلية Tu | المثل : اى الروحانية العلق لا فى محل... وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها Tu(Ir) |
3 الانوار القاهرة فتقع : ولكون قهرها مشوبا بالمحبة فتقع اى المدبرّات Tu | بقدس : بقدس RI | سورة ١٣ (الرعد) آية ٢٨ | 10 من المتوسطين : اى فى العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيها لاختلاف حكمها، ولا يحتمل ان يكون المراد من «المتوسطين» المتوسطين فى السعادة - وعلى هذا يكون الاقسام ثلاثة : الكامل فى السعادة والمتوسط والناقص فيها - اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتزهين، لانهم من المتوسطين فى السعادة. وانما قال بعرف العطف ليكون كأنه قال : السعداء من الكاملين فى العلم والعمل أو فى السعادة حكمهم ما سبق، والسعداء من المتوسطين... Tu |
المتزهين : المتزهين R اى من الكاملين فى العملية دون العملية Tu

الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، ولها ايجاد المثل والقوة على ذلك. فيستحضر من الاطعمة والصور والسمع الطيب وغير ذلك 3 على ما يشتهي. وتلك الصور أتمّ ممّا عندنا، فإنّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية.

6 (٢٤٥) وأما أصحاب الشقاوة - الذين كانوا « حَوْلَ جهنمَ جَنِيًّا » « وأصبحوا في ديارهم جائمين » - سواء كان النقل حقاً أو باطلاً - فإنّ الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة - اذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها 9 ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها.

(٢٤٦) والصور المعلقة ليست مثل افلاطون، فإنّ مثل افلاطون نورية

ولها : ولها T : ايجاد : اتحاد H : النثل : اى الروحانيه المعلقة لا فى محل Tu : ويخلدون : اى إما أبداً... وإما زماناً طويلاً... والاول مذهب الاوائل... والثانى مذهب افلاطون الالهى... وذهب بعضهم الى انه لا بدّ من المرور على الافلاك والغلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفاء. والعق ان النفوس المرتقية الى الفلك الاعلى اذا مكثت فيه السكت اللابق بها بنفك علاقتها هن هذا العالم الى عالم المثل النورية فترتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى تصل الى الفلك الاعلى من عالم النثل، ثم منه تنتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول الى عالم العقل تترقى فى العالم الحسى والثالى على الترتيب... حتى تصل الى عالم العقل (العقول Fu)... لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله تع... Tu(Ir) : فساد : انفساخ T : 6 سورة ١٩ (مریم) آية ٦٩ : 7 سورة ١١ (هود) آية ٧٠ و ٩٧ : جانبين : اى منكبين (مكبين MuFu) على الارض بصدورهم، وكلاهما عبارة عن الغلود الى الارض اعنى الليل الى الجسائيات والمجبة لها Tu : اذا : فاذا R : ظلال : اى ظلال مثالية هي صور خيالية روحانية معلقة لا فى محل على حسب هيئاتها المناسبة لها... Tu : اخلاقها : اختلافها M

- ثابتة ، وهذه مثل معلقة < منها > ظلمانية و < منها > مستنيرة للسعداء على ما يلتذون به بيض مُرد ، وللأشقياء سود زرق . ولما كان الصياصى المعلقة ليست فى المرايا وغيرها ، وليس لها محلّ ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تنتقل فى مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجحّ والشياطين . وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند ، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعةً فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم . وليس ذلك مرّة أو مرتين ، بل فى كلّ وقتٍ يظهرون ؛ ولا يصل اليهم أيدي الناس . وقد جرّب من أمور أخرى صياصٍ متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ

١ ثابتة : مجردة H ، + فى عالم الانوار العقلية (Tu)T مثل : R - معلقة : فى عالم الاشباح المجردة Tu منها ظلمانية : يتعذب بها الاشقياء ، وهى صور شنيعة مكروهة تتألم النفس بشاهدتها ومنها مستنيرة للسعداء يتمتعون بها وهى صور حسنة ببهة Tu
٢ بيض مرد : كالمثال اللؤلؤ المكنون وحور عين Tu رجوع شود بسورة ٥٢ (الطور) آية ٢٠ و ٢٤ سود زرق : تنزعج منها النفوس كالمفاريت (كالمقارب Fu) والشياطين .
ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانبأذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محلّ المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيّل النفسى بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الاعدان لا فى محلّ ، والى ان العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول ، وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية - وهى عالم الافلاك والناصر - والى الصور الشبحية وهى عالم المثل المعلق (Tu)Ir ٣ الرايا : مرايا T
محل : اى من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر ، فهى جواهر روحانية قائمة بذواتها فى العالم المثالى اى الروحانى ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر (Tu)Ir ٤ ان يكون TMFiz : ان لا يكون HERI ٥ دربند : وهو من مدن شيروان Tu ٦ مدينة : المدينة H ميانج : وهى من مدن آذربايجان Tu ٧ بحيث : + ان I

المشترك، بل تكاد تتدرّج بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.
 (٢٤٧) ولي في نفسى تجاربٌ صحيحةٌ تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار
 3 قاهرة، وأنوار مدبرة، وبرزخيان، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب
 للأشقياء. ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجنّ والشياطين؛ وفيها
 السعادات الوهمية. وقد يحصل هذه المثل المعلقة حاصلةً جديدةً وتبطل
 6 كما للمرايا والتخيّلات. وقد يخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها

3- أنوار قاهرة: وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام أملاً
 وهم عساكر العشرة الالهية والملائكة المقرّون وعباده المخلصون Tu(Ir) 3 وأنوار
 مدبرة: هو الثانى وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبديّة الفلكية والانسانية Tu(Ir) 1
 وبرزخيان TI: وبرزخان MRF هو الثالث وهو عالم الحسّ وأحدهما برزخية الافلاك
 بها فيها من الكواكب، وثانيهما العناصر بها فيها من المركبات Tu وفى بعض النسخ
 «وبرزخيات» (وكذا HE) والاول أصحّ - وان كان لهذا وجه أيضاً - لانقسام كل برزخ
 الى برزخين أو لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات، والمعنى أنّ ثالث العوالم عالم
 الاجسام TaMaFa 1 فيها: اى فى الظلمانية Tu 1 1 للأشقياء: وفى المستنيرة النعيم واللذة
 للسعداء... وهو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه
 يحدو حدو عالم الحسّ فى البرزخين بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات من المعادن
 والنبات والحيوان والانسان... أمّا العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس لها ولكن لها
 أرباب انواع من العقول، واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة كائنات
 عالم المثال، واكثر هذه النفوس هى التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات ان كان
 النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا، ثم تعلّقت بأبدان حيوانات ذلك العالم
 على حسب ما بقى فيها من الملكات ان كانت مذمومة، وبالأبدان البشرية التي فى أعلى
 طبقات الانسان ثمة ان كانت متوسطة فى الفضيلة، ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس
 الناطقة من فيض العقل المختصّ إفاضته بعالم المثال Tu 1 1 وفيها: اى وفى الصور المعلقة
 يعنى فى عالم المثال Tu 1 1 الوهمية: اى التي للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ
 بها يشتهون، وانما سّماها وهمية اذ الأكل فيه مثلاً ليس بأكل حقيقة على ما لا يفهم Tu 1
 هذه المثل: مثل هذه المثل R 1 حاصلة: العاصلة T 1 6 كما للمرايا: كالمرآيا Tt 1
 والتخيّلات: فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيّل الحيوانى، ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيّل

عند المصطفين . وما يخلقها المدبرات تكون نورية وتصحبها أريحية روحانية .

١ عند المصطفين : اى عند الاخيار ، وفى بعض النسخ « عند المستبصرين » (وكذا R) اى من اصحاب الاعتبار والافتكار ، اى ليظهروا فيها عندهم فيرونهم فيها TaMaFa | أريحية : اى سمة خلق طيب ، فان الاريقى هو الواسع الخلق الطيب Tu | أريحية روحانية : وقد يخلعها (يخلقها II) الانوار المجردة الفلكية والكوكبية بعد حصولها فى المرايا والتخيل ليصير اجرامها مظاهر لها عند المستبصرين ، وربما خلعتا الانوار المجردة العقلية ، وما يخلعها الانوار المجردة العقلية عن مظاهرها تكون نورية ويصحبها اريحية روحانية . وقد رمز الحكيم مائى على ما يناسب هذا ، فقال « ان ملك النور لما رأى امتزاج النور ، أمر بعض ملائكته بخلق هذا العالم ليتخلص اجناس النور من اجناس الظلمة ؛ وانما سارت الشمس والقمر والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من اجزاء الظلمة ، فالشمس تستصفى النور الممتزج بشياطين الحر ، والقمر الممتزج بشياطين البرد . وجميع اجزاء النور أبدا فى الصعود ، واجزاء الظلمة فى الهبوط . وتعين على التخلص ورفع اجزاء النور التسبيح والتقديس والكلام الطيب واعمال البر . فرفع بذلك الاجزاء النورية فى عمود الصبح الى فلك القمر ، فيقبل النور . ذلك من أول الشهر الى نصفه ، فيصير بدرا ؛ ثم يودى الى الشمس الى آخر الشهر ؛ فيدفع الشمس > ذلك < الى نور فوقها ، فيسرى فى ذلك العالم الى ان يصل الى النور الاعلى الغايب . ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من اجزاء النور فى هذا العالم شئ . الا قدر يسير متصعد لا يقدر الشمس والقمر على استصفائه . فعند ذلك يرتفع الملك الحامل للارض والملك الحامل للسماء ، فيسقط الاعلى على الادنى . ثم يوقد

او بفساد المرايا والخيال ، وحكم الصور المرئية فى النوم حكم صور المرايا والتخيل فى انها حادثة يفيضها الانوار المجردة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه وضعه (وصفه Tut) وخاله وخلقها وهى مظاهر للنفوس النائمة Tu | مظاهر لها TMF : + فى البرازخ HERI | ١- وقد يخلقها... أريحية روحانية : وفى بعض النسخ « وقد يخلعها » اى وقد يخلع هذه المثل المعلقة « عن مظاهرها » اعنى عن المرايا والتخيلات بعد حصولها فيها « الانوار المدبرة الفلكية لتصير » اى تلك المثل المعلقة المختلفة « مظاهر لها » اى للانوار المدبرة الفلكية « عند المستبصرين فيظهرون فيها عندهم » كما قلنا « وما يخلعها المدبرات » اى عن مظاهرها الى آخره . والظاهر أنه تصعيف ، لان ما يخلعها المدبرات عن مظاهرها ويستحفظها لا يزيد على ما كانت ، فلا يلزم ان يكون نورية ويصحبها أريحية روحانية ، بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك ، لان العلة كلما كانت اشرف كان المعلول

اشرف TaMaFa

ولما شوهدت هذه المثل وما نسب الى الحس المشترك ، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل إنّما توقّف عليها الابصار ، لأنّ فيها ضرباً 3 من ارتفاع الحجب .

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسّميه « عالم الاشباح المجردة » ، وبه تحقّق بعث الاجساد والاشباح الربّانية وجميع مواعيد النبوة ، وقد يحصل من

١ ما نسب : اى مشاهدته Tu ١ الى الحس المشترك : اذ لم يصل اليه من الحواس الظاهرة Tu ١ : توقّف : توقفت M موقف H ١ : عالم الاشباح المجردة : وهو الذى اشار اليه الاقدمون ان فى الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسى لا يتناهى عجايبه ولا يعصى مدنه ، ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا ، وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الغلايق ، لا يدرون ان الله خلق آدم وذريته ، وهو يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة افلاكه الثالية وقبول المنصريات ومركبانه آثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية . ويحصل فى ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير النهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة . وكل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات ، والانبيا والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم وللساكنين فيه مآرب واغراض من اظهار المعجائب وخوارق المعاديات ، والبرزوز من السعرة والكنهة بشاهدونه ويظهرون منه المعجائب Tu ١ : والاشباح الربانية : اى وبه تحقّق ايضا الاشباح الربانية - يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة البليحة او الهائلة القبيحة التى يظهر فيها العلة الاولى ، - والاشباح التى تليق بظهور العقل الاول ونحوه فيها ، اذ لكل من العقول اشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهوره فيها . وقد يكون للاشباح الربانية مظاهر فى هذا العالم ؛ اذا ظهرت فيها ، أمكن ادراكها بالبصر ، كما ادرك موسى بن عمران عم البارى تع لما ظهر فى الطور . . . وفى نسخة « واشباح الزبانية (زبانية Ma) » والاول اصح لانه أهم وان كان لهذا وجه أيضا وهو ان بهذا العالم تحقّق اشباح زبانية جهنم TaMaFa والاشباح الانسانية E

نار ، فيضطرم الاعلى على الاسفل ، فيتحلل ما فيها من النور . ويكون مدة الاضطرام ألفا واربعمئة سنة ونمائيا وستين سنة . « قال « وملك عالم النور فى كل ارضه لا يخلو منه شىء ، وانه ظاهر باطن ولا نهاية له الا من حيث ارضه يلى (الى Ir) ارض هدوء ، وملك عالم النور فى سدة ارضه . « فان قصد بهذا الرمز ما ذكرناه او ما يقرب منه ، فهو حق ؛ والا فهو باطل Ir رجوع شود به « الفهرست لابن التديم » چاپ مصر ١٣٤٨ ص ٤٦١

بعض نفوس المتوسطين ذوات الاشباح المعلقة المستنيرة التي مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدين من المتألهين أعلى من عالم الملائكة.

3

IV.

فصل

6 < في الشرّ والشقاوة >

(٢٤٩) الشقاوة والشرّ أنما لزمّا في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمّا من جهة الفقر في الانوار القاهرة والمديرة، والشرّ لزم بالوسائط. ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية، فلا يصدر منه شرّ. والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كساير لوازم الماهية الممتنعة السلب. ولا يتصور الوجود إلا كما هو عليه، والشرّ في هذا العالم أقل من الخير بكثير.

12

(٢٥٠) قاعدة < في كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويات. >

8 من عالم الملائكة : اى المساوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يسكن ان تنجرد عنها وتفارقها، وبسكن تجرد نفوس الكاملين عن العلايق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى... واعلم ان فى هذا العالم نفوسا افعالها ظاهرة للعواس وذواتها خفية عنها ظاهرة للعقول، وهى الملائكة المساوية والجن والشياطين. فان النفوس المتجسدة اذا فارقت الاجساد مهذبة مستبصرة وسارت (وصارت Tu وتتهارب Fu) فى طبقات الافلاك مسرورة فرحانة، فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة، وهى اجناس الملائكة العافظون للعالم. وان فارقتها غير مهذبة ولا مستبصرة ولم تترق الى ملكوت السموات بل تعلقت بالعالم المثالى مترددة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر فى هذا العالم يظهرون بها احيانا، تسمى بالارواح الخبيثة والشريرة، وهى اجناس الجن والشياطين المفسدون فى هذا العالم Tu 10

لما كانت قوة القواهر غير متناهية في الفعل والمادة قابلة لها قوة ذلك الى غير النهاية، والمعدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات 3 وفيض الانوار المدبرة الى غير نهاية قرناً بعد قرن. والكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية.

v.

فصل

6

< في بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات >

(٢٥١) الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة، فقد يتخلص عن 9 شغل التخيل، فيطلع على امور مغيبية ويشهد بذلك الملمات الصادقة. فان النور المجرد اذا لم يكن متحجماً وجرمياً، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهد 12 حجاب شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة. فاذا تخلص عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن، تخلصت النفس الى الانوار الاسفهدية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات. فان هذه 15 الانوار عالمة بجزئياتها ولوازم حركاتها. فاذا بقي أثرها في الذكر كما

1 كانت TMRF : كان HEI القواهر : اى العقول Tu لها : ولها HR : ذلك :
 اى قوة قبول الآثار العقلية Tu : 2 النهاية : نهاية H البركات : + التى هى فيض الصور
 المعدنية والنباتية والحيوانية (Tu)T : 3 نهاية : النهاية RI : 4 بالقواهر : اى بالعقول ،
 وفى بعض النسخ « بالسابقين » (وكذا R) والبرازخ العلوية الكائنات. وفى بعض
 TaMaFa المقدسين : المقربين Tt اى عدد العقول Tu من الانوار : اى من الانوار
 الكاملة من المدبرات المفارقة Tu : 9 ويشهد : وشهدت H : 10 متحجماً : متحجماً T :
 11 تخلصت TMF : تخلص HERI : 12 عالمة بجزئياتها : اى بجزئيات الكائنات، وفى بعض
 النسخ « عالمة بحركاتها » (وكذا E) اى بحركاتها الجزئية TaMaFa : الذكر : الفكر E

شاهد في الالواح العالية صريحاً، فلا يحتاج الى تأويل وتعبير. وان لم يبق أثرها بل أخذت المتخيلة في الانتقالات عنه الى أشياء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج الى تفسير ما واستنباط ان 3 المتخيلة من أى شىء انتقلت اليه.

- (٢٥٢) واعلم ان نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة في البرازخ العلوية مصورة، وهى واجبة التكرار. فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش 6 غير متناهية لحوادث مترتبة لا يكون شىء منها الا بعد شىء، فلكل النقوش هى نفس من السلاسل المجتمعة المترتبة، فيتناقض ما برهن عليه وهو محال. ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتبة، فان كان 9 كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتاً ما، فيأتى وقتاً ما يكون الكل قد وقع فيه، فيتناهى السلسلة، وقد فرضت هى غير متناهية وهو محال. وان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبداً، فليس 12 من الكائنات في المستقبل، وقد فرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا في الممكنات المستقبلية كيف كانت، فانها دون الصور المفضلة المعقولة لا كل لها.
- (٢٥٣) ولا ينبغي أن يتوهم أن يكون شىء من الكائنات الماضية أو 15

1 شاهد : يشاهد E الى تأويل : اى ان كان وحيا قد ادرك في البقطة Tu وتعبير : ان كان رؤيا ادركت في النوم Tu 2 أنرها T : - I H الى أشياء اخرى TMF : اى من الشبه والضد واللازم والمناسب، وفي نسخة «الى أشياء أخرى» TaMaFa (وكذا HERI) 3 فذلك : سواء كان رؤيا أو وحيا Tu تفسير ما TtHRFI : تعبير ما TEM 4 محفوظة : مغبوبة HI 5 هى نفس TR : هى HEI - MF 6 من : R 7 فيتناقض TEF : فيتناقض HMRI 8 فيأتى : فيأتى H 9 هى : - TMF 10 وان : فان TR 11 يمكن : يمكن H 12 قد : - E 13 المستقبلية : فى المستقبل HI المعقولة : اى للبادئ العالية او المنقوشة فى البرازخ العلوية Tu

المستقبل لا تعلمها هي ، فيكذبه المناهات والكهانات وأخبار النبوات بما وقع
وبما سيقع وتذكرُ الاحوال الماضية . فان البرهان قد سبق على أن الذكر أنما
3 هو من البرازخ العلوية أيضًا والانوار المدبرة لها . فصاحب الانذار بالنبوة أو
الكهانة أو المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء في ذاته لذاته موافقًا لما
يقع ، فان عجزه ظاهرٌ وعجز نوعه . والثايم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه ،
6 والّا لكان في اليقظة أقدر على ابداعه . ثم ان كان يخترع علمه بنفسه بما
سيقع ، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزمًا على وفاقه ، وهذا محال .
وأيضًا يعرف الانسان بالضرورة في الجملة أن الاعلام من شيء آخر ؛ فالأمر
9 العاليه عندها حيلة بالواقع والماضي والمستقبل . وان فرض أن أصحاب
البرازخ العلوية تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستمد منه ، فيعود الكلام
الى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد . فلا بدّ وأن يكون هذه الضوابط
12 واجبة التكرار .

(٢٥٤) ولا نغني بوجوب تكرار الضوابط أن المعدوم يعاد ، فان الفارق
بين الهيئات من نوع واحد المحلّ أو الزمان ان اتحد المحلّ . فاذا كان

1 هي : اي الدبرات الفلكية Tu فيكذبه : اي يكذب المتوهم Tu فيكذبها H
والكهانات : اي الصادقة Tu بما : على ما R عما I وقع : يقع E 2-3 انما هو
HERI : TMF- 5 فان عجزه : وفي بعض النسخ « فان عجزه عنه » اي من ايجاد
العالم على الوجه المذكور ، وفي بعض النسخ « فان معجزه » (وكذا E) وهو أيضا
بمعنى المعجز TaMaFa 7 وهذا : وهو H 8 شيء آخر : + فوقها HI غير نفسه
وقواه Tu 9 حيلة : اي احاطة Tu 10 تستفيد : وفي بعض النسخ « تستيد » TaFa
(وكذا HI) تستمد Ma 11 الاستفادة TMRF : وفي بعض النسخ « الاستعادة » TaMaFa
وكذا HEI 13 فان الفارق : وفي بعض النسخ « فان من الفارق » Ta فان الفارق
EMA فان من الفارق RtFaI

- من الفارق بين المثليين في محلّ واحد الزمان ، وبه يتخصّص ذوات محلّ واحد من نوع واحد ، فلا يعاد لامتناع عود زمانه ؛ وان فُرض أن يعود العرض وزمانه ، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين ، فلهما قبل زمانيّ ، 3 فيكون للزمان زمان وهو محال . وأيضاً اذا كان له ولزمانه المستعاد قبلية ، ما أُعيدت وتخصّصه بها ، فلا يمكن عوده ، والمستعاد المفروض زماناً لا يكون زماناً .
- (٢٥٥) واذا عرفت أنّ الكائنات واجبة التكرار ، فلا يبقى من المركّبات 6 من المواليث الثلاثة أمر دايماً ، والآعاد أمثاله في الادوار الغير المتناهية باقية . فصارت أعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معاً ، وهو محال . ثم لا يفي بها المادّة والاجسام المتناهية . والاشباح المجردة يتصوّر فيها اللانهاية لا 9 كما التي يمنعها البرهان ، اذ لا يمكن منها ايتلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتدّ .

1 من الفارق بين المثليين (البيلين T) : وفي بعض النسخ «من المفارق (من الفارق Fa) بين المثليين TaMa 4-5 ما اعيدت : اى تلك القبلية والا صارت بعدية Tu 6 وتخصّصه بها : اى ولا تخصّص المرض بتلك القبلية Tu 7 والاستعاد المفروض زماناً لا يكون (TE) : ما كان HMRFI زماناً : اذ لو كان زماناً ، لكان للزمان زمان وهو محال . وفي بعض النسخ «والاستعاد المفروض زماناً» اى فلا يمكن عود ذلك المرض ولا عود الاستعاد المفروض زماناً ، والا لاعيد مع القبلية ، فيصير القبلية بعدية وهو محال TaMaFa 8

9 عرفت TI : عرف TI-I 7 دايماً H-I : دايماً T 8 المجردة : اى الموجودة في عالمها وهو عالم المثال Tu 10 التى T : - H-I اى كاللانهاية التى MuFu 11 ينمى بها TMRF : ينمى HEI 12 ممتد : لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية ، لكن لا ترتّب لها ولا تركب بعد غير متناه منها . وانما كانت غير متناهية لان العالم المثالي ، وان تنهى من جهة الفيض الاول الابداعى من الافلاك والكواكب ونفوسها والناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان لاجتياجها الى علل وجهات عقلية ولتنهى تلك الجهات للبرهان القايم على نهاية المرتبات العقلية بتناهى معلولاتها المثالية ، الا ان الحاصل من الاشباح المجردة بالفيض الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الادوار

VI.

فصل

< فى اقسام ما يتلقى الكماملون من المغيبات >

3

- (٢٥٦) وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيبات فإنها قد ترد عليهم فى أسطر مكتوبة، وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيقاً وقد يكون هائلاً. وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة انسانية تخاطبهم فى غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. وقد يرى الصور التى تخاطب كالتماثيل الصناعية فى غاية اللطف، وقد ترد عليهم فى حضرة، وقد يرون مثلاً معلقةً وجميع ما يرى فى المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة، وكذا الروايح وغيرها. وما يرى من الجبل

9

§ فصل :- T-I وفى بعض النسخ (فى نسخة Ma) «فصل» اى فى اقسام... TaMaFa |

§ صور TMRF : صورة HEI | ٧ فتناجيهم بالغيب THaMRF : HEI | 10 وغيرها : H- اى من الاعراض كالالوان والطعوم وأمثالها هى أيضاً مثل قائمة بذاتها لا فى محل ومادة فى ذلك العالم - وان كانت عندنا لا تقوم الا فى مادة - لعدم المادة هناك، اذ لو كانت هناك مادة وانطبعت فيها الاعراض، كانت أجساما ذوات مواد وصور واعراض، فكانت متحيزة فى هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر. فالصور والاعراض المشاهدة فى العالم المثالى فى النوم واليقظة أشباح محضة، والتذاذنا فى النوم بأكل ومشرب (ومشارب MuFu) ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض فى تلك الاشباح، بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل، فكل ما فى العالم المثالى جواهر بسيطة لقيامها بذاتها وتجردها عن المواد، فلا يزاحم بعضها بعضاً ولا يتسانع على محل أو مكان Tu(Ir)

الغير المتناهية لا يتناهى. وهذا العالم على طبقات، كل طبقة فيها انواع مما فى عالمنا هذا، لكنها لا تتناهى. وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين، ولا يعصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارى تع. وكل من وصل الى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظراً وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها. وآخر الطبقات - وهو أعلاها - يتأخر الانوار العقلية وهى قرية الشبه بها، وعجائب هذا العالم لا يعلمها الا الله تع Tu

والبحر صريحا في المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسعهما الدماغ أو بعض تجاويفه؟ وكما أنّ النائم ونحوه اذا اتبه، فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور³ دون حركة وهو هناك.

(٢٥٧) ومثل المرأة علّتها الضوء. والاجسام التي لا مَلَاسَة فيها، أنما لا يحصل معها المثال للاجزاء الغائرة المظلمة، وما ليس فيه غير فهو صغير.⁶ (٢٥٨) وللأفلاك أصوات غير معلّلة بما عندنا، فأنّا بينّا أنّ الصوت غير تموّج الهواء؛ غاية ما في الباب أن يقال أنّ الصوت ههنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمر في موضع أن يكون شرطا لمثله. وكما أنّ⁹ الأمر الكلّيّ يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرايط على سبيل البدل. وكما أنّ ألوان الكواكب لا تشتط بما يشترط

١ يسعهما TRF : يسه HEI يسهما M ٢ النائم : + في المنام R ٣ اتبه : تنبه H حركة : الحركة HR ٤ هناك : الا انه ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المعض، وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالي، وان كان من الناقصين يشاهد ما يليق بعاله Tu ٥ ومثل المرأة علّتها : وفي بعض النسخ « ومثال المرأة علّتها » TaMaFa (وكذا HE) اي الملة المدة لظهورها لا القابلة - فانها السطوح اللساء الصقلية، - ولا الفاعلة الفياضة، فانها العقل الفارق Tu ٦ ملاسة : ملابة H ٧ فهو T(Tu) : H-I ٨ بما عندنا : اي من الهواء والماء، وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس وافلاطون واشباههم من أساطين الحكمة، الا ان الفيثاغوريين اثبتوا الهواء بين الافلاك وخروجه عنها. وقالوا : عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسماها منها. ولم نعلم ان اثباتهم الهواء هو لكونه شرطا للصوت كما هو عندنا، او هو رمز كما هو عادة الاقدمين، وهذا أقرب لان مراتبهم في العلوم أجل من ان يخفى عليهم امثال هذا، وان كان تعليلهم بامتلاء اسماها من اصواتها يدل على انه قد خفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها ووصوله الى اسماها Tu(Ir) ٩ لثله : + في موضع آخر T(Tu)

به الألوان عندنا ، فكذا أصواتها . وما يسمع المكشفون من الاصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموّج هواء فى دماغ ، فإنّ الهواء تموّجه بتلك القوة لمصاكة فى الدماغ لا يتصوّر ، بل هو مثال الصوت وهو صوت . فيجوز فى 3 الافلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة . ولا يتصوّر أن يكون نغمة ألذ من نغماتها ، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها . فسلام على 6 قوم صاروا حيارى سكارى فى شوق عالم النور وعشق جلال نور الانوار ، وتشبّهوا فى مواجيدهم بالسبع الشداد ، وفى ذلك عبرة لأولى الالباب . وللافلاك سمع غير مشروط بالأذن ، وبصر غير مشروط بالعين ، وشم غير مشروط بالأنف ، وهو الامكان الأشرف فيجب فيها . 9

(٢٥٩) ولاخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرّون على ايجاد مُثل قائمة على أى صورة ارادوا ، وذلك هو ما يسمّى مقام 'كُنْ' ، ومن رأى ذلك المقام

§ لتموّج : تموّج MF هواء : الهواء T § لمصاكة : بمصاكة T المصاكة M § لا يتصور : وليست فى عالم الحس والا لسمعا كل سليم الحس من العاضرين Tu § مثال الصوت : اى الوجود فى العالم المثالى Tu § وهو صوت : كما مثال الانسان انسان... Tu § شوقها : شوقاتها H فهم (+ مثل Tut) الملائكة السبعون فى آناه الليل اطراف النهار لا يفترّون Tu (Ir) § فى مواجيدهم TMF : فى المواجيد HERI § عبرة : عبرة T § لاولى الالباب : وذكر فى المطارحات ان جميع السلاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لا فى مقام جابلقا وجابرصا اى اللذين هما من مدن عالم عناصر المثال ، بل فى مقام هورقليا وهو الثالث الكثير المعاجب اى الذى هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيات الافلاك وما فيها من الصور اللبقة والاصوات الطيبة Tu... رجوع شود به 494 Opera metaphysica et mystica I p. 10 ولاخوان التجريد : اى الكاملين فى الحكمة العملية والعملية والدوقية او فى العملية والكشفية المواظبين على الرياضات Tu § قاية : اى بذاتها فى العالم المثالى يكون لها مظاهر من هذا العالم Tu § 11 وذلك هو HERI : وهو TMF § مقام كن : رجوع شود به سورة ١٦ (النحل) آية ٤٢

- تتقن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة
يتخذ لها طلسمات ومثل قايمه تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات
صعبة وقبضة قاهرة بالمثل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم 3
العجب أن الانسان عند تجرد ما يسمع ذلك الصوت، وهو يصغى اليه ويجد
خياله أيضا حينئذ مستمعا اليه، فذلك صوت من المثال المعلق. وكل من
احتنك في السباتات الالهية اذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة الى 6
طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده أتم، كانت مشاهدته لصور أصفى
وألذ، فيبرز بعد ذلك الى عالم النور، ثم يبرز الى نور الانوار.

1 يتقن TMRF : وفي اكثر النسخ « يتقن » TaMaFa (وكذا HEI) غير عالم
البرازخ : اى عالم آخر مقدارى غير الاجسام، والا فقد يتقن دون رؤية ذلك المقام
وجود عالم آخر غير عالم البرازخ وهو عالم الانوار Tu : الدبرة : اى لتلك النل
Tu : طلسمات : اى جسمية فى هذا العالم Tu : ومثل قايمه : اى فى ذلك العالم على
اى صورة اريد Tu : تنطق : ينطق H : جرت TRIZ : جرب HEF : حرب M : منها : منه
E : بالنل : اى بواسطة النل اعنى بالملائكة المدبرة لها Tu : تجرد ما : تجردها
T : وهو : وهى H : صوت : الصوت T : الملق : اى فى العالم الروحاني التالي
Tu : احتنك : احنك E : السباتات : (السياسات TM) اى التى عبارة عن خمود القوى
او عن الحالة التى بين النوم واليقظة Tu : لم T-I : ثم T : كانت TMRF : كان
HEI : لصور TtHFI : لصور R : للصور TE (مشاهدة الصور M) : يبرز T(Tu) :-
H-I : نور الانوار TMF : نور النور HERI : واعلم ان طبقات عالم المثال وان كانت
كثيرة لا يحصيها الا الله تع والبادئ العالیه لكنها متناهية . واما اشغاس كل طبقة - وهى
من الانواع التى فى عالمنا ومن غيرها - فهى غير متناهية، وهذه الطبقات الاعلى منها
شريفة نورية وهى طبقات الجنان التى يلتذ بها السعداء من المتوسطين، وهى أيضا متفاوتة
فى الشرف، وبعضها مظلة كدرة وهى طبقات الجعيم التى تتألم بها اهل النار، وهى
متفاوتة فى شدة الظلة والوحشة، وبعضها دون ذلك، والطبقة السفلة الشديدة الظلة
هى آخر الطبقات وهى المصايفة لافق عالم العس يسكنها المجرمون من الانس والجن،
وباقى الطبقات التى لا يحصى بين هاتين الطبقتين، وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى
عددهم اما من الملائكة او الجن او الشياطين Tu(Ir)

(٢٦٠) واعلم أنّ كلّ شيءٍ ممّا فى العالم العنصرىّ مصوّر فى ذلك على نحو ما وُجد هيّنا بجميع هيّاته، وكلّ انسان منقوش مع جميع أحواله 3 وحرّكاته وسكناته ما وجد وما سيوجد « وكلّ شيءٍ فعلوه فى الزبر وكلّ صغيرٍ وكبيرٍ مستطرّ. » ومن البرهان على وجود النفس أنّها غير جسمانيّة أنّها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثل المعلق، وهى 6 تدرك ذاتها فى الحالتين، فليست أحدهما.

ولنذكر هيّنا من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ ويستبصر به، وهى من الواردات؛ وليطلب أسرارها من الشخص القايم بالكتاب.

VII.

9

فصل

مسطور فى لوح الذكر الممين

(٢٦١) إنّ السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين 12

مع : فى H 1 وما سيوجد : وفى اكثر النسخ « وما سيجد » TaMaFa (وكذا HI) 2- سورة ٥٤ (القمر) آية ٥٢-٥٣ 3 احدهما TMFI : من احدهما HER 4 من الذكر : اى الالهى Tu 5 يدرك T-Ir : نذكر I 6 المثل الحق : اى فى احوال (اى ما يدرك به احوال Ir) النفوس الانسانية وكيفية سلوكها الى الله وخلاصها من دركات الجحيم TuIr 7 وليطلب T : وليطلب H-I 8 القايم بالكتاب : اى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشأن جليل القدر لا يقوم به ومعرفة الا الكامل فى العلم والعمل الذى هو خليفة الله فى ارضه، او بالكتاب الالهى الذى هو مجموع الوجودات اذ هو كتاب الله الاعظم، وكل جوهر من الجواهر حرف من الحروف وكل عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف، ومن اطلع على أحد هذين الكتائين لا يغفى عليه اسرار هذه الواردات Tu 9 فى لوح الذكر الممين : اى فى المقول العالمة بجميع المعلومات او فى النفوس الفلكية واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات Tu(Ir) 10 السائرين : + وهم T(Tu) اى السالكين الى الله TuIr 11 غرفات النور : اى الذين يتوسلون بتحصيل العلوم العقلية والاخلاق البرضية

- صابرين ، يتلقاهم ملائكة الله ، مشرقين ، يحيونهم بتحايا الملكوت ؛ وبصون عليهم ماءً نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا ؛ فانَّ ربَّ الطول يحبُّ طهر الوافدين .
- 3 ألا انَّ اخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله ، وهُم قِيَامُ قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين ، وهم عن ابناء الظلمات يجتنبون ، قاموا فى هياكل القربات ، يناجون مع اصحاب حجرات العزة ، يلتمسون فكَّ الأسير ، ويقتبسون النور من مظهره . أولئك الذين 6 اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين . سبَّحوا الله الذى جعل الشمس وسيلة

1 مشرقين : اى فى حال كون تلك الملائكة ميلين لنفوس القارعين الى الاشراف (+ الحق Mu) ، او فى حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراف ، لاحتمال ان يكون مشرقين حالا عن الفاعل ، والشرق مشدد من شرق اذا مال (مال Fu) الى الشرق او الاشراف ، او عن المفعول والشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق او الى الاشراف Tu والتشريق هو طلب الاشراف الذى هو عالم النور Ir الملكوت : اى يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية ، فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية Tu(Ir) 2 ماء : ما M ما F 3 الطول : اى القوة والحول والمطاء والنول Tu يحب Ir T- : يعجب I الوافدين : الوقدين H 4 التسبيح : اى التنزيه المعنوى او اللسانى او كلاهما TuIr والتقديس THaMF : HERI اى التطهير معنويا كان او لسانيا او كلاهما Tu 5 فى هياكل القربات : اى فى الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربتها من العقول ، او فى الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تع Tu 6 مظهره : اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر ، او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر Tu 7 بالصافين (بالصالحين M) ... الاقربين : اى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية المقربين Tu الشمس : اى العقل الاول TuIr وسيلة : اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره Tu

الى الاتصال بالافوار المجردة ، وشبَّها بالفرقات لاختلاف مراتبها ودرجاتها فى شدة النورية وضعفها كالفرقات التى بعضها فوق بعض Tu

والنيرين خليفة والجواري حملة في قربة الله : يتنعمون ، فينعمون . وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون ، فينفعون النازلين .

3 (٢٦٢) ألقى الله التقديس على قلوب الذين أووا الى المحارب ، يقرؤون الاذكار ، وينادون ربهم ، فيقولون : الهنا ! اطمس عنا غيب النكر ، ان غيب النكر دثار الجاهلين . الهنا ! أتينك طاعمين . وأشارت اليك الارواح بالتقاديس 6 طالبات الرقى الى مقاعد الجلال من كرسيك الفسيح ومطرح نورك الرشيد ، فقدسهن بأيدك المتين . ركضت نفوس أولى البصائر اذا رمقت نحو عرصات ضوءك الكريم ، ان ضوءك الكريم غياث المستجيرين .

9 (٢٦٣) هداية الله أدركت قوماً اصطقوا باسطى أيديهم ينتظرون الرزق السماوى . ولما انفتحت ابصارهم ، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت ، وتحت شعاعه قوم اليه ينظرون . ولولا أولو عزيمة فى الأرض

■ والنيرين : + الخيرين H والخيرين النيرين E ■ خليفة : اى له فى هذا العالم Tu ■ والجواري : اى الخمسة المتبعة ... Tu ■ حملة : حملة T ■ فى قربة (+ من M) الله T-I : وفى بعض النسخ « فى قرب الله » TaMaFa ■ يتنعمون : اى فى انفسهم بنعم الله Tu ■ فينعمون : اى على غيرهم بالفيض والاشراق Tu ■ 1- ■ وأشخاص الضوء : اى الكواكب Tu(Ir) ■ ■ يتنعمون : اى باشراف نور الله عليهم Tu(Ir) ■ النازلين : اى فى العوالم السفلية من المستعدين Tu(Ir) ■ ■ المحارب : المحارب E ■ ■ الاذكار : اى من الكتب المنزلة ونحوها Tu ■ ■ الارواح : اى ارواحنا Tu ■ ■ بالتقاديس طالبات : اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات Tu ■ ■ الرقى : وفى بعض النسخ « الترقى » والمعنى منها واحد وهو الصمود Tu ■ مقاعد TMF : مقاعد HERIZ ■ كرسيك : الذى به يتقاعد الكون والفساد Ir ■ ومطرح T-Ir : ومطلع EI ■ 7 ■ فقدسهن : اى فطهر الارواح Tu ■ البصائر : الابصار MR ■ اذا رمقت H-Iz : اذ ارتفت T ■ ■ باسطى : باسطوا M ■ 10 ■ بالكبرياء : برداء الكبرياء R ■ 10-11 ■ فوق نطاق الجبروت : اى فوق أساطين العقول الذين هم ملوك عقول الحضرة الربوية Tu ■ 11 ■ تحت شعاعه : اى تحت العقول TuIr ■ قوم : اى من الانوار المجردة TuIr ■ اولو عزيمة : اى من الكاملين TuIr

يطهرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الرب يغضون السيئات، لغذفت السموات وبالأعلى الأرض، فترتج، فتطحن الظالمين.

- ٣ (٢٦٤) وبعث الله النبيين إلى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسلك وتقرّبوا. وفريق زاعوا عن الحقّ مبعدين. فأما الذين عبدوه خاضعين، فسيفهم الله إلى مشهد الضياء. فيدخلون في صفوف العزة، ويقدمهم الله بطهارته، فإذاهم عند الله في النعيم دايمون. وأما الزايغون، فيلقى عليهم الذلّ، وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذي برزت له الذوات الصالحات، فوهب لها البسطة. فأبوا إلى قومهم مكرمين.

- ٩ (٢٦٥) وضمان الرحمان أنّ قوماً تاهوا في شوق مرتع الجلال - الذي هو مأوى أحياء السرمد حول قبة الديهور - يقبضهم إلى جناب الحقّ. فهم في عين الحيوان على الآباد، يسبحون عظم موقع قوم وقفوا يركون وفي

١ الباقيات : اى النفوس المتلفة بالابدان Tu | يغضون H-Iz : ينقصون T | ينقصون
F | السيئات : اى العاصي TuIr | ٢ فترتج T-I | ٣ وبعث : ويبت MF | ليعبدوه : ليعبدوا E | عبدوا :
HMRIr : فتطحن EI | ٤ مشهد الضياء : اى العالم العقلي TuIr | فى صفوف العزة : اى فى سلك
عبد E | ٥ الملائكة المقربة Tu(Ir) | ٦ دايمون : الدايمون F | ٧ الذى : الله الذى HEI | ٨ الصالحات :
اى من ظلمات الهياكل الى فضاء الانوار TuIr | ٩ وضمان الرحمن : اى فى الازل Tu |
مرتع : مرتفع Tt | ١٠ احياء T-Iz : حياة T | السرمد : اى من العقول والنفوس
لكونها أبدية TuIr | قبة الديهور : اى الفلك الاعظم بما فيه، فانها قبة واحدة سرمدية
داية ابد الدهر والديهور مبالغة فى الدهر TuIr | الديهور T-Iz : Tt : الدهور T |
يقبضهم : اى الضمان يقبض ذلك القوم Tu | جناب (T-Ir) الجناب EI | الحق : اى عالم
العقول TuIr | ١١ حين (T-Iz) حق H | الحيوان : اى فى الانوار البجردة التى هى
بحر النور وهين العبودية Tu | على الآباد، يسبحون H-Iz : على الآناء. ويسبحون T |
وقفوا : اى فى المحاريب Tu

دَجَى الليل تمطر أعينهم من خشية ربهم ويبكون. كَتَبَ الله فى زبور الرحمة
أن لا يذر على وجوههم غبرة حين يلقونه ويجعلهم بلقائه فايزين؛ أن مطيع
3 الرحمن يغشاه بارق من نوره، ألا أن نجم الله خير الطارقين!

VIII.

< فصل >

وارد آخر

6

(٢٦٦) عهد الله الى القرون أن يجيبوا الداعى ويعتزلوا المفتريات على
الله من الاحزاب قبل أن يثقلهم غاشية يوم القيامة، وكم من قرن عصوا
9 رسالات ربهم! فأخذهم قهره بطمس أديارهم، فانقلبوا الى مصرع السوء يدبون
على النار ويتمنون الرجعى. وحرام فى الرقيم الأول عود الفاجرين الى
الاطوان. ظن الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أفق المجد دون
12 أن يأخذوا سفر الله بجدي ويخشوا مكر القدر يوم القفول من الدار الى

1 ويكون HRFI : + بالبكاء Ir ، وتتلون TM فيكون فى E | 2 يذر : يدع M |
غبرة : غيره Ir رجوع شود بسورة ٨٠ (عيس) آية ٤٠ | حين H-Iz : حتى TF |
بلقائه : تلقاه M | 3 نجم الله : اى النور السانح منه Tu | 4 وارد آخر : يشتل على
مناهج علمية وعملية منها ... Tu | 5 عهد الله : عهدوا لله H | القرون : اى الخالية
والامم الباضية وهو أيضا عهد الى الاجيال الآتية Tu | الداعى : اى الى الله من الانبياء
المؤيدين بالآيات والبينات والاولياء المذكرين للمبدء والمعاد الروحاني والجسماني Tu |
6 من الاحزاب : اى من القوى البدنية والامور الجسائية Tu | يوم القيامة TMF : وقت القيام
HERI | 7 بطمس (يطلمس E) اديارهم : اى بنفى آثارهم Tu | فانقلبوا : + صاغرين T |
مصرع : مضرع M مطرح E | 8 على النار : كما يدب العشرات على النار التى هى عالم
الكون والفساد TuIr | الرجعى : اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها TuIr | فى
الرقيم (الرقم T) الاول : اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله Tu(Ir) |
12 سفر الله : اى كتابه وما فيه Tu | بجدي : اى باجتهاد وذلك بأن يجعله امامه ويواظب

عرصة الهيبة ؛ وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوة لا يدفعها دافع ولا يبقى معها الإنكار .

- 3 (٢٦٧) جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك ، وعند السابع تقرّ عينُ كلّ سالِكٍ سيّارٍ . والذين ينهجون من السُّبُل ليقضوا ما سطر الله عليهم في الكتابة الأولى ، ولا يمنعهم المسرّات عن المسير ، ولا يقعدهم حمارة القيظ عن السعي الى مرضات الله صاحب الأمر ، والذين يطوفون عند الباب ، ويخافون حول الله ، والمصلّون في الديجور ، والصابرون في المناسك ، والمتصدّقون في غفلات قوهم ، والصارهون في الجهاد ، والسايرون في الأرض وأرواحهم معلّقة

• عرصة الهيبة : التي هي المقامات العالية والبرابخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت Ir(Tu) الجاحدون : اى للمعاد Tu البرزة : اى لدى البروز عن الابدان التي هي مقابر النفوس على الحقيقة Tu • في البسيطة : في البسطة ER اى في ارض البدن Tu • المسالك : السالكين E خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التي بها يدرك عالم الانوار المجردة Tu • الكتابة الاولى : اى ما قدر عليهم في الازل مسطورا في الانوار المجردة العقلية Tu(Ir) • المسرات TEMFIz : اى البدنية والنفسانية Tu • السيرات TiR • السيرات H • السراب E • السير : الى العوالم النورية Tu • يقعدهم : ينعدم H • حمارة : حرارة E حارة F حمارة T • القيظ : القيظ TH اى الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية Tu • EI - T - Iz • في الديجور : اى في الليالي المظلمة من المحققين والمقلدين Tu(Ir) • الجهاد : اى الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها وتهذيبها Tu

على ما فيه من العلم والعمل ، وله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريقى العلم والعمل ، ومنها الاجرام الفلكية المنتقشة بالكائنات ، ومنها العقول العالة بها ، وأعظمها وأتمها مجموع الوجود Tu(Ir) • ويغشوا : اى دون ان يغشوا Tu ويغشون H • مكر القدر : وهو تفصيل ما قضى الله في الازل Tu • النفول H-Iz : النفول TR • من الدار : اى من الهياكل البدنية التي فارقوها Tu

بالمحل الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.
(٢٦٨) وقع الله في السفر وقضى الى الروح الأمين أنه ليجيب دعوة
3 كل مغلوب بالظلامه وكل ذي نظافة يطلب التظلم لرضى الله، وأنه لينصر
الصابرين على بأس ابناء الشياطين، ويلبس الفاجر سربال القار، وابناء التوفيق
يأخذون من الزايل ما يشتهون، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما

بالمحل: بالملاء I واصحاب السكينة الكبرى: اى الذين ثبتت الانوار العاقظة والبروق
اللامعة فيهم وصار ذلك ملكة لهم. كل هذه الطوائف سيجدون... Tu... وقع الله:
اى بالتوقيع الازلى Tu في السفر: اى فى الكتاب الازلى السرمدى Tu وقضى: وفى
بعض النسخ «وقضى الله» وهو اظهار للتشريف والتكريم TaMaFa الروح الامين: اى
العقل المتين رب صنم نوع الانسان Tu ليجيب: الميجب Tu بالظلامه: وفى بعض
النسخ «بالظلمات» اى بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية، والظلمات أهم
من الظلامه لأن المغلوب بالظلامه مغلوب بالظلمه أيضا Tu يطلب التظلم: اى لتبره لا
لنفسه والا (Fu ولا Tu) تكرر لأن دعوة كل مغلوب بالظلامه مستجابة فى حقه، والمعنى
ان دعوة كل ذي نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها دفع الظلم عن غيره... وفى بعض
النسخ «يطلب النظم» (وكذا HRiz) لرضى الله (لرضاه الله HERI)، والمعنى ان دعوة كل
ذو نظافة - اى من الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق
الدنية (الذميمة MuFu) ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية - يطلب بها النظم اى الانتظام
مع العوالم العلوية لرضى الله. وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامه وكذا
النظم بالظلمات، ولا ان (Fu ولان Tu) التعليل بقوله «لرضى الله» انما يناسب قوله
«يطلب التظلم» لا لقوله «يطلب النظم». اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذي نظافة
تطلب النظم اى انتظام حال المغلوب بالظلامه لرضى الله لا لغرض نفسه مستجابة، فيصح
TaMaFa يطلب التطهر E على بأس: وفى نسخه «بأساء» TaMaFa سربال القار:
اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات TuIr يشتهم (يشبههم M): اى على العمل
الصالح للآخرى الباقية Tu والمخذولون: والمخذولون H يحرمون (محرمون M) عند البعاد:
اى عند التعلق البدنى البعد للنفوس عن معدنها او عند البعاد عن الفضائل، وكيف ما كان
فهم عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالهى ليأخذوا من الزايل قدر الحاجة ويقتنوا به. وفى
بعض النسخ «يحرمون» (وكذا HIz) اى كالتجبرين (كالتجبرين Mu) عند البعاد لا يعرفون
ما ينفعهم مما يضرهم ولا ما يبقى عليهم مما يزول عنهم TaMaFa

يزول عنهم على ما يصحبهم ، فيعبرون به على العقبات ، وسوط الله ينتقم من كل شارد أفاك .

- 3 (٢٦٩) سمعت الملائكة صياح الأبرار من خشية الله ، فتضرعوا فيهم الى ربهم أن « يا صاحب العظمت ، وربّ الأعلين ، وناصب سرادقات القدرة ، ومضى للاكوان ! صلّ عليهم ؛ انّ صلوتك الخير يفرح بها كلّ قلب قوام . ربنا ! انّ قوماً صاحوا في نجواهم وبكوا في محاربك طالبين بركات سماء جلالك ، تبرؤوا عن الطواغيث وتجرّدوا عن السحت ، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم ، فاجعل لهم من لدنك حظاً عزيزاً ، واجعل لهم من لدنك سلطاناً نصيراً . »
- 6 (٢٧٠) استجاب الله دعوة الملائكة في الذين يعملون الفضلات 9 ويصبرون على التعبّد ولا يشركون به شيئاً ، أنّهم اذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مصدر الجود ،

1 ما يصحبهم : اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم Tu 1 به : اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات Tu 1 العقبات : اى البرزخية النارية Tu 1 من : هن ER 1 أفاك : + أنيم H 1 صياح الابرار : اى بالدعاء والتسبيح والتقديس لنور الانوار TuIr 1 ربهم : رب الارباب E ، + بأن سألوه فتادوه T(Tu) 1 يا صاحب : يا ربنا صاحب T 1 الاعلين : اى من العقول والنفوس الفلكية Tu 1 سرادقات القدرة : اى من العقول والافلاك Tu 1 للاكوان T : الاكوان EMRF (الالوان HI) اى من الافلاك والناصر Tu 1 كل قلب قوام HMF 1 : قلب كل قوام TER 1 : قوما : اى من السالكين Tu 1 فى نجواهم : اى فى مناجاتهم اياك Tu 1 طالبين ... جلالك : اى طالبين اشراقات الانوار العقلية عليهم TuIr 1 عن السحت : اى عن العرام وهو ما حرّمه الشارع عند الظاهرين وما زاد على مقدار الاحتياج عند المحققين Tu(Ir) 1 جهدهم : وفى بعض النسخ « جدهم » TaMaFa 1 سلطانا T : -I-H 1 منيرا : ميينا M 1 الفضلات : المعاملات E 1 عرصة القدرة : اى العالم العقلى Tu 1 يغشيهم : ما يغشيهم T يغشاهم M 1 غشى : يغشى ER 1 قاموا THMF : اقاموا ERI اى القيام الروحاني Tu 1 مصدر الجود : اى اول افق العقل Tu

وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود الى باب الله الرفيع ، وليجعل لهم رواء
من روائه النير ، فيخضع لهم كل ذى طرف حساس .

IX.

3

فصل

> فى أحوال السالكين <

- 6 (٢٧١) ولنرجع الى المقصود الذى كنّا بسبيله من العلم . فاعلم أنّ النفوس
إذا دامت عليها الاشراقات العلوية ، يطيعها مادة العالم ، ويسمع دعاءها فى
العالم الأعلى ، ويكون فى القضاء السابق مقدراً أنّ دعاء شخص يكون سبباً
9 لاجابة فى شىء كذا . والنور السانح من العالم الأعلى هو اكسير القدرة
والعلم ، فيطيعه العالم . والنفوس المجردة يتقرر فيها مثال من نور الله ، ويتمكن
فيها نور خلاق . والعين السوء هو لنورية قاهرة تؤثر فى الاشياء ، فتفسدها .
12 (٢٧٢) واخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف : نور بارق يرد

باب الله الرفيع : اى العقل والنفس Tu | رواء : وفى اكثر النسخ <رداء> TaMaFa
(وكذا ER) | من روائه : اى من جماله Tu | النير : اى الاعظم وبهائه وحسنه Tu
ويجعل لهم رواء من جمال النير الاعظم وبهائه وحسنه Ir | لهم : اى بعد تجليهم بجمال من
النير Tu | الذى : فيها H | من العلم : وفى هذا اشارة بأن ما ذكره فى الواردين
المتقدمين لم يكن بعنا عليا برهانيا بل بعنا ظنيا خطايا Tu | فى القضاء السابق : اى
فى حله الاذلى Tu | سبب لاجابة (لاجابهته) M-I | سبب لاجابة T | فى شىء
كذا : فيكون الدعاء جزء اللة التامة لذلك الشىء التى هى الاسباب العقلية والفلكية
واستعداد المواد مع الدعاء Tu(Ir) | 10 العالم : + الاعلى R ، طاعته لنا فاض منه النور
السانح وهو اصل الخوارق Tu | مثال : مثل Tt | 11 نور : اى روحانى Tu | لنورية :
نورية R | قاهرة : قاهر H | فتفسدها : فتفسدها E | 12 ولها أصناف : فان منها ما يرد
على اهل البدايا ، ومنها ما يرد على المتوسطين الى آخر مراتب التوسط واول مراتب
المتنهين فى السلوك... واذا غابت (النفوس) من شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها، فذلك

- على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمة بارقٍ لذيد؛ - ويرد على غيرهم أيضًا نور بارقٍ أعظم منه وأشبه منه بالبرق ألا أنه برق هائل، وربما يسمع معه صوت كصوت رعدٍ أو دوى في الدماغ؛ - نور وارد لذيد يشبه ورودُهُ ورودَ ماءٍ 3 حارٍ على الرأس؛ - نور ثابت زمانًا طويلًا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ؛ - نور لذيد جدًا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة؛ - نور محرق يتحرك من تحرك القوة العزبة، وقد يحصل من سماع 6 طبول وأبواق أمور هائلة للمبتدئ، أو لتفكر وتخيل يورث عزًا؛ - نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدةً وإصارًا أظهر من الشمس في لذة مُغرقة؛ - نور برّاق لذيد جدًا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانًا طويلًا؛ - نور سانح 9 مع قبضة مثالية تتراوى كأنها قبضت شعر رأسه وتجره شديدًا وتؤلمه ألما لذيدًا؛ - نور مع قبضة تتراوى كأنها متمكنة في الدماغ؛ - نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيء، ويكاد 12

8 : منه E | 8 : دوى : الدوى F | 4 : حار : جار M | 6 : العزبة HMF | القرية T العزبة ER | 7 : امور TMF : و امور HERI | 8 : مفرقة : مفرقة T | الرأس : الانسان HE | 10 : مثالية : وفي بعض النسخ «متلاثة» TaFa (ماله : Ma) | 11 : قبضة : قبضته T | 12 : تدرع : يتدرع R

الذى سموه بالغناء، وهذا لا ينافي ما ثبت من كون النفس لا تنفل عن ذاتها وان حقيقتها انها مدركة لذاتها، وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له. فان المراد بالنية المذكورة انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هي منفية (منفية Tu منتقشة Tut) ولاحظة، والملاحظة الثابتة (MuFu : الثانية Tu) قيل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الهيئة، بل من حيث هي ملتذذة ومبتهجة بالحق، فان ذلك وان كان بسبب الحق، فهو اعجاب من النفس وتيه وتبجح... وقد يمرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم، فيصير الانسان مستغرقا لشدة شهوته بالفكر في محبوبة... Tu(Ir) رجوع شود به كتاب

يقبل روح جميع البدن صورةً نوريةً وهو لذيذ جدًا؛ - نور مبدئه في صولة، وعند مبدئه يتخيّل الانسان كأنّ شيئًا ينهدم؛ - نور سائح يسلب النفس وتبين معلقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ - نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطلق؛ - نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله.

6 (٢٧٣) وهذه كلّها اشراقات على النور المدبر، فتنعكس الى الهيكل والى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسطين، وقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون الى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب.

• كان شيئًا $Tt-I$: كل شيء T • وتبين : RF • محضة : R • وان لم : ولم MF • لصاحبها TF : صاحبها $H-I$ • يطلق : Tt • البدن : للبدن T • مفاصله : سياق هذا الكلام يشير بأن هذه الاشراقات والبوارق واللوايح ما وردت على المصنف ربه، لانه ذكر في هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل العلمية Tu • وهذه : اى وهذه الانوار الغضة عشر المذكورة Tu • اشراقات : اى من العقل المغارق $Tu(Ir)$ • الى الهيكل : H ، اى الى البدن Tu • والى الروح النفساني : وعلامته ان يظهر على البدن الانوار الشرقية ظهورًا يتّبع مع حسن تام وأبهة مذهشة Tu • مع ابدان : اى مع ابدان مثالية لا جسانية، ولهذا نكر الابدان ولم يقل مع الابدان او مع ابدانهم Tu • السادة $I-Tt$: السادات T السيارات M اى من السيارات والثوابت Tu • الاقليم الثامن : اى عالم المثال لان العالم القدارى منقسم بشاية اقسام، سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها القادير العسية، والثامن فيه (Mu : فيها Tu منه Fu) القادير المثالية وهى عالم المثل المعلقة الذى يوجد فيه (Mu) منها البعض الابدان المساعدة الى السناء لاستعالة صعود الابدان النضرية اليها. وهذا عند البعض واكثر اظهار العجايب والغرائب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة مظاهره وغوامسه $Tu(Ir)$ • 9-10 جابلق وجابرص وهورقليا : وهذه اساء مدن فى عالم

- (٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخاً، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن، ألا أنه يبرز الى عالم النور ويصير معلقاً بالانوار القاهرة؛ ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة الى جلال 3 النور المحيط القيوم نور الانوار كأنها شفاقة، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جداً، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين 6 عن النواصيت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الامور، وكل شيء عنده بمقدار وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإن ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله 9 على الاخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره. (٢٧٥) وهذه الانوار ما يشوبه العز، ينفع في الأمور المتعلقة به.

١ الملكات : اى فى السلوك فى الله ومشاهدة الانوار العقلية Tu موت : الموت H
 ٥ موضوع : موضع H فى النور : فى اليوم I ٥ وهرمس : اى هرمس الهرامسة TuIr
 ٥-٥ وكبار الحكماء : وفى اكثر النسخ « وكبار الحكمة » TaMaFa (وكذا EI) اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرها من أساطين الحكمة TuIr ٥ عن TMRF : من HEI صاحب هذه الشريعة : يعنى النبى صم واثار اليه بقوله « لى مع الله وقت لا يسمنى فيه ملك مقرب ولا بنى مرسل » وكذا اشير الى مقامه حيث قيل فى الكتاب الالهى « ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة ٥٣ ، النجم ، آية ٨-٩)
 ٦ TuIr عن النواصيت : اى عن الابدان، كأبى يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التستري، وأبى الحسن الخرقانى، والحسين بن منصور <العلاج> وذى النون المصرى وغيرهم من كبار الاولياء. TuIr ٥ من نفسه : فى نفسه H ٥ يعترض : يعترض R ١١ وهذه الانوار : اى السانعة من العقل الفايزة على الانوار المدبرة الانسانية Tu يشوبه TMF : يشوبها HERI
 المثل، وقد نطق بها (به Tu) الشارع عم الا ان جابلق وجابرص مدينتان من عالم عناصر المثل، وهورقليد من عالم افلاك المثل... Tu(Ir)

وما يشوبه المحبة، ينفع في الامور المتعلقة بها؛ وفي الانوار عجائب. ومن
 قدر على تحريك قوتي عزّه ومحبته، تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل
 3 قوة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نايل. ومن الهمم المقامات
 والمحاذير والمهاويل والتحاير كلها مُمينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الآراء
 الالهية والشيطانية. وثبات الهمة بالمدرّكات الممددة لكل قوة بحسبها: تمدد
 6 العز على القهر والمحبة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامة فيكثر القليل، والصبر من عزم الأمور،
 والسرّ فيه مفوّض الى الشخص القايم بالكتاب. والثروة الى الله عزّ وجلّ،

المحبة: اي هيئة نورية عقلية تقتضى المحبة (Tu(Ir) بها: اي بالمحبة حتى يصبر
 ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم، وكذا بقية الهيئات من القهر والذل والفقر
 والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات التي لا يمكن عدها وحصرها،
 وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به (Tu(Ir) تحكمت: وفي بعض النسخ «بتحكم»
 TaMaFa (وكذا ERI) الفكور: اي كثير الفكر في العلوم الحقيقية والاسرار
 الالهية Tu الصابر HERI: والصابر TMF اي على الفكر والترقي Tu نايل: اي
 للعلوم الحقيقية Tu 3-5 ومن الهمم... والشيطانية: وفي كثير من (اكثر Ma) النسخ
 «ومن الهمم مقامات ومحاذير ومهاويل وتحاير مُمينة لاصحاب الصحة في الآراء الالهية
 والشيطانية» والاول اظهر وأصح TaMaFa لاصحاب... اي من السالكين المحققين
 Tu 5 والشيطانية: اي من المستنطقين على ما سبقت الاشارة اليه Tu وثبات الهمة...:
 اي قوة العزيمة تكون Tu بالمدرّكات: اي العقلية والمالية والحسية (Tu(Ir) تمد:
 وفي بعض النسخ «وتمد» TaMaFa العز: العزة T 7 والمستبصر: اي بالامور
 الحقيقية والاسرار الربانية TuIr العبرة: العبر R القليل: اي بالنسبة اليه، فانه يعتبر
 بأقل شيء. ما لا يعتبر غيره باضعافه (Tu(Ir) فيه: اي في الصبر Tu القايم بالكتاب:
 اي بحكمة الاشراف المشتلة على لبّ العقايق الالهية والاسرار الربانية، او بالكتاب
 الالهي من القول والنفوس الفلكية، او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه
 من قبل TuIr

- وتقليل الطعام ، والسهوة والتضرع الى الله عزّ وجلّ في تسهيل السبيل اليه ،
وتلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة ، وفهم الاشارات من الكائنات الى قدس الله
عزّ وجلّ ، ودوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور ؛ والاخلاص في 3
التوجّه الى نور الانوار أصل في الباب ؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب
الجبروت نافع على أنّ الحزن للحال الثاني أفضل ؛ وقراءة الصحف المنزلة ،
وسرعة الرجوع الى مَنْ له الخلق والأمر ، كلّ هذه شرايط . 6
(٢٧٧) واذا كثرت الانوار الالهية على انسان ، كسّته لباس العزّ
والهيبة ، وتنقاد له النفوس . وعند الله لطلاب ماء الحياة موردٌ عظيمٌ . فهل
من مستجير بنور ذى الملك والملكوت ؟ فهل من مشتاقٍ يقرع باب الجبروت ؟ 9
فهل من خاشع لذكر الله ؟ فهل من ذاهب الى ربّه ليهيده ؟ ما ضاع مَنْ قصد
نحو جنابه ، ولا خاب مَنْ وقف ببابه .

12

X.

< وصية المصنّف >

(٢٧٨) أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله ، وترك مناهيه ، والتوجّه

§ لجلال : بجلال H § وتطريب النفس : اى بالالغان الموسيقية والنفثات الوترية
TuIr § نافع : اى فى الحال الاول الذى للسالك لاتفاق الاطباء والعكما ، على ان
النفس اذا فرحت وسرّت انبسط نورها وظهر ، واذا حزنت انقبض نورها وخمد Tu(Ir) §
للحال الثانى : اى الذى للسالك Tu § من له الخلق : اى من له عالم الاجسام TuIr §
والامر : اى عالم الجبروتات TuIr § كل هذه : اى المذكورات Tu § شرايط : اى مدّة
للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة Tu § كثرت THMFIr : دوت ER
دارت I § كته : كته M § لطلاب : لطالب E § بنور ذى الملك : اى بنور صاحب
عالم الاجرام § والملكوت : اى عالم المجرّدات Tu(Ir) § يقرع : بقرع T § لذكر :
من ذكر H § مناهيه : نواهيه M

الى الله مولانا نور الانوار بالكلية ، وترك ما لا يعنيكم من قول وفعل ، وقطع كل خاطر شيطاني .

3 (٢٧٩) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه ، وصونه عن غير

أهله ، والله ! خليفتي عليكم . فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب

6 السبعة في برج الميزان في آخر النهار . فلا تمنحوه إلا أهله ممن استحکم

طريقة المشائين ، وهو محب لنور الله ، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقللاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل

9 وعلى ما يأمره قيم الكتاب .

(٢٨٠) فاذا بلغ الكتاب أجله ، فله الخوض فيه . وسيعلم الباحث فيه

1 ما : كل R ما لا يعنيكم : ما لا يعنيكم T اى ما لا يهكم Tu 11 في اليوم... + وذلك اليوم هو يوم الثلاثاء التاسع والعشرون من الشهر المذكور وفيه اشارة الى ان من آثار (من آثار MuFu : Tu -) هذا القرآن العظيم ظهور هذا الكتاب الكريم (Tu)T 11 السبعة : + فيه EI 11 اى اهله من TMI : الا لاهله من RF الا من H الا لمن E 11 وهو محب لنور الله : اى والحال ان المستحكم طريقتهم محب لنور الله طالب للوصول اليه ، والا فلو استحکم طريقتهم مقتصرين على البحث غير محب لنوره لا يكون من اهل هذا الكتاب Tu 11 وقبل الشروع : اى فى قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحکامه الحكمتين العلمية والعملية (Tu(Ir) 11 التأمل لنور TMRF : تأمل نور HEI 11 قيم الكتاب : اى الواقف على اسرار حكمة الاشراف على ما يجب Tu 10 فاذا بلغ الكتاب أجله : اى فاذا انقضت الرياضة الاربعينية ، وكيفيتها ان يقطع اولاً العلايق والموايق الخارجة بالكلية حتى لا يبقى له همة الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ، ثم يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس ومشاكلهم ، ويصوم ويفطر بعد صلوة المغرب بنذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات الممولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللايقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك ، وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملقة طيبخ ، ولا يغلى رأسه ويدنه من

أنّه قد فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لسانى منه . وقد القاه النافث القدسى فى رُوعى فى يومٍ عجيبٍ دفعةً ، وإن كانت كتابته ما اتّفتت إلّا فى أشهر لموانع الاسفار . وله خطب عظيم ؛ ومَن جحد الحقّ، فسيتقم الله 3 منه « والله عزيز ذو انتقام. » ولا يطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفةً عنده علم الكتاب .

(٢٨١) واعلموا اخواني ! انّ تذكّر الموت أبداً من المهمّات « وإن 6 الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون. » « واذكروا الله كثيراً. »

1 منه : اى من هذا الكتاب ، وانما يعرف صحة هذا الدهوى من استحكم طريقة المشائين واشتغل بالتجرّد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ؛ ولأنّ المكاشفة على ما قال بعضهم قسان، احدهما معاينة الحقائق كفاحاً، وثانيها نكت فى الروع وهو الالهام النفسى، قال وقد... Tu 1 وقد : ولقد T 1-2 النافث القدسى : اى روح القدس Tu 1 خطب عظيم : لانه عظيم القدر جليل الشأن لاشتغاله على الحكمة البهية والدقيقة... Tu 1 الحق : وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم وانه فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لسانه منه Tu 1 2 منه : -TER، ولكون الكتاب عظيم الشأن جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين وتجرّد وارتاض، وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذى هو قطب الوقت وخليفة الله فى ارضه، قال ولا يطمعن... Tu(Ir) 1 سورة 3 (آل عمران) آية 3 1 2 علم الكتاب : اى علم هذا الكتاب او الكتاب الالهى الذى هو عبارة عن مجموع الموجودات Tu(Ir) 1 2-3 سورة 29 (المنكوت) آية 64 1 2 سورة 8 (الانفال) آية 47

الادّهان بالادّهان الطيبة ولا خلوته من الروايح الذكية (MuFu الزكية Tu)، ويشغل ليلاً ونهاراً بذكر الله والقديسين من اللائكة ورؤساء حضرته (حظيرته Tt) باللسان والقلب معرضاً عن البدن وما فيه ويحسب نفسه كأنها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مغلصة زماناً طويلاً؛ فانها لو دامت هكذا فسيأتيها برق وهو نور فايش على النفس من العقل لذيذ يمرّ كالبرق الغاطف على ما تقدّم، ثم حرق وهو نور يحرق الاجسام، ثم طمس وهو عدم شمور النفس بما سوى محبوبها الاصلى الذى هو آخر المراتب Tu(Ir)

« فلا تموتنَّ الاَ وأَنتُم مسلمون. » اللَّهُمَّ ! يا رَبِّي ويا اَلهِي وَاَلِه كَد شَيْء !
 افعل بنا ما أنتَ اَهلُه ولا تكلنَّا الى اَنفُسنا ولا الى اَحد سواك طرفه عين .
 3 وابسطْ لنا يا رَبَّ ! خَيْرَ الدنيا والآخرة ، واصرفْ عَنَّا شرَّ الدنيا والآخرة .
 واسترنا واخبرنا وانصرنا وطهرنا وكتلنا وعلمنا واسعدنا بك ، يا خير مأمول
 وأكرم مسئول ، يا أرحم الراحمين ! والحمد لله المشكور المعبود ، قَباض
 6 الجود وواهب الوجود ؛ وله الشكر وحده أبد الأبدین ، والصلوة على رسله
 وأنبيائه خصوصًا على سَيِّدنا مُحَمَّد وآله الطَّيِّبين الطاهرين صلوةً دائمةً زاكيةً
 مباركةً ناميةً وسلم تسليمًا كثيرًا .

تَمَّ كِتَابُ حِكْمَةِ الْإِشْرَافِ



§ سورة ٢ (البقرة) آية ١٢٦ § - § اللَّهُمَّ ... يا أرحم الراحمين HI - TEMRF :
 يا ربِّي I : يا رب H : طرفه عين I - : H : وكلنا I : وكلنا H : وعلمنا H :
 - I : يا ارحم الراحمين I - : H : § - § والحمد لله ... أبد الابدين TMRFI : HE -
 المعبود : القبول I : § وواهب : واهب T : أبد الابدين RI : أبدا TMF : § - § داية ... نامية
 ... صلوة TMRFI : HE - : § الطيبين الطاهرين I : - TMRF : § - § داية ... نامية
 (+ بالله T) ... كثيرا TMF : صلاة داية نامية زاكية I ، - HER قال الاستاذ القيم بعلم
 الكتاب في عهدنا : هذا آخر ما يسر الله وإفاضه علينا من شرح هذا الكتاب العظيم ...
 الذي لم يقدم أحد من الفضلاء والسالكين على حل رموزه وفك فصوصه وإيضاح مشكلاته
 وبيان معضلاته لأن هذا الكتاب مبنى على الاصول الكشفية والقواعد الاشرافية والناهج
 الرياضية ، ولا بد في هذا من معرفة النفس الناطقة لا بالبرهان فقط بل بالمجاهدات
 والرياضات حتى يعاين تجردها من جميع الجهات والاحياز ، والمسئول من يأتي بعدنا من
 الحكماء والفضلاء المتألهين المطلقين على ما اطلعنا الله عليه من الاسرار الالهية والعقايق
 الربانية أن يبدرونا في سهو ظني به القلم أو خطأ زلت به القدم ، فان الامر عظيم ... Ir

رسالة في
اعتقاد الحكماء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذه رسالة معروفة بـ «اعتقاد الحكماء» أنشأها الامام العالم شهاب الحق والدين السهروردي المقتول، قدس الله نفسه.

(١) أما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه محمد وآله، فسبب تحرير هذا الكتاب هو أنني لما رأيت أنه تطرق السنة الناس الى أهل العلم من الحكماء المتألهة واشتد التنكير في حقهم. ومنشأ ذلك بسبب ظن الناس في حقهم بأنهم «هم الدهرية الذين لا يقولون بالصانع، ولا بالأنبياء، ولا بالحقير ولا بالنشر، والمرجع والمعاد، ولا بالعذاب والراحة بعد الموت، نعوذ بالله من هذا الكلام فعليهم لعين الله وعلى محبيهم!»

(٢) والظن يخطئ ويصيب. وهذا الظن خطأ في حق أهل العلم من الحكماء المتألهة، بل أهل العلم من أرباب الحقيقة يعتقدون بأن للعالم صانعاً، وهو واحد فرد صمد لم يتخذ «صاحبة ولا ولداً» وأنه حي عالم

1- بسم الله... نفسه P : هذه رسالة في اعتقاد الحكماء للشيخ شهاب الدين السهروردي رحمه الله، بسم الله الرحمن الرحيم M وله رسالة اخرى في اعتقاد الحكماء. بسم الله الرحمن الرحيم رب ير... T 4 تعالى TM : P 1 نبيه TM : رسول P 5 تطرق TM : يتطرق P 6 المتألهة TM : التألهين P 7-8 ومنشأ ذلك بسبب ظن (سبب لظن T) الناس في حقهم TP : M 9 ولا بالنشر TM : والنشر P 10 خطأ TM : P 11 العلم TM : العالم P يعتقدون TP : يقررون M 12 صمد TM : P 13 صاحبة ولا ولداً : سورة ٧٢ (الجن) آية ٣

سميعٌ بصيرٌ موصوف بصفات الكمال من غير تكثّر وتعدّد؛ وإنّ الانبياء مأمورون من جهة الله تعالى بأداء ما وجب عليهم أداءه؛ وإنّ العذاب والراحة حقّ؛ والسعادة والشقاوة حقّ ثابت لاحق للإنسان؛ والسعيد يجد الراحة بعد الموت، 3 والشقي يجد العذاب بعد الموت؛ وإنّ العالم ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود يكون محدثاً باعتبار أنّه يتوقّف وجوده على غيره ولا يكون موجوداً بذاته، فاذن القديم لا يكون إلّا ما لا يحتاج في وجوده الى غيره وهو واجب 6 الوجود عزّ وعلا! هذا ذكر اعتقادهم على وجه الاجمال.

(٣) أمّا على وجه التفصيل فهو أنّهم يبرهنون على أنّ العالم ممكن الوجود. والقريب من الفهم هو أنّ الاعراض قائمة بالاجسام، فيكون <العرض> 9 ممكنًا لتوقّفه على غيره؛ ولو كان واجباً وجوده، لما توقّف وجوده على غيره. وأمّا الاجسام فهي محلّ الاعراض الممكنة. وواجب الوجود لا يكون محلّ الأعراض، فيكون أيضاً ممكنًا. ثمّ الاجسام مختلفة باختلاف الأعراض من 12 المقادير والأشكال والألوان والحرارة والبرودة وسائر الأعراض المختلفة. فإذا لا بدّ من صانع مبدع، ولا يكون مبدع الهيشات الجسم، لأنّ الهيشات مختلفة والجسم من حيث الجسميّة لا يختلف، فلا يكون مبدعاً لحقايق مختلفة. 15 والاعراض لا تكون مبدعات للاجسام لوجهين: أحدهما هو أنّ الاعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة؛ فلو كانت الاعراض مبدعات الاجسام،

3 حق ثابت : P ثابت TM | للإنسان PM : الإنسان T | والسعيد TM : والإنسان السعيد P | 4-5 وكل ممكن الوجود يكون TM : فيكون P | 5 ولا TM : لا P | 6 فاذن P : فإذا TM | فهو TM : وهو P | يبرهنون على TM : يذهبون الى P | 7 هو : وهو TPM | فيكون TM : فلا يكون P | 14 ولا TM : لا P | 15 فلا TM : ولا P | 16 مبدعات : مبدعها TMP | 16-17 لوجهين... مبدعات الاجسام TM : - P

لَكَاتِ الاجسام مختلفة في الجسميّة: والوجه الثاني هو أنّ الاعراض مفقورة في الوجود الى الاجسام، فكيف يكون < العرض > مبدعاً لما افتقر اليه في الوجود؟ والجسم لا يكون مبدعاً لذاته ولا العرض مبدعاً لذاته، فلا بدّ من مبدع لا يكون جسماً ولا عرضاً. فان كان ذلك المبدع واجب الوجود بذاته، فهو المراد؛ وان كان أيضاً ممكنًا، فلا بدّ وأن ينتهي الى واجب الوجود بذاته، وهو الباري تعالى. والعاقل لا يشكّ في ذلك «أفي الله شك؟» بل ذلك أمر فطري، كما قال الاعرابيّ: «البرة تدلّ على البعير ونقل الاقدام يدلّ على المسير!» فهيكلك علويّ بهذه اللطافة ومركز سفليّ بهذه الكثافة أما يدلّان على الصانع الخير؟ غير أنّهم يقولون بأنّ الباري لا يبدع الاجسام مطلقاً، بل أما أن يتكوّن < الجسم > ناراً أو هواءً أو ماءً أو تراباً. واذا كان كذلك، فلا يمكن ابداءه إلاّ بجهات مختلفة.

12 (٤) واذا كان الأمر على ما ذكرنا، فأول ما أبدع الله تعالى <أبدعه> أمراً عقلياً حيّاً عالماً، كما قال النبي عليه السلام «أول ما خلق الله تعالى العقل.» غير أنّ له جهات ثلثاً من نظره الى الباري وتعلّقه، ومن نظره الى امكانه وتعلّقه، ومن نظره الى ذاته وتعلّقه. فباعتبار نظره الى بارئه وتعلّقه 15 - وهي جهة أشرف - يوجد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره الى امكانه وتعلّقه -

لَكَاتِ TM : لكان P والوجه الثاني TM : والثاني P هو : وهو TMP ١١ بذاته TM : P - ١٢ بد وأن P : بد أن TM ١٣ في ذلك، أفى الله شك TM : في الله شك P ؛ سورة ١٤ (ابراهيم) آية ١١ : أمر P : هي T - ، M ١٥ البرة تدل... رجوع شود به «بعار الانوار» چاپ تهران ١٣٠٥، جلد ٢ ص ١٧ ١٦ : يتكون P : يكون TM ١٧ أو هواء أو ماء أو تراباً : وهواء وماء وتراباً TMP ١٨ عالماً TM : P - ١٩ الباري P : بارئ TM ٢٠ و ٢١ ومن نظره TM : ونظره P ٢٢ وهي : وهو TMP ٢٣ وتعلّقه TM : وتعلّقه P

- وهي جهة أخس - منه يوجد فلک؛ وباعتبار تعقل ذاته نفس الفلك. وكذلك من الثاني عقل ثالث وفلك ثانٍ ونفس الفلك؛ ومن الثالث عقل رابع وفلك ثالث ونفس الفلك، ومن الرابع عقل خامس وفلك رابع ونفس الفلك؛ ومن 3 الخامس عقل سادس وفلك خامس ونفس الفلك؛ ومن السادس عقل سابع وفلك سادس ونفس الفلك؛ ومن السابع عقل ثامن وفلك سابع ونفس الفلك؛ ومن الثامن عقل تاسع وفلك ثامن ونفس الفلك؛ ومن التاسع عقل عاشر 6 وفلك تاسع ونفس الفلك؛ ومن العاشر عالم النصريات ونفوس الانسان، وهو الذى يسمونه «واهب الصور» ويسميه الانبياء بـ «روح القدس» و«جبرئيل»، وهو الذى قال: «انما انا رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً» 9
- (٥) غير أنهم يقولون: لا يكون تأخر هذه الموجودات عن المبدع الحق بالزمان والمكان، اذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات، بل يكون تأخر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات، وهو تأخر المبدع عن المبدع، 12 اذ المبدع أبداً يتأخر عن المبدع، والمبدع يتقدم عليه. فان كان يحترز أحد عن اطلاق العلة والمعلول، فلا مشاحة في الالفاظ. وان أطلق مطلق بأن العالم دايماً، بمعنى أنه ليس بينه وبين مبدعه تأخر زمانى ولا مكانى ولا رتبى ولا 15 طبيعى، فأيضاً لا مشاحة في الالفاظ اذا كان المقصد واحداً. نعم، لو قال «العالم دايماً بمعنى أنه ليس له مبدع وصانع» فذلك كفر وزندقة.

1 وهي M: وهو من P ومن T | منه يوجد TP: - M: تعقل TM: تعلق P: | واهب الصور ويسميه TP: - M: | سورة ١٩ (مريم) آية ١٩ | 10-11 المبدع الحق TM: مبدع الخلق P: | 11 اذ الزمان TP: | والزمان M: تابع TM: | مانع P: | 12 من المبدع MP: - T: | 13 اذ TM: | و P: | أبداً TM: - P: | 14 مطلق TM: | مطلق P: | 15 بنى TM: | 16 ليس... تأخر TM: | ان... لا تأخر P: | 17 فأيضاً TM: | وأيضاً P: | المقصد TM: | المقصد P: | 18 ان TM:

(٦) وأيضاً يعتقدون بأن الله تعالى لا يبدع شيئاً بناءً على إرادته - إذ الإرادة لا تكون إلا عند ترجيح أحد الجانبين على الآخر - أما بناءً على 3
نفع عايد إلى ذاته أو لنفع راجع إلى مفعوله؛ لكن عنده حصول هذا النفع لمفعوله أولى من تركه، حتى يتحقق له الإرادة. وهذا أمر فطري: يعلم كل واحدٍ عن نفسه أنه لا يريد أن يفعل فعلاً إلا بناءً على نفع راجع إليه أو 6
إلى غيره، ويكون حصول هذا النفع للغير عنده أولى من عدم حصوله. والله تعالى منزّه عن الأغراض وعن تعلق غرضه بشيء؛ فاذن لا يكون فعله بناءً على غرض، بل ذاته يقتضي الوجود، - على أنهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون 9
بالإرادة، لا ينجزم به قاعدتهم؛ فإن إرادته أيضاً تكون قديمة، ويلزم أن لا يتأخر العالم عنه تأخراً زمانياً ولا مكانياً ولا غير ذلك من التأخرات.

(٧) ويعتقدون أن الإنسان أشرف الحيوانات الأرضية، وله نفس ناطقة. 12
والنفس الناطقة عند الحكميم عبارة عن جوهر عقلي وحداني ليس في عالم العنصري ولا في عالم الأثيري وهو عالم السماوات؛ بل لا يتصور وجوده في عالم الاجسام، لأنه لو كان في عالم الاجسام لم يتصور أن يدرك وحدة الحق 15
الأول جلّ كبرياءه، فإن الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني، بل هو أمر وحداني،

1 إذ MP : إذا T | 2 عنده : عند TP ، - M | 3 ويكون TM : يكون P | للنفس
TM : - P | عدم TM : لا P | 7 فاذن P : فإذا TM | 8 يقتضي TM : بعض P | 9 ينجزم
M : ينجرم T | محرم P | 11 الحيوانات TM : من الحيوان P | 12 والنفس الناطقة عند
الحكميم TM : والنفس عندهم P | وحداني TM : وحداني P | 13 العنصري TP : العنصر
M | وهو T : + في P | 14-15 عالم الاثيري... لانه لو كان TP : - M | 16 إلا أمر
وحداني TM : إلا امرؤ وحداني (قراءت م. معين) P ، قراءت كلمات مشكوك است .
آقاي ماسينيون چنین خوانده است «إلا الواحد لانه وحداني» Cf. L. Massignon, Recueil
de textes inédits, Paris 1929, p. 113. | P - : TM | بل هو أمر وحداني

- كما قال الحلاج في وقت صلبه «حسب الواحد افراد الواحد له». وكل ما في عالم الاجسام ليس بواحد، فلا يتصور وجود النفس في عالم الاجسام.
- والدليل على أنه ليس في عالم الاجسام وليس بجسم ولا جسماني من 3 الكتاب والسنة والأثر. أما الآيات: «في مقعد صدق عند مليك مقتدر» وهذا يدل على أنه ليس بجسم ولا جسماني، اذ لا يتصور في حق الاجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الالهي المتبرئ عن عالم الاجسام بجوهره. 6 وليس فرق بينه وبين الملائكة الا تصرفه في الاجسام. وأما بيانه من السنة: قول النبي عليه السلام «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني». وأما الأثر: ما قال بعض المشايخ في صفة الصوفية، فقال «من كان مع الله كان بلا مكان». 9 وهذا يدل على أنه ليس بجسم؛ اذ الجسم متركب ومنقسم، وليس في هذا العالم ما لا ينقسم لا في الوهم ولا في العين.
- فروح الانسان - وهو الروح الالهي - ليس في هذا العالم. نعم! له 12 تعلق بالبدن كتعلق الملك بالملك، ويتصرف فيه كما يشاء. وما دام تعلقه ثابتاً، يبقى الانسان حياً؛ واذا انقطع علاقته، ينقطع حيوته. وفي بدن الانسان

1 حسب الواحد P : حب الواحد TM مقابله شود به كتاب اخبار العلاج... اعنى بنشره...
 ل. ماسينيون وپ. كراوس، باريس ١٩٣٦ ص ٣٦ س ٧ «حسب الواحد افراد الواحد له»
 2 ولا جسماني TM : P - 4 سورة ٥٤ (القمر) آية ٥٥ 5 هذه الصفات MP : هذه
 صفات T : من MP : من T 7 وليس P : ليس TM 8 فرق : فرقا TMP 9 تصرفه TM :
 بتصرفه P 8 ايت عند ربي : رجوع شود به كتاب سفينة بحار الانوار، تهران ١٣٥٥،
 جلد ٢ ص ٨٥ (أظل عند ربي...) 1 ما TM : P - 9 فقال TM : P - 10 كان بلا مكان
 TM : كان الامكان له 11 P : منقسم TM 12 وهو TM : هو P 13 بالبدن
 كتعلق TM : P - 14 حيوته TP : حياته M

جسم لطيف بخارى يسمى روحاً حيوانياً بسبب بقاءه يبقى العلاقة، وألا فيموت. ولولا يكون الأمر على هذا الوجه، فكيف يتصور أن الروح الالهية - وهو النفس الناطقة - يخرق السماوات ويصعد الى فوق؛ فإن خرق الافلاك غير متصور، لأن الافلاك أبداً في الدوران، ولا يتصور عليه الحركة المستقيمة؛ فإن الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه، فان كان يلتأم بعد الخرق، فيلزم أن يتحرك مستقيماً.

(٨) والحركات تحصل الاستعدادات، وواهب الصور يعطى الوجود كما أن الماء اذا صار حاراً شديد الحرارة استعدّ هيولاه لقبول الهوائية، فيعطى الواهب هوائية، واذا تم مزاج الانسان يعطى له نفساً ناطقةً. فعند الحكيم العقول والافلاك دائمة لدوام علّتها. وكل ما يتجدد في عالم الكون والفساد حادثٌ لحدوث علّته.

(٩) والهيولى عبادة عن جوهر يلبس نارة الصورة النارية ونارة الصورة الهوائية ونارة الصورة المائية ونارة الصورة الترابية. فظاهر صيرورة الماء هواءً، فإن الانسان يرى القطرات من الندى مرة بعد أخرى، فذلك هواء صار ماءً وماء صار هواءً. والعناصر الأربعة نار وهواء وماء وتراب. فالنار في غاية البعد من المركز، والتراب في غاية البعد من المحيط.

٤ عليه : يعنى على الفلك ٥ بعد TP : عند M ٦ يتحرك TM : سحر P ٧ لقبول MP : بقبول T ٨ دابة TM : - P وكل ما P : فكل ما TM ٩ لحدوث TM : يحدث P ١٠ عن جوهر T : أمر P، - M ١١ يلبس TM : يصل P ١٢-١٣ ونارة الصورة الهوائية MP : T ١٤ فظاهر MP : ونارة T ١٥ القطرات TM : قطرات P ١٦ الندى P : الندى M الفند (٢) T ١٧ بعد P : - TM ١٨ فذلك TP : وذلك M ١٩ هواء TP : هواء ما M ٢٠ فالنار TM : والنار P

- (١٠) ومن امتزاج هذه العناصر يحصل المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان. والحيوان أشرف من النبات وأتمّ مزاجاً. والنبات أتمّ من المعادن، فالنبات اشترك مع الحيوان في قوى، وزاد الحيوان على النبات 3 بأمور أخرى. أما اشتراك النبات مع الحيوان < فهو > كان في القوى الغذائية والنامية والمولدة، وما يحتاج في الغذاء من القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وما زاد الحيوان به على النبات فهي القوى المدركة، وهي خمسة 6 باطنة وخمسة ظاهرة. أما الخمسة الظاهرة، فهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. وأما الخمسة الباطنة، فهي الحسّ المشترك والخيال والمتخيلة والوهم والحافظة. 9

- (١١) والانسان أشرف الحيوانات اختصّ بأمرٍ مفارقٍ وهي النفس الناطقة، قائمة بنفسها، لا في أين، حية، عالمة، مدبرة للابدان، كما اشار اليه التنزيل « فالسابقات سبقاً » وهي العقول « فالدبريات أمراً » وهي النفوس. 12 وعند الحكماء كما انّ لابداننا نفساً ناطقةً، فللافلاك أيضاً نفوس ناطقة حية عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة < أبداً > فأبدأ في الوجد الدائم واللذة المتواترة. ويتعدى لذتها الى أبدانها، فيتحرّك أبدانها كصاحب الوجد من أصحاب التجريد. 15 ولكلّ نفسٍ فلكٌ، فلهذا اختلف حركاتهم. وبسبب حركاتهم يوجد الخير الدائم في هذا العالم. وليس لهذا العالم نسبة معتبرة الى عالم الأثير.

3 مزاجا : TM + منها P 6 به TM - : P وهي P - : TM 8 الحس TP : -
 M والتخيلة TM - : P 9 والحافظة TM + والفكرة P 10 فالسابقات... فالدبريات :
 والسابقات... والدبريات TMP 11 سورة ٧٩ (النازعات) آية ٤ وه 12 وهي TP : هي M
 13 كما TM - : P فللافلاك TM : وللافلاك P 14 فأبد TP : تأبدا M : في الوجد
 TM : في الواحد P 15 لذتها TM : لذاتها P 16 عالم الاثير TM : العالم الاثيرى P

- (١٢) والعوالم عند الحكماء ثلاثة : عالم العقول وهو عالم الجبروت ، وعالم النفوس وهو عالم الملكوت ، وعالم الملك وهو عالم الاجرام .
- 3 (١٣) ويعتقدون أنّ نفس الآدمي تبقى ان كانت عارفةً بالله وبملائكته منقّشةً بالحقائق ، ولها درجة انتقاش الحقائق ، فأنّه غاية كمال النفس تجد من اللذات ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وان كان جاهلاً بالله وبملائكته ، فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال - عزّ من قائل -
- 6 « مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا » . والأعمى يكون في الظلم « ظلمات بعضها فوق بعض . » فيتألمون بعذاب الحجاب عن الله ،
- 9 وبما فات من راحة الدنيا ، وباكتسابهم الهيئات الرديّة - كما قال تعالى « كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » اشارة الى البعد عن الله - وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من لذات الدنيا ، كما قال « وحيل بينهم وبين ما يشتهون . »
- 12 (١٤) ويعتقدون أنّ الانبياء - عليهم السّلام - مبعوثون بالحقّ لمصلحة نظام العالم ، وليذكّرهم الآخرة ، فإنّ الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين في احوال الدنيا ، فلا بدّ ممّن يقنّن لهم قانوناً مضبوطاً . ولا بدّ وأن يكون
- 15 هذا الشخص شريف النفس عالماً قادراً على ما لا يقدر غيره في زمانه بشرف نفسه ؛ فإنّ النفس اذا كانت شريفة وقوية قوتها ، تؤثر في هذا العالم تأثيراً عظيماً ، لأنّها تتصل بروح القدس ، وتأخذ منه العلوم ، فتكتسب منها قوةً نورانيةً

2 و 8 وبملائكته T : وملائكته MP | 7 سورة ١٧ (بنى اسرائيل) آية ٧٤ | 8 سورة 24 (النور) آية ٤٠ | 9 وبا TM : وانما P | 9-10 سورة 83 (المطففين) آية ١٤ | 11 سورة 34 (السا) آية ٥٣ | 12-13 لمصلحة نظام TP : لمصلحتهم لنظام IM | 13 الآخرة TP : للآخرة IM | غافلون MP : غافلين T | منصفين TM : مصيين P | 14 وأن TM : أن P | 15 لا T : - MP

- وخاصية التأثير، كالحديد الحامية اذا جاور النار تكتسب منه هيئة نورانية
وخاصية الاحراق. وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء، والأنبياء مخصوصون
بمزيد درجة، وهو أنهم مأمورون باصلاح الخلق وأداء الرسالة، دون الاولياء. 3
(١٥) واعلم أن أرباب الرياضة اذا حصل لهم العلوم، وفكروا في
معلوماتهم من مسبب الاسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً، ويضعف
قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب وذكرهم باللسان. وتارة يستعينون 6
بنعمة رخيصة وبروايح طيبة وبرؤية أمور متناسبة. فيحصل لهم أنوار روحانية
حتى يصير ذلك ملكةً ويصير سكينه. فيظهر لهم أمور غيبية ويتصل بها النفس
اتصالاً روحانياً. ويسرى ذلك على المتخيلة على ما يليق بحال المتخيلة، 9
ويرى الحس المشترك. فيرون الاشباح الروحانية على أحسن ما يتصور من
الصور، ويسمعون منه الكلام العذب، ويستفيدون منه العلوم؛ وقد يرون
أشياء مكتومة. فلهم الحظ الأوفر والمقام الأعلى في الدنيا والآخرة. فطوبى 12
لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه في الدنيا درجة يلتذ بها في دار
الفناء ويفرح بها في دار البقاء.
- وأسأل الله التوفيق فإنه قدير وبالإجابة جدير والمبدع للكل. والحمد لله 15
والصلوة على نبينا وسيدنا محمد وآله أجمعين.

1 جاور TM : حاوZ P | منه TM : في مجاورته P | 2 مخصوصون TM : محصورين
3 درجة TM : ودرجة P | دون الاولياء TM : دون الانبياء P | 4 وذكرهم TM :
ذكرهم P | 5 بنعمة رخيصة TM : بالنعمة الوجهة (١) P | 6 بها P : به TM | 7 على المتخيلة
TP : بالمتخيلة M | 8 الاشباح : السح MP الشيخ (١) T | 9 الصور P : الصورة TM |
منه العلوم TP : - M | 10 أشياء مكتومة TM : الاشياء المكتومة P | 11 والمبدع للكل
TM : - P | 12 والحمد لله... أجمعين M : الحمد به والصلوة على نبينا وسيدنا محمد
عليه الصلوة والسلام T والحمد لله رب العالمين P

تمت عقايد الحكماء من املاء امام اهل الحكمة
الشيخ الالهى الربانى السهروردى
قدس الله روحه العزيز.

3



قصة الغربة الغريبة

با ترجمه وشرح فارسی

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العارف فريد عصره وشيخ دهره الشيخ شهاب الدين
3 السهروردي قدس الله روحه ونور ضريحه :
< مقدمة >

الحمد لله رب العالمين والسلام على عباده الذين اصطفى خصوصاً على
6 سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أجمعين .

> گوید شیخ پیشوا: دانا، آگاه، یکنانه زمان و بزرگ دوران خوش،
شیخ شهاب الدین سهروردی قدس الله روحه ونور ضريحه :

دیباچه

9

سپاس مر خدای را که پروردگار جهان است، و درود مر بندگان وی را - که
ایشان را بر گزید - خصوصاً مهترها محمد مصطفی و خاندان و یاران او، همگان.

1 بسم الله... : + وبه استعین T ، للشيخ شهاب الدين المقتول ، بسم الله... P
2-3 قال... ضريحه A : هذه كلمات مرموزة للشيخ السيد الشهيد سر الله في الارض
شهاب الدين السهروردي وهو المعروف بغالق البرايا - اعلى الله درجته - وقد حاذى بها
رسالة حمى بن يقطان للشيخ الرئيس وسماها < قصّة الـ > غربة الغربة Z ، - BTRPM
4 الحمد لله... : اين مقدمه در BZ موجود نيست | رب العالمين TRM : - AP | والسلام
TRM : وسلام AP | الذين اصطفى : - A | سيدنا... اجمعين P : محمد وآله TARM
9 ديباچه : نیز ترجمه فارسی مقدمه در نسخه B موجود نيست ، لذا در اینجا بنقل ترجمه ای
که دکتر محمد معین از مقدمه نسخه هری کرده است ، میپردازیم .

أما بعد: فأنّى لما رأيتُ قصّة «حیّ بن یقظان» صادفتُها مع ما فیها من عجایب الکلمات الروحانیّة والاشارات العمیقة متعرّیة من تلویحات تشير الى الطّور الأعظم الذی هو «الطامّة الکبری» المخزونة فی الکتب الالهیّة،³ المستودعة فی رموز الحکماء، المخفیّة فی «قصّة سلامان وأبسال» الّتی ربّتها صاحب قصّة «حیّ بن یقظان»، وهو السرّ الذی ترتّب علیه مقامات أهل الصّوّف وأصحاب المکاشفات، وما أُشیر الیه فی رسالة «حیّ بن یقظان»⁶ فی آخر الکتاب حیث قیل: «ولربّما هاجرَ الیه أفرادٌ من النّاس» الی آخر الکلمات. فأردتُ أن أذكر منها شیئا فی طرز قصّة سمّيتها أنا «قصّة الغربة

أما بعد: چون داستان «حیّ بن یقظان» را خواندم، هر چند شامل سخنان روحانی شکفت و اشارت‌ها عمیق شکرف است، آنرا عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند بطور اعظم، یعنی طامّة کبری که در نامه‌ها خداوندی مخزون است، و در رمزها حکیمان مکنون، و هم در «داستان سلامان وابسال» - که گوینده قصّة «حیّ بن یقظان» آنرا پرداخته - پوشیده آمده است. رازی است که مقامات پیروان تصوّف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار

۱. لما رأیت: لما سافرت و رأیت A. صادفتها: فصادفتها A. ۲. الکلمات TARtP: الكلام RM. العمیقة: العمیقة A. متعرّیة من: معرّبة عن A. ۳. الطامّة الکبری: سورة ۷۹ (النّازعات) آیة ۳۴. المخزونة RtP: المخزون TARM. ۴. المستودعة RtP: المستودع TARM. المخفیة RtP: المخفی TARM. ۵. أصحاب: -T. ۶. فی رسالة... حیث قیل: الا فی آخر الرسالة قیل A. ۷. ولربّما: وربّما A. ۸. الی آخر الکلمات: -A رجوع شود بقصّة حیّ بن یقظان با ترجمه و شرح فارسی، چاپ ه. کُرتین، تهران ۱۹۵۲، بند ۲۴ ص ۸۱ و ۸۲. ۹. منها شیئا RM: شیئا منها P شیئا AT. طرز: طور A. قصّة P: قصّة TARM. سمّيتها ARTp: سمّيته T اسمیه RM

الغريبة « لبعض اخواتنا الكرام، وعلى الله أتوكل فيما أروم .

(۱) مبدأ القصة : لما سافرتُ مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر الى بلاد المغرب، لنصيد طائفةً من طيور ساحل اللجة الخضراء،

است، ودر رسالۀ «حیّ بن یقظان» < نیز > بدان اشارتی نیست، جز در پایان کتاب، آنجا که آمده «بُود که یکی از مردمان بنزدیک وی شود» تا پایان گفتار. پس بر آن شدم که اندکی از آن بشیوۀ داستانی بنام «قصۀ غربت غریبه» برای بعض دوستان بزرگوار، پردازم. و مرا در آنچه آهنگ کنم بر خدای توکل است. >

(۱) شرح. چنین حکایت میکند موضح این عبارات و مستنبط این اشارات که «چون سفر کردم با برادر خود عاصم» وبعاصم قوّت نظری میخواهد که خاصۀ نفس است بی شرکت بدن، دلیل بر آن که عاصم پناه بود از هر مهلکی و ضلالتی، «از ديار ما وراء النهر» یعنی عالم علوی، «الی بلاد المغرب» یعنی عالم هیولا که نسبت < آن > با عالم علوی لبس تاریکیست، «تا صید کنیم گروهی از مرغان ساحل دریاء سبز» و بدین دریا عالم محسوسات خواسته است، تا علم محسوسات حاصل کنیم و کمال خویش در یابیم و ترقی کنیم از آنجا بعقل ملکه و از عقل ملکه بعقل مستفاد.

■ أتوكل : + و به استعین AP | أروم : - A ■ مبدأ القصة : - BZ | أخي عاصم : القوة الفطرية Aa | اراد القوة النظرية العاصم عن الضلال Ra | اراد القوة النظرية Pa ■ ديار ما وراء النهر : العالم العلوی AaRaPa ■ بلاد المغرب : العالم الهیولائی AaRaPa ■ من طيور ساحل اللجة (لجة B) B-Z : من طیولجة (کذا) A ■ من طيور : الکمالات المسکنة للنفس Ra | العلوم الجزیة Pa ■ اللجة الخضراء : العالم المحسوس Aa | العالم المحسوسات Ra | العقل المستفاد Pa ■ بود که... : نفس ترجمۀ رسالۀ حیّ بن یقظان.

- (٢) فوقنا بغتة في « القرية الظالم أهلها » أعنى مدينة قيروان.
- (٣) فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم فجأة ونحن من أولاد الشيخ المشهور بالهادي ابن الخير اليماني،
- (٤) أحاطوا بنا، فأخذونا مقيدين بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا في مقعر بشر لا نهاية لسمكها.

- (٢) شرح « پس بیفتادیم ناکهان بدیهی که اهل او ظالم اند، اعنى مدينة قيروان » يعنى اين عالم، وبظالم عالميان خواسته است، يعنى عالم تضاد است، وتضاد بی جنک نباشد، وجنک بی ظلم نباشد.
- (٣) شرح « پس چون از قدوم ما آگاه شدند وبدانستند که ما پسران < شيخ هادی > ابن الخير اليماني ايم » وبهادي فيض اول خواسته است، وبخير عقل کلی، که واسطه هدايت وخير ايشانند.
- (٤) شرح « بگرفتند مارا ويستند بسلسلها واغلال، وبزندان کردند

فوقنا BTRPM : وقنا A فوقت Z القرية الظالم أهلها : جميع الدنيا Aa الدنيا
 Ra الجسد Pa سورة ٤ (النساء) آية ٧٧ اعنى مدينة قيروان TRM : BAPZ
 احس (اخبر Rt) TRPM : + بنا BAZ : قومها : أهلها B القوى الجسمانية Pa : فجأة :
 بغتة BZ : الشيخ المشهور بالهادي (بهادي TRPM) ... اليماني TARPM : الشيخ
 الهادي ... اليماني المشهور BZ : الهادي : الفيض الاول Aa العقل الفعال Pa : الهادي
 ابن الخير : اى الفيض الاول والعقل لانيها واسطتان للهداية والخير الكلى Ra العقل
 الفعال والعقل الاول Ri : الخير : العقل الكلى Aa العقل الاول Pa : اليماني : لقوله عم
 « ائى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » Pa : أحاطوا بنا : BZ : فأخذونا TRM :
 وأخذونا AP أخذونا BZ : بسلاسل وأغلال : بالسلاسل والأغلال Z الشهوات والبهائم
 الردية Pa : من حديد : BZ : وحشونا B : مقعر : BZ : مقعر البشر :
 العالم الظلماني Aa البدن Ra العالم العنصري Pa : لسمكها : لمقها Z

(۵) وكان فوق البئر المعطلة التي عُمّرت بحضورنا قصرٌ مشيدٌ وعليها أبراجٌ عدة.

3 (۶) فقليل لنا: لا جناح عليكم إن صعدتم القصر متجرّدين إذا أمسيتم، أما عند الصبح فلا بدّ من الهويّ في غيابة الجبّ.

6 مارا در چاهی که قعر آنرا نهایت نیست، و بدین بند وزندان تن خواسته است، و بچاه این عالم ظلمانی.

(۵) شرح «بود بر بالا آن چاه که بحضور <ما> آبادانش کردند» یعنی نفوس که پیشتر از اجسام واجرام مُبدع شدند، «قصری مشید وبر وی بُرجهائی بسیار» یعنی افلاک.

(۶) شرح «پس بما گفتند که باکی نباشد اگر مجرد بقصر بر آید چون شب باشد، اما چون روز باشد لا بدّ است که دیگر بار فرو افتید از قصر بین چاه» و بدین آن خواسته است که شب بخواب توانید بعالم علوی بر آمدن و صورّ معقولات دیدن، از آنکه حواسّ بخواب معزول شده باشند و غلبه نکنند، و بدین سبب تو قابل باشی. اما بروز بیداری محالست که از غلبه حواسّ تورا پروا آن باشد، یعنی بمرگ توان بعالم معقولات رسیدن، و خواب

1 وكان : و كانت B فکانت Z المعطلة : - A بحضورنا : بحضورنا B قصر مشيد : النفوس Aa ای النفوس الفلکیة لانها قبل الاجسام Ra الارواح قبل الاجساد Pa وعليها TRM : عليها BPZ وعليه A ابراج عدة : الافلاك RaPa ان : اذا A القصر TARPM : على القصر B الى القصر Z امسيتم : ای فی النوم Aa حالة النوم ليعمل الحواس Ra اذ ملتم عن الحواس والمحسوسات Pa اما عند : وعند A عند الصبح : ای الانتباه Aa لاشتغال النفس بالمحسوسات Ra الاشتغال بها Pa غیابة Zt : غایة Z
7 بحضور : بحضور B

(۷) وكان في قعر البئر « ظلماتٌ بعضها فوق بعض » اذا أخرجنا أيدينا لم نَكِدْ نراها .

- (۸) اَلَا اَنَا فِي آوَةِ الْمَسَاءِ فَرْتَقِي الْقَصْرَ مُشْرِفِينَ عَلَى الْفَضَاءِ نَاطِرِينَ 3
 مِنْ كَوَّةٍ . فَرَبَّمَا يَأْتِينَا حَمَامَاتٌ مِنْ ابْوَكِ الْيَمَنِ مُخْبِرَاتٌ بِحَالِ الْحِمَى ، وَأَحْيَانًا
 يَزُورُنَا بِرُوقٍ يَمَانِيَّةٌ تَوْمُضُ مِنَ الْجَانِبِ الْاَيْمَنِ الشَّرْقِيِّ وَتُخْبِرُنَا بِطَوَارِقِ نَجْدٍ ،
 وَيَزِيدُنَا رِيَّاحَ الْاِرَاكِ وَجَدًّا عَلَى وَجْدٍ . فَتَنْتَحِنُّ وَنَشْتَاكُ اِلَى الْوَطَنِ . 6

مرک دوّم است . وقرآن بدین ناطق « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها »

- (۷) شرح « بود در بُن آن چاه تاریکی تو بر تو ، چنانکه چون دست
 بیرون کردمانی ، نزدیک بودی بنادیدن » و بدین تاریکیها هیولانیات و کشفات
 اجسام خواسته است .

- (۸) شرح « مگر آن بود که شب بر آن قصر می آمدم ، و بر فضا 12
 نگاه می کردیم نگران از روزن . بسیار بودی که بیامدی بما فاختگان از
 تختها آراسته یمن آگاهی دهنده از حال حمی . و گاه گاه زیارت کردی

1 سورة ۲۴ (النور) آیه ۴۰ : ظلمات : ای کشفات الهیولی والاجسام Aa الهیولانیات
 و کشفات الاجسام Pa : اذا : اذا RM : 1-2 : اذا أخرجنا... نراها : > اذا اخرج يده لم
 یکد يراها سورة ۲۴ آیه ۴۰ : 1-2 : انا : - AP : آوّة TRPMZ : اوبة BA اوقات Rt :
 الساء : + حين P حين خود العواس بالنوم او بالرياضة Pa : القصر : للقصر A : 1 : بحال :
 بأحوال P : وأحياناً : + وفي احيان A : 5 : يزورنا : رأينا RM : بروق يمانية BTAP :
 بروقا يمانية RM بروق اليمانية Z : تومض : اومضت RM : من الجانب الايمن : مقابله
 شود بیند ۹ و بسورة ۲۸ (القصص) آیه ۳۰ : وتخبرنا بطوارق نجد : وتعن بطواف نجد
 Rt : 1 : فنتحنن : ای نشتاك الى العالم العقلي لانا منه Aa : الى الوطن : - A العالم العلوى
 Aa : 1-2 : سورة ۳۹ (الزمر) آیه ۴۳ : 10 : کردمانی : کرده مانی B : هیولانیات : هیولات B

(۹) فَبَيْنَا نَحْنُ فِي الصُّعُودِ لَيْلًا وَفِي الْهَبُوطِ نَهَارًا، اِذْ رَأَيْنَا الْهَدَّهْدَ دَخَلَ
مِنَ الْكُوَّةِ مُسَلِّمًا فِي لَيْلَةٍ قَمَرَاءَ، وَفِي مَنْقَارِهِ رَقْعَةٌ صَدْرَتْ «مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ
3 الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ.»

<مارا> درخشهائی یمانی که روشن شدی از جانب راست شرقی خبر دهنده
از راه آیندگان نجد، ویفزودی مارا <ریاح اراک> شوق بر شوق. پس
6 مشتاق و متحنّ شدهائی، و آرزوی وطن‌مان بر خاستی.»

و این همه برسمِ عَرَبِ گفته است، که ایشان باطلال و دِمن و بیاد و بوی
کُلها بر معشوق دلالت کنند. و بدین آن خواسته است که بخواب از عالم
9 ارواح - از عزلت حواس - چیزها؛ روحانی و صُور معقولات می توانستیم دیدن،
«و بدان آرزوی وطن‌مان می خاست» یعنی ما نیز از آن عالمیم.

(۹) شرح «پس بشب بر بالا بودیم و بروز بزیر، تا بدیدیم هدهدی که
12 در آمد از روزن سلام کنان در شبی روشن با مهتاب، و در منقارش رقعۀئی
<که> صادر شد از وادی ایمن.» و بدین هدهد قوّت الهام را خواهد، و بشب
روشن یعنی صافی بودیم از کدورات طبیعی و بخارات فاسد. و وادی ایمن عالم
15 علوی را خواهد، و هر کجا یمین و یمن افتد همین باشد، و یسار و ايسر عالم
سفلی را خواهد. و بر آن رقعۀ نبشته.

1 نحن : - BZ | وفی الهبوط : والهبوط P | اِذْ : اذا B | الهدهد : القوی الالهامة
Ra الالهام Pa | لَیْلَةٍ قَمَرَاءَ : یرید الصفاء، من الكدورات الطبيعية Ra | 3-3 | الواد
الایمن : العالم العلوی Aa | 3 | فی البقعة المباركة من الشجرة : - BZ ، سورة ۲۸
(القصص) آية ۳۰ | 10 | عالمیم B | 10 | و بر آن رقعۀ نبشته : رجوع شود بیند ۱۲

(۱۰) وقال لنا: انّی أحتطّ بوجه خلاصكما وجئتكما «من سبأ بنیاً یقین» وهو ذا مشروح فی رقعة أیکما.

(۱۱) فلما قرأنا الرقعة فاذا فیها أنّه من الهادی أیکما وأنّه: بسم الله الرحمن الرحیم. شوقناکم فلم تشناقوا، ودعوناکم فلم ترتحلوا، واشرناکم فلم تفهموا.

(۱۲) وأشار فی الرقعة الّی بأنّک یا فلان! إن اردت أن تتخلّص مع أخیک، فلا تنیا فی عزم السفر، واعتصما بحبلنا وهو جوزهر الفلک القدسی المستولی علی نواحی الکسوف.

(۱۰) شرح «آوردم شمارا از سبأ» یعنی از گمان «بخبر یقین، ودر نامه پدرتان مشروح است».

(۱۱) شرح «پس چون نامه بخواندیم، در آنجا بود که از پدرتان هادی بشما بنام خدای بخشاینده و بخشایشگر. آرزومندان کردیم، آرزومند نمیشوید؛ و بخواندیم شمارا، رحلت نمیکنید؛ و اشارت کردیم، فهم نمیکنید».

(۱۲) شرح «و در نامه نبشته بود و اشارت کرده که ای فلان!

۱ وقال لنا... خلاصكما : BZ - بوجه TP : + من ARM و جئتكما : جئتكما B
جئتکم Z - ۱ - سورة ۲۷ (النمل) آية ۲۲ : وهو ذا : وها هو ذا B أیکما TBRM :
أیکم AZ - ، P : أیکم B - Z : شوقناکم : فشوقناکم Z - ۱ - ودعوناکم...
فلم تفهموا TBPZ : دعوناکم فلم تجیبوا اشرناکم فلم تفهموا RM اشرناکم فلم تفهموا
دعوناکم فلم ترتحلوا A : فی الرقعة : الی الرقعة Z : بأنک یا فلان ان اردت : یا فلان
انک اذا اردت A - ۵ - مع أخیک : ای مع القوة الفطرية فانها العاصمة Aa ای القوة
النظرية Ra : فلا تنیا : فلا تنهاون B واعتصما TRM : واعتصم BAPZ : بحبلنا :
ای العلم والرياضة Ra یعنی علم الرياضة Za : الکسوف : الکسوفات A

- (۱۳) فاذا أتيت « وادی النمل، » فانفضّ ذبلك، وقل: الحمد لله الذى أحيانى بعد ما أماتنى « واليه النشور، وأهلك أهلك.
- 3 (۱۴) واقتل امرأتك « أنها كانت من الغابرين، وامض حيث تؤمر ف « ان دابر هؤلاء مقطوع مصحبين، واركب فى السفينة، وقل «بسم الله مجريها ومرسيها» (۱۵) وشرح فى الرقعة جميع ما هو كاين فى الطريق، فتقدم الهدهد
- 6 < اگر > خواهی که با برادرت، یعنی قوتِ نظری که عاصم است، « خلاص یابی، در عزم سفر سُستی مکن، ودست در رِسمانِ ما زن، وآن جوزهر فلک قدسی است مستولی بر فواحی کسوف، یعنی عالم ریاضت.
- 9 (۱۳) شرح « پس چون بوادی مورچگان برسی، یعنی حرص، « دامن را بیفشان، یعنی از علایق، « وبگو: سیاس خدایرا عزّ وجلّ که مارا زنده کرد پس از آن که مرده بودیم، ونشر وحصیرِ ما باوست.
- 12 (۱۴) شرح « وبگش زنت را که اورا پس هانده نیست، یعنی شهوت را. « برو چنانکه فرمودیم ودر کشتی نشین، وبگو: بسم الله رفتن را وابستادن را» (۱۵) شرح « وشرح کرده بود در رقعه آنچه در راه بودنیست. پس

۱ وادی النمل: سورة ۲۷ (النمل) آیه ۱۸ | فانفض: فانفض B، ای من العرص والملائق Ra ای تجرد من الملائق Aa | 1-2 الذى أحيانى بعد ما أماتنى: الذى أحيانا بعد ما أماتنا BZ مقابله شود با سورة ۲ (البقرة) آیه ۲۴۴ و ۲۶۰ | إليه النشور: سورة ۶۷ (الملك) آیه ۱۵ | وأهلك أهلك TRPZ: والعق أهلك A وأهلك سوء أهلك M ای الشهوة Ra-، B | 3 اقتل: ای اترك Aa | كانت: -BA، سورة ۲۹ (المنكيات) آیه ۳۱ | وامض: واحضر B | وامض حيث تؤمر: مقابله شود با سورة ۱۵ (الحجر) آیه ۶۵ | 4-ان دابر... مصحبين: -B، سورة ۱۵ آیه ۶۶ | واركب...: مقابله شود با سورة ۱۸ (الكهف) آیه ۷۰ | وقل بسم الله...: سورة ۱۱ (هود) آیه ۴۳ | 5 فى الرقعة: -A |

تقدم BT وتقدم RM فتفتقد AZ فتفتقد P فانفتقد Rt

وصارت الشمس فوق رؤوسنا اذ وصلنا الى طرف الظل. فركبنا السفينة وهي
تجرى بنا « في موج كالجبال » ونحن نروم الصعود على جبل طور سينا،
حتى نزور صومعة أبينا. 3

(۱۶) وحال بيني وبين ولدي « الموج فكان من المفرقين. »

هدهد بيش رفت، یعنی الهام « و آفتاب بالا سر ما شد، یعنی عمر بتنگی رسید،
صورت مبدل شد « > چون < بکنار سایه رسیدیم، یعنی هیولا نیز خواست 6
از صورت منفک شدن. و دلیل بر آن که > از < شمس وظل هیولا و صورت
خواهد، قوله عز وجل « ألم تر الی ربک کیف مد الظل ولو شاء لجعله ساکنًا،
ثم جعلنا الشمس علیه دلیلًا، یعنی اگر آفتاب دلیل نبودی - یعنی صورت که 9
بفعل است، - این سایه را - یعنی هیولا - اعتبار وجودی نبودی، یعنی امریست
عدمی. « پس بنشستیم در کشتی رمی خواستیم که بطور سينا رویم تا زیارت
صومعه پدر کنیم. » 12

(۱۶) شرح « پس موج حجاب شد میان من و پدر، یعنی روح حیوانی،

« > واو < غرقه شد. »

1 الشمس فوق رؤوسنا : ای قرب الموت Ra ۱ اذ وصلنا الى طرف الظل : ای مفارقة
الهیولی من الصورة عندهم ای عند النفوس الجزیة البجدة Aa ای وقت انفصال الهیولی
من الصورة، والدلیل علی ان الشمس والظل هما الهیولی والصورة قوله « ألم تر... »
والخ (رجوع بترجمة فارسی شود) Ra ۲ كالجبال : كالظل Z، سورة ۱۱ (هود) آیه ۴۴ ۱
نزود : نروم Z ۳ ولدی : ای الروح الحيوانی RaZa ۱۱ سورة ۱۱ (هود) آیه ۴۵ ۲
هیولا : وهیولا B ۳-۴ سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۴۷

- (۱۷) وعرفتُ أنَّ قَوْمِي «مَوْعِدُهُم الصَّبْحُ أليس الصَّبْحُ بِقَرِيبٍ؟»
 (۱۸) وعلمتُ أنَّ «الْقَرْيَةَ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ» يُجْعَلُ «عَالِيهَا»
 3 سَافَلَهَا، وَيَمْطُرُ «عَلَيْهَا حِجَارَةٌ مِنْ سَجِيلٍ مَنْضُودٍ»
 (۱۹) فَلَمَّا وَصَلْنَا إِلَى مَوْضِعٍ يَتَلَاظِمُ فِيهِ الْأَمْوَاجُ وَيَتَدَحْرَجُ الْمِيَاءُ،
 أَخَذْتُ ظَنْرِي الَّتِي أَرْضَعْتَنِي وَأَلْقَيْتَهَا فِي الْيَمِّ.

6 (۱۷) شرح «وبدانستم که صبح نزدیک ماست» یعنی «اتصال» نفوس جزئی وکلی.

- (۱۸) شرح «وبدانستم که دیهی که درو پلیدیها می کنند، زیر وزیر»
 9 خواهد شد، یعنی عالم صغری، «وباریدنست بر وی بارانی از سنگ وکل، یعنی بیمارها ووباها وپلیدیها؛ قواء مذموم می خواهد، چون کبر و بخل و» حسد.
 (۱۹) شرح «پس چون برسیدیم بجایگاهی که < در آن > امواج تلاطم می زد و آبها منقلب می شد، دایه خویش را بگرفتم و در آب انداختم» یعنی
 12 چون بجایگاهی رسیدم که امزجه مضطرب شد، روح طبعی را غرقه کردم، یعنی از آن نیز بگذشتم.

§ موعدهم TARPM : عندهم BZ § سورة ۱۱ (هود) آیه ۸۳ § الصبح : الاتصال
 Aa ای اتصال النفوس الجزیة بالنفس الكلية RaZa § القرية RIZ : قریة RM،
 المراد منها العالم الصغری RaZa § سورة ۲۱ (الانبیاء) آیه ۷۴ § تعمل الغبائت : ای
 الشهوات الجرماة Aa § حجارة من سجيل : سورة ۱۱ (هود) آیه ۸۴، ای امراض
 النفوس مثل البخل والحسد وغيرها Aa ای انواع الغبائت والامراض والهلكات الذمومة
 Ra ای الکبر والعقد والحسد والبخل والعجب وغيرها Za § في TP : B-Z §
 § أخذت : BZ § وألقتها فی الیم : ای الروح الطبيعية Ra الروح الطبعی Aa
 مقابله شود با سورة ۲۸ (القصص) آیه ۶ § و § وبدانستم : وبدانستم B

- (٢٠) وكنّا نسير فى جارية « ذات ألواح ودُسر ». فخرقنا السفينة خيفةً ملكٍ وراءنا « يأخذ كلّ سفينة غضباً ».
- (٢١) والفلك المشحون قد مرّ بنا على جزيرة ياجوج وماجوج الى 3 الجانب الأيسر من الجودى.
- (٢٢) وكان مَعِي من الجنّ مَنْ يعمل بين يدى ، وفى حكمى عين القطر . قُلتُ للجنّ « انفضخوا فيه حتّى صار مثل النار » . فجعلتُ سدّاً حتّى 6 انفصلتُ عنهم .

- (٢٠) شرح « ومى رقتيم بكشتى با تختها وليفها ومسمارها » يعنى هنوز با بدن بوديم ، « پس كشتى را بندريدیم از بیم پادشاهی كه وراء ما بود واز هر كشتى باج مى ستد بغضب » يعنى ملك الموت .
- (٢١) شرح « پس اين كشتى ما برسيد بگوه ياجوج وماجوج » يعنى درين حالت انديشهائ فاسد وحبّ دنيا در خيال من مى كشت . 12
- (٢٢) شرح « ودر آن وقت پيش من بودند پربان » يعنى قوّت خيال

1 نى : الى A | سورة ٥٤ (القمر) آية ١٣ | فخرقنا (BAPZ : وخرقنا TRM) السفينة : مقابله شود با سورة ١٨ (الكهف) آية ٧٠ | ملك : اى ملك الموت AaRa | وراءنا TRMZ : - BAP | سورة ١٨ آية ٧٨ | والفلك المشحون : رجوع شود بسورة ٢٦ (الشعراء) آية ١١٩ | ياجوج وماجوج : سورة ١٨ آية ٩٣ ، الغيايات الفاسدة Aa | 3- الى الجانب الايسر من الجودى : - B | الجانب الايسر : هذا العالم Ra العالم العقلانى (كذا : ظ « البيولاى ») Aa | الجودى : سورة ١١ (هود) آية ٤٦ | 6 وكان مَعِي من الجنّ من يعمل TRPMZ : ومن الجنّ من يعمل B وكان مَعِي من يعمل من الجنّ ومن يعمل Aa | الجنّ : اى قوّة الخيال والفكر Ra | 8- عين القطر : اى عين الحكمة Ra | القوة الفطرية Aa | سورة ١٨ آية ٩٥ | فجعلتُ سدّاً : مقابله شود با سورة ١٨ آية ٩٤ | 9 انفصلت عنهم : اى عن الارآء المختلفة والتغيايات الفاسدة Ra ، + وعلمت ان قومى عندهم المصحح Z

- (۲۳) و تحقّق « وعدُ رَبِّي حقًّا. »
- (۲۴) ورأيتُ في الطريق جماجمَ عادٍ ونمود، وطُفْتُ في تلك الديار
- 3 « وهي خاوية على عروشها »
- (۲۵) وأخذتُ الثقلين مع الافلاك وجعلتها مع الجنِّ في قارورةٍ صنعتها
- أنا مستديرةً وعليها خطوطٌ كأنها دواير.

- 6 وفكر، « ودر حکم من بود چشمهٔ مِسِ روان » یعنی حکمت. « پس بفرمودم پریان را » یعنی قوارا « تا بدیدند در آن مس که آتش شد. پس از آن سدّی بیستم میان من ویا جوج وماجوج » یعنی اندیشه‌ها فاسد.
- 9 (۲۳) شرح « حقیقت شد مرا وعدِ پروردگارِ من. »
- (۲۴) شرح « ودیدم در راه کَلْهَاءِ سِرِّ عاد و نمود تهی بوسیده بر تختهأ ایشان » و بدین مذمت دنیا خواسته است.
- 12 (۲۵) شرح « و بگرفتم ثقلین را با افلاك » یعنی نفس اماره و لّوامه را با بواعث و نزغات ایشان، و شاید که حمل بر وهم و خیال کنی، « و در قارورهٔ منی گذاشتم که من ساخته ام » یعنی دماغ که معدن روح نفسانی است و نشوءش از من است، « و در آنجا خطوطهاست » یعنی عروق و تجویفات و آن بدواير مانند.
- 15

1 سورة ۱۸ (الكهف) آية ۹۸ | « رأيت... ونمود : - A | عاد ونمود : ای مذمة الدنيا Ra | وطفت في تلك الديار : - B | سورة ۱۸ (الكهف) آية ۴۰ | « الثقلين : النفس الامارة Aa ای النفوس الامارة واللّوامة مع بواعثها، ويجوز حمله على الوهم والخيال Ra | الافلاك T-Z : الاملاك A مقابله شود با بند ۲۸ | قارورة : الدماغ فانه معدن روح الانسان Aa | « صنعتها أنا TARPM : أنا صنعتها BZ | « وعليها خطوط : ای تجویفات الدماغ Aa ای العروق والتجویفات Ra | « گذاشتم : کردم B

- (٢٦) فَقَطَعْتُ الْاِنْهَارَ مِنْ كَبِدِ السَّمَاءِ .
 (٢٧) فَلَمَّا انْقَطَعَ الْمَاءُ عَنِ الرَّحَى ، انْهَدَمَ الْبِنَاءُ ، فَتَخَلَّصَ الْهَوَاءُ إِلَى الْهَوَاءِ .
 (٢٨) وَأَلْقَيْتُ فَلَكَ الْاَفْلَاقَ عَلَى السَّمَاوَاتِ حَتَّى طَحَنَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ³
 وَالْكَوَاكِبَ .

(٢٩) فَتَخَلَّصْتُ مِنْ أَرْبَعَةِ عَشَرَ تَابُوتًا وَعَشْرَةَ قُبُورٍ عَنْهَا يَنْبَعُ ظِلُّ اللَّهِ ،

- (٢٦) شرح ' پس بیریدم جویهارا از جگر آسمان ' یعنی قواءِ محرکه
 که در دماغ است بواسطه عروق وغشا وعضلات ، وبآسمان سررا میخواهد .
 (٢٧) شرح ' پس چون آب آسیاب بریده شد ، آسیاب ویران شد ،
 وگوهر بگوهر رسید واثیر شد ' یعنی از روح نفسانی نیز بگذشتم . ⁹
 (٢٨) شرح ' وینداختم فلك الافلاك بر آسمانها ، تا آس کرد آفتاب
 وماه و دیگر کواکب را ' یعنی نفس اماره را تا روح طبیعی و نفسانی را وقواءِ
 دیگر یکرنگ کرد ، واورا قواءِ خاصّ خویش بماند چون علمی ونظری . ¹²
 (٢٩) شرح ' پس برستم از چهارده تابوت ' یعنی چهارده قوّت ' واز

١ فَقَطَعْتُ : وَقَطَعْتُ Z' الْاِنْهَارَ : الْقُوَّةُ الْمُتَحَرِّكَةُ (كذا) Aa اى الْقُوَّةُ الْمُتَحَرِّكَةُ
 الَّتِي فِي الدِّمَاغِ وَاسْطَةُ الْعُرُوقِ وَالْفَشَاءِ وَالْعَضَلَاتِ Ra كَبِدِ السَّمَاءِ : الرَّأْسُ AaRa
 ٢ فَلَمَّا انْقَطَعَ الْمَاءُ عَنِ الرَّحَى : اى تَجَاوَزْتُ عَنِ الرُّوحِ النَّفْسَانِي Ra فَتَخَلَّصَ الْهَوَاءُ
 إِلَى الْهَوَاءِ TAP : وَتَخَلَّصَ الْهَوَى إِلَى الْهَوَاءِ RM تَخَلَّصْتُ الْهَوَى إِلَى الْهَوَى B وَتَخَلَّصْتُ
 الْهَوَاءَ Z ٣-٤ حَتَّى طَحَنَ... وَالْكَوَاكِبَ A - B - Z الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْكَوَاكِبُ :
 يَمْنَى النُّفُوسِ الْإِمَارَةُ وَالرُّوحُ الطَّبِيعِيُّ وَالنَّفْسَانِيُّ وَقُوَى أُخْرَى حَتَّى بَقِيَ لِي قُوَى خَاصَّةٌ مِثْلُ
 الْعِلْمِ وَالنَّظَرِ Ra ٥ فَتَخَلَّصْتُ... ظِلُّ اللَّهِ A - B - Z تَابُوتًا PZ : تَابُوتُ BTRM ،
 الْقُوَّةُ الْجَاذِبَةُ وَالْمَاسِكَةُ وَالْهَاضِمَةُ وَالْدَّافِعَةُ وَالْغَازِيَةُ وَالْمَوْلِدَةُ وَالْمُصَوِّرَةُ وَالنَّامِيَةُ وَالنُّغْصِيَّةُ
 وَالشَّهْوَانِيَّةُ وَالْإِخْلَاطُ (وَالْأَصُولُ Ra) الْأَرْبَعَةُ AaRa ٦ وَعَشْرَةُ قُبُورٍ : يَمْنَى الْعَوَاسِ الظَّاهِرَةُ
 وَالْبَاطِنَةُ Ra ٧ يَنْبَعُ P يَمْنَى TZ مَعْنَى R مَعْنَى M يَمْنَى B ٨ وَاثِيرُ : وَثِيرُ B ٩ عَلَى :
 شَائِدٌ «عَلَى»

حتّى یقبضنی الی القدس «قبضاً یسیراً» بعد أن جعل «الشمس علیه دلیلاً». (۳۰) ولقیّت سبیل الله، ففطنتُ «انّ هذا صراطی مستقیماً». (۳۱) 3 وأختی وأهلّی قد أخذتها «غاشیة من عذاب الله» یائناً، فباتت فی قطعٍ من اللیل مظلماً، وبها حمّی وكابوس یتطرّق الی صرعٍ شدیدٍ.

ده کور، یعنی حواسّ ظاهری وباطنی. واین چهارده قوت را بر بسیار حمل 6 توان کرد، چون جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و غاذیه و مولده و مصوره و ناهیه و غضبی و شهوانی و چهار خلط. وده حسّ که پنج در ظاهر و پنج در باطن، «که ازو بر انگیزند بسایه خدا تا منقبض شود با قدس قبض آسانی». (۳۰) 9 شرح «پس بدیدم راه خدا و در یافتم که اینست راه راست». (۳۱) شرح «و بگرفتم خواهر خویش را و پیوشانیدم درو پوششی از عذاب خدا. پس بماند در پاره‌ئی از شب و در تبی و کابوسی که راه می برد بصری 12 سخت» یعنی هیولاء اجسام عالم، که بماند در عالم تیره قابل انفکاک صورت که بتب و کابوس منسوب کرد - یعنی مقدار آن مدت که منفک نشده باشد، - یعنی از هیولاء این عالم نیز بکنشتم.

1 یقبضنی TRPM : ینقبض BRT یقبض A قبض Z | سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۴۸ | بعد أن... دلیلاً T-Z : B | سورة ۲۵ (الفرقان) آیه ۴۷ | ولقیّت (فالقیت P و الفیت Z) سبیل الله BPZ : -TARM | ففطنت BZ : ففطنت AP و تفطنت TRM ففرت Rt | ان هذا صراطی مستقیماً (سورة ۶، الانعام، آیه ۱۵۴) : هذا صراط مستقیم BZ | 3 واختی وأهلّی (وأهلّی : -TAM) قد أخذتها غاشیة TARPM : فأخذت اختی وأخذتها B فأخذت اختی وأبستنی Z | اختی : هیولی الاجسام Aa | سورة ۱۲ (یوسف) آیه ۱۰۷ | یائناً : B | 4 مظلماً : المظلم Z، -P | وبها BAPZ : ویی TRM | 5 کور : کوره B | 11 وکابوسی : که کابوسی B

(۳۲) ورأيتُ سراجًا فيه دهنٌ وينبجس منه نورٌ يمتشر في أقطار البيت، ويشتعِل مشكاتها ويشعل سُكَّانها من اشراق نور الشمس عليهم.

(۳۳) فجعلتُ السراج في فمِ تَتَيْنِ ساكنٍ في برجِ دولابٍ تحته بحرٌ 3 قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطارح أشعتها إلا بآرائها «والراسخون في العلم».

(۳۲) شرح «پس بدیدم چراغی که ازو نوری تافت، وبر می افروخت سَکَن خانِه از اشراق او، یعنی عقل فعال (!) که مدبّر این عالم است، وفعال 6 بدان گویند که ازو افعالهای بسیار زاید بخلاف عقول فلکی که از ایشان جز يك فعل نرَاید. وآن روغن که ازو می زاد یعنی قوّت قوام اجسام جسدی که مملکتست. 9

(۳۳) شرح «پس بنهادم چراغ را در دهان اژدهائی ساکن در برج دولاب که زیر قدم او دریا قلزم است وبلای او ستارگان که پرتو شعاع ایشان نداند الا مُبدِع ایشان وراسخان در علم». معنی آنست که عقل فعال را 12 که مدبّر این عالم است، هم بعناصر این عالم رها کردم؛ ودلیل بر آن، <آن است> که «ساکن» گفته است؛ وعناصر این عالم اگر چه دایر اند،

۱ سراجا: العقل الفعال (۱) AaRa | فيه دهن: - BA | دهن: قوة قوام الاجساد Ra | وينبجس TRPMZ: ينبجس B | ينبجس A | ينتشر RMZ: وينتشر TP | ينشر B | منتشر A | يشرق Rt | ويشعل (ویشعل P) | مشكاتها PZ: -BTARM | ويشعل سكانها: -P | ويشعل TBZ: ويشعل RM | ويشعل A | من: في P | في فم تتين: مقابلة خود پند ۱۲ | برج دولاب: اى الفلك Ra | قلزم: محيط B | ما عرف مطارح اشعتها TRPM: ما عرف مطارح اشعتها Z | ما يعلم B | سورة ۳ (آل عمران) آية ۵ (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ۱۰۰). | یعنی عقل فعال: این وجه تعبیر مشکوک است، وجوهر خود بقدمة فرانسه | افعالهای: احوالهای B | ۵ نرَاید: بَراید B

(۳۴) ورأيت الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طويا في طي
تدوار الافلاك، وبقي الميزان مستويا اذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم
3 رقيقة متألقة مما نسجته عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون والفساد.

شکل دوران ندارند. ویرج دولاب آسمان خواسته است، یعنی دولاب
گردنده باشد و آسمان گردانست. و آنچه میگوید «بزمش دریا قلم است»
6 یعنی آب فرود آسمانهاست، و «بالا او ستارگان» خود معلوم است؛ یعنی
ازین عالم واز عقل فعال نیز بگذشتم و بفلك و اجرام او رسیدم.

(۳۴) شرح «پس بدیدم اسد و نوررا که غایب شده بودند» و اگر چه
9 این شیر و گاو نام برو جدا ماند. و آن خواسته است که بعالم مفردات
برسیدم، که در عالم مفردات از روی يك طبعی جنگ نباشد، چنانك میان
گاو و شیر. و کمان و خرچنگ نور دیده بودند در نور فلك، یعنی هیچ
12 کژی نماند، که این دو استعارت اند از کژی. «و بماند ترازو راست،
<آنگاه> که طلوع کرد ستاره یمانی» و بدین نفس کَل خواسته است؛
آنکه میگوید «ورای پردها» یعنی بیرون از شکل، و آن عقل و نفس اند.

1 الأسد : ای القضب Ra | الثور : ای الشهوة Ra | الاسد والثور : ای العالم الذی
لیس فیہ طبایع مختلفة بل کان کله <من> مفردات لا منازعة فیها Aa | قد طویا : ای لم
یق شی. <غیر> مستقیم، لان القوس والسرطان فیهما اعوجاج Aa | طی : - B | 2 تدوار
BTRtPZ : تدویر RM | تدور A | الافلاك : الفلك B | اذا AP : از T-Z | النجم
الیمانی (سپیل Canopus) : ای النفس الكلية AaRa | 3- غیوم رقیقة : ای الافلاك
AaRa | 4 ما نسجته... العالم العنصری : ای وان كانت الافلاك مبدعة لكنها قابلة للفناء
والهلاك كالعنصریات Ra | 7 واز عقل فعال نیز بگذشتم : در باره این وجه تعبیر مشکوک
رجوع بمقدمه فرانسه شود | 11 وخرچنگك : وخرچنگك را B

(۳۵) وكان معنا غَنَمٌ، فتركناها في الصحراء، فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نارٌ صاعقة.

- (۳۶) ولَمَّا انقطعت المسافة وانقرض الطريق « وفارَ التَّنُورُ » من 3
الشكل المخروط، فرأيتُ الاجرام العلوية؛ اتّصلتُ بها وسمعتُ نغماتها
ودستاناتها، وتعلّمتُ انشادها، وأصواتها تفرغ سمعى كأنها صوتُ سلسلة تُجرّ
على صخرةٍ صماء، فتكاد تنقطع أوتارُى وتنفصل مفاصلُى من لذّة ما أنال. 6
ولا يزال الأمر يتكرّر علىّ حتّى انقشع الغمام وتخرّقت المشيمة.

وآن پردها « تنیده » > عنكبوت‌ها؛ گوشه‌ها؛ عالم عنصری باشند در عالم
کون وفساد < 9

(۳۵) > وبا ما گوسپندی بود، اورا در بیابان رها کردیم، پس
زمین لرزه‌ها وی را هلاک کرد و آتش صاعقه در او افتاد <

- (۳۶) > وچون مسافت بریده شد وراه بیابان رسید و« بجوشید 12
آب تنور، از شکل مخروط، پس جرم‌ها؛ علوی را بدیدم، بدانها پیوستم

۱ غنم RMZ : ای الغوف Ra غنم TA هم P فاهلکتها APZ : فاهلکتها TRM
۲ ووقت : واوقت Z ۳ ولما TRPM : فلما AZ : انقطعت : تقطعت Z : وانقرض
ARtPZ : واتتهى RM وفار التنور : وخرجت الاوهام Aa، سورة ۱۱ (هود) آية ۴۲
وسورة ۲۳ (المؤمنون) آية ۲۷ ۴ الشكل المخروط : ای القلب AaRa : فرأيت :
فرأينا P : الاجرام : اجرام Z ۵ وتعلت (+ منها P) انشادها : - A : انشادها RPM :
انشاتها T اسابها Z : تفرغ RM قرع T : تنقطع APZ : تقطع TRM
وتنفصل : وتنصرم P ۶ على : - A : حتى : الى ان A : انقشع... المشية (الشبة T)
T-Z : انقشع النيم وتخرقت المشمة Rt إلى ارتفع العجاب Ra 10 بندهای ۳۵ تا ۴۰
از متن نسخه ترجمه فارسی ساقط است، و ترجمه آنها از دکتر محمد معین میباشد
11-12 و بجوشید آب تنور : تفسیر ابو الفتح رازی چاپ اول تهران ۱۳۱۳ ج ۳ ص ۶۲

(۳۷) وخرجتُ من المغارات والكهوف حتّى تقصّیتُ من الحجرات متوجّهاً الى عين الحیوة. فرأيتُ الصخرة العظيمة على قلة جبلٍ كالطود العظيم. فسألتُ 3 عن الحیتان المجتمعّة فی عين الحیوة المتنعمّة المتلذّذة بظلّ الشاهق العظيم: انّ هذا الطود ما هو؟ وما هذه الصخرة العظيمة؟

(۳۸) فاتخذ واحدٌ من الحیتان سبيله فی البحر سرباً. فقال «ذلك ما

6 ونعمه‌ها ودستانه‌ا آن‌ها بشنودم، وخواندن آن آهنگها بیاموختم، وآواها آن‌ها چنان در گوشم اثر میکرد که گویی آوا زنجیری است که بر سنگ خاره کشند. پس نزدیک آمد که از لذت آنچه بدو رسیده بودم، رگ‌ها 9 وپیه‌ا من از هم فرو گسلد ومفصل‌ها من جدا گردد. وحال برین منوال بود تا ابر پراکنده شد ومشیمه پاره گشت.»

(۳۷) > پس از سَمج‌ها وغارها بیرون شدم، واز حجره‌ها فرود آمدم 12 وروی بسوی چشمه زندگانی داشتم. پس سنگی بزرگ همچون پشته‌ئی سترگ بر ستیغ کوه دیدم. آنگاه از ماهیانی که در چشمه زندگانی کرد آمده واز سایه آن پشته بزرگ متنعم و بهرمند بودند، پرسیدم: این پشته 15 چیست؟ واین سنگ بزرگ چه؟<

(۳۸) > پس یکی از ماهیان از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش

1 والكهوف حتى تقصيتُ TRP والعود وتقصيتُ A | الحجرات RM: الخراب TAP الفبارات Z | العيتان: ای النفوس الجریة التي وصلت بستقرها Ra | المجتمع: التي جمعت Z | عين + ماء Z | المتنعم المتلذذ: متنعم متلذذ: Z | الشاهق العظيم TRPM: الشاهق A شاهق عظیم من هذه الصخرة والجبل Z | ان: فسألت ان A | العظيمة: - A | فاتخذ: واتخذ Z | سبيله فی البحر PZ: فی البحر TRM | فی البحر: فی الیم A ای فی العلم Ra

- كُنْتُ تَبْنِي، وَهَذَا الْجَبَلُ هُوَ طُورُ سِينَاءَ، وَالصَّخْرَةُ صُومَعَةُ أُيُوكَ. فَقُلْتُ
 «وَمَا هَؤُلَاءِ الْحَيْتَانِ؟» فَقَالَ أَشْبَاهُكَ، أَنْتُمْ بَنُو أَبِي وَاحِدٍ، وَقَعَ لَهُمْ شَبِيهُ
 3 وَاقِعَتِكَ، فَهُمْ إِخْوَانُكَ.»
- (۳۹) فَلَمَّا سَمِعْتُ وَحَقَّقْتُ، عَانَقْتُهُمْ؛ فَفَرَحْتُ بِهِمْ وَفَرَحُوا بِي؛ وَصَعَدْتُ
 الْجَبَلَ، وَرَأَيْتُ أَبَانَا شَيْخًا كَبِيرًا تَكَادُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ تَنْشَقُّ مِنْ تَجَلِّي نَوْرِهِ.
 6 فَبَقِيتُ بَاهِتًا مَتَحِيرًا مِنْهُ، وَمَشَيْتُ إِلَيْهِ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَسَجَدْتُ لَهُ وَكَدَدْتُ
 أَنْمِجَ فِي نَوْرِهِ السَّاطِعِ.

- كُفِرْتُ. أَنْكَاهُ كُفْتُ «أَيْنَ اسْتَ أَنْجَه مِيخَوَاسْتِي، وَأَيْنَ كَوَه هَمَان طُور
 9 سِينَاست، وَأَن سَنَك بَزْرَكِ سَخْت صُومَعَةُ بِدَرِ نَسْت.» پَس پَرَسِيدِم: «أَيْنَ
 مَاهِيَان كِيَانْتَد؟» پَس كُفْتُ: «هَمَانْتَدَان تُو اَنْد. شَمَا پَسْرَان يَك پَدْرِيد،
 وَأَنَان رَا وَاقِعُهُ مَانْد وَاقِعُهُ تُو اَفْتَادَه اسْت. پَس اِيْشَان بَرَادَرَان تُو اَنْد.» <
 12 (۳۹) > پَس چُون اَيْن بَشْنُودَم وَتَصْدِيق كُردَم، دَسْت بَكُردَن اِيْشَان
 دَر آوَرْدَم، وَبَدَانَان شَاد شَدَم، وَاِيْشَان نِيْز اَز دِيْدَن مَن شَاد شَدْنَد. وَبَكُوَه
 بَر شَدَم وَبَدَرْمَان رَا دِيْدَم، پِيْرِي بَزْرَكِ كِه تَزْدِيَكِ آَمَدِ آسْمَانْهَا وَزَمِيْنْهَا
 15 اَز تَابَشِ نُوْر وَی شَكَاْفْتِه شُوْنَد. پَس دَر رُوِ او خِيْرِه وَسَرَكَشْتِه هَانْدَم، وَبَسُوِ

§ وهذا: Z هو AZ-: TRPM | طور سيناء: اي تلك الافلاك AaRa | أويك:
 العقل الكلي AaRa مقابله شود با حاشية بند ۳ ص ۲۷۷ س 3 (الهادي = العقل الفعال) | وما
 TPZ: ما ARM | هؤلاء: هذه A | وحقت TPZ: وتحقت ARM | هانقتم ARPM
 هانقتم T معانقتم Z | بهم: - Z | وصعدت TRPM: فصعدنا A وصعدنا Rt | أبانا
 شيخا كبيرا: النفس الكلية Ra | والارض TARM: والارضون P، - Z | باهتا Z-T:
 مبهورا Rt | منه RPM: منه ومعنى A منه ومن معه Z | ومشتت اليه TRP: - AZ |
 § في: من A

(۴۰) فبكيتُ زمانًا وشكوتُ عنده من حبس قَيَّرَوان. قال لي «نعمًا!»
تخلّصت، ألاّ أنّك لا بدّ راجع الى الحبس الغربى، وإنّ القيد بعد ما خلّعتَه
3 تأمّا. فلما سمعتُ كلامه، طار عقلى وتأوّهتُ صارخًا صُراخَ المُشرف على
الهلاك، وتضرّعتُ اليه.

(۴۱) فقال «أما العود ضرورىّ الآن، ولكنّى أبشرك بشيئين: أحدهما
6 أنّك اذا رجعت الى الحبس، بمكنك المجيء الينا والصعود الى جنتنا هينًا
او شدم. پس مرا سلام داد، اورا سجده کردم و نزدیک بود که در فروغ
تابناک وی بسوزم.»

9 (۴۰) > پس زمانى بگریستم، و نزد او از زندان قیروان شکایت کردم.
مرا گفت «نیکو رستى، اما ناگزير بزندان غربى باز خواهى گشت، وهنوز
همه بندرا از خود بر نیفکنده‌ئى.» پس چون گفتار او بشنودم، هوش از
12 سرم بشد، وآه وناله بر آوردم همچون ناله کسيکه نزديک بمرگست، و نزد او
زارى کردم.»

(۴۱) شرح «گفت: اين بار تورا باز گشتن بدنيا ضرورىست، ولكن
15 > تورا < بشارت مى دهم بدو چيز: يکى آنکه چون اکنون بزندان باز

۱- قال لي... وتضرعت اليه: - A ۱- نعمًا تخلّصت (قد تخلّصت P) إلاّ لك لا
بد راجع الى TRMZ: نعم ما تخلّصت بعد لأنك راجع الى Rt ۲- الغربى TRM:
الغربى PZ ۳- بعد ما خلّعتَه تأمّا: اى جئت بسبب الفكر والالهام وفيك بقية التعلق
Ra جئت بالفكر والالهام وأنت بعد فى قيد العبوة وما متّ Aa ۴- كلامه Z-TRPM:
۵- ولكنّى TAZ: ولكن RPM ۱- أحدهما Z-T: الاول P ۲- الى الحبس: - A ۳-
يمكنك TRMZ: امكنك P نيك A ۱- الى جنتنا TARM: الى جناتنا P الينا A ۲- هينًا
ARMP: هتا B، - P

متى ما شئت. والثاني أنك تتخلص في الأخير الى جنابنا تاركًا للبلاد الغريبة بأسرها مطلقًا.

(۴۲) ففرحت بما قال. ثم قال لي «اعلم أنّ هذا جبل طور سيناء. 3 وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدي وجدك، وما أنا بالاضافة اليه الا مثلك بالاضافة الى.

(۴۳) ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب الى الملك 6

کردی، ممکن است که دیگر بار بما باز رسی و بیهشت ما باز کردی. دوّم آنکه بآخر باز کردی و خلاص یابی، و آن شهرها غریب را جمله رها کنی. (۴۲) شرح «فرحناك» گشتم بدانکه گفت. پس دیگر بار گفت: 9 این کوه طور سیناست، یعنی عالم من، «وبلاء من این مسکن بدر» > من < وجد تست، یعنی عقل کلّ و فیض. و این پدر نه زناشوئی است چنانکه جهال گویند، که ایشان را قوت شهوانی نیست، بلکه قابل ترکیب 12 و تحلیل نیستند. پس گفت «من نیستم باضافت با او جز چون تو باضافت با من» یعنی هر دو تقسیم فرق همانست، که تو جزوی و من حاوی تو.

(۴۳) شرح «وگفت: مارا اجداد دیگر هستند تا نسب بملکی رسد 15

متى ما Z : متى TARMP ما B : انك : الى انك T : تتخلص BAZ : متخلص
TRMP : تاركا BARtPZ : تارك TRM : للبلاد الغريبة BAZ : البلاد الغرية TRMP
لبلاد الغربة Rt : وفوق هذا : وفوقه P : جبل طور سينين T-Z : B- : مسكن والدي
وجدك : اى العالم العلوى Aa : الوالد : العقل الكلى (1) AaRa : البعد : اللبى الاول
Aa : وجدك BTAPZ : وجد مل (1) RM : اليه T-Z : اليك B : مثلك بالاضافة
B-Z : مثلك فالاضافة A : آخرون B-Z : اخر P : حتى B-Z : الى ان RtP

الذى هو الجَدّ الاعظم الذى لا جَدّ له ولا أب. وكلّنا عبيده، به نستضيء ومنه
نقتبس، وله البهاء الاعظم وله الجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو فوق الفوق
3 ونور النور وفوق النور أزلاً وأبداً، وهو المتجلّى لكلّ شيء، وكلّ شيء
هالك إلّا وجهه.

(٤٤) فأنا فى هذه القصّة، اذ تغيّر الحال علىّ وسقطتُ من الهواء فى
6 الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوساً فى ديار المغرب. وبقي معى من
اللذة ما لا أطيع أن أشرحه. فاتحبتُ وابتهلُت وتحسّرتُ على المفارقة. وكانت
تلك الراحة أحلاماً زائلةً على سرعة.

9 كه جَدّ بزرگتر اوست، واين بزرگى را با بزرگى او عظمى ومقدارى نباشد،
«واوراست بزرگوارى بلند، وبلاء بالاست، ونور نور است، وهر چيز قابل
آفت وفناست إلّا ذات پاك او.»

12 (٤٤) > پس من درين داستان بودم كه حال من بگريد، واز هوا
اندر مفاكى، ميان گروهى ناگرونده بيوفتادم ودر ديار مغرب زندانى بماندم.

الذى هو الجَدّ الاعظم B-Z : A - : الذى لا جد له... وله البهاء الاعظم
B - : T-Z : لا جد له ولا أب TRMZ : لا أب له ولا جد AP : به : وبه A
ومنه : وبه A : وله الجلال BZ : والجلال TARPM : والنور الاقهر Z : B-M
ونور النور... لكل شيء : B - : وفوق النور Rt : T-Z : أزلاً وأبداً Z : T-M
سورة ٢٨ (القصص) آية ٨٨ : القصّة : اللذة P : الحال : محال T : وسقطت :
فسقطت A : فى الهاوية ARMZ : الى الهاوية BP (ازينجا تا پايان داستان، از
اصل صافى است) : قوم TRPM : اقوام AZ : محبوساً : محبوسين Z : المغرب : مغرب
T : ٧- : وبقي معى من اللذة Z : ومعى من اللذة A : وبقي من اللذة معى TRM : وبقي
من اللذة P : المفارقة T-M : مفارقتة Z : ٧- : وكانت (فكانت P) تلك TRPM :
وتلك A : وكان تلك Z : أحلاما TRPM : أحلام A : اخفات أحلام Z : سرعة : السرعة TA

- (۴۵) نَجَانَا اللَّهُ مِنْ أَسْرِ الطَّبِيعَةِ وَقَيْدِ الْهَيُولَى ! « وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا، وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ » « وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » والصلوة على نبيه وآله اجمعين .
تمت قصّة الغربة الغریبة



- ومرا چندان لذّت بماند که یاراء توصیف آن ندارم . پس بانگ بر آوردم
وزاری کردم و بر جدایی دروغ خوردم . و این راحت خوابی خوش بود که
زود بگذشت .

- (۴۵) > خدای مارا از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد ! « و بگو
سپاس مر خدارا ، زود بنماید شمارا آیات خود را . پس بشناسید آنرا ،
و نیست پروردگار تویی خبر از آنچه میکنید . « بگو سپاس مر خداراست ،
بلکه بیشتر ایشان نمیدانند . « و درود بر پیامبر او و خاندان وی ، همگان .
داستان غربت غریبه بانجام رسید

12

1 نجانا T-M : انجانا Z : أسر : اسرار Z 1-2 : سورة ۲۷ (النمل) آية ۱۹۵
2-3 سورة ۳۱ (لقمان) آية ۲۴ : والصلوة... اجمعين RM : - A ، الحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد سيد المرسلين > وآله > اجمعين T تمت
الغربة الغریبة من كلام الشيخ الحكيم الالهی شهاب الدين المقتول بعون الله وحسن تيسيره P
تمت الكلمات الرموزة ، وفقنا الله لتشريع فضلات معضلاتها وتنقيح مستكشفات افعال
مشكلاتها حسب اقتضاء مقامات العلوم على ما هي في نفس الامر ، وأوصلنا الى أقصى
درجات غايات الكمال بعمد وآله خير آل صلوات الله عليهم من الله ذي الجلال
والافضال Z 1-2 : 10-11 و بگو سپاس... آنچه میکنید : تفسير ابو الفتوح رازی ، چاپ اول
ج ۴ ص ۱۷۵ : 10-11 بگو سپاس... نمیدانند : تفسير ابو الفتوح رازی ، ج ۴ ص ۲۷۴

ذيل

منتخبهائی از هر دو شرح

راجع به مقدمه كتاب حكمة الاشراق

3

- (۱) ص ۹ س 6 فى تحرير حكمة الاشراق : اى الحكمة المؤسسة على الاشراق الذى هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً 6 يرجع الى الاول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها وفيضانها بالاشراقات على الأنفس عند تجرّدها. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، 9 فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير Tu ونعنى بحكمة الاشراق اى حكمة الكشف، ويجوز أن يكون المراد حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع الى الاول، فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق، فنسبت حكمتهم 12 أيضاً الى الاشراق الذى هو ظهور الانوار العقلية ولعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن الموادّ الجسمية. وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطاطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث 15 والقياس Ir

- (۲) ص ۹ س 11 ومانزلاتى : اى وفى الاحوال السانحة لى عند اتصالى بعالم الربوبية وبيعض العقول الملكوتية، وهى أقسام : فمنها منازلة «أنا وأنت» 18 ومنازلة «أنا ولا أنت» ومنازلة «أنت ولا أنا» الى غير ذلك مما هو مذكور

فی کتب ارباب التصوف من أقسام المنازلات ، فانها عبارة عن أحوال تلحق السالك عند التجرد ، فيلحظ عندها أموراً شريفة من قولهم « نزل به أمر من الامور » (سورة ۲۶ ، الشعراء ، آية ۱۹۳) + Tu(Ir) ومنه قوله تعالى « نزل به الروح الأمين » 3 الذي هو العقل الفعال Ir

(۳) ص ۱۰ س 2 باب المكاشفات : ای انسداد بابها المؤدى الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات واحوالها العقلية . والمكاشفة ظهور الشيء للقلب 6 باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب ، أو حصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير فكر وطلب ، أو بين النوم واليقظة ، أو ارتفاع الغطاء حتى يتضح جليلة الحال في الامور المتعلقة بالآخرة اتضاحاً يجري مجرى البيان الذي لا يشك فيه Tu(Ir) 9

(۴) ص ۱۰ س 3 المشاهدات : المشاهدة أخص من المكاشفة ، والفرق بينهما ما بين العام والخاص . هذا هو المشهور ، لكن المصنف قال في رسالته المسماة بكلمة التصوف : « المكاشفة هي حصول علم للنفس أما بفكر أو حدس أو بسانح 12 غيبي متعلق بأمر جزئي واقع في الماضي أو المستقبل . والمشاهدة هي شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم . وقد خصه بعض الناس بما يرقم من الصور الغيبية في الحس المشترك ، فيرى ظاهراً محسوساً ، وان كان في زماننا جماعة من 15 الجبال يظنون دعاية المتخيلة اذا استهزأت بهم مشاهدة » Tu

(۵) ص ۱۰ س 7 اللمحات : وهذا يدل على أنه شرع في التلويحات واللمحات (+ والمطارحات Ir) قبل حكمة الاشراف ، وقبل اتمامها شرع فيها ، ثم 18 تمهما في اثنائها عند معاورة الاسفار والملا والحوها Tu(Ir)

(۶) ص ۱۰ س 7 غيرهما : كالمقاومات والمطارحات Tu

(٧) ص ١٠ س ٧ فى أيام الصبى : كالألواح (- كتاب الألواح العمادية)

والهياكل (- كتاب هياكل النور) وأكثر رسائله Tu

3 (٨) ص ١٠ س ١٢ كل من سلك : من الحكماء المتألهين والعرفاء المتبهين ،

لأن الأذواق اذا لم يكن فيها آفة ، لتطابقت وتوافقت ، فيصدق بعضها بعضاً Tu(Ir)

(٩) ص ١٠ س ١٢ افلاطون : لأنه موافق للمذكور فى كتبه كالكتاب السسمى

6 بطيماوس وبفانن وفى رسائله أيضاً ومطابق لحكاية بعض معارجه... وأنا كان امام

الحكمة لأن الامام هو القدوة ، والقدوة للباحثين هو ارسطو ، وهو حسنة من حسنات

افلاطون ، ومن لزمه نيفاً وعشرين سنة . وكان لافلاطون مع البحث الصحيح والكشف

9 الصريح الذوق التام والتجرد الذى ليس وراءه تجرد ، ولهذا كان امام الحكمة

النظرية ورئيس الحكمة العلمية Tu(Ir)

(١٠) ص ١٠ س ١٤ وغيرهما : اى وكذا هو ذوق جميع الحكماء الذين كانوا

12 قبل افلاطون من زمان هرمس الهرامسة المصرى المعروف بادريس النبى عم الى

زمان افلاطون ، والعظماء الذين بينهما كانباذقلس وتلميذه فيثاغورس ، وتلميذه

سقراط ، وتلميذه افلاطون وهو خاتم أهل الحكمة الذوقية ؛ ومن بعده فشت الحكمة

15 البحثية ، وما زالت فى زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست الأصول

المحتاج اليها . وأنا سسمى هرمس والدنا لأنه أول من دون الحكمة والنجوم

والطلسات وكثيراً من العجايب ، ثم تداولت حكمته بين تلامذته ، وانتشرت منهم

18 حتى انتهت الى هؤلاء العظماء Tu(Ir)... الذين هم أهل يونان... وكتاب اليامر

الذى لانباذقلس وكتب فيثاغورس تدل على قوة سلوكهما وصحة ذوقهما ومناسبة

افلاطون فى ذلك ، وكذا انكساغورس وديمقراطيس ، وهم كثيرون لا يغتصمهم

ويضبط تواريتهم إلا الله تعالى Ir

- (١١) ص ١٠ س 15 مرموزة : فأن هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط
وافلاطون كانوا يرمزون في كلامهم... ولنا عدل افلاطون ارسطاطاليس على 3
اظهاره للفلسفة اجاب بـ «انى وان كنت اظهرتها وكشفتها، لكن قد اودعت فيها
مهاوى وأمورا غوامض لا يطلع عليها إلا الشريد الفريد من الحكماء» وهو اشارة
الى ما رمزه فيها Tu(Ir) 6

- (١٢) ص ١٠ س 16 فلا رد على الرمز : لتوقف الرد على فهم المراد،
لكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم، والفهوم - وهو ظاهره - غير مراد.
فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة، فلهذا لا يتوجه 9
على الرمز. وقد ذكر هذا اللفظ بهينه - وهو «ان لا رد على الرمز» - سوريانوس
في مناقضة ارسطاطاليس لافلاطون Tu(Ir)

- (١٣) ص ١١ س 2 ومن قبلهم: اى وعلى الرمز يبتنى قاعدة اهل الشرق، 12
وهم حكماء الفرس القايلون بأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة، لأنه رمز على الوجود
والامكان، فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة «قايم» مقام الوجود الممكن،
لا ان البدأ الاول اثنان أحدهما نور والآخر ظلمة، لأن هذا لا يقوله عاقل فضلا عن 15
فضلاء فارس الغايضين غموات العلوم الحقيقية، ولهذا قال النبي ع في مدحهم «لو كان
العلم «منوطا» بالثريا، لتناولته رجال من فارس». وقد أحيى المصنف حكمهم ومذاهبهم
في هذا الكتاب، وهو بعينه ذوق فضلاء يونان، وهاتان الامتان متوافقتان في الأصل، وهم 18
- كما ذكر - مثل جاماسف تلبيد زردشت، وفرشادشير وبوزرجهر التأخر، ومن
قبلهم مثل الملك كيومرث وطهمورث وأفريدون وكبخسرو وزردشت من الملوك

الافاضل (+ والانبياہ الامائل Ir) وقد اتلف حکمهم حوادث الدهر وأعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسکندر الاکثر من کتبهم. والمصنف لما ظفر بأطراف منها،
3 ورأها موافقة للامور الكشفية الشهودية، استحسنها وکملها Tu(Ir)

(١٤) ص ١١ س 2 کفرة المجوس: وهم القايلون بظاهر النور والظلمة وأنهما
مبدءان أولان، لأنهم مشرکون لا موحدون، وكذا کل من يثبت مبدءين مؤثرين فى
6 الخير والشر، - كالتدريية - حکمهم حکمها، وكأنه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه
السلام « القدريية مجوس هذه الأمة » Tu(Ir)

(١٥) ص ١١ س 2 مانى: مانى البابلى الذى كان نصرانى الدين مجوسى
9 الطين، واليه نسب الثنوية القايلون بالهين أحدهما إله الخير وخالقه وهو النور،
والآخر إله الشر وخالقه وهو الظلمة. والالهاد تجوز الحق وتمديته لتجاوزه عن
الواحد الحق وتمديته الى الثنية الباطلة Tu(Ir)

12 (١٦) ص ١١ س 4 والبيئات: لأن العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم،
فهى تقتضى صلاحه وهو بالحكماء المتألهين الشارعين للشرائع والمؤسسين للقواعد
(وصلاحه أنما هو بالحكماء الشارعين للشرائع والواضعين للنواميس أو بالحكماء
15 المتألهين الباحثين Ir). فوجب أن لا يغلو الارض عن واحد أو جماعة منهم يقومون
بحجج الله ويؤدونها الى أهلها عند الاحتياج، بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض
البارى. ولو خلا زمان ما عنهم، لعظم الفساد وهلك الناس بالهرج والمرج Tu(Ir)
18 وما أحسن ما وصفهم على - كرم الله وجهه - فقال فى آخر كلام له كذا « يموت العلم
إذا مات حاملوه. بلى لا يغلو الارض من قايم لله بحججه، أما ظاهر مكشوف وأما خاف
(خاف Ir) مغور، لتلا يطل حجج الله وبيئاته. وكم وأين أولئك، هم الأتلون عدداً

- الأعظمون قدرًا؛ أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة يحفظ الله بهم حججه حتى يؤدّوها > الى < نظرائهم ويودعوها في قلوب أشباههم (يودعوها نظرائهم ويزرعوها في قلوب أشباههم) في كلام طويل Ir رجوع شود به كتاب < سقينة بحار الانوار > تصنيف عباس قمي، چاپ تهران ١٣٥٢، جلد ٢ ص ٢٢٤.
- (١٧) ص ١١ س 7 بالعوامل الثلاثة: اي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم، وافلاطون يسمي الاول تعالى عالم الربوبية، فان اراد المصنف - رحمه الله - معه ذلك، فيسقط عالم الجرم لأنه محسوس لا يحتاج الى الاثبات Tu(Ir)
- (١٨) ص ١١ س 9 باستاذيه: يشير بهذا الى أبي علي بن سينا حيث قال في آخر منطق الشفاء في معنى القياس ناقلًا عن المعلم الأول ما معناه هذا < وأما الاقيسة فأنما ما ورثنا عن الأوائل ومن تقدمنا إلا أمورًا جيلة واقناعات وضوابط غير مفصلة. وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وافراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام والاحوال، فهو أمر قد كدنا أنفسنا فيه بالليل والنهار، واسهرنا أعيننا، وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الامر. فان وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو اصلاح فليصلعه، أو خلل فليسهه. > ثم ان أبا علي شرع بعد ذلك في تفخيمه فقال < انظروا معاشر المتعلمين! هل أتى بعده أحد زاد عليه أو أظهر فيه قصورًا أو أخذ عليه مأخذًا مع طول المدة وبعد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح. > ثم قال < وأما افلاطون الألهي، فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل اليها من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة. > فذاك في تعظيم ارسطاطاليس، وهذا في مذمة افلاطون.
- فقال الشيخ الألهي في هذا المعنى انه لا يجوز المبالغة في ارسطاطاليس - كما فعله

- أبو علي بن سينا - علي وجه يفضي الى الأزراء باستاذبه Ir(Tu)
- (۱۹) ص ۹۹ س ۱۰ اغناذيمون : ای شیت بن آدم علیهما السلام
- 3 (۲۰) ص ۹۹ س ۱۰ هرمس : ای ادريس النبی علیہ السلام
- (۲۱) ص ۹۹ س ۱۰ اسقلینوس (اسقلیوس) ای خادم هرمس وتلميذه الذي هو أبو الحكماء والأطباء. وإنما سَمِيَ الثلاثة - وهم من عظماء الأنبياء الجامعين بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا قَدَرُوا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة - أما لأنه (يعني ارسطاطاليس) أخذ العلم عن افلاطون، وهو عن سقراط، وهو عن فيثاغورس، وهو عن انبازقلس، وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهي الى الامامين اغناذيمون وهرمس، واستاذ الاستاذ استاذ؛ وأما لأنه تلميذ كتبهم وكلامهم، فكانوا معلمين له بالحقيقة. ولو أنصف أبو علي، لَعَلَّم أنَّ الاصول التي بسطها ارسطاطاليس مأخوذة عن افلاطون، وأنَّ افلاطون ما كان - والعلم عند الله - عاجزاً عن ذلك، وإنما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور الكشفية الجلييلة والذوقية الجلييلة
- 9 (+) واجتهاده في الرياضيات [الرياضات؟] والمجاهدات ومشاهدة جلال الحق والنظر الى كبرياته، وهذه الاشياء Ir هي الحكمة بالحقيقة. ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة الشريفة النفيسة، كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجلد الغير المهم؟ Tu(Ir) وتضييع الزمان والعمر فيما لا طائل تحته؟ قال الشاعر «تألق البرق نجدياً، فقلتُ له: يا بارق الحى انى هناك مشغول.» بل الصواب والعقل ما فعله الحكيم الفاضل افلاطون
- 12 الالهى على انه غير قاصر في البحث كما ذكره، لكن أكثر كتبه ومصنفاته ما نقلت الى العربى، بل تلفت وذهبت. ويعنى <المصنف> بأرباب السفارة أهل الكتب الالهية المنزلة من السماء والشارعين، اي الشارعين للنواميس وأرباب النبوات. واغناذيمون

وهرمس واسقلينوس من عظماء الأنبياء وأهل النواميس وأصحاب الوحي، ولهم النصيب الأوفر من الحكمة، وبقوة الوحي والاتصال العقلي قدروا على تدوين الحكمة وإظهار الفلسفة، فإن مبدأ الفلسفة مأخوذ عن الشارعين الفاضلين الجامعين للفضائل النبوية 3 والحكمة الفلسفية Ir

(٢٢) ص ٩٩ س 12 وهي هذه : هي عشر على ما ذكره، وإنما انحصرت فيها لأن الحكيم إما أن يكون متوغلًا في التأله والبحث، أي في الحكمة الذوقية 6 والبعثية، أو في احدهما فقط، أو لا يكون متوغلًا في شيء منهما. والأول قسم واحد؛ والثاني ستة أقسام، لأن المتوغل في احدهما إما أن يكون متوسطًا في الأخرى أو ضيفًا فيها أو خاليًا عنها؛ والثالث وإن كان تسعة أقسام هي الحاصلة من ضرب الثلاثة التي هي التوسط والضعف والخلو في مثلها، لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالي عنهما لنافته لمورد القسمة لأنه لا يسمى حكيماً؛ وترجع الثانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلاثة، لأن كلا منهما إما أن يكون طالبًا للتوغل فيهما أو 12 في أحدهما فقط. فالأقسام عشرة لا غير. وهذا الحصر مما نبهني عليه المصنف له إدام الله فضله وكثر في الملوك الأفاضل مثله Tu

(٢٣) ص ٩٤ س 1 عديم البحث : وهذا أكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ 15 التصوف كأبي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور > العلاج < ونظرائهم من أرباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور Tu(Ir)

(٢٤) ص ٩٤ س 1 عديم التأله : وهو عكس الأول، إذ المراد من البعث 18 المتوغل في البحث، وهو من المتقدمين كأكثر المشائين من اتباع ارسطاطاليس ومن المتأخرين كالشيخين الفارابي وأبي علي > ابن سينا < واتباعهما Tu(Ir)

- (٢٥) ص ١٤ س 1-2 متوغل فى التأله والبحث : هذه الطبقة أعز من الكبريت الأحمر ولا نعرف أحداً من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة، لأنهم وإن كانوا متوغلين فى التأله لم يكونوا متوغلين فى البحث، ألا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل المجل وتبميز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهديب، لأن هذا ما تمّ ألاّ باجتهاد ارسطاطاليس Tu(Ir) وأما المتأخرين فلم نعرف متوغلًا فيهما غير صاحب هذا الكتاب قدس الله نفسه Ir(Tu)
- (٢٦) ص ١٤ س 9 التلقى : اى لا بدّ له (اى للوزير) أن يأخذ منه (اى من الملك) ما يحتاج اليه الخلافة، فالتأله له قوة الأخذ عن البارئ والمقول دون فكر ونظر بل باتصال روحى، والباحث لا يأخذ شيئاً ألاّ بواسطة المقدمات والافكار والانظار، فلهذا كان أولى من الباحث فقط Ir(Tu)
- (٢٧) ص ١٤ س 10 التغلب : فإن كثيراً من المتفليين لا يستحقون المخاطبة لتقصمهم وشدة جهلهم، فكيف يستحقون اسم الرئاسة الحقيقية؟ بل نمنى بهذه الرئاسة تحصيل الكمالات الانسية أما الدوقية والبحثة جميعاً أو الدوقية فقط، لأنه قد بان أنه لا رئاسة للباحث الصرف Ir
- (٢٨) ص ١٤ س 10 قد يكون الامام... ظاهراً : كساير الأنبياء ذوى الشوكة والملك، وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث وافريدون وكيخسرو واسكندر (+ وبعض البطالسة ويونان Ir) وبعض الصعابة رضى الله عنهم Tu(Ir)
- (٢٩) ص ١٤ س 12 الغول : كساير متألهى الحكماء والصوفية من المشهورين أو الغاملين، والتأله الغفنى يسمى «قطباً» وفى كلّ عصر وزمان يكون منهم جماعة، ألا ان أتهم كمالاً لا يكون ألاّ واحداً كما جاء فى الأخبار النبوية Tu(Ir)

- (٣٠) ص ١٢ س 13 الظلمات غالبية : كزمان الفترات وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوى الغباوة والجهالات كزماننا هذا (وهذه الاحوال موجودة فى اهل زماننا هذا Ir) لضعف الشرايع وتواتر الوقايح وانطماس السبل والمناهج الحكيمية واندراس الرتب والمدارج العقلية Tu(Ir)
- (٣١) ص ١٢ س 14 ثم طالب البحث : لأن طالب التأله طالب للخلافة التى هى المقصد الأقصى بغلاف طالب البحث اذ لا خلافة له ، ولأن طلب حصول اليقين بالتأله أقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامة البحث عن الشكوك والشبهات Tu(Ir)
- (٣٢) ص ١٢ س 15 التأله والبحث : فالوجود من علم النوق والانوار الالهية ههنا لا يوجد فى كتاب آخر مثله أو قريب منه ، فهو ختم على الحقيقة . وأما البحث ، ففيه جمل أصول العلوم وقواعدها كالمنطق والطبيعى والالهى Ir(Tu)
- (٣٣) ص ١٢ س 16 ليس ... فيه نصيب : لابتناؤه على الاصول الكشفية الدوقية بغلاف الكتب البحثية لابتنائها على أصول أخرى Tu(Ir)
- (٣٤) ص ١٢ س 17 البارق الالهى : وهو نور فاض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالأمور العلوية الروحانية ، به تعلم المجردات واحوالها ، وهو اكسير الحكمة . ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق ، فمن لم يحصل له هذه ، لا يمكنه الاطلاع على دقائق أسرارها ولا يفهم ما يقال من تعريف ذوات المجردات العقلية وصفاتها ، لكون هذه البوارق هى الاصل فى معرفة النفس والمجردات ؛ بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة - كالنور والضوء والاشراق وأمثالها - إلا موضوعاتها الأصلية ، فيضل ضلالاً مبيناً ، بغلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور

بالنوق ، ووصل اليه باليقين Tu(Ir)

(٣٥) ص ١٣ س 1 ملكة له : بحيث تلحظه النفس متى شامت وتمسكن من
3 استنباته ليمسكن أن يبنى عليه ما يحتاج اليه من الاحكام . هذه أقل الدرجات ، وأعظمها
أن يحصل له الملكة التامة الطامسة ، وهى آخر الراتب كما سنبين فى قسم
الانوار Tu(Ir)

6 (٣٦) ص ١٣ س 3 فى القواعد الاشراقية : لاختلاف الأصول وتباين البأخذ ،
لأن أصل القواعد الاشراقية ومأخذها هو الكشف والبيان ، وأصل قواعد المشائين
البحث والبرهان Tu(Ir)

9 (٣٧) ص ١٣ س 5 بالسلم المغلقة : اى بالنفس المتغلقة (بخلع النفس Ir)
عن البدن والمشاهدة للمبادئ العقلية والسوانح النورية Tu(Ir)

(٣٨) ص ١٣ س 7 ثم بنى عليها : اى نشاهد من الروحانيات أشياء كنزواتها
12 المجردة واشراقاتها ولمعانها وبعض هيئاتها النورية ، ثم بنى عليها العلوم الالهية
والاسرار الربانية Ir(Tu)

(٣٩) ص ١٣ س 8 الشكوك : كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من
15 متقدمى المشائين ومتأخريهم . ألا ترى أنهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الأسئلة
الواردة عليهم ، وتخبطوا فى القبل والقال وتشكك اللاحق على السابق ، ولم يتفقوا على
شيء ؟ بل « كلما دخلت أمة لعنت أختها » (٣٦/٧) ولهذا لم يبق للاذكياء ثقة بكتبهم
18 ولا بكلامهم ، اذ لا يغفلوا عن الريب والشك ، ولا يسلم عن الطعن والقبح Tu(Ir)



فهرست کلی

مشمول بر اصطلاحات و نامهای شخصها و جایها و کتابها

شماره ها مربوط به صفحه های کتاب است .

حرف ح اشاره بهاشیه هاست .

الاتصال ۷۴-۷۵، ۷۹، ۱۲۸، ۱۴۶،	أب القدس ۱۵۷ ح
۱۶۳ ح، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۴۵ ح،	الأب القریب ۲۰۰
۲۸۴؛ — الروحانی ۲۷۱؛ — الروحی	الآباء ۱۸۷ ح
۳۰۶؛ — العقلی ۳۰۵	الابتهاج ۱۷۷، ۱۷۸ ح
الاتصالات الکوکیة ۱۷۵ ح	الأبغرة ۱۹۲، ۱۹۳
الاتفاقات ۲۰۲	الابدان المثالیة ۲۵۴ ح
الانسیة ۷۷	الابرار ۲۷۸
الانار ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۹ ح، ۲۰۶؛ —	ابرخس (Hipparque) ۱۵۶ ح
العلویة ۱۸۷ ح	الابصار ۹۹، ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۵۳،
آثار النور ۱۹۶	۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۴
الانینیة ۱۲۲	ابن سینا (الشیخ الریس) ۴۸ ح، ۱۰۰ ح،
الانیری ۱۴۹ ح	۱۹۰ ح، ۲۲۵ ح، ۲۷۴ ح، ۳۰۳،
الانیریات ۱۳۹، ۱۴۸	۳۰۴، ۳۰۵
الأجرام الفلکیة ۱۵۴، ۲۴۹ ح	ابن الندیم ۲۳۴ ح
أجزاء الظلمة ۲۳۳ ح؛ — النور ۲۳۳ ح	ابناء التوفیق ۲۵۰؛ — الشیاطین ۲۵۰؛
الاجسام ۱۴۹ ح، ۲۶۳، ۲۶۴؛ — العسیة	— الظلمات ۲۴۵
والمثالیة ۱۶۹ ح؛ — الفلکیة والمنصریة	أبو یزید البسطامی ۲۲۸ ح، ۲۵۵ ح،
والمثالیة ۱۶۴ ح	۳۰۵
أجناس الظلمة ۲۳۳ ح؛ — النور ۲۳۳ ح	الاتحاد ۱۲۱، ۲۱۴ ح، ۲۲۸
الاحتجاب ۱۶۸	الانزاک ۲۲۰ ح
الاحراق ۱۸۸	آتش (النار) ۲۸۶
الاحیاز الطبیعیة ۱۷۳ ح	

- أخبار العلاج ۲۶۷ ح
الاخس الظلماني ۱۵۴
أخو النفس (= النار) ۱۹۷ ح؛ - النور
الاسفند الانسي ۱۹۶
أخوان البصرة ۲۴۵؛ - التجريد ۲۴۲،
۲۵۲
أخوان الصفا ۱۸۶ ح، ۲۰۰ ح، ۲۳۰ ح
الأدراك ۹۷ ح، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۵۳،
۲۱۰، ۲۲۴ ح، ۲۲۷
أدراك الأناثية ۱۱۱؛ - الذات لنفسها
۱۱۲
أدریس النبی ع ۳۰۰
الأدعية النبوية ۱۶۴
الأدوار ۲۳۹، ۲۵۵؛ - والاكواد ۲۱۷ ح
آذربايجان ۲۳۱ ح
الأذکار ۲۴۶
الأذواق ۳۰۰
الأرادة ۱۷۲ ح، ۲۶۶
أرباب الارصاد ۱۵۶ ح
أرباب الاصنام ۱۴۵، ۱۴۶ ح، ۱۵۵ ح،
۱۵۶ ح، ۱۵۸ ح، ۱۵۹ ح، ۱۶۵ ح،
۱۶۶ ح، ۱۷۷، ۱۷۸ ح؛ - النوعية
الفلكية ۱۴۳؛ - النوعية والطلسمات
الجسمية ۱۴۹ ح
أرباب الانواع ۱۴۶ ح، ۱۷۶ ح، ۲۰۰ ح،
۲۳۲ ح
أرباب البحث ۲۲۲؛ - التصوف ۲۹۹؛ -
- الحقيقة ۲۶۳؛ - الذوق ۳۰۵؛ -
الرياضة ۲۷۱؛ - السفارة ۳۰۴؛ -
الصناعات ۲۲۰
أرباب الطلسمات ۱۴۳، ۱۴۷ ح؛ -
النورية ۱۵۳ ح
الارباب العظيمة (= أرباب الاصنام) ۱۸۵
أرباب العنصريات ۱۷۶؛ - المكاشفات
العقلية ۱۵۰ ح؛ - النبوات ۳۰۴
أردیبهشت (Arta Vahishta, Ordibehesht)
۱۲۸ ح، ۱۵۷، ۱۹۳
أرسطاطاليس (أرسطو، المعلم الأول،
صاحب المشائين، Aristote) ۱۱، ۵،
۱۹، ۲۱، ۱۰۰ ح، ۱۱۴ ح، ۱۳۴ ح،
۱۵۵ ح، ۱۶۲ ح، ۱۸۰ ح، ۲۰۰ ح،
۲۲۲ ح، ۲۲۸ ح، ۲۹۸، ۳۰۰،
۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶
أرشيدس (Archimède) ۱۵۶ ح
الارصاد الروحانية ۱۵۶
الارض ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲،
۱۹۹، ۲۰۰ ح
أركان العرش ۱۶۴
الارواح ۹۲ ح، ۲۰۳ ح، ۲۴۶؛ -
الغيبية ۲۳۵ ح؛ - الطيبة ۲۳۵ ح؛
- قبل الاجساد ۲۷۸ ح
الاربعية الروحانية ۲۳۳
الازدواج ۱۴۸، ۱۴۹ ح
الازلية ۱۷۲ ح

- اژدها (التنين) ٢٨٩
 أساطين الحكمة ١٥٦، ٢٤١ ح، ٢٥٥؛
 — العقول ٢٤٦
 الاستحجار ١٩٢
 الاستظلام ١٣٣
 الاستعداد ٨٥، ١٢٩ ح، ١٧٩ ح، ١٩٥،
 ٢٠٠، ٢١١؛ — القريب ٩١
 الاستعدادات ١٨٧ ح، ١٩٦، ٢٣٩ ح،
 ٢٦٨
 الاستفساق ١٣٣، ١٤٧
 الاستغناء ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦ ح، ١٤٧ ح،
 ١٦٧، ٢١٧
 الاستقراء ٤١
 الاستنارة ١٣٤، ١٤٧
 الأسد ٢٩٠
 اسرار حكمة الاشراق ٢٥٨ ح
 الاسرار الربانية ٣٠٨
 الاسفل ١٣٠
 اسفندارمذ (Spanta Aramati, Esfan-
 darmoz)، ١٩٩، ١٥٨ ح، ١٢٨ ح،
 ٢٠٠ ح
 اسفهبذ (اسهبذ Espahbad)، نكاه كنيد
 به «نور اسفهبذ» و«الانوار
 الاسفهبذية»
 اسقليپوس (Asklepios) ١١،
 ٣٠٥، ٣٠٤
 اسکندر (Alexandre) ٣٠٦، ٣٠٢
- الاسلاميون ٢٢١
 الاسماء ١٧
 آسمانها (السموات) ٢٨٧
 الاشارات ١٢٩
 الاشباح ١٥٦ ح، ٢٤٠ ح؛ — الروحانية
 ٢٧١؛ — المجردة ٢٣١ ح، ٢٣٤،
 ٢٣٩؛ — المعلقة ٢٣٥
 الاشتراكات ١٧٨
 الاشخاص ١٦١، ٢٤٣ ح
 اشغاض الضوء ٢٤٦
 الاشدية ١٦٨
 الاشراق ١٣، ٤١، ٦٢، ٨٧ ح، ١٢١ ح،
 ١٢٢ ح، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧،
 ١٤١، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤،
 ١٥٧ ح، ١٦٦، ١٧٩ ح، ١٨٥، ١٩٥،
 ٢٢٢ ح، ٢٢٦، ٢٢٧ ح، ٢٤٥ ح،
 ٢٤٦ ح، ٢٨٩، ٢٩٨، ٣٠٧؛ —
 الالهى ١٦٩ ح؛ — العضورى ١٠٣ ح،
 ١٣٤؛ — الظهورى العضورى
 ١٥٢ ح؛ — العقلى ١٢٩ ح؛ — للنور
 الاسفهبذ ٢١٥
 اشراق شعاع النور ١٣٥؛ — العقل
 ١٤١ ح؛ — نور الشمس ١١٣ ح؛ —
 نور العقل ١١٣ ح
 الاشراقات ١٣٨ ح، ١٤٢، ١٤٥ ح،
 ١٥٣، ١٥٦ ح، ١٦٧ ح، ١٦٩،
 ١٧٦، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٥، ٢١٩ ح،

۱۹۸ ح؛ - الکیسیا ۱۹۲ ح؛ - المباحثات
الشرقیة ۱۵۰ ح؛ - المشاهدة ۱۵۶ ،
۱۶۲؛ - المکاشفات ۲۷۵؛ - المناظر
ح۹۹؛ -- الوحي ۳۰۵

الأصل ۱۶۰

اصناف الانوار الواردة ۲۵۴-۲۵۲
الاصنام ح۹۲ ، ۹۳ ، ۱۵۶ ح ، ۱۵۹ ،
ح۱۶۶ ، ح۱۷۷؛ - لروح القدس
ح۲۰۵؛ - النوعية الفلكية ۱۴۳

أصنام الانوار ح۲۲۴

الاصوات ۱۰۳-۱۰۴ ، ۲۴۲

أصوات الافلاك ۲۴۱ ، ۲۴۲

الاصول الأعْلون ۱۴۲؛ - الطولية
(من القواهر) ۱۷۹؛ - المرضية
۱۷۹؛ - المنصرية ۱۹۰؛ - الكشفية

۲۶۰ ، ۳۰۷

أصول القوابس ۱۹۰

الاضافات ۷۰ ، ح۱۲۴ ، ۱۷۴؛ - العقلية

۱۵۳

الاضافيات ۱۹

الاضواء المجردة ۱۷۲؛ - المنعكسة

۱۵۳؛ - المبنوية ۱۵۷

الاضلال ح۹۲

الاضهار ۱۱۸ ، ح۱۱۹ ، ح۲۱۲

الاعتبار العقلي ۱۸۶

الاعتبارات الذهنية ۵۰؛ - العقلية ۶۴-۷۳ ،

۷۴ ، ۱۱۶ ، ح۱۲۴ ، ۱۲۸ ، ۲۰۶ ، ۲۱۰

، ۲۲۵ ، ۲۲۶ ، ۲۲۹ ، ح۲۳۴ ،

ح۲۵۱ ، ۲۵۴ ، ۲۹۸ ، ۳۰۸؛ -

العقلية ۲۴۵ ح ، ۳۰۷؛ - العلوية ۲۵۲

الاشراقي ۳۶ و ۳۶ ح

الاشراقيون ۱۳ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ح۱۰۳ ،

ح۱۷۶ ، ح۱۸۶ ، ح۱۹۲ ، ح۲۰۸ ،

ح۲۲۰ ، ح۲۲۱ ، ح۲۵۹

الاشعة ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۵ ، ۱۶۰ ،

۱۶۵؛ - الاشراقية ۱۷۹؛ - البرزخية

۱۴۱؛ - التامة ۱۴۲؛ - الظهورية

۱۲۲؛ - العقلية ۹۸ ح ، ۱۲۹ ح ،

الفلكية ۱۸۸ ح؛ - الكوكبية ۱۹۷ ح؛

- النورية ۹۷ ح؛ - الواسطية ۱۷۹

أشعة الانوار القاهرة ۱۷۵ ، ح۲۲۲؛ -

الكواكب ۱۹۵ ، ح۱۹۶

الاشعرية (الاشاعرة) ح۱۷۲

الاشقياء ۲۲۱ ، ۲۳۱

الاشواق ۱۹۶

اصحاب الاصنام ۱۴۵ ، ح۱۴۷؛ -

المتكافئة ۱۴۴

اصحاب افلاطون (Platoniciens) ۱۶۲

اصحاب البرازخ العلوية ۱۷۷ ، ۲۳۸؛ -

التجريد ۲۶۹؛ - حجات العزة ۲۴۵؛

- الحقايق النورية ۱۵۳؛ - السكينة

الكبرى ۲۵۰؛ - الشقاوة ۲۳۰؛ -

الطلسمات ۱۴۵ ، ۱۴۶؛ - العروج

۲۱۳؛ - الكشف ۲۲۲ ح؛ - الكمون

١٨٧، ٢٣٢ ح، ٢٣٥، ٢٤١، ٢٤٢،
 ٢٥١ ح، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٨؛ —
 التسعة ١٣٨، ١٣٩ ح؛ — المثالية
 ٢٣٤ ح؛ — النورانية ١٦٢
 الاقتصاد ١٨٨، ١٩١، ٢٠٦
 الاقدمون ٧٩، ٨٠ ح، ٨٨، ١٠٨ ح،
 ٢٣١ ح، ٢٣٤ ح، ٢٤١
 الاقربون (= الملائكة المقربون) ٢٤٥ ح
 الاقليم الثامن ٢٥٤
 الاقيسة ٣٠٣
 اكسير الحكمة ٣٠٧؛ — القدرة ٢٥٢
 الاكوار والادوار ١٧٥، ١٧٦
 الالغان الموسيقية ٢٥٧ ح
 الألم ٢٢٤
 الوان الكواكب ٣٤١
 الالهام ٢٩٤ ح، ٢٩٩؛ — النفس ٢٥٩ ح
 أم الحكمة ١١٤ ح
 الامام المتأله ١٢، ٣٠٦
 الامتداد ٧٥، ٧٩، ١٠١
 الامتزاز ٢٢٨
 امتزاز النور ٢٢٣ ح
 الامتياز العقلي ٢٢٨
 الامر ٢٥٧؛ — الوجداني ٢٦٦
 الامزجة ٢٦١
 الامكان ٥٧، ٦٨، ٦٩، ٨٤، ٩٠،
 ١٠٨، ١٣٩؛ — الاشرف ١٤٣،
 ١٥٤، ٢٤٢؛ — الغاص ٢٧ ح،

الاعتدال ١٤٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٢٦
 الاعراض ١٦، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٢٦٣،
 ٢٦٤؛ — الظلمانية ١٩٦ ح
 الاعلون (من القواهر) ١٤٢، ١٤٤،
 ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥، ١٧٨، ١٧٩،
 ١٨٥، ٢٥١؛ — المترتبون ١٤٥
 الاعيان ١٥٩
 اعيان الموجودات ١٥٢ ح
 اغاثاذيون (Agathodaimôn) ٥، ١١،
 ١٥٦، ٢٢١ ح، ٣٠٤
 الافاضة ٩٧ ح
 الافاعيل ٢٠٩، ٢١٠
 آفتاب (الشمس) ٢٨٧
 الافتراقات ١٧٨
 أفراد ٢٧٥
 الافراد ٢٦٧
 افريدون (Thraetaona, Faridûn) ١٩٧،
 ٣٠١، ٣٠٦
 الافق النوري ١٦٩، ٢٢٣
 افلاطون (Platon) ٥، ١٠، ٩٢،
 ١١٤ ح، ١٥٦، ١٥٨ ح، ١٦٢،
 ١٦٣ ح، ٢٠٣ ح، ٢٠٨ ح، ٢٢١،
 ٢٢٢ ح، ٢٣٠، ٢٣١ ح، ٢٤١ ح،
 ٢٥٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٤
 الافلاك ٩٦، ١٣١، ١٣٢، ١٤٥،
 ١٤٦ ح، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٠،
 ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٥،

- ٥٨، ٤٧، ح ٢٧، العام ٩٠، ح ٩٠؛ —
 الامور القدسیّة ١٧٥
 الأمّهات (= الاعلون من القواهر) ١٧٩
 الأمّهات (= العناصر) ١٨٧ ح
 الآن ١٨١، ١٨٢
 الأنائیة ١١١، ١١١، ح ١١١، ١١٢، ١٢٠،
 ٢٠١، ٢١١، ٢١٨
 انباذقلس (Empédocle) ١٠، ١٠٦،
 ١٥٨ ح، ١٦٢، ٢٢١ ح، ٢٣١ ح،
 ٢٥٥ ح، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٤
 انبعاث حركة الافلاك ١٨٤ ح
 الأنبياء ١٥٥ ح، ١٥٦، ٢٤٠، ٢٥٤ ح،
 ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٣٠٥
 انتقاش الحقایق ٢٧٠
 الانتقال ١٣٠
 انتقال الذهن ٣٠٧
 الانثى ١٤٩ ح
 الانجذاب ٢٢٤
 اندیشها فاسد (التغیلات الفاسدة)
 ٢٨٥، ٢٨٦
 الانسان الكبير ١٧٤ ح؛ — الكلیّ ١٦٠
 الانسانیّة ١٥٩، ١٦٠، ١٦١
 الانسلاخ ٢١٣
 الانطباع ١٣٤، ١٣٥ ح، ١٤٥، ١٥٠،
 ٢١١، ٢١٢ ح، ٢١٥ ح
 الانكاس ١٤٧ ح
 الانكاسات ١٥٦ ح؛ — الاشرافیّة
- والمشاهدیّة ١٤١ ح
 الانفس الكاملة ٢٩٨
 الانفصال ٧٤-٧٥، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٦
 الانقلاب ١٩٢
 انكساغورس (Anaxagore) ٣٠٠
 الأنوار ١٣٦، ١٤٩ ح، ١٩٥، ٢١٦؛
 — الاسفندیّة ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٤،
 ٢٣٦؛ — الاشرافیّة ١٤٥ ح، ١٤٦ ح؛
 — الالهیّة ٢٥٧، ٣٠٧؛ — البسیطة
 ١٦٧؛ — التامة ٢٢٩؛ — الحافظة
 ٢٥٠ ح؛ — الروحانیّة ٢٧١؛ —
 السانحة ١٤١، ١٨٥، ٢٠٥، ٢٥٥ ح؛
 — الشعاعیّة ١٩٥ ح، ١٩٨ ح؛ —
 الطولیّة ١٥٦؛ — العارضة ١١٣،
 ١٢١، ١٢٧، ١٢٨؛ — العالیة
 ١٨٨؛ — المرضیّة ١٤٦ ح، ١٥٦ ح،
 ٢١٣ ح؛ — العقلیّة ١٤٤، ١٦٤ ح؛
 — العوالی ١٦٧ ح
 الانوار القاهرة ١٣٩، ١٤٠، ١٥٥،
 ١٥٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩،
 ١٧١، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨،
 ١٨٤، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٠١ ح، ٢١٣،
 ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٥٥؛ —
 أرباب الاصنام النوعیّة الفلكیّة ١٤٣؛
 — الاعلون ١٤٥؛ — الصوریّة أرباب
 الاصنام ١٤٥؛ — العالیة ٢٢٨؛ —
 المتکاثرة ١٤٤، ١٧٨؛ — المقدّسة

- ١٨٣
 الانوار القایمة ١١٣ ح ، ١٢١ ؛ —
 الكاملة ٢٣٦ ح ؛ — المتصرفة ١٦٦ ،
 ١٦٩ ، ١٩٥ ، ٢٢٣ ؛ — المتصرفة
 العلویة ١٨٤ ؛ — المتوسّطات الطولیة
 ١٤٤
 الانوار المجردة ١٢١ ح ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،
 ١٢٨ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤١ ح ، ١٤٥ ،
 ١٦٣ ح ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ح ،
 ٢٠٥ ح ، ٢١١ ، ٢١٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٤٧ ح ؛ — الجوهريّة ٢١٣ ح ؛ —
 العالیة ١٤٠ ؛ — العقلیة ١١٩-١٢٠ ،
 ٢٤٩ ح ؛ — الفلكیة ٢٠٨ ؛ — القاهرة
 ١٤٤ ، ١٩٣ ح ؛ — المدبرة ١٥٤ ،
 ١٨٣ ؛ — النفسیة ١٣٢ ح
 الانوار المعضة ١٢١ ح ، ١٥٣ ؛ —
 المدبرة ١٣٢ ، ١٤٥ ، ١٦٩ ، ١٨٥ ،
 ١٨٦ ، ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ،
 ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٥٥ ح ؛ —
 المدبرة الانسیة ٢٠١ ؛ — المدبرة
 الفلكیة ٢٣٦ ؛ — المشاهدیة ١٤٥ ح ،
 ١٤٦ ح ؛ — المشرقة ٢٥٤ ح ؛ —
 النفسیة السالکیة ١٦٤ ح
 انوار الذات الأزلیة ١٦٣ ح ؛ — العالم
 الاعلی ٢١٣ ؛ — الكواكب ١٧٥ ح ،
 ١٩٦ ح
 الانواع ٨٣ ؛ — الجسمیة ١٤٧ ح ؛ —
- الجوهريّة ٩٢ ح ؛ — النصریة ١٧٩ ح
 الانواع النوریة العقلیة ١٧٩ ح ؛ —
 القاهرة ١٤٣ ؛ — المجردة ١٤٣
 الانسیة ١١٣ ، ١١٤
 الاوائل (من الحكماء) ١٥٦ ح ، ١٦٢ ح ،
 ١٩٧ ح ، ٢٣٠ ح ، ٣٠٣
 الاوج ١٧٦
 اوستا (Avesta) ١٤٩ ح ، ١٥٧ ح ،
 ١٩٣ ح ، ١٩٩ ح
 الاوضاع ١٧٥ ؛ — الكوكبیة ١٧٩ ح
 الاوطان ٢٤٨
 اوقات الصلوات (عند الفرس) ١٩٧ ح
 اولو الاباب ٢٤٢
 الاولیاء ٢٤٠ ، ٢٥٤ ح ، ٢٧١ ، ٣٠٥
 أهل بابل ٢١٧ ح ؛ — البدايا ٢٥٢ ح ،
 ٢٥٣ ؛ — التصوّف ٢٧٥ ؛ — الذوق
 ٢١٧ ح ؛ — الذوق والكشف ١٥٢ ؛
 — الشرق ٣٠١ ؛ — العلم ٢٦٣ ؛
 — فارس ٢٩٨ ؛ — الكتب الالهیة
 المنزلة ٣٠٤ ؛ — المواجید ١٨٤ ح ؛
 — النار ٢٤٣ ح ؛ — النوامیس ٣٠٥
 آیاتکار جاماسپیک (Ayât-kārī Jāmāspik)
 ١٢٨ ح
 ایجاد البرزخ ١١٩
 الايسر ٢٨٠ ، ٢٨٥
 ب
 باب الله الرفیع ٢٥٢

٢٤٤؛ - الاعلی ١٣٣؛ - العنصری	بابل ٤
١٩١؛ - المحيط ١٢٩، ١٣٠؛ -	الباحث ٣٠٦
المشترك ١٤٦، ١٧٨ ح؛ - البیت	البارد ١٨٨، ١٩١
١٣١؛ - النوری ١٩٩	البارق ٢٤٨؛ - الالهی ١٢، ٣٠٧
البرزخیة ١٠٨	البارقات الالهیة ١٨٤ ح
البرق ٢٥٣، ٢٥٩ ح	الباصر ١٥٠، ٢١٣
البرودة ٢٠٠ ح	بالاء بالا (فوق الفوق) ٢٩٦
البروق اللامعة ٢٥٠ ح؛ - الیمانیة ٢٧٩	البحث ٢٩٨، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨
البرهان ٤٤-٤٥	بحر قلزم ٢٨٩
بسطامی، نکاه کنید به > أبو یزید	بحر النور ٢٤٧
البسطامی >	البخار ١٩٠، ١٩٤
البسيط ٩٤، ٩٥، ١٦٥	البرازخ ١١٥، ١٢١، ١٢٩-١٣٠،
البصر ١٣٤	١٣٢، ١٣٣، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٥،
البطالسة ٣٠٦	١٥٣، ١٥٥، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٥،
بطليموس (Ptolémée) ١٥٦ ح	١٨٧، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٧؛ -
البطون ١٣٦	الغاضعة ١٧٧؛ - السفلیة ١٩٦ ح؛
بمث الاجساد ٢٣٤	- السماویة ١٣٢؛ - العالیة ١٧٧؛
البعضیات ٥٨	- العلویة ١٣١، ١٧٧، ١٨٣،
بقاء النفس ٩٠-٩٢	١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٥،
البلاد الغریبة (بلاد الغرب) ٢٩٥	١٩٦، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٣٠، ٢٣٦،
البوارق ٢٥٤ ح، ٣٠٧	٢٣٧، ٢٣٨؛ - المستقلة ١٤٠؛ -
بوذاسف (Būdhāsaf, Bouddha, Bodhi-	المظلمة ١٤٦ ح، ٢٢٤؛ - الهایلة
sattva) ٢١٧، ٢١٨ ح	ح ٢٤٩
بوذرجمهر (Bozorgmehr) ١١، ٣٠١	البرد ١٩١، ١٩٤
بهمن (Vohu Manah, Bahman) ١٢٨	البرزة ٢٤٩
بیداری (الانتباه) ٢٧٨	البرزخ ١٠٧-١١٠، ١١٧-١١٩، ١٤١،
بیوت النیران (Ateshgâh) ١٩٧ ح	١٤٢، ١٩٣، ٢٠٦، ٢١١، ٢٢٣،

التخیل ٢١٢ ، ٢١٤	پ
التخیلات ٢٣٢؛ — الفاسدة ٢٨٥ ح	بریان (الجن) ٢٨٥ ، ٢٨٦
التذکر ٢٠٨ ، ٢١١	پور داود (ابرهیم) ١١ ح
التراب ٢٦٤ ، ٢٦٨	پهلوی ١٩٣ ح ، ١٩٩ ح نگاه کنيد نیز
تراتیب الانوار المحضة ١٥٣	به فهلوی ، فهلویة
ترازو (المیزان) ٢٩٠	ت
الترکیب ١٧٣	التأثیر ١٢٥ ح؛ — الأزلی ١٧١ ح
الترتیب ١٥٥؛ — الطولی ١٤٤؛ —	التأخر ٢٦٥ ، ٢٦٦
العقلی ١٤٩ ، ١٧٦ ح	تاریکی ٢٧٦
ترتیب البرازخ ١٥٣؛ — الثوابت ١٤٩؛	التأله ١٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧
— القواهر ١٧٨؛ — الوجود ٢٢٥	التأویل ٢٣٧
الترتیبات ١٤٧ ، ١٤٩؛ — العجیة ١٤٥	التأیید ١٥٧ ح
الترجیح ١٨١ ح ، ١٨٣	التجدد ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤
الترکیب ١٨٧	التجرد ١٤١ ح ، ١٥١ ، ٢٣٥ ح ، ٢٩٨ ،
التسبیح ٢٤٥	٢٩٩؛ — عن الماده ١١٤
تستری ، نگاه کنيد به «سهل بن عبدالله	التجفیف ١٩٠
التستری»	التجوزات ١٦٠
التسغن ١٩٨	تعايا الملكوت ٢٤٥
التشریق ٢٤٥ ح	تعریك الجسم ٩٥-٩٦
التصديق ١٥ ، ٥٧	التعریكات ١٨٤ ، ١٨٥
التصریف ١٤٥	تحصیل الكمالات الانسیة ٣٠٦
التصعید ١٩٠	التحقق ١٥١
التصور ١٥	التعلل ١٩١
تضاعف الاشراقات ١٦٩؛ — الانوار	التعلیل ١٩٢ ح
السانحة ١٤١ ح	التخصص ٨٥ ، ١٢٢ ، ١٦٨ ، ٢٠٢ ،
التطهير ٢٤٥ ح	٢٣٩ ، ٢٢٩
التظلم ٢٥٠	التخلخل ٧٧ ، ٧٨

تموج الهواء ۲۴۲	التعبير ۲۳۷
التناسخ ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ح	التعريف ۱۸-۲۱، ۱۰۶
ح ۲۲۲	تعظيم الانوار ۱۹۷
التناقض ۳۰-۳۱	تمقل الامكان ۸۴، ۲۶۴؛ - الوجوب
تناهى المترقيات ۱۲۹	۸۴، ۲۶۴
التزويه ۲۴۵ ح	التعلق بالبدن ۲۶۷
التنوير ۲۹۱	التعين ۱۲۲
التنين ۲۸۹	التغلب ۳۰۶
التوجه الى النار ۱۹۷	التفاوت ۱۶۸، ۱۶۹
التوسط ۱۶۵	التفسير ۲۳۷
التوفيق الالهى ۲۵۰ ح	التقاديس ۲۴۶
التوقف ۱۷۱، ۱۷۲ ح	التقدس ۲۲۲، ۲۲۴
ث	التقدم ۶۳؛ - العقلى ۱۷۸
نمود ۲۸۶	التقديس ۲۴۵
الثبوت ۳۰۶	التكاثف ۷۷، ۱۹۴
الثوابت ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۰	التكافؤ ۱۴۴ ح، ۱۴۵، ۱۴۶ ح، ۱۷۸ ح
الثور ۲۹۰	التكثر ۱۳۳-۱۳۴
ج	تكثر الاشراقات ۱۴۲؛ - الجهات
جابر صا، جابلقا ۲۳۴ ح، ۲۴۲ ح، ۲۵۴	والاشراقات العقلية ۱۳۷ ح؛ -
ح ۲۵۵	العوامل ۱۳۷
جامسف (Jamasf) ۱۱، ۳۰۱	التكرار ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹
الجانب الايسر ۲۸۵؛ - الايمن الشرقى	التلطف ۱۹۱
۲۷۹	التلطيف ۱۸۹، ۱۹۰
الجبروت ۲۴۶، ۲۵۷	التماثيل الصناعية ۲۴۰
جبرئيل ع ۱۶۳ ح، ۲۰۰، ۲۶۵	التنامية ۹۴
جزم الكل ۱۲۶ ح	التنشل ۲۲۵ ح، ۲۴۰ ح
الجسم ۸۰، ۹۵-۹۶، ۱۱۹، ۲۶۳؛	التشثيل ۴۲-۴۴

الجهة ۱۳۰ ؛ — الظلمانیة ۱۴۵ ح ،
 ۱۴۶ ح ؛ — العالیة النوریة ۱۴۶ ؛ —
 الفقریة ۱۴۶ ؛ — النازلة الظلمانیة
 ۱۴۶ ح
 جهة الاستفناء ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۶ ح ،
 ۱۴۷ ح ؛ — الاشراقات ۱۴۵ ح ؛ —
 الفقر، القهر، المعبة ۱۴۲ ، ۱۴۳ ،
 ۱۴۷ ؛ — المشاهدات ۱۴۵ ح

چ

چراغ (السراج) ۲۸۹
 چشمه زندگانی (عين الحیوة) ۲۹۲
 چشمه مس روان (عين القطر) ۲۸۶
 چهارده قوت ۲۸۷ ، ۲۸۸

ح

الحاجز ۱۸۷ ، ۱۹۰ ، ۲۰۷
 العاجزیة ۲۰۶
 العادث ۱۷۳ ؛ — الذاتی ، الزمانی
 ۱۷۳ ح
 الحار ۱۸۸
 الحافظة ۲۰۸ ح
 العامل ۱۹۳
 الحبس الغربی ۲۹۴
 الحجاب ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۴۰ ، ۱۷۵ ،
 ۲۱۳ ، ۲۳۶ ، ۲۷۰ ؛ — البرزخی
 ۲۲۷
 الحجب الظلمانیة ۱۶۴ ح ؛ — النوریة
 ۱۶۳-۱۶۲

— المطلق ۷۷ ، ۱۹۲ ح ، ۱۹۳ ح
 الجسمیة ۶۳ ، ۲۶۳
 جگر آسمان (كبد السماء) ۲۸۷
 الجمادات ۱۶۷
 الجمال ۲۲۷ ح ، ۲۵۲ ح
 الجمد ۱۹۱ ، ۱۹۲
 جمشید (Jamshid) ۱۹۷ ح
 الجن ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۴۰ ، ۲۴۳ ح ،
 ۲۸۵

الجنس ۲۰

جواب «ما هو» ۸۶ ، ۸۷
 الجوارى ۲۴۶
 الجواهر ۱۴۹ ح ؛ — الفاسقة ۱۰۹ ،
 ۲۲۳ ؛ — القایة بذواتها ۲۲۸ ح ؛
 — النوریة النازلة ۱۶۵ ح
 الجود ۱۳۴ ، ۱۷۱ ح
 الجودی ۲۸۵
 جوزهر الفلك القدسی ۲۸۱
 الجوهر ۶۱ ، ۸۶-۸۷ ؛ — الارضی
 ۱۹۹ ؛ — الفاسق ۱۰۷ ، ۱۰۸ ،
 ۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۱۲۴ ،
 ۱۳۳ ، ۱۴۷ ، ۲۱۷ ؛ — الفرد ۸۸-۸۹
 الجوهریة ۶۲ ، ۷۰-۷۱ ، ۷۳ ، ۹۲ ، ۱۱۲
 الجهات ۱۳۹ ، ۱۴۲ ، ۲۶۴ ؛ — الظلمانیة
 ۲۳۵ ؛ — النوریة ۱۷۸
 جهات الاشراق ۱۶۶
 الجهاد ۲۴۹

- الحد ١٦٨
الحدسيات ٤١-٤٢
الحدود الحقيقية ١٩
الحرارة ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٤،
١٩٥، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٢٧
الحرق ٢٥٩ ح
الحركات ١٨١، ١٨٢، ١٩٣، ٢٦٨،
٢٦٩؛ — الارادية ١٧٣؛ — الدائمة
١٧٣، ٢٠٠؛ — الدورية ١٦٨؛ —
الطبيعية ١٧٣ ح؛ — الفلكية ١٥٤ ح،
١٧٩ ح، ١٨٣؛ — القسرية ١٧٣؛
— المستقيمة ١٧٣؛ — المعدة ٢٣٦
حركات الافلاك ١٣١-١٣٢، ١٧٤،
١٧٥، ١٧٧، ١٨٤، ١٩٦ ح
الحركة ١٧٢، ١٧٣، ١٩٤، ١٩٥،
١٩٦، ١٩٨، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٢٧،
٢٣٥؛ — الدائمة ١٨٠؛ — الدورية
١٧٤؛ — القسرية ١٣١؛ — اليومية
١٣١، ١٣٢
حركة الكل ١٢٦ ح
الحروف ١٠٣-١٠٤
الحزن ٢٥٧
الحس ٢٠٧؛ — المشترك ٢٠٩، ٢١٢،
٢١٣، ٢٣١-٢٣٢، ٢٣٤، ٢٧١،
٢٩٩
العشر ٢٦٢
الحضرة الربوبية ١٦٣ ح، ٢٤٦ ح
- حضرة القدس ١٦٣ ح
الحضور ١٥١؛ — الاشرافي ١٥٢ ح
الحضيض ١٧٦
الحقايق ٢٢٦، ٢٧٠؛ — النورية الاصلية
٩٣ ح؛ — النورية ذوات الطلسمات
١٥٣
الحقيقة ١٥-١٦، ٦٤، ٩٢؛ — البرزخية
١٠٩، ١١٠؛ — النورية ١٢٠،
١٦٧؛ — النوعية ٨٣-٨٤
حقيقة النور ١١٩-١٢٠
الحكماء الاقدمون ٥٢ ح، ١٦٥، ٢٢١؛
— الباحثون ٢١٢ ح؛ — المتألمة
٢٦٢؛ — المتألمون ١٥٢ ح، ١٥٨ ح،
١٦٦ ح، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٦؛ —
المشرقيون ١٥٠ ح؛ — المصريون
٢٠٤؛ — المنسلخون عن النواصيت
١٥٥ ح؛ — اليونانيون ٢٠٤ ح
حكماء بابل ٢١٧ ح؛ — الشرق ٣٦ ح،
١٥٠ ح؛ — فارس ٢١٧ ح؛ — الفرس
١١، ١٥٦، ١٥٧، ٣٠١؛ — المشرق
٣٦ ح، ٢١٧، ٢١٧ ح (المشرقيين)؛
— الهند، الصين ٢١٧ ح
الحكمة ١٥٥، ٢١٩؛ — بالحقيقة ٣٠٤؛
— البحثية ٢٥٩ ح، ٣٠٠، ٣٠١،
٣٠٥؛ — الحقيقية ٦؛ — الدوقية ٥،
٢٥٩ ح، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٥؛
— الفلسفية ٣٠٤، ٣٠٥؛ — النظرية

الخلاص ٢٢٢، ٢٢٦، ٢٣٠ ح، ٢٥٠
 الخلافة ٣٠٦، ٣٠٧؛ - الصغرى،
 الكبرى ١٩٧، ١٩٧ ح
 خلغ النفس ٣٠٨
 الخلف ٥٨-٦٠
 خلفاء الله (= النفوس الكاملة) ١٩٧ ح
 الخلق ٢٢٥ ح، ٢٥٧
 الخلوات ١٥٦ ح
 الخليفة ١٩٧ ح
 خليفة الله فى أرضه ١١، ١٢، ٢٤٤ ح،
 ٢٥٩ ح
 خليفة الانوار والاشعة ١٩٧
 خواب (النوم) ٢٧٨
 الخيال ١٣٤، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥،
 ٢٤٣، ٢٨٥
 الخير ٣٠٢؛ - الدايم ٢٦٩
 د
 دار البقاء، دار الفناء ٢٧٧
 الداعي ٢٤٨
 الدخان ١٨٩، ١٩٤
 الدراك الفعّال ١١٧
 دربند (Darband) ٢٣١
 درخشهای یمانی (بروق یمانیة) ٢٨٠
 دریاء سبز (اللجة الخضراء) ٢٧٦
 دریاء قلزم (بعر قلزم) ٢٨٩، ٢٩٠
 الدعاء ٢٥٢
 دعوة الملائكة ٢٥١

ح ٢٢٦
 حکمة الاشراق (کتاب) ٧، ٨، ٩،
 ٢٩٨، ٣٠٦؛ - الکشف ٢٩٨؛
 - المشاركة ٢٩٨
 حکمة الله ١٥٧ ح
 العلاج (العسین بن منصور) ٢٢٨ ح،
 ٢٥٥ ح، ٢٦٧، ٣٠٥
 العلول ٢٢٨ ح
 العوادث ١٧٤، ١٨٠، ٢٠٣
 العواس ٢٠٣، ٢١٠، ٢١٣، ٢٢٥؛
 - الباطنة ٢٠٨، ٢٤٩ ح، ٢٨٧ ح؛
 - الظاهرة ٢٤٩ ح، ٢٨٧ ح
 العی ١١٧، ١٤٢
 عی بن یقظان ٢٧٥
 العیز الطبیعی ١٩٤
 الحيوان ١٦٦، ٢٦٩
 الحيوة ١١٧
 خ
 الخاص ٥٣
 خرچنگ (السرطان) ٢٩٠
 خرداد (Haurvatat, Khordād) ١٢٨ ح،
 ١٥٧
 الخرقانی (أبو الحسن) ٢٥٥ ح
 خروج الشعاع ١٣٤ ح
 خره (Xvarnah, Khorrah) ١٥٧، ١٥٧ ح
 الخصوصیات ٦٩
 الخفاء ١١٨
 الخلاه ٥٢ ح، ٧٧، ٨٩-٩٠

الصالحة ۲۴۷؛ — العقلية ۱۷۵ ح؛
— القدسية ۲۱۳ ح
النوق ۲۹۸، ۳۰۸
ذوق حكمة الاشراف ۲۲۲
ديمقراطيس (Démocrite) ۳۰۰
ر
الرابطة ۲۵-۲۶
الراحة ۲۶۳
راه خدا (سبيل الله) ۲۸۸
راه راست (الصراط المستقيم) ۲۸۸
راى ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۷ ح
ربّ الصنم ۱۵۸ ح، ۱۶۰ ح، ۱۷۹ ح؛
— صنم النوع ۱۶۱ ح؛ — صنم نوع
الانسان ۲۵۰ ح؛ — النوع ۱۴۴ ح،
۱۵۷ ح، ۱۵۸ ح، ۱۵۹ ح، ۱۶۰ ح،
۱۷۶ ح، ۱۷۹ ح، ۲۰۰ ح، ۲۲۷ ح؛
— نوع الارض ۱۹۹ ح
ربّات الاصنام ۱۴۵ ح
الرجى ۲۴۸
الرسم ۱۹
الرطب ۱۸۸، ۱۹۴
الرطوبة ۱۹۰
الرعد ۱۹۴
الرقيم الاول ۲۴۸
الرمز ۳۰۱
رموز الحكماء ۲۷۵

الدماغ ۲۰۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۳،
۲۸۶، ۲۸۷
دوام العقول والافلاك ۲۶۸
الدواير العقلية النورية ۲۲۶
الدور ۱۷۶ ح؛ — الفاسد ۴۸
الدورية ۱۸۵
الدهرية ۲۶۲
ديار ما وراء النهر ۲۷۶
ديار الغرب ۲۹۶
الديجور ۲۴۹
الديهور ۲۴۷
ذ
الذات ۶۴؛ — المتخصصة ۱۶۰؛ —
النورية ۱۲۸ ح؛ — النورية الفياضة
۲۱۵ ح
الذاتى الخاص، العام ۲۰-۲۱
الذكر ۱۴۹ ح
الذكر ۲۰۸، ۲۳۶، ۲۳۸؛ — المبين
۲۴۴
الذلّ ۱۴۸، ۲۲۷
ذو النون المصرى ۲۵۵ ح
ذوات الاصنام ۱۴۵ ح، ۱۵۵؛ —
الطلسمات ۱۵۳؛ — المجردات العقلية
۳۰۷
الذوات البسيطة النورية ۱۵۹؛ —
الثابتة الفياضة ۱۸۲؛ — الجسمانية
۱۷۵ ح؛ — الدراكة ۲۲۴؛ —

الزوجان ١٤٨	روان بغش ٢٠١
الزهاد ٢٢٩	الروح الالهى ٢٦٧، ٢٦٨؛ - الأمين
الزهرة ١٤٥، ١٤٨ ح	٢٥٠، ٢٩٩؛ - الحيوانى ٢٠٦،
س	٢٠٧، ٢٦٨، ٢٨٣؛ - الطبيعى
الساقات ٢٦٩	(الطبيعية) ٢٨٤ ح، ٢٨٧؛ -
السابقون ٢٣٦ ح	الفسانى ١٦٥، ١٦٦ ح، ٢٥٣،
السادة العلوية ٢٥٤	٢٨٧، ٢٨٦، ٢٥٤
السافل ١٣١، ١٤٧ ح، ١٤٨، ١٥٩؛	روح الانسان ٢٦٧؛ - القدس ٢٠١،
- المقبور ١٤٩ ح	٢٠٥ ح، ٢٥٩ ح، ٢٦٥، ٢٧٠
السافلون ١٤٦	الروحانيات ١٣، ٣٠٨
السالك ٢٥٧ ح، ٢٩٩	روحانيات الافلاك ٢٤٢ ح
السايفون ٢٤٤، ٢٤٩	روز (الصبح) ٢٧٨
ساية خدا (ظل الله) ٢٨٨	رؤساء الملكوت القاهرة ٢٠١
السباتات الالهية ٢٤٣	الرؤية ١٠٠، ٢١٤
سبب الحركات ١٩٥	الرياح ١٩٤
السبعات ١٦٣ ح	الرياسة الحقيقية ٣٠٦
السبع الشداد ٢٤٢	رئيس السماء ١٥٠
سبيل الله ٢٨٨	ز
ستارة يمانى (النجم اليمانى) ٢٩٠	زبور الرحمة ٢٤٨
السحب ١٨٨	زحل ١٤٣ ح
السراج ٢٨٩	زرادشت (Zarathoustra, Zoroastre)
سرادقات القدرة ٢٥١	١٢٨ ح، ١٥٧، ١٥٧ ح، ١٩٧ ح،
السرطان ٢٩٠	٣٠١
السرمد ٢٤٧	الزلازل ١٩٥
السرور ١٦٩ ح	الزمان ١٧٩-١٨٠، ٢١٢ ح، ٢٣٨،
السعادة ٢٦٣	٢٣٩
السعادات الوهمية ٢٣٢	زندان غربى (الحبس الغربى) ٢٩٤
	الزندقة ٢٦٥

- السعداء ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٤٣ ح
السفر ٢٥٠
سفر الله ٢٤٨
السفينة (كشتی) ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥
سقراط (Socrate) ٥، ١٥٦، ٢٢١ ح،
٢٣١ ح، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٤
السكون ١٩٥
السكينة ٢٧١؛ — الكبرى ٢٥٠
سلامان وأبسال ٢٧٥
السلب ٣٠، ٥٢، ٥٧، ١٢٤ ح، ١٥١
سلسلة فيها ترتيب ٦٣-٦٤
سلطان الانوار الاسفهبديّة الفلكيّة
٢٠٨؛ — الانوار القاهرة ٢٢٩؛ —
الانوار المدبرة العلويّة ١٤٩
السلطان النوريّ ٢٠٧
السلم المغلّمة ٣٠٨
السلوب ٤٧
السلوك ٢٥٥ ح
السمع ١٠٤
سنة الاشراف ١٥٠، ١٥٤
السوافل العرضيّة ١٤٦ ح
السوانح النوريّة ٣٠٨
سوريانوس (Syrianus) ٣٠١
سهل بن عبد الله التستريّ ٢٥٥ ح، ٣٠٥
ش
الشاخص ١٧ ح
الشارعون للنواميس ٣٠٤
- الشاعر بنفسه ١١٥
الشاعريّة ١١٢
شب (السناه) ٢٧٨، ٢٧٩
شبي روشن با مهتاب (ليلة قمراء) ٢٨٠
الشدة ١٥٠، ١٦٨، ١٨٩؛ — النوريّة
٢٠١، ٢٠١ ح
شدة النور ١٧٨ ح
الشرّ ٢٣٥، ٣٠٢
الشرطيّات ٢٤، ٣٩
الشرق ٣٦ ح، ١٥٠ ح، ٢٤٥ ح
الشروق ١٣٤، ١٣٧، ١٤١، ٢٠٥ ح
شروق الانوار ٢٩٩؛ — الشعاع ١٣٥
الشعاع ٩٧-٩٩، ١٠٢، ١٢٧، ١٢٨،
١٣٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٧، ١٦٨،
١٧٢، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٧، ٢٢٢؛
— الفايز ١٤٠ ح؛ — القدسيّ ١٨٤
الشعاعات ١٤٢
الشعور ١١٢، ١١٥، ١١٧، ١٣٦،
١٥٢، ٢٢٩
شعور النفس بذاتها ٢٥٢ ح
الشفاء (من الكتب لابن سينا) ٣٠٣
الشقاوة ٢٢٥، ٢٣٥، ٢٦٣
الشكل ١٠٩؛ — المخروط ٢٩١
الشكوك ٥٤
الشمس ١٤٥، ١٤٨ ح، ١٤٩، ١٥٠،
١٧٤، ٢٣٣ ح، ٢٤٥، ٢٨٧، ٢٨٣
شمس عالم الحسن ٢١٣ ح؛ — عالم العقل

هذه الأسطر، هذا الكتاب ١٥٦،

٣٠٦

الصادر الأول ١٢٦-١٢٧

الصانع ٢٦٢

الصبح ٢٨٤

الصبر ٢١٤

الصف ١٦٤؛ - المنزل ٢٥٧

الصدور ٩٥-٩٤، ١٦٥

صدور الاجسام ١٤٦ ح؛ - الثواب

١٤٦ ح؛ - الكثرة ١٣٢-١٣٣،

١٣٨؛ - المواليد ٢٣٥

الصراط المستقيم ٢٨٨

الصعود ٢٤٣، ٢٨٠

الصفات ١٢٣ ح، ١٢٤ ح؛ - العقلية

٧١-٧٢، ١١٤

الصفات ١٧٢

صفوف العزة ٢٤٧

الصقاليات ٢٢٢

الصنم ١٥٩ ح، ١٦٠، ١٦٧، ٢٠٠؛

- الانساني ١٥٨؛ - لرب النوع

الناطق ٢٠٥ ح؛ - للقوة العاكة

٢١٤؛ - للنور ١٩٣ ح؛ - للنور

الاسفهد ٢٠٥-٢٠٦

صنم اسفندارمذ (اسفندرمذ) ١٩٩ ح

الصوامت ٢١٩، ٢٢٠

الصوت ١٠٤، ٢٤١، ٢٤٢

الصور ١٩٠؛ - البرزخية ٢٠٤؛ -

١٣٨، ١٥٣ ح، ٢١٣ ح

الشوارق ٢٢٤

الشواغل البرزخية ٢٢٥

شواغل العواس، البرازخ ٢٣٦

الشوق ١٣٦، ١٦٩ ح، ٢٢٣، ٢٢٤،

٢٢٥، ٢٤٢، ٢٤٧؛ - الدائم

١٨٥؛ - الطبيعي ١٦٩

الشهب ١٨٩

شهربور، شهرير (Xshathra Vairya)

Shahrivar (١٢٨ ح، ١٤٩

الشهوات الجرمانية ٢٨٤

الشهوة ٢٢٥

الشياطين ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٥ ح،

٢٤٠ ح، ٢٤٣ ح

شيث بن آدم ع ٣٠٤

شير (الاسد) ٢٩٠

شيروان (Shirvân) ٢٣١ ح

الشيئية ٦٤، ١١٤

ص

الصابئة ٢١٧

الصابرون ٢٤٩، ٢٥٠

صاحب الاشراقات العقلية ٣٠٧؛ -

الصنم ١٤٦، ١٦٩، ١٩٩؛ - الصنم

الانساني ١٥٨؛ - الطلسم ١٤٣؛

- طلسم النوع الناطق ٢٠٠،

٢٠٥ ح؛ - المشائين، نكاه كنيد به

ارسطاطاليس؛ - الوجود ٢٦٩؛ -

٢٢٦ ، ٢٢٨ ؛ — الانسانية ٢٢٠ ؛
 — الانسية ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،
 ٢١٩ ؛ — الصامته ٢٢٠ ؛ — الظلمانية
 ٢٢٥

ض

الضروري ٢٨-٣٠
 الضروريات ٥٧
 الضوء ١٠٧-١٠٨ ، ٢٤١ ، ٣٠٧

ط

طالب البحث ، — التأله ٣٠٧
 الطامة الكبرى ٢٧٥
 طبائع الانواع ٢٠٠ ح
 طبقات الافلاك ٢٣٥ ؛ — الجعيم ٢٣٥ ح ،
 ٢٤٣ ح ؛ — الجنان ٢٤٣ ح ؛ —
 الحكماء ٣٠٥-٣٠٦ ؛ — عالم المثال
 ٢٤٣ ح ؛ — العالم المثالي ٢٤٠ ح ؛
 — النيران ٢٢٠ ح
 الطبقة السافلة ١٦٦ ؛ — السافلة العرضية
 ١٥٥ ح ؛ — الطولية ١٤٦ ح ، ١٤٧ ح ،
 ٢٠١ ح ؛ — الطولية العالية ١٦٥ ح ،
 ١٧٨ ح ، ١٧٩ ح ؛ — الطولية المترتبة
 ١٤٥ ح ؛ — العالية الطولية ١٥٥ ح ؛
 — العالية النازلة ١٦٦ ؛ — العرضية
 ١٤٦ ح ، ١٤٧ ح ، ١٤٩ ح ، ١٧٨ ح ؛
 — العرضية السافلة ١٦٥ ح ؛ —
 العرضية المتكاثرة ١٤٥ ح
 الطبيعة ٢٠٠ ح ؛ — البسيطة ٥٦ ؛ —

الثابتة ١٥٦ ح ؛ — الجوهرية ١٥٩ ح ،
 ١٩٢ ح ، ١٩٨ ؛ — الغيالية ٢٠٩ ،
 ٢١٠ ح ، ٢١١ ، ٢١٥ ح ؛ — الذهنية
 ٩٢ ح ، ١٥٩ ح ؛ — العامة النورية
 ٢٠٤ ؛ — الغيبة ٢٩٩ ؛ — المتخيلة
 ٩٧ ح ؛ — المثالية ٢٠٦ ، ٢١٥ ح ؛
 — المعلقة ٢٣٠ ، ٢٣١ ح ، ٢٣٢ ،
 ٢٣٤ ؛ — المنطبعة ٩٢ ح ؛ — النورية
 ٩٢ ح ، ٩٣ ح ، ٩٤ ح ، ١٥٦ ح ؛ —
 النوعية ١٤٤ ، ١٥٩ ح ؛ — النوعية
 الجسانية ٩٢ ح ؛ — الهيولانية ٩٢ ح
 صور الثوابت ١٤٣ ؛ — الحوادث ١٥٢ ح ،
 ١٥٣ ح ؛ — الخيال ٢١٢ ؛ — المرايا
 ١٠١-١٠٢ ، ٢١١ ، ٢١٢ ؛ —
 معقولات ٢٧٨ ، ٢٨٠
 الصورة ٧٤-٨٨ ، ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٨٣ ؛
 — العامة ٢٠٥ ؛ — في العقل ١٦١ ؛
 — المتشخصة ١٥٩ ح
 صورة الانسان ١٦٠
 الصوفية ٢٦٧
 الصياصي ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ،
 ٢٢٩ ؛ — الانسية ٢٠١ ؛ — البرزخية
 ٢٣٠ ؛ — الصامته ٢١٨ ، ٢١٩ ؛ —
 العنصرية ٢١٧ ؛ — الفاسقة ٢٠٤ ؛
 — المعلقة ٢١٢ ، ٢٣١ ؛ — المنتكسة
 ٢١٨ ، ٢١٩
 الصيصية ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١١ ،

- النوعية ٥٦ ، ٨٣-٨٤
 طرف الظلّ ٢٨٣
 طريقة حكماء الفرس ١١ ؛ - المشايخ
 ١٣ ، ١٠
 الطلسم ٢١٤ ، ٢٢٧ ح
 طلسم اردبيشت ١٩٣ ؛ - اسفندرمذ
 (اسفندارمذ) ١٩٩ ؛ - شهرپور ١٤٩ ؛
 - النوع الناطق ٢٠٠ ، ٢٠٥ ح
 الطلسمات ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ح ،
 ١٥٣ ح ، ١٥٥ ح ، ٢٤٣
 طلسمات الانوار المجردة ٢٢٤ ؛ -
 البساط ١٤٣
 الطمس ٢٥٩ ح
 طوارق نجد ٢٧٩
 الطواغيت ٢٥١
 طور سيناء ٢٣٤ ح ، ٢٨٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥
 طور سينين ٢٩٥
 الطول ١٤٥ ح ، ١٧٨
 طهمورث (Tahmûras) ٢١٧ ح ، ٣٠١
 طيماوس (Timée) ٣٠٠
 ظ
 الظاهر ١٠٦ ؛ - في نفسه ١١٨ ؛ -
 في نفسه لنفسه ١١٦ ، ١١٧ ؛ -
 لذاته ١٥٢ ؛ - لنفسه ١١٥ ، ١١٨ ،
 ١١٩ ؛ - لنفسه بنفسه ١١٣
 الظلّ ١٣٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٧٥ ح ،
 ٢١٤ ، ٢٨٣ ؛ - البرزخيّ ١٤٦
- ظلّ الله ٢٨٧
 الظلال ١٧٢ ، ١٧٩ ح ، ٢٢٤ ؛ -
 المثالية ٢٣٠ ح
 الظلامه ٢٥٠
 الظلمات ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٩ ،
 ١٧٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ،
 ٢٠٧ ، ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ،
 ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣٠ ، ٢٤٧ ،
 ٢٥٠ ح ، ٢٥٥ ، ٢٧٩ ، ٣٠٧
 الظلمة ٥٢ ح ، ١٠٦ ح ، ١٠٧-١٠٨ ،
 ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ح ، ١٤٨ ح ،
 ٢٣٣ ح ، ٢٣٤ ح ، ٢٣٥ ، ٣٠١ ،
 ٣٠٢ ؛ - البرزخيّة ٢١٦
 الظهور ٩٨-٩٩ ، ١٠٦ ح ، ١١٠ ،
 ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ،
 ١٢٤ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٥٣ ، ٢١٦ ح ،
 ٢٤١ ح ؛ - الروحانيّ ١١٣ ح ،
 ١٢٩ ح ؛ - العقليّ الشسيّ ١٢٢ ح ؛
 - المعنويّ ١٦٧ ح
 ظهور الانوار العقلية ٢٩٨ ؛ - الشيء
 لذاته ١١٤ ؛ - الصور ٢١٢ ح ؛ -
 العقول ٢٣٤ ح ؛ - نور الانوار ١٣٦
 ع
 عاد وثمود ٢٨٦
 العاشق ١٤٧ ح ، ١٤٨ ح ، ١٦٩ ح ،
 ١٧٧ ، ٢٢٤ ؛ - لذاته ١٣٦
 عاصم ٢٧٦ ، ٢٨٢

المثل ٢٥٥ ح؛ — العنصريّات ٢٦٥
 عالم الغربة ٣؛ — الفكرة ١٦٣؛ —
 القواهر ١٧٥؛ — القهر التام ٢٢٨؛
 — الكون والفساد ٢٤٨ ح، ٢٦٨،
 ٢٩٠؛ — المثال ١٤٥ ح، ١٤٦،
 ٢١٢، ٢١٥ ح، ٢٢٠ ح، ٢٣١ ح،
 ٢٥٤ ح؛ — المثال والخيال ٢٣٣ ح؛
 — المثل المعلقة ٢٥٤ ح؛ — المثل
 النوريّة ٢٣٠ ح؛ — المجرّدات ٢٢٦ ح؛
 — المحبة الحقّة الثامّة ٢٢٨؛ —
 محسوسات ٢٧٦؛ — معقولات ٢٧٨؛
 — المعنى ٢٣١ ح؛ — الملائكة ٢٣٥؛
 — الملكوت ٢٧٠؛ — النفوس ٢٧٠
 عالم النور ١٤٤، ١٥٥، ١٥٦،
 ١٥٧، ١٦١ ح، ١٨٥، ٢١٨،
 ٢٢٠ ح، ٢٢٢، ٢٢٣-٢٢٤، ٢٢٦،
 ٢٢٧، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥ ح،
 ٢٥٥؛ — النور البحت ٢١٦، ٢١٧؛
 — النور البرزخيّ ٢٠٧؛ — النور
 القدسيّ ٢٢٣؛ — النور المثاليّ
 ٢٤١ ح؛ — النور المحض ١٥٣،
 ١٦٠، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٠ ح،
 ٢٤١، ٢٤١ ح؛ — هيولا ٢٧٦
 العالم الأعلى ١٩٣ ح، ٢١٣، ٢٢٩،
 ٢٥٢؛ — الاكبر ٢٠٦؛ — الجسمانيّ
 ١٥٧ ح؛ — الحسيّ ١٤٥ ح، ١٧٥ ح،
 ٢٣٠ ح؛ — الروحانيّ المثاليّ ٢٤٣ ح؛

الماقل ١١٤ ح، ١٦٤ ح
 عالم الاتّفاقات ١٥٥ ح؛ — الاثير ١٤٩؛
 — الاثيريّ ٢٦٦؛ — الاجرام ١٩٧ ح،
 ٢٧٠؛ — الاجسام ٢٦٦، ٢٦٧؛ —
 الارواح ١٩٧ ح، ٢٨٠؛ — الاشباح
 المجرّدة ٢٣٤؛ — الافلاك ١٩٧ ح،
 ٢١١؛ — افلاك المثل ٢٤٢ ح،
 ٢٥٥ ح؛ — الافلاك والعناصر ٢٣١ ح
 عالم الانوار ١٥٩ ح، ٢٤٣ ح؛ —
 الانوار المجرّدة ٢٤٩ ح؛ — الانوار
 المجرّدة العقلية ٢٣٢ ح؛ — الانوار
 المدبرة الاسفهدية ٢٣٢ ح؛ —
 البرازخ ١٥٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٤٣؛
 — الجبروت ١٥٦، ٢٧٠؛ — الجنان
 ٢٢٠ ح؛ — الحركات ٢٠٢؛ —
 الحسّ ١٤٥ ح، ١٥٩ ح، ٢١٢ ح،
 ٢١٣ ح، ٢٣٢ ح، ٢٤٢ ح؛ — الذكر
 ٢٠٨، ٢٠٩؛ — الربوبية ٢٣١ ح،
 ٢٩٨، ٣٠٣؛ — رياضت ٢٨٢؛ —
 الصور ٢٣١ ح؛ — الظلمات ١٥٥،
 ٢٣٥
 عالم العقل ٩٢ ح، ١٥٣ ح، ١٥٦ ح،
 ١٥٩ ح، ١٦٠، ١٦٣، ٢١٢ ح،
 ٢١٣ ح، ٢٣٠ ح؛ — العقول ١٨٦ ح،
 ١٩٧ ح، ٢٠٣ ح، ٢١٢ ح، ٢٣١ ح،
 ٢٤٧ ح، ٢٧٠؛ — العناصر ١٩٧ ح؛
 — عناصر المثال ٢٤٦ ح؛ — عناصر

- عرصة القدرة ٢٥١؛ - الهية ٢٤٩
 المرض ٢٦٣ ، ٢٦٤
 المرضية ٧٣-٧٢
 العرفاء المتبهيمون ٣٠٠
 العز ١٤٨ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦
 عساكر الحضرة الالهية ٢٣٢ ح
 عشاق النور ٢٢٧
 العشق ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٦ ح ، ١٦٩ ح ،
 ١٨٥ ، ٢١٦ ح ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ح ،
 ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٤٢
 العقل ١١٤ ح ، ١٤٩ ح ، ١٥٣ ح ، ١٦٤ ،
 ٢٥٢ ح؛ - الاول ٩١ ، ١٣٨ ح ،
 ١٤٦ ح ، ١٦٤ ح ، ١٩٧ ح ، ٢٠١ ح ،
 ٢٣٤ ح ، ٢٤٥ ح ، ٢٤٨ ح ، ٢٧٧ ح؛
 - الثاني ، الثالث ٩١ ، ١٣٨ ح؛ -
 الثاني (... الى العاشر) ٢٦٤-٢٦٥؛
 - المتشخص ١٥٨ ح؛ - الفعل
 ٢٧٧ ح ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ ،
 ٢٩٩؛ - الفياض ١٦٨ ، ٢١٢ ح؛
 - الكلي ٢٧٧ ، ٢٩٣ ح ، ٢٩٥ ح؛
 - المفارق ٩٧ ح ، ١٣٨ ح ، ١٧٥ ح ،
 ١٧٩ ح ، ١٩٥ ، ٢٤١ ح ، ٢٥٤ ح؛
 - المفيد ٢٠٣ ح
 عقل الكل ١٢٦ ح؛ - مستفاد ، ملكة ٢٧٦
 العقول ٩١ ، ١٠٦ ح ، ١٥٤ ، ١٥٥ ،
 ١٥٨ ح ، ٢١٩ ح ، ٢٣٦ ح ، ٢٤٤ ح ،
 ٢٤٥ ح ، ٢٤٩ ح ، ٢٥١ ح ، ٢٦٨ ،
- الصغرى ٢٨٤؛ - الصغير ١٧٤ ح؛
 - الظلماني ١٥٧ ح ، ٢٧٧ ح؛ -
 العالم العقلي ٩٣ ، ١٦٣ ح ، ١٦٩ ح ،
 ١٧٥ ح ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ح ، ٢٤٧ ح ،
 ٢٥١ ح ، ٢٧٩ ح؛ - العلوى ٢٧٦ ،
 ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٩٥ ح؛ - العنصرى
 ١٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٦٦ ، ٢٩٠
 العالم المثالي ١٤٥ ح ، ١٧٥ ح ،
 ٢٣٠ ح ، ٢٣٥ ح ، ٢٣٩ ح ، ٢٤٠ ح ،
 ٢٤١؛ - المثالي والخيالي ٢١٢ ح؛
 - المقدارى غير الاجسام ٢٤٣ ح؛
 - النوراني الروحاني (mênôk)
 ١٥٧ ح؛ - النورى المثالي ١٧٩ ح
 العالى ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٤٧ ح ، ١٤٨ ،
 ١٥٩؛ - القاهر ١٤٩ ح
 العام ٥٣
 العبادات (عند الفرس) ١٩٧ ح
 العدد ٦٨ ، ١٦٨
 عدد العقول ١٣٩ ح ، ١٤٠
 عدم ٥٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣
 عدم الحجاب ١٣٤ ، ١٣٦ ح ، ١٥٠ ،
 ١٥٣ ، ٢١٦؛ - الغيبة ١٥١ ،
 ١٥٢ ح؛ - النور ١٠٨
 العدميات ٧٠
 العرش الجسماني (- العظيم) ، - العقلي
 (- المجيد) ، - النفسى (- الكريم)
 ١٦٤

العناصر ۱۴۶ ح، ۱۶۷، ۱۸۷ ح،
۲۳۲ ح، ۲۶۸، ۲۶۹؛ - الثلاثة
۱۹۸ ح

الغاية ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۶۷

العنصر الاول ۱۲۶ ح

العنصرى ۱۴۹ ح

العنصریات ۱۴۸، ۱۷۷، ۱۷۸ ح، ۲۰۶

العوالم الاربعة ۲۳۲؛ - الثلاثة ۱۱،

۲۷۰، ۳۰۳؛ - العالیه الالهیه

۱۶۳ ح؛ - العقلیه ۲۱۵ ح، ۲۳۴ ح؛

- العقلیه النوریه ۱۶۳ ح؛ - الفلکیه

۲۰۸ ح؛ - النوریه ۲۴۹ ح

العوالی الطولیة ۱۴۶ ح

عين الحكمة ۲۸۵ ح؛ - الحيوان ۲۴۷؛

- الحیوة ۲۹۲؛ - القطر ۲۸۵؛

- اليقين ۲۱۴ ح

غ

الغاسق ۱۱۷، ۲۱۷، ۲۱۹ ح

الغاسقية ۱۴۸

غرفات النور ۲۴۴

الغضب ۲۲۵

الغلبة ۱۸۸، ۲۲۸

الغنى ۱۰۷، ۱۳۳؛ - المطلق ۱۲۱،

۱۲۲

الغواسق ۱۰۹، ۱۳۳، ۱۴۸، ۲۲۲،

۲۲۳، ۲۲۵

الغيب ۱۵۷ ح، ۲۴۰

۲۶۹، ۳۰۶؛ - التسعة ۱۳۹ ح؛ -

العالیه ۱۳۹ ح؛ - الملكوتیه ۲۹۸؛

عقول فلکی ۲۸۹

العکس ۳۰-۳۳، ۵۸-۶۰

العلاقة العشقية ۲۲۸

العلة ۶۲-۶۳، ۲۶۵؛ - الاولى ۱۸۰ ح؛

- النامة ۹۶، ۱۸۰ ح، ۲۰۳ ح،

۲۵۲ ح؛ - الفياضة ۹۱، ۱۸۶؛ -

المرکبة ۹۴-۹۵؛ - المعدة ۹۷ ح،

۱۹۵ ح؛ - الموجدة ۱۹۵ ح؛ -

النوریة ۱۴۷، ۱۴۸؛ - الوجودیه

النوریة ۱۹۵

العلل ۱۸۴

العلم ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۱۴؛ -

الاشراقى الحضورى ۱۵۰ ح؛ -

الحضورى الاشراقى ۲۱۵ ح

علم الانوار ۱۰؛ - النوق ۳۰۷؛ -

الكتاب ۲۵۹؛ - اليقين ۲۱۴ ح

العلوم ۱۳۰

العلوم الالهية ۳۰۸؛ - البحثية النظرية

۵، ۷؛ - الحقيقية ۴، ۵، ۴۰،

۵۷، ۲۵۶، ۳۰۱؛ - النوقية

الكشفية ۵، ۷؛ - العرفية ۴؛ -

المكنونة ۲۱۲ ح

العلویات ۱۵۵ ح، ۲۳۵

على بن أبى طالب ع ۳۰۲

عمود الصبح ۲۳۳ ح

- الغیبة ۱۱۵ ، ۲۵۳ ح
الغیر المتناهی ۱۸۲
ف
فَازَن (Phédon) ۳۰۰
الفارابی ۳۰۵
الفارد ۱۸۷
فارس ۴ ، ۳۰۱
الفارسیون ۲۹۸
الفسادات ۲۱۹
الفاعل ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۷۵ ح ، ۱۸۱ ، ۲۰۰
فاعل النهار ۱۵۰
الفاعلیة ۱۶۸
الفرس ۱۱ ، ۵۲ ح ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۹۷ ، ۱۹۷ ح ، ۱۹۹ ح ، ۳۰۱
فرشاوشر (فرشادشیر Frashaoshtra)
۱۱ ، ۳۰۱
الفساد ۱۹۹
الفصل ۲۰
الفضاء ۱۸۸ ، ۲۰۷
الفضایل الدایمة ۱۴۵
فضلاء فارس ، — یونان ۳۰۱
الفضیلة النبویة ۳۰۴
الفل ۱۲۳ ، ۱۷۲ ح ، ۲۳۶
الفقر ۱۲۷ ، ۱۳۳ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۷۸ ح ، ۲۱۶ ، ۲۱۷ ، ۲۳۵
فقر الاعلین ۱۴۶ ح
الفقهاء ۴۲ ح
الفقیر ۱۰۷ ح
الفکور ۲۵۶
الفلسفة ۳۰۴ ، ۳۰۵
الفلك ۱۸۵ ، ۱۸۹ ، ۱۹۱ ؛ — الاعظم ۱۹۶ ح ، ۲۴۷ ح ؛ — الاعلی ۱۳۸ ، ۱۶۴ ح ، ۲۳۰ ح ؛ — الاعلی الحسی ، المثالی ۱۴۶ ح ؛ — الاقصی ۱۲۶ ح ؛ — الاول (... الى التاسع) ۲۶۵ ؛ — الثامن ۱۳۹ ح
فلك الافلاك ۲۸۷ ، ۲۹۳ ح ؛ — الثوابت ۱۳۸ ، ۱۴۹ ؛ — القمر ۲۳۳ ح
فلوطینوس (Plotin) ۱۶۳ ح
الفناء ۲۵۳ ح
فوق الفوق ، فوق النور ۲۹۶
الفهرست لابن النديم ۲۳۴ ح
الفهلوی ۱۴۷ ح
الفهلویة (الفهلویون ، الفهلوة) ۱۲۸ ، ۱۲۸ ح ، ۱۴۹ ح ، ۱۵۷ ح
القیاض ۱۱۷ ، ۱۳۴ ، ۱۹۵ ، ۲۰۴ ؛ — لذاته ۱۵۰
فیثاغورس (Pythagore) ۵ ، ۱۰ ، ۱۵۸ ح ، ۱۶۲ ح ، ۲۲۱ ح ، ۲۳۱ ح ، ۲۴۱ ح ، ۲۵۵ ح ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۴
الفیثاغوریون ۲۴۱ ح
الفیض ۱۶۰ ، ۱۷۵ ح ، ۱۷۸ ، ۱۸۱

القديسون ٢٥٩ ح
 القرب ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٢٨ ح ؛ — المكنى ، — بالرتبة ١٤٨ ح
 القصر ١٩٤
 قصّة حى بن يقظان ، — سلامان وأبسال
 ٢٧٥
 القصر الشيد ٢٧٨
 القضاء السابق ٢٥٢
 القضية ٢٢-٢٣ ، ٢٤-٢٧ ، ٢٧-٣٠
 القطب ١٢ ، ٣٠٦
 قطب الوقت ٢٥٩ ح
 القلب ١٤٩ ح ، ٢٠٦ ، ٢٧١ ، ٢٩١ ح
 القمر ١٤٨ ح ، ١٤٩ ح ، ٢٣٣ ح ، ٢٨٧
 القوابس ١٨٨ ، ١٩٤ ، ١٩٨
 القوابل ١٩٦
 القواعد الاشرافية ١٣ ، ١٥٤ ، ٢٦٠ ،
 ٣٠٨
 قواعد الشائين ٣٠٨
 القواهر ١٤٠ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٦٥ ،
 ١٦٧ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ،
 ١٨٤ ح ، ١٨٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ،
 ٢٢٩ ، ٢٣٦ ؛ — الاصول الاعلون
 ١٤٢ ؛ — الاعلون ١٧٩ ؛ — العالية
 ١٤٤ ، ١٧٧ ؛ — القدسيون ٢٢٤ ؛
 — النازلة ١٦٥ ، ١٦٦ ؛ — النورية
 ٢٢٥
 قوت الهام (القوى الالهامية) ٢٨٠ ؛ —

٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٤٦ ح ؛ — الاول
 ٢٧٧ ، ٢٩٥ ح ؛ — الاول الابداعي
 ٢٣٩ ح ؛ — الثانى ٢٣٩ ح ؛ — العقلى
 ١٦٩ ح
 فيض الانوار المدبرة ٢٣٦ ؛ — الشعاع
 ١٤١ ؛ — العقل ٢١٢ ح
 ق
 القابس ١٨٧
 القابل ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٧٥ ح ،
 ١٩٥ ، ٢٠٠
 القاعدة الكلية ٥٥
 القاهر ١٢٢ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ح ، ١٦٨ ؛
 — الاعلى الطولى ١٦٥ ح ؛ — الثانى
 (... الى السابغ) ١٤٠ ، ١٤٠ ح ؛
 العالى ١٤٩ ح
 القايم بالعكمة ١١
 القايم بالكتاب ٢٤٤ ، ٢٥٦ (نيز نكاه
 كنيده «قيم») ؛ — لله بحججه ٣٠٢
 قبة الديهور ٢٤٧
 القبط ٤
 القبول ١٢٣
 القدريّة ٣٠٢
 القدس ١٦٠ ، ٢٢٩ ، ٢٨٨
 قدم الزمان ١٨٠ ح ؛ — العالم ١٧٦ ح ؛
 — النفوس ٢٠٣ ح
 القدماء ١٩ ، ١٥٣ ح ، ٢٤١ ح
 قدماء يونان ٢٩٨

ک	نظری ۲۷۶ ، ۲۸۲
الکاملون ۱۵۵ ح ، ۱۶۶ ح ، ۲۲۹ ح ،	القوس ۲۹۰
۲۴۱ ح ، ۲۴۲ ح	قوة الخيال والفكر ۲۸۵ ؛ - القواهر
الکائنات ۲۱۹	۲۳۶
کبد السماء ۲۸۷	القوة الروحانية ۲۰۰ ح ؛ - الشهوانية
الکبريت الاحمر ۳۰۶	۲۰۴ ؛ - العقلية ۲۴۹ ح ؛ - الغضبية
الکتاب الازلي السرمدي ۲۵۰ ح ؛ -	۲۰۴ ؛ - المحركة ۲۸۷ ح ؛ -
الالهی ۲۴۴ ح	النورانية ۲۷۰ ؛ - الوهية ۲۰۹
کتاب الالواح العبادية (از شيخ اشراق)	القوى ۱۴۹ ، ۲۰۴-۲۰۵ ، ۲۰۹ ، ۲۶۹ ،
۱۵۷ ح ، ۲۰۷ ح ، ۳۰۰	۲۸۷ ح ؛ - الباطنة ۲۰۸ ح ؛ -
کتاب الله ۲۴۸ ح ؛ - الاعظم ۲۴۴ ح	الجسمانية ۲۷۷ ح ؛ - الظلمانية
کتاب بعار الانوار (از مجلسي) ۲۰۳ ح ،	۲۱۶ ؛ - النورية ۲۰۷
۲۶۷ ح ، ۳۰۳	القهر ۱۲۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۵-۱۳۷ ، ۱۴۲ ،
کتاب التلويحات (از شيخ اشراق) ۱۰ ،	۱۴۳ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۶۰ ، ۱۹۶ ،
۱۶۲ ح ، ۱۶۳ ح ، ۲۹۹	۲۰۴ ، ۲۲۵ ، ۲۲۷ ، ۲۲۹ ، ۲۵۳ ؛
کتاب الزند ۱۵۷ ح	- التام ۲۲۸
کتاب السماء والعالم ۱۵۵ ح	قهر العالم الاعلى ۲۲۹
کتاب الشجرة الالهية (از شمس الدين	القياس ۲۲-۲۳ ، ۳۳-۳۴ ، ۳۶-۴۰
شهرزوري) ۱۷۰ ح	القيام بالملدة ۱۵۹ ح ؛ - الروحاني
کتاب الشفاء (از ابن سينا) ۲۲۵ ح	۲۵۱ ح
کتاب کلمة التصوف (از شيخ اشراق)	قيام القيامة ۱۷۶ ح
۲۹۹	القيامة ۱۶۲ ، ۲۴۸ ؛ - الصغرى ، -
کتاب اللوحات (از شيخ اشراق) ۱۰ ،	الکبرى ۱۷۶ ح
۲۹۹	قيروان ۲۷۷ ، ۲۹۴
کتاب المشارع والمطارحات (از شيخ	القيم بعلم الکتاب ۲۶۰ ح
اشراق) ۱۵۵ ح ، ۲۴۲ ح ، ۲۵۳ ح ،	قيم الکتاب ۲۵۸
۲۹۹	
کتاب المقاومات (از شيخ اشراق) ۲۹۹	

- الکمون ١٩٨ ح
کنار سایه (طرف الظلّ) ٢٨٣
الکواکب ١٤٠، ١٤٣، ١٤٦ ح، ١٤٨،
١٤٩، ١٥٠، ١٧٥، ١٩٧ ح،
٢٣٢ ح، ٢٤٦ ح، ٢٨٧؛ - الثابتة
١٣٩؛ - السبعة ١٣٢
الکوکب ١٤٩
الکون فی الذهن ٧١؛ - والفساد ١٧٤
الکهنات ٢٣٨
الکھوف ٢٩٢
کیان خرّه (Kavaém Xvarnah) ١٥٧ ح
کیخسرو (Kay Khosraw) ١٥٧،
١٩٧ ح، ٣٠١، ٣٠٦
الکیفیّات ٨٧، ٩٨، ١٩٢ ح؛ -
التوسّطة ١٩٨؛ - المحسوسة ١٩٠ ح
س
کاو (الثور) ٢٩٠
کیتی (gaethya, gètik) ١٥٧ ح
کیومرث (Gayomarth) ٣٠١، ٣٠٦
ل
اللامکان ٢٦٧ ح
اللانهایة ٢٣٩
لباس العزّ ٢٥٧
اللجة الخضراء (دریاء سبز) ٢٧٦
اللذات ٢٧٠؛ - الحقّة ٢٢٧؛ -
القدسیّة ١٨٤ ح
لذات عالم النور ٢٢٧
کتاب الیامر لانیاذقلس ٣٠٠
کتاب هیاکل النور (از شیخ اشراق)
٣٠٠
الکتابة الاولى ٢٤٩؛ - الالهیّة ٢٧٥
الکتب المنزلة ٢٤٩ ح
الکثافة ٢٣٤ ح
الکثرة ٨٢، ١٠٥، ١٢٦، ١٣٢، ١٤٧،
١٦١، ٢٠٢
کدبانویمة (Kad-bânû'î) ١٩٩
کراوس (Paul Kraus) ٢٦٧ ح
کرة الثوابت ١٣٩، ١٤٣، ١٤٦ ح
الکرة الکلیّة ١٦٠، ١٦١ ح
کشتی (السفينة) ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥
الکشف ٣٦ ح، ١٦٢ ح، ٢٩٨، ٣٠٨
الکلیّ ١٧، ١٦٠، ١٦١
کلّي النوع ١٥٨ ح
الکلیّات الطبیعیّة ١٥٤
الکمال ١١٩-١٢٠، ١٢٢، ١٢٧،
١٢٨، ١٣٦، ١٦٧، ١٦٨؛ -
العقلیّ ٢٣٥ ح
کمال النفس ٢٧٠؛ - النوریّة ١٦٩
الکمالات ٢٢٥؛ - الحسیّة البرزخیّة
٢٠٤ ح؛ - العقلیّة ١٨٦ ح، ٢٥١ ح؛ -
النوریّة ١٨٣
کمالات الانوار المجردة ١٢٨ ح
الکمالیّة ٨٧-٨٨، ٩٤، ١٢٨ ح
کمان (القوس) ٢٩٠

- اللذة ١٣٦ ، ١٦٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ،
 ٢٢٩ ؛ — البرزخية ٢٢٧ ؛ — الحقّة
 ٢٢٥
 اللطافة ١٩٠ ، ٢٠٦ ، ٢٣٤ ح
 اللطيف ١٨٧ ، ١٩٠
 اللفظ ١٤ ، ١٥
 لوازم الحركات ٢٣٦ ؛ — الماهية ٢٣٥
 اللوايح ٢٥٤ ح
 اللون ٩٨
 اللونية ٦٩-٧٠ ، ٧١
 ليلة قمر ٢٨٠
 م
 الماء ١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٦٤
 ماء الحياة ٢٥٧
 المادة ٢٣٦ ؛ — المشتركة ١٧٧ ، ١٧٨ ح
 ماسينيون (L. Massignon) ٢٦٦ ح ،
 ٢٦٧ ح
 الماضي ١٨١ ، ١٨٢
 النافع ٦٢-٦٣
 مانى (Mānī) ١١ ، ٢٣٣ ح-٢٣٤ ح ، ٣٠٢
 ماء (القمر) ٢٨٧
 الماهيات ١٥-١٦ ؛ — الخارجة ، —
 العقلية ٩٣
 الماهية ٥٥ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ،
 ١٨٦ ؛ — النورية ١٢٧ ، ١٥٩ ح
 المباحثات الشرقية ١٥٠ ح
 المبادئ ٢٢٤ ؛ — العالية ٢٤٣ ح ؛ —
 العقلية ١٥٣ ح ، ٣٠٨ ؛ — المجردة ١٩٦
 مبدأ المدبرات ٢٢٢
 المبدأ والمعاد ٢٤٨ ح
 المبدأ أن الأولان ٣٠٢
 المبدئية ١٢٤ ح
 المبدع ٢٦٣ ، ٢٦٥
 مبدع الكل ١١٦ ، ١٥٦ ، ١٦٢
 المبدعات ٢٧١
 المتأخرون ١٦٢ ح ، ٢٥٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦
 المتأله ٣٠٦
 المتألهون ٣٣ ح ، ١٠٨ ح ، ١١٤ ح ،
 ٢٣٤ ح ، ٢٣٥ ، ٢٦٢ ح (نيز نكاه
 كنيد به «الحكماء المتألهون»)
 المتحرك ١٣٠
 المتخيلة ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٤ ، ٢٣٧ ،
 ٢٤٩ ح ، ٢٧١
 المتصرفات ٢٠٢
 المتضايقان ٤٨-٤٩
 المتعلقة ٢٢٢ ، ٢٢٣ ح
 المتقدمون ٢٣٥
 المتقدمون ١٦٠ ، ١٧٧ ، ٢٥٩ ، ٣٠٥ ،
 ٣٠٦
 المتكلمون ١٩ ح ، ٨٨ ح
 المتزهون ٢٢٩
 المتواترات ٤١
 المتوسط ١٦٦ ح
 المتوسطات الطولية ١٤٤

المحاط ١٣١	المتوسطون ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٣٦ ح،
المحبة ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٧،	٢٤١ ح، ٢٤٣ ح، ٢٥٢ ح، ٢٥٤
١٤٨، ١٦٠، ١٨٥ ح، ١٩٦، ٢٠٤،	المثال ٩٢ ح، ٩٣ ح، ١١١، ١٥٩،
٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٥٣،	١٦٠، ١٧٦ ح، ٢٠٦، ٢١٢ ح،
٢٥٦؛ — الحقّة التامة ٢٢٨؛ —	٢١٥، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٢؛ —
والقهر ١٣٧	الانسانى ١٦٠ ح؛ — المرضى ٢١٢؛
المحبوب ١٨٥ ح، ٢٥٣ ح؛ — الاصلى	— المعلق ٢٤٣، ٢٤٤
٢٥٩ ح	مثال الفلك ١٧٦ ح
المحدّد ٩٦، ١٧٤	المثل ١٣٤، ١٦٢ ح؛ — الافلاطونية
المحسوسات ١٠٤، ٢١٠، ٢١١، ٢١٤	٩٢-٩٤، ١٤٣ ح، ١٦١، ١٦١ ح،
محسوسات البصر ٢٠٤	٢٣١ ح؛ — الخيالية المعلقة ٢٣١ ح؛
المحلّ ٦٦، ١٩٣، ٢٣٨؛ — الاعلى	— الروحانية ١٠١ ح؛ — الروحانية
٢٥٠	المعلقة ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١؛ —
محمد النبى ع ١٥٧ ح، ١٦٢، ٢٥٥،	القائمة ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣؛ —
٢٦٧ ح، ٢٥٥	المعلقة ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٠،
المحولات العقلية ٧١-٧٢	٢٤٣؛ — النورية ١٥٣ ح؛ — النورية
المحيط ١٣١، ١٣٢، ١٣٣	الافلاطونية ١٥٩ ح
المخصّص ١٢٢، ١٦٨	مثل افلاطون ٢٣٠؛ — الخيال ٢١٥؛
المخصّصات ٨٢، ٨٣، ١٠٩	— المرآة ٢٤١
المخيّلات ٤٢	المجاهدات ١٥٦ ح، ٢٦٠ ح، ٣٠٤، ٣٠٧
المدبرّات ١٤٧، ١٥٣ ح، ١٥٤، ١٦٧،	المجرّد ٩٣ ح
١٨٤ ح، ١٨٥، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٣٣،	المجرّدات ١٣٩، ٢١٤ ح، ٢١٦، ٢٢٨،
٢٦٩؛ — العلوية ١٥٢	٣٠٧؛ — العقلية ٣٠٧؛ — القاهرة
مدبرّات الانواع ٢٠٠ ح	١٤٤
المدرك لذاته ١١١، ١١٣ ح، ١١٤،	المجرّدون ١٥٦
١٢٠، ١٢١؛ — لنفسه ١٢٠	مجموع الوجود ٢٤٩ ح
المدرّكات ٢٥٦	المجوس ١١، ٣٠٢

المسیح بن مریم ع ۲۲۸ ح
 المشاركة ۲۹۸
 المشاؤون ۷، ۱۰، ۱۳، ۱۶، ۲۱،
 ۳۲، ۳۶، ۵۲، ۵۸، ۶۱ ح، ۶۵،
 ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴،
 ۷۷، ۷۹، ۸۰ ح، ۸۱ ح، ۸۲، ۸۴،
 ۸۵ ح، ۸۶ ح، ۸۷، ۹۰ ح، ۹۲،
 ۱۰۳ ح، ۱۰۸ ح، ۱۱۲ ح، ۱۱۴،
 ۱۱۵، ۱۱۹ ح، ۱۲۳ ح، ۱۲۶ ح،
 ۱۳۳ ح، ۱۳۸ ح، ۱۳۹، ۱۴۴ ح،
 ۱۵۰، ۱۵۲ ح، ۱۵۳ ح، ۱۵۶،
 ۱۵۹، ۱۶۰ ح، ۱۶۷ ح، ۱۷۶،
 ۱۸۶ ح، ۱۸۸ ح، ۱۹۲ ح، ۱۹۸ ح،
 ۲۰۸ ح، ۲۰۹ ح، ۲۱۰ ح، ۲۱۹ ح،
 ۲۲۰ ح، ۲۲۱، ۲۵۸، ۲۵۹ ح،
 ۳۰۵، ۳۰۸
 المشاهدات ۱۴۲، ۱۴۵ ح، ۲۰۵ ح
 المشاهدة ۱۳۳، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۳۶ ح،
 ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۵۶ ح،
 ۱۶۲ ح، ۱۷۰، ۱۷۹، ۲۰۷، ۲۱۳،
 ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۳، ۲۹۹؛ -
 الحضورية الاشرافية ۲۱۴ ح
 مشاهدة النور ۱۳۵
 مشايخ التصوف ۳۰۵
 المشتاق ۱۴۷ ح
 المشتري ۱۴۳ ح
 المشتقات ۱۹

المدرکیّة ۱۱۲، ۱۱۳
 مراتب الحكماء ۱۱-۱۲، ۳۰۶-۳۰۸؛
 - اللعل ۱۴۵، ۱۵۳
 المراحل ۲۳۰ ح
 المرأة ۱۰۱-۱۰۲، ۲۱۲
 الرايا ۹۷ ح، ۱۳۴، ۲۲۹، ۲۳۱،
 ۲۳۲
 المرجع ۱۲۲، ۱۷۳، ۱۸۱ ح، ۱۸۶
 مرداد (Amertât, Mordâd) ۱۲۸ ح، ۱۵۷
 المركب ۹۴-۹۵، ۱۶۵
 المركبات ۱۹۹؛ - العنصرية ۱۴۳؛
 - القابسية ۱۸۸
 المركز ۱۳۰، ۱۷۴
 المریخ ۱۴۳ ح، ۱۴۵
 المزاج ۱۹۸، ۱۹۹؛ - الانتم ۲۰۰،
 ۲۰۱؛ - الاشرف ۲۱۸؛ - البرزخي
 ۲۱۶
 المزدوج ۱۸۷
 المسالك ۲۴۹
 المستبصرون ۲۳۳ ح
 المستعاد ۲۳۹
 المستقبل ۱۸۱، ۱۸۳
 المستنير ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۰ ح،
 ۱۸۷، ۲۰۷
 المستنيرات ۱۴۷، ۱۴۸
 المسخ ۲۲۱
 المسوعات ۱۰۳-۱۰۴، ۲۰۴

المعقول ۱۱۴ ح، ۱۶۴ ح
 المعلول ۱۴۸، ۲۶۵؛ - الاسفل العرضی
 ۱۶۵ ح؛ - الأول ۱۸۰ ح
 المعلولات ۱۴۷، ۲۳۵؛ - القاهرة ۱۸۴
 معلولات النور ۲۲۷
 المعنى ۱۴، ۱۵، ۱۷
 المغالطات ۴۶-۵۳، ۵۷
 المغرب ۲۷۶، ۲۹۶
 المغناطيس (مقناطيس) ۱۵۳، ۲۰۴ ح
 المغنیات ۲۴۰
 المفارقات ۷۳، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵، ۱۵۳،
 ۲۰۳
 المفارقة ۸۵، ۲۱۳، ۲۱۷ ح، ۲۲۰،
 ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹ ح، ۲۳۶، ۲۵۱ ح،
 ۲۷۰
 المتفرقات ۱۷۸
 مفید الصور ۹۷ ح
 المفيض ۱۲۸ ح
 مقابر النفوس ۲۴۹ ح
 المقابلات ۱۷۵
 المقادير الحسیة، - المثالیة ۲۵۴ ح
 مقادير العالم ۷۹
 المقتصد ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۷
 المقدار ۷۴-۷۶، ۷۹، ۸۲، ۱۰۹
 ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۶۸؛ - القايم بنفسه
 ۸۰؛ - المطلق ۷۷
 المقدسون ۲۳۶

المشرق ۳۶ ح
 المشرقون ۲۴۵، ۲۴۵ ح
 المشرقیون ۱۵۰ ح، ۲۱۷ ح، ۲۱۸ ح،
 ۲۲۱
 مشهد الضیاء ۲۴۷
 المشهورات ۴۲
 المصادرة على المطلوب الأول ۴۷،
 ۱۸۲ ح
 مصدر الجود ۲۵۱
 المطالب ۴۵
 المطلق ۵۷-۵۸
 المظاهر ۹۷ ح، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۲۹،
 ۲۳۲، ۲۳۳ ح، ۲۳۴ ح، ۲۳۵،
 ۲۴۲ ح، ۲۵۴ ح
 المظهر ۱۱۳، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۰۷
 ۲۱۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،
 ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۵ ح
 المعاد ۲۲۵، ۲۶۲
 المعادن ۱۶۵، ۱۹۹، ۲۶۹
 المعارف ۱۸
 معاينة المجردات ۲۹۹
 معرفة النفس ۳۰۷
 المشوق ۱۶۹ ح، ۱۷۸، ۲۸۰؛ -
 لذاته ۱۳۶
 مشوق الافلاك ۱۷۷
 المشوقات ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸
 معطى الانوار ۱۰۸

المتزجات ١٩١	المقربون ١٦٨ ، ٢٥١
المتنع ٢٧	المقولات ٧٤
الممثل ٩٣ ح	المقومات للشئ ٥٥
الممكن ٢٧ ، ٦٢ ، ١٨٠ ح ، ١٨٦ ؛ -	المقهور السافل ١٤٩ ح
الاخس ، - الاشرف ١٥٤	المقبورية ١٣٦ ح
مكن الوجود ٢٦٣	المكاشفات العقلية ١٥٠
الممكنات ١٤٦ ح ، ١٧٣ ؛ - القديمة	المكاشفون ٢٤٢
١٧٣ ح	المكاشفة ٢٥٩ ح ، ٢٩٩
المنازل ٢٣٠ ح	المكان ١٣١ ، ٢١٢ ح
المنازلات ٢٩٨-٢٩٩	ملاً صدرا (صدر الدين شيرازي) ٤٨ ح
المناسبات ١٤٣ ، ١٧٥ ؛ - العقلية	الملائكة ٢٣٠ ح ، ٢٣٥ ، ٢٤٣ ح ،
١٧٥ ح ، ١٧٦ ح ، ١٧٩ ح ؛ - الفلكية	٢٥١ ، ٢٥٩ ح ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ؛ -
١٧٥ ح ؛ - النورية ١٧٦	الحافظون للعالم ٢٣٥ ح ؛ - السماوية
مناسبات المشوقات ١٧٦	٢٣٥ ح ؛ - الدبرة ٢٠٠ ح ، ٢٤٣
المناسبة ٢٠٦ ، ٢٠٧	(للمثل) ؛ - السبعون ٢٤٢ ح ؛ -
المنام ٢٤٠ ، ٢٤١	المقربة ٢٤٧ ح ؛ - المقربون ١٦٣ ح ،
المنامات الصديقة ٢٣٦ ، ٢٣٨	٢٣٢ ح ، ٢٤٥ ، ٢٤٥ ح
منبع الوجود ١٩٦ ح	الملك ١٥٧ ح ؛ - العامل للارض ، -
المنطق ٥٧ ، ١٦٧	للساء ٢٣٣ ح
منطقية أب القدس ١٥٧ ح	ملك الموت ٢٨٥ ؛ - النور (عالم النور)
المنقسم ٢٦٧	٢٣٣ ح ، ٢٣٤ ح
المنقوش ٢٤٤	الملكات ٢٥٥
المنير ١٢٣	الملكوت ١٥٧ ، ٢٠١ ، ٢٤٥
المواجيد ٢٤٢	ملكوت السماوات ٢٣٥ ح
المواليد ١٨٧ ح ، ١٩٨ ؛ - الثلاثة ١٥٤ ،	الملكة التامة الطامسة ٣٠٨
٢٦٩	الملوك الحكماء ٣٠٦
موجب النور المدبر ٢٢٢	المائلة ١٥٩ ، ٢١٢ ح

نطاق الجبروت ٢٤٦	الموجود ٦٦-٦٥
النظام ١٥٣ ؛ - الاثم ١٣٧	الموجودات القاهرية ١٨٤
النظائر ٢١٣ ح	موسى بن عمران ع ٢٣٤ ح
النفس ٧٣ ، ٩٠-٩٢ ، ١٤٩ ح ، ١٥٣ ح ،	الموسيقى ٢٠٤ ح
٢٤٤ ، ٢٥٢ ؛ - النفس الشريف	ميانج ٢٣١
١٦٣ ح ؛ - الكلية ٢٨٤ ح ، ٢٩٠ ح ،	الميزان ٢٩٠
٢٩٣ ؛ - المتخلعة ٣٠٨ ؛ - الناطقة	الميل ٩٥-٩٦
١٤٧ ح ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،	مينوى (mainyava, ménók) ١٥٧ ح
٣٠٧ ؛ - النبائية ١٦٥	ن
نفس الفلك الاول (- الثاني ... الى	النار ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،
التاسع) ٢٦٥	١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦-١٩٧ ، ١٩٧ ح ،
النفوس ١٠٦ ح ، ١٥٤ ، ١٥٨ ح ، ١٦٥ ،	١٩٨ ، ٢٤٨ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٨٥ ؛
٢٠١ ح ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢٦٩ ؛ -	ذات النور ١٩٢-١٩٣
الامارة واللواة ٢٨٦ ح ؛ - البشرية	النارية ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٨
١٩٧ ح ؛ - الجزئية ٢٨٤ ح ، ٢٩٢ ؛	النازلون ٢٤٦
الفلكية ٩٧ ح ، ١٥٢ ح ، ١٥٣ ح ،	الناسوت ٢٠١ ، ٢٠٣
١٦٤ ح ، ٢٤٤ ح ، ٢٧٨ ح ؛ - القدسية	النافث القدسي ٢٥٩
٢٠٨ ؛ - الكاملة ١٩٧ ح ؛ - المتصرفة	الناقصون ٢٤١ ح
٢٢١ ؛ - المتعلقة ١٤٦ ح ؛ - المجردة	النبات ١٦٥ ، ٢٦٩
٢٥٢ ؛ - الناطقة ١٤٦ ح ؛ - الناقصة	النبون ٢٤٧
٢١٩ ح	النجم اليماني ٢٩٠
نفوس الافلاك ٩٦ ، ١٨٤ ح ، ٢٣٥ ح ؛	النزول ١٤٠ ح ، ١٤٥ ح ؛ - العلى ١٥٣
الكاملين ٢٣٥ ح ؛ - الكواكب	النسب ١٥٥ ، ١٦٩ ، ١٨٤ ؛ - العقلية
١٩٧ ح	١٧٦ ح ، ٢٠٠ ؛ - الوضعية ٢٠٠ ؛
النفي ٣٠	القاهرية ١٧٦
النقص ٨٧ ، ١١٩-١٢٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ،	النسبة الاولى العقلية ١٤٩ ح ؛ -
١٨٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٠	الايجابية ٥٧ ؛ - التصديقية ٥٧

١٨٤، ١٩٥، ٢٠٧، ٢٠٧، ٢٥٢؛
 — الشارق ١٢٩ (— العارض المجرد)
 ١٢٩ ح؛ — الشعاع ٢٠٧؛ — العارض
 ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١٦، ١١٧،
 ١١٨، ١٢٠، ١٢٣، ١٣٨، ١٩٦،
 ٢٠٦، ٢١٧، ٢١٩ ح؛ — العالي
 ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٧، ١٤٠،
 ١٤١ ح؛ — العظيم ١٢٨؛ — الفايض
 من العقل ٢٥٩ ح؛ — فى نفسه لغيره،
 فى نفسه لنفسه ١١٧؛ — القاهر
 ١٥٤، ١٦٠، ١٦٥، ١٨٥، ٢١٨،
 ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٣؛ — القاهر
 الفايض ١٩٥؛ — القاهر الفايض
 للنوع ١٩٣؛ — القايم ١٢١، ١٣٣،
 ١٥٥ ح؛ — القدسى ٢٢٣؛ — القهار
 ١٢١؛ — القيوم ١٢١؛ — لذاته
 ١٥٢؛ — لغيره ١١٠؛ — لنفسه ١١٠،
 ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٢١؛ —
 المبصر ١٣٥؛ — المتصرف ١٦٦،
 ١٦٧، ٢٠١، ٢٠٨، ٢٢٠؛ —
 المثالى ٢٤١ ح؛ — المجرد ١٠٧،
 ١١٠، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٣٣،
 ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٩٥، ٢١٧،
 ٢٣٦؛ — المجرد النقى ١٢٢؛ —
 المجرد المدبر ١٩٣، ١٩٤، ٢١٧،
 ٢٢٢، ٢٢٣؛ — المحرك ١٣٢؛ —
 المحض ١٠٧، ١١٠، ١١٣، ١١٤،

نقوش الكائنات ٢٣٦، ٢٣٧
 نواميس الفرس ١٥٨ ح
 النور ٥٢ ح، ١٠٦، ١٠٧-١٠٨، ١١٤،
 ١١٥، ١٢٥، ١٤٠، ١٤١، ١٤٧،
 ١٦٢، ١٦٣ ح، ١٦٧، ١٨٨،
 ١٩١، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٧،
 ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٣ ح-
 ٢٣٤ ح، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٧؛ —
 الأتم ١٣٣؛ — الاسفهد (Espahbad)
 ١٤٧، ١٤٧ ح، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٤،
 ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١١، ٢١٣،
 ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨،
 ٢١٩، ٢٢٥، ٢٣٦؛ — الاسفهدى
 ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨؛ — الاظهر
 الاقهر ١٢٢ ح؛ — الاعظم الاعلى
 ١٢١؛ — الاعلى ١٧٨، ٢٢٤؛ —
 الاعلى الخالص ٢٢٣ ح؛ — الاقرب
 ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧،
 ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٨ ح، ١٥٤؛
 — الاقهر ٢٩٦؛ — الانقص ١٣٣؛
 — البارق ٢٥٢، ٢٥٣؛ — الباصر
 ١٣٥؛ — البرزخى ٢٠٧؛ — التام
 ١٧٠، ١٩٥، ٢٠٥، ٢١٣؛ —
 الثانى (— الثالث... الخامس) ١٤٠؛
 — الجوهرى العى ١١٩؛ — السافل
 ١٣٣، ١٣٥-١٣٦، ١٣٧، ١٤٠،
 ١٤١ ح؛ — السانح ١٣٨، ١٤٠،

— المحضة ١٢٤	١١٧، ١٢٧، ١٥٣، ١٦٠،
نوع الانسان ١٦٢	١٦٢، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٢٦،
النوع الباقي ١٦١ ح؛ — القايم النوري	٢٤١ ح؛ — المحيط ١٢١، ٢٥٥؛
١٤٣؛ — المادی ١٥٩ ح	— المدير ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤،
النهاية ١٦٨	١٦٨، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٥، ١٩٦ ح،
النير الاعظم ١٧٢	٢٠١، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣،
و	٢١٤، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٥٤، ٢٥٥؛
الواجب ٢٧	— المركب ١٩٣؛ — المستعار ١٦٧؛
واجب الوجود ٩٣-٩٤، ١١٦، ١٥٠،	— المستفاد ١٢٧؛ — المصباحي
٢٦٤، ٢٦٣، ١٥٢	١٦٨؛ — المفيد ١٢٧؛ — المقدس
الواجد ٢٦٧ ح	١٢١؛ — الناقص ١٣٦، ١٧٠،
الواحد ١٠٥، ١٢٥، ٢٦٦، ٢٦٧	١٩٥، ٢١٢؛ — الناقص العرضي
وادی ایمن ٢٨٠؛ — مورچگان (وادی	٢١٣؛ — والظلمة ١٠
النمل) ٢٨٢	نور الانوار ١٢١-١٢٤، ١٢٥، ١٢٦،
الواسطة ١٦٧، ١٧٠، ٢٢٦	١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤،
الواهب ٢٠١، ٢١٨	١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١،
واهب الصور ٩٧ ح، ٢٦٥، ٢٦٨؛ —	١٤٦ ح، ١٤٧ ح، ١٤٨ ح، ١٥٠،
العلم والتأييد ٢٠١	١٥٤، ١٦٤، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١،
الوجد الدائم ٢٦٩	١٧٢، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٦،
الوجوب ٥٧، ٦٩، ٨٤، ١٣٩	١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٥ ح، ٢١٣، ٢٢٣،
الوجود ٦٤-٦٧، ٨٤، ٩٣-٩٤، ١١٦،	٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٥٥،
١٣٤، ١٣٧، ١٨٦، ٢٦٦؛ —	٢٥٧، ٢٥٨؛ — السماوات والارض
الممكن ٣٠١؛ — الواجب ٣٠١	١٦٤؛ — النور ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣،
الوحدة ٦٧-٦٨، ٨٢، ٩١-٩٢، ١٠٥،	١٣٧، ١٣٨ ح، ١٦٤، ٢٩٦
١٦١، ٢٠٢؛ — الحقيقة ١٤٥ ح	النورية ١١٤، ١٢٠، ١٣٤، ١٣٦،
الوحي القديم ١١٤ ح	١٤٥ ح، ١٤٦ ح، ١٤٧، ١٤٨،
الوطن ٢٧٩؛ — الاصلی ٢٠٤ ح	١٦٨، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧ ح، ٢١٦؛

١٢٣ ، ١٣٣ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ؛ —
الظلمانية الجسمانية ١٧٥ ح ؛ —
النورية ١٢٣ ؛ — النورية الروحانية
١٧٥ ح ؛ — النورية الشعاعية ١٣٨
الهيكل ١٥٦ ، ٢٤٧ ح ، ٢٤٩ ح ؛ —
(عند الفرس) ١٩٧ ح
هيكل القربان ٢٤٥
الهيكل ٢١٤ ، ٢٥٤
الهيولي ٧٤-٨٧ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٩٢ ح ،
٢٦٨ ، ٢٨٣ ؛ — المشتركة ١٩٣
هيولي الافلاك ١٩٣
ي
الياس ١٨٨ ، ١٨٩
ياجوج وماجوج ٢٨٥ ، ٢٨٦
اليبوسة ٢٠٠ ح
يحيى النحوى (Johannes Grammaticus)
Jean Philopon (٢٠٠ ح)
اليسار ٢٨٠
اليقين ٣٠٧ ، ٣٠٨
اليمن ٢٧٧ ح ، ٢٧٩ ح ، ٢٨٠
اليمناني ٢٧٧ ح
يمين ٢٨٠
ينابيع الخره والراي ١٥٧ ؛ — النور ٢٢٤
ينبوع البهاء ٢٤٥ ؛ — الحيوة ٢٢٤ ؛ —
النور ١٩٦ ح ؛ — النور والحيوة ٢٢٦
يوزاسف نكاه كنيد به « يوزاسف »
يوم القيامة ٢٤٨
يونان ٤ ، ٥٢ ، ٣٠٦

الوهم ٢٠٩ ، ٢١٠ ح ؛ — والخيال ٢٨٦ ح
ه
الهادي ابن الخير اليماني ٢٧٧ ، ٢٨١
الهبوط ٢٨٠
الهدهد ٢٨٠ ، ٢٨٢
هرمس (Hermès) ٥ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥٦ ،
١٥٧ ، ١٥٨ ح ، ١٦٢ ح ، ٢٢١ ح ،
٢٤١ ح ، ٢٥٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ،
٣٠٥ ؛ — الهرامسة ٣٠٠
الهند ١٥٦
الهواء ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ،
١٩٢ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٦٤
الهوائية ٢٦٨
هورخش (Hûrakhsh) ١٤٩
هورقليا ٢٥٤ ، ٢٥٥ ح
هوشنگ (Hûshang) ١٩٧ ح
هوم ايزد (Hôm Izad) ١٥٨ ح
الهوية ١٨٦
الهيئات ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٨ ، ١٩٣ ،
٢٥٦ ح ، ٢٦٣ ؛ — الرديّة ٢٧٠ ؛ —
الظلمانية ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ،
١١٢ ، ١١٩ ، ١٤٦ ح ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،
٢٣٥ ؛ — الفلكية ٢٢٠ ؛ — النورانية
١٠٦ ح ؛ — النورانية الروحانية ١٦٠ ،
١٦٠ ح ؛ — النورية ١١٠ ، ١١٢ ،
١٤٦ ح ، ٢٠٥ ، ٣٠٨
الهيئة ١٣ ، ٦١ ، ٦٢ ، ١١٧ ، ١١٨ ،
١٦٧ ، ١٧٢ ؛ — الظلمانية ١٠٧ ،

فهرست مجموعہ

کتاب حکمة الاشراق

صفحہ ما

۲

المقدمة لشمس الدين محمد الشهرزورى

۹

المقدمة للمصنف

القسم الاول

فى ضوابط الفكر

المقالة الاولى

فى المعارف والتعريف

۱۴

الضابط الاول : فى دلالة اللفظ على المعنى

۱۵

الضابط الثانى : فى مقسم التصور والتصديق

۱۵

الضابط الثالث : فى الباهيات

۱۶

الضابط الرابع : فى الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة

۱۷

الضابط الخامس : فى ان الكلى ليس بوجود فى الخارج

۱۸

الضابط السادس : فى معارف الانسان

۱۸

الضابط السابع : فى التعريف وشرايطه

۱۹

فصل : فى الحدود الحقيقية

۲۰

قاعدة اشراقية : فى هدم قاعدة المشائين فى التعريفات

المقالة الثانية

فى الحجج ومبادئها

۲۲

الضابط الاول : فى رسم القضية والقياس

۲۴

الضابط الثانى : فى اقسام القضايا

٢٧	الضابط الثالث : في جهات القضايا
٢٩	حكمة اشراقية : في بيان ردّ القضايا كلّها الى الموجبة الضرورية
٣٠	الضابط الرابع : في التناقض وحده
٣١	الضابط الخامس : في العكس
٣٣	الضابط السادس : في ما يتعلّق بالقياس
٣٤	دقيقة اشراقية : في السلب
٣٦	قاعدة الاشراقيين في الشكل الثاني
٣٧	قاعدة الاشراقيين في الشكل الثالث
٣٩	فصل : في الشرطيات
٤٠	فصل : في قياس الخلف
٤٠	الضابط السابع : في موادّ الأقيسة البرهانية
٤٢	فصل : في التثليل
٤٤	فصل : في انقسام البرهان الى برهان لمّ وبرهان ان
٤٥	فصل : في بيان المطالب

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات

بين أحرف اشراقية وبين بعض أحرف المشائين

٤٦	الفصل الأوّل : في المغالطات
٥٤	الفصل الثاني : في بعض الضوابط وحلّ الشكوك
٥٥	قاعدة : في المتوهمات للشئ
٥٥	قاعدة : في القاعدة الكلية
٥٦	قاعدة واعتذار
٥٨	قاعدة : في هدم قاعدة المشائين في العكس
٦١	الفصل الثالث : في بعض الحكومات في نكت اشراقية
٦١	مقدمة

- i. حكومة : فى الاعتبار العقلية ٦٤
- فصل : فى بيان أن العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض ٧٢
- ii. حكومة أخرى : فى بيان أن المشائين اوجبوا ان لا يعرف شىء من الاشياء ٧٣
- iii. حكومة أخرى : فى ابطال الهيولى والصورة ٧٤
- iv. حكومة : فى أن هيولى العالم العنصرى هو المقدار القايم بنفسه ٨٠
- v. حكومة أخرى : فى مباحث تتعلق بالهيولى والصورة ٨٠
- قاعدة : فى ابطال الجوهر الفرد ٨٨
- قاعدة : فى ابطال الغلاء ٨٩
- vi. حكومة : فيما استدلل به على بقاء النفس ٩٠
- vii. حكومة : فى المثل الافلاطونية ٩٢
- قاعدة : فى جواز صدور البسيط عن المركب ٩٤
- viii. حكومة : فى ابطال جسمية الشعاع ٩٧
- ix. حكومة : فى تعضيف ما قيل فى الابصار ٩٩
- قاعدة : فى حقيقة صور المرايا ١٠١
- x. حكومة : فى المسوعات وهى الاصوات والحروف ١٠٣
- فصل : فى الوحدة والكثرة ١٠٥

القسم الثانى

فى الانوار الالهية

ونور الانوار ومبادئ الوجود وترتيبها

المقالة الاولى

فى النور وحقيقته

ونور الانوار وما يصدر عنه أولاً

- i. فصل : فى أن النور لا يحتاج الى تعريف ١٠٦
- ii. فصل : فى تعريف الفنى ١٠٧

- ١٠٧ .iii. فصل : فى النور والظلمة
١٠٩ .iv. فصل : فى افتقار الجسم فى وجوده الى النور المجرد
١١٠ .v. فصل اجمالى : فى ان من يدرك ذاته فهو نور مجرد
١١١ .vi. فصل تفصيلى : فيما ذكرناه أيضا
١١٤ حكومة : فى ان ادراك الشئ نفسه هو ظهوره لذاته
١١٧ .vii. فصل : فى الانوار وأقسامها
١١٩ .viii. فصل : فى ان اختلاف الانوار المجردة هو بالكمال والنقص لا بالنوع
١٢١ .ix. فصل : فى نور الانوار

المقالة الثانية

فى ترتيب الوجود

- ١٢٥ .i. فصل : فى ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من معلول واحد
١٢٦ .ii. فصل : فى ان أول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد
١٢٩ .iii. فصل : فى أحكام البرازخ
١٢٧ .iv. فصل : فى بيان ان حركات الافلاك ارادية ، وفى كيفية صدور
١٣١ الكثرة عن نور الانوار
١٣٣ قاعدة : فى كيفية التكثر
١٣٤ قاعدة : فى جود نور الانوار
١٣٤ قاعدة : فى المشاهدة
قاعدة اخرى اشراقية : فى ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع
١٣٥ ذلك النور على من يشاهده
١٣٥ .v. فصل : فى ان لكل نور عالٍ قهراً بالنسبة الى النور السافل وللسافل
مجة بالنسبة الى العالى
١٣٧ .vi. فصل : فى ان مجة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى مجة للنور العالى
١٣٧ .vii. فصل : فى ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شئ منه
١٣٨ .viii. فصل : فى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها

- ix. فصل : فى تنمّة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ١٤٩
 x. فصل : فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراف ١٥٠
 xi. فصل : فى قاعدة الامكان الاشراف على ما هو سُنّة الاشراف ١٥٤
 قاعدة : فى بيان جواز صدور البسيط عن المركّب ١٦٥
 قاعدة : فى بيان أقسام أرباب الانواع ١٦٥
 xii. فصل : فى بيان عدم تنهى آثار العقول وتنهى آثار النفوس ١٦٧

المقالة الثالثة

فى كَيْفِيَّة فعل نور الانوار والانوار القاهرة
 وتنميم القول فى الحركات العلوية

- i. فصل : فى بيان أنّ فعل الانوار أزلى ١٧١
 ii. فصل : فى بيان أنّ العالم قديم وأنّ حركات الافلاك دورية تامة ١٧٢
 iii. فصل : فى تنمّة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى
 أزلية الزمان وأبدية ١٧٧
 iv. فصل : فى بيان أنّ حركات الافلاك لنيل أمر قدسى لذيد ١٨٣
 قاعدة : فى بيان أنّ المجعول هو الماهية لا وجودها ١٨٦

المقالة الرابعة

فى تقسيم البرازخ وهيشاتها
 وتركيباتها وبعض قواها

- i. فصل : فى تقسيم البرازخ ١٨٧
 ii. فصل : فى بيان انتهاء الحركات كلّها الى الانوار الجوهرية أو العرضية ١٩٣
 iii. فصل : فى بيان الاستعالة فى الكيف التى هى تغير فى
 الكيفيات لا فى الصور الجوهرية ١٩٨
 iv. فصل : فى الحواس الخمس الظاهرة ٢٠٣
 v. فصل : فى بيان أنّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيراً فى البدن ٢٠٤
 vi. فصل : فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى ٢٠٦

- vii. فصل : فى أن الحواسَّ الباطنة غير منحصرة فى الخمس ٢٠٨
viii. فصل : فى حقيقة صور المرايا والتخيّل ٢١١

المقالة الخامسة

فى المعاد والنبوّات والمناجات

- i. فصل : فى بيان التناسخ ٢١٦
ii. فصل : فى بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور ٢٢٣
iii. فصل : فى بيان أحوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية ٢٢٩
iv. فصل : فى الشرّ والشقاوة ٢٣٥
قاعدة: فى كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن الملويّات ٢٣٥
v. فصل : فى بيان سبب الانذارات والاطّلاع على المغيّبات ٢٣٦
vi. فصل : فى أقسام ما يتلقّى الكاملون من المغيّبات ٢٤٠
vii. فصل : مسطور فى لوح الذكر المبين ٢٤٤
viii. فصل : وارد آخر ٢٤٨
ix. فصل : فى أحوال السالكين ٢٥٢
x. وصيّة المصنّف ٢٥٧

رسالة فى

اعتقاد الحكماء

٢٦١

قصّة الغربة الغريبة

با ترجمه وشرح فارسى

٢٧٣

- ذيل : منتخبهاى از هر دو شرح راجع به مقدّمه كتاب حكمة الاشراق ٢٩٨
فهرست كلّى مشتمل بر اصطلاحات ونامهاى شخصها وجايبها وكتايبها ٣٠٩
فهرست مجموعه ٣٤٤

چاپ این کتاب
روز ۱۹ آبان ماه ۱۳۳۱ خورشیدی
در چاپخانه
الستیو ایران و فرانسه
پایان رسیده است

این کتاب در آذرماه ۲۵۳۵ بوسیله
انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران
تجدید چاپ شد

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE VINGT JUIN MCMLII
A TÉHÉRAN
SUR LES PRESSES DE
L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DANS L'ATELIER DE
AZIZ NASSIRIPOUR
IMPRIMEUR.

SOMMAIRE

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION	1
II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA « PHILOSOPHIE ORIENTALE »	5
III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES	
1. Le plan et l'idée du livre	19
2. La Source « orientale »	31
3. Les Lumières Archangéliques : Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes	39
4. Memento d'extase	55
5. La lignée des commentateurs	59
6. Les deux grands commentaires de Shamsaddîn Shahrâzûrî et de Qo/baddîn Shîrâzî	64
7. Les manuscrits	71
IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES	
1. Le contenu de l'Épître	79
2. Les manuscrits	83
V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL	
1. Le texte du Récit	85
2. Les manuscrits	92
3. Perspective	95
Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits	100

Textes

Kitâb <i>Hikmat al-Isbrâq</i>	٢٦٠ - ١
Risâla fî 'Itiqâd al- <i>Hokamâ'</i>	٢٧٢ - ٢٦١
Qissat al-Ghorbat al-gharbiya	٢٩٧ - ٢٧٢
Appendice : extraits des commentaires relatifs au prologue du Kitâb <i>Hikmat al-Isbrâq</i>	٢٠٨ - ٢٤٨
Index des termes techniques et des noms propres	٢٠٩
Table	

Les indications éventuellement données dans l'apparat critique le sont également en persan. Suivant les règles en usage pour les éditions classiques, il n'est point fait d'appel de note en cours du texte. Toutes les autres indications concernant la disposition des sigles ont été données précédemment.

Comme le montre le tableau récapitulatif ci-dessus, un certain nombre des manuscrits sur lesquels est basée la présente édition des œuvres de Sohrawardî, proviennent de bibliothèques de Turquie. Que ce me soit l'occasion de formuler de nouveau mon souvenir reconnaissant pour les amis et pour les autorités turques qui pendant les années d'un studieux séjour, m'avaient aidé à rassembler le premier matériel nécessaire pour l'édition du *Corpus* sohrawardien.

J'ai eu plus d'une fois l'occasion au cours de ces Prolégomènes de mentionner l'aide confraternelle reçue de quelque *mostashriq*... je veux dire de quelque membre de la famille de l'Orientalisme dispersée de par le monde. De chères amitiés iraniennes y ont été nommées en bonne place, et il m'est agréable de dire quel encouragement elles ont été au cours des années qu'ont exigées la préparation et l'impression de ce volume. L'intérêt toujours en éveil pour ce qui se passait dans mon «laboratoire» *ishraqi*, m'était un précieux stimulant. Une nouvelle étape est maintenant franchie, avec l'espoir d'avoir contribué un peu à l'avenir des études philosophiques en Iran.

Je voudrais encore mentionner spécialement ici M. Mahdî Bayânî, Directeur de la Bibliothèque Nationale Ferdousî; M. Sharîfî, Directeur de la Bibliothèque du Parlement (Majlis); M. Javâd Kamaliân, mon assistant au Département d'Iranologie.

Enfin, je tiens à remercier cordialement le dévoué personnel iranien de notre petite imprimerie, qui avec un outillage des plus réduits, a réussi à mener à bien la fabrication du présent volume.

TÉHÉRAN

Mai 1952

Ordibehesht 1331

Henry Corbin

la : variante de ms. donnée par Shahrâzûrî (exceptionnel).

lr : passages extraits du commentaire.

lz : leçon des *lemmata* expressément confirmée par le commentaire.

(lr)Tu : passage extrait du commentaire de Qoṭbaddîn ayant son équivalent dans celui de Shahrâzûrî.

2. *Risâla fî l'tiqâd al-Hokamâ'*.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

M = Téhéran, Bibliothèque du Parlement, n° 630. VIII^m s. hég.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247. Daté 775 h.

D = Téhéran, Coll. Fakhraddîn Nasîrî. XI^ms. h. (Copie Mîr Dâmâd, cf. supra pp. 84-85).

3. *Qissat al-Ghorbat al-gharbîya*.

B = Brousse, Emîniye 1500/160. Texte arabe et paraphrase persane.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Daté 659 h.

A = Istanbul, 'Ashîr I 451. Daté 706 h.

Aa : gloses explicatives.

R = Istanbul, Ragîp 1480. Daté 732 h.

Rt : corrections marginales.

Ra : gloses marginales ou interlinéaires.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821. Daté 744 h.

Pa : gloses explicatives.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217. Daté 865 h.

Z = Istanbul, Université, Arabça Yazma 935. Non daté. Récent.

Zt : corrections marginales.

Za : gloses explicatives.

< > indique tout élément de texte dont l'interpolation s'est avérée nécessaire.

+ indique une addition dans les mss. annoncés par les sigles.

— indique une omission dans les mss. annoncés par les sigles.

() enclôt une observation de l'éditeur.

N. B. — Les références *qorâniques* sont données d'après le type d'édition qui a cours en Iran (Éd. Islâmîya, Téhéran 1363). La numérotation des versets correspond, à très peu d'exceptions près, à celle de l'ancienne édition Flügel. Les références sont données en note sous la forme persane habituelle, v. g. سورة ٣٥ (الفاطر) آية ١

TABLEAU RÉCAPITULATIF DES SIGLES DES MANUSCRITS

1. *Kitâb Hikmat al-Ishrâq.*

T = Téhéran, lithographie 1315 h. l. Texte avec le commentaire de Qoʻbaddîn Shîrâzî.

Ta : variantes de mss. données par Qoʻbaddîn dans son commentaire.

Tu : passages extraits du commentaire de Qoʻbaddîn.

(Tu)T : passage extrait du commentaire, surligné dans la lithogr. comme s'il appartenait au texte.

(Tu)Ir : passage extrait du commentaire de Shahrâzûrî ayant son équivalent dans celui de Qoʻbaddîn.

Tt : correction interlinéaire dans la lithographié, se rapportant au texte.

Tut : correction se rapportant au commentaire.

H = Istanbul, Saray, Ahmet III 3252. Daté 679 h. — Texte seul.

Ha : corrections marginales.

E = Istanbul, Saray, Ahmet III 3271. Daté 708 h. — Texte seul.

Et : corrections marginales.

M = Téhéran, Collection du professeur Meshkât (Bibliothèque de l'Université de Téhéran). Daté 718 h. — Texte avec le commentaire de Qoʻbaddîn.

Ma : variantes de mss. données dans le commentaire.

Mu : passages extraits du commentaire.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragîp 1480. Daté 734 h. (Majmû'a : 731-735 h.). — Texte seul.

Rt : corrections marginales.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. Daté 732 h. — Texte avec le commentaire de Qoʻbaddîn.

Fa : variantes de mss. données dans le commentaire.

Fu : passages extraits du commentaire.

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230. — IX^e siècle hég. — Texte avec le commentaire de Shahrâzûrî.

mân la Perse mieux qu'à nul autre, s'applique cette sentence célèbre du VI^me Imâm shî'ite, l'Imâm Ja'far, à son tour le Shaikh al-Ischrâq, l'auteur du Récit de l'Exil occidental, mérite plus que tout autre, de guider la théorie idéale des pèlerins venant en esprit à la tombe de Salmân le Perse répéter cette prière : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi¹⁸⁰. »

roïsme temporel par dévouement à la cause shî'ite, et s'exhaussant en ardent désir de vie éternelle dans le soufisme des vocations mystiques. Cf. Salmân Pâk, p. 42. A son tour, la tropologie du Récit sohrawardien de l'Exil occidental éveille l'Étranger à la conscience de soi, pour qu'il ose le défi : s'exiler de l'Exil.

180. Cf. Massignon *ibid.* p. 4, et Majlisi, *Biḥār al-Anwār* T. xxii (non pas xxv) lith. Téhéran 1303, p. 299 dernière ligne ; le contexte donne d'autres très belles prières des pèlerins shî'ites à la tombe de Salmân.

telle «assomption» fut à la source de la gnose en Islam, on entrevoit en quel sens il sera vrai de dire qu'en la ferveur et la foi d'un Sohrawardî, le vieil Iran «contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes¹⁷⁸.»

Ainsi la situation est-elle beaucoup trop complexe pour se réduire à la question de savoir si la philosophie de Sohrawardî représente une réaction contre l'Islam, ou bien si elle tente d'incorporer à l'Islam un nouveau «synchrétisme». Ce serait poser la question en termes simplistes, telle que pouvaient la concevoir les juristes qui tramèrent le procès de Sohrawardî à Alep. Ni la hauteur d'horizon ni le geste la montrant n'étaient à la portée de personne ni de rien qui eût un caractère officiel et institutionnel. Aux yeux de l'orthodoxie le «shaikh martyr» (shahîd) est resté le shaikh «mis à mort» (maqtûl).

Son œuvre immense est restée peut-être inachevée; nous avons pu jusqu'ici en relever une face. C'est qu'elle ne cessa de vivre chez tous les Ishrâqîyûn dont l'Iran et l'Inde, notamment, furent la patrie terrienne. Ces membres de la famille de l'Ishrâq furent des solitaires, des ermites du cœur, des expatriés qui entendirent «l'appel du côté droit de la vallée, du fond d'un buisson» (28/30), l'Appel du «côté oriental» qui s'élève au cœur du Récit (p. 279) et qui, pour «rappeler» de l'exil, doit commencer par éveiller la conscience de l'Exilé. L'invocation qui revient comme un refrain dans un des psaumes de Sohrawardî: «Délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière» — fait écho à la foi de ceux qui savent que «les Ténèbres n'ont point reçu la Lumière» (Jean I/5), comme à la foi de ceux qui savent que le pur Islam des purs croyants «a commencé expatrié (*gharîb*) et redeviendra expatrié comme au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient!¹⁷⁹» S'il est bien vrai qu'à Sal-

178. L. Massignon, Salmân Pâk... p. 11, montrant comment la foi nouvelle pouvait illuminer la vision d'un milieu d'antique culture. «Samaritaine et grecque en chrétienté, la gnose naquit manichéenne, c'est-à-dire araméenne et iranienne en Islam.» Ibid.

179. *ان الإسلام بدأ غريباً وسيمود غريباً كما بدأ، فطوبى للغريباء،* Majlisî, *Biḥar al-Anwâr* T. iii lith. Téhéran 1306, p. 292 l. 35 ss., où le texte est accompagné d'une exégèse historicisante assez inoffensive. Comme l'a montré M. Massignon, le cas de Salmân le Pur exemplifie par excellence la suprême vocation de l'Exil et de l'Exilé, entraînant à l'hé-

exclure. Loin de là, il l'a vécu dans sa pureté, mais cette pureté même est celle que définit précisément le Récit de l'Exil occidental.

Visionnaire de l'Orient des Lumières, exilé à l'Occident terrestre, nostalgique épris de ces « Formes de jeunesse et de Lumière » que sont les Lumières archangéliques victoriales, fasciné par le monde des « Mères » ou Lumières infinies au-delà du Ciel des Fixes, — il a voulu revivre et reproduire en lui-même, et ensuite rendre exprimable et communicable, le ravissement d'extase qui fut celui de Zarathoustra aussi bien que celui de *Mohammad* en la nuit du « *Mi'râj* ». Nous avons insisté précédemment sur ce « *ta'wil* » : non plus une exégèse saisissant un texte mort, mais un exode qui s'empare d'une âme vivante, pour la reconduire à l'*avenir* de son origine.

Le sentiment de l'exil, la conscience de veiller à la frontière du pays d'origine qui est pour un temps nécessaire la région interdite (qu'elle s'appelle Orient des Lumières, Sources du Xvarnah, Yemen ou tout autrement), — c'est la tonalité affective fondamentale du gnostique ; elle est commune à tous les membres de toutes les familles de la Gnose, chrétienne, manichéenne ou islamique, et elle les caractérise.

Aux prises avec les religions de la lettre et de la loi, ce que ces Étrangers ont à opposer, ce n'est ni un essai de conciliation dialectique, ni un système de réfutation rationnelle. Ils doivent accomplir leur Retour, et par là même convertir, ramener toute chose et toute forme, figée dans la servitude d'illusoires triomphes, à leur origine de lumière et de vie. Et c'est cela même, étymologiquement, le « *ta'wil* », l'*exegesis* qui, accomplie par l'Exilé, a la valeur d'un *exode*, c'est-à-dire d'un Retour non pas à quelque patrie terrienne, mais à ce qui est éternellement Origine. Le projet d'un Mânî embrassait à la fois, pour les conduire à leur éclosion, bouddhisme, zoroastrisme et christianisme. L'exilé du Récit sohrawardien, c'est-à-dire de son propre aveu l'auteur lui-même, peut à l'image d'un Mânî mourant, « sortant d'Égypte », reconduire, lui aussi, le vrai et pur Islam à l'*éclosion* de son origine, et en même temps, et par là même, reconduire à leur origine et à leur vérité tous les symboles religieux (hermétistes, zoroastriens, manichéens, chrétiens) dont il assume la charge. C'est alors, en sa personne, l'Islam qui, en se transfigurant, assume ce Retour et cette transfiguration des symboles. Et si une

« quarante jours » de retraite spirituelle exigés par l'auteur pour entraîner l'aspirant à la lecture de son livre, il nous en faudra sans doute plus encore pour achever ce que nous entrevoyons. Il y aura encore à lutter avec le chaos des manuscrits, et avec l'ampleur des pensées d'une âme que la mort arracha, en pleine jeunesse, à sa présence terrestre. Nous avons du moins son testament spirituel ; tout le livre « *Hikmat al-Ishrâq* » a ce sens, les dernières pages nous en assurent, puisqu'il doit être le remplaçant, le *khalife* du shaikh auprès des *Ishrâqiyûn*.

Une question reste posée, et nous ne l'avons pas éludée. Il y a dans les « *Mo'ârahât* » une allusion aux « stations secrètes » que recèle le « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* » ; il y a plusieurs allusions à un procédé d'écriture spéciale, il y a l'injonction de recourir au « *Qâ'im bi'l-kitâb* ». La mort prématurée du jeune shaikh, victime à Alep des fanatiques et de l'entourage de *Salâhaddîn* (Saladin), n'a-t-elle pas empêché une grande pensée instauratrice d'atteindre à son plein épanouissement ? Il restait beaucoup à dire. Les dimensions restreintes du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* » sont hors de proportion avec l'immensité du projet. La seconde partie du livre, l'essentielle, tient, sans les commentaires, en une centaine de pages. Elle donne à plus d'une reprise, l'impression qu'elle énonce plutôt un programme.

La ferveur zoroastrienne ferait peut-être penser à certaines tentatives antérieures signalées en Iran, par exemple celle de cet adolescent du nom d'Ibn Abî Zakariyâ *Tammâmî* qui au IV^{me}/X^{me} siècle s'annonça comme le prophète d'une sorte de zoroastrisme réformé¹⁷⁷. Il y aurait à craindre pourtant que la comparaison ne soit pas à la mesure du projet de *Sohrawardî* et de son instauration. Certes, il a heurté de front les représentants officiels des institutions islamiques. Le « shaikh martyr » n'avait rien à ménager, rien à sauvegarder : ni institution politique, ni confessionnelle, ni sociale. Il fut vraiment et intégralement le *javânmard*, le chevalier de son âme, au service du projet inspiré à celle-ci « par l'Espit-Saint lors d'une journée merveilleuse », et guidé par le seul amour de la Sophia divine qui embrasa l'extase du roi *Kay Khosraw*. Mais le pur Islam spirituel, jamais il ne l'a rejeté, jamais il ne voulut ni n'eut à s'en

177. Cf. *Bîrûnî*, *Chronologie*, p. 213.

fragments de Sohrawardî. Daté 865 H. Le texte de la *Ghorba* se trouve aux fol. 209v-211.

Z = Istanbul, Riza Pasha 2043 (= Université, Arabça Yazma 935. Cf. Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 77). Majmû'a, 130 x 210 mm. 87 fol. Non daté. Moderne. Le texte de la *Ghorba* remplit les fol. 1-3v. Le reste du ms. est occupé par le Kitâb al-*Tahâra* de Maskôyê.) Le ms. a été copié à Téhéran par Hâjjî Mohammad ibn Mûsâ Rezâ Teherânî. Excellente naskhî persane.

Ce ms. ne contient pas le prologue. En revanche, on remarquera la précision des premières lignes rappelant qu'en ce Récit symbolique Sohrawardî a imité le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân. Et, trait peut-être significatif de ce manuscrit copié en Iran, Sohrawardî n'y est pas désigné comme le shaikh « maqtûl » (mis à mort, assassiné), mais comme *al-shaikh al-sa'id al-shahîd*, le « bienheureux shaikh martyr. » (p. 274 n.)¹⁷⁶

Zt : correction marginale (exceptionnelle).

Zα : gloses explicatives (très peu nombreuses).

3. Perspective.

C'est sur la mention du plus récent de nos manuscrits, faisant mémoire du « shaikh martyr », que peuvent se clore les prolégomènes du présent volume. Elle exprime, telle qu'elle apparut aux yeux de ceux pour qui elle fut signifiante, la vocation du jeune shaikh. Deux des œuvres qui figurent ici même, formulent dans leur intitulation le « chiffre » de sa biographie spirituelle la plus intime : de « l'Orient des pures Lumières » à « l'Exil en Occident ». Il ne s'agit pas ici de conclure, simplement de marquer une étape sur la route d'une longue entreprise. Celle-ci passe désormais sous une voûte dont les retombées nous apparaissent sûres et distinctes, où qu'elle conduise. S'il nous a fallu pour élever l'édifice, beaucoup plus longtemps que les

176. La dénomination, fréquente dans les bibliographies, de « shaikh maqtûl » est inutilement désobligeante. Une phrase de Ma'sûm 'Alî-shâh résume la situation : « شهاب الدین اکبر ... کہ اورا شیخ اشراق میخوانند » (Tarâ'iq II 143). Nous en resterons donc à *Shaikh al-Ishrâq* et *Shaikh shahîd*.

personne) réfère à son propre «Kitâb Hikmat al-Ishrâq». Ce même traité est cité par Qor'baddîn dans son commentaire (cf. ici même, appendice p. 299 l. 11-12). La bibliographie d'Avicenne s'avère comme si complexe, dans l'état de dispersion des mss. inédits, que chaque orientaliste se doit d'apporter occasionnellement son concours au savant qui a eu l'abnégation de l'entreprendre.

R = Istanbul, Ragip 1480, fol. 311v-312v (H. Ritter, Phil. IX n° 19, cf. supra p. 77). Daté 732 h. De la même main que le «Kitâb Hikmat al-Ishrâq»; le copiste, le même Khorâsânien qui a signé les autres risâla, atteste qu'il a collationné et corrigé dans la mesure du possible :
كتبه بدر النسوى > الخراساني < بالمدينة السلطانية... وقابل وصرح بقدر الامكان

Rt : corrections au texte, portées en marge ou dans l'interligne.

Rα : commentaire, ou plus exactement équivalences des expressions «chiffrées», transposées dans le lexique philosophique courant. Les mots sont suspendus dans l'interligne à l'expression qu'ils traduisent, ou bien portés en marge avec un petit signe de référence.

Ri : seconde glose d'un même passage.

P = Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 4821, fol. 8v-9. Daté 744 h. (1343).

Je remercie M. Georges Vajda d'avoir amicalement appelé mon attention sur l'existence de cette copie passée inaperçue de l'ancien catalogue, mais qui n'a pas échappé à sa minutieuse et savante révision¹⁷⁵. Le manuscrit mesure 230 x 150 mm.; aussi le copiste écrivant en travers des pages d'une écriture très serrée, sans blanc ni marge, a-t-il réussi à faire tenir notre texte en une quarantaine de lignes sur les faces 8v et 9.

Pα : le début de la copie (jusqu'au § 9 de notre édition) contient dans les interlignes, de la même manière que le ms. R, quelques gloses explicatives des expressions symboliques.

M = Istanbul, Saray, Ahmet III 3217 (H. Ritter, Phil. IX n° 19 et *Anhang* p. 80). Majmû'a 256 x 142 mm., 243 fol. Contient 14 traités ou

Il porte également le titre de «Maqâmât al-Sûfiya», cf. H. Ritter, *Philologica* ix p. 282 n° 27.

175. Cf. Georges Vajda, Quelques notes sur le fonds de manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris (*Estratto della Rivista degli Studi Orientali* xxv 1950) p. 8.

71 fol. La dernière partie est datée de 706 h. La *Qissat al-ghorba* occupe les fol. 30-35v.

Aα : à la suite du texte, aux fol. 35v-37, est donné un petit commentaire, plus exactement un lexique technique donnant en concepts philosophiques courants l'équivalent des « chiffres » du Récit. Mais, tandis que la paraphrase de B forme un texte continu, on a l'impression qu'ici un copiste de bonne volonté a ramassé dans les interlignes et les marges de manuscrits tels que ceux décrits ci-après, toutes les équivalences qui y étaient insérées. Malheureusement il n'y a pas regardé de très près, et l'opération de ramassage s'est conclue en un certain pêle-mêle. Comme il en a mis ensuite le résultat bout à bout, à la façon d'un texte bien rédigé, il n'est pas rare que se produise un inintelligible coq-à-l'âne. Dans ce cas on a renoncé à lui faire un sort dans l'apparat critique.

Ce manuscrit nous fournit l'occasion de remarques bibliographiques assez importantes. Il est arrivé plus d'une fois qu'un même opusculé soit attribué tantôt à Avicenne tantôt à Sohrawardî (v.g. le *Mi'râj Nâmah*). Dans la bibliographie d'Avicenne dressée par le R. P. G.-C. Anawâtî¹⁷³, il était inévitable, vu l'état général des textes, que des déplacements de ce genre se produisissent. C'est ainsi que sous le n° 219, consacré au Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, on trouve mentionné (au bas de la p. 275) le manuscrit 'Ashir 441, fol. 19v-21. Or, ce ms. est porté par H. Ritter (*Philologika* IX p. 279 n° 19, 'Ashir II 441) parmi les manuscrits de la *Ghorba*. Je n'ai pu voir moi-même ce manuscrit jadis (sans regret, puisque l'on en attestait la mauvaise écriture et l'âge récent). En tout cas, les mots de l'*Incipit* et de l'*Explicit* cités dans la *Bibliographie* (p. 275 en haut) ne laissent aucun doute : il s'agit bel et bien de la *Ghorba* de Sohrawardî.

Enfin, par souci de rendre son bien à notre shaikh, signalons encore ceci : l'ouvrage porté au n° 236, p. 293 de la même *Bibliographie*, n'est certainement pas d'Avicenne. D'après les titres de chapitres cités là même (p. 294) il ne peut s'agir que de « *Kalimat al-Tasawwof* » de Sohrawardî¹⁷⁴, traité dans lequel celui-ci (parlant à la I^{re}

173. Essai de bibliographie avicennienne, par. G.-C. Anawâtî (Ligue Arabe. Direction Culturelle). Le Caire 1950.

174. Traité mentionné sous le n° 13 dans le catalogue Shahrâzûrî.

Il est impossible en effet d'insister plus longuement ici sur ces problèmes complexes. Leur énoncé en tout cas suffit à prouver que l'on ne peut avoir l'espoir de les préciser, qu'à la condition de disposer de textes préalablement bien établis. C'est la pénible tâche de philologue et d'éditeur critique qui, dans l'orientalisme, commence par s'imposer au philosophe, celle à laquelle nous avons dû nous astreindre pour le *Corpus* sohrawardien.

2. *Les manuscrits.*

B = Brousse, Eminiye 1500/160. C'est le manuscrit dont nous avons rapporté la découverte dans le paragraphe précédent. 180 x 135mm. (125 x 90). Il se compose de deux cahiers de papier, non cousus. L'ensemble totalise 20 feuillets, avec une pagination tardive allant de 1 à 37 et ne tenant compte que des feuillets écrits. Le titre se trouve au verso du fol. 20 : كتاب قصّة غربة (كذا) النرية للشيخ الإمام شهاب الدين : السهروردي > دي < .

Le manuscrit n'est pas daté, mais il est certainement ancien. Nous avons mentionné dans le paragraphe précédent, la disparition d'un double feuillet qui nous prive de la fin. Le texte arabe est écrit en une grande calligraphie naskhî caractéristique, exactement du même type que celle en laquelle est écrit le ms. du « Livre des LXX » de Jâbir ibn Hayyân (à Brousse également, Hüseyin Celebi, Ha'yet 15, daté de 688 h.). Encre très noire. Lorsque le texte arabe est seul, on compte 5 lignes par page. La paraphrase persane suit immédiatement chaque section du texte arabe ; elle est écrite en fine ta'liq, et est introduite chaque fois par le mot شرح écrit à l'encre rouge. Lorsqu'elle est seule, on compte 9 lignes par page.

Le sigle B réfère aussi bien au texte arabe qu'aux particularités de la paraphrase persane. Il précède ici les autres, vu l'importance de ce manuscrit bilingue, quelle qu'en puisse être la date exacte.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Persan 992. Majmû'a daté de 659 h., fol. 37v-41v. . Ce ms. a été décrit précédemment (cf. supra pp. 83-84)

A = Istanbul, 'Ashir I (Reis Mustafa) 451. (Cf. H. Ritter, Philologica IX p. 279 n° 19, et *Anhang* pp. 46-48) Majmû'a 160 x 120 mm.,

Les équivalences données dans la paraphrase du manuscrit de Brousse correspondent à peu près aux gloses marginales et interlinéaires des manuscrits qui en comportent. Mais il semble que les commentateurs aient embrouillé dans leur esprit le schéma angélologique de la Théologie dite d'Aristote, celui de l'Avicennisme, celui de l'Ishrâq. C'est ainsi, par exemple, que la personne du shaikh *yemenite* al-Hâdî ibn al-Khair, le «père» de l'Exilé ou pèlerin mystique, est interprété d'une part comme l'Intelligence agente, d'autre part comme la Première Intelligence ou Intelligence universelle. L'interprétation de la *Lampe* (p. 289 l. 6) comme signifiant l'Intelligence agente, est aberrante. Le pèlerin mystique déclare qu'il mit cette Lampe dans la «bouche du Dragon» (*jawzahar*). Le Dragon est un terme bien connu en astronomie et désigne les «nœuds de la Lune», c'est-à-dire les points auxquels l'orbite de la Lune coupe celle du soleil. La «bouche» doit correspondre ici à la «tête du Dragon» (*ra's al-jawzahar*), c'est-à-dire au nœud montant, «celui à partir duquel la Lune commence sa course au nord de l'écliptique¹⁷².» On ne voit pas très bien la possibilité ni la signification d'un comportement envers l'Intelligence agente ou Esprit-Saint, aussi surprenant que celui discerné par le commentateur. En outre cette Intelligence ayant été identifiée avec al-Hâdî, le pèlerin est encore, à ce moment du Récit, bien loin d'y être arrivé. Mais, lorsqu'il parvient au Sinaï, à l'oratoire de son «père», celui-ci fait allusion aux «aïeux», c'est-à-dire aux autres Intelligences qui le précèdent.

En revanche, on s'orientera vers une vision cohérente, qui imposera, il est vrai, tout un travail herméneutique préalable, si l'on se rappelle que la «lampe» est interprétée comme l'*intellectus adeptus* ('aql mostafâd) dans le commentaire du Verset de la Lumière par Avicenne, et si l'on se réfère à l'expérience du «shaqq al-Qamar» (la fission de la Lune) à laquelle nous avons fait précédemment une brève allusion (cf. supra pp. 52-54). Nous ne pouvons qu'annoncer ici ce que nous aurons occasion de développer ailleurs.

certaines thèmes de l'angélologie ismaélienne, beaucoup plus à cause de la résonnance, qu'en vue d'une solution unilatérale que ces Récits ne comportent probablement pas. Cf. supra chap. III §3.

172. Cf. Encyclopédie de l'Islam, art. *Jawzahar*, et ici même l'index s.v.

mot *هنكوتها* p. 291 l. 8, et le texte reprenant p. 294 l. 6 au mot *هنا* du texte arabe ; 2° aux deux strophes finales 44-45, à partir des mots *بين قوم* p. 296 l. 6. La question se posait alors : fallait-il prendre son parti de cette lacune, quitte à laisser le lecteur iranien choir dans une déplorable brèche, en attendant d'y remédier un jour à l'aide d'un improbable manuscrit ? ou bien ne valait-il pas mieux y remédier dès maintenant ? Ici, le professeur *Moh. Mo'in* a bien voulu donner encore son aide amicale à Sohrawardî et à son éditeur. Il a suppléé à la fois au prologue et aux paragraphes manquants par une traduction persane qui allie à la rigueur et à l'élégance, quelque chose de l'archaïsme propre à l'original. Il a même poussé le scrupule jusqu'à reproduire pour les citations qorâniqes, l'ancienne version persane que donne le tafsîr d'Abû'l-Futûh Râzî. (VI^{me}/XII^{me}s)¹⁶⁹. De tout cela, je le remercie chaleureusement.

Il n'est pas possible de déterminer quel est l'auteur de la paraphrase persane du manuscrit de Brousse, pas plus qu'on ne le peut jusqu'ici pour d'autres commentaires des Récits sohrawardiens¹⁷⁰. Certes, il est arrivé à Sohrawardî de se traduire lui-même en persan (*Hayâkil*, *Alwâh*), mais cela ne paraît être nullement le cas ici. Il y avait, semble-t-il, un certain nombre de « clefs » pouvant servir communément à plusieurs des Récits, et qui devaient être en main des premières générations de disciples. Cependant nos commentateurs les manient avec hésitation, et la lourdeur de leurs transpositions, procédant comme avec un code chiffré, brise et annihile l'élan de l'âme spontanément configuratrice de ses symboles. J'ai dit ailleurs le défaut de ces commentaires, nonobstant leur utilité, et l'embarras dans lequel ils nous mettent, notamment dans le cas présent¹⁷¹.

169. De même la citation, d'un intérêt capital, du Récit de *Hayy ibn Yayzân* figurant dans le prologue (p. 276 l. 5) reproduit le passage de la version persane mentionnée ci-dessus n. 20.

170. *Mo'nîs al-'Oshshâq* (Le familier des Amants mystiques) ; *Awâz-e Parr-e Gebra'el* (Le bruissement de l'Aile de Gabriel).

171. Cf. notre étude sur le Récit d'initiation... (supra n. 62). Là même on a essayé d'identifier la personne du Sage : Dixième Ange ? Première Intelligence ? Nature parfaite, ange personnel ? L'énoncé même de ces possibilités développe une thématique ayant sa loi propre, et ne comportant peut-être pas de « résolution ». On en a rapproché

une première et faible lueur qui nous permet de refaire, à la suite de l'auteur, le «*ta'wîl*» sur la voie duquel il nous a précédés. Mais dès ce moment aussi, ces pauvres commentaires sont dépassés.

A la différence des autres Récits de Sohrawardî écrits en persan, le Récit de l'Exil n'était connu que dans sa rédaction arabe¹⁶⁸. Ici, je dois bénir un hasard auquel pourvut peut-être «l'ange de Sohrawardî», et qui me permit heureusement de disposer d'une ancienne version persane accompagnée d'un commentaire. Lors d'un séjour prolongé en Turquie, et à l'occasion d'un voyage à Brousse (octobre 1943) pour quelques recherches dans les fonds manuscrits des bibliothèques, je découvris dans l'une d'elles, tout à fait fortuitement mais non sans émotion, deux pauvres petits cahiers de vieux papier portant sur leur face visible, le titre de la *Ghorba*. Ce manuscrit est décrit ci-après. Il contient le texte arabe du Récit de l'Exil occidental, avec une version persane qui se double d'une paraphrase, explicitant les symboles autant qu'elle le peut; l'archaïsme même du persan dans lequel est rédigée cette version, permet de lui assigner un âge vénérable.

Cette «édition» arabo-persane présente le texte en le divisant en petites strophes. Quelques lignes du texte arabe sont chaque fois données, puis le mot شرح introduit la paraphrase persane. L'ordonnance de notre propre édition et la numérotation de nos paragraphes se trouvaient donc tout indiquées. Nous sommes arrivé ainsi à un total de 45 strophes; il faut y ajouter le prologue, lequel manque dans le manuscrit de Brousse ainsi que dans le ms. Z. Il était d'autant plus nécessaire de se conformer à cette division, que nous avons tenu à donner ici sur la même page le texte arabe et la version persane.

Malheureusement un bonheur arrive rarement parfait. Il fallut bien constater qu'un double feuillet était tombé de notre manuscrit, à une époque indéterminée, nous privant ainsi du texte et de la paraphrase persane pour deux passages qui, dans notre édition, correspondent respectivement: 1° aux §§ 35-40, la lacune commençant au

168. Grâce ici encore aux recherches de H. Ritter. Les autres Récits sohrawardiens sont en persan à l'exception de la Risâlat al-Abrâj (Épître des Tours) écrite elle aussi en arabe.

Sohrawardî le déclare expressément. Mais c'était précisément prendre les choses là où Avicenne les avait laissées¹⁶⁶, car Avicenne entendit, certes, et transcrivit l'appel de l'Intelligence agente, de Hayy ibn Yağzân : « Maintenant, si tu le veux, suis-moi vers Lui ». A-t-il répondu à cet Appel ? Sa réponse ne peut nous être suggérée que par le Récit de l'Oiseau (que Sohrawardî traduisit en persan) et par le Récit de Salâmân et Absâl, auquel ici même réfère Sohrawardî, et dont il aura connu la version avicennienne originale¹⁶⁷, tandis que nous n'en avons plus que le résumé élaboré par Nasîraddîn Tûsî.

Pour donner une idée de cet admirable petit Récit, j'en traduirai ici le prologue (p. 275) : « Lorsque j'eus pris connaissance du Récit de Hayy ibn Yağzân, malgré les admirables sentences spirituelles et les suggestions profondes qu'il contient, je le trouvai dépourvu de mises en lumières montrant l'expérience suprême, c'est-à-dire le Grand Ébranlement (Qorân 79/34) qui est gardé en trésor dans les Livres divins, confié en dépôt aux symboles des Sages, caché dans le Récit de Salâmân et Absâl que composa le narrateur du Récit de Hayy ibn Yağzân. C'est le Mystère sur lequel sont affirmées les stations des soufis et des maîtres de la Vision mentale. Il n'y est point fait allusion dans le Récit de Hayy ibn Yağzân, hormis à la fin du livre, là où il est dit : Il arrive que des Esseulés d'entre les hommes émigrent vers Lui, etc. Alors j'ai voulu à mon tour en raconter quelque chose, sous forme d'un Récit que j'ai intitulé Récit de l'Exil occidental, pour quelques-uns de nos nobles frères. »

Ce prologue plein de promesses est bientôt suivi, après un début d'action dramatique, d'épisodes qui ne sont indiqués et caractérisés que par les allusions polyvalentes du « ta'wil ». Dès lors, l'action se joue simultanément sur plusieurs plans de références, et sans le secours d'un commentaire on y perd vite son chemin. Ce n'est nullement que l'on apprécie sans réticence ces commentaires indigents qui se bornent à transposer terme pour terme ; du moins jettent-ils

166. Cf. notre étude sur Avicenne et le Récit visionnaire, annoncée supra n. 20.

167. Il arrive que l'on confonde la version avicennienne avec la version hermétiste traduite du grec en arabe par Honain ibn Isḥaq. C'est cette dernière, non pas la version avicennienne, que Mollâ Jâmi orchestra en un long poème persan.

Novalis¹⁶³. Dans la gnose ismaélienne, la figure de l'Expatrié s'incarne en la personne de Salmân le Perse, Salmân le Pur¹⁶⁴, exemplifiant par excellence le pur Islam spirituel auquel réfère un célèbre *hadith* (cf. infra). En milieu ismaélien encore, dans l'alchimie de Jâbir, le motif se présente sous la figure-archétype du Glorieux, l'Orphelin venu du lointain¹⁶⁵. Enfin, l'on voit poindre dans notre Récit le «ta'wil» qui, opérant à la fois sur un *hadith* à la gloire du *Yemen* et sur le verset qorânique (28/30) où du fond du buisson, la Voix appelle Moïse du *côté droit* de la vallée, — reconduira l'un et l'autre à l'archétype d'un Yemen transcendant, patrie d'une «philosophie yemenite» idéale.

Aucune autre intitulation ne pouvait, mieux que celle choisie par l'auteur pour ce Récit de l'Exil *occidental*, se présenter en contrepartie de la Théosophie *orientale*. A l'Orient des pures Lumières aurorales, s'oppose l'Occident des masses corporelles, l'ombre sinistré des prisons et des forteresses (*sîsiya*) retenant captifs dans leur nuit les enfants de la Lumière. C'est la même opposition, la même représentation illustrée dans le même symbolisme fondamental de l'Orient et de l'Occident, que nous trouvons chez Avicenne dans le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*. C'est pourquoi nous disions précédemment que, si l'on veut s'édifier sur le concept de l'*Orient* chez Avicenne, tel qu'il le formule lui-même en des textes dont nous disposons, c'est par excellence ce Récit de *Hayy ibn Yaqzân* qu'il faut méditer. Aussi bien est-ce la finale de ce Récit avicennien qui sert de point de départ au Récit sohrawardien de l'Exil occidental. Et telle est la raison encore pour laquelle nous disions précédemment que ce Récit et les autres Récits avicenniens fournissent des indications infiniment plus décisives que les traités philosophiques en forme, si l'on veut définir une relation *positive* existant entre Avicenne et Sohrawardî. *Hayy ibn Yaqzân* fut en effet un point de départ pour le Récit de l'Exil,

163. Cf. Henri-Charles Puech, *Le Manichéisme...* (supra n. 116) p. 152 n. 272-273 et p. 156 n. 278.

164. Cf. Louis Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Études iraniennes, n° 7.) Tours (Paris) 1934.

165. Sur le rapport de Salmân avec les archétypes jâbiriens cf. notre étude sur *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân in Eranos-Jahrbuch xviii* (Festschrift C. G. Jung) Zürich 1950.

par l'*exode*, le retour de l'Exilé vers sa patrie. Elle applique le procédé de la «*hikâya*», transposant le temps des citations qorâniques par tropologie ou appropriation personnelle¹⁶¹. L'auteur conclura : «C'est moi qui suis dans ce Récit», autrement dit c'est moi qui en suis le *sujet* agissant. Ce n'est pas à dire pourtant que sa densité symbolique permette à toutes ses allusions de facilement transparaître. J'ai eu occasion d'en donner récemment un résumé et un bref aperçu, avec quelques commentaires. La publication du texte ici même me permettra d'y revenir plus longuement ailleurs¹⁶².

Le motif de l'Exil et de l'Exilé, le nostalgique qui «n'est pas d'ici», le momentanément banni d'un autre monde qui lui «fait signe», le rappelle, l'aide à retrouver la Voie, et vers lequel il retourne parce que là est son domaine propre, là résident les êtres de douceur et de lumière à la race desquels il appartient, — ce motif est bien connu dans la Gnose valentinienne comme dans le manichéisme ; il exprime à vrai dire le sentiment du *gnostique* de tous les temps, jusqu'à un

161. C'est pourquoi nous faisons ici (de même que pour les Récits avicenniens) usage du mot *Récit* comme d'un terme technique. Sous le procédé de la *hikâya* est latente toute une philosophie des conditions du sujet récitant et de la «récitation», celles qui rendent possible le discours direct, le «Récit» à la première personne (lequel n'est ni de l'histoire au sens positif, ni du roman, ni de l'allégorie). Cf. notre étude sur Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (Public. de la Société des Études iraniennes, n° 16) Paris 1939, pp. 27-28. — A propos du titre de cette étude déjà ancienne remarquons que l'appellation de «Sohrawardî d'Alep» n'est à peu près jamais usitée en Iran où la juxtaposition des deux mots sonne même de façon un peu étrange, bien qu'elle veuille dire «originaire de Sohraward, martyrisé à Alep.» Nous ne ferons désormais que nous conformer à l'usage iranien courant en distinguant notre shaikh de ses homonymes comme *Shaikh al-Ishrâq*.

162. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, in *Eranos-Jahrbuch* xvii, Zürich, Rhein-Verlag 1950. Pour la notion du *ta'wîl* esquissée ci-dessus, cf. notre étude sur Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (*Eranos-Jahrbuch* xix, 1951) et celle sur le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (*ibid.* xx, 1952). On forme le projet de réunir les huit Récits mystiques de Sohrawardî dans un prochain volume de la Collection «Documents spirituels».

crit, pour la double raison que les copies de l'*I'tiqād* sont rares (nous avons utilisé les trois qui étaient les seules connues), et que celle-ci provient de la main même du grand philosophe d'Ispahan, Mîr Dâmâd (ob. 1040/1630). Ce petit manuscrit de 168 x 90 mm. (98 x 43) comprend 3 folios liminaires et 10 folios écrits en ta'liq, de 15 lignes par page : du fol. 1^v au fol. 4^v un fragment d'Avicenne ; du fol. 5 au fol. 10^v l'*I'tiqād* de Sohrawardî. A la fin l'attestation du savant « copiste » :
 بليت رسالة اعتقاد الحكماء من مقالات الشيخ الالهى سلطان الحكماء المتألمين شهاب الدين
 السهروردى نصاب الكمال، على بين أقل العباد خلاا وخملا معد باقر بن معد العيني
 الشهير بداماد.

Mîr Dâmâd n'a pas daté sa copie. Son œuvre révèle, certes, une profonde connaissance de celle du Shaikh al-Ischrâq ; il aurait été intéressant de déterminer à quel moment de sa vie, son intérêt pour la petite épître de Sohrawardî lui en fit prendre cette copie. Si nous l'avions connue à temps, elle aurait figurée dans notre appareil critique sous le sigle D ; à la lecture, il est vrai, elle ne nous a pas apporté de variantes fondamentales. Relevons cependant sa contribution au passage capital qui a retenu plus haut notre attention. Nous y lisons :
 فان الواحد لا يدرکه الا امر وحدانى، بل هو امر وحدانى، كما قال العلاج فى وقت
 صلبه «حب الواحد افراد الواحد له.

La lecture ne laisse aucun doute. La première partie de la phrase concorde avec la leçon que nous avons retenue (p. 266 l. 15). La seconde partie, contenant la citation d'al-Hallâj (p. 267 l. 1), concorde avec la leçon des mss. TM. Il faut alors comprendre : « Ce que désire l'unique (ou l'amour de l'unique), c'est que l'unique le fasse un. »

V. LE RÉCIT DE L'EXIL OCCIDENTAL

(Qissat al-Ghorbat al-Gharbiya)

1. Le texte du Récit.

Ce Récit, mentionné dans le catalogue de Shahrazûrî sous le n° 27, est sans aucun doute l'un des Récits mystiques de Sohrawardî les mieux conduits, tout en action et en dialogues. C'est un petit chef-d'œuvre de « ta'wil », opération exégétique qui « reconduit à l'origine », et qui nous révèle ici même ce qu'elle est : l'*exegesis* qui s'accomplit

la risâla fi sirr al-qadar), un texte du Mi'râj Nâmah que le copiste attribue (dès cette date!) non pas à Avicenne mais à Sohrawardî, les « Sawâniḥ » d'Aḥmad Ghazzâlî¹⁵⁹, sept des Récits mystiques de Sohrawardî¹⁶⁰, l'épître sur le symbole de foi des Philosophes. Celle-ci s'étend du fol. 42 au fol. 48. Elle n'est pas datée en particulier; mais l'ensemble du majmû'a (sauf le vingt-deuxième et dernier fragment) est écrit de la même main. La date du 23 Zûl/hijja 659 h. se trouve à la fin du vingtième fragment (Logique de Borhânaddîn Nasafî).

M — Téhéran, Bibliothèque du Parlement (Majlis), n° 630. Cf. Catalogue de la Bibliothèque du Parlement par Yûsof E'tesâmi, Téhéran 1311, T. II p. 389. Majmû'a 215 × 118 mm. (192 × 90), 240 fol., contenant quinze traités ou fragments de mains diverses. Non daté. L'auteur du catalogue l'attribue au VIII^me siècle de l'hégire.

L'épître de Sohrawardî s'étend de la page 16 l. 29 à la page 18 (la pagination est récente). Ces trois pages sont couvertes d'une écriture extrêmement serrée (47 et 49 l. par page). Le copiste a ajouté sur le feuillet auquel se termine l'épître, deux petits extraits: l'un des « Mo'âraḥât » de Sohrawardî, l'autre d'al-Fârâbî.

P — Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 1247 (Cf. Catalogue Mac-Guckin de Slane). Majmû'a 225 × 150 mm., contenant trois traités, 145 fol.. Daté 775 h. (1373-1374). L'épître de Sohrawardî comprend les fol. 144-145.

Addendum. C'est un curieux fait d'expérience qu'il suffit parfois de produire l'unique ou les rares manuscrits d'un texte inédit, pour en voir surgir à l'improviste d'autres copies! L'impression de nos textes était déjà terminée et celle de ces prolégomènes en français était en cours, lorsque M. Fakhraddîn Nasîrî retrouva dans la belle collection de manuscrits qu'il possède à Téhéran, un petit majmû'a que nous le remercions ici d'avoir aimablement mis à notre disposition. Il était trop tard pour que notre appareil critique pût en tirer profit; du moins nous apparaît-il nécessaire de signaler ici ce manus-

159. Dont une édition critique (basée sur six manuscrits) a été donnée par H. Ritter, *Aphorismen über die Liebe* (Bibliotheca Islamica, xv) Islambul 1942. De son côté, M. Mahdî Bayânî a publié le texte donné dans ce majmû'a, Téhéran 1322 (1944).

160. Cf. Prolégomènes I, p. iv n. 4 et p. xvii.

ou de la présence d'un seul point diacritique pour la colorer de feux tout différents. En accord avec nos trois manuscrits et la lecture du fragment publié par M. Massignon, nous avons lu (p. 267 ligne 1) ... حسب الواحد. Mais d'autre part, le texte des « Akhbâr al-Hallâj »¹⁵⁶ où la même sentence est citée d'après d'autres manuscrits, donne la leçon حسب الواحد افراد الواحد له. Ce que M. Massignon traduit justement : « Ce qui compte pour l'extatique, c'est que l'Unique le réduise à l'Unité¹⁵⁷. » D'après nos manuscrits, l'on aurait : « La mesure (ou la condition) de l'unique, c'est que l'unique le fasse un. » Aussi bien les idées d'*unique* et d'*extatique* interfèrent-elles à tel point que la phrase qui précède immédiatement (p. 266 l. 15) et introduit la citation d'al-Hallâj, a elle-même subi quelque altération dans l'un de nos mss. Deux de ceux-ci lisent : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un être unique, (امر واحداني) ou plutôt il est, lui, être unique. » Juste à ce passage, le ms. P a reçu une surcharge aberrante ; M. Moh. Mo'in nous en a proposé pourtant une lecture assez convaincante. Elle donnerait ce sens : « Car l'unique, ne le peut connaître qu'un homme extatique (امرؤ وجداني). »

2. Les manuscrits.

T = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousti, Persan 992. Majmû'a 187 × 92 mm (155 × 66). Format oblong, 245 fol., écriture naskhî, 19 l. par page. Copié par al-'Abd al-Dâ'i Moh. ibn 'Alî Dâmghânî. Daté 659 h. Reliure en cuir noir.

Ce précieux majmû'a de date vénérable (soixante-douze ans après la mort de Sohrawardî) contient vingt-deux traités ou fragments qu'il est impossible d'énumérer ici¹⁵⁸. Y figurent notamment plusieurs épîtres ou fragments d'Avicenne (la risâla fi'l-'ishq, la qasîda sur l'âme,

156. Akhbâr al-Hallâj, texte ancien... publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris 1936, p. 36 l. 7 du texte arabe ; cf. dans le présent volume, texte p. 267 n.

157. Ibid., traduction française p. 71.

158. M. Mahdî Bayânî a préparé un catalogue sommaire des manuscrits persans, dont on espère la publication prochaine. Les mss. M et P sont forcément seuls à être mentionnés in Brockelmann I p. 438.

consacré à l'immortalité de l'âme; l'article invoque une célèbre sentence du grand mystique al-Hallâj et une doctrine de l'Esprit aux conséquences lointaines. L'esprit de l'homme (*rûh al-insân*), c'est-à-dire son âme pensante (*nafs nâfiqa*), y est désigné comme Esprit divin (*Rûh ilâhî*). C'est le fondement pour l'affirmation de son immortalité, un des thèmes dominateurs de la philosophie sohrawardienne¹⁵³, provoquant à son tour le souci d'affirmer l'inspatialité de cet «espace» spirituel pour lequel l'auteur forgera ailleurs le terme persan de «Nâ-Kojâ-Abâd», le lieu ou le pays du Non-Où¹⁵⁴ (ou encore «Rûh-Abâd», le lieu ou la cité de l'Esprit). C'est, en d'autres termes, l'admirable philosophème développé par Avicenne dans l'une de ses Gloses sur la *Théologie* dite d'Aristote: la multiplicité des entités spirituelles dans le monde intelligible. Celles-ci ne sont pas «dans l'espace»; chacune occupe la totalité de la sphère de son ciel, toutes simultanées, et chacune étant dans chaque autre¹⁵⁵. C'est donc, inversement, leur ciel, leur espace qui est en elles. Cette compréhension qui est connaissance totale, le lexique sohrawardien la désignera comme حضور اشراقى, *praesentia orientalis*, c'est-à-dire la présence dont une Lumière levante est présente à une autre Lumière, et qui a pour annonce *«'ilm ishrâqî»*, littéralement *cognitio matutina*.

Il faut nous interdire ici encore, de développer tout ce que comporte ce thème inépuisable. La doctrine de l'inspatialité de cet «espace» qui est non plus l'espace dans lequel serait l'âme, mais la totalité même de l'âme comme Esprit divin, appelait dans le même article VII une précision de cette «totalité monadique». Elle est donnée dès le premier alinéa et recourt à la célèbre sentence d'al-Hallâj, si chargée d'allusions et de significations qu'il suffit de l'absence

153. L'aspect proprement philosophique de cette affirmation se comprend aisément si on la replace dans le contexte des discussions théologiques en Islam.

154. Comme me le faisait remarquer M. Massignon, il y a quelques années, c'est *étymologiquement* «Ou-topia» c'est-à-dire «utopie» (le mot français étant coloré d'un sens qui, bien entendu, n'a rien à voir ici).

155. Cf. Georges Vajda, art. cit. in *Revue Thomiste* 1951 II pp. 381-382. C'est un des passages où Avicenne réfère à sa philosophie orientale.

réfère aux jours de sa jeunesse quant à la profession de ce dogme, à supposer qu'il fût alors aux environs de sa vingtième année, ce pourrait être vers l'année 569 h./1173. Mais c'est là pure conjecture.

Une autre hypothèse se présente en effet. Dans cette épître, Sohrawardî assume la défense de ceux qu'il appelle les hommes de science (ahl al-'ilm) d'entre les Sages théosophiques (al-*hokamâ'* al-mota'alliha), désignation qui trouvera son équivalent dans celle de « Arbâb al-*Haqîqa* », les Maîtres de la Vraie Réalité¹⁵¹. Déjà la réunion de « 'ilm » et « ta'alloh » implique l'idée du Sage parfait tel qu'il est défini au prologue du livre de l'*Ishrâq*. La « conversion » de Sohrawardî ne fut pas à proprement parler une conversion à la voie mystique ; à en juger d'après l'ensemble de ses livres majeurs et de ses opuscules, on peut dire que cette vocation il l'avait toujours eue. Ce fut, selon ses propres termes (nous les avons rappelés précédemment), une conversion à l'univers spirituel de l'Orient des Lumières, émergeant au plan de sa conscience et s'annonçant à elle comme éclat auroral de l'*Ishrâq*, comme beauté et majesté flamboyante du « *xvarnah* ». Mais peut-être avait-il quelque raison, même s'il professait déjà la théosophie de l'*Ishrâq*, de la passer sous silence dans cette épître ; car celle-ci est destinée non pas aux « intimes », mais au public. En prenant leur défense, il avait à parler uniquement au nom de philosophes conjoignant le savoir spéculatif et l'expérience mystique. C'est pourquoi, conformément à l'intitulation arabe dans laquelle figure le mot « *hokamâ'* » tout court, nous lui donnons en français le titre de « Symbole de foi des Philosophes » sans plus. Il serait précieux de pouvoir dessiner la biographie spirituelle de Sohrawardî en lui appliquant, comme M. Massignon le fit pour al-*Hallâj*, la notion de « courbe de vie »¹⁵². Mais jusqu'ici, ce que cette biographie nous laisse entrevoir plus aisément que le *plan* permettant d'en coordonner les développements, c'est, en sa simultanéité et en sa structure, l'*espace idéal* que l'âme peuple de ses visions.

Entre autres articles de cette épître, se signale encore l'article VII,

151. Traduction toujours approximative, *haqîqa* étant à la fois l'*essence* réelle et vraie, l'authentique réalité, et aussi la *connaissance* vraie et réelle de cette essence, sa *vérité*, sa gnose.

152. Cf. L. Massignon, Étude sur une courbe personnelle de vie, le cas de Mansûr Hallâj, in revue « Dieu vivant » xiii.

sion des Prophètes et du charisme des saints. 15. De la *Sakīna* et des visions mystiques¹⁵⁰.

Les motifs qui en provoquèrent la rédaction sont plutôt d'ordre apologétique, mais on se demande si le but pouvait être atteint et s'il n'a pas été oublié en cours de route. Car si les méchants bavardages des gens tendaient à ruiner la position de nos Philosophes, déjà suffisamment compromise devant les autorités officielles de l'Is-lam, mieux eût valu peut-être le silence que le rappel de doctrines admirables certes, mettant en concordance la métaphysique péripaté-ticienne et l'enseignement spirituel d'al-Hallāj, mais forcément pro-voquantes pour l'entendement des orthodoxes littéralistes (les pieux «*hashwīya*»!) Le jeune shaikh de l'Ishrāq nous donne ici un exemple de l'intrépidité naturelle qui mettait ses amis dans la crainte à son sujet, et dont il donna un beau témoignage lors de son procès. Cet aspect de la question conduit précisément à s'interroger sur la date possible de la composition de cette épître.

Comme pour les autres œuvres, il est difficile de répondre avec certitude. Cependant une chose est frappante : le « dogme » des Dix Intelligences énoncé dans l'article IV. Surmontant les réticences que l'on constate chez Fārābī comme chez Avicenne au-sujet du nombre des Intelligences, l'article fixe sans équivoque le schéma classique de l'angélologie des «*Mashshā'ūn*» ou Péripatéticiens : Dix Intelligences (les «*Chérubins*» du Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzān) dont la dernière est l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, Ange de l'Humanité. Or, nous avons insisté précédemment sur la confiance discrètement in-sérée par Sohrawardī lui-même au cœur du livre majeur, consacré à la théosophie de l'Orient des Lumières. Il en ressortait que précisé-ment ce schéma péripatéticien vola en éclats sous le choc de son expérience intime «*visualisant*» l'univers des pures Lumières archan-géliques, aux multitudes innombrables. Faut-il conclure que la rédac-tion de cette épître intervient très tôt dans sa biographie? Peut-être dès le séjour qu'il fit à Ispahan, après ses études à Marāgha? C'est possible, sans que l'on puisse fixer une date déterminée. Puisqu'il

150. Nous aurions voulu donner ici la traduction des quelques pages de cette épître, si elles n'avaient nécessité quelques com-mentaires. Nous projetons de l'inclure dans un volume annoncé infra n. 162.

figures et combinaisons possibles entre les sept sigles se trouvent représentées. Le dessin d'un *stemma* eût été illusoire.

Cf. encore infra Tableau récapitulatif des sigles des manuscrits.

IV. LE SYMBOLE DE FOI DES PHILOSOPHES

(Risâla fi l'tiqâd al-Hokamâ')

1. *Le contenu de l'épître.*

Cette brève épître n'a été connue jusqu'ici que par quelques lignes qui en ont été citées par M. Massignon¹⁴⁸. Dans la bibliographie sohrawardienne dressée par Shahrâzûrî, elle est mentionnée sous le n°18¹⁴⁹. Elle réussit à faire tenir en une dizaine de pages un contenu d'une extrême densité, puisque conformément à son titre elle embrasse tout le programme des sciences spirituelles. Pour plus de clarté et de rigueur, et appliquant la même méthode que pour les autres traités de Sohrawardî, nous l'avons subdivisée en paragraphes (numérotés en chiffres arabes), mais sans interpoler de titres. Cependant chaque subdivision correspond à un « article de foi » professé par les Philosophes. Pour permettre d'en saisir l'ensemble, je proposerai les thématisations suivantes pour les quinze paragraphes :

1. Motifs de la composition du traité. 2. Le symbole de foi des philosophes en général. 3. Leur démonstration de l'Être nécessaire. 4. La procession des Dix Intelligences, jusqu'à l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel. 5. Que la Création est éternelle. 6. Que Dieu n'agit pas par volonté. 7. De l'immatérialité de l'âme humaine comme Esprit divin. 8. De l'aptitude de la Matière à recevoir les Formes. 9. Des métamorphoses des Formes élémentaires. 10. Les trois règnes naturels. 11. Les Ames motrices des Cieux et leurs extases. 12. Les trois univers. 13. Des conditions de la surexistence de l'âme. 14. De la mis-

148. Dans son Recueil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris 1929, p. 113 (d'après le ms. P). Les lignes qui y figurent sont extraites de passages correspondant au §7 de notre édition pp. 266-267.

149. D'après l'édition O. Spies *in* Three treatises on mysticism... Stuttgart 1935.

de l'année 734 h., à Tabriz, vingt-quatre ans par conséquent, après la mort de Qoṣbaddīn en cette même ville. Enfin les deux derniers feuillets du ms. (286-287) contiennent, écrite de la même main, la copie d'une *Ijāza*, valable pour l'ensemble de ses œuvres, délivrée par Qoṣbaddīn à deux personnages (Najmaddīn Dahestānī et Zahraddīn 'Askarī), et datée de Tabriz, à la fin de Rabi' II 708 h.

Ici encore les sigles seront parallèles à ceux dérivés des sigles T et M.

Fα : variantes données par le commentateur.

Fu : passages extraits du commentaire (cf. supra in Mu, la remarque sur l'emploi de ces sigles).

I = Istanbul, Saray, Ahmet III 3230 (cf. H. Ritter, Phil. IX, p. 278 n° 17). 265 x 150 mm., 367 fol., 19 l. par page. Ce beau manuscrit calligraphié en ta'liq bien lisible, porte l'estampille de Bayazīd II (IX^{me} s. h.). C'est un des rares mss. représentant l'«édition Shahrāzûrī» du Kitāb *Hikmat al-Ishrāq*. J'ai indiqué dans le paragraphe précédent les particularités de ce commentaire, et ce qui dans sa structure le distingue de celui de Qoṣbaddīn.

Les sigles secondaires seront ici les suivants :

Iα : variante de ms. donnée par Shahrāzûrī (c'est exceptionnel).

Ir : indique un passage extrait du commentaire de Shahrāzûrī, soit parce qu'il illustre une thèse caractéristique de l'*Ishrāq*, soit parce qu'il présente quelque variante intéressante de texte.

Iz : indique que la leçon de I (c'est-à-dire du texte reproduit par Shahrāzûrī) est expressément confirmée par Ir (c'est-à-dire par le commentaire). Il a été plusieurs fois utile d'insister sur cet accord.

(Ir) : indique qu'un passage extrait du commentaire de Qoṣbaddīn a son équivalent plus ou moins littéral dans le commentaire de Shahrāzûrī.

L'apparat critique est à la fois positif et négatif. Il répète chaque fois la leçon retenue et la fait suivre des sigles des mss. qui la proposent, de même que pour celle qui n'a pas été retenue. Cependant, lorsque parmi les sept manuscrits une majorité de cinq se dégage, on n'a pas répété les sigles, mais on a écrit par ex. H—I, T—I. Pour les variantes de peu d'importance, les sigles n'ont pas été portés du côté positif lorsqu'il y avait une majorité de quatre manuscrits. Toutes les

avec un qalam beaucoup plus fort que pour le commentaire, et ils sont soulignés d'un trait à l'encre rouge. Travail très soigné dans l'ensemble, n'excluant pas quelques distractions et omissions.

Les sigles secondaires seront ici parallèles à ceux dérivés plus haut du sigle T.

Mα : indique les variantes de manuscrits relevées par le commentateur. En pareil cas, ont toujours été mentionnées les trois sources dont nous disposions (indice : TaMaFa).

Mu : indique un passage extrait du commentaire. Cependant, à moins que les manuscrits ne présentent quelque variante utile à préciser, on s'est contenté en pareil cas de mentionner l'indice Tu.

Mt : corrections marginales.

R = Istanbul, Ragip 1480 (cf. H. Ritter, Phil. IX, *Anhang* pp. 76-77). Ce majmû'a de 331 fol. (240 × 150 mm.) contient seize traités de Sohrawardî; c'est un bon témoin, mais écrit de la main nerveuse et rapide d'un savant peu soucieux d'être lisible pour un collègue. Ce même manuscrit a déjà été utilisé pour notre édition de la *Métaphysique* des trois traités contenus in *Opera Metaphysica I*¹⁴⁷. Donne le texte seul du livre de l'Ischrâq (fol. 210-245), en une graphie très serrée. Copie faite à Baghdâd, en la madrasa Nizâmîya en 734 h. (mais la copie de l'ensemble du majmû'a a duré de 731 h. à 735 h.).

Rt : corrections marginales ou interlinéaires, de la même main ou de seconde main.

F = Téhéran, Bibliothèque Nationale Ferdousî, Arabe 498. — 245 × 125 mm. (185 × 75). 287 fol., 25 l. par page, belle naskhî persane. Daté 732 h.. Reliure en cuir à rabat. — Texte avec le commentaire de Qotbaddîn Shirâzî. Les *lemmata* sont écrits à l'encre rouge.

Ce manuscrit offre plusieurs particularités intéressantes. Quelques inévitables omissions mises à part, la scription des *lemmata* à l'encre rouge obligeait le copiste à plus d'attention qu'un simple surligné. Le colophon mentionne expressément que Qotbaddîn termina la rédaction de son commentaire au mois de Rajab 694 h. ... فرغ المصنف الشارح من تأليفه في شهر الله الاصم رجب ... من شهور سنة أربع وتسعين وستمائة هجرية. Le manuscrit fut copié par Hosain ibn 'Abdallah ibn al-Niyâr al-Baghdâdî, qui acheva son travail au début du mois de Jomâdâ-second

147. Cf. Prolégomènes I, pp. lxii et lxvii.

date de la copie, à la personne de son copiste, et aux gloses ajoutées en marge par l'un de ses propriétaires.

Il fut copié par le Sayyed Roknaddîn Moḥammad ibn 'Alī Jorjānī¹⁴⁵, qui était un élève de 'Allāma-e Hillī (648/1250 - 726/1325), l'un des plus célèbres et des plus productifs théologiens shī'ites¹⁴⁶. La copie fut achevée au mois de Moḥarram 718 h.; puis Roknaddîn se livra à un long travail de collation avec d'autres mss., dont il inscrit de sa main la date d'achèvement au mois de Jomādâ-second de l'année 723 h. (la date est légèrement effacée). Cinq ans auparavant la copie avait été achevée, donc tout juste huit ans après la mort de Qoṣbaddîn Shīrāzī. Celui-ci ayant lui-même disposé d'un ms. établi sur une copie reçue devant Sohrawardī, nous atteignons donc pour le texte comme pour le commentaire, une proximité des sources tout à fait satisfaisante. L'apparat critique permettra de constater que nos trois textes de l'«édition Qoṣbaddîn» s'écartent rarement l'un de l'autre.

Il vaut la peine de relever l'intérêt témoigné pour la philosophie de l'Isḥrāq en milieu shī'ite et en Iran, cela plusieurs siècles avant Mollā Sadrā. J'avais signalé ailleurs le cas d'Ibn Abī Jomhūr. On peut vraiment dire que la tradition, jusqu'à nos jours, n'a jamais été interrompue. Une autre caractéristique achève de donner toute sa valeur au manuscrit de M. Meshkāt. Il fut la propriété de Jalāladdîn Moḥammad Dawwānī, dont on a rappelé précédemment ici la conversion au shī'isme et qui, entre autres nombreuses œuvres, a laissé un bon commentaire du «Livre des Temples de la Lumière» de Sohrawardī. Il a également porté de sa propre main quelques gloses en marge de notre manuscrit (signées soit de son nom complet soit de son monogramme.)

Dans ce manuscrit, les *lemmata* sont écrits à l'encre noire mais

145. Sur une de ses œuvres (كتاب الابحاث في تقويم الاحداث) cf. la ذريعة de Shaikh Aghā Bozorg, T. I, Téhéran 1355 h.l., p. 63. C'est une réfutation des Zaydites et une affirmation de l'Imāmat selon la doctrine des shī'ites duodécimains. Ibid. T. IV, n° 585, sa traduction en arabe du livre persan الفصول النصيرية في اصول الدين «pour que les étudiants arabophones puissent tirer parti de ce livre.»

146. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., Suppl. II pp. 206-210 (Jamāladdīn Ḥasan ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Moṭahhar al-Hillī al-'Allāma).

désignant la subjectivité personnelle, l'*égoïté* (abstrait formé sur le pronom de la 1^{re} personne *bi*), au lieu de l'indigente leçon «*anā-nīya*» qui dans la langue courante signifie «*égoïsme*» (p. 111 n.). La forme sous laquelle Qoṭbaddīn introduit ces variantes, est chaque fois reproduite intégralement dans notre appareil critique.

Tu: indique un passage extrait du commentaire de Qoṭbaddīn pour les raisons énoncées ici même dans le paragraphe précédent, soit que ce commentaire éclaire un passage difficile du texte, soit qu'il illustre une thèse fondamentale ou particulière de l'Isḥrāq.

(**Tu**): lorsque un passage du commentaire de Shahrazūrī a été préféré (cf. infra), ce sigle indique que l'équivalent s'en trouve plus ou moins littéralement et plus ou moins complètement reproduit dans le commentaire de Qoṭbaddīn.

Deux autres sigles secondaires:

Tt: indique une mauvaise leçon ou un repentir porté par la lithographie de Téhéran dans l'interligne du texte.

Tut: même cas de rejet dans l'interligne, se rapportant non plus au texte de Sohrawardī mais à son commentaire.

H— Istanbul, Saray, Ahmet III 3252 (cf. H. Ritter, *Philologika* IX p. 275 n° 13 et *Anhang* p. 80). Majmū'a (250 × 180 mm) de 186 fol., contenant quatre traités de Sohrawardī: *Talwīhāt*, *Moqāwamāt*, *Lamahāt*, *Hikmat al-Isḥrāq* (fol. 144-186 v). Donne le texte pur sans commentaire. Copie datée du 17 Sha'bān 679 h.

Hα: réfère à un petit nombre de corrections en marge.

E— Istanbul, Saray, Ahmet III 3271 (H. Ritter *ibid.* et *Anhang* p. 81). Majmū'a (202 × 100 mm) de 205 fol.. Donne, comme le précédent, le texte seul de *Hikmat al-Isḥrāq* (+ le *Kitāb al-Alwāh*, *Hayākil al-Nūr*, *Wāridāt*). Copie datée de Rabi' II 708 h.

Et: réfère à quelques corrections de seconde main en marge.

M— Téhéran, Collection du professeur Sayyed Mohammad Meshkāt (depuis 1950 constituée par lui-même en don à la Bibliothèque de l'Université de Téhéran). 260 × 178 mm. (200 × 135). 202 fol., 24 lignes par page, belle naskhī personnelle d'une main de savant. Daté 718 h. Reliure cartonnage.— Texte avec le commentaire de Qoṭbaddīn Shīrāzī.

Je remercie ici M. le professeur Meshkāt d'avoir mis amicalement à ma disposition, tout le temps nécessaire, ce manuscrit dont la valeur scientifique est particulièrement précieuse. Elle tient à la

les défauts. Les mots appartenant au texte de Sohrawardî ont été relevés par un surligné, mais il arrive que le trait déborde plus ou moins largement et empiète sur le commentaire. Inversement il arrive que le surligné omette un mot ou tout un membre de phrase appartenant au texte. En outre, le pressage de la lithographie n'a pas été constant, et il peut arriver que certains surlignés subissent un sort différent d'un exemplaire à l'autre. C'est pour toutes ces raisons venant s'ajouter à la structure du commentaire, qu'il était pratiquement impossible, à l'aide de cette seule édition, de se faire une idée exacte du texte pur de Sohrawardî. Bien entendu, il ne pouvait être question de compter comme des « variantes » ces bévues ou ces omissions du surligné. Deux autres excellents manuscrits du commentaire de Qor/baddîn (infra mss. M et F) ainsi que les mss. du texte seul, permettaient de décider hors de tout doute. Dans les cas exceptionnels où quelque hésitation a pu subsister, ou bien parce que la lecture en présentait un intérêt comme commentaire, les additions ont été portées dans l'apparat critique avec un sigle spécial.

T(Tu): indique éventuellement un passage que le surligné de la lithographie de Téhéran fait regarder comme appartenant au texte, alors qu'en fait il appartient au commentaire. Mais la mention en sera faite exceptionnellement. S'il nous avait fallu tenir compte de chaque débordement du surligné, l'apparat critique eût été inutilement démesuré. De même on n'a pas davantage tenu compte des omissions du surligné, car elles ne sont pas en fait des omissions de texte.

Comme nous l'avons exposé au cours du paragraphe précédent, Qor/baddîn s'est livré le premier à un travail d'édition critique en collationnant les manuscrits qu'il avait à sa disposition, et dont il ne dit malheureusement pas le nombre.

Tα: indique les variantes de mss. relevées et commentées par Qor/baddîn. Elles sont annoncées par lui-même de cinq manières différentes: dans un ms., dans certains mss., dans la plupart, dans plusieurs (... فى كثير من ...); enfin une référence privilégiée est annoncée par « فى تلك النسخة » dans ce manuscrit-là, ce qui désigne un ms. établi sur une copie qui avait été relue devant l'auteur en personne (texte p. 11 en note). Le commentateur n'y réfère pas fréquemment, mais « ce manuscrit-là » lui fournit au moins la leçon « anâ'îya » comme terme proprement philosophique

fournissent seulement le texte pur et simple, tel qu'il a été rédigé par Sohrawardî. Sauf à Istanbul, les copies n'en sont pas très nombreuses (cf. H. Ritter, *Phil.* IX, pp. 275-276, n° 13). Certains autres présentent l'«édition Shahrazûrî»; les copies en sont rares (*ibid.* p. 278, n° 17). Il semble que l'on ait rapidement renoncé à cette édition en faveur de celle de Qoṣbaddîn offrant, comme nous l'avons dit, une aide beaucoup plus efficace pour la compréhension des passages difficiles. Enfin d'autres manuscrits présentent cette édition Qoṣbaddîn (*ibid.* pp. 276-277, n° 15). Ils sont de beaucoup les plus fréquents. Voici l'ordre des sigles qui représentent ces différentes éditions dans notre appareil critique, avec la signification des sigles secondaires qui les complètent.

T = édition lithographiée à Téhéran en 1315 h. l.; un volume de format 250 × 170 mm. (surface de l'écriture 145 × 83), 565 p., 19 lignes par page. C'est l'édition Qoṣbaddîn Shîrâzî. *Incipit*: هذا هو الكتاب السى بشرح كتاب حكمة الاشراق للفاضل المحقق ... محمود بن مسعود الشهور بقطب الدين الشيرازى. بم. الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك ...

La copie fut établie en une très bonne écriture naskhî persane par Mohammad ibn Mirzâ 'Abdol 'Alî Darjazîni, qui termina son travail le 15 du mois de Zûl/hijja de l'année 1315 h. (Le privilège porte la date de 1314). Les Gloses de Mollâ Sadrâ remplissent les marges. On en a rappelé précédemment les inconvénients; les pittoresques figures dans lesquelles elles se groupent, offrent plus de charme au regard qu'à la lecture.

Bien qu'il nous ait été impossible de découvrir d'après quel manuscrit avait été établie cette lithographie, il y a environ soixante ans, elle figure ici en tête des sigles, car depuis cette date elle a servi en Iran de «Text-Book», et c'est à elle que l'on a l'habitude de se référer. Elle a rendu ainsi d'utiles services, mais on n'en peut dissimuler

nuscrits d'œuvres de Sohrawardî présents à Istanbul avaient été classés, décrits et analysés par M. Hellmut Ritter. Je l'en remercie cordialement encore ici, car c'est grâce à sa minutieuse mise en ordre et à son obligeante communication des matériaux, que je me suis trouvé à pied-d'œuvre pour entreprendre cette édition. Une double référence renvoie ici au travail de M. Ritter: *Philologica IX* (Der Islam, Bd. xxiv, 1937) et *Anhang* (*ibid.*, Bd. xxv, 1938). Pour les trois types d'«édition» du livre de l'Ishrâq, j'ai retenu parmi les manuscrits accessibles, ceux qui se présentaient dans les meilleures conditions de date et de copie. Cf. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* I 431.

impression un peu chaotique. Le I^{er} et le II^{me} livre de la première partie sont divisés en «*dâbit*», mais il arrive qu'un «*dâbit*» soit subdivisé en «*daqîqa*» et «*fasl*», tandis que dans les autres livres le mot «*fasl*» indique une coupure importante correspondant à un chapitre. Chaque «*fasl*» du livre III de la première partie est alors subdivisé, par exemple, en «*qâ'ida*» et «*hokûma*». De même, dans la seconde partie, il arrive qu'un «*fasl*» comporte en appendice une ou deux «*qâ'ida*». Enfin il est exceptionnel que l'auteur indique un titre pour chacune de ces subdivisions. Un simple coup d'œil sur notre *fihrist* permettra d'embrasser dans l'ensemble et le détail tout le plan de l'ouvrage, ce qui était impossible jusqu'ici.

Il a donc fallu marquer nettement l'ordonnance et la hiérarchie des subdivisions secondaires. Tout d'abord compléter celles-ci d'un titre. Presque toujours ce titre a été emprunté, en l'abrégeant plus ou moins, à celui dont le commentateur Qorbaddîn avait lui-même pourvu le chapitre ou sous-chapitre. Dans chaque cas l'interpolation du titre est annoncée par le signe < >. Si ce signe manque, cela implique que le titre, où qu'il soit, provient de Sohrawardî lui-même. L'ordre de succession de ces coupures indispensables à l'intelligibilité de l'ensemble du livre, a été marqué pour chacune en *chiffres romains*. Les subdivisions mineures (*qâ'ida*, *daqîqa*) ont été maintenues dans le corps du texte; la typographie un peu plus forte les annonce en tête du paragraphe qu'elles introduisent, avec leur petit sous-titre. Enfin l'indispensable division en paragraphes introduite par nous-même, a été marquée par une numérotation continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage, en *chiffres arabes*; elle stabilise l'ensemble et a l'avantage de simplifier les références.

On trouvera en tête de l'ouvrage le prologue de Shahrâzûrî. Il a été choisi de préférence à celui de Qorbaddîn, tout d'abord parce qu'à la différence de celui-ci, il est resté autant dire totalement inconnu jusqu'ici. Ensuite il a l'avantage d'être plus bref et d'aller directement au fait: l'accord entre les prémisses de l'existence théosophique et le projet sohrawardien, et l'«*actualité*» de celui-ci.

L'ensemble des sept sources sur lesquelles est basée cette édition, se diversifie par un triple caractère¹⁴⁴. Certains manuscrits

144. Comme nous l'avons rappelé ici au début, la plupart des ma-

pour une page de texte. Il eût fallu alors prévoir un énorme volume dans lequel le texte de Sohrawardî aurait été de nouveau submergé.

La publication de la version persane de Moḥammad Sharīf ibn Harawī fournira l'occasion de revenir sur le commentaire de Qorḡaddīn. Plus encore, c'est dans la traduction française du « Kitāb Hikmat al-Ishrāq » que l'on se propose de mettre en œuvre tous les commentaires, car elle devra et ne pourra s'accompagner que d'une synthèse de tous ces commentaires, y compris les références aux Gloses de Mollā Sadrā. Alors seulement, nous pourrons voir se dresser devant nous, dans toute son ampleur, le monument de la « Théosophie de l'Orient des Lumières ».

Pour le moment, l'utilisation des commentaires figurant dans notre appareil critique s'est limitée à ceci (et c'était déjà beaucoup) : en extraire *toutes* les variantes et leçons intéressant le texte lui-même ; pour la seconde partie surtout, en extraire tous les passages illustrant le vocabulaire et le concept de l'Ishrāq, ses problèmes propres, et la conscience que pouvaient en avoir ses représentants. Toutes les digressions, si intéressantes fussent-elles pour les prolongements et connexions de la pensée, ont dû être laissées de côté. Malgré cette limitation, nos « bas de pages » sont déjà assez chargés. On a renoncé également aux complications inutiles : séparer les pages en trois compartiments pour distinguer ce qui était « variantes » et ce qui était commentaire. L'entreprise eût été illusoire, les variantes servant aussi bien de prétexte à Qorḡaddīn pour introduire un commentaire. Nos sigles minutieusement établis permettront, sans confusion possible, l'utilisation de l'apparat critique dans son ensemble.

7. *Les manuscrits.*

Le plan général de l'ouvrage est clairement conçu, et les grandes divisions en ont reçu leur titre de l'auteur lui-même : un prologue, une première partie en trois livres ou *maqāla*, une deuxième partie en cinq livres. A l'intérieur de chaque livre, les divisions principales et subdivisions secondaires se font suite et sont indiquées par un mot spécial, mais sans que la préséance revenant aux unes ou aux autres soit clairement marquée. Une première lecture laisse une

là même des problèmes qu'ils posaient à l'éditeur. L'entreprise idéale eût consisté à éditer intégralement l'un et l'autre. Mais tout d'abord il y aurait eu répétition inutile, puisque tant de passages du commentaire de Shahrâzûrî figurent dans celui de Qor'baddîn. De toutes manières, un travail comparatif s'imposait. En second lieu, si l'on veut étudier à fond le texte, le commentaire de Qor'baddîn rend beaucoup plus de services ; c'est la raison pour laquelle les manuscrits de l'« édition Shahrâzûrî » sont si rares, comparés à la fréquence de ceux de l'« édition » de Qor'baddîn Shirâzî. Enfin en troisième lieu, se posait une question préalable : était-ce Sohrawardî ou bien ses commentateurs que l'on se proposait d'éditer ? La réponse était claire, et s'imposait d'autant plus que l'on est en droit de dire que depuis l'« édition Qor'baddîn », jamais ou à peu près jamais, le *texte pur* de Sohrawardî n'a été lu. Depuis la lithographie 1315 h. dont nous parlerons ci-dessous (§ 7), nos théologiens iraniens ont eu en main ce compact volume, mais je peux dire encore d'expérience que le traitement des détails par le commentateur, si précieux soit-il, finit par empêcher de retrouver le fil continu que suit la pensée de l'auteur (c'est le cas où les arbres empêchent de voir la forêt !) L'effort des yeux non moins que celui de la pensée, s'y perd. A tel point que cet état des textes a découragé ceux qui avaient projeté plus récemment de traduire l'œuvre en persan.

Il fallait donc qu'une bonne fois l'on pût lire sans interruption le *texte pur et simple* du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq », tel que Sohrawardî l'a rédigé. Je crois que l'expérience en vaut la peine. Le style apparaît dans sa concision ; les termes techniques frappés par le shaikh prennent tout leur relief ; ce qu'il y a de personnel, de nerveux, d'haletant parfois dans le texte, devient enfin sensible. Certes, il fallait tirer parti des commentaires, notamment en ce qui concerne les variantes de manuscrits relevées par Qor'baddîn lui-même. Mais une fois dégagé le texte pur de Sohrawardî, publier intégralement en notes les commentaires de Qor'baddîn eût conduit à des difficultés de mise en pages inextricables. On pourra en juger ici même à plusieurs passages de la seconde partie. Mieux encore, nous avons voulu publier en appendice, à cause de leurs données si caractéristiques, certains passages des commentaires relatifs au prologue de Sohrawardî. On atteint la proportion de deux à trois pages de commentaires

pose à l'éditeur critique du XX^{me} siècle de recueillir soigneusement les fruits du travail de collation fourni par son lointain devancier du XIII^{me}¹⁴¹. Nous avons tenu compte de *toutes* ces variantes. Qorḡbaddīn ayant disposé d'un manuscrit qui avait été relu devant Sohrawardī lui-même, et le plus ancien manuscrit dont nous ayons nous-même disposé datant de 679 h., il est intéressant de voir comment à chaque variante se groupent les sigles du côté positif comme du côté négatif de l'apparat critique.

Dernière question alors : celle de la priorité. Certes, Qorḡbaddīn ne laisse pas clairement entendre qu'il ait eu des devanciers¹⁴², et le nom de Shahrāzūrī n'est pas prononcé. Son propre travail offre des développements qui ne figurent pas chez ce dernier. En revanche, il incorpore de longs passages qui ne font que reproduire *littéralement* le texte de Shahrāzūrī. Nous avons indiqué ces rencontres dans notre appareil critique par un sigle spécial. On a là, je crois, un indice a priori. Le travail détaillé, analytique, opérant une critique des sources manuscrites, incorporant dans le gros œuvre, mais sans le dire, les matériaux d'un devancier, tout cela dénonce une élaboration postérieure au travail consciencieux, mais beaucoup plus rapide, accrochant à des *lemmata* donnés en bloc un commentaire continu. D'autre part, nous avons indiqué précédemment que Shahrāzūrī avait terminé sa grande œuvre personnelle en 680 h., et que celle-ci incorporait toutes les pensées de ses commentaires sohrawardiens. Or d'après le colophon de l'un de nos manuscrits (infra §7) Qorḡbaddīn termina son propre commentaire en 694 h.¹⁴³; Il semble que cette donnée soit décisive. Enfin la gravité avec laquelle Shahrāzūrī proclame sa qualité de « Qā'im bi'l-kitāb » n'a pas son équivalent chez Qorḡbaddīn.

Nous croyons avoir ainsi donné une idée assez complète de l'état des deux grands commentaires du « Kitāb Hikmat al-Ishrāq », et par

141. Il devrait toujours en être ainsi, lorsque l'on établit l'édition critique d'un texte dont un commentateur s'est anciennement attaché à recueillir les variantes.

142. A moins d'entendre en ce sens *استفيدا اكثره من بواقي مؤلفاته وشرح* (lith. p. 7 l. 6-7). C'est en tout cas très discret.

143. Même indication in H. Ritter, Phil. ix p. 277 n° 16. En 694, Qorḡbaddīn était âgé de 60 ans.

déploitation des excès dialectiques commis par les Péripatéticiens, réminiscence à la fois des textes de Sohrawardî et de Shahrâzûrî, Qoṭbaddîn évoque la Sagesse qui tend à la vision mentale, à la visualisation (*moshâhada*), laquelle ne s'obtient ni par les définitions ni par les syllogismes, mais par les Lumières qui se lèvent de l'Orient (*al-Anwar al-ishrâqiya*) sur l'âme, la pénètrent de leur empreinte comme un miroir, s'en emparent comme le feu s'empare du fer que l'on y fait rougir. Tel était l'état des âmes «qui ont cherché l'Orient et l'illumination de la Lumière divine¹⁴⁰.» Mais le livre de Sohrawardî est resté un trésor caché. A l'âme qui aspire à en entreprendre l'exercice, Qoṭbaddîn se propose de faciliter la voie.

D'emblée son commentaire apparaît d'une structure toute différente de celui de Shahrâzûrî. Au lieu de la formule قال... أنول Qoṭbaddîn instaure une nouvelle méthode: il insère, tisse son propre commentaire dans la trame du texte original. Dès qu'il sent que la phrase originale résiste à une saisie directe, le commentateur la fait éclater, la morcèle, afin d'y insérer les éléments nécessaires à une compréhension excluant le doute. Il répète un sujet, un complément, au besoin tout un membre de phrase, précise un pronom de rappel, substitue un mot plus courant à un terme technique etc.. Il en résulte un grand apaisement pour la lecture. Là où celle-ci trébuche sur le style souvent concis et elliptique de Sohrawardî, le commentaire apporte un soutien, une détente, une certitude. On parle ici d'expérience! A ce travail ne se limite pas l'intervention de Qoṭbaddîn. Lui-même a défini son projet: éclaircir les mots, expliquer les sens, déterminer les thèses, commenter les intentions et coordonner les enseignements. Bref le travail du commentateur cumule ici ce que nos commentaires médiévaux, en Occident, distinguaient en scholies et en gloses. Il en résulte parfois plusieurs pages de digression, toujours d'un haut intérêt.

Ce n'est pas tout. De même que Nasîr ʿÎsî dans son commentaire des «*Ishârât*», Qoṭbaddîn s'est livré à un travail de philologue. Il a disposé de plusieurs manuscrits: il les compare, donne les variantes, les commente pour les justifier ou les infirmer. La tâche s'im-

140. فلا تتعجب من نفس استشرق واستضاءت بنور الله. Si l'on songe que le mot *mostashriq* désigne aujourd'hui communément les Orientalistes, la situation doit s'apprécier avec humour.

du Fârs; il était né à Shirâz en 634 h.. Son père, Ziyâaddîn Mas'ûd ibn Maslak, originaire de Kazerûn, était un médecin et un shaikh soufi. Dès sa première enfance, le futur « éminent savant » ('allâma) fut donc en contact, comme de juste, avec les choses de la science et de la vie spirituelle. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ses lointains et nombreux voyages (Khorâsân, Anatolie, Syrie, 'Irâq), en quête d'informations spirituelles et scientifiques; ses maîtres, dont les plus célèbres furent Nasîraddîn Tûsî et le grand mystique Sadraddîn Qoniawî; l'ensemble de son œuvre, qui touche à l'encyclopédie du savoir. Un trait rapporté par Mîrkhônd assombrirait l'image que nous pouvons nous faire de sa personne. Il aurait fini par porter à son maître Nasîr Tûsî une sourde et tenace hostilité, et aurait joué un assez vilain rôle dans une intrigue qui avait pour but de perdre l'éminent philosophe et astronome dans l'esprit du Mongol Hûlâgû (si l'Observatoire avait été alors terminé!). Mieux vaut mettre en doute, avec le bon Khwânsârî, qu'il s'agisse du même Qoribaddîn Shîrâzî, bien que Khwânsârî ajoute: « Il est vrai que ce n'eût pas été la première bouteille à se casser en deux en Islam¹³⁷! » Qoribaddîn mourut à Tabriz en ramazân 710 h./1311 A.D..

Le fait que son commentaire du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » soit dédié à un haut fonctionnaire, Jamâladdîn Dastgardân¹³⁸, n'a ici qu'une importance épisodique. Il débute par un éloge du Shaikh al-Ishrâq, non moins chaleureux que celui rédigé par Shahrâzûrî. Lui aussi rappelle ce qu'était le savoir sophianique (*hikmat dhawqîya*) des anciens Sages, incluant la connaissance de ce « monde des Schémas » ('âlam al-ashbâh)¹³⁹ par lequel se réalise la résurrection des corps. C'était là une gnose des mystères divins et des Lumières éternellement subsistantes (*al-Anwâr al-qayyûmîya*), que l'on n'atteint pas par des bavardages philosophique (*qâla wa qîla*) mais par la sublimation de la subconscience (*talwîf al-sirr*). C'est, dit Qoribaddîn, ce qu'Avicenne rappelait déjà dans certains passages des « *Ishârât* ». Puis après une

137. op. cit. p. 610 l. 34-35: لا اله الا الله ليس بأول فارورة كسرت في الإسلام

138. Surintendant des fondations pieuses de l'Irâq en 683, ministre du Mongol Baïdû en 694; périt en 695. Cf. Meshkât op. cit. p. 4

139. Ne pas traduire par « fantômes » comme il arrive quelquefois qu'on le fasse. Sur ce monde intermédiaire cf. Prolégomènes I, pp. li-lji.

des « Uniques » (*afrâd*), à des individus séparés de la masse, et c'est pourquoi on l'a négligé tout d'abord. « Toutefois voici arrivée l'heure du plein midi de cet homme éminent. » Par suite des voyages, des déplacements, des rencontres ainsi facilitées entre ceux que leur aptitude désigne pour le comprendre, après avoir évacué de leur cœur la philosophie vulgaire, voici que l'intérêt et l'attrait grandissent pour cette œuvre unique, « car ni nous-même ni personne d'autre n'avons jamais rencontré livre plus complet concernant la science théosophique et mystagogique (p. 8). » Voici donc défini pour qui et pourquoi Shahrâzûrî écrit son commentaire.

L'œuvre n'est pas datée. Aucune indication de temps ni de lieu. Nous pouvons préciser pourtant que l'immense encyclopédie philosophique rédigée par Shahrâzûrî, les « *Rasâ'il al-Shajarat al-ilâhiya* » (les Traités de l'Arbre divin), fut achevée en 680 h.¹³⁵. Or, cette encyclopédie incorpore tout l'essentiel des commentaires sohrawardiens de l'auteur. On peut conclure, semble-t-il, qu'à cette date le commentaire de « *Hikmat al-Ishrâq* » avait été terminé. Enfin ce commentaire se termine sur une déclaration solennelle commençant par ces mots : « Le Maître, le Mainteneur de la science du Livre pour cette époque, déclare : ceci est le terme de ce que, par l'assistance et l'inspiration divines, nous avons pu mener à bien du commentaire de ce livre sublime. » Nous avons déjà fait allusion à ce personnage un peu mystérieux que Sohrawardî désigne comme « *al-Qâ'im bi'l-kitâb* », « *al-Qâ'im bi'ilm al-kitâb* ». Que Shahrâzûrî en assume le titre et la responsabilité, semble indiquer une investiture dont nous ne pouvons encore distinguer l'origine ni mesurer la portée.

Le commentaire de Qorâbaddîn Maḥmûd Shîrâzî se présente dans de tout autres conditions. Tout d'abord nous connaissons en détail la vie et l'œuvre de cet éminent personnage¹³⁶. C'était un homme

135. Ibid. p. lxxi n. 117.

136. Deux volumes de sa grande Encyclopédie *Dorrât al-Tâj* ont été édités récemment à Téhéran d'après un ms. du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî. Le 1^{er} vol. contient la philosophie ; il a été édité par M. Meshkât qui l'a fait précéder d'un long exposé biographique et bibliographique (Téhéran 1320 h. s.). Le second volume contient les mathématiques et la musique (Téhéran 1324 h. s.). Cf. principalement Khwânsârî « *Rawḍât al-jannât* », Téhéran 1306, pp. 532-533.

tifié avec son œuvre, que l'on ne peut déceler ailleurs que dans cette œuvre quelques détails concernant sa personne. Et l'identification est encore plus touchante, lorsque cette œuvre apparaît inspirée dans son ensemble par la fidélité de l'esprit et du cœur, dévoués sans retour au culte d'une figure idéale. Tel nous apparaît Shamsaddîn Shahrazûrî dans la biographie qu'il a consacrée au Shaikh al-Ischrâq. Certes, nous aurions fixé une donnée émouvante entre toutes, s'il nous était possible d'affirmer en toute certitude que le jeune disciple, nommé lui aussi Shamsaddîn, qui partagea sinon le sort du moins la captivité de son maître à Alep, fut précisément Shamsaddîn Shahrazûrî. J'ai dit ailleurs les difficultés chronologiques et autres qui jusqu'ici nous empêchent d'exprimer cette certitude¹³⁴.

Quoi qu'il en puisse être, son commentaire se présente comme une œuvre de solide facture, résultat d'une connaissance intime de l'œuvre et assumant la responsabilité personnelle de la pensée du Maître. La méthode reste constante d'un bout à l'autre. Le commentateur commence par citer un fragment du texte, parfois quelques lignes, parfois plusieurs pages. C'est la forme classique du commentaire : قال ... أقول. Il reprend ensuite chaque membre du texte et l'explique, s'attachant beaucoup plus à expliciter les concepts et les symboles, les intentions et les connexions, qu'à en réduire les difficultés grammaticales. Nous disposons ainsi de ce que l'on peut appeler l'« édition Shahrazûrî » du Kitâb *Hikmat al-Ischrâq*.

On pourra en lire le prologue en tête du présent livre. Il ne porte pas de dédicace, ne fait l'éloge d'aucun prince ni grand personnage qui, par noble zèle, eût provoqué la rédaction du commentaire. Nul souci de complaisance, donc. Le seul éloge prononcé est le panégyrique de Sohrawardî, faisant suite à la déploration de la décadence des hautes sciences, de l'effacement des traces sur la Voie des anciens Sages, ceux qui avaient vraiment l'expérience sophianique. Quand parut Sohrawardî, « il entreprit, lui, de rénover ce que les cycles et les périodes du temps avaient corrompu, de faire réapparaître ce qu'ils avaient effacé... de ressusciter ce qui était mort et aboli. » La philosophie était toute submergée par le péripatétisme. L'intention de ce livre est autre ; il s'adresse à des « Seuls » et à

134. Prolégomènes I, p. xlviii n. 71 et p. lxxi.

sous d'autres cieux entretiennent une parenté avec celle de l'Ishrâq. Nombreuses sont les figures disparues de notre horizon spirituel, et qu'il nous faut retrouver.

6. *Les deux grands Commentaires*
de Shamsaddin Shahrâzûrî et de Qotbaddîn Shirâzî.

Dans l'ensemble énuméré ci-dessus, quatre œuvres se distinguent soit par leur ampleur, soit parce que l'on dispose de manuscrits accessibles ; ce sont les deux grands commentaires cités en tête, la version et commentaire en persan de Mohammad Sharîf ibn Harawî, les Gloses de Mollâ Sâdrâ. Parmi ces quatre œuvres, les deux grands commentaires s'imposent tout d'abord, à la fois par leur date et par la manière dont ils sont conçus ; ils sont comme la clef de l'œuvre de Sohrawardî, parfois désespérément concise. C'est de ces deux commentaires, dont la trace apparaît tout au long de notre appareil critique, qu'il nous faut maintenant dire quelques mots : comment ils sont conçus l'un et l'autre, le rapport de priorité pouvant revenir à l'un sur l'autre, le parti qu'il y avait à en tirer pour une édition ayant en vue, avant tout, le *texte pur* de Sohrawardî lui-même.

Nous retrouvons ici une situation tout à fait semblable à celle en présence de laquelle nous avaient mis les deux grands commentaires des « *Talwîhât* », respectivement celui de Shahrâzûrî et celui d'Ibn Kammûna¹³². La même obscurité continue de nous dérober la biographie de Shahrâzûrî. En revanche la priorité qui lui revient pour son propre commentaire du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* », paraît s'établir avec plus de probabilité.

Il est singulier de rester ainsi dans l'ignorance de la vie d'un philosophe qui consacra lui-même une de ses œuvres (*Nozhat al-arwâh*) à l'histoire des philosophes¹³³, à ceux d'avant l'Islam comme à ceux qui apparurent en Islam. Il est toujours émouvant qu'un homme se montre au regard de l'histoire comme si totalement iden-

132. Cf. Prolégomènes I, pp. lxx ss.

133. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I pp. 850-851.

D'autres traces précises : une lettre écrite par Mîr Dâmâd en 1029 h. (quelque dix ans par conséquent avant sa mort) à un correspondant qui l'avait interrogé sur un passage du livre de l'Ischrâq (il s'agit exactement du § 268, p. 250 de notre édition¹³⁰.) C'est là un simple exemple de multiples traces qui sont à retrouver encore, attestant la vie de ce livre, c'est-à-dire comment l'œuvre de Sohrawardî a été lue et vécue au cours des siècles. Plus directement, c'est dans les œuvres compactes écloses lors de la période safavide, et dont quelques-unes seulement ont été lithographiées, qu'à travers les citations et les recoupements, on pourra en retrouver le dessin. Tour à tour seront appelés à témoigner les membres de cette famille spirituelle dont Sohrawardî prévoyait la communauté idéale se rassemblant autour de son livre, et qu'il désignait d'avance comme « ahl hadhâ'l-kitâb », le « peuple de ce livre ». Cette famille eut des membres déclarés ou secrets en bien des cercles : l'auteur du « Dabestân » en fait plus ou moins une secte pârsie ; allusion a été faite précédemment à certaines affinités ismaéliennes ; elle est intimement mêlée au soufisme iranien, plus peut-être avec l'Ordre des Nûrbakhshîya¹³¹ ; dans le shî'isme, tout penseur épris de Gnose s'avère un adepte ou un sympathisant de l'Ischrâq (Ibn Abî Jomhûr, Haidar Amôlî etc. et cf. infra remarques sur les mss.). Resterait enfin à déterminer les familles spirituelles qui

130. Je remercie sincèrement M. Khouyî Zeryâb, bibliothécaire au Sénat, à Téhéran, de m'avoir fait connaître ce manuscrit de la Bibliothèque du Parlement (Majlis), Fonds Tabataba'î n° 1284. C'est un majmû'a de 128 fol. (180 x 110 mm.), en tête duquel vient l'épître de Mîr Dâmâd commentant d'une part le passage en question du livre de l'Ischrâq, et d'autre part certains symboles du Récit de Hayy ibn Yaqzân d'Avicenne. Lui fait suite une épître de son gendre, Sayyed Ahmad 'Alawî (dont nous avons cité précédemment ici les Gloses sur le Shifâ' d'Avicenne, supra n. 54 et 102) en réponse à une personne qui avait demandé une démonstration purement rationnelle des fondements de l'Imâmat. Deux extraits d'autres œuvres complètent le volume.

131. Parmi les shaikhs successeurs de Sayyed Mohammad Nûrbakhsh à la tête de l'Ordre des Nûrbakhshîya, il y aurait eu un shaikh Shihâbaddîn Abû 'l-Fatḥ Sohrawardî, arrière petit-neveu du Shaikh al-Ischrâq, cf. Ma'sûm 'Alîshâh, *Tarâ'iq al-ḥaqâ'iq*, lith. Téhéran 1316, T. II p. 143.

centre, et un centre par lequel communiquent des univers spirituels trop souvent regardés comme étrangers ou fermés les uns aux autres.

7^e Enfin nous atteignons une autre œuvre majeure provoquée par le « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » ; ce sont les gloses en arabe de Sadraddîn Shîrâzî, au surnom honorifique de Mollâ Sadrâ (ob. 1050 h./1640 A.D.), le plus célèbre disciple de Mir Dâmâd. Bien que ces gloses portent le nom de « Ta'liqât » (annotations marginales), leur développement considérable en fait un ouvrage autonome. D'après le bon manuscrit qui m'a permis de les étudier de plus près, leur édition ne demandera pas moins de quelque cinq cents pages du format du présent volume. Pour le moment, avec de bons yeux, le secours d'une bonne loupe, et en assurant au volume une rotation aisée selon un axe favorable, on peut en prendre connaissance dans la lithographie de Téhéran qui sera décrite ci-après. En une fine ta'liq elles courent dans les marges de droite et de gauche, surgissent d'un interligne, grimpent à la marge supérieure et en redescendent, disparaissent pour reparaître à la page suivante ou quelques pages plus loin. Livré à cette poursuite éperdue, le malheureux chercheur devient incapable de fixer une référence sans un luxe de précisions topographiques. Et pourtant ces Gloses sont d'un intérêt et d'un sérieux majeurs. Sans leur aide, il est impossible de comprendre et d'apprécier parfaitement toute la portée du livre de Sohrawardî. En outre, le titre qui fréquemment les annonce (annotations au commentaire du Kitâb Hikmat al-Ishrâq par Qoṭbaddîn Shîrâzî) est inexact. C'est non moins souvent au texte même de Sohrawardî que « s'accrochent » ces « Ta'liqât ».

Ce rapide coup d'œil permet d'entrevoir quelques-uns des traits et des noms de la famille des Ishrâqîyûn. Il y aura de nombreux compléments à lui apporter. Je n'ai pas mentionné dans cette énumération, parce qu'elles sont en petit nombre, certaines gloses que Jalâl-addîn Dawwânî (ob. 907/1501) ajouta de sa propre main en marge du manuscrit du Kitâb Hikmat al-Ishrâq qui lui appartient (cf. infra § 7, le manuscrit Meshkât). Dawwânî, converti au shî'isme à la suite d'un songe, commenta également le « Livre des Sept Temples de la Lumière » de Sohrawardî¹²⁹.

129. Ibid. p. xlviii.

unique, celui de Berlin¹²⁷. En Iran même je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun autre manuscrit. Mais les questions posées à ce sujet, m'ont attesté l'intérêt que cette traduction y suscite. C'est pourquoi la publication en apparaît être la première suite qu'il nous faille donner au présent volume.

6° J'ai appelé déjà ailleurs¹²⁸ l'attention sur l'attachante aventure spirituelle de ces zoroastriens de Shirâz et de ses environs, qui groupés autour du grand-prêtre pârsi Azar Kaivân, s'en allèrent aux Indes aux confins des XVI^{me} et XVII^{me} siècles. Eux aussi furent mêlés à la grande tentative et au grand rêve religieux d'Akbar. De leur groupe se détache la figure de Farzânah Bahrâm ibn Farshâd, que l'auteur du «*Dabestân al-Madhâhib*» rencontra à Lahore en 1048 h.; il nous est présenté comme un dévôt des œuvres de Sohrawardî sur «*Hikmat al-Ischrâq*», qu'il traduisit de l'arabe en persan. Aucun manuscrit n'a malheureusement pu nous en être signalé jusqu'à présent. En tout cas, il est significatif que deux élaborations en langue persane de l'œuvre majeure du shaikh al-Ischrâq prennent place à la même époque, celle de Mo/hammad Sharîf ibn Harawî et celle de Farzânah Bahrâm. Il est significatif que ce soit dans le climat spirituel créé par la réforme d'Akbar, que les zoroastriens se soient assimilés l'œuvre de notre shaikh, dont le grand projet avait été de redonner la vie aux penses religieux de l'ancien Iran, non par une reconstruction artificielle s'opposant à d'autres doctrines spirituelles, mais par un approfondissement, une revivification qui leur révélât aux unes et aux autres leur convergence vers une Source commune.

Si l'on considère que les «*Talwihât*» furent traduites en hébreu, et que les traductions persanes du livre de l'Ischrâq s'élaborent à un moment où quelques œuvres majeures de l'hindouïsme sont également traduites du sanskrit en persan, on discerne que la doctrine et l'expérience spirituelle du shaikh al-Ischrâq sont véritablement un

127. Cf. Prolégomènes I *ibid.*. Je remercie ici tout particulièrement M. le professeur Enno Littmann qui m'a facilité l'obtention d'un microfilm de ce manuscrit. La publication de cette version persane, nous l'espérons, l'en remerciera mieux encore.

128. Cf. Prolégomènes I, pp. lv ss. On retrouve les traces du groupe de zoroastriens évoqués ci-dessus, dans le «*Dabestân*» et dans quelques livres apparentés au «*Dasâtir-Nâmah*».

en découvrir jusqu'ici aucun manuscrit. En tout cas, comme le commentaire des «*Alwâh*» fut terminé en 930 h. (1524 A. D.), on peut conclure que les Gloses sur *Hikmat al-Ishrâq* qui y sont mentionnées, sont antérieures à cette date.

4° A peu près contemporaines, sinon légèrement antérieures, doivent être les Gloses d'un autre personnage de Tabrîz, signalées par H. Ritter (Phil. IX n°16 p. 277), Najmaddîn Hâjjî Mahmûd Tabrîzî. N'ayant pu étudier moi-même le manuscrit¹²⁶, je ne puis non plus préciser ici la portée philosophique de ces Gloses marginales.

5° Nous atteignons de nouveau un ouvrage qui n'est pas simplement constitué de Gloses marginales, mais a la valeur d'une élaboration complète. Le caractère de l'entreprise et la personnalité de son auteur, Moḥammad Sharîf ibn Harawî, se révèlent d'une haute conséquence. Il s'agit en effet d'une élaboration persane du prologue et de toute la seconde partie du «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*». Avec raison, le traducteur s'est attaché aux cinq livres de cette seconde partie de l'ouvrage qui contiennent, avons-nous déjà précisé, l'exposé de la doctrine ishrâqî proprement dite. Son élaboration persane ne se limite pas au seul texte de l'auteur, mais reprend également en grande partie les commentaires de Qoṭbaddîn, auxquels il ajoute un bon nombre de développements personnels. L'œuvre est datée de 1008 h. l.. Elle est donc contemporaine du cercle qui, à l'époque, se constitue à Ispahan autour du grand maître que fut Mir Dâmâd (ob. 1040 h. 1630 A.D.). A cette époque même, la pieuse et généreuse initiative de l'empereur Akbar (ob. 1605 A.D.) motiva un courant intense d'échanges spirituels entre l'Iran et l'Inde, avec de multiples allées et venues de philosophes et de soufis. Or, l'on peut conclure du prologue de Moḥammad Sharîf à sa connaissance directe du soufisme indien, et probablement à un séjour sur les lieux mêmes, donnant ainsi son vrai caractère à la personne du premier traducteur persan du «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*». On l'appréciera d'autant mieux, si l'on pense à la place occupée par la théosophie sohrawardienne dans la réforme religieuse à laquelle Akbar donnait l'impulsion.

L'œuvre de Moḥammad Sharîf est conservée dans un manuscrit

126. Il n'était pas visible pendant mon séjour à Istanbul.

5. *La lignée des Commentateurs.*

Mainte fois au cours de ce qui précède, nous avons fait appel à deux grands commentaires du «*Kitâb Hikmat al-Ishrâq*» : celui de Shahrâzûrî et celui de Qoṣbaddîn Shîrâzî. En fait, l'œuvre a été l'objet de plusieurs élaborations importantes. Voici une énumération rapide des travaux qui, siècle après siècle, lui ont été consacrés. La liste est probablement incomplète, de nouvelles découvertes étant toujours à espérer. Figurent également dans cette liste deux œuvres nommément attestées, mais dont je n'ai pu jusqu'ici retrouver la trace d'aucun manuscrit.

1° Le commentaire de Shamsaddîn Shahrâzûrî, l'adepte fidèle et le biographe enthousiaste de notre shaikh, se donnant comme le «*Qâ'im bi'l-kitâb*» (VI^{me}-VII^{me} / XII^{me}-XIII^{me} s.).

2° Le commentaire de Qoṣbaddîn Shîrâzî, terminé en 694 h. 1295 A.D., un peu plus d'un siècle après la mort de Sohrawardî.

Nous reviendrons plus loin sur ces deux commentaires qui sont les élaborations les plus anciennes et les plus détaillées de l'œuvre, sur leur méthode et sur leur rapport réciproque. Le second a servi particulièrement de manuel à tous les Ishrâqîyûn.

3° Les Gloses de Wadûd Tabrizî (X^{me}/XVI^{me} s.). Un commentaire de ce personnage sur une autre œuvre de Sohrawardî nous est connu de façon précise par un manuscrit unique d'Istanbul¹²⁴. Il s'agit du livre que Sohrawardî intitula «*Kitâb al-Alwâh al-'Imâdîya*», c'est-à-dire Livre des Tablettes dédiées au prince seljoukide 'Imâdaddîn. Ce livre est cité par nos commentateurs comme étant une œuvre de la jeunesse de Sohrawardî (cf. texte p. 300). Il est à remarquer pourtant qu'il contient déjà les thèses les plus caractéristiques du Maître de l'Ishrâq (xvarnah, extase du roi Kay-Khosraw etc.), et tout un chapitre de «*ta'wil*» qorânique parfaitement intérieuriste. C'est au cours de son propre commentaire des «*Alwâh*» que Wadûd déclare expressément avoir écrit des Gloses sur «*Hikmat al-Ishrâq*» et son commentaire par Qoṣbaddîn¹²⁵. Rien ne me permet de présumer l'étendue ni la portée philosophique de ces Gloses, car je n'ai pu

124. Cf. H. Ritter, *Philologika* ix, p. 271 n° 4; cf. infra n. 144.

125. Cf. *Prolégomènes* I, p. xxv n. 30.

Un tel livre ne peut donc s'étudier comme un livre quelconque. Il ne vise pas seulement à communiquer un savoir, mais à provoquer une expérience intérieure réelle. Dans son testament spirituel (§§ 279-280), Sohrawardî y insiste. Le livre ne pourra être mis qu'entre les mains d'un aspirant qui aura parfaitement approfondi la philosophie des Péripatéticiens, et aura acquis par conséquent une culture philosophique complète; mais en même temps, celui-là devra être épris d'amour pour la Lumière divine. Ces deux conditions réunies, il sera vraiment apte à dépasser l'enseignement des Péripatéticiens, et à s'engager dans la voie expérimentale de l'Orient des Lumières. Il faudra commencer par une retraite spirituelle de quarante jours, dont le Maître n'indique le programme qu'en quelques mots, mais dont ses commentateurs prescrivent les détails: se retirer dans un ermitage à l'abri de toute rumeur et de tout bruit, dans un oratoire ne recevant qu'une lumière discrète; vivre d'un régime à base uniquement végétarienne, la nourriture n'étant prise qu'après la prière du soir, en petite quantité, mais préparée avec beaucoup de soin et de délicatesse. Les détails sont même indiqués. Le retraitant devra répandre des parfums aussi bien dans son oratoire que sur sa propre personne, tenir sa méditation occupée sans relâche par la pensée et la représentation des Lumières Archangéliques, et de la Lumière des Lumières, que le «dhikr» en soit purement mental ou soit articulé par la langue; tout cela en se conformant aux directives que donnera le «Qâ'im bi'l-kitâb». Alors peut-être surviendra-t-il sur l'âme une de ces Lumières fulgurantes qui consomment et qui calcinent, Lumières abolissant en elle «toute autre conscience que celle de son Aimé originel, et c'est cela le terme ultime des degrés mystiques¹²³.»

«Lors donc que le moment fixé sera venu pour se mettre à ce livre, que l'on s'y enfonce. Celui qui l'approfondira, reconnaîtra qu'aux Anciens comme aux Modernes échappa ce qu'il plut à Dieu de faciliter à ma langue. (§ 280)»

123. Cf. texte p. 259 n. et comparer dans l'appendice p. 298 gl. 2, l'allusion aux degrés mystiques (*Toi et Moi; Moi et non-toi; Toi et non-moi*). Le paragraphe final de l'*I'tiqâd* (p. 271) fait allusion également à ces exercices spirituels: la méditation peut s'aider de mélodies chantées d'une voix douce, de la contemplation d'objets appropriés etc.

simple ; les commentateurs offrent ici un secours précieux, et on ne peut essayer soi-même de traduire le texte sans s'obliger à commenter la traduction. Lorsque retombe cet élan lyrique, l'exposé reprend par la description des expériences des Spirituels (*aḥwāl al-Sālikīn* § 272). Opportunément, *Qoṭbaddīn Shīrāzī* (p. 254 n. *ad* l. 5) rappelle que non seulement tous les problèmes théoriques traités dans le livre ont été personnellement vérifiés par l'auteur, mais que tous les états expérimentaux proprement illuminatifs qu'il mentionne, réfèrent à des expériences réellement vérifiées aussi et vécues par lui. Les quinze sortes de lumières et de fulgurations qui viennent ébranler le mystique, depuis les périodes de début où il est encore un novice ; les phénomènes secondaires (sonores par exemple) qui les accompagnent ; leur nature apparemment contradictoire (souffrance et délectation) ; la visualisation de l'être intérieur porté à l'incandescence etc., tout cela est décrit avec concision et en un lexique d'une précision saisissante. Cette page peut servir de base pour une étude comparative des états théopathiques, vécus par d'autres mystiques en de tout autres régions. Et la comparaison s'imposera avec des expériences analogues (visualisations de Lumières) mentionnées par *Najmaddīn Kobrā*, *'Alaoddawla Semnānī*, *Sayyed Moḥammad Nūrbakhsh*¹²² etc... On ne peut y insister ici.

« Lorsque les Lumières divines se sont multipliées sur un être humain, elles le revêtent de la robe de la puissance et de la majesté, et les âmes lui obéissent (§ 277). » Le mot n'est pas prononcé, mais ce sont les termes mêmes par lesquels ailleurs^{122a} l'auteur décrit l'investiture du « *xvarnah* » royal, donnée au pèlerin sur la Voie mystique (*sālik*), qui défaille et succombe sous l'assaut des Lumières archangéliques, — et se relève roi. Cette transmutation totale de l'être en un autre être par la fulguration du « *xvarnah* » zoroastrien, atteste que la mention n'en est pas une reconstruction théorique, mais correspond bien à un Événement psychique personnellement vécu, dont la fin s'identifie à celle de l'extase d'Hermès rappelée plus haut, et à celle de l'*Ars Regia* des Hermétistes.

122. Dans son « *Traité sur la lumière* » (en persan, ms. personnel daté 1071 h.).

122a. Cf. *Moṭārahāt* p. 504 n.

été à portée très lointaine, comme semblent l'insinuer des expressions telles que le «Qâ'im bi'l-kitâb», désignant son légataire spirituel (son *wasî*), dépositaire du secret de son œuvre¹¹⁹; les «ahl hadhâ'l-kitâb», la communauté de ceux dont le livre de l'Ishrâq est le livre (l'homophonie associant les Ishrâqîyûn au statut des «Ahl al-kitâb», la communauté de ceux qui ont un livre saint révélé); «'ilm al-kitâb» (p. 259 l. 3), la «science du Livre» dont le Qâ'im est dépositaire.

Le premier de ces psaumes ou incidences inspiratrices (*wâridât*) débute ainsi (§ 261): «Les errants qui frappent au portail des hautes salles de la Lumière, en toute droiture et fermeté de cœur, voici que viennent à leur rencontre les Anges de Dieu, en les attirant vers l'Orient des Lumières¹²⁰; ils les saluent des salutations du royaume céleste¹²¹; ils répandent sur eux une Eau qui sourd à la source de la Beauté^{121a}, afin de les rendre purs...» La langue n'est pas

119. Cf. supra n. 55; cf. encore *Talwihât* p. 120 l. 4 et 7. L'usage ici du mot «Qâ'im» n'est pas sans rappeler quelque chose du lexique ismaélien.

120. C'est le passage auquel il a été fait allusion supra n. 24. J'ai maintenu dans le texte le mot مشرّفين sans *tashdid* ni voyelle, afin de laisser libres les deux lectures proposées par le commentateur. L'équilibre de la phrase fait préférer la première, et j'ai traduit, d'accord avec *Qor'baddin*, en rapportant aux Anges «qui attirent» ou entraînent vers le *sharq* ou vers l'*Ishrâq*, les deux mots s'identifiant dans l'Orient des Lumières.

121. C'est-à-dire (comment.) font «se lever» sur eux les illuminations intelligibles, car telles sont les salutations du royaume angélique.

121a. «Yanbû' al-bahâ'». J'ai traduit par Beauté, qui est le sens le plus direct. Cependant un sous-entendu d'une extrême importance peut se déceler ici. Il est arrivé que «khorrah» soit traduit par «bahâ'» (beauté, éclat, splendeur; cf. Bailey, *op. cit.* p. 63, et comparer *ibid.* 'azamat ô zibâ'i, majesté et beauté; bahjat va sa'âda, beauté, ou allégresse, et félicité). Le «yanbû' al-bahâ'» (source de la beauté, de la splendeur) équivaut alors aux «Yanâbî' al-Khorrah» (Sources de la Lumière de Gloire) mentionnées précédemment. Rapprochons alors dans la même phrase, la mention des «Anges qui attirent vers l'Ishrâq», (qui *orientent*), et nous entrevoyons jusqu'où peut aller, dans la pensée sohrawardienne, la réciprocité entre l'Ishrâq et le *xvarnah*, Orient des Lumières, pure substance de la Lumière surgissante, et Lumière de Gloire. Peut-être était-ce l'un des secrets confiés au Qâ'im bi'l-kitâb!

dès maintenant le livre d'ensemble en préparation. Si incomplètes soient-elles, elles prépareront, on l'espère, à saisir le plan du livre de l'Ishrâq, son unité et son originalité, — à goûter les pages finales, d'une beauté extraordinaire, de ce livre qui après avoir débuté par une réforme de la Logique formelle, s'achève en un memento d'extase.

4. *Memento d'extase*

Nous avons décrit précédemment l'extension illimitée, la démesure du schéma de l'angélologie sohrawardienne, et avec elle, le mouvement d'une âme qui, libérée du cadre étroit de la cosmologie péripatéticienne, s'enchanté à évoquer les multitudes infinies d'univers célestes peuplés de ces « Lumières victoriales » dont l'être s'origine aux sources du « xvarnah », la Lumière de Gloire. Cependant le livre n'a pas pour dessein d'être un traité théorique, fût-ce un traité d'angélologie. Il est dirigé vers une mise en pratique, et il doit être pratiqué comme un instrument de méditation et de réalisation spirituelle. Aux « théorèmes » théologiques, voire théosophiques, doivent correspondre des énergies psychiques capables de soutenir cette réalisation et d'en recevoir le don. Entre les épiphanies angéliques et le degré d'intensité spirituelle du mystique, existe une corrélation qui individualise en propre son expérience. C'est pourquoi le chap. IX du livre V amorce comme une vérification expérimentale des livres II et III. Déjà l'incidence de deux « psaumes » vient déchirer d'inspiration lyrique la trame du livre final. On ose à peine insister ici, l'auteur déclarant que si l'on veut connaître les secrets de ces psaumes, il faudra les apprendre auprès de la personne qui est le « Mainteneur du livre » (al-Qâ'im bi'l-kitâb, § 260 in fine). Leur secret est vraisemblablement identique à celui de plusieurs psaumes du recueil des « Wâridât wa Taqdîsât » ; l'énoncé eschatologique apparent annonce et préfigure les événements de l'extase, toujours proche et revécue. Mais peut-être y décèlera-t-on plus de choses encore, si l'on est sensible à la résonnance nettement manichéenne de certains de ces psaumes¹¹⁸. Il est possible que les projets de Sohrawardî aient

118. « Attire en haut la litanie de la Lumière, délivre le peuple de la Lumière, conduis la Lumière vers la Lumière ! » (Cf. Prolég. I p.xlv).

la gnose ismaélienne entre la hiérarchie des dignitaires d'en-haut (*hodûd 'olwîya*) et celle des dignitaires d'en-bas (*hodûd soflîya*), les *Ish-râqîyûn*, nous est-il dit, considèrent d'abord l'Événement de la mission prophétique dans le plérôme archangélique supérieur. Le Premier des Prophètes-Envoyés, c'est la Première Intelligence ; le dernier, c'est-à-dire le « sceau de la mission prophétique », c'est la dernière des Intelligences, celle qui est le Seigneur de l'Espèce humaine (*rabb al-nû'-e insân*), l'Ange de l'humanité. Se conjoindre à elle, en un sens qui va ici jusqu'à l'identification, c'est être son « *qâ'im ma-qâm* », son *locum tenens*, c'est assumer son propre statut. Et y eût-il cent mille Prophètes et davantage à assumer cette conjonction, il serait vrai de dire pour chacun d'eux qu'ils sont chaque fois le « sceau de la Prophétie ». La nature de Paraclet reconnue à Mânî (comme aussi bien son assimilation au Bouddha Maitreya¹¹⁶), revendiquée pour le Prophète *Mohammad*, identifiée par Sohrawardî avec l'Intelligence Esprit-Saint comme Révélateur suprême, maître du « *ta'wîl* », — est alors transférable à tous les Spirituels qui ont à leur tour reproduit en eux-mêmes par l'expérience d'une transmutation de leur être, l'archétype exemplifié en Mânî comme en *Mohammad*¹¹⁷.

On peut alors également comprendre sous quel horizon ont pris naissance certains textes shî'ites primitifs, tel ce magnifique prône attribué au Premier Imâm, 'Ali ibn Abî Tâlib, qu'invoque Shahrâzûrî dans le commentaire du prologue (texte p. 302, gl. 16). Il assimile la vocation et la fonction des Sages théosophes mystiques à celles des Prophètes et des Saints Imâms, pour la garde et le maintien des « preuves divines sur la Terre », c'est-à-dire pour le maintien du « *ta'wîl* », l'exode libérateur vers le sens spirituel. Et tout cela jette une lueur décisive et tragique sur le sens du procès intenté à Alep à Sohrawardî, par les Docteurs de la Loi. Car l'issue fatale se décida sur cette question : « Tu soutiens donc que Dieu, n'importe quand il le veut, peut susciter un Prophète ? »

Il faut arrêter ici ces considérations, sous peine de devoir écrire

116. Cf. H.-C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, T.lvi) Paris 1949, p.147 n.250.

117. Je compte revenir ailleurs (cf. supra n.99) sur le texte si dense de la *risâla* rapidement analysé ci-dessus, à étudier concurremment avec l'idée sohrawardienne de l'*Imâm*.

Ce « ta'wîl » a été exposé dans le « Dabestân al-Madhâhib » à la suite du texte persan du « Mi'râj Nâmah » traditionnellement attribué à Avicenne¹¹³. A la vérité, cet exposé ne fait qu'utiliser presque littéralement, sans le dire, le contenu essentiel d'une « Épître sur la fission de la Lune » de Khwâjah Sa'inaddîn Ispâhânî¹¹⁴. L'interprétation de la « fission de la Lune » chez les Péripatéticiens y est comparée avec celle des Ishrâqîyûn. Ni les uns ni les autres, certes, ne peuvent l'entendre en un sens matériel et littéral. Pour les premiers, il faut entendre ce qui est l'ésotérique (bâfin) de l'astre et de son ciel, c'est-à-dire son Ange ou l'Intelligence agente¹¹⁵. La fission ou l'éclatement de la Lune désigne le passage de l'apparence extérieure de la lettre à l'ésotérique (passage du « zâhir » au « bâfin », conforme à la terminologie courante de la gnose ismaélienne), et c'est là ce que signifie se joindre avec l'Intelligence agente. Si le Prophète inaugure le Cycle de la Lune (dawr al-qamar), cela signifie ce « ta'wîl » qu'il accomplit lui-même, son accès à l'Esotérique de la « Lune ».

Maintenant, pour les Ishrâqîyûn, le « ta'wîl » est plus complexe et procède des représentations manichéennes. On nous rappelle leur doctrine de la Lumière, celle des parcelles de Lumière retenues captives dans la Ténèbre des prisons corporelles. La Lune est alors le symbole de la Lumière mélangée aux Ténèbres, et la « fission de la Lune » signifie qu'éclate et paraisse hors de sa gangue de Ténèbres, l'être de Lumière délivré par la Gnose, ayant retrouvé la conscience de lui-même et de son origine. C'est cela se joindre avec l'Intelligence agente ou Esprit-Saint. Dès lors éclatent aussi en une extraordinaire évidence les virtualités sans limite que recèle la qualification de « sceau de la Prophétie », celle que le sens historique et littéral donne en propre au prophète de l'Islam. En un parallèle qui semble ne transposer que légèrement la correspondance établie dans

livre (arabe et persan) figurera dans notre prochain volume des Œuvres philosophiques de Sohrawardî.

113. Cf. Dabestân, lithogr. Bombay pp. 263 ss.

114. En persan. Collection du Département d'Iranologie, Ms.29, fol. 15-20.

115. On remarquera que le schéma ici présupposé identifie l'Intelligence agente avec l'Ange du Ciel de la Lune. Le schéma plus fréquent l'en distingue et l'en fait procéder comme Dixième Intelligence.

des Mages ni avec l'hérésie (ilhād) de Mânî. La précaution était à peine suffisante, pour le cas où un exemplaire du livre tomberait entre les mains d'un orthodoxe sourcilleux, sans être écrit en cette écriture secrète inventée par l'auteur lui-même. En revanche dans le chap. III du V^m livre de la seconde partie, nous lisons un commentaire que le fidèle Shahrazûrî est seul à développer (Qor'baddîn ici se tait). Tout le chapitre concerne le devenir posthume de l'âme humaine; notre commentateur cite de longs passages¹⁰⁸ non pas de l'«hérétique» Mânî, mais du «Sage Mânî», pour conclure: «Si par ce mythe Mânî a entendu ce que nous venons de mentionner ou quelque chose qui s'en rapproche, alors c'est juste; sinon, c'est faux.» Il y a certes un conditionnel, mais il est d'une grande éloquence.

Dans le commentaire eschatologique là même esquissé, figure la *Columna Glorïae* ou *Colonne de l'Aurore* du manichéisme¹⁰⁹, que l'on retrouve également dans la gnose ismaélienne comme «Colonne de la Lumière» ('amûd al-Nûr¹¹⁰). La constatation est d'importance. A ce motif se rattache un cycle de représentations grandioses, dans lesquelles interfèrent extase mystique et eschatologie. Reportons-nous à un passage essentiel des «Talwihât»¹¹¹, montrant Hermès en prière la nuit dans le «Temple de la Lumière», et son ascension mentale en extase «lorsque éclata (ou se fendit) la Colonne de l'Aurore.» Cet éclatement, ou cette «fission» (inshiqâq), Shahrazûrî le commente comme étant l'épiphanie (zohûr) de l'âme hors de son corps, lorsque surviennent sur elle les Lumières archangéliques et les fulgurations sacrosaintes. Nous pouvons saisir à sa source le «ta'wil», l'interprétation mystique qui passe traditionnellement pour être propre aux Ishrâqiyyûn, nos Orientaux-illuminatifs, du célèbre verset qorânique: «L'heure approcha et la lune se fendit (54/1).» C'est un «ta'wil» qui se règle sur une vision de l'Esprit-Saint, ou Archange Gabriel, comme *Paraclet*, ainsi que le dénomme expressément Sohrawardî¹¹², c'est-à-dire comme Révélateur suprême (al-Mozhir al-a'zam) des secrets du «ta'wil».

108. Concordant avec ceux qui nous sont déjà connus par le Fihrist d'al-Nadîm (réf. ici p. 233 en note).

109. عمود السبع et عمود السبع cf. Jackson, op. cit. pp. 13, 275, 303.

110. R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten p. 59.

111. Cf. notre éd. des *Op. metaph.* I, Talwihât §83 p. 108.

112. Dans le VII^m Temple du Livre des Temples de la Lumière. Ce

Puissances de Ténèbres. En confrontant des expressions telles que « Vakhsh yôzhda/r » l'Esprit-Saint, « Vâd zhivandag » l'Esprit vivant¹⁰⁶, il semble que se découvre la notion qui persiste sous la graphie néo-persane. L'ambiguïté de celle-ci pourrait encore être tranchée par une correction très simple : *روان بخش* représenterait un *زروان و بخش* altéré par les copistes qui ne le comprenaient plus. Ce « Zervân Vakhsh » nous mettrait d'emblée au cœur des représentations manichéennes, en équivalant à « Vakhsh 'i Zervân » l'Esprit de Zervân, appellation qui réfère à la *Vierge de Lumière*¹⁰⁷. Ce n'est là qu'une suggestion valant ce qu'elle vaut, mais qui était à proposer ici.

La conception de l'Esprit-Saint comme Ange et comme laissant transparaître, par référence à la Vierge de Lumière, la figure de la Sophia divine, nous reporte en un monde de représentations familières à la gnose chrétienne ou manichéenne, dont la théosophie sohrwardienne atteste la persistance. Lorsque le Maître de l'Ishraq réfère à la vision du bienheureux roi Kay-Khosraw, il la décrit comme visitation d'une entité spirituelle qu'il désigne comme « Manfiqiyat Ab al-Qods », appellation que l'on traduira provisoirement ici par « Puissance énonciatrice du Père de la Sainteté » (cf. texte p. 157 en note). Là encore est à soupçonner une dénomination héritée de la Gnose. En tout cas, le contexte montre qu'elle est un substitut pour désigner la Sophia divine (*Hikmat al-Lâh*).

Ces allusions conduisent à poser le problème des relations entre la gnose de l'Ishraq et le manichéisme. Le Récit de l'Exil occidental pourrait mieux y répondre par voie allusive, car s'il s'agit pour eux de se prononcer nettement, nous devons nous attendre chez nos philosophes à une extrême prudence. Rien de plus piquant que le contraste marqué d'un passage du livre à l'autre. Dans le prologue, l'auteur recommande bien que l'on ne confonde pas cette Sagesse des anciens Perses à laquelle il va redonner vie, avec l'impiété (*kofr*)

106. Cf. A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York 1932, pp. 288-292.

107. Cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (Stzbr. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse 1933 xiii), Berlin 1933, p. 85 l. 8-9, p. 126 et pp. 66 et 110.

tion persane parallèle à *Dator Formarum*, dont le correspondant arabe est « Wāhib al-suwar »; ou encore à « Wāhib al-'ilm, Mo'fi al-haywa », « Donateur de la Connaissance, Donateur de la Vie ». « Ravānbakhsh » serait alors le « Dator animae », le Donateur de l'âme, et la dénomination s'accorderait parfaitement avec la fonction de l'Ange Intelligence agente, de qui émanent nos âmes. Les dictionnaires persans traditionnels ne font que sanctionner l'acception acquise, sans rien nous apprendre sur son origine. « C'est le nom de l'Ange qui possède la connaissance et la Sagesse; en arabe on l'appelle Esprit-Saint¹⁰³. »

Cependant il semble que l'on ait là une définition établie après coup et se conformant à l'enseignement des philosophes, lesquels opéraient eux-mêmes par un « ta'wîl » la transfiguration de leur Intelligence agente en Ange Esprit-Saint. Du point de vue lexicographique, il y a un indice frappant dans le fait que « Ravānbakhsh » soit identifié non pas directement avec quelque chose comme « Wāhib al-nafs » ni avec l'idée de *Dator Formarum*, mais avec l'arabe « Rûh al-Qods », Esprit-Saint. Le fait incline à poser la question de savoir si l'on n'est pas ici encore en présence d'une terminologie antérieure à l'Islam et à nos philosophes. Ce qui y sollicite c'est que la graphie *bakhsh* pourrait sans difficulté représenter également le pehlevi *vakhsh* (vaxsh), signifiant précisément *Esprit*¹⁰⁴, par exemple « Vakhsh i Yazat » traduisant l'hébreu « Ruah Elohim, » l'Esprit de Dieu¹⁰⁵. On pense alors au *Zôn Pneuma, Spiritus vivens*, « Rûh al-Hayât », l'Esprit Vivant associé dans la sotériologie manichéenne avec la Mère de Vie pour la délivrance de l'Homme primordial vaincu par les

(supra n. 54), Dép. d'Iranologie Ms.5, fol. 232 l. 24-25 العقل الاخير من حيث هو آلة لفيضان وجود الانسان وكمال هو السمي بروح القدس ... وبروان بخش بلسان حكما الفرس.

نام فرشته است که علم ودانش با اوست و برمی اورا روح القدس خوانند 103. Borhân-e Qâri', Téhéran 1317, I p. 662. La définition donnée dans le Farhang-e Jahângîrî concorde littéralement.

104. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems...* (supra n. 77) pp. 118-119, et art. in *Bulletin of the School of Oriental Studies* vi, 1930 pp. 280 ss.

105. Shkand-Gumânîk-Vicâr xiii 7 (éd. P. J. de Menasce, Fribourg 1945, p. 182). Cf. dans le « Dasâtîr Nâmah » le mot « vakhshûr » (vakhshvar), prophète.

Le seul aspect sur lequel on insistera encore, ce sont les dénominations proprement iraniennes que reçoit cet Ange Esprit-Saint⁹⁹. On sait par quelle ingénieuse recherche Nallino put identifier la forme authentique qui se cachait sous l'étrange vocable de *Colcodea*, dont T. Campanella fait un fréquent usage pour désigner l'Intelligence agente, en référant au système avicennien¹⁰⁰. Que le responsable en soit Agostino Nifo, le commentateur d'Averroës, ou que celui-ci en ait trouvé l'usage déjà établi, une réminiscence semble avoir joué entre l'Intelligence agente comme *Dator Formarum*, et la planète qui en astrologie est appelée *Dator vitae*, parce que son office est d'être «dominus geniturae». Cette appellation technique correspond au grec «oikodespotes», qui en astrologie «arabe» a son équivalent dans le terme authentiquement persan de *Kadkhodâ* «maître de maison». Les traducteurs et copistes médiévaux ont fait subir toute une série d'accidents à ce mot: alcohoden, alcodcodehia etc., finalement (al-)colcodea. L'intéressant est que nous rencontrons dans «*Hikmat al-Ishrâq*» cette même appellation sous sa forme féminine (*Kadbânû*), donnée cette fois à l'Amahraspand féminin Esfandarmoz (Spanta Aramati) comme Ange de la Terre¹⁰¹.

Une autre appellation, de racine purement iranienne également, est donnée par nos philosophes à l'Ange qui est l'Intelligence agente, à savoir «*Ravânakhsh*». On la rencontrera ici même (§ 210 in fine), et tout au long de la tradition¹⁰². On pense d'emblée à une forma-

99. On ne peut qu'annoncer ici l'intention de reprendre ailleurs l'étude de la philosophie et de la théologie de l'Esprit-Saint, telle qu'elle est présupposée ici en termes d'angélologie. Il y a une thématisation commune à la Gnose aussi bien en Chrétienté qu'en Islam.

100. Cf. La «Colcodea» d'Avicenna e T. Campanella, in *Raccolti di scritti editi e inediti* vol. vi pp. 264 ss.

101. Cf. la «*kadbânû'îya*» (forme arabisée du persan «*kadbânû'î*») d'Esfandarmoz, texte § 209. Le mot *kadkhodâ* (féminin *kadbânû*) ne fait que doubler le mot *ratu* pour désigner la fonction de protecteur céleste, ange tutélaire, dans le zoroastrisme (Cf. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, deutsch v. H. H. Schaeder, Leipzig 1938, p. 145). De même chez Sohrawardî il ne fait que désigner sous une forme purement iranienne la notion de Seigneur ou «Ange de l'Es-pèce», cf. supra n. 75.

102. v. g. dans les gloses de Sayyed Ahmad 'Alawî sur le *Shifâ*

Reste à enquêter auprès des Ishrâqîyûn, pour savoir comment eux-mêmes ont conçu les problèmes posés par leur Maître. Reste à l'interprète de les repenser aussi complètement à son tour. Le schéma de l'angélologie sohrawardienne bouleverse si complètement l'ordre du schéma généralement reçu, que les commentateurs dont la pensée se complique encore de réminiscences d'Avicenne, de Fârâbî et de la Théologie dite d'Aristote, vacilleront dans leurs annotations en marge des Récits mystiques. Ceux du Récit de l'Exil, par exemple (cf. infra chap. V), ne sauront plus décider nettement si le pèlerin gravissant le Sinaï mystique accède à la Première Intelligence ou à l'Intelligence agente.

Ce n'est pas là une des moindres difficultés, étant donnée la relation immédiate de l'âme avec l'Intelligence agente, puisque c'est d'elle qu'elle émane et que toutes ses connaissances dépendent de l'Illumination que cette Intelligence projette, fait «se lever» sur elle. Elle est identifiée sous des noms divers, principalement comme Esprit-Saint et Archange Gabriel (cf. texte § 210 in fine) ou Paraclet (dans le Livre des Temples). Étant la médiatrice entre le monde supérieur et l'âme, la direction et la béatitude de celle-ci dépendant d'elle, cette Lumière Ange-Esprit-Saint devient l'objet d'une dévotion personnelle; elle est visualisée sous les traits d'une individualité déterminée, comme dans le Récit de Hayy ibn Yaqzân et dans les Récits sohrawardiens en général. Elle est l'Ange archétype de l'humanité, l'Ange de la théurgie que constitue l'espèce pensante (*sâhib telesma al-nû' al-nâfiq*, p. 200 l. 8-9). Elle doit donc être comptée au nombre des Archanges-Archétypes de l'Ordre «latitudinal». Mais, bien que les Archétypes ne forment plus entre eux une hiérarchie descendante causale, c'est dans l'Ange Esprit-Saint dont notre humanité est l'image, que convergent les irradiations propagées de l'Orient des Lumières. Cette Lumière est donc à la limite du monde archangélique des «Mères», et elle sera considérée comme la dernière de celles-ci, et en même temps comme la première de celles que typifie notre cosmos, pour peu qu'un commentateur ait en l'esprit le schéma classique de la déduction des Dix Intelligences. Peut-être serait-ce là un moyen de stabiliser le problème dont nous avons énoncé ailleurs la donnée⁹⁸.

98. Cf. notre étude sur Le Récit d'initiation... (Eranos-Jahrbuch xvii, 1950).

par exemple, étant nommé comme le premier des Archanges, l'on attendrait que les autres Amahraspands en procèdent immédiatement dans le monde des «Mères». Cependant celles-ci ne sont point les Archétypes ni les Lumières régentes et providentes des Espèces. Or, ce rôle que les Amahraspands assument dans la théologie zoroastrienne, ils l'assument également dans la théosophie sohrawardienne, et c'est à ce titre qu'ils sont mentionnés chacun de leur propre nom. Entre le Premier Emané et l'Ordre des Archétypes, s'étend l'Ordre «longitudinal». Il se produit donc ici comme un écart, un écartèlement de la heptade (ou hexade) archangélique primitive. Il y a en outre ceci : entre ceux des Archanges qui sont les «Mères» et ceux qui sont les «Archétypes» il y a, certes, un rapport d'imitation et de typification, puisque les seconds résultent des proportions et combinaisons de luminescence qui vont se démultipliant entre les Archanges suprêmes. Ceux-ci se trouvent être alors, si paradoxal cela soit-il, comme des archétypes d'archétypes. Or, une figuration semblable ne laisse pas de nous être proposée par la théologie mazdéenne ; peut-être est-elle davantage un sujet de méditation pour le philosophe qu'un sujet d'enquête pour l'historien (mais y a-t-il un sujet de méditation que le philosophe ne doive accueillir ?) L'énoncé en rappellerait que si les Fravartis nous sont présentées comme les archétypes lumineux des existants terrestres, il n'en reste pas moins que les Amahraspands, et Ohrmazd lui-même, et la multitude des «Yazdân», ont également chacun leur Fravarti. Il faudrait bien ici aussi concevoir quelque chose comme des archétypes d'archétypes. Autant que l'on sache, ce problème n'a guère été médité ; la documentation en est rare, et pourtant les perspectives en sont indéfinies⁹⁷.

A vrai dire le livre «*Hikmat al-Ischrâq*» conçu d'un seul coup sous l'inspiration de l'Ange Esprit-Saint lors d'une «journée merveilleuse» a été écrit, on l'a précisé plus haut, en quelques mois, dans le va-et-vient des voyages, et terminé par l'auteur à l'âge de trente-deux ans, cinq ans tout juste avant sa mort. On a l'impression que l'intuition géniale eût nécessité une mise en œuvre beaucoup plus systématisée dans les détails. Les fanatiques acharnés contre lui, en le livrant à la mort, ne lui ont pas permis de reprendre et d'approfondir son œuvre.

97. Esquissées dans notre étude sur *Le Temps cyclique*, supra n. 53 *in fine*.

mier « climat » angélique, celui des « anges terrestres », c'est-à-dire les âmes humaines qui sont anges... ou démons en puissance⁹⁵.

On remarquera alors ceci : le Premier Archange, le Premier Émané de la Lumière des Lumières, est identifié par Sohrawardî avec l'Archange Bahman (Vohu Manah) de la théologie zoroastrienne. De cette Lumière Première-née, procède l'innombrable multitude des Lumières Victoriales dont le statut ontologique est plus apparenté aux *Dii-Angeli*, aux Dieux-Anges du néoplatonisme, médiateurs de la Déité cachée, qu'aux Anges de la Bible et du Qorân, du moins selon l'énoncé littéral. Là même serait à comprendre peut-être, que Sohrawardî n'ait pas accepté la thèse de l'angélologie avicennienne définissant chaque Ange comme une individualité constituant à elle seule une Espèce. On sait quelles profondes pages Saint Thomas a consacrées à ce problème, et le précieux recours qu'elles devaient être pour Leibniz. En revanche, Sohrawardî pose que ce qui détermine et constitue chaque entité angélique, c'est non point le fait de constituer individuellement une espèce au sens péripatéticien du mot, mais la plus ou moins grande intensité de sa luminescence. Cette thèse ne fait que découler d'une autre thèse dont le paradoxe ne lui échappait pas, et qui introduit l'idée d'intensité dans la catégorie même de la substance. Il sera rigoureusement vrai de dire, selon lui, qu'une âme peut « être plus intensément âme » qu'une autre âme⁹⁶. Reste alors à savoir si cette intensité, et cette toujours possible intensification, ne marque pas une individuation aussi rigoureuse que la spécification de l'avicennisme et du thomisme, tout en réservant la possibilité d'un devenir, ascension de degré en degré de lumière plus intense. C'est toute une recherche d'angélologie comparée qui s'impose ; je ne puis qu'en annoncer la préparation, sans m'y engager davantage dans ces Prolegomènes.

D'autres constatations en montrent l'urgence. L'Archange Bahman,

95. Cf. notre éd. et trad. du Récit de Hayy ibn Yaqzân, supra n.20. Sur la condition humaine comme état purement intermédiaire dont l'issue est décidée par l'éclosion de la virtualité angélique ou démoniaque cf. l'anthropologie ismaélienne v. g. in Nâsir-e Khosraw, Jâmi' al-Hikmatain, éd. H. Corbin et M. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. III sous presse), chap. xi, §§ 141-145.

96. Cf. notre éd. des *Mo'ârahât*, § 66 référant à Platon.

décrit le premier chapitre du Bundahisn, le livre mazdéen de la Genèse⁹⁴. Les Lumières *Espahbad* sont l'âme dirigeante de chaque être humain ; elles régissent les orbes célestes, gouvernent les Espèces au nom de l'Archange-Archétype dont cette espèce est l'« icône », l'image (*sanam*) ou la théurgie (*telesma*). Celle-ci est à la fois l'instrument et le lieu du « combat » dont nous rappelions plus haut le sens, et que chaque Lumière *Espahbad* assume pour le triomphe de la Puissance de Lumière dont elle émane elle-même, dans l'Espèce ou dans l'individualité qu'elle régit et qui en est l'image.

Telle est, esquissée à grands traits, l'angélologie sohrawardienne. On voit qu'elle dédouble l'Ordre unique des Intelligences suprêmes ou Chérubins que connaissait l'avicennisme. Il y a en résumé trois grands Ordres de Lumières : les Lumières Victoriales ou Dominatrices (*Anwar qâhira*, *al-Qawâhir*) qui se subdivisent en deux Ordres. Il y a l'Ordre « longitudinal » ou hiérarchique des Archanges qui forment le monde des « Mères », transcendants et absolument « séparés ». Et il y a l'Ordre « latitudinal » des Archanges-théurges, personnes-archétypes ou Seigneurs des Espèces, dont celles-ci sont les images, icônes ou théurgies. Enfin, il y a les Anges-Ames, Énergies motrices des orbes célestes ou des créatures humaines. Ce n'est plus l'orbe de la Lune qui, comme dans le Péripatétisme, marque la limite entre le monde céleste et le monde sublunaire matériel. C'est le Ciel des Fixes qui symbolise la limite entre l'univers angélique de la Lumière (*Ruhâbâd*) et l'univers obscur et nocturnal des *barzakh*, ce mot typique qui dans l'eschatologie signifie l'entre-deux, et qui dans la philosophie de l'Ishrâq désigne en général tout ce qui est corps, tout ce qui forme écran et intervalle, et qui de par soi-même est Nuit et Ténèbres. Le « *barzakh* » est la limite, la frontière entre l'Occident et l'Orient de l'être. Chez Avicenne aussi, dans le Récit de *Hayy ibn Yaqzân*, l'Orient commence non pas avec l'orbe de la Lune (car les Sphères célestes, encore matérielles, sont encore l'Occident), mais avec le pre-

94. Pour l'usage mythico-théologique du terme « *spâhbat* » cf. H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes (*Journal asiatique*, avril-juin 1929) pp. 198-199, texte du *Mênôké Xrat* (Livre de la Sagesse céleste) chap. viii : les douze signes du Zodiaque comme douze généraux ou commandeurs (*spâhbat*) aux côtés d'Ohrmazd, les sept planètes comme sept généraux aux côtés d'Ahriman.

al-'ard'), les Archanges-Archétypes ou « Seigneurs des Espèces » (« ar-bâb al-anwâ' » ou également au féminin « rabbât al-anwâ' »), Anges de ces théurgies (*telesmât*) que sont à leur égard toutes les Espèces du monde sensible ou du monde subtil des schémas (*ashbâh*). Ces Archanges-Archétypes sont encore désignés comme les Espèces à l'état de lumière (*Anwa' nûrîya*) et identifiés avec les Idées platoniciennes. Mais il est superflu de répéter que leur statut ontologique n'est en rien celui d'un concept réifié ou substantialisé. Ce sont des hypostases angéliques, donc des entités à caractère « personnel », dont l'universalité consiste en la communication et l'effusion de la Lumière propre à leur être, et en la providence qu'elles exercent.

D'autre part, celles des « dimensions » intelligibles des Archanges primordiaux du monde des « Mères » que l'on peut appeler dimensions négatives (élan d'amour, dépendance, illuminations qu'ils reçoivent et qui marquent leur *passio*), produisent le Ciel des Fixes qui leur est commun, et dont les innombrables individuations stellaires sont (comme dans le schéma avicennien chaque orbe céleste l'est à l'égard de l'Intelligence dont il émane) autant d'émanations qui matérialisent, en une matière céleste toute subtile, la part de non-être que recèle, si on le considère en lui-même, leur être émané de la Lumière des Lumières.

Enfin du second Ordre d'Archanges, personnes-archétypes soit des Espèces célestes (c'est-à-dire des orbes planétaires), soit des Espèces élémentaires (c'est-à-dire celles de notre monde sensible), émane un nouvel Ordre de Lumières par l'intermédiaire desquelles les Archanges-Archétypes gouvernent et régissent ces Espèces, du moins dans le cas des Espèces supérieures. Ces Lumières sont appelées les Lumières régentes (*Anwâr modabbira*); ou plus significativement, le Maître de l'*Ishrâq* transposant à ses hiérarchies célestes un ancien titre iranien de commandement féodal et militaire, leur donne respectivement le nom de « Lumière *Espahbad*⁹³ ». Cette dénomination fait penser à l'*higoumenon* ou *hegemonikon* des Stoïciens, mais le contexte évoqué est encore plus caractéristique. C'est l'épopée héroïque de la chevalerie iranienne, et c'est sur un plan supérieur le combat cosmique qui se livre dès l'origine du monde et que

93. Cf. *supra* n. 85.

nomie moderne. C'est l'inverse de ce qui se passera en Occident, où l'essor de l'astronomie présupposera une élimination de l'angélogologie. Différencielle capitale ; on se propose d'y revenir ailleurs.

Dès la genèse éternelle de la Lumière Première-Née, la Lumière la plus Proche (Nûr aqrab) ou Archange Bahman, le Maître de l'Ischrâq substitue aux trois ou aux deux dimensions intelligibles de l'angélogologie des Péripatéticiens, une pluralité dimensionnelle (domination et amour, indépendance et indigence, contemplation qui « se lève vers » la Lumière supérieure, illumination qui « se lève sur » la Lumière inférieure etc.) grâce à laquelle la multiplication des hypos-tases de Lumière atteint rapidement à l'Innombrable. Ces « dimensions » entrent en composition, en participations et proportions diverses les unes avec les autres ; et chaque fois, chaque Lumière dont l'individuation résulte de ces irradiations et réfléchissements, les reçoit de chaque Lumière qui la précède, et les communique à chaque Lumière qui la suit, à la fois directement et aussi par l'intermédiaire de chacune. La rapidité du rythme excède l'effort de l'imagination s'épuisant à le suivre et à l'évaluer. Ainsi procède éternellement l'univers des Lumières Dominatrices Primordiales qui, étant causes et procédant les unes des autres, forment une hiérarchie descendante, celle que Sohrawardî appelle l'Ordre longitudinal (*tabaqat al-ʿUl*). C'est cet univers d'Archanges qu'il désigne comme Lumières souveraines ou suprêmes (*al-Osûl al-A'laûn*), comme le « monde des Mères » (*al-Ommahât*)⁹².

La hiérarchie du monde archangélique des « Mères » aboutit à un double avènement dans l'être. D'une part, leurs dimensions que l'on peut appeler « positives » (domination, indépendance, contemplation qui est leur activité etc.) produisent un nouvel Ordre d'Archanges ou de Lumières Dominatrices, qui ne sont plus causes les unes des autres, mais sont à interégalité (*motakâfi'a*) dans la hiérarchie de l'Émanation. Ce sont celles qui forment l'Ordre latitudinal (*tabaqat*

92. Cf. texte § 183. Donc ne pas confondre ce « monde des Mères » propre à l'angélogologie sohrawardienne avec les « mères » (*ommahât*) qui en physique signifient les Éléments par opposition aux « pères » qui sont les orbes célestes, et par la conjonction de qui sont produites les nativités sublunaires.

intellection de son principe, intellection de sa nécessité existentielle, intellection de sa contingence essentielle. Cette triple intellection s'hypostasie en une seconde Intelligence, un premier orbe céleste, et un premier Ange-Ame qui est l'Énergie motrice de ce Ciel. En fait, Avicenne semble avoir longuement hésité sur la structure angélologique qu'il fallait déduire *a posteriori* des données astronomiques : que l'on adoptât la physique céleste d'Aristote ou la théorie de Ptolémée, fallait-il admettre Dix Intelligences sans plus ? ou bien, avec Aristote, un peu plus de cinquante, selon le nombre d'orbes secondaires exigés pour expliquer l'irrégularité des mouvements des planètes ? Nasîraddîn Tûsi, dans son Commentaire des « Ishârât », a observé sur ce point une prudente réserve, quitte à proposer un schéma s'inspirant, sans le dire, de l'Ishrâq, mais sans pouvoir tromper sur ce point la vigilance de Mollâ Sadrâ⁹¹. En tout cas, le nombre des Dix Intelligences apparaît comme un schéma nettement fixé, aussi bien dans l'« I'tiqâd » (cf. infra) que dans le « Kitâb Hikmat al-Ishrâq ».

Sohrawardî (cf. §§ 150 ss.) le prend comme point de départ pour en montrer toute l'insuffisance. On peut dire que sa vision du ciel, au lieu de s'attacher au système des planètes pour se résumer en un système de Sphères (soit les Sphères homocentriques d'Aristote, soit les excentriques et les épicycles de Ptolémée), s'attache avant tout à la contemplation du Ciel des Fixes, dont l'explication avait causé plus d'une difficulté à la physique céleste. Sa méditation attentive à la multitude quasi infinie des individuations astrales qu'annonce ce huitième Ciel, fait éclore l'idée que c'est par-delà ses merveilles qu'il faut scruter le mystère de la pluralisation de l'être. Les trois, voire les deux dimensions intelligibles (nécessaire et possible) que les Péripatéticiens reconnaissaient en chaque Intelligence individuée, sont insuffisantes à expliquer ces Innombrables. Il formule même le pressentiment que par-delà le Ciel des Fixes foisonnent peut-être d'autres univers non moins merveilleux, si bien que l'angélologie dont son intuition saisit *a priori* la nécessité, eût pu être à la mesure des dimensions vertigineuses calculées par l'astro-

91. Cf. Commentaire des « Ishârât » d'Avicenne par Nasîraddîn Tûsi, lithogr. Téhéran 1305, III pp. 66-67.

et de sa révélation, c'est précisément de faire cesser toute ambiguïté, de rendre impossible toute ambivalence. Le *numineux* mazdéen ne peut jamais être le *tremendum*, l'*horrendum*. L'angélogologie de l'Ischrâq lui est conforme. Comme on l'a déjà indiqué, la notion de «qahr» s'y présente comme domination de l'aimé sur l'amant, subordination de l'élan d'amour de l'amant vers l'aimé, dont l'illumination se lève sur lui et l'élève à l'être. Cette relation constitue la relation cosmogonique primordiale par laquelle de la Lumière des Lumières (Nûr al-Anwâr) procède éternellement à l'être l'Archange primordial (dont Sohrawardî rappelle le nom zoroastrien «Bahman», c'est-à-dire «Vohu Manah»). C'est pourquoi, lorsque dans le texte traduit plus haut et formulant sa confiance la plus personnelle, Sohrawardî nomme conjointement les Sages Perses et Empédocle, sans doute y a-t-il tout un aspect de la tradition en langue arabe concernant ce hiérophante, qui l'y autorise. Cependant il serait difficile de retrouver dans la philosophie de l'Ischrâq, le schéma des Cinq grandes Émanations qui lui est attribué⁸⁹. Il y a plus grave. On est conduit à poser la question de savoir si dans les doctrines que les traditions en arabe attribuent à Empédocle, il faut vraiment comprendre encore «maḥabbat» et «qahr» (ou ghalaba) comme signifiant les deux fameux principes, l'amour et la discorde, voire l'amour et la haine. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'on ne pourrait s'arrêter un instant à un tel sens chez Sohrawardî⁹⁰. Ni «haine» ni «discorde». Il reste bien des recherches à poursuivre sur ce point; brève mention devait en être faite ici.

C'est sur cette perspective vraiment «orientale» au sens sohrawardien, que peuvent se comprendre le schéma de son angélogologie et le point de rupture avec le schéma péripatéticien ou avicennien. Nous nous bornerons aux brèves indications indispensables à ce qui est esquissé dans ces Prolégomènes. Chez Avicenne la procession du Multiple commence avec la Première Intelligence ou Chérubin (Karûb), et la triple «dimension» intelligible constituant son être :

89. Cf. Asin Palacios, op. cit. supra n. 43, p. 64.

90. Son lexique technique développe des dérivés : qâhîrîya, maqhûrîya etc. A écarter également le sens néfaste du mot qui peut se rencontrer en astrologie. Pour le sens d'équivalents grecs en alchimie, cf. J. Bidez et F. Cumont, Les Mages hellénisés, Paris 1939, T. II pp. 318 l. 10 et 321 A 8 n.1.

bad⁸⁵». En chrétienté, l'Archange Michel fut parfois désigné en propre comme *Angelus Victor*, et l'on sait que principalement par des intermédiaires gnostiques, le type fixé par l'iconographie pour la représentation de l'Ange, dérive des représentations de *Niké* ou « Victoires » de la statuaire grecque⁸⁶. Nous pouvons traduire « Anwâr qâhira » plus directement encore par « Lumières Dominatrices » ou « Lumières Victoriales⁸⁷ ». Très justement, les Lumières archangéliques manifestent ainsi le même attribut que celui qui est exprimé par le nom de la montagne surgissant du Lac Hamûn, dans le Séistan : *Mons Victorialis*. Le lac est un réceptacle de « xvarnah » et son image est associée à l'attente du *Saoshyant* à venir, le Sauveur « vainqueur⁸⁸ ».

Certes, cette Domination, cette « victorialité », puisque c'est la Lumière de Gloire qui en est la Source, ne peut signifier aucune idée de violence, oppression ou tyrannie, toutes qualités ahrimaniennes, démoniaques et ténébreuses. Le sens de l'angélogologie zoroastrienne

85. Sur ce titre, cf. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 2^{me} éd., Copenhague 1944, p. 104 n. 4, et index s. v. (ancien spâdhapati ; pehlevi spâhbad, espâhbad ; arabisé en isfahbad). Sur le motif du « combat pour l'Ange » cf. notre étude sur le Temps cyclique cit. supra n. 53.

86. Cf. Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* T. VIII art. Michaelmas, p. 622 et Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, art. Anges col. 2116 ss.

87. Plutôt que « victorieuses », impliquant un état acquis, résultant d'un fait au passé. Le participe présent (nomen agentis « qâhir », pluriel « qawâhir »), comme état du sujet actif, implique ici actualité éternelle, action éternellement au présent.

88. Cf. G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma 1933, pp. 65-67 et 83. La montagne est mentionnée dans le fragment d'un apocryphe « Livre de Seth » contenu dans l'« Opus imperfectum in Matthaeum », exégèse chrétienne des prophéties zoroastriennes du Sauveur à venir. Sur Kûh-e Khwâjah (montagne du Seigneur), son palais et son temple du Feu, la figure du roi Gondopharès introduite dans la légende chrétienne par le livre gnostique des *Acta Thomae*, cf. E. Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London 1934, pp. 58 ss. Herzfeld (p. 62) pensait qu'il fallait comprendre non pas « the victorious mountain » mais « the mountain of the victorious one » (i. e. le Saoshyant). Cependant le texte donne bel et bien à l'accusatif « super Montem illum Victorialem. »

3. *Les Lumières archangéliques :* *Monde des « Mères » et Archanges-Archétypes.*

C'est le concept de « xvarnah », Lumière de Gloire, Majesté flamboyante, Énergie qui cohère l'être de chaque être, son Feu vital, son « ange personnel » et son destin, — qui assumé par Sohrawardî comme Source de la luminescence se confondant avec l'être, comme Orient des Lumières, va précisément conférer leur dénomination propre aux Lumières les plus hautes, celles qui en procèdent directement et en sont comme les médiatrices à l'égard des Lumières inférieures. Chacune des irradiations se levant de cet Orient (Ishrâqât) donne éternellement naissance à l'une de ces hypostases de Lumière. Il faut tout particulièrement ici se rappeler le lien étroit qui, dans les textes anciens comme dans les textes tardifs du mazdéisme, associe le « xvarnah » avec l'idée de victoire, « pêrôzih », l'être-victorieux, la « victorialité⁸⁴ ». Le nom par excellence que Sohrawardî donne aux Lumières souveraines est celui de « Anwâr qâhira ». J'ai traduit ailleurs déjà par « Lumières archangéliques ». Aussi bien sont-elles « Ru'asâ' al-Malakût al-Qâhira » (texte p. 201) c'est-à-dire les *Archanges* (« Ishrâqât » primordiales), Lumières *orientes* procédant immédiatement de l'*Orient* des Lumières, l'élément *arkhé* connotant à la fois l'idée de commencement et principe, et celle de commandement et autorité.

Ce que peut éveiller le terme d'« archangélisme » complèterait encore une image mentale conforme à l'éthique chevaleresque que développe aux différents plans de l'être l'angélogie zoroastrienne : le « combat de l'Ange » mené par les Puissances célestes et les innombrables Fravartîs contre les Puissances négatives des Ténèbres, et le « combat pour l'Ange » mené par les Lumières commandant à des corps (célestes ou terrestres) que Sohrawardî désigne par un nom qui évoque l'ancienne chevalerie iranienne, les « Lumières Espah-

84. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 24-25, 27-28. Cf. Borhân-e Qâfi' éd. M. Mo'in, Téhéran 1330 (1951) s. v. pîrôz, T. I p. 439 n. 1 et 2 : avestique « paitiraocah » (P. Horn) comportant idée de lumière (étymologie bienvenue pour les Ishrâqîyûn); Nyberg, Glossar p. 184, s. v. pêrôzh-kar, « pari-auzhah » (avec idée de force et de puissance.)

«xvarnah» des Kavis. C'est dans l'Avesta l'une des hypostases du «xvarnah», le «xvarnah» royal, deux autres étant le «xvarnah» de Zarathoustra et le «xvarnah» des Aryens⁸². Non moins conforme à la tradition zoroastrienne⁸³ apparaît la signification que cette représentation va assumer, comme Source ou Orient des Lumières, «Source orientale» qui donne son nom à la théosophie sohrawardienne. Pour celle-ci, le charisme royal et sacerdotal n'en est que la spécification relative à la personne des rois-prêtres de l'ancien Iran ; il dérive de la Souveraineté inhérente à cette Lumière de Gloire, ou plutôt cette Lumière est la souveraineté même, et toute souveraineté en dérive et y participe. Elle est l'Énergie mystique dont la nature est Lumière, et qui hiérarchise l'univers de l'être et des êtres. C'est elle qui fait que certains êtres aient la prédominance sur d'autres, et que ces derniers soient soumis aux premiers : prédominance et subordination qui expriment et que détermine essentiellement un rapport de Lumière, luminescence plus intense chez les uns, plus faible chez les autres. Nous verrons cette relation se préciser plus loin dans le schéma de la procession du Multiple à partir de l'Un absolu ; ce sera le schéma de l'angélogologie fondamentale du sohrawardisme, se substituant à celui du péripatétisme et de l'avicennisme. Et cette relation sera essentiellement une relation d'amour, toute Lumière plus intense dominant une Lumière moins intense et régnant sur elle, celle-ci aspirant vers elle et s'ordonnant à elle. Pour cette essentielle «souveraineté de Lumière» Sohrawardî dispose d'un lexique étendu : «tasallof nûrî», souveraineté de Lumière ; «Qahr zohûrî», Domination épiphanique ; «bâriq ilâhî» Fulguration divine etc., toutes représentations qui viennent expliciter le concept premier du «khorrah» ou «farrah», «khorrah va rây», s'épiphanisant dans la multiplicité des «Ishrâqât».

82. Cf. H. W. Bailey, op. cit. pp. 22-23.

83. Le xvarnah comme principe d'être et de vie. Rappelons ici la définition de M. Benveniste : «... Signe lumineux de la faveur céleste et du pouvoir délégué par les dieux, symbolise la prospérité rayonnante ; mais c'est aussi un agent interne de vitalité, la force qui attache l'être à l'existence.» Cf. E. Benveniste et L. Renou, *Vrtra et Vrthragha, étude de mythologie indo-iranienne* (Cahiers de la Société asiatique, iii) Paris 1934, pp. 7-8.

chez Sohrawardî et ses commentateurs⁷⁸, est parfaitement clair et parfaitement conforme à la tradition.

Ce qui semble être beaucoup moins clair pour les commentateurs c'est le second mot : *rây*. Alors que nos dictionnaires persans traditionnels donnent pour le mot « khorrah » des définitions qui concordent avec l'acception non moins traditionnelle qui est celle de Sohrawardî, on n'en saurait dire autant pour le mot « rây ». Les copistes ont orthographié راي avec l, pensant être devant le mot arabe courant (vue, jugement, opinion). J'ai reproduit moi-même cette graphie, pour rester cohérent avec le commentaire donné en note par Qoṭbaddîn Shîrâzî, lequel explique ce mot comme étant le singulier de راي. Malheureusement l'accouplement du mot avec « khorrah » devient alors artificiel et incohérent. En revanche, bien connue est la formule typique qui dans l'Avesta associe « rây » (ou « rayi ») et « xvarnah », « éclat et lumière de gloire⁷⁹ ». Dès lors on peut dire ceci : si les commentateurs les plus proches du livre dans le temps, ainsi que les dictionnaires, ont perdu de vue la signification avestique du mot « rây⁸⁰ », l'usage non seulement correct mais caractéristique qu'en fait Sohrawardî en réunissant « khorrah va rây », n'est-il pas l'indice qu'il eut un accès direct à certaines sources authentiques, écrites ou orales ? Nous n'en pouvons pour le moment rien dire de plus.

Les commentateurs, référant au livre de Zarathoustra, le « Livre du Zend [Avesta] » (Kitâb al-Zend⁸¹), mentionnent le « Kayân khorrah ». Ces mots représentent en persan l'avestique « Kavaēm Xvarnô », le

78. Cf. supra n. 74.

79. Cf. Yasna Ivii, l'hymne à l'Ange Sraosha : « Par son éclat, par sa Lumière de Gloire... » Yasht xix etc., et d'autres textes réunis in H. W. Bailey, op. cit. pp. 10 ss.

80. ou « rayi », cf. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi, ii. Glossar. Uppsala 1931, s. v. râyômand, avec les sens de « Reichtum, Pracht, Prunk », idée de souveraine abondance et d'éclat que les contextes sohrawardiens nous ont amené à traduire par « Souveraineté de Lumière ». Le « Borhân-e Qâri' » (Téhéran 1317, I p. 641, le tome correspondant de l'édition Mo'in n'est pas encore paru) s. v. « rây » donne les sens de route, voie, puis réfère aux titres des princes de l'Inde (râjâ).

81. Ceux de ses livres où Sohrawardî insiste sur le xvarnah sont principalement les « Moṭârahât », les « Alwâh » et le « Partaw Nâmah ».

farr, farrah). J'ai indiqué ailleurs la fonction essentielle de cette représentation dans les divers moments de la philosophie de l'Ischrâq⁷⁶. Les traductions du mot «xvarnah» traditionnellement données par les Orientalistes, oscillent entre Majesté, Gloire, Splendeur, Magnificence, Puissance⁷⁷, s'annonçant dans le Nimbe que l'iconographie transmet en Occident aux figurations de Christ, en Orient à celles du Bouddha et des Bodhisattvas. Il est vrai que plus récemment, comme si la beauté de ce concept intraduisible en un mot unique, devenait fatigante à la longue, on a tenté de montrer qu'«à l'origine» il était susceptible d'une explication toute pratique, dépourvue de tout sens mystique. Mais ne faut-il pas alors l'appui, au moins inavoué, d'une certaine philosophie de l'histoire, décidant si l'humanité progresse (ou descend) vers les sommets (ou les abîmes) de la métaphysique, ou bien au contraire s'en dégage et en émerge un peu plus à chaque siècle? Là encore, on décèle ces options préexistentielles qui sont à la fois notre force et notre infirmité, car elles commandent un registre de significations préétablies par le chercheur, qui peut altérer totalement la résonnance traditionnelle de textes n'ayant eu pourtant d'autre sens, dès l'origine, que d'être des écritures spirituelles. Quoi qu'il en puisse être, le sens du mot «khorrah»

76. Cf. nos Motifs zoroastriens... (supra n. 10) pp. 36 ss. (Par nécessité typographique on a suivi ici la transcription «xvarnah» plutôt que l'orthographe de la Vulgate «xwarənah»). Dans son étude sur *Hikmat-e Ischrâq*... (cf. supra n. 2), M. Mo'in a réuni quelques textes inédits d'un très grand intérêt sur cette notion (pp. 25-30); on y relève, entre autres, une citation d'un dictionnaire persan inédit du VII^{me} s. h. (farâ'id al-solûk) dont résulte une équivalence entre «*farr-e ilâhî*» et «*varj-e pâdishâhî*» (ibid. p. 28). Cf. encore infra n. 121 a.

77. Cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, pp. 75-77 où sont groupés dix-neuf exemples de traduction depuis Anquetil-Duperron jusqu'à Herzfeld. Cf. v. g. celle de Darmesteter (*Zend-Avesta* II, 615) s'appliquant à sauvegarder le sens matériel et le sens mystique: le xvarnah (Gloire) «comme l'aurore de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur; c'est la fortune divine.» Cf. ibid. p. 29, le xvarnah comme hypostase, Yazata objet d'adoration (Yasna); sa «fravartî» est de Lumière infinie (asar rôshnih).

que, qu'ils appelaient Khordâd. Celle des végétaux, ils l'appelaient Mordâd. Celle du Feu, ils l'appelaient Ordîbehesht. Et ce sont aussi les Lumières auxquelles réfèrent Empédocle et d'autres Sages.»

Comme en tant d'autres textes, tous les Sages théosophes visionnaires forment pour Sohrawardî une seule famille spirituelle, réunissant par excellence ici les noms d'Hermès, Platon et Zarathoustra. Cependant la référence ici à ce dernier reçoit la prépondérance, du fait que sa vision et celle de Kay Khosraw figurent comme l'archétype de celle qu'il fut donné à Sohrawardî de reproduire en lui-même. A ce titre, cette vision est celle qui dévoile la véritable « Source Orientale », ce flamboiement du *xvarnah* auquel Sohrawardî voit s'originer sa propre angélologie, et qu'il mentionne ici en une terminologie authentique. Très normalement, elle appelle la mention des Amahraspands (les « Saints Immortels », Archanges du zoroastrisme) ; le passage se clôt sur une référence aux « Lumières » d'Empédocle. Tout cela forme un circuit de pensées, sur lesquelles on veut insister ici, même très brièvement, parce que nous nous trouvons à l'un des sommets de la théosophie sohrawardienne.

D'autant plus significative est la terminologie employée par Sohrawardî, « yanâbî' al-khorrah wa'l-rây », que les copistes et les commentateurs aux-mêmes semblent bien déjà ne plus avoir compris le dernier des termes dont il use. L'auteur parle des « Sources de *Khorrah* et *Rây* », ce que nous avons traduit plus haut par « Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière. » Le premier terme n'offre pas de difficulté. C'est l'avestique *xvarnah*, pehlevi *xvarr*, en néo-persan *khorrâh* (*xorrah*, ou sous la forme pârsî

buch xix 1951, et l'étude sur le Temps cyclique citée supra n. 53). Ce dernier point est peut-être celui par lequel se singularise le mieux le « platonisme » de Sohrawardî. Il a motivé des critiques. J'avais signalé à ce propos, in *Prolégomènes I*, p. L n. 79, une Épître anonyme sur les Idées platoniciennes, du VIII^{me} s. h. Depuis lors, le texte a été édité par M. 'Abdurrahmân Badawî, *Ideae Platonicae* (Institut français d'archéologie orientale du Caire, Textes et traductions d'auteurs orientaux, xii) Le Caire 1947. En accord avec M. Ch. Kuentz nous projetons d'en donner une traduction française, mais l'on s'apercevra sans peine que la compréhension et le commentaire de cette Épître présupposent la connaissance approfondie de l'œuvre de Sohrawardî.

son Seigneur⁷³. Si quelqu'un n'ajoute pas foi à cela et ne se contente pas de cet argument, que celui-là assume à son tour la pratique des exercices spirituels et se mette à l'école des Maîtres de la vision. Peut-être lui surviendra-t-il une extase qui lui montrera la Lumière s'épandant dans le monde de la Puissance, et peut-être verra-t-il lui aussi ces entités angéliques et ces Lumières que contemplèrent Hermès et Platon, et ces irradiations célestes, sources de la *Lumière de Gloire et de la Souveraineté de Lumière*, dont Zarathoustra fut l'annonciateur⁷⁴, celles vers qui un ravissement spirituel enleva le roi très fidèle, le bienheureux Kay Khosraw. Et tous les Sages Perses ont été unanimement d'accord sur ce point, si bien que selon eux il y a pour l'Eau une personne-archétype⁷⁵ dans le monde angéli-

73. Comme le soulignent les commentateurs, il s'agit bien d'une vision extatique, «visualisation» des pures Lumières, par laquelle l'auteur *suf* que *toutes* les formes, figures et espèces qui existent en ce monde, sont les icônes ou images (asnâm) et les schémas (ashbâh) des Formes de Lumière séparées qui existent dans le monde de l'Intelligence.

74. Ici les commentateurs citent le «Livre du Zend» de Zarathoustra, et donnent des développements sur les notions avestiques de mênôk, gêtik, xvarnah etc. (cf. p. 157 n.).

75. «Sâhib al-sanam», un des mots-clefs du lexique sohrawardien, littéralement le seigneur de l'icône ou de l'image (cf. la notion de «ratu» en mazdéisme infra n. 101), appelé encore seigneur de l'espèce (rabb al-nû'), chaque espèce étant considérée comme la *théurgie* (telesma) de son Ange (cf. infra §3 le schéma de l'angélogie). J'évite de traduire par «archétypes» tout court, pour deux raisons. En premier lieu, Sohrawardî met tous ses soins à écarter l'opinion que les Lumières-archétypes aient pour raison d'être de servir de modèles aux espèces et individus, donc aux existences inférieures qu'elles régissent et qui les typifient. Inversement, c'est la Lumière inférieure qui, en devant son existence à l'être-archétype de la Lumière supérieure, reçoit de celle-ci ce qui fait la dignité de son être, à savoir être l'image et la typification de son archétype. En second lieu, ces Lumières, tout en étant appelées Idées platoniciennes de Lumière (mothol iflatûniya nûriya), Espèces à l'état de lumière (anwâ' nûriya), ont bien chacune le caractère d'une entité angélique personnelle (cf. infra les «qawâhir» du second Ordre). Aussi préférée-je traduire par Ange-archétype ou personne-archétype (sur cette notion cf. mon étude sur «Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel», in *Eranos-Jahr-*

origine, à leur archétype, et ce faisant, reconduise à son origine, c'est-à-dire à la vérité qu'elle exemplifie en propre, la personne qui les réassume. Ce « ta'wil » produira nécessairement un nouvel équilibre, un changement de proportions entre les grandeurs assumées. Vue de l'extérieur, leur réunion apparaîtra peut-être comme un coup de force. La transposition théorique en sera qualifiée de « vue de l'esprit », ou assimilée au cas de ce que l'on appelle les « apocryphes ». Malheureusement, si l'on raisonne ainsi, on s'interdira de comprendre l'authenticité du fait spirituel comme tel, que constitue chez Sohrawardî et chez ses semblables, la reviviscence de motifs qui, reconduits à leur origine, à leur archétype, appellent, loin d'exclure, leur conjonction avec tout autre cas qui les exemplifie.

L'événement décisif de son orientation spirituelle, Sohrawardî y fait allusion, en une brève confidence personnelle, à un moment capital de son livre. Il réfère à une vision directe qui fit éclater ses doutes et les limitations dans lesquelles s'enfermaient les Péripatéticiens ; les opinions auxquelles il inclinait au début de sa carrière de philosophe, en furent bouleversées. Dans le contexte des visions de ses devanciers, qu'il rappelle parce que la sienne propre les exemplifie, celles de Zarathoustra occupent une position insigne. Aussi bien la « conversion » du Maître de l'Ishrâq est-elle liée à une révélation de l'angélologie, et celle-ci, il le rappellera en mainte occasion, était par excellence ce qui inspirait et réglait le culte des anciens Perses. Ce n'est point qu'il n'en retrouve quelque chose chez les autres Sages ; seulement, c'est bien à la sagesse des anciens Perses qu'il a plus d'une fois déclaré expressément avoir voulu rendre la vie.

« L'auteur de ces lignes, écrit-il⁷¹, avait commencé par être un ferme défenseur de la doctrine des Péripatéticiens, car grande était son inclination pour elle, dans la négation de ces choses⁷². Et il aurait persévéré dans cette attitude, s'il n'avait vu la preuve certaine de

71. Cf. texte § 166, pp. 156-157.

72. Il s'agit, précisent les commentateurs, de la période d'adolescence de l'auteur, lorsqu'il faisait ses débuts en philosophie. La doctrine péripatéticienne dont il prenait la défense, c'était la cosmologie limitant le nombre des Intelligences à Dix, sans plus. La « négation de ces choses » réfère à la complexe angélologie qui s'établit dans la théosophie de l'Orient des Lumières.

Nous ne pourrions vraiment discerner tous les contours de l'édifice ainsi « motivé », qu'une fois menée à terme l'édition du *Corpus*. Mais dès maintenant, je voudrais dire ceci. Il ne s'agit pas chez notre théosophe de l'« Orient des Lumières » d'une attitude confessionnelle, de quelque chose comme une « conversion » à la confession zoroastrienne. Sociologiquement il s'agit de beaucoup moins, spirituellement il s'agit de beaucoup plus. Si la doctrine sohrawardienne contracte des emprunts matériels envers des sources diverses, ces éléments réduits à eux-mêmes, à leur inertie de thèmes virtuels, n'avaient aucune raison de se rencontrer⁶⁹. L'événement de leur rencontre, c'est précisément la personne et la pensée de Sohrawardî. Et cet événement lui-même n'apparaît ni comme un effort de conciliation dialectique, poursuivi par des moyens rationnels, entre des doctrines plus ou moins apparentées, ni comme ce qu'on appelle toujours trop rapidement un syncrétisme, ni comme un changement de statut ou de dénomination extérieure de la personne ; cela eût été de peu d'importance.

En une étude mémorable, M. Massignon a montré la volonté du Prophète de l'Islam de participer personnellement « aux cas de conscience exemplaires des prophètes antérieurs », aux « antécédents scripturaux de ses révélations⁷⁰. » Le ministère « angélique » de Salmân le Perse, Salmân le Pur, en y aidant le Prophète se trouvait ainsi à la genèse du « ta'wîl » que présuppose cette reviviscence. Or, dans l'« Ish-râq », le privilège prophétique du « ta'alloh » ou *theôsis* (ou *theiasmos*), est étendu aux Sages de Dieu, aux théo-sophes précisément. Le cas de Sohrawardî, pour sa part, apparaît lui aussi comme une reviviscence reproduisant en lui-même les visions personnellement vécues par les prophètes ou hiérophantes dont il assumait délibérément l'héritage ; et sa prédilection pour les visions de Zarathoustra, pas plus qu'elle n'altère la valeur exemplaire de l'extase d'Hermès, n'infirme celle du *Mi'râj* du Prophète de l'Islam. Cette « assomption » des expériences ainsi réasumées, présuppose un « ta'wîl », une exégèse qui les reconduise à leur

69. Il va sans dire que l'herméneutique ainsi assumée inverse la perspective générale de l'historicisme qui préfère transposer la causalité historique dans les choses (les « grands courants » etc.).

70. Cf. Louis Massignon, Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Etudes iraniennes, n° 7). Tours (Paris) 1934, p. 31.

du livre, car il est la justification existentielle de la revivification de l'ancienne théologie iranienne. C'est à lui que nous référerons avant tout pour répondre à des questions qui ne pouvaient pas ne pas se poser, tant on a pris l'habitude de parler de « philosophie musulmane » ou de « philosophie arabe », tout en ayant conscience de la difficulté de définir et de fonder ces concepts, — et tant le sohrawardisme par sa résistance insolite à s'y laisser classer sans plus, semble appeler sur lui une réduction qui remette tout en ordre.

2. La Source « orientale »

Dans son beau livre qui a projeté tant de clarté en profondeur sur la pensée religieuse d'Avicenne, M. Louis Gardet a donné à l'éditeur de Sohrawardî cette consolation de voir l'œuvre et la pensée de son shaikh figurer enfin dans le contexte des problèmes les plus graves, les plus « actuels » aussi, de mystique comparée. M. Gardet en vient à poser cette question : « Les *motifs zoroastriens*⁶⁷ sont-ils ici la clef même de l'enseignement du shaikh al-Ishrâq, ou prennent-ils, plus exactement, dans le contexte d'une pensée musulmane en son origine, mais informée de platonisme et de pythagorisme, valeur de mythes privilégiés ?⁶⁸ »

La question me semble posée en termes très heureux, car si je la comprends bien, l'expression de « mythes privilégiés », loin d'atténuer la portée des motifs zoroastriens ou néo-zoroastriens chez Sohrawardî, en valorise bien l'intention. C'est que, s'il y a un privilège conféré à la sagesse visionnaire de l'ancien Iran, il faut bien alors nous en demander la raison, et celle-ci en fin ultime s'origine à une option préexistentielle impérieuse, ainsi qu'il en est pour la vision du monde vécue par chacun de nous. Aussi est-ce bien en fin de compte le *motif*, si nous l'entendons rigoureusement comme le *mobile* jaillissant de par l'existence même du philosophe, qui est, non pas ce qui reçoit, mais ce qui confère le *privilège* ; aussi est-ce ce mobile, ce « motif motivant », qui est précisément la clef de l'enseignement du shaikh.

67. Réf. à notre étude cit. supra n. 10.

68. Cf. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 191 n. 2.

accompli qui est passé par cette expérience théosophique⁶⁵, ou tout au moins qui y aspire. Le degré minimum requis de la part du lecteur de ce livre, c'est que lui soit déjà survenue la fulguration divine, et que la survenance en soit passée pour lui à un état habituel. Tout autre ne tirera aucun profit de notre livre. Celui-là donc qui ne prétend qu'à la recherche philosophique seule, n'a qu'à se mettre à l'école des Péripatéticiens. C'est une voie excellente et sûre pour la dialectique rationnelle. Quant à nous, nous n'avons rien à lui dire ni à discuter avec lui concernant les thèses orientales-illuminatives. Non, le cas des théosophes de l'Orient des Lumières (Ishrâqîyûn) ne se règle pas à moins de certaines incidences inspiratrices des Lumières⁶⁶.»

Certes, ces hautes et impérieuses exigences ne sont pas sans faire trembler le malheureux éditeur de ce livre qui eut la témérité d'essayer de le comprendre, sans pouvoir attester qu'il satisfaisait à la condition minima déjà requise de la part du lecteur. Qu'il lui soit pardonné ! Les quelques textes que nous venons de rassembler, nous ont instruit de la date et des circonstances de la composition du livre. Les conditions requises de la part du lecteur auquel il s'adresse, correspondent parfaitement aux conditions qui furent celles de la naissance du livre et à son but, car le livre offre ceci de spécifiquement sohrawardien, qu'il commence par exposer des doctrines purement philosophiques, pour se terminer en bréviaire d'extase. L'allusion à la « journée merveilleuse » au cours de laquelle l'inspiration en fut reçue, nous met à même aussi de saisir toute la portée d'un épisode qui est aussi bien un sommet pour la vie de l'auteur, qu'une clef de voûte pour l'architecture du livre. Pour la propre vie de l'auteur, car l'épisode qui n'est pas sans connexion avec la « journée merveilleuse », transforma tout son *ethos* spirituel ; pour l'architecture

65. « al-Mojtahid al-mota'allih. » La composition du terme est tout à fait intéressante. Le mot « Mojtahid » désigne, dans le shî'isme, le dignitaire qui « à force de recherches » a acquis un savoir lui conférant haute autorité dogmatique et juridique. L'« ijtihâd », l'effort obstiné du Sage ishrâqî, a un autre but et une autre consécration : non pas l'investiture d'une autorité légale, mais un « ta'alloh », une transmutation de son être.

66. Cf. texte § 6, pp. 12-13.

tragique de son destin terrestre. La ferveur lyrique qui éclate dans les derniers chapitres de la seconde partie du livre, est un écho de celle qui inspire ses « Psaumes et doxologies. »

Tel qu'il fut rédigé, ce livre fondamental de l'*Ishrâq* n'est pas d'un grand volume. Seuls les commentaires dont, il faut le reconnaître, le soutien s'avère absolument nécessaire, lui ont donné son apparence compacte. Il est divisé en un prologue et deux parties, la première en trois livres ou «maqâla», la seconde en cinq livres. La première partie est consacrée à une réforme de la Logique, puis à un retour sur certains problèmes de la physique, l'auteur faisant comme un dernier effort, après ceux de la grande trilogie, pour dégager la Voie encombrée par les philosophèmes des Péripatéticiens. Les cinq livres de la seconde partie donnent enfin un exposé complet, mais très condensé, de la doctrine ishrâqi : en premier lieu, ce que nous appellerions une phénoménologie de la Lumière, puis une ontologie des êtres de Lumière, c'est-à-dire une angélologie extrêmement complexe, correspondant aux différents plans spirituels, et revendiquant expressément comme source l'ancienne théologie zoroastrienne. Le quatrième livre esquisse une physique et une psychologie conformes à la théosophie de la Lumière. Le cinquième livre qui s'ouvre par une référence aux doctrines bouddhiques, telles que Sohrawardî put les connaître⁶⁴, traite de l'eschatologie et de l'extase, celle-ci comme étant l'anticipation de l'eschatologie, et l'eschatologie comme étant la consommation de l'extase. Aussi le prologue définit-il sur un ton impérieux ceux à qui s'adresse ce livre, ceux pour qui il est fait.

« Notre livre que voici, est destiné à ceux qui aspirent à la fois à l'expérience théosophique (ta'alloh) et à la dialectique philosophique (ba'hth). Rien de ce livre n'est fait pour le dialecticien qui n'a point cette expérience ou qui n'y aspire même pas. Nous ne nous adressons dans ce livre et par ses symboles qu'au chercheur

64. La forme « Budhâsaf » (p. 217 l. 7) provient, comme on le sait, de « Bodhisattva ». Cf. le célèbre récit bouddhique dans l'intitulation duquel les vacillements de la graphie arabe ont dénaturé les formes authentiques « Baghavan » et « Bodhisattva » en « Balawhar va Budhâsaf » (avec la var. Yudhâsaf), titre devenu finalement en Occident Barlaam et Josaphat. Rappelons en passant, car on l'omet souvent, que ce récit fut encore traduit en persan au XVII^{me} siècle par Majlisî.

(c'est-à-dire le mardi 29 de ce même mois⁶⁰), à la fin de la journée... » Plus loin il ajoute : « Ce livre, c'est l'Esprit-Saint qui l'inspira à mon cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien que je n'aie pu réussir à le mettre par écrit qu'au cours de plusieurs mois, à cause des obstacles causés par mes voyages⁶¹. »

Ce n'est donc pas un livre élaboré à loisir et compilé à grand renfort de documentation. Il résulte sans aucun doute d'une longue incubation : lectures, méditations, conversations pendant les voyages au long et lent parcours sur les grandes pistes de l'Iran et de l'Anatolie, favorables aux hasards de tant de rencontres, de tant de découvertes. Et soudain la « journée merveilleuse » où tout le dessein du livre, et avec lui tout le projet de son instauration théosophique, lui apparaissent d'un seul coup, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de son propre « Ange Gabriel » dont les autres noms seront mentionnés plus loin. Les difficultés causées par les multiples voyages du shaikh, sont plus d'une fois évoquées dans ses livres ; les commentateurs y font aussi plus d'une allusion.

Nous avons déjà rappelé la difficulté d'un classement chronologique des œuvres. Les seuls points de repère sont ceux que nous fournit le prologue du Kitáb Hikmat al-Ishrâq⁶². Ce qui apparaît certain, c'est que la rédaction de la grande trilogie⁶³ interféra avec celle du livre fondamental qui en est le couronnement. Retenant pour la mort de notre shaikh en la citadelle d'Alep, la date du 5 Rajab 587 (29 juillet 1191 A. D.), à l'âge de trente six ans (ou trente huit années lunaires), nous pouvons conclure que ce livre fut conçu et terminé « en quelques mois », cinq ans avant l'année de son martyre. C'est un livre de la trente-deuxième année, écrit avec tout cet enthousiasme de jeunesse si caractéristique de l'âme du shaikh, cette intrépidité de la pensée qui faisait redouter déjà par ses propres amis le dénouement

60. Précision donnée par le commentateur Qo/baddîn, qui ajoute : « Il y a là une allusion signifiant qu'un des effets de cette importante conjonction, fut la parution de ce livre magnifique. »

61. Ibid. § 280 p. 259.

62. Cf. texte pp. 10 et 299-300, gl. 5-7.

63. C'est-à-dire les « Talwihât », les « Moqâwamât » et les « Mashâri' wa Mo'ârahât », dont les parties métaphysiques (ilâhiyât) ont été publiées dans *Opera Metaphysica I*.

*Mofārahāt*⁵⁶ il déclare : « La clef de ces choses est déposée dans mon livre de la Théosophie de l'Orient des Lumières. Nous n'en avons fait mention en aucun passage, selon ce que nous avons mentionné là même. Nous avons même composé pour ce livre une écriture spéciale, par crainte de sa divulgation, de sorte que même si le débutant ne reconnaît pas l'importance de ce livre, le chercheur scrutant avec soin reconnaîtra que je n'ai pas eu de prédécesseur pour un livre semblable, et qu'il s'y trouve des stations (*mawāqif*) secrètes. » L'un et l'autre passage font ainsi allusion à un ultime secret du livre, pour la clef duquel il faudra recourir à la personne qui en est le Mainteneur et Gardien⁵⁷, comme si l'audace de ce qui est énoncé, cachait un projet à portée plus lointaine encore. Quant à l'écriture chiffrée, je n'ai en fait, parmi tous les manuscrits existants du « *Kitāb Hikmat al-Ishrāq* », jamais encore rencontré un exemplaire écrit en cette écriture secrète. En revanche, je crois avoir retrouvé la trace et peut-être le chiffre de celle-ci⁵⁸. Les commentateurs semblent bien en tout cas n'avoir travaillé que sur des textes écrits en clair.

Comment maintenant l'idée de ce livre vint-elle à l'auteur ? Comment le composa-t-il ? A qui s'adresse-t-il ? A la première de ces questions nous avons une réponse émouvante dans les pages finales qui viennent clore le livre de l'Orient des Lumières⁵⁹. « (Frères), je vous lègue la garde de ce livre, le soin de veiller sur lui et de le préserver du profane indigne de lui. Par Dieu ! qu'il soit mon remplaçant (mon « *khalife* ») auprès de vous. J'ai fini de le composer à la fin du mois de Jomādā-second de l'année 582, au jour où les sept planètes se trouvaient en conjonction dans le signe de la Balance

56. Ibid. § 225, p. 505 l. 12-16.

57. Cf. encore la mention de ce dépositaire du secret pour les « *wāridāt* » du livre V de la 2^{me} partie de « *Hikmat al-Ishrāq* » (p. 244, l. 8).

58. D'après le ms. des « *Talwihāt* » Berlin 5062. Cf. Prolégomènes I. p. lxx n. 116. Sans leur être identique, l'écriture chiffrée qui y est employée pour une partie des titres, rappelle un peu les écritures ismaéliennes secrètes publiées par R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Goettingen 1943 ; cf. encore les trois hiéroglyphes reproduits dans le prologue des « *Mofārahāt* » p. 194.

59. Seconde partie, livre V chap. X, testament de l'auteur (§ 279 p. 258).

comme exploser les Cieux de l'angélologie avicennienne à l'apparition des multitudes célestes infinies de l'Orient des Lumières (cf. infra), il est d'autre part significatif que la cosmologie avicennienne soit elle-même reconduite aux symboles de la cosmologie zoroastrienne. Il semble que la conviction ne s'en soit plus jamais perdue. Dans l'énorme volume de ses Gloses sur le *Shifâ*, Sayyed Ahmad 'Alawî, le gendre de Mir Dâmâd, la mentionne expressément⁵⁴. Et Shaikh Ahmad Ahsâ'i (ob. 1242/1827), fondateur de l'école shaikhî, ramène la quiddité ou essence à la Ténèbre, l'existence au principe de Lumière. Il est malheureusement impossible d'insister ici sur ces connexions d'un intérêt passionnant.

L'entreprise à laquelle se voua Sohrawardî et dont toute sa postérité spirituelle lui fait honneur, n'était pas sans danger. Elle devait lui coûter la vie, en pleine jeunesse. On comprend alors quel pressentiment tragique lui inspira la prudence dont il confie le secret au lecteur des *Mo'ârahât* : « Nous avons rédigé dans un livre ce que Dieu nous a révélé en particulier de ces sublimes sciences, ce dont une vue d'ensemble avait été donnée à nos devanciers, mais dont nous fut accordé, à nous, le déploiement en détail. On en trouvera l'exposé dans notre livre intitulé *La Théosophie de l'Orient des Lumières*. Nous avons inventé pour ce livre une écriture qui lui est propre, afin que nul n'en puisse prendre connaissance hormis celui qu'agrèra le Mainteneur du livre⁵⁵. » Et à la fin de ce même livre des

(dont l'émanation est *nécessitée* à partir de l'Etre premier), cette ombre n'est plus ici le démoniaque. Si le démoniaque se manifeste dans le plérôme, son expulsion provoque une dramaturgie précosmique, comme dans la gnose ismaélienne. J'ai très brièvement indiqué ces problèmes, les constantes et variations des données, dans une étude sur « Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme », in *Eranos-Jahrbuch* XX, Zürich 1952.

54. Je cite ici d'après l'excellent manuscrit de la Collection du Département d'Iranologie, Ms. 5, fol. 234 v : وأيضاً ما وقع عن زرادشت : حدث من ظله شيطان سماه اهرمن ، ولله من انه اذا صدر عن الاول ملك سماه يزدان ، حدث من ظله شيطان سماه اهرمن ، ولله إشارة الى ما قلنا ، وهو كون الملك إشارة الى جهات شريفة واهرمن الى ما يقابلها ...

55. al-Qâ'im bi'l-kitâb. Cf. notre édition des « *Mo'ârahât* » § 111, p. 361 l. 7-9. Nous rencontrerons d'autres allusions à cette figure quelque peu énigmatique (tantôt الكتاب بالقلم tantôt القيم الكتاب).

de Zarathoustra⁵², Frashaoshtra et Bozorgmehr le plus récent. Leurs prédécesseurs, ce furent par exemple le roi Gayomart, Tahmûras, Farîdûn, Kay Khosraw et Zarathoustra, au nombre des rois éminents et des prophètes insignes. Certes, les vicissitudes du sort ont ruiné leurs hautes sciences ; la plus désastreuse fut la perte de leur souveraineté et l'incendie de la plupart de leurs livres par Alexandre. Mais ayant réussi à en atteindre certains côtés et en constatant l'accord avec les choses qui relèvent de la révélation intérieure et de la vision intuitive, l'auteur en éprouva la beauté et travailla à les parachever.»

Il n'y a rien d'essentiel à ajouter à ce commentaire, pour lequel concordent Qoʻbaddîn et Shahrazûrî, tant il fixe la représentation que les Ishrâqîyûn garderont ensuite de leur généalogie spirituelle et de ce que fut l'œuvre du shaikh de l'Orient des Lumières, le «shaikh al-Ishrâq». Je relèverai pourtant un trait. On verra plus loin que le grand événement de la jeunesse du shaikh, l'intuition vivante et décisive, rattachée par lui aux visions de Zarathoustra et qui, de son aveu même, transforma sa conscience et son expérience spirituelle, — fut comme un éclatement du schéma limité de l'angélologie péripatéticienne. Son âme fut comme investie par la multitude et la multiplicité des Lumières archangéliques, le monde des Lumières infinies.

En tête du fragment de commentaire que nous venons de citer, là où est rappelée la loi privilégiée du symbolisme, nous rencontrons une allusion à cette distinction de l'existence nécessaire et de l'existence possible qui est au principe de la déduction angélologique avicennienne, lorsqu'elle assume la tâche d'expliquer comment le multiple procède de l'Un absolu. Pour que le «ta'wîl», l'*exegesis* des symboles de la Lumière et des Ténèbres les reconduise aux aspects ontologiques du nécessaire et du possible, sans doute faut-il une modification essentielle du dualisme mazdéen⁵³. Mais si d'une part Sohrawardî rattache aux visions de Zarathoustra sa propre expérience de mystique, voyant

52. «Zartusht». Plutôt que la transcription régulière «Zarathushtra», on a adopté ici la forme devenue courante «Zarathoustra».

53. Pour que, d'une manière ou d'une autre, Ténèbres et Lumière émanent d'un même Principe, il faut revenir à un schéma zervânite, même altéré. En outre, si la *possibilité* (qui n'affecte que l'essence) constitue la «dimension» d'ombre dans le plérôme archangélique,

Elles s'enchaînent à un passage du prologue évoquant les mythes et symboles des anciens Sages, depuis Hermès, Empédocle, Pythagore, jusqu'à Platon, et récusant toute réfutation, car on ne « réfute » pas un mythe ni un symbole. Les commentateurs insistent, et le nom du néoplatonicien Syrianus intervient à ce point précis, comme pour nous suggérer qu'il ne devra plus être absent de notre pensée en lisant l'« Ishrâq ». Puis les prédécesseurs orientaux sont évoqués⁵⁰ :

« C'est sur le symbole qu'était fondée la doctrine des Orientaux (ahl al-sharq), c'est-à-dire des Sages Perses affirmant deux Sources (asl) dont l'une est Lumière et l'autre Ténèbre. C'est là en effet un symbole de la nécessité et de la possibilité. La Lumière est le *locum tenens* (qâ'im maqâm) de l'existence nécessaire ; la Ténèbre est le *locum tenens* de l'existence possible. Non point que le Principe (mabda') absolument premier soit un double principe, l'un Lumière et l'autre Ténèbre ; car cela, aucun esprit pénétrant ne l'a soutenu, à plus forte raison l'élite des penseurs de la Perse (fodalâ' Fârs) affrontant les abîmes des sciences ontologiques. C'est pourquoi le Prophète (Mohammad) a dit à leur louange : « La science serait-elle suspendue aux Pléiades, il y aurait des hommes de Perse pour l'y atteindre⁵¹ ». Leurs hautes sciences et leurs doctrines, c'est à elles précisément que l'auteur (Sohrawardî) a rendu la vie dans le présent livre. Et c'était exactement aussi l'expérience intime des éminents penseurs de la Grèce, car ces deux nations étaient d'accord sur le principe. Eux (les Perses), ce furent par exemple, comme le rappelle l'auteur, Jâmâsp le disciple

se rejoignent dans le soufisme. La mention des « philosophes Orientaux » est ordinairement explicitée par celle des Sages de Grèce, de Chaldée (Bâbel), de l'Égypte, de l'Inde, voire de la Chine. La perception sohrawardienne de l'histoire des Sages-prophètes, analogue à celle de Mânî, intègre hermétisme et sabéisme (*Harrân*), gnose chrétienne et néoplatonisme, manichéisme et bouddhisme, sous une dominante zoroastrienne (la « sensible » étant la répétition de l'expérience du Prophète de l'Islam, cf. infra la confidence autobiographique, et *in fine* § 4 : le « Shaqq al-qamar » chez les Ishrâqîyûn).

50. Cf. texte ici dans l'Appendice p. 301, gl. 12.

51. Ibid. gl. 13. Le *hadîth* est enregistré dans le « *Biḥâr al-Anwâr* » de Majlisî. Cf. la « *Safîna* » de 'Abbâs Qommî, t. II p. 356, avec une légère variante : au lieu de رجال من فارس on a بناء فارس.

mashriqî) la révélation intérieure (kashf). Et simultanément, c'est aussi l'annonce de la direction de cet Orient, « lieu » transcendant l'espace sensible (Nâ-kojâ-abâd) d'où les pures Lumières, *se levant* éternellement, font *se lever* leurs illuminations sur les âmes⁴⁷. On aurait voulu trouver un terme unique connotant explicitement à la fois l'idée de cet Orient et de cette Illumination, quelque chose comme la *cognitio matutina*. Les termes que l'on rencontre chez Hegel (lumière d'Orient, lumière naissante, substance de l'aurore⁴⁸), aussi bien que l'*Aurora consurgens* d'un Jacob Boehme, conviendraient ici pour désigner tous les aspects de l'« Ishrâq ». L'important est de ne pas séparer les deux aspects essentiels du concept, et de faire que sous l'aspect « oriental » transparaisse l'aspect « illuminatif », et réciproquement. Il faut aussi disposer d'une formation adjectivale commode. De la « théosophie de l'Orient des Lumières », ou de la « Lumière d'Orient », on passera directement à une forme telle que « théosophie orientale-illuminative », dans laquelle, comme il a été dit plus haut, le trait d'union entre les deux prédicats implique que le second ne doit pas être entendu comme une détermination se surajoutant au premier. Ce sont deux termes corrélatifs, deux aspects complémentaires. Dans la grande discussion rappelée au chapitre précédent, ils avaient été opposés l'un à l'autre. Ils se recomposent ici en une unité.

Les quelques lignes du commentaire cité ci-dessus, dessinant le circuit herméneutique par lequel les deux significations de « l'Orient », reviennent l'une à l'autre, annoncent également la perspective bien nette sur laquelle se projette ce que nous appellerions l'histoire de la philosophie ou de la sagesse. Il est essentiel d'avoir présente à l'esprit la représentation que nos philosophes se faisaient de leur généalogie spirituelle⁴⁹. Quelques lignes du même commentaire nous la précisent.

47. Pour le commentaire de ce passage, cf. Prolégomènes I, pp. xxvii ss.

48. Ou encore : essence du soleil levant, lumière surgissante (orientale!), substance de l'Orient, pure essence lumineuse de l'aurore. Cf. La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de Jean Hyppolite, Paris 1941, T. II pp. 215, 238, 307.

49. Cf. Prolégomènes I, p. xlii et « Motâraḥât » § 223, les deux branches (Grecs et Perses) par lesquelles se transmet le « levain » et qui

née dans le prologue du livre⁴⁴, qu'un Avicenne ou un Fârâbî ne l'avaient pas expérimentée. C'est l'expérience, le charisme propre des Sages *théosophiques*, «*hokamâ' mota'allihûn*». Elle est annoncée par le «Grand Ébranlement» dont parle le prologue du Récit de l'Exil, et qui se poursuit jusqu'aux visions mentales de Lumières décrites à la fin du livre.

Quant au terme «*Ishrâq*», il a été analysé suffisamment dans nos *Prolegomènes I* avec ses implications originelles et traditionnelles, pour que nous nous contentions ici de traduire le passage cité là même, du commentaire de Qoṣbaddîn Shîrâzî, lorsque le mot apparaît pour la première fois dans le prologue du livre⁴⁵. L'auteur vient de rappeler l'insistance de ses amis qui le priaient de mettre enfin en un livre «la Théosophie de l'Orient des Lumières». Qoṣbaddîn commente : «C'est-à-dire la théosophie fondée sur l'*Orient des Lumières* (*Ishrâq*), lequel est la révélation intérieure (*kashf*) ; ou bien⁴⁶ la théosophie des *Orientaux* (*mashâriqa*), lesquels sont les gens de Perse. Aussi bien cette seconde acception revient-elle à la première, car la théosophie des Perses consistait en révélation intérieure et intuition du goût intime ; ainsi donc elle s'originait à l'Orient des Lumières (*ishrâq*) lequel est l'Épiphanie (*zohûr*) des pures Lumières intelligibles, leur fulguration et leur effusion dans les *illuminations se levant* (*ishrâqât*) sur les âmes en état d'esseulement de leur corps. Le fondement sur lequel prenaient appui les Perses en théosophie, c'était l'intuition du goût intime et la révélation intérieure ; ainsi en allait-il également des anciens Grecs à l'exception d'Aristote et de son école, car ces derniers prenaient comme point d'appui la dialectique rationnelle et la démonstration, rien d'autre.»

J'ai traduit le mot «*Ishrâq*» (alternant souvent avec «*shorûq*») par «Orient des Lumières». C'est à la fois le *lever* et le *levant* de la lumière des pures Lumières archangéliques ou intelligibles. C'est le moment où elle se lève, son «épiphanie» (*zohûr*), à laquelle correspond pour «celui qui se trouve à ce lever» (l'«oriental», l'*ishrâqî*, le

44. Cf. texte *in* Appendice du présent livre p. 305, gl. 24.

45. Cf. texte *ibid.* p. 298. Les deux commentateurs concordent presque littéralement.

46. Shahrazûrî nuance : il est licite de comprendre, on est autorisé à dire (يجوز) que le propos s'identifie à la philosophie des Orientaux.

son acception *sophianique*, marquée de l'empreinte de la Gnose⁴¹, et non point le sens trop courant du mot en français, n'impliquant qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Même le beau mot «sapiencial» en français ne fait plus sentir directement son origine (*sapere*, savourer, goûter, le *dhawq* des textes cités infra.)

Comme on l'a déjà fait remarquer également⁴², «*hakīm ilāhī*», le «Sage divin», est la transposition exacte du grec *theosophos*, et il n'y a aucune raison de ne pas retenir le beau mot grec *Theosophia*, pris dans toute sa force étymologique. La «Théosophie» désignera en propre dans le vocabulaire «*ishrāqī*», la sagesse du Sage qui réunit en lui à la fois la plus haute connaissance spéculative, et l'expérience elle aussi étymologiquement «spéculative», c'est-à-dire celle qui transmue son être en un *speculum*, un pur miroir, dans lequel se réfléchissent et qu'embrasent les pures Lumières de l'Orient des Lumières. Il nous fallait un terme simple pour désigner le «Sage parfait» caractérisé dans le prologue du livre. Ce Sage est un «*hakīm mota'allih*». Ce n'est pas seulement un mystique ayant l'expérience spirituelle, comme beaucoup de mystiques dépourvus de formation philosophique; ce n'est pas seulement un philosophe, comme beaucoup d'autres philosophes ignorant la mise en pratique intérieure de leur philosophie. L'expérience spirituelle intégrale de ce «théosophe», ce *sophos* de la Sophia divine, «*hakīm mota'allih*», nous voudrions la différencier de toute autre en la caractérisant comme *sophianique*. Ici même l'expression «*ta'alloh*» ne serait pas rendue dans toute sa force simplement par celle d'«expérience mystique». Elle correspond littéralement à celle de *theōsis* chez les mystiques byzantins, expérience de déification, de théomorphose⁴³. C'est de ce «*ta'alloh*» que les commentateurs observent, lors de la classification des Sages don-

41. Et tel qu'il figure dans le contexte de la vision de Kay Khosraw (*Hikmat al-Lāh*) décrite par Sohrawardī dans le «Livre des Tablettes» (cf. texte p. 157 en note). Nous traduirons ici alternativement par théosophie et par Sagesse, selon l'exigence des contextes.

42. Cf. notre éd. et trad. en collaboration avec Paul Kraus : Sohrawardī, *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel* (*Awāz-e Parr-e Gobra'el*) in *Journal Asiatique*, juil.-sept. 1935, p. 12 n. 2.

43. Asin Palacios propose aussi l'équivalent grec «*theiasmos*», cf. Ibn Masarra y su Escuela in *Obras escogidas I*, Madrid 1946, p. 85 n. 3.

le non-orientaliste, nous espérons leur fournir dans un délai limité le secours de la traduction commentée.

Ce livre fut vraiment pour Sohrawardî l'enfant de son âme. Ceux qui auront peu ou prou feuilleté les *Opera metaphysica I* et nos *Prolégomènes I* auront pu constater la fréquence avec laquelle le jeune shaikh y réfère comme au document qui garde inscrit le secret intime de sa pensée et de son expérience. Tout le reste de l'œuvre n'est qu'une propédeutique y acheminant. Ce n'est nullement dire que les autres livres (v.g. les Temples de la Lumière, les Tablettes dédiées à 'Imâdaddîn, voire la Physique de la grande trilogie) ne contiennent pas de précieux enseignements «ishrâqî» conjoints aux discussions engagées pour libérer la Voie du formalisme des Péripatéticiens tardifs. Mais ce livre-ci est le couronnement non seulement d'un enseignement, mais de toute une formation spirituelle. La volonté de son auteur est même que la lecture en soit pratiquée comme un exercice spirituel. Quelques indications prescrivent expressément le régime de retraite et de méditation qui doit précéder et clôturer cette lecture, laquelle est à la fois comme la célébration d'une liturgie personnelle (cf. les deux «wâridât» un peu avant la fin) et une réalisation de la conscience. Car le livre offre cette structure pour nous extraordinaire, en un volume au total assez réduit, de débiter par le propos d'une réforme de la Logique formelle, pour s'achever par des descriptions d'expériences et de visions mentales comme en pourrait contenir un traité de Yoga.

Le titre français auquel nous nous sommes finalement arrêté pour exprimer le contenu de chacun des termes «hikmat» et «ishrâq», n'a pas été sans nous faire hésiter longuement. Comme on l'a fait remarquer plus d'une fois, le terme arabe «hikmat» n'est exactement traduit ni par «philosophie» ni par «théologie». Il désigne quelque chose qui est aussi distinct de la «falsafa» que du «Kalâm». Sans doute peut-on le plus souvent traduire «hokamâ'» par «philosophes». Mais ici même où il s'agit d'un terme technique qui annonce toute une perception du monde et toute une pratique intérieure, l'une et l'autre non moins distinctes de la recherche philosophique pure (baḥṭh) que de la théologie confessionnelle, il importait de signifier cette annonce même. «Hikmat» se traduirait au mieux par «Sagesse», mais à la condition d'avoir en la pensée le terme grec *Sophia* dans

archangélique, la «Lumière de Gloire» nimbant la Lumière des Lumières avec tous les «Orient» qui en constituent les degrés. — 3° Il y a, bien entendu, une différencielle profonde. La méditation personnelle, la revivification expressément voulue des doctrines et symboles de l'ancienne Perse, sont absentes de l'œuvre d'Avicenne. Mais cela, c'est précisément le sens de l'instauration sohrawardienne, ce pour quoi son auteur estimait avoir lui-même assumé l'entreprise pour laquelle il n'avait pas eu de devancier, puisque Avicenne n'avait pu la mener à bonne fin.

III. LA THÉOSOPHIE DE L'ORIENT DES LUMIÈRES

(Kitâb Hikmat al-Ishrâq)

1. *Le plan et l'idée du livre.*

La publication de ce livre marquera, on l'espère, une étape pour les études de philosophie «ishrâqî» et pour notre connaissance de la spiritualité iranienne en général⁴⁰. Après avoir vécu dans l'intimité de ce livre et l'avoir aimé, on se sent téméraire à prétendre s'en faire l'introducteur par quelques pages. Certes, l'intention de l'éditeur, son unique propos en s'astreignant à la pénible mais inéluctable tâche de mettre au jour le *Corpus* sohrawardien, est de pouvoir présenter finalement la synthèse de la doctrine qu'il énonce et de l'expérience intérieure qu'il atteste. Auparavant encore, nous l'espérons, la traduction française du présent livre, orchestrée avec les ressources des commentaires traditionnels dont il sera question dans un prochain paragraphe, permettra d'en faire entendre toutes les résonnances. Le style sohrawardien est souvent difficile et elliptique, le lexique technique très original. Nous avons tâché de mettre dans le texte le plus de clarté possible, aussi bien par la ponctuation que par la disposition matérielle des paragraphes. Si quelque confrère philosophe éprouve quelque difficulté rebutante, si la brièveté de ces prolégomènes décourage

40. Rappelons pour mémoire le résumé succinct qu'en avait donné Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Sohrawardî* (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, xxxviii). Halle a. S., 1912.

vrages d'Avicenne. Il n'est pas question qu'il ait pu confondre les Péripatéticiens orientaux de Bâghdâd avec les « Orientaux » de la « philosophie orientale ». Les deux références sont bien distinctes : l'une aux « Cahiers » (cf. notre édition des *Mo'ârahât* p. 195 en note), l'autre au « Kitâb al-Insâf » (ibid. p. 360). C'est bien la première et non la seconde qui fournit à Sohrawardî l'occasion de contester la qualification d'« orientale » à la philosophie contenue dans les fragments auxquels il réfère. Quant à la seconde, celle qui évoque nommément les brouillons de l'« Insâf » échappés au pillage, son contexte n'est pas une critique d'Avicenne, il lui viendrait plutôt en renfort. Je ne vois pas qu'une confusion soit possible, ni comment Sohrawardî pourrait être soupçonné d'avoir confondu l'Insâf avec le projet avicennien de « philosophie orientale ».

Nous nous retrouvons alors devant l'option décisive : faut-il chercher sur les cartes géographiques, vers Gondeshâpour ou plus à l'Est encore, l'Orient qui donne sa dénomination et sa qualification à la « philosophie orientale » ? Pour ma part, je ne puis qu'affirmer ceci : l'Orient du Récit de Hayy ibn Yaqzân, l'Orient auquel « se lève » l'acte final du Récit de l'Exil occidental, — cet Orient-là ne pourra jamais être découvert sur nos atlas, si détaillés soient-ils³⁹.

Et c'est pourquoi je voudrais en rester pour le moment à quelques propositions limitées. 1° La philosophie sohrawardienne de l'« Ish-râq » doit être regardée et se considère elle-même comme *philosophie orientale*. Elle n'en est pas moins, ou plutôt elle est à ce titre même, une philosophie de l'*Illumination*, préparant à l'expérience intérieure réceptive des « fulgurations orientales », c'est-à-dire des Lumières archangéliques « se levant et illuminant » sur l'âme ; elle assure la fondation ontologique et phénoménologique de cette expérience « orientale ». Elle est illuminative parce qu'orientale, et orientale parce qu'illuminative (cf. encore infra). — 2° Il y a quelque chose de commun entre l'Orient au sens vrai et réel du mot (fi'l-haqîqa), c'est-à-dire au sens métaphysique, tel qu'il est annoncé dans le Récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân et le commentaire avicennien du « verset de la Lumière », et la conception sohrawardienne de l'Orient qui est l'univers

39. Rappelons en tout cas, ce n'est pas inutile, que les côtes du Khouzestân sont baignées par les eaux du Golfe Persique et non par la Mer Rouge.

jour la chronique politique, pas davantage il ne pouvait se produire de confusion dans la pensée d'Avicenne entre les Péripatéticiens « orientaux » de Bâghdâd et les êtres appartenant à cet Orient vers lequel Hayy ibn Yaqzân invite son adepte à le suivre. Nous rappellerons encore que pour les sohrawardiens, si la philosophie de l'« Ishrâq » est la philosophie orientale, ce n'est point d'abord parce qu'elle fut celle d'Orientaux au sens géographique du mot, et même par excellence, selon le shaikh al-Ishrâq, celle des anciens Perses. C'est inversement parce que leur philosophie était elle-même visualisation et expérience mentale de l'Orient des pures Lumières archangéliques (cet Orient qui est *Ishrâq*), c'est pour cela que la philosophie de ces Orientaux était une « philosophie orientale ».

Il semble que les références sohrawardiennes si précises aux œuvres d'Avicenne aient pourtant donné lieu à quelque malentendu. Pour sa démonstration que le « Kitâb al-Insâf » n'avait pas totalement disparu lors du sac d'Ispahan et que quelques débris avaient échappé au désastre, M. Badawî avait trouvé un renfort venant à souhait dans un passage des « *Mo'arâhât* », où Sohrawardî réfère à des brouillons du « Kitâb al-Insâf » qui avaient « survécu³⁷ ». Or, dans l'introduction développée que M^{lle} A. M. Goichon a mise en tête de sa traduction française du « Kitâb al-Ishârât », appelée à rendre de bien grands services, on a l'impression que cette référence de Sohrawardî au « Kitâb al-Insâf » s'est trouvée bloquée avec l'autre référence, celle qui renvoie aux « Cahiers », pour n'en faire plus qu'une seule³⁸. Dès lors, il devenait possible de se demander si Sohrawardî, se méprenant sur le compte des « Orientaux » (là où il n'était question que des maladroits Péripatéticiens de Bâghdâd), ne s'était pas également mépris sur le projet avicennien de philosophie orientale ; en revanche, Nallino en aurait fort bien saisi le sens. Craignant que tout cela ne finisse par porter injustement atteinte à l'honneur de mon shaikh, je me sens obligé de rétablir les faits.

Sohrawardî connaissait et distinguait parfaitement les deux ou-

37. Cf. op. cit. (supra n. 30) p. 27, et notre édition des *Mo'arâhât* p. 360.

38. Cf. Ibn Sînâ, Livre des Directives et Remarques... Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichon (Collection d'œuvres arabes de l'UNESCO). Beyrouth-Paris 1951, pp. 3-4.

orientale» au sens technique du mot. 2° Ces Péripatéticiens orientaux ont le malheur de s'illustrer par une faiblesse dialectique notoire; ils devaient sortir assez malmenés des débats, puisque Avicenne va jusqu'à parler de leur ignorance philosophique. Mais alors comment serait-il possible que ce fussent ces mêmes «Orientaux» auxquels pensât Avicenne en référant à sa «philosophie orientale»? L'emploi strictement géographique, ici, du terme «Orientaux», ne fournit ainsi aucun élément de solution à l'enquête sur la «philosophie orientale», en tant que philosophie à laquelle Avicenne réfère comme représentant sa vraie doctrine et son sentiment personnel.

Il y a plus. Un autre texte avicennien d'un intérêt capital a été également publié par M. Badawî dans le même livre. Ce sont des Gloses, ou plutôt des fragments de Gloses, sur la *Théologie* dite d'Aristote³⁴. Qu'elles aient primitivement fait partie ou non du «Kitâb al-Insâf», ces Gloses nous mettent en possession de quelques références précises à la «philosophie orientale». Avicenne lui-même renvoie à celle-ci pour la solution de problèmes précis; ce ne sont plus de vagues allusions ni des réticences, c'est tout un contexte dont on entrevoit le profil. Le groupement des questions (il y en a six) dont la solution différée motive une référence à la «philosophie orientale», est même singulièrement éloquent³⁵. Ce n'est malheureusement pas le lieu ici d'en esquisser une étude parallèlement avec les passages du «Kitâb Hikmat al-Ishrâq» où il est spécialement traité du devenir posthume de l'âme humaine, mais il est à pressentir qu'une telle étude serait édifiante. Si l'on a présent à l'esprit le schéma du monde du Récit de Hayy ibn Yağzân, on ne peut que souscrire au jugement de M. Louis Gardet que ces Gloses sollicitent «à mettre effectivement en référence à la *Philosophie Orientale* les *rasd'il* mystiques d'Ibn Sînâ³⁶».

Pas plus que nous-mêmes ne confondrions les «Orientaux» au sens métaphysique du mot (ceux qui sont de la patrie et de la race de Hayy ibn Yağzân) avec les Orientaux dont nous entretenons au jour le

34. Ibid. pp. 37-74. M. Georges Vajda en a donné une traduction française, enrichie de notes: Les Notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote» in *Revue Thomiste* 1951 II, pp. 346-406.

35. Cf. leur groupement par M. Georges Vajda, art. cit. p. 348.

36. Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Etudes de philosophie médiévale, xli). Paris 1951, p. 28.

tales²⁸ » (et le mot *asrār* a une coloration précise), c'est admettre que de son côté Mehren n'avait pas complètement tort lorsque, publiant certains opuscules d'Avicenne, il donna précisément ce sous-titre aux Récits mystiques²⁹.

Quelques récentes et importantes publications ont encore accentué l'acuité du problème, et les tendances à le résoudre dans un sens ou dans l'autre. Parmi ces publications, celle de M. 'Abdorrahmân Badawî³⁰ occupe un rang insigne par l'importance des documents inédits qu'elle a révélés, et notamment par les données nouvelles que ceux-ci fournissent concernant l'emploi des termes « Orientaux » et « philosophie orientale » chez Avicenne. Dans sa pénétrante introduction, grâce aux nouveaux textes qu'il produit dans son livre, M. Badawî a pu reconstituer le plan et le concept du « Kitâb al-Insâf³¹ », ouvrage aux proportions monumentales disparu presque totalement dans le pillage de la bibliothèque personnelle du shaikh, lors du sac d'Ispahan par Solzân Mas'ûd en 425/1034. D'une lettre adressée à Abû Ja'far Moh. ibn Marzubân ibn Kiyâ³² dans laquelle Avicenne s'explique sur le plan de l'ouvrage perdu, il ressort que la mise en œuvre en consistait à établir et prononcer un jugement impartial entre les controverses de philosophes répartis en deux groupes : les Orientaux et les Occidentaux. Nous apprenons que les « Orientaux » n'y désignent personne d'autre que les Péripatéticiens de Bâghdâd³³, par opposition aux commentateurs grecs d'Aristote (Alexandre d'Aphrodise, Themistius, Jean Philopon) qui sont les « Occidentaux ». Telle étant la signification des références de ce livre aux « Orientaux », deux choses sont à remarquer : 1° Le terme désigne encore des Péripatéticiens, et non pas du tout des philosophes qui s'en distinguent, comme on devrait s'y attendre s'il s'agissait vraiment des représentants de la « philosophie

28. Nallino, art. cit. p. 254. Nous verrons plus loin (chap. V) que Sohrawardî réfère également à ce Récit, qu'il aura connu dans le texte même d'Avicenne, non pas dans le résumé postérieur de Nasîreddîn Tûsî qui nous est seul parvenu.

29. Ce qui lui est cependant reproché *ibid.* p. 229.

30. « Aristû 'inda'l-'Arab » T. I, Le Caire 1947.

31. *Ibid.*, Introduction pp. 24-31.

32. Publiée par M. Badawî *ibid.* pp. 119 ss.

33. *Ibid.*, Introd. p. 24.

conque a expérimenté sur place avec quelle générosité ont été apposés des titres précis sur des manuscrits incertains (non seulement dans les bibliothèques mais chez les libraires), est conduit à se demander si la circulation des « Cahiers » d'Avicenne sous le nom de « philosophie orientale », n'aurait pas une origine de ce genre²⁶. La supposition apparaîtra plus que téméraire, puisque Sohrawardî lui-même, dès le XII^m siècle, connaissait ces « Cahiers ». Mais cela même ne ferait que reculer la date de l'opération, et rendrait encore plus compréhensible le jugement de Sohrawardî ne découvrant dans ces Cahiers rien d'« oriental²⁷ », ni rien de bien différent du reste de la philosophie du shaikh, tandis que son propre Récit de l'Exil était une réponse positive à l'invite au « Voyage vers l'Orient » énoncée à la fin du Récit de Hayy ibn Yaqzân.

C'est qu'à force d'entendre répéter que la philosophie orientale d'Avicenne n'aurait été que fort peu différente du reste de sa philosophie, on se demande alors à quoi rime la référence donnée en tête du *Shifâ'*, et plus encore certaines références connues depuis peu. A lire et relire le prologue du « Manfiq al-Mashriqîyîn », on finit par se demander avec Sohrawardî ce que cela a d'« oriental », et si même l'allusion qui y est faite aux « Orientaux », suffit à établir que dans le propos de l'auteur il s'agisse bien de « philosophie orientale ». On se demande comment Ibn Tofayl aurait pu se méprendre, lorsqu'il emprunta trois noms ou figures parmi les *dramatis personae* des Récits mystiques avicenniens (Hayy ibn Yaqzân, Salâmân, Absâl ou Asâl). Admettre que son exemplaire du « Récit de Salâmân et Absâl » pouvait porter en sous-titre « sur les secrets de la philosophie orien-

26. Comme je l'ai signalé déjà (Prolégomènes I, p. xxxix n. 53) le titre de كتاب الحكمة الشرقية تصنيف الشيخ الرئيس se trouve simplement apposé sur le feuillet de titre du ms. Aya Sofia 2403, sans que rien dans le texte, ni *incipit* ni *explicit*, ne vienne l'expliquer ni justifier ce qu'il y a d'« oriental » dans les questions de physique et de psychologie juxtaposées les unes aux autres, chacune introduite par le mot « dhikr ». La question reste posée, et avec elle le problème de bien d'autres attributions, même corroborées par une longue tradition, comme pour le « Mi'râj Nâmah » par exemple.

27. Dans ce cas le reproche de Sohrawardî retomberait sur le « donateur » du titre, non plus sur Avicenne !

illuminative » n'est peut-être pas exact, *ashraqa* (IV^{me} forme) ayant le sens intransitif de « resplendir » et non pas, sinon tardivement, le sens transitif d'« illuminer »²³. Mais, c'est une chose connue, le lexique des philosophes, en quelque langue que ce soit, n'est pas réductible aux seules formes enregistrées dans les dictionnaires (en général ce sont les dictionnaires des termes philosophiques qui font surtout défaut dans toutes les langues). J'avoue ne pas arriver à très bien me représenter une lumière qui « resplendit » sans illuminer. Nos philosophes ont toujours rattaché à la notion d'« Ishrâq », cette idée que la lumière est نَبَاضُ لَدَاتِهِ. Si l'on a la patience de se reporter à tous les passages auxquels, dans notre index, réfèrent les mots « ishrâq, ishrâqât, shorûq » etc., on se formera vite une conviction, jusqu'à ces pages finales presque haletantes où sont énumérées les diverses espèces de lumières correspondant aux différents degrés de l'expérience illuminative²⁴.

Par un choc en retour des problèmes, nous serions conduit à nous poser une question un peu scandaleuse, car elle ébranlerait l'idée que, dans l'état des textes, il y ait à rechercher une « philosophie orientale » avicennienne ailleurs que dans l'*Orient* du Récit de Hayy ibn Yaqzân. Nallino avait très justement observé²⁵ que le titre de « *Manṭiq al-Mashrīqīyīn* » avait été fabriqué de toutes pièces pour le texte édité au Caire en 1910, sans doute d'après le titre donné dans le Catalogue des manuscrits (*Kitâb al-mashrīqīyīn*), titre fabriqué lui-même d'après le contenu de la préface. Mais alors, qui-

23. Ibid. p. 238 n. 2.

24. Cf. le présent volume pp. 252-254; et p. 245 n. les intéressantes explications de Qoṣṭaddīn sur le mot مشرقين figurant dans le passage commenté, et que l'on peut lire, dit-il, soit comme pluriel de « mosharriq » (nomen agentis II^{me} forme) en tant que se rapportant aux Anges qui attirent les âmes vers l'Orient (sharq) ou la Lumière levante (ishrâq), — soit comme pluriel de « moshraq » (participe passif IV^{me} forme!) en tant que se rapportant aux âmes ainsi attirées, « illuminées ». Shahrazûrî définit « tashrīq » comme la recherche de l'« Ishrâq » qui est le Monde de la Lumière (ni les dictionnaires ni l'usage courant du mot « tashrīq » ne prévoient ce sens). Bref, il est impossible d'isoler dans le terme et le concept d'« Ishrâq » ce qui est « Orient » et ce qui est « Lumière » ou illumination.

25. art. cit. p. 246 n. 3.

et le terme de toutes les opérations de la *psyché* humaine, est identifiée par nos philosophes avec l'Esprit-Saint. Lorsque l'on voit dans cette identification quelque forme de rationalisme, n'est-ce pas notre propre «intellectualisme» que nous projetons dans une philosophie qui n'aurait même pas eu de mot pour traduire ce que nous, modernes, nous voulons dire par là, notre réduction de l'esprit à l'intellect? C'est plutôt une démarche inverse qui s'accomplit pour nos philosophes; c'est l'intelligence qui est «reconduite à sa source» (c'est cela le *ta'wil*), et cette source est l'Esprit-Saint. L'Intelligence agente, l'Esprit-Saint, n'est pas un *Geist* collectif, mais une Puissance archangélique de nature personnelle qui est aussi bien la médiatrice par qui nous sont infusées toutes nos connaissances, que celle par qui s'explicitent les aspirations et espérances de l'âme. Concevoir alors l'*ishraq* que, selon la terminologie avicennienne elle-même, elle projette sur nos âmes, comme une simple «clarté intellectuelle» au sens que nous, modernes, pouvons donner à ce mot, ce serait délibérément obscurcir une vision, fausser la tonalité d'une pensée et d'une âme.

Les présuppositions que chaque interprète apporte avec lui, ne font le plus souvent que rendre impossible le dévoilement de l'objet, simplement parce qu'elles commandent une perception du monde étrangère à cet objet. On sera d'ores et déjà persuadé, par exemple, que les textes mystiques d'Avicenne sont d'une inspiration néoplatonicienne dite modérée, «bien éloignée des extravagances de Jamblique et de Proclus²².» Déjà le fait de s'exprimer ainsi à l'égard de Proclus ne dénonce pas seulement un manque de congénialité, il implique qu'ici la lumière ne se lèvera pas sur l'objet et que l'on ne laissera pas le *phainomenon* se «révéler». Certes, les conditions de notre *exister* imposent à chacun de nous ces limites du «champ herméneutique.» Mieux vaut en convenir. Sinon, c'est à la lumière même que l'on en arrivera à contester sa vertu «luminatrice». On laissera entendre, par exemple, que même le terme de «philosophie

22. Nallino, art. cit. p. 240. — Avicenne avait pourtant bien conscience de se rendre lui-même coupable d'«extravagances» aux yeux du solide bon sens, ainsi qu'en témoigne l'admirable humour qui termine le Récit de l'Oiseau (trad. nouvelle dans le livre annoncé supra n. 20).

qui y départagent l'univers de l'être, viennent s'insérer les deux grands motifs sohrawardiens qui dominent le présent livre : théosophie mystique « orientale » et exil « occidental ». Les caractéristiques absolument propres de la doctrine sohrawardienne sont absentes de l'avicennisme. Mais il y a quelque chose de commun entre l'Orient montré au voyant du Récit de Hayy ibn Yaqzân, et l'Orient auquel « se lève », éclôt et réfère la philosophie de l'« Ishrâq ». On peut dire au moins cela. Rien de plus peut-être, mais tout cela.

Il apparaît du même coup difficile de nier sur ce point la relation directe entre les deux maîtres, celle-là même qu'atteste Sohrawardî en traduisant en persan le Récit de l'Oiseau, et en donnant l'essor à son propre Récit de l'Exil à partir de la finale du Récit de Hayy ibn Yaqzân, précisément parce qu'il jugeait que celui-ci n'allait pas jusqu'au bout, jusqu'au « Grand ébranlement ». C'est là même dire de quelle « philosophie orientale » Sohrawardî trouvait l'amorce chez Avicenne lui-même, et dans quelle mesure.

Certes les expériences spirituelles de l'un et de l'autre sont d'une tonalité différente ; sinon précisément, avons-nous dit, il n'y aurait pas eu cette doctrine sohrawardienne dont le secret est indiqué en traits de feu au cœur du livre « *Hikmat al-Ishrâq* ». En revanche, comment dénier au « philosophe Avicenne » toute « expérience mystique²¹ », à moins d'avoir *a priori* défini l'expérience mystique en termes si étroits que l'on s'oblige à en exclure de multiples formes ? On ne devrait jamais oublier que cette Intelligence agente qui est la source

arabe du « Récit de Hayy ibn Yaqzân » est difficile ; la traduction-résumé de Mehren est très pâle. On a l'impression que tout le monde a été découragé de méditer ce texte. J'en ai découvert une version persane et un commentaire en persan, établis sur l'ordre même du prince 'Alâoddawla, donc du vivant même d'Avicenne ou dans les premières années qui ont suivi sa mort. On trouvera texte arabe, version et commentaire en persan, traduction française intégrale, dans un ouvrage en cours d'impression, *Avicenne et le Récit visionnaire* (Collection du millénaire d'Avicenne, publiée par la Commission des monuments historiques de l'Iran.)

21. Nous ne disons pas « ta'alloh » (les commentateurs précisent qu'Avicenne n'y atteignit pas), mais nous pensons au prologue de Hayy ibn Yaqzân et à l'allusion du § 24 (de notre édition) impliquant un état vécu sans lequel les trois récits n'auraient pu être conçus.

la Voie de la mystique expérimentale et des réalisations spirituelles¹⁸. Les Péripatéticiens qui sont, comme tels, objet de critiques, sont ceux qui s'arrêtent en route, et qui, s'arrêtant en route, ont fait dégénérer les doctrines en querelles verbales et savoir livresque.

En second lieu, quant à la position d'Avicenne elle-même nous n'avons à en traiter ici que dans la mesure où les textes présentés dans ce volume peuvent l'éclairer, c'est-à-dire dans la mesure où Sohrawardî se situe explicitement par rapport à elle. Comme nous l'avions indiqué déjà antérieurement¹⁹, ce n'est pas dans le matériel des grands traités didactiques qu'une relation positive et signifiante entre les deux maîtres peut être valorisée, mais dans les récits d'initiation, les romans symboliques qu'ils ont écrits l'un et l'autre, et pour lesquels, de l'aveu même de Sohrawardî, Avicenne lui donna l'impulsion. On y reviendra plus loin, à propos du Récit de l'Exil occidental, inséré dans le présent volume.

Mais dès maintenant, en prévision du lien que l'on peut voir s'y établir jusque dans le dépassement accompli, et qui rejette dans l'ombre tout autre emploi épisodique du mot « oriental » en un sens non technique, nous poserons cette question : au lieu de nous perdre en conjectures sur une « philosophie orientale » dont le concept n'aurait rien à voir avec celui de l'« Ishrâq », et dont la tradition philosophique n'a pas conservé de trace, ne faudrait-il pas avant tout nous demander si Avicenne n'a pas indiqué quelque part en toute clarté quel était son concept de l'« Orient » ? Or, c'est ce qu'il a fait avec une netteté de vision décisive, dans son Récit de Hayy ibn Yaqzân. Là même c'est un concept transcendant de l'Orient qu'embrasse la vision : univers archangélique et angélique des Formes pures subsistantes, depuis les Chérubins (Karûbîyûn) jusqu'aux « anges terrestres²⁰ ». Et dans le schéma des deux régions, Orient et Occident,

18. Mais Sohrawardî et ses commentateurs reprocheront à Avicenne d'avoir fait à l'occasion un éloge excessif d'Aristote au détriment de Platon et des anciens Sages (Cf. dans ce volume p. 11 l. 8-11 et pp. 303-305, gl. 18-21).

19. Cf. Prolégomènes I, p. xl n. 55.

20. Mehren (Traité mystiques... d'Avicenne, Leyden 1889-1894, 4 fasc. in fol.) eut le mérite de faire œuvre de pionnier en attirant le premier l'attention sur les « rasâ'il » mystiques d'Avicenne. Le texte

celui-ci a bien laissé des « Cahiers séparés et incomplets » dont il fait remonter la doctrine aux Orientaux, mais son entreprise ne pouvait réussir, car il n'avait pas atteint à l'authentique « Source orientale ». Que celle-ci ait d'abord un sens transcendant et qu'elle désigne l'univers originel et la Source des êtres de Lumière, permettant par dérivation de nommer de son nom ceux des Sages à qui sur terre ces êtres de Lumière se sont révélés, c'est-à-dire par excellence les Sages Perses, on l'a indiqué dans les *Prolégomènes I*, et il y sera encore fait allusion plus loin en présentant le « Kitâb Hikmat al-Ishrâq ». Il en résulte alors que les Orientalistes, tels que Tholuck et Munk, qui identifiaient « Ishrâq » et philosophie orientale, sans connaître directement Sohrawardî, avaient une intuition parfaitement juste de ce dont il s'agissait. Nous rappellerons également plus loin que l'idée de l'« Ishrâq » n'est complètement traduite ni par « philosophie de l'illumination » ou « illuminative » tout court, ni par « philosophie de l'Orient » ou « orientale » tout court. Lorsqu'il y aura lieu d'employer la formation adjectivale, nous recourrons, faute d'un terme unique, à un composé : philosophie « orientale-illuminative ». Dans ce composé, chacun des aspects est à titre égal la raison de l'autre ; le second terme ne doit pas être entendu comme un attribut du premier.

On dira peut-être qu'il en ressort effectivement que l'intention de Sohrawardî fut bien d'instaurer ou de restaurer la *philosophie orientale*, mais qu'il ne s'ensuit pas que la philosophie orientale d'Avicenne eût concordé avec son propos. Certes, sinon il n'y aurait pas eu de « sohrawardisme ». Toutefois nous voudrions faire observer deux choses. En premier lieu, c'est qu'un des résultats de nos études sohrawardiennes jusqu'ici, a été de marquer à la fois que la philosophie de l'« Ishrâq » propre à Sohrawardî avait droit au titre de « philosophie orientale » qui lui était contesté, et que lui-même n'ignorait nullement le propos d'Avicenne. Et il faut observer que la critique adressée par lui à Avicenne à propos de ces « Cahiers » ne doit pas être exagérée dans le sens d'un mépris pour le vieux maître. Loin de là. J'ai encore rappelé plus haut que la philosophie péripatéticienne était considérée par le Maître de l'« Ishrâq » comme représentant une période de formation et de préparation rigoureusement requise, avant d'entrer dans

quête pour retrouver la citation de Sohrawardî qui, appelée par le contexte, est introduite ensuite par Mollâ Sadrâ. La question traitée est celle de l'indéfinissabilité des choses simples, et la citation de Sohrawardî provient du second *Mashra'* de la Logique de son livre «al-Mashârî' wa'l-Mo'ârahât¹⁵». Il n'y a pas à insister sur le philosophème en discussion à propos duquel Mollâ Sadrâ peut exprimer en toute liberté d'esprit, comme en plus d'une autre occasion, quelques réserves sur une opinion exprimée par le Maître de l'Ishrâq; cela n'altère en rien une attitude générale, telle que l'expriment les qualifications solennelles rappelées plus haut. L'intérêt exceptionnel de la citation faite par Mollâ Sadrâ, est de référer à un texte où le Maître de l'Ishrâq allègue lui-même la «philosophie orientale» du Maître Avicenne. Avant de se prévaloir de cette citation en faveur de la thèse qui isole le propos «oriental» du propos «ishrâqî», la première, la plus impérieuse curiosité à satisfaire consistait à retrouver le contexte sohrawardien.

L'ayant retrouvé, il me parut d'une telle importance pour le concept de l'«Ishrâq», que je l'ajoutai en note, au début de la Métaphysique des «Mo'ârahât¹⁶». A la suite des quelques mots inclus dans la citation à laquelle se bornait Sadrâ Shîrâzî, et qui laissait pressentir toute l'importance de la rencontre, Sohrawardî s'exprime en termes très clairs et très directs à propos de la «philosophie orientale» d'Avicenne. On ne peut répéter ici les quelques commentaires donnés ailleurs¹⁷, mais simplement rappeler qu'il en ressort ce qui suit. Bien loin que Sohrawardî accorde que sa philosophie de l'«Ishrâq» soit étrangère au propos de la «philosophie orientale» (mashriqiya), c'est pour lui-même qu'il en revendique le propos authentique. Ce par quoi il a conscience de se distinguer d'Avicenne, c'est que

15. La citation de la «Hikmat mashriqiya» par Mollâ Sadrâ dans la glose citée ci-dessus, correspond aux pp. 40-41 du «Manfiq al-Mashriqiya», éd. du Caire. La citation du même livre dans les «Mo'ârahât» de Sohrawardî, à laquelle réfère à son tour Mollâ Sadrâ, correspond à la p. 45, l. 14-15. Le texte du Caire dit : ان الامور البسيطة ليس لها - على : حدود وانما لها رسوم. Sohrawardî, citant de mémoire, écrit : ان البسيطة ترسم ولا تعد. Cf. notre édition des «Mo'ârahât» p. 195 en note.

16. Cf. référence donnée ci-dessus n. 15.

17. Cf. Prolégomènes I, pp. xxxviii-xl.

eu occasion de citer ailleurs le propos d'Ibn Wahshiya mentionnant les philosophes «Ishrâqiyûn» pour en rattacher la lignée à la «sœur d'Hermès», ce qui s'accorde parfaitement avec l'hermétisme de la philosophie sohrawardienne¹⁰. Mais surtout l'on se demande comment il était possible d'avoir en main l'édition du «Kitâb Hikmat al-Ishrâq» lithographiée à Téhéran en 1315 h., sans relever les nombreux passages¹¹ dans lesquels Sohrawardî ou son commentateur mentionnent les «Hokamâ' al-Mashriqiyûn», «Hokamâ' al-Mashâriqa», «al-Mashriqiyûn» (cf. notre index), c'est-à-dire les philosophes de l'«Ishrâq» comme «philosophes orientaux»; et comment il était possible d'accumuler les exemples¹² de l'emploi de l'adjectif «ishrâqî» (se rapportant aux thèses, aux sciences, à la connaissance ishrâqî) comme si le terme y contrastait avec «mashriqî», d'invoquer même l'autorité de Mollâ Sadrâ dans ses «Asfâr», alors que précisément Mollâ Sadrâ emploie aussi bien l'un et l'autre terme, et salue Sohrawardî du titre de «shaikh de la secte des *Orientaux*, résurrecteur des doctrines des Sages Perses concernant les thèses fondamentales de la Lumière et des Ténèbres»

شيخ اتباع المشرقين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد التور والظلمة¹³.

Dans la Glose à laquelle il a été fait allusion plus haut¹⁴, Sadrâ Shirâzî cite occasionnellement quelques lignes pour lesquelles il réfère à la «philosophie orientale» (*Hikmat mashriqiya*) d'Avicenne. La citation n'est pas faite *verbatim*, mais elle est parfaitement reconnaissable, comme le remarquait Nallino qui put la retrouver dans le texte du «*Man'iq al-Mashriqiyyîn*». Cependant il eût fallu pousser plus loin l'en-

10. Cf. H. Corbin, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardî (Publications de la Société d'Iranologie, n° 3). Téhéran 1946, p. 18. Ibn Wahshiya (en quelque sens que l'on se prononce sur ses œuvres) écrivait au III^{me}/X^{me} siècle.

11. Notamment p. 12, l. 11 ss.; reproduit ici dans l'appendice p. 298.

12. Cf. C. A. Nallino, art. cit. p. 239, n. 2.

13. «K. al-Asfâr al-Arba'a», Téhéran 1282, p. 583 l. 25. Cf. Prolégomènes I, pp. xli et liii ss., et «*Mo'ârahât*» § 223, la chaîne de transmission du «Levain éternel».

14. Cette glose se trouve *in* lithogr. Téhéran p. 61, où elle commence en haut de la page et descend dans la marge de gauche. Elle se rapporte non pas au commentaire, mais au texte même de Sohrawardî (correspondant à notre édition p. 20 l. 15). Nallino en a donné la traduction art. cit. p. 250.

qui mit Nallino en mesure d'affirmer que la « Logique des Orientaux » (*Mantiq al-Mashriqîyîn*) publiée au Caire en 1910, n'était en fait que la première partie de cette « philosophie orientale » d'Avicenne dont on ne sait si la trace est simplement et à jamais perdue, ou bien si elle a jamais été réellement écrite. Déjà dans les *Prolégomenes I*, j'avais dû me résoudre sous l'injonction des textes, à aller à l'encontre d'une sorte de dogme en vigueur depuis vingt-cinq ans. Il m'était apparu ceci.

En un minutieux inventaire bibliographique, Nallino avait recensé toutes les « tentatives » des Orientalistes depuis Tholuck et Pusey jusqu'à Munk, pour identifier le concept de « *Hikmat al-Ishrâq* » avec celui de « philosophie orientale »⁸. Ces « tentatives » qui apparaissaient au regretté savant comme dépourvues de base, ne faisaient pourtant que s'accorder, à leur insu peut-être, avec ce qui est non pas une tentative mais le legs transmis comme une possession assurée d'âge en âge par la « tradition orientale » ou *ishrâqî*. Certes, la surprenante lecture « *moshriqîyûn* » ou « *moshriqîya* » proposée par Mac Guckin de Slane et qui fourvoya plusieurs Orientalistes jusqu'à Léon Gauthier, donna lieu à une élégante et convaincante démonstration grammaticale de son impossibilité⁹. Il est à soupçonner, il est vrai, que cette rectification, le moindre shaikh « *Ishrâqî* » subsistant en Iran, fort des leçons traditionnelles, eût pu l'apporter spontanément. En tout cas, de là à conclure que la « *Hikmat ishrâqîya* » n'est pas « *mashriqîya* », il y a une marge que l'on ne pourrait franchir qu'en cédant trop rapidement à certaines présuppositions inavouées.

La séparation instituée entre le propos avicennien de philosophie orientale et l'« *Ishrâq* » présuppose, entre autres, que les termes d'« *Ishrâq* » et « *Ishrâqîyûn* » soient des termes techniques créés par Sohrawardî, et ignorés avant lui. Or, pour ne donner qu'un exemple, j'ai

8. Cf. C. A. Nallino, *Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna?* in *Raccolta di scritti editi e inediti...* a cura di Maria Nallino, vol. VI, Roma 1948, pp. 224-226 (art. primitivement paru in *Rivista degli Studi Orientali* 1925).

9. Ibid. pp. 227-234, 236-239. Cf. de Boer, art. « *Ishrâqîyûn* » in *Encyclopédie de l'Islam*, où « *Hikmat al-Ishrâq* » est encore identifiée avec « *Hikmat moshriqîya* ». Ibid. in *Supplément*, l'identification est rejetée comme appartenant au « domaine de la fable ». Soit, mais il reste l'équation « *ishrâqîya* » et « *mashriqîya* » chez Sohrawardî.

«le Symbole de Foi des Philosophes»; l'autre au groupe C (récits d'initiation, romans symboliques), c'est le «Récit de l'Exil occidental». Nous nous conformons ainsi au plan que nous avons annoncé pour notre édition⁶. Un autre volume sera encore nécessaire pour l'achèvement des *Opera metaphysica*. Restera alors à mener à bien l'édition des œuvres sur la *Physique*. Nous définirons plus loin les tâches de la traduction française.

Je n'avais pas non plus l'intention de revenir ici sur l'étude que le volume antérieur m'avait donné l'occasion d'esquisser, concernant la notion d'«Ishrâq» sous le triple aspect de la «connaissance orientale», de la «philosophie orientale» et de la «tradition orientale⁷». Tout le but de l'édition des œuvres de Sohrawardî est précisément de préparer la voie pour reprendre alors cette étude, en lui donnant toute l'ampleur désirable. Cependant, de récents travaux, parmi ceux dont la célébration du millénaire d'Avicenne fut l'occasion, ont posé de nouveau la problème de la «philosophie orientale». Sans doute ne mettent-ils pas directement en cause l'œuvre et la pensée de Sohrawardî comme telles. Néanmoins, l'opinion ayant prévalu depuis quelque vingt-cinq ans que la «philosophie orientale» d'Avicenne devait être définie en dehors de toute connexion avec l'«Ishrâq» de Sohrawardî, et que chez ce dernier la philosophie de l'«Ishrâq» était peut-être bien une «philosophie illuminative» mais certainement pas la philosophie «orientale», — et comme d'autre part je garde le sentiment que les textes de Sohrawardî nous disent tout le contraire, et qu'en Iran même depuis des siècles la philosophie de l'«Ishrâq» a valu aussi bien comme «philosophie orientale», — je crois nécessaire de procéder à une très brève mise au point de quelques questions récemment soulevées.

II. RETOUR AU PROBLÈME DE LA «PHILOSOPHIE ORIENTALE»

Il nous faudra revenir ici sur l'une des Gloses que Sadraddîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ) écrivit sur le «Kitâb Hikmat al-Ishrâq», celle

6. Ibid. pp. xxiii-xxiv.

7. Ibid. pp. xxv-lxii.

à l'autre une constance et une unité d'intention : la jonction impérieuse du savoir philosophique et de l'expérience mystique, constituant la « *Hikmat ilâhîya* », la philosophie qui a sa source en la Sophia divine, qui est celle du « *Hakîm ilâhî* », en la vérité étymologique ici de la transposition du grec en arabe le *theosophos*, le « *Hakîm mota'allih* », celui qui a l'expérience sophianique de la *theôsis*. Très tôt Sohrawardî a dépassé la philosophie péripatéticienne sur un point précis et décisif, objet d'une discrète confession personnelle (nous la rappellerons plus loin). Mais jamais, il importe de le noter, la philosophie aristotélicienne n'a été rejetée par lui en tant que *propédeutique* absolument nécessaire à la formation et à l'expérience du philosophe. Cette nécessité sera encore solennellement rappelée à la fin du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* ». L'opposition entre philosophie de l'« *Ishrâq* » et philosophie péripatéticienne ne condamne que ceux des Péripatéticiens qui se contentent de la dialectique rationnelle, sans jamais arriver ni même aspirer à la rencontre intérieurement vécue des « êtres de Lumière ». Elle ne signifie nullement le rejet d'une formation philosophique nécessaire, sans laquelle le mystique rentrerait dans l'un des cas prévus par le prologue du même livre : le spirituel dépourvu de culture philosophique. C'est un point qu'il ne faut jamais oublier, lorsqu'il s'agit, par exemple, d'analyser la relation entre Avicenne et Sohrawardî.

Ayant esquissé un groupement des œuvres fondé sur leur concept même et leur mode de présentation (grandes œuvres didactiques, *opera minora*, récits d'initiation, psaumes et doxologies), j'avais indiqué le plan que se proposait de suivre l'édition⁵. Une tétralogie en supporte l'édifice. Dans les *Opera metaphysica I* on aura trouvé la *Métaphysique* des trois premières parties de cette tétralogie : « *Tal-wihât, Moqâwamât, Motârahât* ». Ces trois livres, dans la pensée de l'auteur, doivent servir de propédeutique à son livre fondamental, celui qui achève la tétralogie et dont nous présentons le texte arabe dans le présent volume, le « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* ». Ces œuvres majeures, nous les avons groupées sous l'indice A. Les deux opuscules qui dans ce volume ont été adjoints au texte du « *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* » appartiennent l'un au groupe B (*opera minora*), c'est

5. Ibid. pp. xvi-xvii.

La philosophie de l'«Ishrâq» a été en ce pays même l'objet de travaux scientifiques récents. J'ai plaisir à citer ici la recherche que mon savant ami, le Dr Moḥ. Mo'in, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, publia en complément de son compact volume sur «le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane²». Et ce serait être incomplet que de ne pas mentionner d'autre part, certaines publications récentes de professeurs de théologie³, traitant de la philosophie de l'«Ishrâq». Elles révèlent une connaissance et une conservation si parfaites de la problématique et des méthodes traditionnelles, qu'à quelques détails près, elles ne seraient pas datables dans le temps. Elles ont donc une inestimable valeur de témoignage; en même temps elles sont l'indice des graves problèmes que pose en fait le maintien en vie d'une tradition philosophique. Il faut qu'intervienne une *médiation* de la conscience; en Occident nous avons pu nous la proposer par l'histoire, par la psychologie, par la phénoménologie, par d'autres recours encore. De toutes manières il faut qu'une signification réapparaisse «au présent», pour qu'une valorisation nouvelle soit possible et soit consciemment assumée. C'est peut-être l'un des plus graves problèmes qui se posent à la conscience spirituelle de l'Orient.

Nous pensons aider un peu nos amis dans cette tâche pour laquelle nous ne pouvons nous substituer à eux, en leur apportant du moins quelques œuvres fondamentales, aux textes bien lisibles parce qu'éprouvés par un long travail sur les manuscrits.

Je crois superflu de répéter ici ce que j'ai eu l'occasion d'exposer dans les *Prolégomènes I*, concernant la vie et la bibliographie de Sohrawardî (ob. 587/1191), le classement de ses œuvres et le plan de mon édition. J'avais montré comment il m'apparaissait difficile, malgré les indications fugitives des commentateurs, de fixer un classement chronologique bien déterminé pour chacune⁴. Il y a d'un bout

2. «Mazdayasnâ va ta'thîr-e ân dar adabiyât-e pârsî» (Publications de l'Université de Téhéran, n° 9). Téhéran 1326-1948. — «Hikmat-e Ishrâq va farhang-e Irân» (tirage à part de la revue «Amûzash ô Parvarash» xxiv). Téhéran 1329.

3. Cf. Moḥyiaddîn Mahdî Ilâhî Qomshahî «Hikmat-e Ilâhî»; et Mahdî Ashtiyânî «Asâs al-Tawḥîd» (Public. de l'Université de Téhéran, n° 113 et 119). Téhéran 1330-1951.

4. Cf. *Prolégomènes I*, pp. vii-xiv.

presque quotidiennement nécessaire de travaux de typographie délicats qui se prolongent pendant de longs mois, voire des années; le succès des plans formés dans la ferveur de l'esprit, est alors compromis. De plus, les collections dans lesquelles les Orientalistes peuvent publier leurs textes suivant toutes les exigences des règles critiques, sont fort peu nombreuses. Il n'apparaîtra pas insolite qu'à notre époque, une œuvre telle que le *Corpus sohrawardien* ait dû demander asile d'une collection à l'autre.

La naissance de la *Bibliothèque Iranienne* à Téhéran, principal témoignage d'activité du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, a permis de mener à bien la poursuite de l'œuvre commencée à Istanbul. La présentation des textes et l'apparat critique suivront ici les mêmes règles que dans le volume antérieur de la *Bibliotheca Islamica*; aussi bien leur codification était-elle le fruit de vingt années d'expérience de son savant éditeur, Hellmut Ritter. On pourra donc passer d'un volume à l'autre sans dépaysement, si bien que ce n'est pas un écartèlement qu'aura subi ainsi l'œuvre de Sohrawardî, c'est plutôt un lien qu'elle-même aura établi entre les deux «Bibliothèques». Je remercie M. Ritter de l'avoir si bien compris, de même que je le remerciais jadis de m'avoir aidé de son expérience et d'avoir mis à ma disposition les matériaux réunis par lui, me permettant ainsi de mener à bonne fin l'édition d'une œuvre aux proportions et aux difficultés redoutables.

Ce second volume des œuvres de Sohrawardî aura été entièrement préparé en Iran. En le publiant, ce serait une ingratitude de ne pas me rappeler l'émotion et le réconfort que j'éprouvai, il y aura de cela bientôt sept ans, lorsque j'arrivai à Téhéran après un long voyage dont les conditions de transport ne m'avaient permis d'emporter comme principal bagage que le Tome I des *Opera metaphysica*. Certes, je savais que la tradition de l'«Ishrâq» avait en Iran des racines profondes; c'était la raison même du séjour projeté alors pour quelques mois, et qui dure encore. Mais je n'avais pas exactement prévu la ferveur de l'écho qu'à cette époque-là du moins, on y pouvait éveiller en traitant de cette philosophie qui a incorporé une essentielle vision de l'ancienne Perse, et qui de génération en génération n'a cessé d'y être méditée. C'est un sujet de conversation que l'on peut aborder avec chaque Iranien ayant reçu quelque formation théologique.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI

Prolégomènes II

I. LA CONTINUATION D'UNE ÉDITION

Les pages qui suivent n'ont d'autre dessein que de rattacher la présente publication à celle dont elle est la suite, leur ensemble formant les assises de ce « Corpus sohrawardien » que depuis un certain nombre d'années je me suis proposé d'édifier. Elles s'intitulent simplement *Prolégomènes II*, parce qu'elles continuent les *Prolégomènes* qui ont introduit le premier volume de ce *Corpus*, paru comme T.XVI de la *Bibliotheca Islamica*, à Istanbul en 1945, sous le titre d'*Opera metaphysica et mystica*¹. Non seulement les éditions critiques de textes philosophiques en arabe et en persan exigent un labeur minutieux et prolongé — le travail suscitant peu de vocations malgré sa nécessité impérieuse pour tout expose futur de la pensée philosophique en Orient, — mais encore les vicissitudes de notre temps viennent souvent jeter à bas les projets édifiés par des savants tout dévoués à leur œuvre de restauration. Outre les difficultés économiques, les changements de résidence rendent impossible la surveillance

1. Titre complet : Shihâbaddîn Yahyâ Sohrawardî *Opera metaphysica et mystica* edidit et prolegomenis instruxit Henricus Corbin. Vol. I (*Bibliotheca Islamica* hrsg. v. Hellmut Ritter, 16.) Istanbul, 1945. In-8° lxxxi + 511 p.

Transcription. Pour le présent volume, notre imprimerie ne disposant pas d'un nombre suffisant de caractères munis de signes diacritiques, on a dû transcrire les emphatiques et l'aspirée *ç* par des caractères *italiques*. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ; les majuscules en sont malheureusement dépourvues. La plupart des termes techniques et titres d'ouvrages n'ont pu être donnés en italiques ; ils le sont en caractères ordinaires mis entre guillemets. Les notes ont dû être composées dans le même corps que le texte.

par Mollâ Sadrâ, dont l'œuvre nous montre le contraste entre une philosophie iranienne qui a ignoré jusqu'au nom d'Averroès, et une philosophie occidentale submergée par la crue de l'averroïsme.

Il appartient à cette philosophie iranienne, à Mollâ Sadrâ et à ses confrères, de professer que les grands philosophes ont puisé, eux aussi, leurs connaissances à la "Niche aux lumières de la prophétie" (*Meshkât al-nobowwa*). Il y a une vocation commune au prophète et au philosophe. Comme une *mimêsis* (*hikâyat!*) de la quête de Salmân le Perse, Salmân le Pur, la quête du philosophe est aujourd'hui la quête d'une "philosophie prophétique".

Téhéran
Académie Impériale
Iranienne de philosophie
décembre 1976
Azar 2535

Henry CORBIN

Les *Prolégomènes II* du présent volume s'achèvent par quelques pages de "perspective" (pp.95-99), rédigées en 1952. C'était bien la ligne d'horizon que nous percevions alors, et c'est bien à ce même horizon que nous avons vu monter les figures et les thèmes de la philosophie irano-islamique, au fur et à mesure de nos recherches. Que l'on veuille bien se reporter aux ouvrages que nous avons publiés depuis lors⁽¹¹⁾. La philosophie où théosophie *ishrâqî*, en ses deux grands moments que représentent l'œuvre de Sohrevardî et celle de Mollâ Sadrâ, nous apparaît de plus en plus comme caractéristiques d'une philosophie iranienne qui n'a plus le droit d'être absente de nos jours. Du point de vue comparatiste, nous dirons que la région de la philosophie qui offre le plus d'affinité avec elle, est celle de nos platoniciens hermétistes de la Renaissance (Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Patrizzi, etc.), celle de l'hermétisme religieux d'un John Dee et de ses émules. L'appel de ceux-ci à la *theologia prisca* (la théologie antique) placée sous le patronage d'Hermès Trismégiste, n'est pas sans analogie avec l'appel de Sohrevardî aux sages *khosrovânîyûn* de l'ancienne Perse, et il savait, lui aussi, que "Hermès est le père des Sages."

Sohrevardî a conjoint les deux noms de Platon et de Zoroastre/Zarathoustra sous la clarté conjointe du *Xvarnah* et de la "Lumière mohammadienne". En même temps qu'il rattachait l'ancien prophétisme iranien à la lignée des prophètes de la Bible et du Qorân, il ouvrait au platonisme une voie qui, dans toute la mesure où elle s'accorde avec celle des néoplatoniciens tardifs, diffère de l' "intellectualisme" qui a si fréquemment prédominé dans les interprétations modernes de Platon. C'est sur cette voie qu'il a instauré, avec le schéma des trois mondes, l'ontologie du monde médian qui est le *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*). Sa métaphysique de l'Imagination et de l'*imaginal* sera parachevée

(11) Principalement les ouvrages auxquels nous nous sommes référé ici: *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), les quatre volumes (1971-1972); *l'Archange empourpré ...* (*supra* note 1); *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961, dont la seconde partie contient des textes traduits de onze auteurs.

donc qu'une traduction du "Livre de la Théosophie orientale" requiert d'être accompagnée, non seulement de celle des passages les plus importants de Qotboddîn Shîrâzî, mais aussi de celle des "Gloses" de Mollâ Sadrâ. Nous avons également dans nos dossiers la traduction de la "Métaphysique" de la *Trilogie* contenue dans le tome précédent. La mise au point de tout cela n'est pas sans demander quelque délai.

Nous ne dirons que peu de choses sur les deux petits traités qui font suite ici au "Livre de la Théosophie orientale". Le premier a pour titre le "Symbole de foi des philosophes". Nous en avons donné la traduction française intégrale, avec présentation et notes, dans le recueil de quinze traités de Sohrevardî, dont nous avons groupé la traduction sous le titre de l'un d'eux: *L'Archange empourpré*⁽⁹⁾. La traduction figure dans la première partie du recueil: "La doctrine du philosophe mystique".

L'autre petit traité est le récit mystique intitulé "Récit de l'Exil occidental". On en trouvera également la traduction française avec présentation et notes, dans le même recueil où il figure dans la seconde partie: "La doctrine devenant événement de l'âme"⁽¹⁰⁾. Nous n'en avons pas résolu toutes les énigmes. Nous avons rappelé ci-dessus qu'il trouve son point de départ dans l'évocation de deux récits avicenniens: le récit de Hayy ibn Yaqzân et le récit de Salamân et Absâl. Son titre, "l'Exil occidental", équilibre parfaitement le concept de la "théosophie orientale". Nous avons noté ailleurs combien l'on est frappé par ses réminiscences apparentes d'un texte gnostique célèbre: le "Chant de la Perle", contenue dans les *Actes de Thomas*, histoire du jeune prince parthe missionné de l' "Orient" en ce monde de l'exil. Pourtant il est difficile de supposer que Sohrevardî l'ait connu. Cela pose d'autant mieux le "Chant de la Perle" et le "Récit de l'exil occidental" comme deux témoins de la gnose iranienne constante, avant l'Islam et depuis l'Islam.

(9) Voir *ibid*, les pp. 11 à 30.

(10) Voir *ibid.*, les pp. 267 à 287. Un commentaire plus développé accompagne la même traduction dans notre ouvrage *En Islam iranien ...* tome II (*supra* note 2).

d'Azar Kayvân, dont la ferveur a donné, au XVI^e siècle, la "réponse zoroastrienne" à l'entreprise que le Shaykh al-Ishrâq, en pleine jeunesse, avait scellée par son martyre.

Certes, nous savons bien que pour réintroduire complètement nos philosophes iraniens dans le "circuit" de la philosophie universelle, ou mieux dit de la *philosophia perennis*, il nous faut les traduire en une langue occidentale, et c'est l'un des soucis de l'Académie Impériale Iranienne de philosophie. Comme nous l'avons indiqué dans la préface du tome précédent, nous avons consacré plusieurs années de cours, à l'École des Hautes-Etudes (Sorbonne), au "Livre de la Théosophie orientale". La traduction française du texte et des commentaires existe dans nos dossiers, et il est bien dans notre intention de la publier. Seulement, le projet exige une mise en ordre matérielle assez complexe. Ce n'est pas un hasard si Qotboddîn Shîrâzî, relayant Shahrâzôî qu'il pille en toute honnêteté(?), a inséré dans la trame même du texte son commentaire détaillé. Le texte de Sohrevardî est si concis, parfois si elliptique et allusif, que le commentaire est absolument nécessaire pour en expliciter les intentions, ou tout simplement pour éclaircir le sens des phrases. Aussi bien trouvera-t-on ce commentaire largement exploité dans l'apparat critique du présent volume.

Il y a plus. Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1640) a écrit sous le simple titre de "Gloses" (*hâshiyât, ta'liqât*), en fait toute une Somme, dans laquelle il prend des positions si décisives qu'il réfère à ces "Gloses" dans ses ouvrages postérieurs. Ces "Gloses" n'existent encore qu'en lithographie (en marge de l'édition 1315 h.l. du *K.H.I.*). Le Texte en est correct, mais la disposition matérielle peu pratique. Notre ami S.J. Ashtiyânî a promis d'en donner une édition typographique. Le texte de Sohrevardî et celui de Mollâ Sadrâ marquent deux grands moments de la philosophie *ishrâqî*. Il arrive à Mollâ Sadrâ de critiquer Sohrevardî, de regretter l'insuffisance d'une position de thèse, mais on peut dire que c'est toujours pour aller de l'avant, pour achever la retombée de la voûte qui nous manque dans l'œuvre du Shaykh al-Ishrâq, prématurément disparu. Il nous apparaît

L'insistance de Sohravardî, ici et dans ses autres livres, sur le charisme de la Lumière de Gloire (*Xvarnah*) imparti aux souverains extatiques de l'ancien Iran, Fereydûn et Kay Khosrow, nous informe à coup sûr de la modalité de l'expérience mystique que connote, pour lui, le terme de *ta'alloh*⁽⁶⁾. Le Shaykh al-Ishrâq a suffisamment manifesté le but spirituel qu'il poursuivait par son *iranisme*, pour dissiper les réticences héritées de préjugés confondant tout simplement "philosophie islamique" et "philosophie arabe". Peut-être la réapparition de son œuvre a-t-elle quelque peu bousculé certains schémas de routine. Mais ce bouleversement était nécessaire pour faire sa place légitime à cette philosophie iranienne qu'atteste l'*Anthologie* que nous publions avec notre ami Sayyed Jalâloddîn Ashtiyân⁽⁷⁾. Il y a, chez Sohravardî, l'importance centrale de la Lumière de Gloire, le *Xvarnah* avestique "dont Zoroastre fut le prophète" (cf. ici p. 157). A cette Lumière s'origine le charisme des prophètes et par là même le concept en rejoint celui de "Lumière mohammadienne" (*Nûr mohammadî*), en prophétologie shî'ite. A cette même Lumière s'origine la hiérarchie archangélique: Sohravardî connaît les noms et fonctions des Amahraspands, les archanges du zoroastrisme, et les autres nombreux *Izad* qui sont les Anges ou seigneurs des espèces (*Rabb al-nû*, dont la fonction est celle du *ratu* dans le zoroastrisme). Il y a le rappel de la division du monde en *mênôk* et *gêtik* (subtil et dense, céleste et terrestre). Il y a l'identification de Gabriel, l'Ange-Esprit-Saint, avec l'Ange Sraosha (Sorûsh) de l'Avesta. Il y a dans le "Livre d'Heures" les invocations nommément adressées à Ohrmazd, à Bahman et aux autres Amahraspands⁽⁸⁾. Si malgré tout cela, quelqu'un demande encore ce qu'il y a de "zoroastrien" chez Sohravardî, c'est que ni celui-ci ni son interprète n'ont le pouvoir de donner la vue aux aveugles de naissance. En revanche, nous avons évoqué ailleurs le groupe de zoroastriens autour.

(6) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1) index s.v. Fereydûn, Kay Khosrow, *Xvarnah*. Voir aussi notre ouvrage *En Islam iranien ...* (*supra* note 2), le tome IV, index général sous les mêmes mots.

(7) C'est l'*Anthologie* à laquelle on réfère ci-dessus note 4. L'impression de la partie persane et arabe du tome III est presque achevée à ce jour.

(8) Cf. *Archange empourpré* (*supra* note 1), pp. 487 ss. et index s.v.

ishrâq, et l'on aurait compris d'emblée que Sohrevardî avait voulu réaliser le projet qu'Avicenne ne pouvait pas, selon lui, mener à terme.

Ce que signifie pour lui le mot "Orient", Avicenne nous le dit clairement dans le récit mystique qu'il intitule "Hayy ibn Yaqzân".⁽³⁾ C'est le monde des Intelligences chérubiniques et des *Animae caelestes*. Quant à sa "philosophie orientale", ce sont, par excellence, les références que nous trouvons dans ses *Gloses* sur la *Théologie* dite d'Aristote, qui nous informent de ce qu'elle aurait pu être. Cela, beaucoup mieux que les "Cahiers de logique" portant ce nom, que Sohrevardî connaissait sans y attacher beaucoup d'importance du point de vue "oriental". Et c'est cette "philosophie orientale" que Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, élève de Mîr Dâmâd, au XVII^e siècle, considérait comme "la Clef du *Shifâ*" (*Miftâh al-Shifâ*, titre qu'il donne à son grand commentaire).⁽⁴⁾

Sohrevardî ne niait nullement qu'Avicenne ait eu l'intention de réaliser une "philosophie orientale". Mais sa conviction était qu'Avicenne ne pouvait le mener à bien, faute d'avoir disposé de la "source orientale". Cette source, c'est l'*ishrâq* au sens et sous tous les aspects rappelés ci-dessus. En bref, le rapport entre Avicenne et Sohrevardî est typifié dans le passage du "Récit de Hayy ibn Yaqzân" au "Récit de l'exil occidental". Le prologue de celui-ci l'enchaîne délibérément au premier, avec pleine conscience de le dépasser, tout en insérant un rappel significatif du récit avicennien de "Salamân et Absâl". Sans doute, Sohrevardî pressentait-il que le héros mystique avicennien, Absâl, était déjà beaucoup plus proche du héros de "l'Exil occidental".⁽⁵⁾

(3) Cf. notre livre: *Avicenne et le Récit visionnaire* (Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5). Téhéran — Paris, 1954.

(4) Sur Sayyed Ahmad 'Alavî Ispahânî, voir *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours*. Textes choisis et présentés par Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî. Introduction analytique par Henry Corbin. Tome II (Bibliothèque Iranienne, vol.19). Voir aussi notre article *Theologoumena iranica* dans la revue "Studia Iranica", 1976, II.

(5) Voir dans notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire* (*supra* note 3), la version hermétiste et la version avicennienne de Salamân et Absâl.

Sohravardî jusqu'à Mollâ Sadrâ et ses continuateurs, désigne le monde spirituel (*'âlam qodsî, Malakût et Jabarût*). "Oriental" est tout ce qui en procède. Si les Sages de l'ancienne Perse sont les "orientaux" par excellence, ce n'est pas parce qu'ils se trouvent à l'Orient géographique, mais parce que leur fut impartie cette "connaissance orientale". C'est celle-ci qui a fait d'eux des "Orientaux". En bref, ce sont tous ceux. Célestes et Terrestres, que Sohravardî désigne comme l'Ordre royal de Bahman-Lumière (la première Intelligence du cosmos néoplatonicien, désignée sous son nom avestique). Lorsque l'on se réfère aux cités mystiques du *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), la cité de Jabarsâ située à l'Orient, et celle de Jabalqâ située à l'Occident, il arrive que les habitants de Jabarsâ soient désignés comme les "Orientaux". On notera encore la terminologie significative usitée par Mollâ Sadrâ dans le plan de certains de ses livres. La "Théosophie du Trône" (*Kitâb al-hikmat al-'arshîya*), par exemple, est divisée en deux "Orient" (*mashriq*), et un "Orient" comporte plusieurs "leviers de lumière" (*lshraq*). En bref, je n'ai jamais constaté jusqu'ici que la désignation d'"oriental" ait été rapportée philosophiquement aux habitants d'une cité ou d'une contrée de ce monde-ci. Aussi bien nous sommes-nous longuement expliqué sur ce point dans nos *Prolégomènes I et II*, ainsi que dans le deuxième tome de notre ouvrage: "En Islam iranien ...", auquel il sera utile de se reporter.⁽²⁾

C'est pourquoi il m'apparaît superflu de revenir sur les discussions qui ont eu lieu jadis et naguère autour du concept de "philosophie orientale". Discussions que nous considérons comme closes, parce qu'aussi bien elles n'auraient jamais dû s'élever, si seulement l'on avait lu les textes jusqu'au bout, et si tout n'avait pas été vicié, à l'origine, par un préjugé maladif à l'encontre des néoplatoniciens tardifs. Si l'on s'était adressé directement à Avicenne et à Sohravardî pour s'informer de ce qu'ils pensaient quant à la signification des mots "Orient" et "oriental", on se serait gardé de dresser une opposition factice entre *mashriqî* et

(2) Voir notre ouvrage: *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, le tome II: Sohravardî et les Platoniciens de Perse.

Une recherche philosophique qui n'aboutit pas finalement à celle-ci, est une perte de temps. En revanche une expérience mystique qui ne serait pas précédée d'une sérieuse formation philosophique, est exposée à tous les égarements et illusions. La hiérarchie des Sages est établie, dès le prologue du livre, en fonction de cette double aptitude. Le Sage parfait, c'est le *hakîm mota'allih*, celui qui a vécu l'*apothéosis* secrète intérieure, correspondant non plus seulement à la certitude du témoin oculaire (*ayn al-yaqîn*), mais à la certitude du témoin qui est lui-même le lieu et l'organe de l'événement (*haqq al-yaqîn*). La philosophie délibère sur les concepts. La théosophie pénètre, dans le mystère du passage du visible à l'invisible, et si elle y pénètre, c'est parce que le *hakîm mota'allih* est le lieu même de ce passage. C'est pourquoi nous préférons dire "théosophie orientale" plutôt que "philosophie orientale".

D'autre part, dans notre première édition, nous avons dit: "Théosophie de l'Orient des Lumières". C'est exact. Cette traduction correspond parfaitement au concept sohravardien. Mais pratiquement, à l'usage, le terme s'est révélé un peu lourd; les références multiples ont suggéré un allègement nécessaire, au profit d'un adjectif. Et nous avons pris l'habitude de dire "théosophie orientale", ce qui revient au même. L'*ishrâq* n'est pas une illumination en général, un photisme quelconque. C'est la lumière de l'astre à son lever, à son "Orient". Il importe donc de toujours conserver cette implication "orientale". C'est faute de l'avoir eu présente à l'esprit, que l'on a battu la campagne en discussions sur le concept d'"oriental".

L'*ishrâq*, c'est, dans l'hermétisme latin, la *cognitio matutina*. En outre, nous avons déjà relevé ailleurs, et l'on constatera ici que le concept en rejoint, chez Sohravardî, celui de la "Lumière de Gloire", le *Xvarnah* de l'Avesta (*khorrâh* en persan). La connaissance "orientale" (*ishrâqî*) est donc celle qui "se lève" sur l'âme du théosophe, embrase son être intérieur du flamboiement de son aurore. Les "Orientaux" ce sont ceux qui sont présents à cette aurore, tous ceux en qui est investie cette *cognitio matutina* qui fait "se lever" toutes choses à "leur matin". L' "Orient" (*mashriq*), chez tous nos philosophes, depuis Avicenne et

Le "Livre de la Théosophie orientale" est l'œuvre fondamentale de notre Shaykh al-Ishrâq, quelque chose comme la Bible des *Ishrâqîyûn*. Tout le reste de son œuvre constitue une préparation, une propédeutique à l'étude du livre qui récapitule le grand projet de sa vie, toute sa conception de la philosophie (la *Trilogie*, dont la partie métaphysique a été publiée dans le premier tome de ce Corpus, a par excellence cette portée propédeutique), ou bien il s'agira d'un rappel référant, par maintes allusions, à ce livre fondamental. Disons donc que tout y prépare et que tout y retourne. Nous ne citerons ici qu'une seule de ces références, parce qu'elle est péremptoire: "Il y avait chez les anciens Perses, écrit notre Shaykh, *une communauté dont les membres étaient guidés par le Vrai et qui par lui observaient l'équité* (cf. Qorân 7/159). C'étaient des Sages éminents à ne pas confondre avec les Mages (*Mâjûs*). C'est leur haute philosophie de la Lumière, dont témoigne d'autre part l'expérience personnelle de Platon avec celle d'autres Sages antérieurs, que nous avons ressuscitée dans notre livre intitulé le *Livre de la Théosophie orientale*. Et je n'ai pas eu de prédécesseur pour quelque chose comme cela."⁽¹⁾

Le jeune Shaykh avait parfaitement conscience que le livre "que l'Esprit-Saint inspira à son cœur, d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse" était sans précédent. Il a marqué de son empreinte plusieurs générations de philosophes iraniens. La nature de cette empreinte est précisément ce qui justifie le titre préféré ici. Nous préférons "théosophie orientale" à "philosophie orientale". Nous avons maintes fois rappelé que le terme *hikmat ilâhîya* est l'équivalent exact du grec *theosophia*, et ce terme correspond plus exactement qu'à le terme de "philosophie" aux intentions profondes de Sohrevardî. Il ne peut en effet dissocier la recherche philosophique (*bahth*) de l'expérience spirituelle que désigne le terme caractéristique de *ta'alloh*, équivalent du grec *theôsis*.

(1) C'est le chapitre XXII du traité intitulé *Kalimat al-tasawwof*. On en trouvera la traduction dans notre ouvrage: Sh. Y. Sohrevardî, *L'Archange empourpré*, quinze traités et récits mystiques traduits de persan et de l'arabe, présentés et annotés par H. Corbin (Documents spirituels, 14), Paris, Fayard, 1976, p. 170. On observera le remarquable *ta'wfl* du verset qorânique, dont le *zâhir* réfère au peuple de Moïse.

PREFACE DE LA SECONDE EDITION

Avec ce deuxième tome commence à prendre forme la réédition du "Corpus sohravardien". Nous avons expliqué, dans la préface à la seconde édition du premier tome, les raisons pour lesquelles l'Académie Impériale Iranienne de philosophie assume le soin de publier désormais une "nouvelle série" de la "Bibliothèque Iranienne". Cette collection avait été inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, à Téhéran. Sa "première série" comprit vingt-deux volumes publiés entre les années 1949 et 1974. Un bon nombre de ces volumes sont aujourd'hui épuisés.

Le présent volume, dont la première édition parut en 1952 comme "volume 2" de la "Bibliothèque Iranienne", constituait le tome II de l'œuvre publiée à Istanbul en 1945 sous le titre de "Opera metaphysica et mystica, volumen primum" de Sohravardî (voir notre préface à la réédition de ce premier tome). Nous n'avons pas à revenir ici sur les questions discutées dans nos *Prolégomènes I* et ici même dans nos *Prolégomènes II*. Simplement nous voudrions souligner certaines prises de position, parce qu'elles ont été confirmées par les recherches menées depuis lors, et parce qu'elles éclairent la traduction choisie pour les titres des trois ouvrages publiés ici, notamment pour le premier dont l'importance est fondamentale.

Cette nouvelle série continue la "*Bibliothèque Iranienne*" inaugurée par le Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, à Téhéran.

La première édition du présent ouvrage a paru en 1952, sous le même titre (= *Opera Metaphysica et mystica II*), comme volume 2 de la "Bibliothèque Iranienne".

ACADEMIE IMPERIALE IRANIENNE
DE PHILOSOPHIE

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Nouvelle

2

Série

SHIHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI

*ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET MYSTIQUES*

Tome II

1. Le Livre de la Théosophie orientale. 2. Le Symbole
de foi des philosophes. 3. Le Récit de l'Exil occidental.

Textes édités avec prolégomènes en français

par

HENRY CORBIN

Rédition anastatique

TEHERAN

Académie Impériale
Iranienne de Philosophie
Av. de France, 6, rue Nezami

PARIS

Dépositaire
Librairie Adrien Maisonneuve
11, rue Saint-Sulpice (VI^e)

1977



ACADEMIE IMPERIALE IRANIENNE DE PHILOSOPHIE

Directeur: Seyyed Hossein Nasr

Publication No. 13

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE

Collection dirigée par Henry Corbin

Nouvelle Série

Vol. II

*Sous le haut patronage
de Sa Majesté Impériale
Farah Pahlavi
Shahbanou de l'Iran*

