



THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

Provided by the Library of Congress
Public Law 480 Program

70-961273

(Vol 1)

رسائل

الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد
الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية

تحتوى على :

رسالة الحسين يقطاك

رسالة في العشق

رسالة القدر

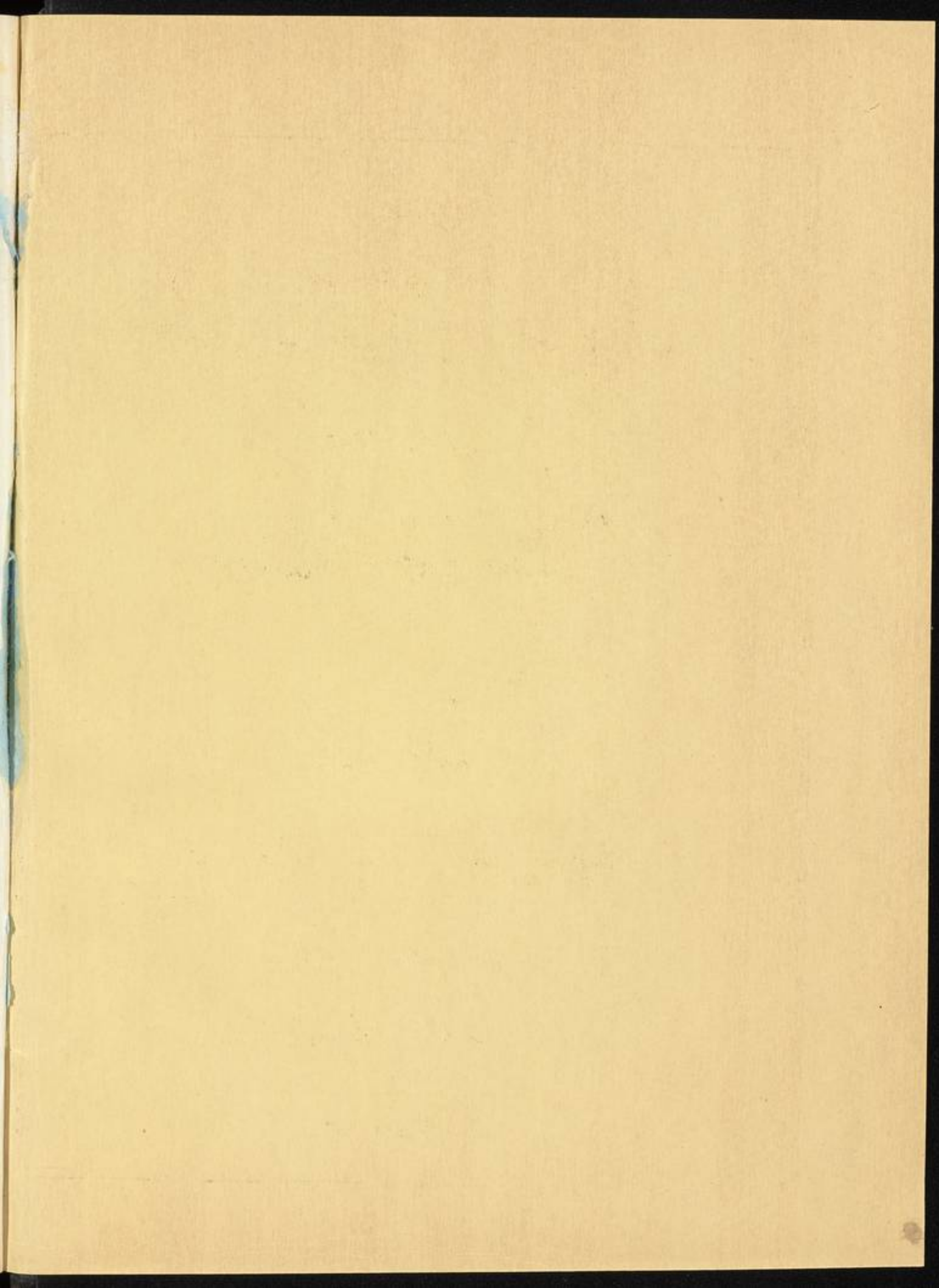
رسالة ابي سعيد في معنى الزيادة

وجواب ابن سينا

أعادن طبعه بالأوفيت مكتبة المثني ببغداد

لصاحبها

تقاسم محمد الرجب



رسائلُ

الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد
الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية

الجزء الأول

رسالةُ حَيِّ بْنِ يَقْظَانَ

مع شرح مختار

قد أعتنى بتصحيحها

العبد الفقير إلى رحمة ربه

ميكائيل بن يحيى المَهْرَنِيّ

طبع

في مدينة ليدن الهامبروسية

بمطبع بيريل

سنة ١٨٩ المسيحية

B

751

A35

M42

رِسَالَةُ حَبِيبِ يَقْظَلِكْ

مع شرح مختار

رسالة حنين يقظك

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله واليه أنيب، وبعد فإن إصراركم معشر إخواني على اقتضاء شرح قصة حنى بن يقظان، هزم لجاحي في الأمتناع، وحل عقد عزمي في المماثلة والدفاع، فأنقذت لمساعدتكم وبالله التوفيق.

إنه قد تيسرت لي^أ حين مقامي بملادي برزة، برفقائي إلى بعض المنتزهات المكتنفة لتلك البقعة^ب، فبينما نحن نتطواف إن عن لنا شيخ بهي قد أوغل في السن وأحنث عليه السنون وهو في طرأة العز، لم يهن منه عظم ولا

(أ) حين مقامي . . . لتلك البقعة أي وقت أقمي وبلايه بدنه وأعضاؤه التي في محل قواه ودل بذلك على الوقت الذي كان فيه مباشرا لأحوال البدن مقتصرا عليه لم ينبعث إلى ملاحظة الأمر العقلية، برزة أي نبضة وانبعث برفقائي أي قواه التي في له في البدن وأراد ههنا ما يحتاج إلى استعانة به من عملتها كالتخييل والوهم وما قبلها من القوى المدركة من الحواس الظاهرة والحواس المشتركة التي بعض المنتزهات هي الأمور البعيدة عن الأحوال التي كان فيها من قبل وهي المتعلقةات (ب) فبينما نحن نتطواف . . . آراء من يشيب أي ما توجهوا إليه من الحركة العقلية وجولان النفس لطلب المعقولات وتأملها إن عن لنا شيخ أراد به ما يعرض لقوة العقل عند التأملات من هداية العقل الفعّال لها وافاضة نوره عليها والشيخ البهي هو العقل الفعّال وهو في طرأة العز أي لم يغيره الزمان بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما يتغير العنصرية لبراءته من مخالطة العنصر وتنزّهه من خروج من قوة إلى فعل آراء من يشيب دلّ به على أنه مع بعد من النقصان الذي يحدث لمن يأتى عليه الزمان الطويل من الثلاثينات فقد سعد بما يوجبه تقام العهد في المشائخ من البهجة والبهاء وحبّ الكمال.

تَضَعُ لَه رِكنٌ وَمَا عَلَيْهِ مِنَ الْمَشِيْبِ، إِلَّا رِوَاءَ مَنْ يَشِيْبُ^٥، فَزَعَتْ إِلَى مَخَاطِبَتِهِ، وَأَنْبَعَثَتْ مِنْ ذَاتِ نَفْسِي مُتَقَاضٍ لِي بِمَدَاخِلَتِهِ وَمَجَاوِرَتِهِ، فَمِلْتُ بِرَفَقَائِي إِلَيْهِ^٥، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُ بَدَأْنَا هُوَ بِالتَّحِيَّةِ وَالسَّلَامِ وَافْتَرَّ عَنْ لَهْجَةٍ مَقْبُولَةٍ وَتَنَازَعْنَا لِلْحَدِيثِ حَتَّى أَقْضَى بِنَا إِلَى مَسَاقِلَتِهِ، عَنِ كُنْهِ أَحْوَالِهِ، وَأَسْتَعْلَامِهِ سُنَّتِهِ وَصِنَاعَتِهِ، بِلِ اسْمِهِ وَنَسَبِهِ وَبِلَدِهِ^٥، فَقَالَ أَمَا أَسْمَى وَنَسَبِي

(٥) فَزَعَتْ إِلَى مَخَاطِبَتِهِ . . . بِرَفَقَائِي إِلَيْهِ أَيْ عَرَفْتُ الْمُنَاسِبَةَ الَّتِي بَيْنَ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ وَبَيْنَ الْعَقْلِ الْفَعْلِيِّ وَأَنْبَعَثَتْ مِنْ ذَاتِ نَفْسِي أَيْ أَشَارَ بِهِ إِلَى مَا فِي طَبَاعِ الْعَقْلِ بِالْقُوَّةِ مِنَ الْمَيْلِ إِلَى الْخُرُوجِ إِلَى الْفِعْلِ بِالتَّصَالِ بِالْعَقْلِ الْفَعْلِيِّ إِذْ كَانَ كَمَالَ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ بِالْقُوَّةِ مُتَعَلِّقًا بِالتَّصَالِ بِالْعَقْلِ الْفَعْلِيِّ فَمِلْتُ إِلَى الْخَيْرِ أَيْ أَخْرَجْتُ هَذِهِ الْحَاجَةَ الطَّبَعِيَّةَ الَّتِي لِلْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ وَعَنِيْتُ بِالتَّصَالِ عَلَيْهِ الْغَرَضَ الْاسْتِمْدَانَ مِنْ جِهَتِهِ وَرَفَقَاءَهُ أَرَادَ بِهِ سَائِرَ قَوَاهِ الَّتِي لَا يَدَّ لَهُ فِي مَبْدَأِ الْأَمْرِ مِنَ الْاسْتِعَانَةِ بِهَا فِي الْخُرُوجِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ،

(٥) فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُ الْخَيْرِ . . . بِلِ اسْمِهِ وَنَسَبِهِ وَبِلَدِهِ أَيْ أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ التَّصَالُ مَتَا عَلَيْهِ أَوَّلًا فَانْ الْإِفَادَةُ الَّتِي دَلَّ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ السَّلَامُ وَالتَّحِيَّةُ تَكُونُ مِنْهُ ابْتِدَاءً فَانْ التَّصَالُ الْاسْتِمْدَانُ يَكُونُ مِنَ الْمُنْفَعْلِ وَالتَّكْمِيلِ يَكُونُ مِنَ الْفَاعِلِ وَاسْتَعْلَامَهُ سُنَّتَهُ الْخَيْرِ أَيْ أَرَدْنَا مَعَ مَعْرِفَةِ حَقِيقَتِهِ الذَّاتِيَّةِ أَنْ نَعْرِفَ أَيْضًا الْأَشْيَاءَ الْعَرَضِيَّةَ لَهُ الْخَاصِّيَّةَ بِهِ وَغَيْرَ الْخَاصِّيَّةِ وَأَرَادَ بِسُنَّتِهِ وَصِنَاعَتِهِ الْأُمُورَ الَّتِي تَجْرِي بِمَجْرَى الْعَرَضِيَّاتِ وَبِاسْمِهِ وَبِلَدِهِ الْأُمُورَ الَّتِي تَجْرِي بِمَجْرَى الذَّاتِيَّةِ،

(٥) فَقَالَ أَمَا أَسْمَى . . . حَتَّى زُوِيَتْ بِسِيَّاحَتِي أَتَى الْإِقْتِيمَ فَقَوْلُهُ حَتَّى أَرَادَ بِهِ مَا خِيَلُ عَلَيْهِ مِنَ الْعَقْلِيَّةِ الْمُنْجَرِدَةِ وَصَدُورَ مَا بَعْدَهُ عَنْهُ إِذْ كَانَ مَعْنَى اللَّحَى يَتَعَلَّقُ بِالْحَسِّ وَالتَّرَكَّةُ فَجَعَلَ لِلْحَسِّ مَشَارَا بِهِ أَيْ الْعَقْلِيَّةَ وَجَعَلَ لِالتَّرَكَّةِ مَشَارَا بِهَا أَيْ وَجُودَ مَا بَعْدَهَا عَنْهُ وَقَوْلُهُ ابْنُ يَقْظَانَ أَرَادَ بِهِ أَنْ وَجُودَهُ لَيْسَ بِذَاتِهِ بَلْ عَنْ غَيْرِهِ إِذْ كَانَ وَجُودُ الْإِبْنِ بِوَجْهِ مَا عَنْ الْآبِ وَإِنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ هُوَ أَجَلٌ حَالًا مِنْهُ إِذْ اللَّحَى يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ نَائِمًا وَإِنْ يَكُونُ يَقْظَانَ وَحَالَ الْبِقِظَةِ مِنْهُ أَجَلٌ مِنْ حَالَ النُّومِ إِذِ الْنُّومُ أَشْبَهَ بِالْقُوَّةِ وَالْبِقِظَةُ أَشْبَهَ بِالْفِعْلِ وَأَمَّا بِلَدِي الْخَيْرِ أَرَادَ بِالْبِلَدِ مَا يَجْرِي مَعْنَى الْجِنْسِ وَأَرَادَ بِمَدِينَةِ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ الْعِلْمَ الْعَقْلِيَّ الْمُقَدَّسَ عَنِ الدُّنْسِ بِأَحْوَالِ الْحَسِّيَّاتِ وَأَمَّا حَرْفَتِي الْخَيْرِ أَيْ مَا يَتَّبِعُ كُنْهِ أَحْوَالِهِ مِنْ تَعَقُّلِ مَا بَعْدَهُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي تَتَّبِعُ لِنَتَعَقُّلِهِ لِلْمَبْدَئِ الْأَوَّلِ وَلِنَتَعَقُّلِ ذَاتِهِ وَوَجْهِهِ إِلَى أَيْ هِيَ كُنْهِ أَرَادَتْ وَحَقِيقَةَ غَرَضِي مَعْرِفَةَ أَيْ وَدَلَّ بِقَوْلِهِ أَيْ عَلَى مَبْدَئِهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ وَالْعَقْلِ

فحتى بن يقظان وأما بلدى فمدينة بيت المقدس وأما حرفة فالتجارة
 فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبيرا ووجهى الى أبى وهو حتى وقد
 عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهدانى الطريق السالكة الى نواحي العالم
 حتى زويت بسياحتى آفاق الاقاليم،^a فما زلنا نطرحه امسائل فى العلوم
 ونستفهمه عوامضها، حتى تخلصنا الى علم الفراسة^b فرأيت من اصابته فيه
 ما قضيت له آخر العجب، وذلك أنه ابتداء لما انتهينا الى خبرها فقال،
 إن علم الفراسة من العلوم التى تنقد عائدتها نقدا فيعلن ما يسره كل
 من سجنه فيكون تبسطك اليه وتقلصك عنه بحسبه وإن الفراسة لن تدل
 منك على عفو من الخلائق، ومننقش من الطين وموات من الطبائع،^c واذا

الفعالة التى هى متوسطة بينه وبين الأول، قد عطوت منه مفاتيح العلوم اى انى مستمد علمى من
 اى وشار بذلك الى أن تعقله ليس هو له من ذاته بل من مبداءه ودل بقوله مفاتيح العلوم للجنس
 من التعقل الذى له وهو التعقل المبدائى للخلاقى للصور الفعالة لها لا الذى يكون مفضلا مرتبا
 نفسانيا ان كان هذا النوع من التعقل هو الخاص بتلك الأمور كما قل سبحانه وعنده مفاتيح الغيب
 لا يعلمها الا هو (v. S. VI v. 59) حتى زويت الخ اى اكتفيت بهذه الهداية عن السياحة الزمانيّة
 بل كان الموجودات كلها جمعت لى جمعا حتى عرفتها دفعة من غير مصير من شىء منها الى شىء
 بل مجموعا مجملا أستغنى فيه عن التفصيل،

(a) فما زلنا . . . الى علم الفراسة اى علم المنطق وسماه علم الفراسة ان كانت هى معرفة الامر
 الخفى الغير المعلوم من احوال الشىء بتوسط اشياء ظاهرة من احواله كذلك علم المنطق يتوصل به
 من اشياء ظاهرة الى المقدمات الى اشياء خفية فى المطالبات والنتائج،

(b) فرأيت من اصابته . . . وموات من الطبائع اشار به الى ما يحصل للانسان بقوة هذا العلم
 من تمييز الصدق من الكذب والحق من الباطل والى ما جبل عليه الانسان من الاستعداد
 للعلوم والمعارف والتهيؤ لاكتساب الاخلاق الحميدة،

(c) واذا مسنك يد . . . انخرطت اشار به الى أنه مع ذلك مستعد للذائل وأنه يصير الى

مستك يد الإصلاح أتقنتك، وإن خرطك العار في سلك الزلة انخرطت،
 "وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك، إنهم لرفقة سوء ولن تكاد تسلم عنهم
 وسيفتنونك أو تكنتنك عصمة وافرة، وأما هذا الذي إمامك فباهت مهذار
 يلغف الباطل تليغا ويختلف الزور اختلافا ويأتيك بأنباء ما لم تزوده قد
 درن حقها بالباطل وضرب صدقتها بالكذب على أنه هو عينك وطليعتك ومن
 سبيله ان يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك وعرب عن مقامك، وأنك لمبئلى
 بآنتقاد حق ذلك من باطله والنقاط صدقه من زوره وأستخلاص صوابه
 من غواشى خطائه ان لابد لك منه فربما أخذ التوفيق بيدك ورفعك عن

ك واحد من الخائنين أعنى حالتى الفضيلة والزيلة بموجب الدواى من العادات والافعال وغير ذلك
 ما شرح فى موضعه،

(a) وحولك هؤلاء . . . عصمة وافرة أشار به الى القوى البدنية التى لا تغارى القوة العقلية التى
 للإنسان بالحقيقة وهى المخاطب وحدها من العقل الفعال بقوله وحولك أى ما دامت مدبرة للبدن
 متعلقة به أو يكنتنك عصمة الخ بما تكتسبه من قوة مساجدة تقوى بها على قمعها ودفعها والترأس
 عليها وأستتباعها أى فى سائر افعالها كلها وهذه هى قوة الحكمة العلمية والقوة العملية،

(b) أما هذا الذى إمامك . . . وربما غرّك شاهد الزور أشار به الى قوة التخيل ووصفها ودل بقوله
 يلغف الباطل تليغا ويختلف الزور اختلافا على ان من سوسها وطليعتها هذا الفعل وذلك أنها
 مجبولة على تشبيه الشيء بالشيء من دون ان يشبهه كما يشبه المعقل بالحسوس وعلى محاكاة الشيء
 من غير ان يكون ما يحاكيه به مثلا له كما يحاكي حرارة تحدث فى البدن مثلا بالاشيا الحمر وسوداء
 تحصل فيه بالاشيا السود القبيحة المنظر، ويأتيك بأنباء الخ أى أحكامها والأخبار التى يخبرك بها
 ليس مما يطابقها من خارج ما أخبرت عنها، ودل بقوله على أنه عينك وطليعتك على الحس المشترك
 وهو القوة التى تنادى اليها الحسوسات كلها الذى كنه هو وهذه القوة شئ واحد وهذه القوة
 بالحقيقة عين وجاسوس وطليعة للنفس تأتيها بخبر ما غرب عن جنابك وعرب عن مقامك اعنى
 الحسوسات وأحوالها ان كانت بعيدة عن مقام القوة العقلية،

محبط الضلالة وربما أوقفك التحكير وربما عرك شاهد الزور،^(أ) وهذا الذى عن يمينك أهوج، إذا أنزعج هاججه، لم يقمعه النصح، ولم يبطأه الرفق، كأنه نار في حطب، أو سيل في صلب، أو قرم مغنم أو سبع ناكل،^(ب) وهذا الذى عن يسارك فقذر شره قريم شيف لا يملأ بطنه إلا التراب، ولا يسد عرته إلا الرغام، لعقة لحسة طعمة حرصة، كأنه خنزير أحيغ ثم أرسل في الجنة، ولقد أصفقت يا مسكين بهلاء الصافا لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك الى بلاد لم يطأها أمثالهم، وان لات حين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلتظلمهم يدك، وليغلنهم سلطانك، وإياك أن تقبضهم زمامك، أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الايالة وسهم سوم الاعتدال فإنك إن مننت لهم سخرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك،

(أ) وهذا الذى عن يمينك أهوج . . . أو سبع ناكل أشار به الى القوة الغصبية وازاد بقوله عن يمينك إشارة الى أن مرتبة القوة الغصبية أعلى من مرتبة القوى الأخرى الشهوانية التى وصفها بأنها على اليسار، أو سبع ناكل أى لبوة تفقد أولادها وجراها فتنبعث لطلبها فلا يقاومها مقاوم ولا يدفع فى وجهها دافع،

(ب) وهذا الذى عن يسارك . . . ثم أرسلت فى الجنة أشار به الى انقوة الشهوانية ووصفها بما طبعت عليه من القذارة والقرم والشيف أى شدة الميل الى المنكوح المنطعم،

(ج) ولقد أصفقت . . . ولم يركبوك إراد بذلك ما عليه القوة العقلية من شدة ملازمة هذه القوى والضرورة فى مجاورتها أياها لأجل البدن ولأنه لا مبره لها ولا مخلص منها ما دامت مع البدن بل إنما يتوقع الخلاص لها بالغربية الى بلاد الخ أى مفارقة البدن بالكليية والمصير الى العالما العقلية الذى هو منزو عن ان يكون موطناً لامثال تلك القوى وأن لات حين تلك الغربة أى ما دامت لم تحن لك حين تلك الحالة ولا معدل لك بعد من هذه القوى فدبر من نفسك بتدبير تسلم معه من غائلته من غوائلها ومعراتها وذلك بأن يكون يدك فوق أيديهم وسلطانك وقوتك عالية على سلطانها وقوتها،

«ومن توافق حيلك فيهم ان تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم
تزيهه زيرا فتكسره كسرا وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلاية
هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضاً،^٥ وأما هذا الموه المتحصر فلا تحتج
اليه أو يوتيك موثقاً من الله غليظاً فهناً لك صدقة تصديقا ولا تحجم عن
إصاخة اليه لما ينهيه اليك وأن خلط فأنك لن تعدم من أنبائه ما هو
جدير باستثباته وتحققه به،^٥ فلما وصف لي هولاء الرفقة وجدت قبولي
مبادرا الى تصديق ما قرههم به، فلما استأنفت في امتحانهم طريقة المعتبر،
صاح المختبر منهم للخبر عنهم، وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم فتارة لي اليد
عليها وتارة لها على والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة

(a) ومن توافق حيلك فيهم . . . فتخفضه خفضاً أراد به ان وجه تدبيرك حتى تصل الى
المراد المقصود منها أن تستعين بالقوة الغضبية الموصوفة بالشكاسة والزعارة على التسلط على انقوة
الشهوانية الموصوفة بالرعونة والنهم فتدفع غائلتها فتكسر بذلك من قوتها الخ أي وأن تستعين
بالقوة الشهوانية على ابطال القوة الغضبية فتخضع لك خصوماً وتستكين لتدبيرك»

(b) وأما هذا الموه الخ . . . جدير باستثباته وتحقيقه أشار به الى الطريف التي يجب ان يسلك
في تدبير القوة المتخيلة لتجميع الى السلامة من الضلالة الاستفادة بأحكامها وأفعالها وذلك بان لا
تثق بها كل الثقة حتى تصير بحيث تميز صدقها من كذبها وباطلها من حقها بوضعك قانوناً
ترجع اليه في ذلك وميزاناً تزن به أحوالها وهذا هو ايتاؤه موثقاً من الله غليظاً ويجوز ان يكون
أراد بذلك القوانين المنطقية واذا فعلت ذلك وقويت وعلوت على مثل هذا الموثق فهناء لك الخ
فلا تمنع من الاستماع لما ينهيه اليك وان كان بعضه مختلطاً مشوباً فأنك لا تعدم فيما يورده عليك
ما لا بد من استثباته وتحصيله في خاص أفعالك من التعقلات»

(c) فلما وصف لي . . . صاح المختبر منهم للخبر عنهم أراد به لما تأملت أحوال هذه القوى
وجدتها موافقة لما وصفها به فأردت بما شرحة من أحوالها نصرةً وامتثلت أمره فيما أهداني
اليه من تدبير أمرها،

الى حين الفرقة، ثم انى استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء
 حريص عليها، مشوق إليها، فقال إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتي
 لمصدود، وسبيله عليك وعليه لمصدود،^{هـ} أو يسعدك التفرد وله لذلك
 موعد مضروب لن تسبقه فأنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حيناً
 وتخالط هؤلاء حيناً حتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك^و وافقتك وقطعتهم
 وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتنى حتى يأتى لك أن تتولى برأتك
 منهم، فرجع بنا الحديث الى مسابلتك عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه
 ووقف عليه خبره فقال لى إن حدود الأرض ثلثة^د حد يحوزه الخافقان وقد
 أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يجعل ما يحتوى
 عليه، وحدان غريبان^{هـ} حد المغرب وحد قبل المشرق ولكل واحد منهما

(a) ثم أتى استهديت . . . مشوق إليها أى أتى لما وجدت العقل على هذا الكمال ويحيث
 هو مستمد العلوم والمعارف حرصت على سلوك مثل سبيله واقتباس العلم وتخصيله ففرغت اليه
 الى ان يهدينى سبيل السعى فى ذلك،

b) Dans le mns. O. l'explication de أو ajoutée حتى يسعدك.

c) O. وافقتنى dans le même sens. — L'explication de ce morceau est donnée dans le
 commentaire du Brit. Mus.: من شوب التخيل والحس وغير موصوف
 بالدوام والاتصال اذا انقطعت اليه كنت مصاحباً لى ومرافقاً واذا انقطعت الى غيره كنت مصاحباً
 لقبى البدن وموافقاً لا يزال هذا دأبك وديدنك الى حين انفرادك منها بالكلية وذلك يكون بعد الموت
 ومفارقة النفس والبدن،

(d) أى المركبات المحسوسة فى عالمى الأرض والسماء وهى التى يجمعها الخافقان اللذان لهما
 الأرض والسماء،

(e) أى الهيولى والصورة أما ما وراء المغرب فالهيولى وأما الذى من قبل المشرق فالصورة،

«صُقْعٌ قَدْ ضَرَبَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ عَالَمِ الْبَشَرِ حَدًّا مَحْجُورًا لَنْ يَعْدُوهُ إِلَّا الْخَوَاصُّ مِنْهُمْ الْمَكْتَسِبُونَ مَنَةً لَمْ يَتَأْتِ لِلْبَشَرِ «بِالْفِطْرَةِ» وَمِمَّا يَفِيدُهَا الْأَعْتِسَالُ بِعَيْنِ خَرَارَةٍ فِي جَوَارِعِ عَيْنِ الْبَيَّوَانِ الرَّائِدَةِ إِذَا هُدِيَ إِلَيْهَا السَّائِحُ فَتَطَهَّرَ بِهَا وَشَرِبَ مِنْ فِرَاتِهَا سَرَّتْ فِي جَوَارِحِهَا مَنَةً مُبْتَدِعَةً يَقْوَى بِهَا عَلَى قَطْعِ تِلْكَ الْمَهَامَةِ وَلَمْ يَتَرَسَّبْ فِي الْبَحْرِ الْمَحِيطِ وَلَمْ يَكْدَاهُ جَبَلٌ قَافٌ وَلَمْ تُدَعِّدْهُ الرِّيَابِيَّةُ مُدَعِّدَةً إِلَى الْهَآوِيَةِ، فَاسْتَنْزَدْنَاهُ شَرْحَ هَذَا الْعَيْنِ فَقَالَ سَيَكُونُ قَدْ بَلَغَكُمْ حَالُ الظُّلْمَاتِ الْمَقِيمَةِ بِنَاحِيَةِ الْقُطْبِ فَلَا يَسْتَطِيعُ عَلَيْهَا الشَّارِقُ فِي كُلِّ سَنَةٍ إِلَى أَجْلِ مَسْمَى أَنَّهُ مَنْ خَاضَهَا وَلَمْ يَخِمْ عَنْهَا أَضَى إِلَى فِضَاءٍ غَيْرِ مَحْدُودٍ قَدْ شَاحِنَ نَوْرًا فَيَعْرِضُ لَهُ أَوَّلُ شَيْءٍ عَيْنٌ «خَرَارَةٌ تَمُدُّ نَهْرًا عَلَى «الْبِرْزَخِ» مَنْ أَعْتَسَلَ مِنْهَا خَفَّ عَلَى الْمَاءِ فَلَمْ يَرْجَحَنَّ إِلَى الْغُرُقِ وَتَقَمَّ تِلْكَ الشَّوَاهِقَ غَيْرَ مُنْصَبٍ حَتَّى «تَخْلُصَ إِلَى أَحَدِ الْحَدِيثِينَ الْمُنْقَطِعِ عَنْهُمَا، فَاسْتَأْخَرْنَا عَنْ الْحَدِّ الْغَرْبِيِّ لِمَصَاقِبَةِ بِلَادِنَا آيَاهُ فَقَالَ إِنَّ بَأَقْصَى الْمَغْرِبِ جَبْرًا كَبِيرًا حَامِيًا قَدْ

(a) أَي نَكَلُ الْهَيْبِ وَالصُّورَةُ كُنْهٌ وَحَقِيقَةٌ قَدْ ضُرِبَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ عَالَمِ الْبَشَرِ حَدًّا

مَحْجُورًا

(b) أَي لَمْ يَأْتِ الْإِنْسَانَ بِالْفِطْرَةِ وَالطَّبِيعِ دُونَ الْاِكْتِسَابِ

(c) أَي عِلْمِ الْمُنْطَفِ

(d) عَلَى الْبِرْزَخِ أَي بِصِيرٍ مَدَدًا لِلْعَقْلِ الْهَيْبُولَانِيِّ الْمُسْتَعَدِّ لِلْمَعَارِفِ وَمَمْدَةً الْمَاءِ اسْتَفَادَتَهُ مِنْ

لِحْسِ فِي الْأَوَّلِيَّاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ

(e) أَي بَلَغَ دَرَجَتَهُ فِي عِلْمِ الْمُنْطَفِ إِلَى أَنْ يَصِيرَ بِحَيْثُ يَطَّلِعُ عَلَى الْحَقَائِقِ مِنْ غَيْرِ تَعَبٍ يَلْحَقُهُ

وَلَا نَصَبٍ يَرُدُّهُ عَنْ وَجْهِهِ حَتَّى يَخْلُصَ إِلَى أَحَدِ الْخِ أَيْ يَنْظُرُ فِي الْحَقَائِقِ وَكُنْهُ الْمَوْجُودَاتِ فَيَلْحَظُ

مِنْهَا أَوَّلَ شَيْءٍ مِنَ الْهَيْبُولِ وَالصُّورَةِ الَّذِينَ سَمَّاهُمَا الْحَدِيثِينَ الْمَحْجُوبِ عَنْهُمَا

سَمِيَ فِي الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ عَيْنًا «حَامِئَةً» وَأَنَّ الشَّمْسَ تَغْرُبُ مِنْ تَلْقَائِهَا وَمَمَدَ هَذَا الْبَحْرِ مِنْ أَقْلِيمِ غَامِرَاتِ التَّحْدِيدِ رَحْبَهُ لَا عَمَّارَ لَهُ إِلَّا غُرَبَاءَ يَطْرَأُونَ عَلَيْهِ وَالظُّلْمَةَ مَعْتَكِفَةً عَلَى «أَدِيمِهِ» وَأَنَّمَا يَتِمَّحَلُ الْمَهَاجِرُونَ إِلَيْهِ لَمَعَةً «نُورَ مَهْمَا حَنَحَتْ الشَّمْسُ لِلْوَجُوبِ وَأَرْضَهُ سَبَاحَةً» كَلَّمَا أَهَلَّتْ بِعَمَّارٍ نَبَتْ لَهُمْ فَابِتْنِي بِهَا آخِرُونَ» يَعْمَرُونَ فَيَنْهَارُ وَيَبْنُونَ فَيَنْهَالُ وَقَدْ أَقَامَ الشَّجَارُ بَيْنَ أَهْلِهِ بَلِ الْقِتَالِ فَإِنَّمَا طَائِفَةٌ عَزِيَّتْ اسْتَوْلَتْ عَلَى عَقْرِ دِيَارِ الْآخِرِينَ وَفَرَضَتْ عَلَيْهِمْ لَجَلَاءٍ تَبْتَغِي قَرَارًا، فَلَا يَسْتَخْلَصُ إِلَّا «خَسَارًا» وَهَذَا دِيدَنَهُمْ «لَا يَفْتَرُونَ»، وَقَدْ تَطَرَّقَ هَذَا الْإِقْلِيمُ كُلِّ حَيَوَانٍ وَنَبَاتٍ لَكِنَّمَا إِذَا اسْتَقَرَّتْ بِهِ وَرَعْنَتْ وَشَرِبَتْ مِنْ مَائِهِ عَشِيئَتَهُ عَوَاشٍ غَرِيبَةٍ^١ مِنْ صُورِهَا فَتَرَى الْإِنْسَانَ فِيهَا قَدْ جَلَّهَ مَسَكَ بِهَيْبَةٍ وَنَبَتَ عَلَيْهِ أُتَيْتَ مِنَ الْعَشْبِ وَكَذَلِكَ حَالُ كُلِّ حَنْسٍ آخَرَ فَهَذَا إِقْلِيمُ خَرَابِ سَبَخِ

(a) أَشَارَ بِهَا إِلَى الْهَيْبُولِ وَغُرُوبِ الشَّمْسِ فِيهَا مَصِيرَ الصُّورَةِ إِلَيْهَا وَمَلَابَسَتِهَا أَيَّاهَا [Cfr. Cor. S. 18 v. 84]
(b) فَاتِ التَّحْدِيدِ . . . أَدِيمُهُ أَيَّ أَنَّهُ مِنْ إِقْلِيمٍ وَاسِعٍ مُشْتَمِلٍ عَلَى أَصْنَافِ الْمَتَكُونَاتِ وَالْأَسْتَقْصَاتِ الَّتِي مِنْهَا يَتَرَكَّبُ الْكَائِنَاتُ وَالصُّورَةُ طَارِيئةٌ عَلَيْهَا مِنْ مَوْضِعٍ آخَرَ بَعِيدٍ مِنْ مَوْطِنِ الْهَيْبُولِ إِذْ مِنْ حَقِّ الْهَيْبُولِ أَنْ تَكُونَ بِلا صُورَةٍ فَهَنَّاكَ تَكُونُ الظُّلْمَةُ مَعْتَكِفَةً أَيَّ مُسْتَوَلِيَةً وَالصُّورَةُ نُورٌ مِنْ وَاهِبِهَا الَّتِي صُورَتُهَا تُزُولُ الظُّلْمَةُ مِنَ الْهَيْبُولِ الْمَجْرَدَةِ؛

(c) أَيَّ أَنَّ الْكَائِنَةَ الْفَاسِدَةَ تَمَحَّلَتْ نُورَهَا مِنْ صُورِهَا الْمُسْتَفَادَةِ عِنْدَ أَقْبَلِ الصُّورِ فِي هَيْبُولِهَا وَأَقْتَرَانِهَا بِهَا وَأَنَّ هَيْبُولَ هَذِهِ الْكَائِنَةِ لَا تَسْتَقِرُّ فِيهَا الصُّورُ وَلَا تَنْبِتُ فِيهَا كَمَا لَا يَنْبِتُ فِي الْأَرْضِ السَّبَخَةُ أَشْكَانَهَا وَقَوَاهَا كَلَّمَا أَهَلَّتْ بِعَمَّارٍ نَبَتْ لَهُمْ فَابِتْنِي بِهَا آخِرُونَ أَيَّ مِنْ شَانِهَا أَنْ تَتَعَاقَبَ عَلَيْهَا الصُّورَةُ لَا تَسْتَقِرُّ فِيهَا صُورَةٌ بَلِ تَسْتَبَدِّلُ بِخِلَافِهَا أَوْ صَدَّهَا فِي حَالَتِهَا؛

(d) أَيَّ أَنَّ هَذِهِ الْأَحْوَالَ طَبِيعِيَّةٌ بِهَذِهِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ لَا يَتَغَيَّرُ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ مِنْ طَبَائِعِهَا هَذِهِ
(e) أَيَّ أَعْرَاضَ تَلْوَمِهَا بِسَبَبِ الْهَيْبُولِ

(f) أَيَّ أَنَّ الصُّورَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ إِذَا حَصَلَتْ فِي الْمَادَّةِ اقْتَرَنْتْ بِهَا أَعْرَاضَ غَرِيبَةٍ وَلَا يَكَادُ يَخْتَصُّ بِشَكْلِ مَا دُونَ شَكْلِ وَلَا قَدْرَ دُونَ قَدْرِ وَلَا وَضْعَ دُونَ وَضْعٍ وَكَذَلِكَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ؛

مشحون بالفتن والهييج والخصام والهرج يستعير البهاجة من مكان بعيد وبين
 هذا الاقليم واقليمكم^١ اقاليم اخرى لكن وراء هذا الاقليم مما يلي محط اركان
 السماء اقليم شبيه به في امور^٢ منها انه صغف غير آهل إلا من غرباء واعلين
 ومنها انه يسترق النور من شعب غريب وان كان اقرب الى كوة النور من المذكور
 قبلة^٣ ومن ذلك انه مرسى قواعد السماويات كما ان الذى قبله مرسى قواعد
 هذه الأرض ومستقر لها لكن العجزة في هذا الاقليم مستقرة لا مغاصبة بين ورادها
 للمحاط ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم^٤ غالباً فأقرب معامرة منا
 بقعة سكانها أمة صغار للجثث حثات للحركات ومدنها ثمانى مدن^٥، ويتلوها ملكة
 أهلها أصغر حثنا من هولاء وأنقل حركات يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرجات
 والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة مدنها تسع^٦، ويتلوها وراءها

(a) أراد بالأقليم الانواع المعدنية والنباتية والحيوانية واقليمكم اى النوع الانسانى
 (b) أشار بها الى الأجرام السماوية التى أولها ما يليها فلك القمر وآخرها الفلك التاسع وجعلها
 اقليما آخر وراء الاقليم المتقدم ذكره اذا كانت طبيعته مبانئة لطبيعة الكائنات الفاسدة وان كانت
 مشابهة لها على ما ذكره في امور^٢

(c) اى معدن النور الذى هو الأمر العقلى بالجملة بالى منه النور الى هذه الأجرام السماوية بلا واسطة
 ويأتى منه الى الكائنة الفاسدة بنوسط السماوية ولذلك السماوية أقرب الى المعدن اى اشد تقرباً
 (d) اى صورها صور لا تغارقها ولا تتبادل بأصدادها فلا يصعب بعضها محط بعض على ما عليه
 الأمر فى الكائنة الفاسدة^٤

(e) أشار بذلك الى فلك القمر وعنى بسكانها القمر ووصفه بصغر الجثة ان كان جرمه جزءاً من
 جرم الارض وأشار بثمانى مدن الى الاجرام التى ينقسم اليها فلكه ويشتمل عليها بموجب ما
 وجد له من الحركات ووجد له ثمانى حركات ووجب أن يكون لكل حركة منها جرم على حد ما
 شرح أمره فى كتب الهيئة^٥

(f) أشار به الى فلك عطارد وأوجب ان يكون ساكنها الذى هو عطارد أصغر جثثاً وأبطه حركة

مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرأون من الغموم
 لطف لتعاطى المزاهر مستكثرون من ألوانها تقوم عليها امرأة قد طبعوا على
 الإحسان والخير فإذا ذكر الشر أسماؤا عنه ومدنها ثمانى مدن^٥، ويتلوها مملكة
 قد زيد لسكانها بسطة في الجسم وروعة في الحسن ومن خصالهم أن مفارقتهم
 من بعيد عزيزة للجدوى ومقاربتهم مؤذية ومدنها خمس مدن^٦، ويتلوها مملكة
 تأوى إليها أمة يفسدون في الأرض حُبب اليهم الفتك والسفك والاعتيال والمثل
 مع طرب ولهو يملكهم أشقر مغرى بالنكب والقتل والضرب وقد فتن كما يزرع
 رُواة أخبارها بالمملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفتها حبا ومدنها سبع مدن^٧،
 ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز
 جهاز الخير الى كل قطر وأعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وإزالال المعروف
 الى من علم وجهل وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومدنها سبع مدن^٨،
 ويتلوها مملكة يسكنها أمة غامضة الفكر مولعة بالشر فإن جنحت للإصلاح أنت
 نهاية التأكيد وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور بل توختها بسيرة الداهي

مما تقدمه وأنت تعرف ذلك وصحته كما أورد في ذكر مقادير الأجرام ومقادير الحركات ووصفه
 باللهج بالكتابة والنجوم والطلسمات والنيرانجات والصنائع الدقيقة والأعمال العبيقة وهذا على مذهب
 أصحاب النجوم وأعتقادهم دلالة عطار على هذه الأمور،

(a) أشار به الى فلك الزهرة ووصفت الزهرة بهذه الأوصاف فهو أيضا على مذهب احكام النجوم،

(b) أشار به الى فلك الشمس ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة في الجسم أراد به عظم مقاديرها

التي خصت بها دون غيرها،

(c) أشار به الى فلك المريخ،

(d) أشار به الى فلك المشتري

المنكر لا تعجل فيما تعمل ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتي وتذر ومدنها
 سبع مدن^٥، ويتلوها ملكة كبيرة^٦ منتزحة الأقطار^٧ كثيرة العمار بقعة لا يتمدون^٨
 إنما قرارهم^٩ فاع صقصف مفصول^{١٠} بآتي عشر حدًا^{١١} فيها ثمانية وعشرون محطًا لا تعرج
 طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم فسار عنه إلى خلفها
 وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها^{١٢}، ويلبها مملكة لم يدرك
 أفعها إلى هذا الزمان^{١٣} لا مدن فيها ولا كور ولا يأوى إليها من يدركه البصر

(a) أشار به إلى فلك النحل

(b) أشار به إلى فلك الكواكب الثابتة وإلى عظم مقدار بعده من الأرض وعظم مقدار دور سطحه

(c) أشار به إلى الكواكب الثابتة التي لا تعرف عددها ولا يصل قوة البشر إلى تحصيلها في جملة

إلا أن الذي أمكن قياسه وعرف منها عددها ألف واثنان وعشرون

(d) أي بقوتهم لا تنقسم إلى مدن أي أجزاء يختص كل جزء منها بحركة واحدة غير مختلفة

عرف ذلك لأنها لا يقرب بعضها من بعض ولا يبعد بعضها عن بعض بل في محفوظة الأبعاد كأنها كلها

مركوزة في جسم واحد يتحرك من هو فيه فيحركها بهركته

(e) أي فضاء واحد مستوي غير منقسم إلى بقاع مختلفة،

(f) أشار به إلى منطقة هذا الفلك التي تسمى فلك البروج وقد قسموه في الترتيب على اثني عشر

قسمًا سمي كل قسم منها بأسم وهي الحمل والثور والجوزا والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب

والقوس والجدي والسدس والحوت وجعلها محطًا إن كان مقدار سير كل سائر من الكواكب الثابتة

والمتحيرة مقيسًا إلى فلك البروج ودل بقوله لا تعرج طبقة منهم الخ إلى خلفها على ما ذكرته فيما

تقدم من حفظ أبعاد ما بينها فلا يلحق واحد منها الآخر حتى يجتمع معه في محط بل لا

يحل واحد منهم محطًا إلا إذا سار عنه الذي تقدمه،

(g) أشار به إلى مسير الكواكب المتحيرة المذكورة فيما تقدم في فلك البروج ومسير كل واحد منها

من برج إلى برج وأشار بقوله تتردد فيها إلى حركاتها المستديرة التي تبتدى من موضع وتنتهى إليه

بعينه فكان الكواكب بدوراتها وانتقالاتها إليها بأعيانها مترددة فيها،

(h) أشار بذلك إلى الفلك المنتسح الفلك المسمى المستقيم لم يعرف مقدار جرم هذا الفلك لأنه

لا يوجد سبيل إلى معرفة ذلك كما سيوجد سبيل إلى معرفة مقادير سائر الافلاك والكواكب

«وعمارها الروحانيون من الملائكة لا ينزلها البشر ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر» وليس وراءها من الأرض معمور^١ فهذان الاقليمان بها يتصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب، فإذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك اقليم لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر إنما هو بر رحب ويم عمر ورياح محبوسة^٢ و نار مشبوبة^٣، وتجوزه الى اقليم تلقاءك فيه جبال راسية وأنهار ورياح مرسله وغيوم هاطلة^٤ وتجد فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أحناسها وأنواعها إلا أنه لا نابت فيه، ويؤديك عبوره الى اقليم مشحون بما خلا

بخلوه عن الكوكب الذي عرف مقدار فلكه بتوسط قربه وبعدده من الارض أعنى انحطاطه الى الخضيض وارتفاعه الى الارجح فلم يوجد لذلك سبيل الى معرفة مقداره لعظم قوته الواثبة بتحركه ما دونه على سبيل انقهر الحركة البالغة في السرعة التي بلغت من غاية سرعتها وأستوائها واتصائها الى أن جعل الزمان المطلق من متعلقاتها دون غيرها من الحركات،

(a) أي لا كوكب فيها يجري مجرى العمار والآوين الى المسانين،

(b) أي ليس فيها كوكب جسماني يصح أن يوصف بوجه من الوجوه أنه بشر لأنتهاه جسمه الى سطحه المحيط به،

(c) أي أمر الله الذي هو الأمر المطلق وقدره الذي هو موجب القضاء والحقم ينزل على سائر الموجودات بتوسط هذا الفلك ونفسه وعقله على ما عرف ذلك من موضعه،

(d) أشار به الى تنافح الأجسام عنده لا خلاه ولا ملاء يلي هذا الفلك بل عنده ينقطع الأجسام وسطحه ينتهي الى لا شيء،

(e) أي يظهر لك أن أول الصورة الملائكة للهولي ليس بصورة للحيوان ولا النبات ولا المعادن بل تجد أول الصورة أعنى الصور الجسمانية صور الاستنقسات الأربع التي عبر عنها ودل عليها بقوله إنما هو بر رحب ويم عمر أي صورة الارض والمياه والرياح المحبوسة أي الهواء و نار مشبوبة أي صورة النار،

(f) أشار به الى صور المعادن التي أولها صورة للجلال والتي صور العيون والأنهار والتي الهواء المتحرك والتي السحاب الخادث المتولد من البخار الرطب وأصناف الغيوث التي تهطل بها من المطر والثلج والبرد،

ذكره الى ما فيه من أصناف النبات^١ نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة نُحْبَة ومُبرزة لا تجد فيه من يُضْمَى ويضفر من الحيوان^٢، وتتعداه الى اقليم يجتمع لك ما سلف ذكره الى أنواع الحيوانات العجم^٣ ساحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها إلا أنه لا أنيس فيه^٤، وتخلص عنه الى عالمكم هذا وقد دللتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً، فإذا قطعتم سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان^٥ فإن للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير^٦ والأمة السيارة منها قبيلتان قبيلة في خلق السباع وقبيلة في خلق البهائم^٧ وبينهما شجار دائم قائم وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق وأما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات

(a) أشار به الى صور النبات فإن النبات له في تركيبه ومزاجه صور المعادن وزيادة الصورة النباتية التي تجرى منها مجرى الفصل المميز بما هو نبات علم ثم ينقسم الى أنواعه التي دل عليها،
(b) أشار به الى الحيوان غير الناطق؛

(c) أي اذا نظرت من هذا الاقليم في صورته وملت في اعتبار أمره الى هذا الجزء منه وجدت الصورة الانسانية التي هي العقل الانساني هي طالعة مجردة من المادة بقوام ذاتها قائمة بنفسها صالحة لذلك البقاء بعد فساد البدن فإنه دل على هذا المعنى بقوله تطلع كما دل بالأقول في موضع آخر على الانغماس في المادة والأطباع بها بل فسّر بذلك قوله سبحانه حكايته عن ابراهيم عم فلما أتل قل لا أحب الأقلين، [v. Sur. VI, 76] وجعل القرنين جميعاً من الشيطان لبعده عما وصف به العقل الانساني من التجريد والبقاء والشيطان هو البعد

(d) أراد بالقرن الذي يطير القوى المدركة من الانسان والقرن الذي يسير القوى المحركة منه وشبه الإدراك بالطيران وشبه التحريك بالسير لشدة حركة الطيران والوصول بها الى الأشياء البعيدة ولبطؤه حركة السير والوصول بها الى الأشياء القريبة

(e) أراد بها القوة الغضبية والقوة الشهوانية وبينهما التجاذب والتمانع وجعل محل صنفي هذا القرن السيار ذات اليسار من المشرق دلالة على خسة مرتبها وقصورها عن مرتبة القرن الآخر الطيار الذي يجعل محله ذات اليمين من المشرق

اليامين من المشرق^٥ لا تنحصر في جنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة فمنها خلق لمس في خلقين او ثلاثة او اربعة كانسان يطير وأفعان له رأس خنزير ومنها خلق هي خداج من خلق مثل شخص هو نصف انسان وشخص هو فرد رجل انسان وشخص هو كف انسان او غير ذلك من الحيوان ولا يبعد أن يكون التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الاقليم" والذي يغلب على أمر هذا الاقليم^٦ قد رتب سكاكاً خمسا للبريد جعلها ايضا مساح لمملكته فهناك يختطف من يستهوى من سكان هذا العالم ويستثبت الأخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوى الى قيم على الخمسة مرصد بباب الاقليم ومعهم الانباء في كتاب مطوى محتوم لا يطلع عليه القيم انما له وعليه أن يوصل جميعه الى خازن يعرضه على الملك^٧ وأما الأسرى

(a) أراد بها القوة المتخيلة من الانسان،

(b) أراد به النفس الانسانية التي هي أصل ومفيض لسائر القوى البدنية وترتب آياها في مراتبها الخاصة بها،

(c) أراد به الخواص الخمس الظاهرة التي جعلت في البدن كأحباب الأخبار في المملكة وجعلها مساح اي جعلها مواضع الاسلحة وأحباب الأسلحة يستهون سكان هذا العالم أي يصيدون صورها ويستثبتونها في ذواتها ويجردونها عن مواضعها ضرباً من التجريد،

(d) فهناك يختطف الخ . . . يعرضه على الملك أي يعمل بلاشياء الواردة على عمليتين أحدهما التمسك بتلك الصورة الجسمانية على ما هي عليه بعد تصيدها وهو الذي يعبر عنه بقوله يختطف والثاني معرفة ما يقرب بها من المعاني غير المحسوسة وإثباتها وهو الذي دل عليه بقوله ويستثبت الأخبار الخ وأراد بالقيم الذي يسلم اليه المستهوى للحس المشترك فذكر أنه يسلم اليه المستهون ومعهم آلاتها محبوسة كما هي من غير أن يطلع على ما معهم من الانباء أي المعاني المعبرة بها الغير المحسوسة انما له وعليه أن يوصل جميعه الى خازن يعرضه على الملك أراد بالملك النفس الذي عليه أن يدرك الجميع اي يصير من الحس المشترك الى القوة للحفاظه وأراد بالخازن القوة للحفاظه،

فبتكلفتهم هذا الخازن^١ وأما آلتها فيستحفظها خازنًا آخر^٢ وكلما استأسروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجًا منها وإخراجًا أيها^٣، ومن هذين القرنين من يسافر الى ائليهمكم هذا فيعشى الناس في الأنفاس حتى تخلص الى السويداء من القلوب، فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين فإنه يتربص بالانسان طرًا أدى معتبا عليه فيسقره وينين له سوء العمل من القتل والمثل والايحاش والايذاء فيرتبى الخجور في النفس ويبعث على الظلم والغشم^٤، وأما القرن الآخر منهما فلا ينزال يناجى بال الانسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور اليه وتشويقه اليه وتحريضه عليه فد ركب ظهر اللجاج وأعتمد على الإلحاح حتى يجتره اليه جسرًا^٥، وأما القرن الطيار فإنها يسؤل له التكذيب بما لا يرى ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع ويساود سر الانسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة

(١) أي أن الصورة المحسوسة يتكلف بها هذه القوة للحفاظة وهي التي تسمى الخيالية

(٢) أي أن المعاني المقتزاة بالصورة تُسلم الى خازن آخر أي القوة الوهمية أولاً ثم الذاكرة وأراد

بقوله وكلما استأسروا من عالمكم الخ ما أشير اليه قبل من الحكاية والتركييب والتفصيل،

(٣) أشار به الى القوة الغضبية التي في خلق السباع أي أن القوة الغضبية تستولى على النفس

تبعثها على العمل الغضبي عند لحوق مكروه ومؤذي بها فيحركها نحو رفع ذلك من أنفسها أما

بجور أو قتل أو إيذاء وبالجملة بنوع من انواع ما يسترفع به الشر والمكر والمؤذي ثم إنها ربما

تجاوزت الحد في ذلك فيبعث على الظلم والغشم،

(٤) أي أن القوة الشهوانية منهما تستولى على النفس وتبعثها على العمل الشهواني عند

لحوق حاجة الى ملذ ومتهى لها من مطعم او منكوح فيحركها الى استجلاب ذلك الى نفسها

ثم انها ربما تجاوزت الحد في ذلك فتبعث على ركوب الفحشاء والمنكر من الأفعال

والأعمال،

للسوى وللحسنى ولا قيوم على الملكوت،^١ وإن من القرنين لطوائف تصادف
 حدود اقليم وراء اقليمكم تعمره الملائكة الأرضية تُهدى بهدى الملائكة قد نزع
 عن عوايه المرده وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين «فاولئك اذا خالطوا
 الناس لم يعيشتوا بهم ولا يضلّوهم ويحسن مظاهرهم على تطهيرهم وفي جن
 وحن»،^٢ ومن حصل وراء هذا الاقليم وعمل في اقليم الملائكة فامتصل منها بالارض

(١) أى المخيلة فإما تسول له التكذيب بما لا يرى أى من شأن هذه القوة انكار الأمور العقلية
 والتكذيب بها إذ كان انراكها الإدراك الجسمي وليس لها الإدراك العقلي بوجه، ويصور اليه حسن
 العبادة للمطبوع والمصنوع أى أنها وان اعترفت وانعت لاثبات مبدأ أول وخالف معبود فإما
 تثبت على أنه جسم طبعي كملك وكوكب أو جسم صناعي كصنم وتمثل على ما يعتقد عبدة
 الكواكب وعبدة الاصنام ويساود سر الانسان الخ أى يلقي في بال الانسان ان لا نشأة اخرى ولا
 بقاء للنفس وعبر عنه بالنشأة الاخرى من قوله تع وننشئكم فيما لا تعلمون (v. Sur. 56 v. 61) أى
 تبقى النفس منكم مفارقة للمادة مجردة عن البدن وأنه لا ثواب لها ولا عقاب عليها ولا قيوم على
 الملكوت أى في منكرة مدبر العالم الذى هو القائم بذاته الغير المحتاج الى موضوع في قوامه الى
 سبب في وجوده»

(ب) أراد به من السيارة والطيارة طوائف وجماعات تهذب وتادب بصرى من التهذيب والتأديب
 وهى لذلك كأنها مجاورة لاقليم وراء اقليمكم تعمره الملائكة الخ وشبهها في السيرة انفاصلة بالملائكة
 واتخذاتها بهدائها وأسنانها بسنتها ويعنى بالملائكة كل جوهر عقلي مدرك للمعقول والملائكة الارضية
 هى النفوس الناطقة العاقلة البشرية قد نعت عن عوايه المرده وتقيدت الخ أى انقادت لمشورة
 انقل وتخالقت بالأخلاق المرضية أما السيارة فبأرئداعها عن الانهماك فى الأفعال الغضببية والشهوانية
 وأما الطيارة فبإتباعها أحكام العقل وقلة منازعتها ومجاذبة آياها ومعارضتها له فى قضاياها»

(ج) أراد بالجن القوة المتعقلة من الخواص والخييل وغير ذلك سماها جناً لأجتنانها واستتارها عن
 المعقولات من قوله تع فلما جن عليه الليل رأى كوكبا (v. Sur. VI v. 76) أى لما تفرق الخس والخيال
 حال الموجودات وأراد بالجن الغضببية والشهوانية اللتين هما شعبتا القوة النزوعية وعبر عن النزاع
 بالجن وكان القوة الشوقية حائنة ونازعة الى استجلاب اللذيد وأستدغلق المودى»

إقليم سكنه الملائكة الأرضيون^١ وإذ هم طبقتان^٢ طبقة ذات اليمين وهى علامة
أمانة وطبقة تسحاذيها ذات الميسرة وهى مؤتمرة عمالة والطبقتان تهبطان الى
أقاليم الجن والإنس هويًا وتمنعان في السماء رقبًا^٣ ويقال أن الحفظة الكرام
والكاتبين منهما^٤ وأن القاعد مرصد اليمين من الأمانة واليه الإملاء^٥ والقاعد
مرصد اليسار من العمالة واليه الكتاب^٦، ومن وجد له الى عبور هذا الإقليم
سبيل خلس الى ما وراء السماء خلوصا^٧ فلمح ذرية للخلق الأقدم^٨ ولهم ملك
واحد مضاع فأول حدوده معمور بخدم لملكهم الأعظم عاكفين على العمل المقرب
اليه زلفى^٩ وهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد

(a) أراد به النفوس الناطقة الانسانية أى اذا تجاوزت بنظر رتبة هذه القوى البدنية انتهت
في النظر الى رتبة الملائكة وذلك بعد معرفة الإدراك الحسى انتهت الى معرفة الإدراك العقلى^{١٠}
(b) أراد به القوة العلمية والعملية وجعل العلمية ذات اليمين لشرفها وفضلها على الأخرى العملية^{١١}
(c) أشار بذلك الى جهتي نظرها فإتتهما تارة تقبلان على العقل الفعّال مستمدتين منه وتارة تقبلان
على البدن مدبرتين له^{١٢}

(d) أراد بالحفظة الكرام والكاتبين قوة العقل من قوله سبحانه إن عليكم لحافظين كراما كاتبين
يعلمون ما تفعلون (v. Sur. 82 v. 10-12) وذلك لأن العقل هو الذى يحفظ الانسان ويدبر أمره
وهو الذى يستثبت في ذاته ما يدركه من المعقولات^{١٣}

(e) أى للعلمية منهما المبدأ الهداية لما يجب ان يعلم^{١٤}
(f) أى ان العملية منهما في النى اليها يتوجه وينتهى الأمر فيعمل ما يجب ان يعمل به^{١٥}
(g) أى ان المرتبة الانسانية والعقل الخاص بها متأخمة ومجاورة للرتبة السماوية والعقول الخاصة بها^{١٦}
(h) أراد بها القدم أى المفارقة للمادة المتقدمة بالذات والعلّة على الأمور الملبسة لها^{١٧}
(i) أى ان هذه المفارقات تنتهى في مراتبها الى مبداء أول واجب الوجود والكل فائض عنه
وموجود به ومستبب له فهو الملك الغنى عنهم وهم المملوكون المقترضون اليه^{١٨}
(k) أشار به الى النفوس الفلكية المباشرة للتحرّك فان القرب منه هو الاستكمال وقرب كل شىء منه
كونه على كماله الخاص به وهم أمة بررة منزّهة من القوى الأرضية والغضبية والشهوانية^{١٩}

أو كسل قد وُكَلُوا بعمارة ربح هذه المملكة ووقفوا عليه وهم حاضرة متمدنون
 «يأوون الى قصور مشيدة وأبنية سرية تنوف في عاجن طينتها حتى أنعجن ما لا
 يشاكل طينة اقليمكم^١ وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطاء
 أمد بلائه وقد أملى لهم في أعمارهم وأنشى في آجالهم فلا يحرمون دون أبعاد
 الآماد وتبترتهم عمارة الربض طائعين^٢، وبعد هولاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم
 مصرون على خدمة المجلس بالمثل وقد صئنا فلم يبتدلوا بالاعتمال^٣ واستخلصوا
 للقربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى وللخفوف حوله ومتعوا بالنظر الى وجه
 الملك وصالا لا فصال فيه^٤ وحلوا تحلية اللطف في الشماثل والحسن والثقافة^٥
 فى الاذهان والنهاية فى الاشارات^٦ والسراء الباهر والحسن الرائع والهيئة^٧

(١) أى ليست هى مجردة عن المادّة كل التجريد بل ملابسون لها ضربا من الملابس بأوون الى قصور
 أى هى صبر الافلاك التى شبيها فى علوها وارتفاع محلها بالقصور المشيدة»

(ب) أى ان المادّة الفلكية مبيانة للمادّة الأرضية ولأنها نوع آخر من المادّة مبيانتها لها أنها لا يفارقتها
 صورها ولا يتعاقب عليها الصور كما يتعاقب على المادّة الارضية الاستنسية»

(ج) أى ان هذه القوة لا تبطل ولا تفسد كما تبطل سائر القوى المغايرة للنوع الأخر من المادّة
 لا يتغيرون عما هم بصدده من عمارة الربض أى ملازمين الفلك والطاعة أى التحريك للفلك»

(د) أشار به الى العقول الفعالة المفارقة للمادّة أصلا وعنى بقوله أشد اختلاطاً بملكهم ما عليه هذه
 العقول من الاختصاص بالتعلقات دون غيرها من التحريكات كما عليه النفوس المتقدم ذكرها مصرون
 على خدمة الخ أى من شأنهم الثبات على الأحوال التى هم عليها لا يلحقهم عنها تغيير ولا انتقال
 إنهم منزّهون عن مباشرة الأعمال والتصرف فى المواد»

(هـ) أى انهم أقرب للخالق رتبة من الأول الخلق والقربة بالحقيقة لهم دون غيرهم»

(٢) وحلوا تحلية الخ شرع فى هذا الكلام فى ذكر أوصافهم اننى خصوا بها وفى اللطف فى الشماثل
 ان لا شىء فى الشماثل أنطف حقيقته من شمائلهم أى فى التعلقات»

(٣) ان كل مدرك إنما يدرك ما يدرك بهداية هذه العقول»

البالغة" وضرب لكل واحد منهم حداً محدوداً ومقام معلوم ودرجة مفروضة^١ لا ينازع فيها ولا يشارك فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفسه بالمقصود دونه" وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته^٢ وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومة^٣ ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبق منه وأشب بهجة^٤ وكلهم مستخرون قد كفوا الاكتفاء^٥ والملك أبعدهم في ذلك مذهباً ومن عزاه

(a) ان لا شيء أروع حسناً من حسنهم الذي هو الحسن الحقيقي الذاتى دون الحسن العرضى المستعار الذى لغيرهم ولا شيء من الهيئات أكمل من هيئاتهم التى لا يشوبها نقص ولا يشبهها قصور"
(b) أشار بذلك إلى ترتيبهم في مراتبهم وحصول كل واحد منهم في رتبة ما مفروضة من جهة القرب والبعد من لأول لا ينازع واحد منهم الآخر في تلك الرتبة ولا يشاركها فيها ان كان لكل واحد محل من القرب ليس للآخر ذلك المحل بل إما دونه أو فوقه"
(c) أراد به العقل الفعّال الأول الذى هو المبدأ الأول بالحقيقة وسماه أباً لهم ان كان وجود ما سواه عن الأول بتوسطه"

(d) أى كما أن وجودهم بتوسط وجوده كذلك ما أكرموا به من الفيض الإلهى والتعقل الأولى إنما يصل إليهم بتوسطه ومن جهته"

(e) أشار به إلى احواله وصول تأثير الزمان إليهم وأمتناع لحوق النقصان بهم للحاصل لغيرهم من تطاول المادة وذلك لبراءتهم عن ملاسنة المادة والقوى الجسمانية^٦ وأشار بأن الوالد منهم الخ إلى التقدم الذاتى ألا أنه رمزاً بالقدم الزمانى فقال ان الذى هو أقدم في الذات هو أسبق وأتم قوة"
(f) وقد كفوا الاكتفاء إشارة إلى تاجرد ماهياتهم عن الهيولى البدنى وبالجملة عن عنصر جسمانى وقيامهم بذاتهم عن غير حاجة إلى موضوع"

(g) والملك أبعدهم الخ أى أنهم وإن كانوا موصوفين بما يوصف به الأول الخلف من التاجرد والاستغناء عن الموضوع فالملك متفرد من هذا الوصف بخاصية لا يشاركونه فيها إذ هم وإن حصلوا على هذا الوصف فلم يختصاص ما بأمر جسمانى وهو أن كل واحد منهم هو المحرك على سبيل التشويق لقلك من الافلاك ومنسوب إلى تدبير واحد منها باستمداد خاص نفسه منه دون غيره فله

الى عرقٍ» فقد زلّ ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هدى قد ذات قدر الوصاف عن وصفه وحادث عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها ألا بتماين أعضائه بل كلكه لحسنه وجهه ولجوده يده^١ يعفى حسنه آثار كل حسن ويحقر كرمه نفاسه كل كرم ومتى تم بتأمله أحد من الخافين حول بساطه غص الدهش طرفه فأب خسيراً يكاد بصره يخطف قبل النظر اليه وكان حسنه حجاب حسنه وكان ظهوره سبب بطونه وكان تجليده سبب خفاؤه كالشمس لو أنتقيت يسيرا لاستعلنت كثيرا فلما أمعنت في النجلى احتجبت وكان نورها حجاب نورها^٢ وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاء^٣ لا يضمن عليهم بلقاءه^٤ وإنما يوتون من دنوقوا^٥ دون ملاحظته^٦ وأنه لسمح فيأخذ واسع البر عمر النائل رحب الفناء^٧ عام العطاء^٨ من شاهد أنرا من جماله وقف عليه لخطه ولا يلفته عنه غمزة^٩ ولربما هاجر اليه أفراد من الناس فيتلقاه من فواضله ما ينوبهم^{١٠} ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم^{١١} هذا فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون^{١٢}،

نسبة ما الى موضوع خاص فلما الملك الذي هو الأول للخلق فيميز تمييزاً عن ذلك من كل وجه فلهذا يوصف بأنه قيوم وهو المبالغة في القيام بالذات ولا يوصف واحد منهم بذلك،
 (a) ومن عزاه الى عرق الخ شرع ههنا الى ذكر نبد من صفات الأول للخلق فقال ان من نسبة الى أصل من مادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاغ عن الخلق ان هو لا ينسب الى شيء من هذه الاصول لأنه ليس بمركب فيكون له مادة أو صورة ولا سبب فيكون له فاعل أو غاية لكنه البسيط الذي لا تركيب فيه بوجه والسبب الأول لا سبب قبله في الوجود والموجود الأول الذي لا أولية لغيره متقدم عليه ليس في وسع احد من واصفيه ان يصفه بكنه ما عليه،
 (b) فلا يستطيع الخ ولجوده يد لا بتقسيم على وجه من الوجوه القسمة لا المعنوية ولا المقدرية ولا مباينة بين جزء من ذاته لجزء اخر بل هو واحد من كل جهة»

قال الشيخ حى بن يقظان لولا تغزبى اليه بمخاطبتك منبها اياك لكان لى
به شاعرا عنك وان شئت اتبعتنى اليه والسلام،

تمت رسالة حى بن يقظان

بحمد الله ومنه

والصلوة على محمد خير خلقه

وعلى آله واصحابه،،،،

- P. 17. l. 4. L. أضلّوهم; B. صاروهم.
- » 18. l. 2. Les mots ذات الميسرة وفي om. dans O.
- » — l. 3. L. تصعدان au lieu de تمعان; ibid. L. رزقا au lieu de رزقيا; ibid. au lieu de الحفظة وكرام التائبين O. الحفظة الكرام.
- » 19. l. 3. L. et B. لأصلب au lieu de لأجلد; ibid. L. et B. ajoutent من واخذ avant الياقوت.
- » — l. 4. L. et B. يحترمون.
- » — l. 6. L. et B. متصرفون au lieu de مصرون.
- » — l. 9. O. om. في الانعاش والنهاية.
- » 20. l. 6. Au lieu de la leçon de O. مستخرون, adoptée dans le texte, L. et B. offrent مصكرون ou مصكرون, peut-être faute d'écriture au lieu de مأخضرون, et, au lieu de la leçon du texte, L. et O. «قد كفوا الاكتنان» [B. seul كفوا الخ]. Quoique les manuscrits semblent offrir unanimement الاكتنان, si d'ailleurs je ne me suis pas trompé moi-même à cause de l'écriture un peu difficile, je me suis décidé pour la leçon كفوا الأكتفاء «ils se suffisent pleinement à eux-mêmes», c.-à.-d. sans aucune influence et dépendance de la part de la matière. C'est en ce sens qu'a été expliqué le mot technique الأكتفاء dans l'ouvrage important: a dictionary of the technical terms, Calcutta 1862, p. 1282 sous l'art. المكنفى: «ce qui est offert à l'âme pour atteindre son perfectionnement; c'est ainsi que les âmes célestes s'occupent toujours de leur perfectionnement, auquel elles arrivent graduellement en mettant en mouvement les corps célestes.»
- » 21. l. 1—2. O. om. les mots عن وصفه; ibid. L. يطمع au lieu de يستطيع.
- » — l. 6. L. لاسْتَعْلَت.
- » 22. l. 2. B. ajoute avant شغل شاغل; L. lit شغل seul. — L'épigraphie finale est rendue selon le manuscrit de la bibliothèque Bodleyenne à Oxford.

la signification du verbe صاء dans le sens de «pondre» ou «faire éclore.» Peut-être le manuscrit de ce traité, qui se trouve dans la bibliothèque de l'Escurial à Madrid, nous donnera-t-il une meilleure explication, et pour le moment j'aimerais mieux omettre toute autre conjecture sur le sens de ces mots très difficiles. La leçon يَصْفِرُ, que j'ai donnée dans le texte, pourrait à la rigueur viser à l'accouplement des animaux, mais je préfère celle mentionnée plus haut; mon très honoré collègue M. DE GOEJE propose la leçon يَصْفِرُ وَيَصْفِرُ «il n'y a pas d'êtres vivants qui piaillent ou sifflent», quoiqu'on ne voie guère de raison pour restreindre tout le monde animal, opposé aux plantes, aux oiseaux seuls.

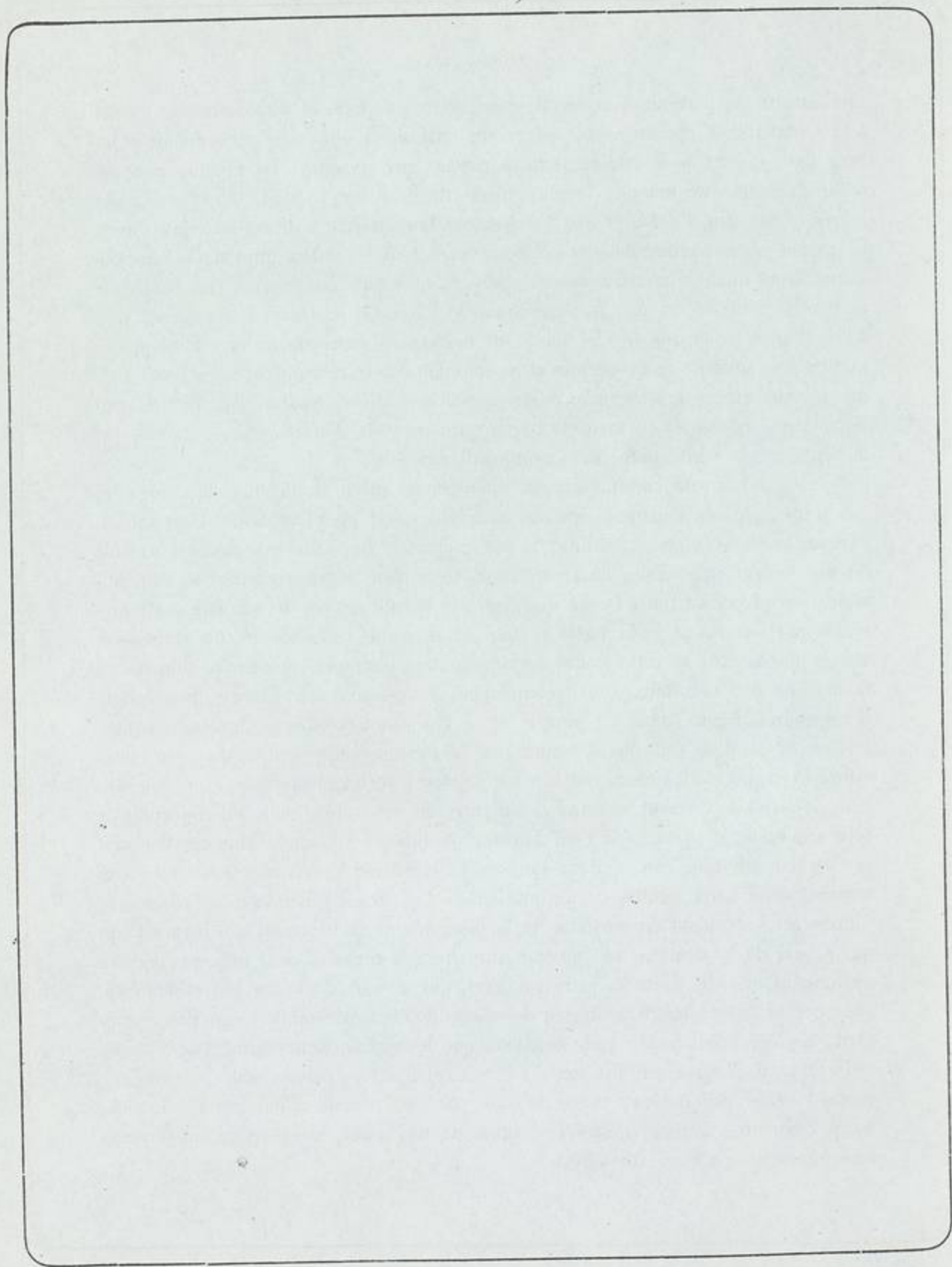
- P. 14. l. 3. O. ومتموالدتها.
- » — l. 6. O. للشيطان au lieu de للشيطان; ibid. L. فيها au lieu de منها.
- » 14. l. 8. L. بواديهها au lieu de نواحيها.
- » 15. l. 2. L. بصفه au lieu de بصيغه; ibid. L. et B. نمت من au lieu de في نمت.
- » — l. 3. Après افعان B. ajoute و[لد] يظير.
- » — l. 7. O. يخطف.
- » — l. 8. O. من القيم على الخمسة; L. من القيم على الخمس.
- » 16. l. 1. L. et O. فيكلمهم au lieu de فيتكلّمهم; ibid. L. et B. اسروا.
- » — l. 2. L. et B. أخيانا au lieu de أصننا; ibid. L. et B. تناصلوا.
- » — l. 3. مَسْ om. dans O.
- » — l. 4. L. et B. القلب.
- » — l. 5. L. معتب عليه B. ومغيث عليه; ibid. la leçon فيسقره adoptée par moi dans le texte au lieu de فيتسقره, probablement à lire فيستقره, signifierait: «elle [c. à. d. la force animale] lui met une muselière [سغار] à la bouche» ou «le muselle»; peut-être faudrait-il lire tout simplement فيبقره «elle le rend tranquille.»
- P. 16. l. 6. L. om. سو avant العمل et ajoute après المثل les mots الافعال; ibid. au lieu de فيرتي للجر L. فيرتي للحد.
- » — l. 8. Après والفجور L. et O. لديه, leçon que je préfère.
- » 17. l. 2. L. et B. الأرضيون au lieu de الارضية et تهدي au lieu de تهدي.

- P. 9. l. 6. L. et B. *ولا يستخلص الأختيار*, leçon que de même semble suivre la version hébreue.
- » — l. 10. O. *فهذا الاقليم اقليم*.
- » 10. l. 3. B. et L. *من تلك* au lieu de *منها*.
- » 11. l. 3. B. *تسع* au lieu de *ثمانى*.
- » — l. 5. O. *اربع* au lieu de *خمس*.
- » — l. 6. B. et O. *والميل* au lieu de *والمثل*.
- » — l. 7. B. *بانتهب*; O. *باننكت*.
- » — l. 8. B. *ثمانى* au lieu de *سبع*.
- » — l. 11. B. *ثمانى* au lieu de *سبع*.
- » — l. 12. B. après *مملكة* ajoute *عظيمة*.
- » 12. l. 1. B. *المتكبر* au lieu de *المنكر*.
- » — l. 2. B. *ثمانى* au lieu de *سبع*; *ibid.* les mnserts B. L. et O. portent *بدأ* au lieu de *بقعة*, leçon que nous avons adoptée selon le commentaire d'*Ibn Zeylâ*.
- » — l. 4. B. ajoute *اخرى* après *طبقة* *الى محط طبقة*; *ibid.* B. et O. *فسارعت* au lieu de *نسر عنه*; L. en semblant offrir la même leçon, il faudrait peut-être l'adopter dans le texte.
- » — l. 5. O. *وتتردد فيها* au lieu de *وتتردد منها*.
- » — l. 5. Les mots depuis *يدرك الخ* — l. 6. *ولا كور* manquent dans O.
- » 13. l. 1. B. et L. *يتنزل* au lieu de *ينزل*.
- » — l. 5. après *وأنهار* il faut ajouter « *جارية* »
- » 14. l. 2. Les mots *من يضى ويصغر* sont très obscurs selon la leçon que donnent les manuscrits; de même la version hébreue, en les rendant par *מאיר ומכהיק*, n'éclaircit rien et nous apprend seulement que le traducteur inconnu a trouvé dans son texte le premier mot *يضى* comme il est dans le nôtre. Le commentateur *Ibn Zeylâ* les ayant expliqués par: *يتبيض ويصغر* [ou *يببيض*], écrits dans le msert du Brit. Museum d'une écriture très difficile, je préfère la leçon *تضى وتصغر* dans le sens: «qui pondent ou font éclore des oeufs et mettent bas des petits,» ce qui semble opposé aux divers modes de la propagation des plantes, bien qu'on ne trouve dans aucun dictionnaire arabe

VARIANTES ET ANNOTATIONS.

[L. = Cod. Leydensis; B. = Cod. Musei Brit.; O. = Cod. Bibl. Bodleyanae.]

- P. 1. 1. 2. L. et B. معاشر.
- » 2. 1. 2. L. متفانص; B. et O. متفانص.
- » 3. 1. 2. L. الى تلقاء أبنى.
- » 3. 1. 4. Le morceau depuis زلنا jusqu'à أَنْخَرَضَتْ p. 4. l. 1, omis dans O.
- » 4. 1. 2. O. يببرحونك; ibid. B. et O. عليهم au lieu de عنهم.
- » 4. 1. 4. L. ما لم تزود au lieu de la leçon de B. et O. ما لم تزوده.
- » 5. 1. 5. L. يسد على غرته; ibid. B. قد أجمع.
- » 5. 1. 7. O. وان يطأها; ibid. O. من غربة.
- » 6. 1. 1. B. et O. نوافذ, leçon que je préfère à celle adoptée dans le texte ووس توافق; ibid: O. فيها au lieu de فيهم.
- » 6. 1. 4. L. فهنأك.
- » 6. 1. 4-5. L. عن إصاخة لما يهنيه اليك; ibid. B. et O. اختلط au lieu de خلط; L. لا تعدم.
- » 6. 1. 7. O. يقر au lieu de قرظم.
- » 6. 1. 9. B. et O. وضوراً لها على.
- » 7. 1. 3. L. ولذلك au lieu de وله لذلك.
- » 7. 1. 4. O. après مدخولة "له"
- » 8. 1. 1. Après صقع O. ajoute: وهذان الخدان et جعل au lieu de ضرب.
- » 8. 1. 4. L. يقوى بنا على قطع تلك au lieu de طويت له بها تلك.
- » — 1. 5. B. et L. يتكاره au lieu de يكاده; ibid. L. ولم تزبنه au lieu de تدعده.
- » 9. 1. 1. B. après وان الشمس ajoute: إنما.
- » — 1. 5. L. et B. بين اهله au lieu de بينهم.



merveilleuse de parvenir à la vérité, une figure ravissante et resplendissante et une forme parfaite. A chacun a été assigné un territoire limité, une place définie et un rang fixe, qui ne peut être contesté ni partagé par personne. Le premier rang est occupé par cet être unique, le plus proche du Seigneur, qui est père de tous les autres (c'est-à-dire l'*Intellect actif*); c'est par l'intermédiaire de cet être qu'émanent la parole et le commandement du Seigneur à tous les autres êtres de la création. Parmi leurs qualités merveilleuses est celle-ci, que leur nature n'est jamais atteinte ni par la vieillesse, ni par la décrépitude de l'âge. Le père avancé en âge est plus agile et plus jeune que le fils; tous sont des esprits purs sans aucune enveloppe de matière, se suffisant à eux-mêmes et ne sont dépassés en ceci que par le Seigneur seul, car ils ont encore une certaine relation avec la matière, puisque leur nature peut les mettre eux-mêmes en mouvement ou faire mouvoir d'autres encore, tandis que le Seigneur, la vérité pure, est absolument immobile.

Celui qui Lui attribue une origine, est dans une erreur complète, et de même celui ^{P. 21} _{t. Ar.} qui pense, par ses louanges, épuiser ses qualités, est en plein délire. Pour Lui, il dépasse toute description possible, et par rapport à Lui toute comparaison sensible est absolument impossible; en le décrivant on ne peut séparer, comme chez l'être humain, ses divers attributs et ses membres; la beauté entière de son être est représentée par son visage et la bonté infinie par sa main; cette beauté efface tout autre vestige de beauté, et cette bonté confond toute aspiration de générosité humaine. Si même l'un des chérubins voulait contempler son essence, son regard se troublerait, il reviendrait frustré dans son espoir, et sa vue serait éblouie par la contemplation. La beauté étant le voile de la beauté, et l'extérieur comprenant la cause de l'intérieur, sa manifestation reste toujours un mystère; de la même façon, ou peu s'en faut, le soleil légèrement obscurci laisse entrevoir son corps, mais s'il resplendit de tout son éclat, il se cache à l'œil humain, la lumière voilant la lumière. Pourtant ce Seigneur invisible communique toujours sa splendeur à ses créatures sans réserve ni avarice, selon leurs facultés de s'approcher de Lui; il est généreux dans l'effusion de son essence, abondant en bienfaits, et la plénitude de sa bonté est sans bornes. Celui qui a joui de la moindre vue de sa beauté, restera enchaîné pour toujours; il arrive quelquefois que des hommes extraordinaires, qui se sont donnés à Lui et sont favorisés par sa grâce, instruits du peu de valeur du monde périssable, lorsqu'ils y reviennent, n'y éprouvent pour le reste de leur vie que des regrets et un sentiment de détresse.

Ici Hay b. Yaqzân termina son discours en ajoutant ces paroles: «Si, en te commu- ^{P. 22} _{t. Ar.} niquant cette exhortation, je ne m'étais pas entièrement abandonné à Lui seul, notre Seigneur, j'aurais préféré m'éloigner de toi; aussi, si tu veux, fais-toi mon compagnon sur la route du salut.»

sent à aucune mauvaise action; au contraire, ils lui donnent aide et assistance et contribuent à sa purification. Ce sont les facultés intellectuelles de l'homme, appelées *Djinn* et *Hinn*, parce que ces êtres, bien qu'ils soient à une grande distance des Intelligibles purs, sont doués par la nature du désir de secouer le joug de la force irascible et concupiscente ¹⁾. — Au delà de ce climat se trouvent ceux des anges :

^{p. 18}
^{t. Ar.} l'un d'eux placé du côté de la terre est peuplé d'anges terrestres, et parmi eux ceux de droite sont appliqués à la doctrine et à l'exhortation verbale, ceux de gauche à l'exécution des ordres reçus et à la pratique de la justice; ces deux groupes descendent dans la région des génies et des hommes et montent de même aux plus hauts cieux. On dit généralement que les plus nobles gardiens d'en haut et les écrivains ²⁾ appartiennent à leur nombre, et que parmi eux il en est un à droite, à qui la prédication est dévolue, et qui est rangé du côté de la doctrine, tandis que l'autre, à gauche, présidant au secrétariat, est du côté de la pratique.

^{p. 18, 15}
^{t. Ar.} Celui qui réussit à traverser cette région, arrivera à la contrée située au delà des cieux, et y contempera le germe de la création, qui y est depuis l'éternité. Cette région gouvernée par le roi unique et omnipotent, est habitée par ses serviteurs fidèles, qui lui sont attachés par leur proximité et par l'application à l'exécution de ses volontés. C'est un peuple pur, que n'atteint aucune inclination mauvaise, ni concupiscence charnelle, ni tentation d'injustice, d'envie, et de paresse; à eux a été confiée la défense de la frontière de ce royaume, qu'ils gardent personnellement. Distribués en plusieurs districts, ils se tiennent dans des forts élevés et des châteaux bien défendus, dont les matériaux sont de cristal et de pierres précieuses et dépassent en durabilité tout ce qui se trouve de semblable sous notre climat. La longévité leur est donnée en partage, et, jusqu'à l'âge le plus reculé, ils ne seront assujétis à aucune faiblesse, ni à aucune perte de forces dans l'exécution de leur fonction ³⁾.

^{p. 19, 15}
^{t. Ar.} Au delà de cette région tu arriveras aux êtres en relation immédiate et continue avec le Roi suprême (c'est-à-dire les Intelligibles exempts de toute matière), constamment occupés de son service et qu'ils gardent invariablement pendant toute l'éternité sans être remplacés par personne; il leur est permis de s'approcher du Seigneur, de contempler son trône majestueux et de rester à genoux autour de lui, jouissant de sa vue continuellement et sans aucune interruption. Ils ont les mœurs les plus douces, une grande beauté spirituelle et une pénétration extraordinaire, une faculté

1) Cette dernière explication des noms *Djinn* et *Hinn* s'appuie sur la dérivation un peu forcée des verbes arabes „*djanna*” et „*hanna*” dans leurs significations d'être caché et de désirer.

2) Ces expressions se réfèrent au Coran, s. 82, v. 10—13. Ces anges, représentant les âmes raisonnables des hommes, surveillent les actions humaines et s'opposent aux passions pernicieuses.

3) Nous avons ici les âmes des corps célestes, qui selon le Coran, s. 72, v. 8, gardent l'accès des cieux les plus élevés.

trouveras la création complète telle que tu la connais par ton séjour terrestre. Après avoir passé la limite la plus reculée du côté de l'Orient, tu verras le soleil s'élever^{p.14,1.5}_{t. Ar.} entre les deux cornes de Satan, *la corne volante* et *la corne marchante*. Cette dernière est divisée en deux parties, l'une ayant la forme d'un animal féroce, l'autre celle d'un animal grossier; entre ces deux parties, placées à la gauche du côté de l'Orient, il y a une lutte continuelle. Quant à la corne *volante*, elle se trouve dans une vallée^{p.15}_{t. Ar.} à droite et n'est restreinte à aucune forme distincte ni connue, mais est composée de diverses formes ou de leurs parties. C'est par exemple un homme qui vole, un serpent à tête de cochon ou un demi-homme, ou un pied, un bras seulement; c'est pourquoi sans doute les artistes s'en servent dans leurs compositions artistiques. L'âme humaine, maîtresse de cette région, a établi cinq voies de communications (c'est-à-dire les cinq sens extérieurs) soumises à un maître de poste, qui saisit tout ce qui vient de ce côté, et, sans en prendre connaissance, le rend au trésorier, qui de même le présente au roi; alors une partie (c'est-à-dire la partie sensuelle) est rendue au gardien de la force imaginative, tandis que le reste (la partie spirituelle) est confié à un autre gardien distinct (c'est-à-dire la réflexion).

Ces deux cornes attaquant continuellement l'âme humaine, vont jusqu'à troubler^{p.16,1.4}_{t. Ar.} le cœur d'une vraie folie. Quant à la corne qui marche, la partie formée en animal féroce tend un guet-apens à l'homme en le bridant et en embellissant à ses yeux toutes ses mauvaises actions, le meurtre, la mutilation, l'oppression et la dévastation, en excitant sa haine et en le poussant à la violence et à l'injustice; tandis que l'autre partie, à forme d'animal inintelligent, ne cesse d'influencer l'âme humaine en embellissant la turpitude et la laideur et en l'exhortant sans cesse à s'y livrer; elle est querelleuse et obstinée et ne se désiste pas de ses assauts avant d'avoir entraîné l'homme à la soumission complète. Elle est secondée en cela par les génies de la corne volante, qui font rejeter à l'homme tout ce qu'il ne voit pas de ses propres yeux, et lui font adorer la nature et la création en lui insinuant qu'il n'y a pas de résurrection, ni de rétribution des actions, ni de Seigneur spirituel de l'univers. — En avançant nous trouvons^{p.17,1.2}_{t. Ar.} au delà de votre climat une région habitée par des êtres angéliques d'origine terrestre ou des génies, mais bien dirigés et éloignés des fautes des précédents; ayant adopté des mœurs spirituelles, ils entrent en communication avec l'homme, et ne le pous-

maîtresse du tout; celle-ci se sert en partie de la force imaginative, en partie de la force réflexive, pour en tirer le sens caché. Nous avons trouvé la même comparaison en plusieurs endroits dans des œuvres d'Av. V. p. e. le traité de psychologie publié avec la traduction en allemand dans *Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch.*, par M. Landauer, B. 29, p. 390 de l'a. 1875. Le mot „qarn” en Arabe signifiant et corne et peuplade de génies, j'ai préféré la première signification comme plus convenable à la description symbolique, pareille à celle du prophète Daniel cap. VII, v. 8 suiv.

point très éloigné, plus rapproché de lui pourtant que de la sphère de notre terre. Il est la base des sphères célestes, comme notre terre est la base du monde élémentaire; c'est pourquoi sa population bien qu'éparse est plus stable, n'étant pas exposée à l'invasion de formes nouvelles et à leurs changements continuels».

^{p. 10, 18}
^{t. Ar.} Après cette description de la *Terre* et de la *Lune*, suivent celles toutes semblables, de Mercure, de Vénus, du Soleil, de Mars, de Jupiter, de Saturne, de la sphère des étoiles fixes ¹⁾ et de l'Éther; comme elles sont composées de phrases empruntées à l'astrologie orientale, nous les omettons ici à l'exception de la dernière, la neuvième ou celle de l'Éther, qui est décrite ainsi: «Vient enfin un royaume, dont les limites sont restées inconnues jusqu'à présent; on n'y trouve pas de villes, ni de districts, rien d'accessible à la vue de l'homme; il est peuplé par les âmes angéliques, mais on n'y trouve pas d'être corporel; c'est de là que vient le destin divin, et au delà on ne trouve plus rien ²⁾. Tous ces climats, que nous venons de décrire, sont situés à la gauche ou à l'Ouest de notre terre.

^{p. 13, 13}
^{t. Ar.} II. *Les formes*. — Si tu te tournes à droite ou vers l'Est, il se présentera à tes yeux toute une région où il n'y a ni être humain, ni plante, ni arbre, ni minéral; ce n'est qu'une plaine immense, une mer étendue, de l'air comprimé et du feu ardent; l'ayant traversée tu arriveras à une région montagneuse, abondante en rivières rapides, en vents impétueux et en nuages condensés; là tu trouveras de l'or et de l'argent, des pierres précieuses et communes de tout genre et de toute espèce, mais point de plantes. Elles abondent en tout genre dans le climat adjacent bien qu'il soit dépourvu de toute espèce d'animaux; mais tu en rencontreras en grande abondance et de tout genre, de ceux qui pondent et de ceux qui mettent bas les petits, dans celui qui suit, sans pourtant y trouver d'être pareil à toi-même; ce n'est qu'après avoir traversé ce climat et être entré dans le suivant, la région humaine ³⁾, que tu

1) Avicenne s'étant moqué lui-même [v. mon article „Vues d'Av. sur l'Astrologie“ dans le *Muséon* de 1884, p. 389 suiv.] des auteurs astrologiques, qui ont inventé ces descriptions ridicules et les ont attribuées aux planètes, il faut supposer qu'il a inséré tout cela ici pour se conformer aux opinions populaires.

2) Le commentaire ajoute à cette description: Cette sphère met en mouvement toutes les autres, qui lui sont assujéties, et constitue elle-même le temps absolu, divisé en parties relatives par les autres. Au delà il n'y a absolument rien, ni le vide, ni de la matière; elle est confinée dans sa propre limite, l'infini n'existant pas comme il a été démontré dans la métaphysique.

3) Dans le royaume des formes, d'abord on ne trouve rien que les quatre éléments confondus l'un avec l'autre et dont le développement s'explique dans les quatre sections qui suivent. Après avoir passé la limite de la dernière, tu trouveras l'intellect pur, exempt de la matière et impérissable, s'élever au milieu de puissances ennemies et formidables, c'est-à-dire les diverses facultés humaines, dont la *corne volante* signifie les intellectuelles avec la fantaisie, la *marchante* celles du mouvement et des passions, entre lesquelles la partie à forme d'animal féroce indique l'*irascibilité*, et celle qui figure une brute, la *concupiscence charnelle*. Or la corne volante, la fantaisie déréglée (comp. ci-dessus p. 6 suiv. dans l'introd.) a besoin d'être surveillée par l'âme. Le maître de poste est le *sensus generalis* (ἡ κοινὴ αἰσθησις d'Aristote) qui, ayant rassemblé les diverses impressions des cinq sens extérieurs, les rend au trésorier, c'est-à-dire la mémoire, qui les présente au roi, c'est-à-dire l'âme

environnant le pôle ¹⁾, où pendant toute l'année aucun rayon du soleil ne pourra pénétrer jusqu'au temps fixé par le Seigneur. Celui qui y entrera sans être saisi d'horreur, aboutira à une plaine immense, éclairée par une lumière abondante; il trouvera d'abord cette fontaine ruisselante dont les eaux se déversent sur le vaste terrain, qui sépare des deux côtés notre terre des terrains ci-dessus nommés (c'est-à-dire la matière et les formes).

Celui qui se lave dans ces eaux, restera toujours au-dessus et ne sera pas submergé dans leurs profondeurs; au contraire, il gravira les hauteurs sans aucune difficulté jusqu'à ce qu'il parvienne à aborder l'une ou l'autre limite des deux terres inconnues». A notre demande de nous faire connaître la côte occidentale, qui avoisine notre terre, il nous donna les renseignements suivants:

«I. *La matière.* — A l'occident le plus reculé se trouve une grande mer appelée ^{p. 9} *mer bourbeuse* ^{t. Ar.}; c'est là que le soleil se couche, et elle s'étend du côté d'une terre désolée et stérile au delà de toute mesure, où il n'y a pas d'habitants stables, mais seulement des passagers, et où des ténèbres profondes sont partout répandues. Ceux qui s'y sont réfugiés sont exposés à toute espèce de déceptions: le soleil n'y répand qu'une faible lumière, le sol est complètement stérile; on y bâtit pour la destruction, on y élève des demeures pour la désolation; il y règne constamment des querelles et des luttes; dès qu'un parti s'est élevé au pouvoir, il s'empare des propriétés de celui qui l'a précédé et en chasse les possesseurs. Telle est leur manière de vivre, à laquelle ils ne dérogent pas. Il s'y trouve toute espèce d'animaux et de plantes, mais lorsqu'ils se développent, ils prennent des formes étranges et nouvelles.

Ce climat stérile, scène constante de luttes, de combats et de désordres, prend ^{p. 10} sa lumière à une grande distance et comprend différentes divisions; au delà, aux ^{t. Ar.} environs du lieu où sont fixées les colonnes du ciel, se trouve un autre climat, qui ressemble beaucoup à notre terre; comme celle-ci, il est stérile et n'est habité que par des passagers, qui viennent s'y fixer un temps. Il tire également sa lumière d'un

1) Le pôle environné de ténèbres est l'âme humaine, qui destinée à diriger le corps est privée de toute force pour s'élever à la vérité, si elle n'est pas guidée par la grâce divine, mais alors, elle aboutira à la pleine lumière et saisira le but de la création et son perfectionnement.

2) La *mer bourbeuse* (V. Cor., s. 18, v. 84) indique la matière appelée à la vie par le soleil couchant, c'est-à-dire par la forme; entrant à tout moment en union avec une forme nouvelle et changeant continuellement, les êtres du monde naissent et périssent, et il n'y a pas de stabilité, les formes se renouvelant toujours, la dernière chassant la précédente. Ce climat, c'est-à-dire notre *Terre*, comprend diverses divisions destinées aux minéraux, aux plantes, aux animaux et aux êtres humains, tous soumis au changement continu des formes; au delà commencent les régions des corps célestes, dont le premier et le plus proche est la *Lune*. Les êtres qui s'y trouvent sont périssables, puisqu'ils proviennent de la matière; mais ils ne sont pas assujétis au changement perpétuel de formes causé par la dissolution des êtres en leurs éléments, changement qui appartient aux créatures terrestres.

jours arrêtés pendant ce voyage ¹⁾, et la route vous sera bien difficile, à moins que tu ne réussisses à te séparer pour toujours de ce monde; mais tu ne peux avancer le terme fixé par Dieu. Il faut donc te contenter d'un voyage interrompu de temps en temps; tantôt tu feras route, tantôt tu t'abandonneras à tes compagnons. Quand tu t'adonneras de tout cœur au voyage, tu réussiras, et l'influence de tes compagnons sera anéantie; au contraire, si tu es de connivence avec eux, tu seras assujéti à leur influence, et tu te déroberas à la mienne jusqu'au moment où tu réussiras à te délivrer entièrement de leur société».

Pendant le courant de notre discours, je lui demandai des renseignements spéciaux sur chaque climat de l'univers, dont il possédait une connaissance ample et sûre, et il me répondit ²⁾:

p. 7, l. 8
t. Ar.

B. DESCRIPTION DU VOYAGE.

«L'univers embrasse trois parties: *l'une* comprend le ciel visible et la terre, dont la nature est connue par l'observation des sens et par des traditions claires et certaines; quant aux deux autres, elles sont toutes merveilleuses; *l'une est du côté de l'Ouest, et l'autre du côté de l'Est*. Chacune de ces parties est séparée de notre terre par une frontière que réussissent seuls à dépasser les élus favorisés par la grâce divine, mais d'où est exclu l'homme qui se confie à ses forces naturelles seules. Ce qui en facilite l'entrée, est l'ablution faite dans les eaux ruisselantes de la fontaine qui se trouve tout près de la source animale à eau stagnante ³⁾. Le voyageur qui en a trouvé le chemin et s'est abreuvé à ses eaux salutaires, sentira son intérieur pénétré d'une force merveilleuse, qui lui fera traverser d'horribles déserts, sans rester plongé dans la vaste mer qui l'environne; sans fatigue il montera les sommets du mont Qâf, et les gardiens de l'enfer perdront tout pouvoir de le saisir et de le jeter dans l'abîme». A notre demande de nous expliquer plus précisément la situation de cette fontaine, il dit: «Vous connaissez sans doute les ténèbres perpétuelles

p. 8, l. 2
t. Ar.

1) Le vieillard H. b. Yaqzân fait remarquer que l'homme ne peut s'élever jusqu'aux Intelligibles par l'intuition subite et calme, mais qu'il y parvient graduellement et par intervalles, se contentant de les saisir en partie par le développement de son intelligence.

2) L'Intellect actif commence ici à instruire l'homme de la voie à suivre pour acquérir l'intelligence de tout l'univers, en tant qu'il comprend les mondes sensible et spirituel; il en indique les trois parties: le *monde terrestre*, le *monde de la matière* et le *monde des formes éternelles*.

3) Les eaux ruisselantes signifient la logique et la métaphysique qui préparent l'homme, moyennant des connaissances positives, à s'élever à l'inconnu; parce qu'elles provoquent le raisonnement et la discussion, elles sont appelées ruisselantes. Les eaux stagnantes du voisinage indiquent les sciences positives, qui ne servent que de base à la philosophie. L'homme abreuvé des eaux fraîches et ruisselantes de la philosophie saisira l'ordre de tout l'univers, sans se perdre dans la confusion des détails et des formes innombrables; il montera les hauteurs de la science (la montagne de Qâf environnant), sans être retenu par les hésitations mondaines.

songe, et cela bien qu'il soit le guide et l'éclaireur nécessaire. Très souvent il te transmet des nouvelles peu convenables à ta dignité et à ta position, et tu devras t'efforcer d'y démêler le vrai du faux et d'y séparer l'exact de l'erroné; mais malgré tout cela, il t'est bien nécessaire et te serait très salutaire, à moins que la confusion ne t'accable et que le faux témoignage ne t'entraîne dans l'erreur.

Mais voilà ton compagnon de droite [l'irascibilité]^{p. 5, l. 1}! il est encore plus impétueux,^{t. Ar.} et ses attaques ne se peuvent que bien difficilement repousser par la raison, ou éloigner par la dextérité. Il ressemble au feu ardent, à la cataracte inondante, à l'étalon furieux ou à la lionne privée de ses petits. — Il en est de même de ton compagnon de gauche [la concupiscence charnelle]; son mal dérive de la voracité et de la sensualité insatiable; il ressemble à cet égard au cochon affamé, qu'on a lâché à la pâture. Tels sont tes compagnons, pauvre mortel! auxquels tu es enchaîné, et dont rien ne te peut délivrer, si ce n'est l'émigration vers ces contrées où de semblables convives sont inconnus¹⁾. Mais tant que ce voyage ne t'est pas permis, et qu'il t'est impossible de fuir de ces compagnons, que ta main, du moins, les dompte et ta force les gouverne! garde-toi bien de leur lâcher les brides et de t'abandonner à leur volonté; si tu te tiens fort, ils seront soumis, et tu les subjugueras. Enfin comme ruse de guerre, tu pourras te servir du mauvais géant de l'irascibilité contre la concupiscence insatiable, et, par contre, peut-être, repousser les attaques du premier par la souplesse de ton compagnon mou et efféminé, la concupiscence; ainsi ils seront subjugués, l'un par l'autre. Mais surtout veille sur ce premier compagnon,^{p. 6, l. 3} faux et capricieux (c'est-à-dire l'imagination)²⁾, ne te confie jamais à lui, à moins qu'il ne t'apporte une garantie sûre de la part de Dieu: alors il t'apportera la vérité, et il ne faudra pas rejeter son assistance; même si ses avis étaient mêlés d'erreurs, tu pourrais encore en tirer quelque chose de vrai et de constant». — Après que j'eus entendu cette description de mes compagnons, je commençai à en reconnaître la justesse et, l'ayant trouvée parfaitement conforme à la vérité, je les traitais tantôt doucement, tantôt par la violence; tantôt j'avais sur eux le dessus, tantôt je ne réussissais pas. Mais j'invoquai constamment l'aide de Dieu dans mes rapports avec eux jusqu'à ce que, selon sa volonté, j'en fusse délivré. En attendant, je me préparais au voyage, que je désirais bien vivement accomplir, guidé par le vieillard, et celui-ci ajouta encore ce dernier avertissement: «Toi et tes pareils serez tou-^{p. 7, l. 1}

1) Le moment de la délivrance ne dépendant pas de la volonté humaine, il faut nécessairement pendant la vie lutter contre ces adversaires et tâcher d'une manière ou d'autre de les dompter.

2) L'imagination est nécessaire à toute conception humaine, mais elle est dangereuse, si elle n'est pas guidée par la grâce divine ou par une règle de conduite sûre.

ainsi plongé dans mes méditations, j'ai réussi à me trouver en contact avec l'intellect actif, dont j'ai éprouvé depuis bien longtemps les effets salutaires, et qui m'a conservé jeunesse et vigueur inaltérées: Enhardi par l'homogénéité de notre nature, j'osai l'aborder et entrer en conversation avec lui et soumettre mes sens intérieurs à la réception de la grâce divine émanant de son être. Ainsi encouragé par sa prévenance et disposé à recevoir ses communications, je commençai à examiner sa nature sublime, exempte de toute l'impureté de la matière et pourtant, dans un certain sens, liée au monde matériel, et ses propriétés essentielles. La vie comprenant les deux conditions nécessaires du développement intellectuel, les sens et le mouvement, il s'appelle lui-même *Hay*, c'est-à-dire «le vivant» et en ajoutant *ben Yaqzân*, c'est-à-dire «fils du vigilant», il indique qu'il tire son origine d'un être plus haut que lui, l'être suprême, toujours vigilant, qui n'a pas besoin de repos. Sa ville natale est la sainte cité de *Jérusalem*, purifiée de toute souillure mondaine, et son métier celui de parcourir les régions de la plus haute intelligence pour pénétrer dans l'essence de son père céleste, qui lui a confié la science de toutes les formes et lui a révélé leur mystère par l'intuition instantanée, bien différente de la conception ordinaire de l'homme. Favorisé ainsi pleinement par sa grâce, nous sommes arrivés à la logique, science par laquelle on arrive, par des conclusions sûres et évidentes, à la connaissance de ce qui est éloigné et occulte. C'est pourquoi il l'indique par le nom de physiognomonie, qui juge l'intérieur caché d'après la manifestation extérieure.

Après cet exorde, que nous avons rendu à peu près verbalement, nous continuerons l'introduction en l'abrégeant; les notes placées en dessous contiendront les éclaircissements nécessaires.

P. 3. 1. 7
L. Ar.

«La logique est une science», continua notre vieillard, «dont le revenu est payé en argent comptant; elle manifeste tout ce qui est caché par la nature et pourra te donner du plaisir ou du regret; elle indique chez toi une disposition exquise du naturel et l'affranchissement de tout ce qui se rattache au monde, et des inclinations sensuelles. Si sa main salutaire te touche, elle te donne un appui salutaire, mais si ta faiblesse te fait chanceler, tu seras exposé à la ruine, environné, comme tu l'es toujours, de tes mauvais compagnons, dont tu t'efforceras en vain de te débarrasser¹⁾. Quant à ton compagnon le plus proche (c'est-à-dire l'imagination), il est bavard, confus, riche en futilités et faussetés; il t'apporte des formes étrangères à ta connaissance, des nouvelles où le vrai se mêle au faux, la vérité au men-

P. 4. 1. 3
L. Ar.

1) Les mauvais compagnons de l'homme, qui l'empêchent d'aborder les Intelligibles, sont la *fantaisie déréglée*, l'*irascibilité* et la *concupiscence charnelle*, (*δὲρξ* et *ἐπιθυμία* d'Aristote); c'est la mort seule, qui l'en délivrera, quand il sera transporté dans les contrées célestes du vrai repos.

EXPLICATION.

A. INTRODUCTION DE L'ALLÉGORIE.

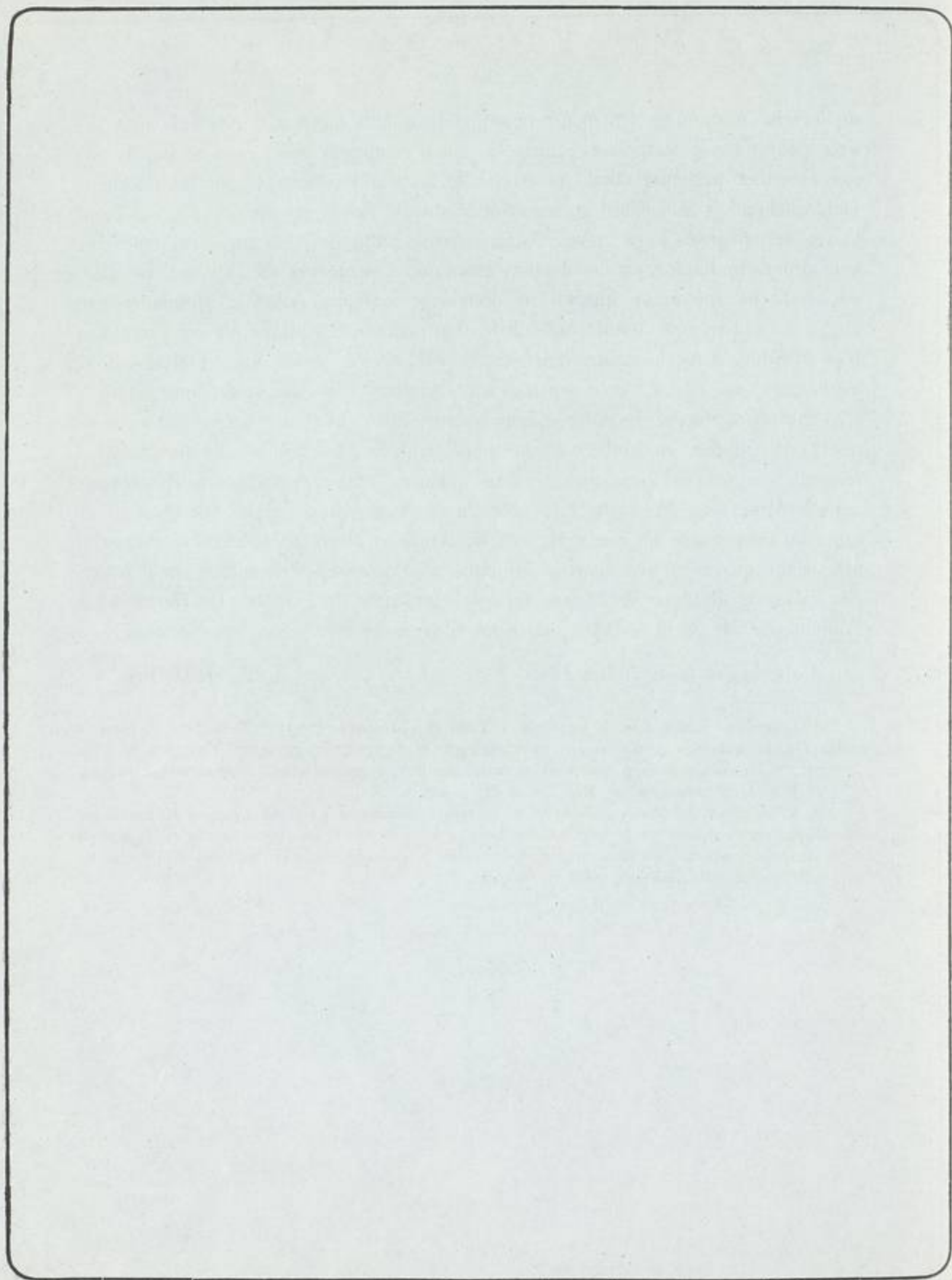
p. 1
t. Ar.

L'auteur après avoir déclaré qu'il a enfin cédé à l'instigation de ses amis, qui lui avaient demandé de composer un traité à part, contenant une explication de la nature spirituelle de Hay ben Yaqzân ¹⁾, continue en ces termes:

«Pendant mon séjour dans mon pays, je me sentis disposé à faire avec mes amis une petite excursion aux lieux de plaisance du voisinage, et tout en flânant je rencontrai un vieillard, qui, malgré son âge bien avancé, était plein d'une ardeur juvénile, sans être courbé ni blanchi par les ans; au contraire, la vieillesse lui avait donné une splendeur éblouissante. Saisi d'un désir irrésistible de l'aborder et d'entrer en conversation avec lui, je m'adressai à lui avec mes compagnons et, après les salutations ordinaires, j'entamai la conversation en lui demandant de me faire connaître la situation dans laquelle il se trouvait, ses vues générales, son métier, enfin son nom, sa famille et son pays». «Quant à mon nom et ma famille», ^{p. 3} «me répondit-il, ^{t. Ar.} «je m'appelle Hay b. Yaqzân, et ma ville natale est Jérusalem; quant à mon métier, il consiste à errer dans toutes les régions de la terre en suivant toujours la direction donnée par mon père, qui m'a confié les clés de toutes les sciences et m'a guidé sur les sentiers de toutes les contrées du monde jusqu'à ce que j'aie atteint les confins les plus reculés de l'univers». «Nous continuâmes alors de lui poser des questions sur les diverses sciences et de le sonder quant à leurs profondeurs, jusqu'à ce que nous fussions arrivés à la science de la physiognomonie; là je l'ai trouvé doué d'une précision merveilleuse et c'est par elle qu'il commença son discours».

Avant de continuer le récit, nous devons expliquer ce commencement un peu diffus, qui veut simplement dire: Pendant le séjour de l'âme dans mon corps, je me sentis saisi du désir, sous le guide de mon imagination et de mes sens extérieurs et intérieurs, d'examiner les intelligibles les plus accessibles à ma force intellectuelle;

1) Cette expression fait nécessairement supposer qu'Avicenne s'est servi souvent dans ses écrits de ce nom symbolique comme nous l'avons fait remarquer dans la préface.



un savant inconnu¹⁾. On pourrait supposer qu'elle nous offre une aide bien désirée pour fixer le texte arabe; mais, à peu d'exceptions près, ce n'est pas le cas, son caractère principal étant de rendre le texte d'Avicenné presque littéralement, mais quelquefois sans égard au sens réel et suivant des leçons erronées, ce qui donne lieu à des méprises assez graves. Après en avoir publié le texte arabe, j'ai préféré, au lieu d'une traduction entière de tout le traité, d'en donner ici l'analyse détaillée, son style de rhétorique quelquefois obscur et contourné, dont les difficultés sont augmentées par une terminologie fixe, ne permettant souvent qu'une paraphrase bien étendue. Ainsi le commentaire choisi d'Ibn Zeylâ²⁾ avec notre analyse suffira, je l'espère au moins, pour aplanir toute difficulté et faire bien comprendre le sens intime et réservé de notre célèbre auteur, dont j'ai l'intention, si cet essai réussit, de publier en arabe, de la même manière, les traités mystiques les plus renommés après en avoir déjà, depuis quelques années, fait une analyse exacte dans le *Muséon*³⁾. Ma tâche assez difficile de fixer le texte arabe m'a été facilitée grâce à l'obligeance qu'a eue Mr. le Dr. *Neubauer* de collationner mon manuscrit avec celui qui se trouve dans la bibliothèque Bodleyenne; de même j'ai à remercier Mrs. le Rabbin *D. Simonsen*, de Copenhague, et le Dr. *P. Herzsohn*, à l'officine de Mr. Brill à Leyde, de s'être chargés de la révision des épreuves.

Copenhague le 4. Juillet 1889.

A. F. MEHREN.

1) Récemment publié selon le manuscrit de Turin dans la collection קבץ על יד, Berlin 1886, par le savant rabbin Mr. le professeur D. Kaufmann: אגדה די בן מקץ לן סינא עם פירוש הלמודו ו' וילא הערתקת ר' משה בר'.

2) V. *Cat. cod. manuscrpt. or. Mus. Brit.* t. II, p. 448, n° 978, 3.

3) V. les années du *Muséon* 1885—87, où l'on trouve les analyses des traités mystiques d'Avicenne sur l'astrologie, sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin, sur l'amour, sur la mort, la prière et la visite des tombeaux, sur les moyens d'acquisition de la béatitude céleste et sur la condition des illuminés; enfin le petit traité „l'oiseau”, rendu en français.

«Traité Hay b. Yaqzân sur la philosophie orientale, que l'Imâm Abou Djafar b. Thofeil a tiré des ouvrages précieux du grand maître Abou Ali ben Sinâ», et sur la dernière feuille on a fait remarquer ceci: «Ibn Khallikân mentionne ce traité, «sous l'article d'Ibn Sinâ, comme appartenant à cet auteur; peut-être l'a-t-il écrit «en persan; alors nous en aurions une traduction arabe, faite par Ibn Thofeil». L'existence et l'authenticité de ce petit traité en Arabe ont été, depuis bien longtemps, constatées par le témoignage de *Djôuzdjâni*, disciple d'Avicenne¹⁾, qui nous a laissé une liste des ouvrages de son maître, et par celui d'*Ibn Khallikân* et de *Hâddji Khalfa*²⁾; enfin il se trouve en manuscrit dans les bibliothèques de Londres³⁾, d'Oxford et de Leyde⁴⁾. Dans le catalogue des manuscrits orientaux du Brit. Museum, on a très justement fait remarquer que le petit traité, ne comprenant que 3 feuilles in-4° d'une écriture serrée, contient une allégorie sur l'intellect actif; et dans celui des manuscrits de la bibliothèque de Leyde, M. de Goeje en a copié le commencement en ajoutant la remarque que, quant au contenu, il est bien différent du roman d'Ibn-Thofeil et n'a avec lui de commun que le nom seul. Il est donc évident qu'Avicenne a le premier — [sinon al-Kindi ou al-Farâbi, l'un et l'autre prédécesseurs du philosophe, ce qui est bien peu probable] — introduit ce personnage allégorique dans ses traités dialectiques, et qu'enfin il a donné lui-même, dans cette petite dissertation, l'explication du sens mystique qui s'y rattache. —

Ainsi la personnification de la notion philosophique *Hay b. Yaqzân* a provoqué l'ouvrage très renommé, mais d'un contenu bien différent, d'Ibn Thofeil; de même la dissertation d'Avicenne a passé dans la littérature rabbinique par l'imitation poétique portant le titre hébreu *Khay b. Meqiz* et généralement attribuée au célèbre *Aben Ezra* († 1174)⁵⁾; on en trouve en outre une traduction littérale en hébreu avec le commentaire d'*Ibn Zeylá*, disciple d'Avicenne, faite par

1) V. l'art. c. du *Muséon* de l'an 1882, p. 395 suiv.

2) V. *Biogr. dictionary* by M. G. de Slane, t. I, p. 443 suiv., et H. Khalfa, *Lex. Bibliogr.*, t. III, p. 393.

3) V. *Cat. cod. manuscrpt. or. Mus. Brit.* t. II, p. 448, n° 978, 2.

4) V. *Cat. cod. manuscrpt. or. Bibl. Bodleyanae* ed. Uri, t. I, n° 456 et *Cat. cod. or. Bibl. Acad. Lugd. Bat.* t. III, p. 328-29.

5) Dans l'édition de Constantinople de l'an 1736, où le traité *Khay b. Meqiz* se trouve ajouté à la fin de l'ouvrage „*Reschit Kochma*”, il a été attribué à *Salomo b. Gebirol*, connu au moyen âge sous le nom estropié d'*Avicebron*, à peu-près contemporain d'Avicenne et originaire de l'Espagne, ce qui rend cette supposition bien improbable. Mr. *Steinschneider* ayant considéré son origine comme incertaine s'est rangé du côté de l'éditeur du diwan d'Aben Ezra (*Diwan des Abr. ibn Ezra mit seiner Allegorie Hai b. Mekiz*, herausgeg. von Dr. Jac. Egers, Berlin 1886), où nous le voyons attribué à ce célèbre auteur rabbinique, et déjà de *Rossi* mentionne ce traité dans le dizionario storico degli autori Ebr., Parma 1802, comme appartenant à Aben Ezra [v. t. I, p. 11]: „Libretto in poesia che parla dell' anima e del premio e della pena della futura vita”.

PRÉFACE.

Parmi les petits traités d'Avicenne q̄i ont une certaine importance pour fixer les vues particulières du grand maître de la philosophie orientale, se trouve l'allégorie portant le titre de *Hay b. Yagzân*, qui a été l'objet de beaucoup de discussions et de doutes, même quant à son existence réelle. Le nom nous était connu, depuis longtemps, par le roman célèbre d'*Ibn Thofeil*, philosophe espagnol, mort en 1185, à peu près 150 ans après Avicenne. Ce dernier traité, d'un charme particulier, qui nous expose la possibilité du développement de l'homme, placé même dans la solitude complète et privé de toute communication avec les parties civilisées du monde, nous a été rendu familier par l'édition du célèbre Pococke¹⁾ et par les traductions nombreuses qui en ont été faites dans la plupart des langues européennes.

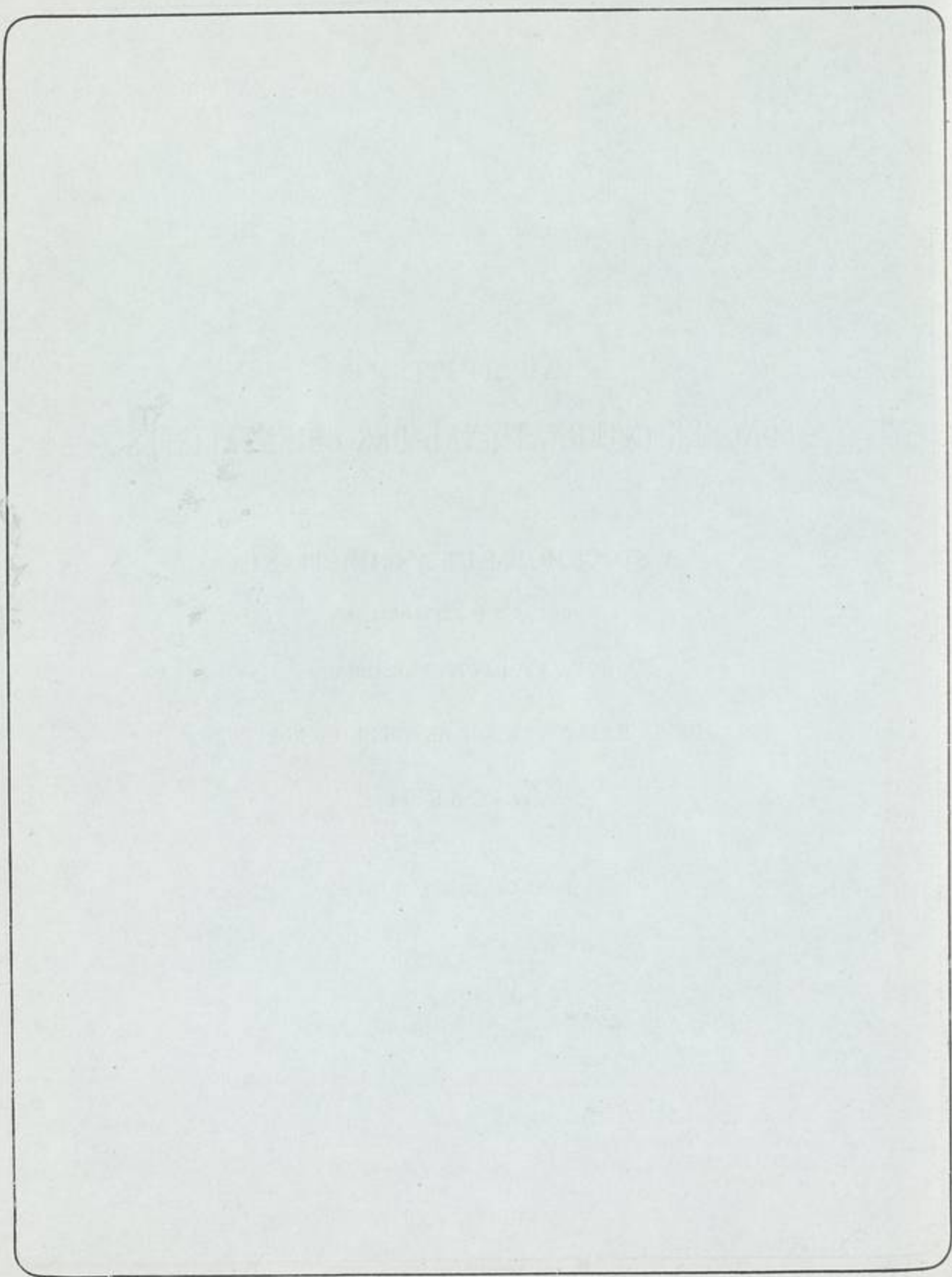
Longtemps déjà auparavant, Avicenne s'était servi du même nom allégorique, comme nous l'avons fait remarquer dans le traité, publié récemment dans la revue du Muséon, «sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin»²⁾. Quand, pendant les luttes entre les princes de Hamadhân et d'Ispahân, il fut emprisonné dans la forteresse de *Ferdédjân*, située tout près de la première ville³⁾, il y composa le traité particulier portant le même nom, où il nous expose bien clairement le sens qui se rattache à la personnification de cette notion mystique. Bien que Ibn Thofeil nous dise dans sa préface⁴⁾ qu'il a emprunté les noms seuls de son roman à Avicenne, on a confondu les deux traités ou bien on les a mis en rapport plus ou moins intime l'un avec l'autre; ainsi p. e. dans l'édition du roman d'Ibn Thofeil qui a paru récemment à Constantinople [1299 Hedj.], on lit ce titre:

1) *Epistola Abi Jaafar Ebn Tofeil de Hai Ebn Yokdhân*, Oxonii 1700.

2) V. *Muséon* de l'an 1885, p. 35 suiv.

3) V. *Dictionn. géogr. de la Perse*, Barbier de Meynard, p. 417, et mon article „*La philosophie d'Av.*” dans *Muséon* de l'an 1882, p. 395.

4) V. l'éd. c. p. 27: ... dum tibi describam historiam H. Ebn Yokdhân et Absali et Salamani quibus nomina imposuit Alsheich Abu Ali.



AU HUITIÈME
CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

QUI SIÉGERA

A STOCKHOLM ET A CHRISTIANIA

DU II AU XIII SEPTEMBRE 1889

SOUS LA HAUTE PRÉSIDENCE

DE SA MAJESTÉ LE ROI DE SUÈDE ET NORVÈGE

OSCAR II

HOMMAGE RESPECTUEUX:

L'ALLEGORIE MYSTIQUE HAY BEN YAQZÂN

D'AVICENNE

ANALYSÉE ET EN PARTIE TRADUITE.

TRAITES MYSTIQUES
d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sîna
ou d'Avicenne.

TEXTE ARABE PUBLIÉ D'APRÈS LES MANUSCRITS
DU BRIT. MUSÉUM, DE LEYDE ET DE LA BIBLIOTHÈQUE BODLEYENNE
AVEC L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F MEHREN.

1^{ER} FASCICULE.

L'Allégorie mystique Hay ben Yaqzân.

LEYDE, E. J. BRILL
1889.

رسائلُ

الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد
الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية

الجزء الثاني

الأنماط الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

مع شرح مختار

من كتاب حلّ مشكلات الإشارات والتنبيهات
لنصير الدين محمد بن الحسن الطوسي
وتتلوها

رسالة الطير

مع ترجمة فرنساوية

قد آتتني بتصحيحه
العبد الفقير إلى رحمة ربه
ميكائيل بن يحيى المهرني

طبع

في مدينة ليدن المحروسة

بمطبع بريل

سنة ١٨٩١ المسيحية

الأنماط الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

مع شرح مختار

وتلويها

رسالة الطير

النمط الثامن في البهجة والسعادة

بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلتُ واليه أنيب
وما توفيقى إلا بالله

وَتَمَّ وَتَنبِيهٌ أَنَّهُ قَدْ يَسْبِقُ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامِيَةِ أَنَّ اللَّذَاتِ الْقَوِيَّةَ
وَالْمُسْتَعْلِيَةَ هِيَ الْحَسِيَّةُ وَأَنَّ مَا عَدَاهَا لَذَاتٌ ضَعِيفَةٌ وَكُلُّهَا خِيَالَاتٌ غَيْرُ
حَقِيقِيَّةٍ وَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يُنْبَهَ مِنْ جَمَلَتِهِمْ مَنْ لَهُ تَمَيُّزٌ مَا يُقَالُ لَهُ أَلَيْسَ
أَلَدَّ مَا يَصِفُونَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ هُوَ الْمُنْكَوْحَاتُ وَالْمَطْعُومَاتُ وَأُمُورٌ تَجْرِي
مَجْرَاهَا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الْمَتَمَكِّنَ مِنْ غَلْبَةِ مَا وَلَوْ فِي أَمْرِ خَسِيسٍ كَالشُّطْرُنْجِ
وَالنَّرْدِ قَدْ يَعْرُضُ لَهُ مَطْعُومٌ وَمُنْكَوْحٌ فَيَرْفُضُهُمَا لَهَا يَعْتَاضُهُ مِنْ لَذَّةِ الْغَلْبَةِ
الْوَهْمِيَّةِ وَقَدْ يَعْرُضُ لَهُ مَطْعُومٌ وَمُنْكَوْحٌ فِي صَحْبَةِ حَشْمَةٍ فَيَنْفِضُ الْيَدَ مِنْهُمَا
مِرَاعَةً لِلْحَشْمَةِ فَيَكُونُ مِرَاعَةً لِلْحَشْمَةِ آثَرٌ وَأَلَدٌ لَا مَحَالَةَ هُنَاكَ مِنَ الْمُنْكَوْحِ
وَالْمَطْعُومِ فَإِذَا عَرَضَ لِلْكَرَامِ مِنَ النَّاسِ الْإِتِّذَانُ بِإِنْعَامٍ يَصِيبُونَ مَوْضِعَهُ آثَرُهُ
عَلَى الْإِتِّذَانِ بِمَشْتَهَى حَيَوَانِيٍّ مُتَنَافِسٍ فِيهِ وَآثَرُوا فِيهِ غَيْرَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ
مُسْرِعِينَ إِلَى الْإِنْعَامِ بِهِ“ وَكَذَلِكَ فَإِنَّ كَبِيرَ النَّفْسِ يَسْتَصْغِرُ الْجُوعَ وَالْعَطْشَ
عِنْدَ الْمَحَافِظَةِ عَلَى مَاءِ الْوَجْهِ وَيَسْتَحْقِرُ هَوْلَ الْمَوْتِ وَمَفَاجَأَةَ الْعَطْبِ عِنْدَ

a) Lond. et Leyd. فيرفضه.

مفاخرة المبارزين وربما أقتحم الواحد على عدد دهم متمطياً^a ظهر الخطر
 لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه^b وهو ميت“
 فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
 العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص
 على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حملته^c إليه والمرضعة^d من الحيوانات
 تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية^e عليه أعظم من مخاطرتها
 في دأب^f حمايتها نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن
 لم تكن عقلية فاقولك في العقلية:، تدنيب فلا ينبغي لنا أن نسمع الى من
 يقول انا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون
 لنا، والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعدّ الحال التي
 للملائكة وما فوقها ألدّ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل كيف يمكن ان
 يكون لأحدهما^g الى الآخر نسبة يعتد بها“ تنبيه أن اللذة هي إدراك ونيل
 لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم إدراك ونيل
 لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف للخير والشر بحسب القياس

a) Lond. et I. O. متمطياً; Comment. de Nâsir ed-Dîn: الدحم العدد الكثير.

b) Lond. et Leyd. كلن ذلك يصل.

c) Lond. حملة.

d) Lond. et I. O. والراضعة.

e) Leyd. ذوات.

f) I. O. لاحديهما الى الأخرى.

فالشىء الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم
والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة
وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر وفوز المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فإن هم ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير
بالقياس الى شىء ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه بالاستعداد الأول
وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وإدراك له من حيث هو كذلك،
وهم وتنبيه ولعل ظاناً يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا نلتذ به
اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا نلتذ بهما كما نلتذ
بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم أن الشرط كان حصولاً وشعوراً
جميعاً ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على أن المريض
والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدرج
لذة عظيمة^a تنبيه واللذيد قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو
فضلا عن أن لا يشتهي اشتهاً شائفاً وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنه
ليس خيراً فى تلك الحال إذ ليس يشعر به للحس من حيث هو خير تنبيه
إن أردنا أن نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لطف بفهمه زدنا
فقلنا أن اللذة إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاعل ولا مضاد للمدرك

^a الوصب المرض الطويل يقال وصب الشىء أى دام ومنه قوله تع وله الدين واصبا [v. 8. 16, v. 54]
الثوب الرجوع الى الشىء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة،

فأنه إذا لم يكن سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشيء^١ "أما" غير سالم
 فمثل عليل المعدة إذا عاف للحو وأما غير فارغ فمثل الممتلى جدا يعاف
 الطعام اللذيذ وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى
 بتأخر ما هو الآن يكرهه تنبيه وكذلك قد يحضر السبب الموت وتكون
 القوة الإدراكية ساقطة كما في قرب الموت من المرضى أو معوقة كما في الحذر
 فلا يتألم بها فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم تنبيه أنه قد
 يصح إثبات لذة ما يقينا ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز
 أن لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا ولكن إذا لم
 يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في لجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال
 الأول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب
 الأسقام عند الحمية^٢، تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك
 وهو بالقياس إليه خير ثم لا شك^٣ أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال
 الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية للحلاوة مأخوذة عن مادة ولو وقع
 مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشوم
 ونحوهما وكمال القوة الغضبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أو كيفية شعور
 بأذى يحصل للمغضوب^٤ عليه وللوهم^٤ التكيف بهته ما يرجوه أو ما يذكره وعلى

a) I. O. وأما.

b) Après لا شك I. O. lit في.

c) Lond. في المغضوب عليه.

d) Leyd. وكمال الوهم au lieu de.

هذا سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه حلية الحق الأول قدر^٣ ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدأء فيه بعد الحق الأول بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والأحرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذى يصير به للجوهر العقلى بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى، والإدراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب ولحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فيالأشد والأضعف ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والأدراك الى الإدراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة حلية الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك " نسبة الإدراكين، تنبيه الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه فلم تشتتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فأعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه تنبيه وأعلم أن هذه الشواغل التى هى كما علمت من أنها انفعالات وهيات تلاحق النفس بمجاورة البدن إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل فوق اليها فراغ فأدركت من حيث هى منافية وذلك الألم المقابل مثل تلك اللذة الموصوفة وهى ألم النار الروحانية فوق ألم النار للجسمانية تنبيه ثم أعلم أن ما كان من

a) Leyd. om. كذلك.

رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرحى بعد المفارقة فهو غير منجبور وما كان بسبب غواش عريضة فسيزول ولا يدوم بها التعذب تنبيه وأعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها نفس شقيقة^a الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه تفيدته الاكتسابات^b والبلاء^c بجنتبه من هذا العذاب وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما أبلغ^d به اليهم من الحق فالبلاهة أدنى الى الخلاص من عطائه بتراء^e، تنبيه والعارفون المنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وأنفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها^f، تنبيه وليس هذا الالتذاد مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظا وإثرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء^e، تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها^g مباشرة الأمور الأرضية الجاسية^h اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيبها غاش شائق لا يعرف سببه^f وأصابها

a) I. O. شقيقة.

b) أما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهم الشيخ بالبلاء والأبله في اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلت الاعتماد ويقال عيش ابله أى قليل الغموم وعولاء لا يتعذبون لأنهم غير عارضين بكاملهم عن مشتاقين اليها^e

c) Lond. أبلغ au lieu de ألمع.

d) تفظظها au lieu de تفحصها Leyd; لم تغلظها = تفظظها.

e) الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة أى صلبت = الجاسية.

f) I. O. ajoute après سببه le mot أصلا.

وجد مبرح^ه مع لذة مفرجة يفضى بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد حُرِّبَ هذا تجريبا شديدا وذلك من أفضل البواعث ومن كان باعته
اياه لم يقنع الا بتتمة ذلك الاستبصار ومن كان باعته طلب الحمد والمناسبة^ه
أفغعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين تنبيه وأما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى السعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونية
جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا أو ما
يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي
للعارفين:، وأما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل وآلا
لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنته النفس المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد
الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا أن يكون عدة نفوس
مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا
وأستغن بما تجده في مواضع آخر لنا:،

إشارة أجل مبتهج^ه بشيء هو الأول بذاته لانه أشد الأشياء إدراكا لأشده

شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر أى جهده = مبرح^ه ا)

الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم = المنافسة^ه ب)

إنما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الأبتهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس
بمتعارف عند الجمهور وإنما كان الأول أجل مبتهج^ه بشيء لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير
وإدراكه هو الإدراك التام فقط وعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على
الإطلاق

الاشياء كمالاً الذى هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعاً الشر ولا شاغل له عنه" والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق^a هو الحركة الى تنميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة فى الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للأمر الحسى، وكل مشتاق فإنه قد نال شىء ما وفاته شىء^b وأما العشق فمعنى آخر والأول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره أو لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره، ويتلوه المبتهاجون به وبدوانهم من حيث هم مبتهاجون به وهم للجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الأول الحق ولا الى الناقلين من خاص أوليائه القدسيين شوق^d، وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين وهم من حيث هم عشاق قد نالوا نبلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما ولما كان الأذى من قبله^f كان أذى لذيدا وقد كان^g يحاكي مثل هذا الأذى

اشار الى الشوق وذكر انه الحركة الى تنميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك إلا اذا كان المعشوق^a حاضراً من وجه غائباً من وجه ثم أثبت العشق الحقيقى للأول^b تع للحصول معناه هناك فإنه للخير المطلق وانراكه لذاته أتم الاعترافات

b) I. O. الصورة.

c) I. O. ajoute. لذاته.

d) هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقل وإنما لم ينسب الشوق إليها لبراءتها عن القوة.

e) I. O. أنهم.

f) من قبل المعشوق = من قبله.

g) Leyd. om. كان.

من الامور الحسبية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكمة والدغدغة ولربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة^٥ فإن كانت تلك الحركة مخلصه الى النيل بطل الطلب وحققت المهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان أحل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم إلا في الحيوة الأخرى^٦، وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها، ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنكوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة^٧، تنبيه فاذا نظرت في الامور وتأملتتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقتة رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية^٨ فهذه جملة تجرد في العلوم المفصلة لها تفصيلا^٩،

a) Loyd. après حركة ajoute ما.

b) هذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفس الناطقة الفلكية والكاملة من الإنسانيّة ما دامت في الأبدان،

هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأديها في المعاد على ما مر،

d) Le comm.: بيان مقاصده وقد تقرّر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها أراد أن ينبّه على ثبوتها لبقاى النفوس والقوى الجسمانية:

e) للشيوخ رسالة لطيفة في العشق يبيّن فيها سرياته في جميع الكائنات،

النمط التاسع في مقامات العارفين^١

تنبية أن للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها^٢ في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانتهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس، ولم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عندهم يستنكرها من ينكرها^٣ ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك فإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فأعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن أبسالا مثل ضرب لدرجتك^٤ في العرفان إن كنت من اهله ثم حل الرمز إن أطققت^٥،

لما أشار في النمط المتقدم الى أبتهاج الموجودات بكملاتها المختصة بها على مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط الى أحوال اهل الكمال من النوع الانساني وبيّن كيفية ترقّيه في مدارج سعادته ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب فيه علوم الصوفيّة ترتيبا ما سبق اليه من قبله ولا لحقه من بعده^٦

b) I. O. après ajoute بها وجم.

لجلايب الملحفة ونصّي الثوب خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم الخ أن نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان لكنها كأن قد كانت خلعت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس،

d) أي لا يسكن اليه قلب من لا يعرفها ولا يقرّ بها،

e) Sur l'allégorie portant le nom de *Salâman et Absâl* v. notre explication en français et l'édition de «tis'a resâil» neuf traités philos. d'Avicenne, impr. à Constantinople dans l'officine d'al Djewâib 1298 H., p. 112—124, où le commentaire de Naçir ed-Dîn Thoust se trouve reproduit p. 119—124;

سرد الحديث اذا اتى به على ولاته وفلان يسرد للحديث: nous en donnons ici le commencement: اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم موضع وهو ايضا من اسماء الرجال والإبسال التحريم وأبسلت فلانا اذا أسلمته الى الهلكة أي رهنته والبسل للخبس والمنع^٧ قال الفاضل الشارح في هذا

اتنبيه المعرض عن متاع الدنيا وضيئياتها يختص باسم الزاهد والمواظب على
 نقل العبادات من القيام والصيام وحوهما يختص باسم العابد والمنصرف بعكسه
 الى قدس الجبروت مستديهما لشروق نور الحق في سره يختص باسم العارف
 وقد يترتب بعض هذا مع بعض " تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما
 كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهه ما عما يشغل سره
 عن الحق ونكبر على كل شيء غير الحق " والعبادة عند غير العارف معاملة ما
 كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة في الأجر والثواب وعند العارف
 رياضة ما لهمه ولقوى نفسه المتوقفة والمتخيلة ليجرّها بالنعويد عن جناب
 الغرور الى جناب الحق فتصير مساملة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق
 لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وبصير ذلك ملكة مستقرة كلما
 شاء السر اطلع على نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشبيح منها له فيكون
 بكتبتنه منخرطاً في سلك القدس،

٢ إشارة " لما لم يكن الإنسان باحث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة

الموضع والذي ذكره الشيخ ههنا هو ليس من جنس الاحاجى التي تذكر فيها صفات يختص
 مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن القام فيمكن الاعتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة
 بل هي لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وأمثلة ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف
 عليه فاذا تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب،

لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير اعرف لاكتساب الأجر a
 والثواب في الآخرة أراد ان يشير الى اثبات الأجر والثواب المذكورين وأثبت النبوة والشريعة وما
 يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لأنه متفرع عليهما وإثبات ذلك مبنى على قواعد،

آخر من بنى جنسه وبمعاوضة وبمعارضة تاجر يان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرا أو كان مما يتعسر إن أمكن وحب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لأختصاصه بايات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكثرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم فى الدنيا الأجر الجزيل فى الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فأنظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلاحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم أقم واستنقم^د إشارة العارف يريد

المعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهى ا) الشرع فالن لا بد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربه وإنما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه الخ،

b) المذكورة I. O.

فأنظر الى الحكمة وهى تبقيت النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهى ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهى الابتهاج الحقيقى المضاف اليهما بلاحظ جناب مقيص هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدعشك ثم أقم اى أقم الشرع واستنقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى،

أشار فى هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فيقول لعارف الكمال الحقيقى حالتان d) بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الأول بالارادة وعن الثانى بالتعبد،

للحق الأول لا لشيء غيره ولا يُؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرعية أو رهبة وإن كانتا فيكون المرعوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة إلى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه، إشارةً المستحلّ توسيط الحق مرحوم من وجه فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستعظمها إنما معارفته مع اللذات المخدحة فهو حنون^٥ إليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المأخذين^٦ فإنهم كما غفلوا عن طيبات تحرس عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجِدِّ إذا أزرُوا عنها عائفين لها عاكفين^٧ على غيرها" كذلك من غصَّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلف كفيه بما يليه من اللذات لذات النور فتركها في دنياه عن كره^٨ وما تركها إلا ليستأجل أضعافها في الآخرة وإنما يعبد الله وبطبعه ليُحوّله^٩ في الآخرة شعباً منها فيبعث إلى

انغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر^٥ غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبةً في الثواب أو رهبةً من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته،

المُخدِّج ناقص يقال أُخدِجتَ انداخت بولدها إذا جاءت بولدها ناقص الخلف وانود مُخدِّج^٦ والحنون المشتاق،

حنكته السن وأحنكته أي أحكمته انجارب وهو حنك أو حنك،^٧

أزر عنه أي عدل عنه رطف الطعام والشراب أي كرهه ولم يتناوله وعكف على الشيء أي^٨ اقبل عليه مواظباً،

حوّله الله أنشئ أي ملكه أيه،^٩

مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى إذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره^a فى أولاه وآخرته إلا الى لذات قبقيه وذذبذبه^b والمستبصر^c بهداية القدس فى شجون^e الايثار قد عرف اللذة للحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ من رشده الى ضده وإن كان ما يتوخاه بكدّه مبدولا له بحسب وعده^d إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعترى^e المستبصر باليقين البرهانى أو الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى^f فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال^g فما دامت درجته هذه فهو مرید^h،

إشارة ثم انه ليجتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة أعراض الأول تنحية ما دون الحق من مستسن^e الايثار^g والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهّمات المناسبة للامور^h

a) بعثر عنه أى كشف عنه وطمح بصره الى الشىء اذا ارتفع،

b) القيقب البطن والذذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى صلعم من وقى شر لقلقة وقبقيه وذذبذبه فقد وقى والقلق اللسان،

c) الشجون جمع شجن وهو طريق الوادى وانكد الشدة فى العمل وطلب الكسب،

d) اعتراه أى غشيه،

e) اعتلاق العروة الاعتصام بها، وأعلم ان الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر أحوال المرتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم الى نهايتها التى هى الوصول الى الله تع ويشرح ما يسوغ لهم فى منازلهم فذكرها فى أحد عشر فصلا متوالية أولها هذا الفصل،

f) Lond. الروح الاتصال.

g) مستسن الايثار أى طريقته،

h) I. O. للامر.

القدسيّة منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفليّ، والثالثُ تلطيف السرّ للتنبيه^a، والأوّل يعين عليه الزهد الحقيقيّ، والثاني يعين عليه عدّة أشياء العبادة المشفوعة^b بالفكرة ثمّ الألقاب المستخدمة لقوى النفس الموقّعة لها لحن فيها من الكلام موقّع القبول من الأوهام ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكىّ بعبارة بليغة ونعمة رخيمة^c وسَمّت رشيد^d، وأمّا الغرض الثالثُ فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل^e المعشوق لا سلطان الشهوة^f إشارة ثمّ إنّه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما عنت له خلسات^g من اطلاع نور الحفّ عليه لذيدة كأنها بروق تومض اليه ثمّ تخمد عنه وهي المسماة عندهم أوقاتا وكّر وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه

a) I. O. للتنبيه.

b) المشفوعة أي المقرّنة،

c) كلام رحيمة أي رقيق يقال رخم صوته أي ليّنه،

d) الشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل، والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المرید الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة،

e) Lond. ليس.

f) Le comment. remarque à la fin de son explication: واليه اشار من قلّ من عشق وعفّ وكنتم ومات مات شهيداً،

g) عن الشيء أي اعترض وحلس واختلس استلب وممص البرق ومبصا وأومض أي لمع لمعانا وهو أنما يحصل بعد حصول شيء من الاستعدادات المكتسبة بالإرادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعدادات وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قبول النبيّ عمّ لى مع الله وقت لا يستغنى فيه ملك مقرب ولا نبيّ مرسلّ والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لأنّ الأوّل حزن على استبطاء الوجدان والآخِر اسف على فواته،

ثم أنه لتكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن في الارتياض، إشارة ثم أنه ليتوغل^١ في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئاً عاج عنه^٢ إلى حجاب القدس يندكر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى للحق في كل شيء إشارة ولعله إلى هذا الحد يستعلي^٣ عليه غواشيه فيزول هو عن سكينته وينتبه جليسة^٤ لاستيفاز^٥ عن قراره فإذا طالت الرياضة لا يستقره غاشيه وهدى للتلبيس^٦ فيه إشارة ثم أنه لتبلغ الرياضة به مبلغاً ينقلب له وقته سكينته^٧ فيصير المخطوف^٨ مأكوفا^٩ والوميض شهاباً^{١٠} بينا وتحصل له معرفة مستقرة كأنها صخرة مستمرة ويستمتع فيها بمهجته وإذا انقلب عنها انقلب حيراناً^{١١} أسفا إشارة ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به إذا تغلغل^{١٢} في هذه المعارضة قل ظهوره

أوغد أي سار سريعاً وامعن فيه وتوغل في الأرض أي سار فيها وأبعد ويوجد في النسخ^١ بالوجهين اعنى ليوغل وليتوغل،

لمح أي أبصره بنظر خفيف وطلع عنه أي رجع وانثنى عنه وطلع به أي اقلم به والمعنى^٢ أن الاتصال بحجاب القدس إذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معداً لحصوله من قبل،

علا واستعلي بمعنى،^٣

السكينة الوقار واستقر في قعدته أي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن،^٤

استقره الخوف وما يشبهه أي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان الغيب،^٥

في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينته ينقلب له وقته سكينته يقال وقد فلان على^٦ الأمير إذا ورد رسولا إليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الأولى أظهر،

الخطف الاستلاب،^٧

الشهب شعلة نار ساطعة وشهاباً بينا أي واضحا وفي بعض النسخ ثبنا أي ثلثنا وتحصل له^٨ معرفة مستقرة أي مع الحق،

خسرانا Lond.^٩

تغلغل الماء في الشجر أي تخللها وطمع أي سار والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث^{١٠}

عليه فكان وهو غائب حاضراً وهو ضاعن مقيماً" إشارةً ولعله إلى هذا الحد
 إنما تتيسر له هذه المعرفة أحياناً ثم يندرج إلى أن يكون له متى شاء
 إشارةً ثم أنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره إلى مشيئته بل كلما لاحظ
 شيئاً لاحظ غيره وإن لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسرح له تعريج عن عالم
 الزور إلى عالم الحق مستقر فيحتف حول الغافلون^٥، إشارةً فإذا عبر الرياضة
 إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذاً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
 العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه
 وكان بعد متردداً^٥،

إشارةً ثم أنه ليغيب عن نفسه فيلاحظ جناب القدس فقط وإن لاحظ

يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب الأسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور
 ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه وهو بالحقيقة غائب
 عنه ظاعن إلى غيره^٥

في بعض النسخ إنما تتسنى له أي تتفتح وتتسهل عليه يقل سنه أي فتحة وسهله،^a
 تتسنى Lond.

يقال عرج عرجاً أي ارتقى وعرج عليه تعرجاً أي اقلم وعرج إليه وأنعرج مل وانعطف فالتعريج^b
 ههنا أما مبالغة في الارتقاء وإنما بمعنى الميل والانعطاف وحرف واحتف حوله أي أضاف به واستدار
 حوله^٥،

يقال در اللهن وغيره أي انصب وفاض ومعناه أن العارف إذا تمت رياضته واستغنى عنها^c
 إلى وصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائماً صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة
 بالرياضة محاذاً بها شطر الحق بالإرادة فيتمثل فيه أثر الحق ففاصت عليه اللذات الحقيقية وابتهاج
 بنفسه لما ناله من أثر الحق فكان له نظران نظر إلى الحق المبتهاج به ونظر إلى ذاته المبتهاجة
 بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين^٥،

نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينةا وهناك يحق
 «الوصول» تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس
 عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كانت بالحق تية
 والإقبال بالكلية على الحق خلاصه» تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق
 ونفص وترك ورفض معن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
 بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف» تنبيه من أثر العرفان للعرفان فقد قال

هذه آخرة درجات السلوك الى الحق وفي درجة الوصول التام وبليها درجة السلوك فيه وهي ا)
 تنتهي عند نحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل
 السابق وبقي الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم أن الغيبة عن النفس لا تنافي
 ملاحظتها ولذلك قال فإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينةا وبيانه
 ان لاحظ من حيث هو لاحظ اذا لاحظ كونه لاحظا فقد لاحظ نفسه الا أن هذه الملاحظة
 دون الملاحظة التي كانت قبلها لأنه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق
 متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وإن كان بسبب الحق إعجاب
 بالنفس وتوجه الى النفس فلن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم
 عليه بالتردد أما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق ولذلك حكم ههنا بالوصول للقياس؛

ب) لما فرغ من ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول أراد ان ينبه على نقصان جميع
 الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر
 انه ايضا شغل، ثم عقب بالعبادة التي هي تطويح النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتتقوى المضمئنة
 على افعالها الخاصة وذكر انه ايضا عجز، ثم عقبه بأخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول وذكر ان
 الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وإن كان ذلك الحامل هو الحق نفسه تية وحيرة
 فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان
 كانت بالحق تية، ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال
 والإقبال بالكلية على الحق خلاصه وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم؛
 التفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجح لأحدهما على الآخر والنقص تحريك شيء ج)

بالثانى ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
لجنة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله أترنا فيها الاختصار
فاتها لا يفهمها للحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال
ومن أحب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة
ومن الواصلين الى العين دون السامعين للأثره.

• تنبيه العارف هتش بشم يتجمل الصغير من تواضعه مثل ما يتجمل
الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النبیه وكيف لا يهتش وهو
فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجميع
عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل^ب تنبيه العارف له أحوال

لتنفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترک مخلية وانقطع شيء عن شيء
والرفض ترك مع الجهل وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تعريف بين ذات العارف وبين جميع ما
يشغله عن الحق بأعيانها ثم نقص لآثار تلك الشواغل كالليل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها
بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لأجل ذاته ثم رفض لذاته بالكليّة
فهذه درجات التزكية وأما التحلية فهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا
الفصل،

العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان^ا
نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حل المتباجح بينه ذاته
وان كان بالحق أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو
حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائص لجة الوصول أي معظمه
وهناك درجات هي درجات التخليّة بالامور الوجودية التي هي النعوت الالاهية وهي ليست أقل
من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الأوصاف العدمية،
لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم، يقال رجل هتش بشم أي^ب

لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسرّه الى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش خلق الله بتهكته» تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسرّ الله في القدر فاذا أمر بالعرف أمر برشق ناصح لا بعنف مُعَيَّر وإذا حسم المعروف فرّبما غار عليه من غير أهله» تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت وحواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة البازل وصفاح

طلق الوجه طيب وبسام أي كثير التبسّم والنبية المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية أي أشباه وفي قريبة الاشتقاق من لفظه سوا ووزنه فعافلة وما يشبهها ونبست على قياس،
الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخالجه جذبه (أ) وانزعجه وخالجه أيضا شغله» وأرجحه فانزعج أي أقلعه من مكانه فانقلع وقاح أي قُدّر وفي رواية باح أي ظهر يقل باح بسرّه أي أظهره والمعنى أن تلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسرّه الى الحق إذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول أو قُدّر له حجاب أما من جهة نفسه كما يرد علينا ما يُزيل استعدادنا للوصول أو من جهة حركة سرّه كما ان يتماثل في فكره فيعرض الالتفات الى شيء غير الحلق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق،

لا يعنيه أي لا يهتمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاتبه ما يعنيه التجسس انتفخص (ب) وتحسنت من الشيء أي تخبرت خبره واستنواه الشيطان وغيره أي استنابه غيره أي نسبه الى العار جسم أي عظم وغار الرجل على أهله يغار غيره أي اذا عظم المعروف ربّما يستره غيره عليه من غير أهله، والفاصل انشراح قل في تفسيره واذا عظم المعروف لغير أهله فرّبما اعتراه الغيرة منه لا للحسد وهو غير مطابق للمتمن،

وكيف لا ونفسه أكبر من أن تُخْرِجها زلزلةً بشراً ونساءً للاحقاد وكيف لا
 وذكره مشغول بالحقّ " تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما
 يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي الغير فربما
 استوى عند العارف القشف والترف بل ربما أثر القشف وكذلك ربما استوى
 عنده التفيل والعطر بل ربما أثر التفيل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله
 استحقاقاً ما خلا للحق وربما أصغى الى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره
 الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبته الاحوال الظاهرة فهو يرتاد
 البهاء في كل شيء لأنه مزينة حظوة من العناية الأولى وأقرب الى ان يكون من
 قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف
 بحسب وقتين^١، تنبيه العارف ربما ذهب فيما يصاب به اليه وغفل عن كل
 شيء وهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال
 ما يعقله ولمن اجترح بخطيته إن لم يعقل التكليف^٢، اشارة حل جناب

١) بحسب ما يختلف au lieu de يختلفون I. O.

القشف يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير وأصابه قشف والمتقشف انذى يتبع
 بانقوت وبالرقع، وأنرفته النعمة اى أطعته، وهو تفيل بين التفيل اى غير متطيب وأصغى اليه اى
 مل وعقيلة كل شيء أكرمه وعقيلة البحر الدرّة، الخداج النقصان، والسقط ردى المتاع آرّد اى
 ضلّب مع اختلاف في مجيء وذهب والبهاء الحسن المزينة الفصيحة، حظوة بالضم والكسر قرىبى
 ومنزلة عكف عليه اى اقبل عليه مواظباً وفي قوله لأنه مزينة حظوة واقرب الى ان الخ وجبان
 من السبب لميل العارف اليها أحدهما فضل العناية به والثاني مناسبتة لنامر القدسي،

٢) اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهب في حال اتصائه بعالم القدس عن عذا العانم (ب)
 فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثراً

الحقّ عن ان يكون شريعة لكلّ وارد او يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد
ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للماحصل
فمن سمعه فاشمأز عنه فليتبهّم نفسه لعلها لا تناسبه وكلّ ميسر لها
خُلِقَ له^{هـ}،

لأنّه في حكم من لا يكلف لأنّ التكليف لا يتعلّق إلا بمنّ يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك
او بمنّ يتأقّم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائم والغافل والصبيّان الذين هم في حكم
المكلفين،

الشريعة مورد الشارحة اشمأز عنه اي تقبّض تقبّض المذمور والمراد ذكر قلّة عدد الواصلين الى (هـ)
لحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فإنّ الناس
أعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتمال بل إنّما يحتاج مع
ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة،

النمط العاشر فى اسرار الايات

ا إشارة اذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوّ مدّة غير معتادة فأسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة^{هـ} " تنبيه تذكّر أنّ القوى الطبيعىة التى فىنا اذا اشتغلت عن تحريك الموادّ لخمودة بهضم الموادّ الرديّة انخفضت الموادّ لخمودة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدّته هلّك وهو مع ذلك محفوظ للحياة" تنبيه أليس قد بان لك أنّ الهيات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيات إلى قوى بدنيّة كما قد يصعد من الهيات السابقة إلى القوى البدنيّة هيات تنال ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعىة كانت مواتية^{هـ} " إشارة اذا راضت النفس المطمئنّة قوى البدن انجذبت خلف النفس

يريد ان يبيّن فى هذا النمط الوجه فى صدور الايات الغريبيّة كالاكتفاء بالقوت اليسير^ا والتمكّن من الافعال الشاقّة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من الأولياء بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقاً فى هذا العالم على سبيل الاجمال،

يقال ما رزقته رزاً اى ما نقصته وارزأ الشىء انتقص ومنه الرزية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فأسجح ويقال اذا سألت فأسجح اى سهّل ألفاظك وارفق،

نبيه فى هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واثار بقوله^ب أليس قد بان لك اى ما ذكره فى النمط الثالث وذلك أنّ كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه أولاً،

في مهماتها التي تنزعج اليها احتياج اليها أو لم يحتج إذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض^٥ وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حالة الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث هو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى باحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة^٦،

[إشارة^٧ اذا بلغك ان عارفا أطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة^٨] تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنتهى محصور المنتهى فيما يتصرف فيه وبحركة ثم تعرض لنفسه هتة ما فتناحظ قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه

السبب في كون العرفان مقتضيا لئلا يمسك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العلام القدسي^a المستلزم لتشجيع القوى الجسمانية آياها المستلزم لتركها أفعالها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها،

b) Le morceau renfermé entre parenthèses ne se trouve que dans le manuscrit de I. O. et dans celui de Leyde, contenant le commentaire de Naçir ed-Din Thousi.

c) هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل وسجىء بيانه في فصل بعده،

كما يعرض له عند خوف أو حزن " أو تعرض لنفسه هتة ما فيتضاعف منتهى
 منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له عند الغضب أو المنافسة
 وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
 فلا عجب لو عنت للعارف هتة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي
 تعرض له سلاطة أو غشيتة غيرة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية
 وكل ذلك أعظم وأجسم مما يكون عن طرب أو غضب وكيف لا وذلك تصريح
 للحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة " [١١١]

٢ إشارة في علم الغيب إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما
 ببشرى أو نذير فصدق ولا ينعتسرن عليك الإيمان به فإن لذلك في مذاهب
 الطبيعة أسبابا معلومة^٥ " إشارة التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس
 الانسانية أن تنال من الغيب نبأ ما في حالة المنام فلا مانع عن أن يقع مثل
 ذلك النيل في حالة اليقظة إلا ما كان الى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان " أما

المنة القوة الاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر عن اعترض الهزة النشاط والارتياح فأولت a)
 اى أعطت يقال أوئيتته معروفا السلاطة القهر والمعنى لما كان فرح العارف ببهاجة الحف
 أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت للحالة التي تعرض له ومحركه اعتوازا بالحف أو حمية الهبة اشد
 مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى اللام
 المنسوب الى على بن ابي طالب عم والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسداية لادن قلعتها بقوة
 ربانية،

هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين اتها في هذا الفصل وسببها في ستة عشر فصلا b)
 بعده،

c) I. O. بمثل ذلك au lieu de مثل.

التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد حُرِبَ من ذلك في نفسه تجاربَ ألهمة التصديق به اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات^١، تنبيه وقد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثم قد تنبّهت لأن الاحرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري، ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معنا علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا وأنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وأخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنقشان معاً^٢.

يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر أن الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلعه عليه في (a) غير تلك الحالة ايضاً ليس ببعيد ولا منه مانع إلا مانعاً يمكن أن يزول ويرتفع كاشتغال بأحسوسات القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين (b) أحديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها، والثانية أن للنفس الانسانية أن ترتسم مما هو مرتسم فيها فقله وقد علمت ... على وجه كلي إشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبّهت ... في العالم العنصري إشارة الى ما ثبت

أشارةً ولنفسك ان تنتفض بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال
 الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتفض فيها من
 عالمه ولازيدتك استنبصاراً؛ تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج
 الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد للحس الباطن لعمله
 شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس
 الباطن الى الحس الظاهر أمال العقول اليه فانبت دون حركته الفكرية النبي

من وجود نفوس سماوية غير منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادئ
 تحريكاتها والى ما تقر من كون العلم بالعلّة والمزوم غير منفك عن العلم بالعليل واللازم فإن جميع
 ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات للحركات الفلكية ولوازيمها في
 النفوس الفلكية إلا ان ذلك يقتضى كون الكلبيات العقلية مرتسمة في شىء والجزئيات الحسية
 مرتسمة في شىء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين؛ ثم انه أشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه
 ... لتظاهر رأى جزئى واخر كلى الى الرأى الخاص به المتخالف لرأى المشائين وهو أثبات نفوس
 ناطقة مدركة للكلبيات والجزئيات معاً للافلاك فانه قول يارتسامها معاً في شىء واحد، لفظه كان في
 قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وساثر ما بعده الى قوله كمالاً ما متعلق به وحقاً خبرها
 وقوله صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادئ
 على تقدير كون الافلاك ذات نفوس ناطقة يكون أتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والاخر
 جزئى فإنهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الانسانى؛ ولفظة مستور يسود في بعض
 النسخ بترفع على انه صفة لضرب من النظر ويسود في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي
 في ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح وقوله ان لها بعد العقل المفارقة ... نفوساً ناطقة
 بدل من قوله ما يلوحه، وفي بعض النسخ أو النقشان معاً وهو أظهر اى في العالم النفسانى اما
 نقشا واحداً على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول او النقشان معاً بحسب الرأى الثانى؛
 ان ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث (هـ)
 عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلاً والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالى فى
 عدة فصل؛

يفتقر فيها كثيراً إلى آتته وعرض أيضاً شيء آخر وهو أن النفس أيضاً تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتدخل عن أفعالها التي لها بالاستعداد، وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضاً ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به، تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقد للحس عن الحس وبقيت صورته هنيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً وفي انتقال النقطة للجوالة محيط دائرة فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقاءها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن^٥،

إشارة قد يشاهد قوم من المرضى والمرويين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج فيكون انتقالها أذن من سبب باطن أو

قوله وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل إليه أي جعل الانجذاب (أ) الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ميلاً للعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة وفي بعض النسخ أمال العقل إليه أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه وفي بعض النسخ أصل العقل آتته أي أصله في سلوكه سبباً لحركته، خارت الحواس الظاهرة أي ضعفت يقال خار الحجر والرجل أي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ خارت أي تحيرت في أمرها، أما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج إلى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك (ب) لم يحزم الشيخ في هذا الفصل على وجوده

سبب مؤثر في سبب باطن^a وللحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور للجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت في أيضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبًا مما يجري بين المرآيا المتقابلة، تنبيه ثم أن الصارف عن هذا الانتقاش شاعلان حتى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبرزه عن الخيال بترًا ويعصبه منه غصبا وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتماد متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل بالإنعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لأن حركته ضعيفة لأنها تابعة لا متبوعة وإذا سكن أحد الشاعلين بقى شاعلا واحدا فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة^b،

من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال^a أو من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك على ما سيأتي

ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب المباطن يجب أن يدوم ما دام الراسم والمرتمسم^b موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم أن هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر أنه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القابل وهو المانع الحسي فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبرزه عن المتخيلة بزاوي يسلبه عنه سلبا ويعصبه غصبا، وإلى ما يمنع انفعال عن الفعل وهو العقل في الانسان والوح في سائر الحيوانك فلهما إذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبروا التفكير والتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فيما يضبطان التفكير والتخيل عن الاعتدال والاعتماد هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقونة والموهومة،

أشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يُشغل ذات النفس في الأصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهزمة للغذاء المتصرفه فيه الظالمة للحرارة عن الحركات الأخر اجذاباً قد دللنا عليه فإنها ان استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً ما على ما نتهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهر الطبيعة شاغل على ان النوم أشبه بالمرض منه بالصحة وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت للحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوالاً في حكم المشاهدة^{هـ}، إشارة وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كز الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين، تنبيه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل وكان يفضل منها للجانب الآخر

يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما وبدأ بالنوم فإن^{هـ} سكن الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين ظاهرة، وسكون الشاغل الثاني ايضاً يكون كثيراً وذلك لأن الطبيعة في حال النوم تشتغل في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وعصمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فأذا الشاغلان في النوم ساكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلنا يخلو النوم عن روبا

فضلة أكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى قويا فيها ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى^{هـ} " تنبيه وإذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فإن التخيل قد يوهن المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آتته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الأعلى بسهولة فاذا طرئ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك إما لتنبه من هذا الطارى وحركة هذا التخيل بعد استراحته أو وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه وإما لاستخدام النفس النطقية له طبعاً فانه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حالة تترشح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك^{هـ} " اشارة وإذا كانت النفس قوية للجواهر تسع للجوانب المتجاذبة

لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من انسب الباطنى أراد ان يتقبل الى ^{هـ} بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في انسب الباطنى فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت النفس اقوى الخ وفي بعض النسخ كان انفعالها من المحاليل أقل وهذه النسخة أقرب الى الصواب وكان الأولى المحاليل تصحيف فمعناه ان النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المحاليل المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والاراس انظاهرة والباطنة أقل وكان صبغها للجانبين أشد وكلما كانت أضعف كان بالعكس وكذلك اذا كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقل وكان يفضل عنها لذلك الفعل فضلة أكثر،

فلتات أى فرص تجدها النفس فجاءه وساح أى جرى والترشح التباعد والمعنى أن الشواغل ^ب

لم يبعد ان تقع لها هذه الخلس والانتهاز في حال البيضة فربما نزل الأثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشرافاً واضحاً واعتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مضاعفة له غير صارفة مثل ما قد يفعل التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الأثر مشاهدًا منظورًا أو هنا أو غير ذلك وربما تمكن مثلاً موفور الهمة أو كلاماً محصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة، تنبيه أن القوة المنتخبة جعلت محاكية لكل ما يليها من همة إدراكية أو همة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهة أو الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصلها نحن بأعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجيلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى وما يجري مجراها

الحسية اذا قلت أمكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي تخلص فيها عن اشتغال الخيال فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره الى التخيل فيصير التخيل في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي

a) I. O. منظوراً au lieu de مبصراً.

مثال الأثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي عم إن روح القدس نعت في روي كذا وكذا ومثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام انوضح في الحس المشترك ما يحكي عن الأنبياء عم من مشهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وأما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة فنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثل موفور الهمة واستماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه غير واسطة،

بوجه وفي تذکر أمور منسبّة وفي مصالِح أخرى " فهذه القوة يزعجها كل سائح الى هذا الانتقال أو تُضبط وهذا الضبط إما لقوة من معارضة النفس أو لشدة حلاء الصورة المنتقشة. فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل للحس ايضا ذلك". إشارة فالأثر الروحاني السائح للنفس في حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك للخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما. وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط الذكر انتقالات التخيل ومحاكباته " وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقية رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما حليا، وقد تكون النفس لها معينة فترتسم في الذكر ارتساما لا يتشوش بالانتقالات وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الأثار فقط بل وفيها تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما نقلت عنه الى أشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى أن تجدد بالعكس وتصير عن السائح المضبوط الى السائح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ما أضله من مهمة الأول وربما أنقطع عنه وإنما

محاكاة المتخيلة للهتة الإدراكية كماحالاتها للخيرات والغصائل بصور جميلة ومحالاتها للمشور (ه) والردائل باضدادها ومحالاتها للهتة المزاجية كماحالاتها غلبة الصفراء وغلبة السوداء بالسوان السود " او تُضبط أى إلا أن تضبط، والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيداً مقدمة لبيان العلة في احتيلج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالة النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى،

يقننصه بضرب من التحليل والتأويل^٣، تدنيب فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل وللملم إلى تعبير^٤، إشارة أنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً وقد وجه الوهم إلى عرض بعينه فينخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم في تقدمه معرفة فرع هو إلى شد حثيث جداً لا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطف بما يُخيّل إليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى يبنوا عليه تدبيراً، ومثل ما يشغل بعض من يُستنطق في هذا المعنى بتأمل

للأثر الروحانية الساحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة، ضعيف لا يبقى له أثر يتذكره، ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة للجأش أي ثابتة شديدة القلب وتكون معينة لها فتحفظه ولا يزول عنها، ثم ذكر أن هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر الساحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التجديد وإلى ما لا يمكن ذلك،

الصراح الخالص وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي أما يكفي فيه تناسب ظني أو وهمي وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين وبحسب عاقلين، وبقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب،

شئ شفاف مُرَعش للبصر برحرجته أو مُدهيش آياه بشغيفه، ومثل ما يشغل
بتأمل لطح من سواد براق أو بأشياء تترقق أو بأشياء تمور فإن جميع ذلك
مما يُشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه
إجباراً لا طبع وفي حيرتها اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا
فيمن هو بطباعه الى الدهش أقرب ويقبول الاحاديث المختلطة أهدر كالبله
من الصبيان، وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط والابهام لمسيب
للجن وكل ما فيه تحبير وتدهيش، وإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمكان الغيب ضرباً من طن
قوى وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جنى أو هتاف من غائب وتارة يكون
مع ترائى شئ للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مُشاهدة،

يؤثر أي يُروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب إذا أخرج لسانه من التعب (ه)
وانعش وكذلك الرجل إذا أعبى والرَّعش الرعدة وأرعشه أي أوعده والرَّججة الاضطراب والدهش
التحير وأدعشه أي حيره وترقق أي تلاًلاً ولمع وتمور مورا أي تموج موجاً واهتبال الفرصة أي
اغتنامها والإسهاب أكثر الكلام والمسيب المس يقل للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار
الحجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور أي يباضرها بنفسه، وأما الأشياء التي ذكرها مما
يُشغل بتأمله من يُستنطق في تقدمه معرفة فالشئ الشفاف المرعش للبصر برحرجته يكون كالبثور
المصلع إذا ادير بحبال شعاع الشمس أو الشعلة القوية المستقيمة، والمدعش لبصر شغيفه يكون
كالبثور الصافي المستدير، وأما اللطح من سواد براق فهو لطح باطن الابهام بالدهن والسواد المشبث
بالقدر حتى يصير أسود براقاً ويقابل به الشئ المضي كالسراج فإنه يحير الناظر اليه، والأشياء التي
ترققت فكالمزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه بحبال الشمس أو الشعلة، والأشياء التي تمر
فكالماء الذي يتموج شديداً في اناه أو غيره للألحاح النفخ أو الريح عليه أو للغليان الشديد
وما يشبهه، وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد لبيان المذكور فيما مضى
من الفصل بما يجري مجرى الامور الطبيعية،

تَنْبِيهِ إِعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ لَيْسَ سَبِيلُ الْقَوْلِ بِهَا وَالشَّهَادَةُ لَهَا إِنَّمَا فِي
 ظَنُونِ امْكَانِيَّةٍ صَبِرَ إِلَيْهَا مِنْ أُمُورٍ عَقْلِيَّةٍ فَقَطْ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ أَمْرًا مَعْتَمِدًا
 لَوْ كَانَ وَلَكِنَّهَا تَجَارِبُ لَمَّا تَبَيَّنَتْ طُلُبُ أَسْبَابِهَا وَمِنْ السَّعَادَةِ الْمُتَّفَقَةِ مَا حَتَّى
 الِاسْتَبْصَارِ أَنْ تَعْرِضَ لَهُمْ هَذِهِ الْأُمُورَ وَالْأَحْوَالَ فِي أَنْفُسِهِمْ أَوْ يَشَاهِدُونَهَا
 مَرَارًا مُتَوَالِيَةً فِي غَيْرِهِمْ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ تَجْرِبَةً فِي إِثْبَاتِ أَمْرٍ عَاجِبٍ لَمْ
 كُونَ وَحَاجَةً وَصَحَّةً دَاعِيًا إِلَى طُلُبِ سَبَبِهِ فَإِذَا اتَّضَحَ حَسَمَتِ الْفَائِدَةُ
 وَأُطْمَأْنِنَتِ النَّفْسُ إِلَى وُجُودِ تِلْكَ الْأَسْبَابِ وَخَضَعَ الْوَهْمُ فَلَمْ يَعَارِضِ الْعَقْلَ
 فِيمَا يَرْتَابُ رِبَاءَةً مِنْهَا وَذَلِكَ مِنْ أَجْسَمِ الْفَوَائِدِ وَأَعْظَمِ الْمَهْمَاتِ تَمَّ إِنِّي لَوْ
 اقْتَصَصْتُ حَزِينَاتِ هَذَا الْبَابِ فِيمَا شَاهَدْتَاهُ وَفِيمَا حَكَاهُ مِنْ صَدَقَاتِهِ لَطَالَ
 ٤ الْكَلَامُ وَمَنْ لَمْ يَصْدَقِ لِلْجَمَلَةِ هَانَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَصْدَقَ أَيْضًا التَّفْصِيلُ“، تَنْبِيهِ
 وَلَعَلَّكَ قَدْ يَبْلُغُكَ مِنَ الْعَارِفِينَ أَخْبَارَ تَكَادَ تَأْتِي بِقَلْبِ الْعَادَةِ فَنُبَادِرُ إِلَى
 تَكْذِيبِ ذَلِكَ مِثْلَ مَا يُقَالُ أَنَّ عَارِفًا اسْتَسْقَى لِلنَّاسِ فَسَقُوا أَوْ دَعَا عَلَيْهِمْ
 فَخَسِفَ بِهِمْ وَزَلَزَلُوا أَوْ هَلَكُوا بِوَجْهِ آخِرٍ أَوْ دَعَا لَهُمْ فَصَرَفَ عَنْهُمْ الْوَبْأَ وَالسَّبِيلَ
 وَالْمُوتَانَ أَوْ خَشَعَ لِبَعْضِهِمْ سَبْعَ أَوْ لَمْ يَنْفِرْ عَنْهُمْ طَائِرٌ وَمِثْلَ ذَلِكَ مِمَّا لَا تَأْخُذُ
 فِي طَرِيقِ الْمَمْتَنَعِ الصَّرِيحِ فَتَوَقَّفْ وَلَا تَعْجَلْ فَإِنَّ لِأَمْثَالِ هَذَا أَسْبَابًا فِي أَسْرَارِ

يقال رَأَتْ الْقَوْمَ رَبَاءًا أَي رَقَبْتَهُمْ وَذَلِكَ إِذَا كُنْتَ لَهُمْ طَلِيعَةً فَتَرَى شَرَفَ وَهَذِهِ اسْتِعَارَةٌ لَطِيفَةٌ (a)
 لِلْعَقْلِ الْمَطَّلَعِ عَلَى الْغَيْبِ بِالْقِيَاسِ إِلَى سَائِرِ الْقَوَى وَبَاقِي الْفَصْلِ ظَاهِرٌ وَهَذَا آخِرُ كَلَامِهِ فِي كَيْفِيَّةِ
 الْأَخْبَارِ عَنِ الْغَيْبِ“

الطبيعة ربما يتأتى لى ان أفتض بعضها عليك“، تذكره وتنبيه أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الانطباع بل ضربا من العلائق آخرا“ وعلمت ان هئة تمكن العقد منها وما يتبعها قد تتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجواهر حتى ان وهم الماشى على حذع معروض فوق فضاء يفعل في ازالقه ما لا يفعله وهم مثله وللجذع على قرار ويتبع أوهام الناس تغير مزاج مدرج أو دفعة أو ابتداء امراض او افرانق منها“ فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عدته ان مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في حرم صار أولى به لمناسبة تخصصه مع بدنه وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أحرام آخر تنفعل عنها أنفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها

لما فرغ من بيان الايات الثلث [القوت المرزوق والقوة والغيب] المشهورة التي تنسب الى انصارين (ه) وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادات فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذى يتلوه وانما قال تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لأن تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة أيها بخارقة العادة وانما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل، الموتان على وزن طوفان موت يقع في البهائم أما الموتان على وزن النحيوان فهو ما يقابل النحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع،

بقهر قواها البدنية التي لها فنقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها^٥، إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي الذي لها لما يفبده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بشخصها وقد تحصل مزاج بنمرن وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الركاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار^٦، إشارة فالذي يقع له هذا في جملة النفس ثم يكون

التذكارة في هذا الفصل لشيئين أحدهما أن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن إنما ه) في قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف، والآخر أن هيئة الاعتقادات المتكئة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية وهما يؤكد ذلك أن توهم الانسان قد يغير مزاجه أما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغيير حدًا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ويأخذ البدن المريض بسببه في إقراق أي في برو وانتعاش يقال أفرق المريض من مرضه أفرقا أي أقبل، وأما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الأجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثر في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم أعنى يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادئ تلك الأفعال خصوصاً في جسم صار أول به مناسبة تخصه مع بدنه، فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن تصدر عن النفس الناطقة لظنه بأن العلة لا تقتضى شيئاً لا يكون موجوداً فيه أوله ولو كان بالآخر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فإن شعل الشمس مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فإن صورة الماء مبردة وليست بباردة إنما البارء مادته القابلة لتأثيرها، شحذت أي حدثت يقال شحذت السكين أي حددتها،

لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التي في مبدأ الافعال الغريبة المذكورة ب) وجب إسنادها الى علة مختص بذلك البعض من النفوس وتقر من كلام الشيخ أن يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي

خيرا رشيدا مركباً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء
وتزیده تركيبته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ
الأقصى" والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
للحيث وقد تكسر قدر نفسه من علوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأواً
الأركياء فيه^٥؛ إشارة الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل والمبدأ
فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيته وإنما يستبعد
هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الاجسام ملائياً أو مرسل جزء أو منفذ
كيفية في واسطة ومن تأمل ما أصلنا استسقط هذا الشرط^٥؛ تنبيه إن الأمور
الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة
وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه
وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية

هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصية وربما تحصل لمزاج طارٍ وربما تحصل
بالكسب كما للأولياء؛

بتمرن au lieu de قد تحصل لمزاج تحصل Cod. Leyd.

العلو العلو والشأو الغاية والعمد والمعنى ظاهر وهو دال على أن الجبله والكسب لا يجتمعان
إلا في جانب الخير؛

أنهك نقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان أي نف وضمي ونهكتة لحمي أي (ب)
أضنته ومن يفرض أي يوجب وإنما قال الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ولم يجزم
بكونه من هذا القبيل لأنها مما لم يجزم بوجوده بل هي وأمثالها من الأمور الظنية والتأثير في
الاجسام بالملاقة كتنسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس للحديد وبارسل الجزء كتبريد
الأرض والماء ما يعلوها من الهواء وبانفاذ الكيفية في الوسطة كتنسخين النار الماء الذي في القدر
بل كإثارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي؛

أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة " والسحر من قبيل القسم الأول بل انعجرات والكرامات والنيرونجيات من قبيل القسم الثاني " والطلسمات من قبيل القسم الثالث "؛ نصيحة إياك أن يكون تكليسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء فذلك عجز وضيض وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبين لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن عاجل استنكارك ما وعاه سمعك ما لم تنبرهن استحالتك لك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذكرك عنها قائم البرهان " وأعلم أن في الطبيعة عجائب ولقوى العالية ٩ الفعالة ولقوى السافلة المنفصلة اجتماعات على عراقيب ١٠ خاتمة ووصية أيها الأخ إننى مخضت لك في هذه الإشارات عن زيد الحق وألهمتكم ففى الحكم في لطائف الكلم فصنة عن المتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملجدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم

لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الانسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدأه النفوس كما مرّ وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام السماوية؛

انبرى له أى اعترض له واقبل قبله والطيش النزف والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت ١١) المشية أى أنفشتها وأهملتيا وذاد أى طرد؛

Cod. Leyd. وان ازعجك au lieu de عاجل.

فإن وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامه سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه
 الوسواس وبنظرة الى الحرف بعين الرضى والصدق فانه ما يسالك منه مدرجا
 تجزءا مفرقا تستغرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهدته بالله وبأيمان لا مخارج
 لها ليجرى فيما توتيه مجراك متأسيا بك فإن ادعت هذا العلم أو أضعته
 فالله بينى وبينك وكفى به وكيلًا».

بجزت الأماط الثلث والحمد لله كثيرا دائما

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله وصحبه.

يقال تخصت اللبن لأخذ بده والفقى والفقية الشيء الذى يؤثر به الضيف والابتدال امتهان a)
 انبوب وترك صيبانه والوقدة المشتعلة بسرعة وصغاه ميله والغاشمة من الناس الكثير المختلطون
 وأنكد فى الدين اى حاد عنه وعدل وانهمج جمع هجة وهى ذباب صغير يسقط على وجه الغنم
 والخمير وأعينها ويقال للوطع من الناس للحمقى اتما ه هههج ويثوق اى يعتمد ويتسرع اى يبادر
 وانوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اى أدناه منه على التدرج والاستفراس
 ضلب الفراسه وأسلفت اى أعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى به وأذاع الخبر اى أفشاه،
 :آخر فصل الكتاب،

رسالة الطير

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى إلا بالله
عليه توكلت وهو حسبي

هل لأحد من إخوانى فى أن يهب لى من سمعه قدّر ما ألقى إليه طرفاً من
اشجائى عساه أن يتكلم عنى بالشركة بعض أعبائها فإن الصديق لن يهدب
عن الشوب أخاه ما لم يصن فى سرائك^a وضراءك عن الكدر صفاء^b، وأنى لك
بالصديق الماحض وقد جعلت الخلة تجارة يفرع إليها إذا استدعت إلى الخليل
داعية وطير وترفض مراعاتها إذا عرض الاستغناء فلن يزار رفيق إلا إذا زارت عارضة^c
ولن يذكر خليل إلا إذا ذكرت مأربة^c اللهم إلا إخوان جمعتم القرابة الإليية
وألقت بينهم المجاورة العلوية ولاحظوا للفائق بعين البصيرة وجلوا الوسخ^b ورين
الشك عن السريسة فلن يجمعهم إلا منادى الله^c ويلكم إخوان الحقيقة بأنوا
وتصابوا^c وليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصة لبه ليطالع بعضكم
بعضاً وليستكمل بعضكم ببعض^c ويلكم إخوان الحقيقة تقنعوا كما يتنقع القناذ
وأعلنوا بواطنكم وأبطنوا ظواهركم فبالله أن للجلّى لباطنكم وأن الخفى لظاهركم^c؛

a) Cod. L om. و سرائك.

b) L om. و الوسخ؛ pro رين A².

c) B et B² تأنوا وتصابوا.

ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم أنسلخ الحيات ودبوا ديبب الديدان
 وكونوا عقارب أسلحتها في أذناها فان الشيطان لن يراوغ الانسان ألا من ورائه
 وتجرعوا الذعاف تعيشوا واستحبوا الممات تحبوا وطبروا^a ولا تتخذوا وكرا تنقلبون
 اليه فان مصيدة الطيور أوكارها، وإن صدكم عوز الجناح فتلتصموا تظفروا فخير
 الطلائع ما قوى على الطيران^b كونوا نعما تلتقط الجنادل المحميات^c وأفاعي تسترط
 العظام الصلبة، وسمدل تغشى الضرام على نقة، وخفافيش لا تبرز نهارا فخير
 الطيور خفافيشها^d ويلكم إخوان الحقيقة أغنى الناس من يجترى على عده وأفضلهم
 من قصر عن أمده، ويلكم إخوان الحقيقة لا عجب ان اجتنب ملك سوءا واركتبت
 بهيمة قبيحا بل العجب من البشر اذا استعصى على الشهوات^e وقد ضيع على
 استئثارها صورته^f أو بذل لها الطاعة وقد نور بالعقل جبلته ولعمر الله بد أنك
 بشر ثبت عند زيال الشهوة ولم تنزل قدمه عن موطنه^g فيه وقصر عن
 البهيمة انسى لم تف قواه بدر شهوة تستدعيه^h وأرجع الى رأس الحديث
 فأقول برزت طائفة تقننص فنصبوا الحبال ورتبوا الشرك وهبأوا الأطمعة وتواروا في
 الحشيش وأنا في سرية ضير اذ لحظونا فصفروا مستدعين فأحسنا بخصب
 وأصحاب ما تخالج في صدورنا ريبه، ولا زعزعتنا عن قصدنا نهمه، فأبتدنا

a) المحمية B.

b) استولى عليه الشهوات: alors peut-être faut-il lire: B².

c) مزاونة B et B².

d) موطنه B et B².

اليهم مقبلين وسقطنا في خلال الحبال أجمعين، فإذا للحلق ينضم على أعناقنا،
والشرك يتشبث بأجنحتنا، والحبال تتعلق بأرجلنا، ففرعنا إلى الحركة فما زدتنا
إلا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن
الاهتمام لأخيه، وأقبلنا نتبين للحيل في سبيل التخلص زمانا حتى أنسينا صورة
أمرنا، واستأنسنا بالشرك وأطمأنا إلى الألفاص، فأطلعت ذات يوم من خلال
الشبك، فلحظت رفقة من الطير أخرجت رأسها وأحنحتها عن الشرك، وبرزت
عن أفاصها تطير وفي أرجلها بقايا للحبال لا هي تؤودها فتعصبها النجاة، ولا
تبينها فتصفوها للحياة، فذكرتني ما كنت أنسيته ونغصت على ما ألفته
فكدت أحل تأسفا أو ينسل روحى نلها فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا متى
توقفوني^ه على حيلة الراحة فقد أعنقنى طول المقام فتذكروا خدع المقتنصين
فا زادوا إلا نفارا فناشدتهم بالخلة القديمة والصحة المصونة والعهد المحفوظ
ما أحل بقلوبهم الثقة ونفى عن صدورهم الريبة، فوافوني حاضرين فسألتهم
عن حالهم فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت به فاستأنسوا واستأنسوا بالبلوى
ثم عالجوني فتخيت الحباله عن رقبتى والشرك من أجنحتى وفتح باب
القفص وقيل لى اغتنم النجاة فطالبتهم بتخليص رجلى عن الحلقة فقالوا لو
قدرنا عليها لأبتدنا أولا وخلصنا أرجلنا وأنى يشغيك العليل فهضت عن

a) B² فتعصبها; B et L فيعصبها; la leçon adoptée est bien douteuse.

b) B² فطلعتنى.

c) عن وراء B.

القفص أطيّر فقيلا لى أن أمامك بقاعا لن نأمن المحذور إلا أن نأتى عليها
 قطعاً فأقتف آثارنا ننح بك ونهدك سواء السبيل فساوى بنا الطيران
 بين " صدقى جبل الاله فى واد معشب خصيب بل مجذب خريب حتى
 تخلف عنا جنابه وجرنا جيزته^٥ ووافينا هامة للجبل فاذا امامنا ثمانى شواهق
 تنبوعن قلها الواحظ فقال بعضنا لبعض سارعوا فلن نأمن إلا بعد أن تجوزها
 ناجين فعانقنا الشد حتى أتينا على ستة من شوامخها وانتهينا الى السابع
 فلما تغلغلنا^٦ تخومه قال بعضنا لبعض هل لكم فى الجمام فقد أوهنا النصب
 وبيننا وبين الأعداء مسافة قاصية فرأينا ان نحص للجمام من ابداننا نصيبا
 فان الشرود على الراحة أهدى الى النجاة من الانبتات فوقفنا على قلته فاذا
 جنان مخضرة الأرجاء عامرة الاقطار؛ مثمرة الأشجار جارية الأنهار يروى بصرك
 نعيمها بصور تكاد لبهاؤها تشوش^٧ العقول وتستنبت الألباب وتسمعك^٨ ألكانا
 مطربة لأذاننا وأغانى شجية وتشمك^٩ روائح لا يدانيها المسك السرى ولا العنبر
 الطرى فأكلنا^{١٠} من ثماره وشربنا من انهاره ومكثنا به ريث ما أطرحنا الإعياء فقال

a) بل مجذب خريب B² فى A² om. les mots qui suivent بين فى B².

b) جيزته B.

c) ذأنا لا نأمن B²; فلا مأمن إلا B.

d) تغلغلنا B.

e) تدعش B et A².

f) وتسمعك أغانى مشجية وألكانا مطربة A². أغانى مستحسنة ajoute وتسمعك B.

g) فجنينا A². فأكلنا au lieu de فجنينا A.

بعضنا لبعض سارعوا فلا مخدعة كالآمن ولا منجاة كالاختياط ولا حصن أمني
 من اساءة الظنون وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة ووراءنا
 أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا فهلموا نبرح ونهجر هذه البقعة وإن
 طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة وأجمعنا على الرحلة وأنفضلنا عن الناحية
 وحللنا بالثامن منها فإذا شامخ خاض راسه^a في عنان السماء تسكن جوانبه
 طيور لم ألق أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأظرف صورا وأطيب معاشر^b منها
 وما حللنا في جوارها عرفنا من إحسانها وتلطفها وإيناسها ما تغمدتنا به وأيادي
 لن نفى بقضاء أهونها وأن قصرنا عليه مدة عمرنا بل استمددنا إليه أضعاف^c
 ولما تقرر بيننا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا فأظهرت المساهمة في
 الاهتمام وذكرت أن وراء هذا لجبل مدينة يتبوأها الملك الأعظم وأتى مظلوم
 استعداه وتوكل عليه كُشف عنه الضراء بقوته ومعونته فأضمانا إلى إشارتها
 وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائمه منتظرين لإذنه فخرج الأمر بإذن
 الواردين فأدخلنا قصره فإذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحبه فلما عبرناه
 رفع لنا للحجاب عن صحن فسيح مشرق استضعفنا^d لديه الأول بل استضعفناه
 حتى وصلنا إلى حجرة الملك فلما رفع لنا للحجاب ولحظ الملك في جماله مقلتنا

a) براسه L.

b) عشرة B et A².

c) شكرنا A² أهونها Après. وإن قصرنا - أضعافا B, B² et A² om.

d) استضعفنا B.

علقت به أفئدتنا ودهشنا دهشا عاقنا عن الشكوى فوقف على ما عَشِينَا
فرد علينا الثبات بتلطفه حتى اجترأنا على مكالمته وعبرنا بين يديه عن قصتنا
فقال لن يقدر على حلِّ الجائل عن أرجلكم إلا عاقدها بها وإنى منفذ اليهم
رسولا يسومهم إرضاءكم وإماطة الشرك^a عنكم فأنصرفوا مغبوطين^b وهوذا
نحن في الطريف مع الرسول وإخواني متشبتون بى يطلبون متى^c حكاية
بهاء الملك بين أيديهم وسأصفه وصفا موجزا وإفرا فأقول إنه الملك الذى مَهَمَا
حصلت في خاطرك جمالا لا يمازجه قبح وكمالا لا يشوبه نقص صادفته
مستوفى لديه؛ وكل كمال بالحقيقة حاصل له وكل نقص ولو بالمجاز منفى
عنه؛ كله لحسنه وجه ولجوده يد؛ من خدمه فقد أغتنم السعادة القصوى
ومن صرمه فقد خسر الآخرة والدينا؛ وكم من أخ قرع سمعه قصتى فقال
أراك متس عقلك متسا أو ألم بك لهم ولا والله ما طرت ولكن طار عقلك وما
اقتنصت بل اقتنص لبك أنى يطير البشر أو ينطق الطير كأن المرارة قد
غلب في مزاجك واليبوسة استولت على دماغك وسبيلك ان تشرب طبخ
الافثيمون وتتعهد الاستحمام بالماء الفاتر العذب وتستنشق بدهن النيلوفر

a) B et A² انسوء.

b) A التى.

c) B² جوم.

d) B et B² المرأة.

e) B et B² على.

وتترقه في الأعدية وتستأثر منها المخصبة وتجتنب الباه^a وتهجر السهر
وتقل الفكر فأنا قد عهدناك فيما خلا لبيبا وشاهدناك فطنا ذكيا^b والله مطلع
على ضمائرنا فإنها من جهتك مهتمة، ولأختلال حالك حالنا مختلفة، ما أكثر
ما يقولون وأقل ما ينجح وشرّ المقال ما ضاع، وبالله الاستعانة وعن الناس
البراءة ومن اعتقد غير هذا خسرو في الآخرة والاولى وسيعلم الذين ظلموا أي
منقلب ينقلبون^c.

تم تمت رسالة الطير والله للحمد كثيرا كفاية.

a) B, B² et A² om. الباه.

b) B, B² et A² om. ذكيا.

c) Voy. Cor. S. 26, v. 228.

«ment affecté et l'âme saisie de démence; par Dieu, tu ne t'es pas élevé en l'air, «mais ton esprit suit une pure imagination; tu n'as pas non plus été captif et en «cage, mais ton âme a été prise; comment l'homme pourrait-il s'envoler ou l'oiseau «parler? Évidemment, la bile noire s'est emparée de ton corps et la sécheresse, de «ton cerveau; par suite, il te faut adopter un autre régime, prendre une tisane «de cuscute ¹⁾, avec des bains tempérés, te frotter d'huile de nénuphar ²⁾, choisir des «mets convenables, éviter l'insomnie et toute espèce d'excès, être ménager de spé- «culation; car nous t'avons connu auparavant comme un compagnon raisonnable, «doué d'une intelligence solide et de pénétration d'esprit. Dieu sait combien nos «cœurs sont affligés de ta misère, et quelle est notre douleur à cause de ton aliéna- «tion mentale»! — Ah! combien de paroles inutiles et de peu de valeur! En vérité, la pire parole est celle qui est perdue. Dieu est mon seul refuge, et mon salut bien éloigné de tout rapport avec ce monde; celui qui s'est formé d'autres convictions, sera frustré de son espoir dans cette vie et dans l'autre, «et les méchants «apprendront quel sort leur est réservé» ³⁾.

1) Sur cette plante médicinale (en ar.: *afthâmûn* = *πιδυμον*) voy. le *Canon* d'Avicenne, éd. Rome, 1593, t. I, p. 130.

2) Le nénuphar, remède calmant et très commun, est mentionné dans le *Canon* d'Avic. parmi les remèdes simples, voy. *ibid.*, t. I, p. 215.

3) *V. Cor.*, S. 26, v. 228.

nous leur confiâmes nos secrets et, après quelque hésitation de leur part, ils répondirent qu'au delà de cette montagne se trouvait la résidence du *Grand Roi*; là tout misérable qui s'y réfugie et se confie à ce Roi, est par son assistance à l'abri de tout dommage. Confiant en leurs paroles, nous dirigeâmes notre route vers cette résidence; arrivés tout près, nous attendîmes l'autorisation d'y entrer. L'audience obtenue ¹⁾, nous fûmes introduits dans le palais. Nous voilà dans une salle de réception dépassant en ampleur toute description, et après que nous l'eûmes franchie, un rideau enlevé nous donna l'accès dans un autre salon spacieux et resplendissant, qui nous fit regarder le premier comme bien étroit et bien petit. Enfin nous arrivâmes en présence du *Grand Roi*, qui, le dernier rideau enlevé, se présenta à nos regards dans toute sa splendeur. Le cœur confus et le regard ébloui, il nous fut impossible de proférer nos plaintes, tandis que Lui voyant notre confusion nous rassura par son aménité; ainsi nous eûmes le courage de Lui présenter l'exposé de notre situation actuelle. Alors il nous répondit que personne n'était à même de défaire nos liens, si ce n'est ceux-mêmes qui les avaient fixés, qu'en attendant, il leur enverrait un messenger avec l'ordre de nous soulager et de détacher nos chaînes. Ainsi congédiés, nous nous mîmes en route avec le messenger, tandis que quelques frères m'abordant s'attachèrent à moi pour me faire rendre l'impression que m'avait faite la majesté du Roi; alors je leur donnai cette description raccourcie: «Lui, il «est l'être représentant l'union de tout ce que vous pouvez imaginer de *beauté* la «plus parfaite, où rien ne se trouve de laid, et de *perfection* la plus consommée, «où rien ne manque. Toute perfection réelle appartient à son être et tout manque, «même pour l'imagination, en est éloigné; sa figure représente la beauté et sa main «la bonté. Celui qui le sert fidèlement, obtiendra la plus grande félicité, mais celui «qui l'abandonne, sera perdu dans ce monde et dans l'éternité».

3) Maintenant, mes frères! combien d'entre vous ne me diront pas, après avoir entendu par ma bouche ce petit récit: «Nous te voyons l'esprit bien douloureuse-

1) L'audience obtenue, ils furent introduits dans les salles du palais divin, symbolisant la base commune de toutes les sciences mondaines: les sciences de la nature, les mathématiques et la logique. Enfin admis à l'audience, ils furent éblouis par la splendeur du Roi et perdirent la force d'exposer leurs plaintes; en attendant, encouragés par son affabilité, ils lui communiquèrent leur condition bien misérable, à quoi il leur répondit que ceux-mêmes qui les avaient faits captifs, étaient seuls capables de les laisser en repos. Ce messenger est l'ange de la mort, qui, en brisant tout lien qui unit l'âme au corps, rend à l'âme le repos qu'elle désire. L'homme étant composé de l'âme animale et de l'âme raisonnable, c'est de la première force que dépend la juste mixtion des éléments formant le physique corporel; où il a été troublé sérieusement, le rétablissement ne peut avoir lieu que par l'entremise de l'âme animale elle-même. Pourtant, le Seigneur de la vie et de la mort envoie son messenger, l'ange de la mort, avec l'ordre de délivrer l'homme des liens du corps, et ainsi la vraie délivrance de l'homme a lieu par *la mort*. (Comp. le *Muséon* de l'année 1882, p. 512 et suiv.)

filet de mes ailes et, la cage ouverte, me dirent : «cherche ton salut». Je leur demandai de délivrer de même mes pieds de l'anneau ; mais ils me répondirent : «S'il nous «était possible, nous aurions débarrassé nos propres pieds. Le médecin étant lui-même «malade, comment pourrait-il te guérir?» Sorti de la cage, je m'envolai. On me dit alors : «Tu trouveras devant toi une plaine où il n'y a pas de sûreté contre toute «espèce de danger qu'en volée séparée ; suis nos traces ; tu seras sauvé et conduit par «le droit chemin». Nous continuâmes notre vol ensemble entre les flancs d'une haute montagne traversant une vallée tantôt verdoyante et cultivée, tantôt stérile et abandonnée ; après l'avoir traversée, nous montâmes la montagne dont les huit hauteurs se présentant à notre vue semblaient se confondre avec les nuages. Après nous être encouragés l'un l'autre et nous être refusé tout repos, nous réussîmes, par des efforts extrêmes, à gagner les six hauteurs en nous arrêtant au pied de la septième. Après en avoir exploré les accès, nous nous proposâmes l'un à l'autre de restaurer nos forces épuisées par un moment de repos, auquel nous invitait la sûreté de la place et l'éloignement de tout ennemi. Ainsi la confiance à nos forces rétablies nous ayant conduit plus sûrement à notre salut que l'épuisement continu, nous arrivâmes au septième sommet de la montagne. Voilà des jardins florissants, bien cultivés, avec des arbres fruitiers et des ruisseaux abondants en eau, dont le charme rafraîchit la vue et dont la beauté est capable de confondre la raison et de troubler le cœur : nos oreilles y étaient ravies par les mélodies suaves et plaintives de nombreux oiseaux ; partout se répandaient des odeurs surpassant le musc et l'ambre le plus exquis. Après avoir joui de leurs fruits et de leurs eaux nous y restâmes le temps nécessaire pour soulager notre fatigue, après quoi nous résolûmes unanimement de continuer l'ascension en nous excitant l'un l'autre : «Vite, allons-nous-en ! Aucun piège «n'est pire que le repos, ni aucun moyen de salut plus efficace que la circonspection, ni aucune défense meilleure que d'être toujours sur ses gardes ; en vérité, «notre séjour en cet endroit délicieux s'est prolongé trop, malgré nos efforts d'éloigner «toute insouciance ; derrière nous se trouvent nos ennemis suivant nos pistes et «épient le lieu de notre séjour. Partons d'ici laissant toutes ces délices et n'ayant en «vue que notre salut».

Ainsi nous nous mîmes en route et arrivâmes au pied de la huitième hauteur, dont le sommet se perdait dans les nuages et dont les alentours étaient peuplés d'oiseaux surpassant par leurs couleurs resplendissantes, leurs chants ravissants et leurs formes charmantes tout ce qui nous était connu jusqu'alors. Nous jouîmes de leur gentillesse et de leur complaisance, qui dépasse toute description, et nous profitâmes de leurs bienfaits, dont il nous serait impossible, pendant le reste de notre vie, de rendre la moindre partie. Ainsi la familiarité étant bien établie entre nous,

rêter, nous nous précipitâmes vers eux et tombâmes au milieu des pièges; au même moment, un anneau se ferma autour de nos cous, les lacets s'enfilèrent dans nos ailes, et les cordes s'attachèrent à nos pieds, de manière que tout mouvement ne fit plus qu'augmenter nos douleurs. Tout près de notre perte, chacun ne s'occupa que de son propre malheur, sans penser à son compagnon, et se mit à délibérer sur les moyens d'échapper à ses fers. Pourtant, après quelque temps, nous oubliâmes notre condition nous accoutumant aux lacets et aux cages ¹⁾.

Un jour pourtant, je regardai à travers le treillis de ma cage une volée d'oiseaux qui déployaient leurs têtes et leurs ailes et commençaient à s'élever en l'air. Un bout de corde était encore visible à leurs pieds; bien qu'insuffisant pour leur nuire jusqu'à entraver leur fuite, il ne leur accordait pas la pleine jouissance de la vie ²⁾. Leur mise en liberté me rappela le souvenir de ma condition, que j'avais oubliée, et je m'indignai contre moi-même de m'y être accoutumé, de manière que je me sentis oppressé, et mon âme se répandit en plaintes. Je leur criai à travers le treillis de s'approcher de moi pour me faire connaître la ruse qui leur avait servi à gagner la liberté, tandis que je restais encore captif, et de se rappeler les pièges des chasseurs, mais en vain; ils continuèrent leur vol. Après les avoir conjurés par notre ancienne amitié et notre société continue de garder la foi et d'éloigner tout soupçon de leurs cœurs, ils se confièrent en ma parole et se dirigèrent vers moi. A ma demande relative à leur condition, ils répondirent en m'assurant qu'ils avaient été atteints du même malheur que moi, et poussés de même au désespoir et à une perte imminente. Après m'avoir consolé, ils enlevèrent le lacet de mon cou et le

1) Le désir de l'âme de s'emparer des substances séparées ou des intelligibles est comparé au vol d'un oiseau, les cieux signifiant les sphères les plus hautes et la demeure des intelligibles, à laquelle l'âme tâche de s'élever, mais qu'elle n'atteint pas, empêchée le plus souvent par les liens du corps, et arrêtée dans les sphères inférieures, c'est-à-dire plongée dans les études de la science de la nature et des mathématiques, appelées science inférieure et science moyenne (voy. le *Muséon* de l'année 1883, p. 563), sans atteindre les régions sublimes de la métaphysique. Ordinairement l'âme est captive dans les liens du corps, et il n'arrive que bien rarement que quelques âmes d'élite s'en délivrent partiellement et acquièrent un certain degré de repos: ce sont les maîtres des sciences seuls qui en sont capables.

2) En les voyant voler hors de leurs cages notre auteur se rappelle sa captivité et le désir le saisit d'imiter leur exemple; il implore leur aide, mais en vain; ils s'éloignent, c'est-à-dire les docteurs de la science n'assistent que ceux qui sont doués de la réceptivité nécessaire. En attendant, ils lui montrèrent la voie en lui faisant remarquer que c'est seulement par des efforts réitérés qu'ils se sont délivrés de leurs passions charnelles, et qu'ils ont gagné la grâce divine. Le premier chemin qui s'ouvre est celui de la science inférieure et de la moyenne, symbolisées par les sept sommets qu'ils atteignirent par des efforts réitérés; puis ils s'arrêtèrent au pied du huitième, demeure des intelligibles et des âmes des sphères célestes. Cela veut dire que l'homme est à même, par des efforts extrêmes, d'acquérir les sciences inférieures, tandis que l'acquisition de la science centrale et suprême ne dépend que de la grâce divine, dont on se rend susceptible peu à peu. Arrivés aux hautes régions des intelligibles, à la huitième station, ils attendent d'être admis dans le palais du *Grand Roi*.

cherchez pas d'abri dans les nids, car les nids sont les places où le plus souvent on prend les oiseaux. Si vous manquez d'ailes, prenez celles des autres, et vous arriverez au but; le meilleur des éclaireurs est celui dont le vol est le plus fort¹⁾. Soyez comme les autruches avalant le sable brûlant, comme les serpents engloutissant les os les plus durs, comme les salamandres se ruant dans le feu, ou comme les chauves-souris ne sortant jamais pendant le jour; en vérité, le meilleur des oiseaux est la chauve-souris²⁾. — Eh bien, mes frères, l'homme le plus riche est celui qui ose regarder le lendemain, et le plus misérable est celui qui sera frustré de son terme. — Oui! mes frères, il ne faut pas s'étonner que l'ange évite le mal et qu'au contraire l'animal s'en rende coupable; ce qui est merveilleux, c'est que l'homme soit capable de devenir rebelle par la concupiscence, bien que par elle il ait perdu sa forme primitive, et qu'il lui obéisse, bien que son intérieur soit illuminé par la raison. En vérité, l'homme qui continue sa route en luttant contre la concupiscence et dont le pied n'a pas dévié, est semblable à l'ange; mais, au contraire, celui-là est inférieur à la bête dont les forces n'ont pas suffi pour résister aux passions qui l'ont entraîné.

Abordons maintenant l'exposé de notre propre état!

2) Une compagnie de chasseurs se rendit à la chasse; ayant tendu leurs filets, dressé les pièges et préparé les amorces, ils se cachèrent dans un arbuste, tandis que je me trouvais au nombre des oiseaux. En nous voyant les chasseurs commencèrent à siffler, nous invitant à nous approcher. En sentant la fraîcheur de l'appât avec la familiarité de la compagnie, et ne soupçonnant rien qui pût nous faire ar-

1) Voler signifie métaphoriquement: chercher la faculté de recevoir la grâce divine, tandis qu'être captif, veut dire: rester privé du perfectionnement de l'âme. Manquant d'ailes veut dire: n'ayant pas l'élan ni l'initiative nécessaire pour s'élever, il faut chercher la direction des maîtres.

2) L'autruche dévorant le fer et les pierres chaudes, et le serpent se nourrissant des os durs symbolisent l'homme domptant ses désirs charnels et sa férocité se servant de l'un contre l'autre; le fer et les pierres chaudes signifient l'impétuosité, les os durs la volupté; l'homme doit les dompter toutes deux pour éviter leur domination et son propre anéantissement. La salamandre se ruant dans le feu symbolise de même l'homme se servant de la force imaginative et représentative, qui tantôt mène à la vérité, tantôt à l'erreur; pourtant, il faut employer ces facultés avec précaution comme le feu qui, bien qu'il soit indispensable à l'homme, peut lui causer de grands dommages. C'est pourquoi il compare le vrai savant à la chauve-souris; convaincu que des idées se cachent sous l'enveloppe des objets apparents, le savant cherche la vérité dans les intelligibles; il se sert du crépuscule comme la chauve-souris, c'est-à-dire tantôt de la lumière ou du visible, tantôt de la nuit ou de l'intelligible caché. Tout en professant l'unité de Dieu, il tient le milieu entre l'abstraction complète (*ta'hlil* en arabe) et l'assimilation de Dieu à la créature (*teshbih*); il ne rend pas Dieu corporel en qualité de créateur, mais il ne le rejette pas non plus et conserve le juste-milieu par la foi. Il se sert du monde visible pour s'élever à la connaissance de cet être sublime et des idées cachées, et il croit à son Dieu comme l'auteur de la création, mais dépourvu de toutes qualités humaines; c'est à ce vol au crépuscule, entre la lumière et les ténèbres, qu'il compare l'aspiration du savant à s'élever par la foi à la conception de Dieu.

TRADUCTION DE L'OISEAU.

Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux! A Lui seul je me confie, Lui seul est toute mon espérance.

1) N'y a-t-il personne parmi mes frères qui veuille bien m'accorder un moment pour entendre mes plaintes intimes? et pourtant, peut-être pourrait-il alléger mon fardeau en en portant une part. Car l'ami fidèle n'est pas à même de tirer son frère d'embarras, s'il ne conserve en son âme, soit dans la prospérité, soit dans l'infortune, une amitié parfaitement intacte. Comment t'arroger le nom d'ami fidèle, si tu envisages l'amitié comme l'asile où tu cherches un abri, quand un accident quelconque te rappelle le souvenir de ton ami, mais qu'au contraire tu refuses d'observer tes devoirs envers lui quand tu n'as pas besoin de lui? Ne feras-tu donc visite à ton ami que quand un accident t'est arrivé, et ne garderas-tu son souvenir que si le besoin te le rappelle? Dieu vous en garde, mes frères, vous que réunit la communion en Dieu, et qu'une parenté divine rassemble, vous qui contemplez par la vue intuitive la vérité, vous qui avez purifié vos cœurs des scories du doute, vous que la voix seule de Dieu a mis en communauté!

Eh bien! mes compagnons en la vérité, examinez-vous vous-mêmes et vous trouverez la bonne direction; que chacun de vous révèle le secret de son cœur à son frère, afin que, chacun de vous en se communiquant à l'autre, l'un se perfectionne par l'autre! Allons! mes frères, couvrez-vous de vos carapaces comme les porcs-épics, manifestez votre intérieur et cachez vos dehors! En vérité, votre intérieur sera manifeste et votre extérieur caché¹⁾.

Eh bien; frères de la vérité, muez comme les serpents et rampez comme les vers; soyez comme les scorpions dont les armes sont placées à la queue, et souvenez-vous que Satan n'attaque l'homme que par derrière! Abreuvez-vous du poison, vous vivrez; aimez la mort, vous serez conservés²⁾; prenez votre vol en haut et ne

1) L'auteur veut dire: il faut rendre la faculté active et raisonnable manifeste; et, au contraire, faire disparaître l'influence des désirs sensuels.

2) La peau du serpent est le corps humain qu'on doit quitter dans l'espoir de trouver un état plus heureux au-delà. Satan est la personnification des mauvais désirs provenant de l'imagination sensible; et le poison indique la résistance à ces influences du corps.

nombre d'entre eux réussirent à s'en échapper, tandis que les autres, encore captifs, les voyant s'élever en l'air, leur demandèrent de leur faire connaître les moyens de parvenir à la délivrance et de les aider à y réussir. Ceux-ci, après quelques hésitations, offrirent leur aide à leurs malheureux compagnons et leur montrèrent la voie à suivre pour échapper sûrement à la captivité. Arrivés, dans leur vol, en vue de huit hautes montagnes, ils se mirent avec grands efforts à en gravir les sommets, et, parvenus au dernier, ils trouvèrent accès au palais du *Grand Roi*. Admis à l'audience, ils commencèrent à Lui décrire leur état bien misérable, empiré par les bouts de chaînes restés encore attachés à leurs pieds. Alors, Lui leur promit de leur donner un messenger qui porterait à leurs oppresseurs l'ordre de détacher leurs chaînes; ce messenger de la délivrance est *l'ange de la mort*.

Comme on le voit, ce petit traité confirme la doctrine principale des rapports de l'âme et du corps que nous avons expliquée longuement dans une de nos premières analyses des traités d'Avicenne¹⁾, à savoir que l'âme, substance à part, tirant son origine de la plénitude divine, s'unit au corps, composé d'éléments matériels, pour opérer son développement dans ses divers rapports avec le monde et par là atteindre la béatitude éternelle. Mais pendant son séjour ici-bas, elle se sent toujours captive dans la prison du corps, languissant du désir du retour à sa patrie céleste (*al-ma'ad*), lequel ne peut s'accomplir que par la mort. La comparaison des âmes qui ne savent résister aux séductions de la vie, à ces colombes qui se laissent prendre aux filets de l'oiseleur, est bien ancienne; déjà nous la trouvons parmi les poésies didactiques de Prudence, poète chrétien du IV^e siècle²⁾.

Pour fixer le texte arabe, j'en ai eu à ma disposition quatre copies, deux appartenant au Brit. Museum (voy. *Cat. Codd. manuscriptt. ar. Mus. Brit.*, t. II, p. 450, N^o. XXVI, avec le commentaire persan de Sâwedji, et, *ibid.*, N^o XXVIII, portant le texte seul) et deux appartenant à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. *Cat. Codd. oriental. Biblioth. Acad. Lugd. Bat.*, t. III, p. 329, N^o. 1464 = Cod. 1020^a (10) Warn., et t. IV, p. 313, N^o. 2144 = Cod. 177 (5) Gol.). La collation de cette dernière, dont je n'avais pas observé l'existence, je la dois à l'extrême obligeance de mon célèbre et cher collègue Mr. *M. J. de Goeje*. Pour indiquer les leçons variantes de ces quatre copies, j'ai désigné les deux premières par B et B², et, où elles sont d'accord, par la lettre L seule, les deux dernières par A et A².

Copenhague, Octobre 1891.

A. F. MEHREN.

1) Voy. *l'art. du Muséon* de l'année 1882, p. 512, et de l'année 1883, p. 561 suiv.

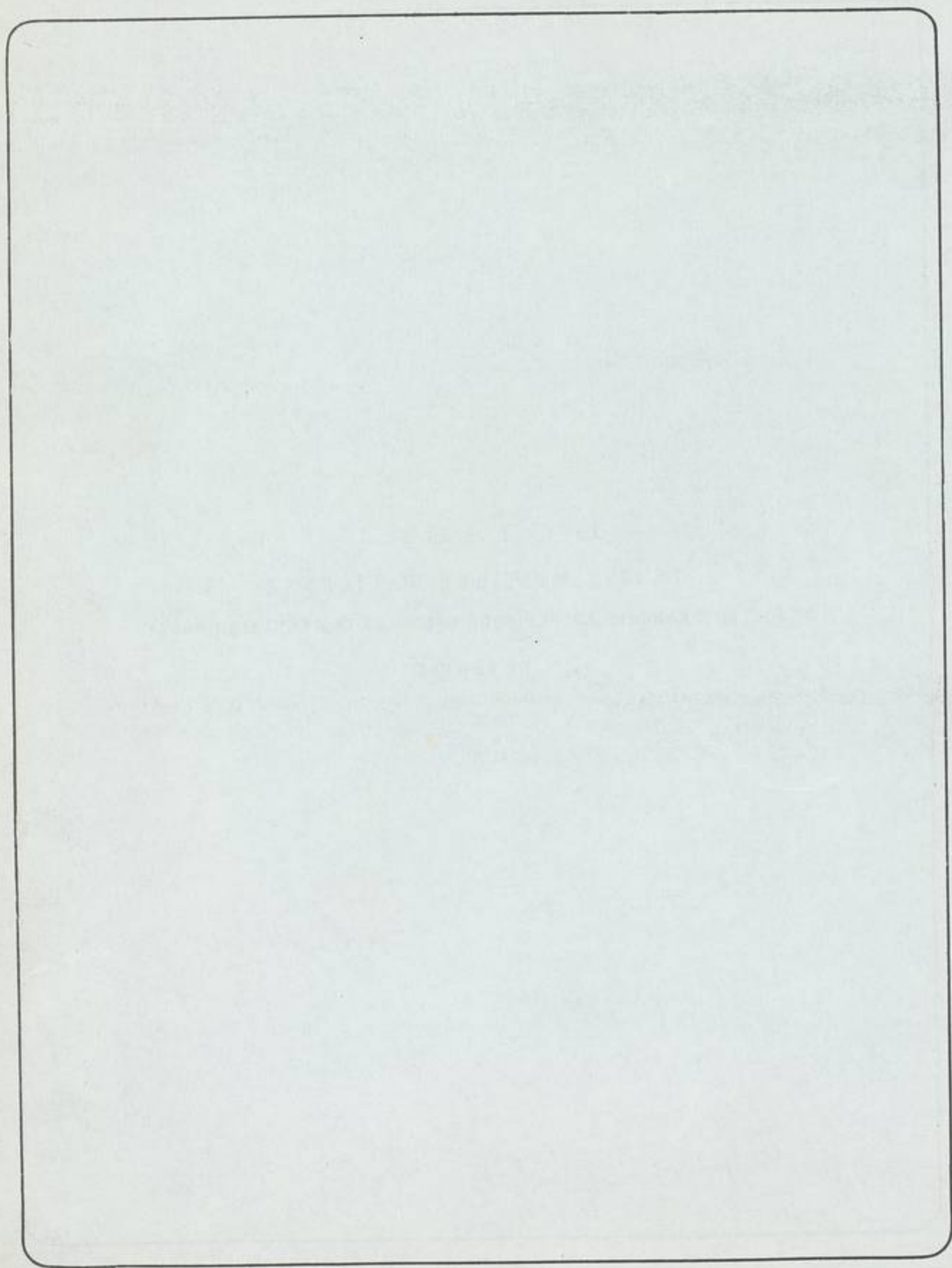
2) Voy. *Carmina quæ supersunt Prudentii*, éd. Dressel, Lipsiae, 1860, p. 162.

AVANT-PROPOS.

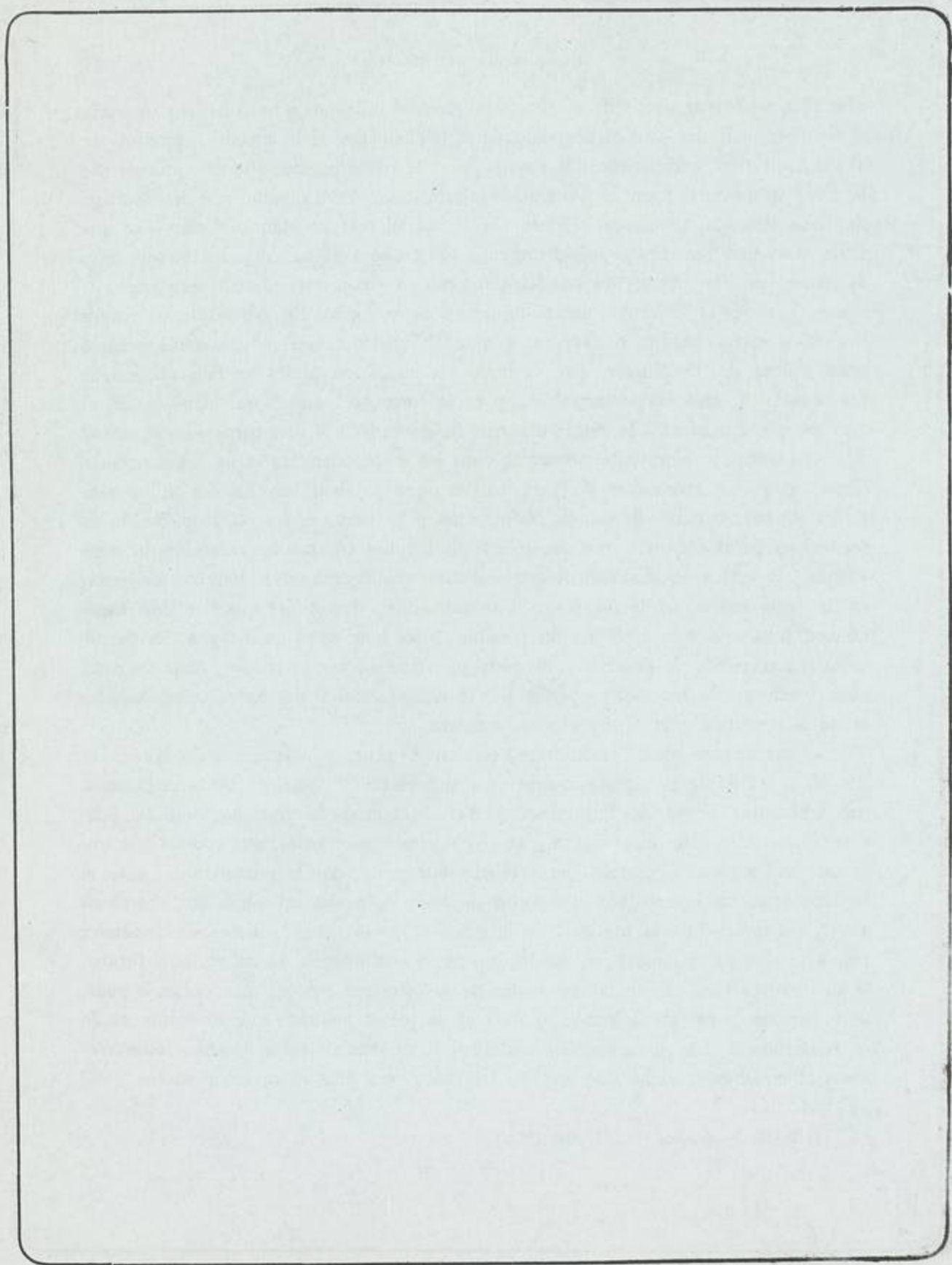
Le petit traité «*l'Oiseau*» appartenant au même genre d'écrits que *Hay b. Yaqzân*, dont nous avons établi l'existence réelle, prouve certainement moins de génie original chez son auteur, mais, malgré le style fortement ampoulé et obscur du commencement, sa conclusion bien naïve jette une vive lumière sur la vie intérieure de l'auteur et ses rapports avec ses contemporains. Dans la liste de ses œuvres, faite par son disciple Djoûzjdjâni, ce traité est mentionné sous le N^o. 24 en ces mots: *Traité de l'oiseau, composition énigmatique, où il décrit comment il arriva à la connaissance de la vérité*¹⁾, mais sans indication de la date de sa composition; en tout cas, comme il suit, dans cette nomenclature, le traité de *Hay b. Yaqzân*, composé pendant que l'auteur se trouvait dans la forteresse de Ferdedjân, près d'Hamadân, il nous semble qu'il a dû être écrit quelque temps après, peut-être à la cour d'Alâ ed-Daula, où il acheva également son grand ouvrage *as-Shefâ*. Le style, surtout celui du commencement, plein d'expressions énigmatiques, offre beaucoup de difficultés; heureusement elles sont amoindries par le commentaire avec version persane, composé par un certain *Omar b. Sahlân as-Sâwedjî* qui se trouve au Brit. Museum²⁾; c'est de cet opuscule, du reste tout à fait insignifiant, que nous avons extrait les notes explicatives placées en dessous de la traduction. Pour en faciliter la lecture, nous présentons ici le tissu de la composition. Après une dédicace à ses amis, où il parle des qualités de l'amitié réelle, l'auteur commence son récit allégorique: Une compagnie de chasseurs s'en alla prendre des oiseaux; après qu'ils eurent tendu leurs filets, bon nombre d'oiseaux vinrent y tomber, et parmi eux se trouva l'auteur du récit. Renfermés dans leurs cages, ils souffrirent d'abord de leur captivité, mais ils s'y accoutumèrent peu à peu jusqu'à ce qu'un petit

1) La même citation se trouve dans l'art. d'*Avicenne* chez Ibn Abî Oçcibi'a, éd. A. Müller, 1884, t. II, p. 11; selon H. Khalifa, qui fait mention de cette pièce mystique d'Avicenne, t. III, p. 418, *Ghazâlî* († 505 H.), en aurait composé une pareille du même nom.

2) Voy. *Catal. Codd. manuscrpt. ar. Mus. Brit.*, t. II, p. 450, N^o. 26; le même commentateur a été mentionné par H. Khalifa, *Lex. encycl.*, deux fois, t. II, p. 108, et t. III, p. 412, mais sans indication de l'année de sa mort.



L'OISEAU
TRAITÉ MYSTIQUE D'AVICENNE
RENDU EN FRANÇAIS ET EXPLIQUÉ SELON LE COMMENTAIRE PERSAN
DE SÂWEDJÎ.



effet soit rejete par ceux qui ne concèdent aucune influence d'un corps sur un autre si ce n'est, soit par contact immédiat, p. e. le chauffage de la chaudière produit par le feu, soit par la dispersion des atomes, p. e. le refroidissement de l'air produit par la terre ou l'eau, soit par la pénétration intermédiaire de la qualité, p. e. le chauffage de l'eau dans la chaudière produit par le feu, il faut pourtant réfléchir à ce que nous avons fait remarquer précédemment, que l'effet n'est pas toujours contenu dans la cause [p. e. les rayons du soleil n'étant pas en eux-mêmes chauds, produisent la chaleur], et cette objection perdra beaucoup de sa force. En général, nous voyons des effets extraordinaires dériver en ce monde de trois causes: 1° des âmes, comme nous venons de l'expliquer, par exemple, la magie ou plutôt les faits miraculeux des saints; 2° des corps terrestres, p. e. la force de l'aimant qui attire le fer, et tout ce qui appartient à la magie naturelle (*al-Nirendjâl*); 3° des corps célestes, quand ils rencontrent la réceptivité nécessaire dans les corps terrestres et les âmes particulières, p. e. les exorcismes de l'art talismanique¹⁾. Dans tous les cas où les véritables causes naturelles de pareils phénomènes nous sont cachées, la stupidité de les rejeter arrogamment avec nos soi-disant philosophes comme un ensemble de mensonges, est tout aussi déraisonnable que d'admettre légèrement le tout comme vérité; ici le juste milieu est la seule voie à recommander, c'est-à-dire que l'on doit abandonner tout cela à la catégorie du possible, aussi longtemps qu'il n'y a pas de démonstration solide à présenter, ni pour ni contre. Dans la nature, nous trouvons aussi beaucoup de merveilles opérées par la correspondance des forces actives célestes et de la condition passive des choses terrestres.

«Nous t'avons régale, mon frère, conclut Avicenne, de la crème de la vérité et des mets exquis de la sagesse; garde cette dissertation à l'abri de toute profanation des ignorants, privés de l'illumination d'en haut et de la pratique, dont les penchants sont du côté du vulgaire, et qui rejettent ces vérités tout comme nos soi-disant philosophes renommés, eux et leurs adhérents, par leur incrédulité; mais si tu rencontres un homme sûr et à l'abri de toute mauvaise influence, qui, cherchant Dieu, est favorisé de la lumière, de la grâce et de la vérité, satisfais ses demandes peu à peu et partiellement, et fais-lui espérer la continuation de ton intimité future, si tu observes chez lui de bonnes suites de ta confiance passée; mais oblige-le pourtant par des serments solennels d'observer la même méthode que toi-même et de se conformer à ton exemple; au contraire, si tu répands cette doctrine indiscretement et en abuses, sache que le Dieu très haut sera juge entre toi et moi!»

1) V. *Les Prolegomènes*, t. III, 192—193.

un jeûne continu, d'acquérir une force merveilleuse des membres, de prédire l'avenir, etc.; nous continuerons maintenant à suivre ses traces jusqu'à la fin dans l'explication des phénomènes semblables qui concernent les objets extérieurs, p. e., le pouvoir de guérir certaines maladies, de provoquer la pluie, de causer, par les malédictions, la perte et la ruine, ou bien, par les bénédictions, d'éloigner toute espèce de maux, de dompter les animaux sauvages, etc., en un mot, des phénomènes qui ont tout l'air de contrarier les lois de la nature, mais qui, jugés avec discernement, présentent souvent des causes conformes à ces mêmes lois, bien qu'actuellement elles ne se soient pas suffisamment révélées à notre connaissance. Bien que l'âme, continue Avicenne, n'ait point avec le corps les rapports de l'empreinte au sceau, mais, au contraire, que leur union soit libre et leur nature toute différente, nous voyons pourtant les diverses affections de l'âme agir sur le corps ¹⁾, par exemple, la réflexion chez celui qui marche sur une planche étendue au-dessus d'un abîme lui fait souvent perdre l'équilibre et tomber, tandis que celui qui se trouve sur la même planche, mais étendue sur la terre plane, reste debout. De la même manière, on change de visage graduellement ou subitement sous l'influence de pensées et d'impressions intérieures, et cela jusqu'au point de provoquer ou d'écarter des indispositions et des maladies; aussi pourrions-nous supposer que la force de l'âme s'étend sur les objets environnants: de même qu'elle influence l'état de son propre corps, elle pourrait peut-être influencer les corps étrangers et leurs âmes, et, en maîtrisant sa propre cupidité, son irascibilité ou sa frayeur, éloigner les mêmes passions des autres. Quelquefois nous trouvons cette force donnée à l'âme dès le moment de son union avec le corps, mais quelquefois elle est développée par l'exercice et par le changement du tempérament; enfin quelquefois par l'aspiration de l'homme d'acquérir la connaissance intime de Dieu, ce qui est le cas des saints dévoués à Dieu. Celui qui a reçu de la nature cette force de l'âme et qui la fait servir à développer la bonté et la pureté, appartient au nombre des prophètes et des saints; doués des dons de la grâce divine, ils atteindront le plus haut degré de perfectionnement, tandis que l'âme douée de la même force, mais inclinée au mal, se livre à la magie et n'atteindra jamais le rang suprême des âmes pures ²⁾.

A la catégorie des effets produits par l'âme sur les objets environnants on pourrait rapporter celui du mauvais œil ³⁾, par lequel on entend une impression nuisible émanant de la personne qui en admirant regarde une autre. Bien que cet

1) Comp. *Les Prolégomènes*, t. III, p. 182—183, et le *Muséon*, 1882, p. 514, dans l'art. *La philosophie d'Avicenne*.

2) Comp. *Les Prolégomènes*, t. III, p. 183.

3) V. *ibid.*, p. 187.

tion, pour être communiquée à tout le monde, ne requiert qu'une explication.

3) Quelquefois, on se sert de moyens extérieurs pour calmer l'imagination, soustraire les sens et la réflexion à toute impression extérieure, et de cette manière rendre l'âme plus accessible aux influences célestes et divines¹⁾. C'est dans ce sens qu'on raconte, par exemple des Turcs, qu'en se rendant chez leur devin pour apprendre les événements cachés de l'avenir, ils ne reçoivent ses révélations qu'après qu'il s'est mis en mouvement avec une rapidité à perdre haleine, et que dans cet état il communique ses révélations. D'autres fixent leurs yeux sur un objet transparent et étincelant, ou sur un point noir resplendissant et miroitant jusqu'à hébéter la vue par son éclat et, dans cette condition de torpeur, ils saisissent les communications d'en haut²⁾. Tous ces moyens sont plus efficaces chez les individus de constitution bien faible, par exemple, des jeunes gens inexpérimentés, et ils se combinent avec des discours diffus et incohérents, avec des actes de folie, en un mot, avec tout ce qui provient d'un sentiment de stupéfaction et d'étourdissement. Quand, après cette opération, la réflexion est hébétée et assoupie, le moment de l'unification de l'âme avec le monde des mystères s'approche; tantôt le mystère se manifeste sous la forme d'un tintement très fort, tantôt sous celle d'une allocution angélique ou d'un chuchotement secret, tantôt tout le monde des mystères se révèle à lui. En attendant, tout ce que nous venons d'exposer ici ne peut être envisagé comme doctrine prouvée, mais ne dépend que de l'expérience seule quoique affirmée autant possible par des hommes de réflexion mûre ayant eux-mêmes éprouvé ces cas ou les ayant constatés chez d'autres. Alors il s'agit de démontrer l'existence réelle et la cause d'un tel phénomène dépassant la raison ordinaire, et, si l'on y réussit de manière que tout soit clairement expliqué par voie naturelle, l'âme se réjouira des douceurs de l'intelligence et n'hésitera pas à escalader ces hauteurs mystérieuses. Mais arrêtons-nous; prolonger la discussion sur ces matières, en apportant nos propres témoignages ou ceux d'autres, ce serait une vaine entreprise, attendu que celui qui n'est pas convaincu de la justesse générale de nos observations, ne se laissera pas non plus convaincre par une exposition détaillée.

4) Jusqu'à présent, nous avons vu Avicenne expliquer les effets en apparence miraculeux de l'extase religieuse, autant qu'ils proviennent d'un pouvoir extraordinaire donné à l'âme sur les sens inférieurs, par exemple, la possibilité de supporter

1) Le développement ultérieur et très ample de cette matière se trouve dans *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. fr. par Mac Guckin de Slane, t. I, p. 207—209; p. 221—224.

2) Comp. la *mystification* de l'illustre E. W. Lane, opérée au Caire par un farceur égyptien et racontée par lui même dans: *An account of the manners and customs of the modern Egyptians by E. W. Lane*, London, 1846, t. II, p. 98 sq. L'explication naturelle, *ibid.*, t. III, p. 240 sq.

nature de la force digestive à un abandon complet de ses fonctions intellectuelles, de même que, dans certaines maladies, toute son attention est attachée au rétablissement de la santé du corps; les deux facultés qui empêcheraient la prédominance de l'imagination intérieure, les sens extérieurs et la raison, étant réduites à peu près à rien pendant le sommeil, l'imagination reste seule maîtresse, et le sens général en reçoit les images comme provenant de la réalité. C'est pourquoi le sommeil est ordinairement uni aux visions. Pourtant, les degrés de force de l'âme varient comme ceux des sensations extérieures et de la raison, qui, comme nous l'avons dit, ont pour fonction de réprimer l'imagination: si l'âme est forte, elle résiste facilement à ces agressions du dehors, et si elle est faible, le contraire se produit, tandis que l'âme exercée par le traitement spirituel refuse tout ce qui s'oppose à cette action, et se meut avec liberté dans la région qui lui convient par sa nature; ainsi délivrée de toute sensation du dehors et des liens qui l'attachent au corps affaibli, p. e. par une grave maladie, elle peut vraisemblablement s'élever au monde saint et spirituel et en tirer des images qui, de nouveau, se réfléchissent dans l'imagination vide et affaiblie du dormant ou du malade, d'où elles sont transportées dans le rayon du sens général. L'âme très forte par sa nature pourrait bien probablement, même en état de veille et de santé parfaite du corps, recevoir des inspirations de ce genre, des vues extraordinaires et des exhortations intérieures, comme ce fut le cas du prophète, quand il jouit de l'apparition des anges ou entendit des voix célestes. Ces impressions d'un autre monde varient beaucoup en intensité et vont jusqu'à l'apparition, par exemple, d'une représentation de la beauté divine, la récitation d'un morceau de poésie et même jusqu'à la révélation de l'être éternel et la communication de sa parole; c'est parce que notre imagination, en transformant toute forme intellectuelle, ou de nature mixte, en image sensible, ne peut nous représenter, par exemple, le bon et le beau que par une figure agréable à voir et le mal par une image contraire, etc.; mais il n'arrive que bien rarement qu'elle soit à même de fixer dans la mémoire, avec une parfaite clarté, la forme révélée sans aucune transformation. Au contraire, l'âme de nature faible ne retient qu'une image presque effacée qui n'exerce que peu d'influence sur l'imagination et sur la mémoire; l'image, chez elle, est toujours sur le point d'être bannie et dissoute par une autre, et on ne réussit à la rappeler que par une réitération ou quelquefois par une interprétation, tandis que celle de l'âme forte, conçue en état de sommeil, de veille ou de maladie du corps, soit sous la forme de songe, d'inspiration ou de révélation, n'en a pas besoin. Mais il n'en est pas de même, si les transformations se succèdent et varient, car dans ce cas il faut recourir aux mêmes moyens, selon les circonstances, les rapports du temps et l'habitude des individus; et, alors, le songe demande une interprétation, tandis que l'inspira-

D'abord, nous devons faire remarquer que tout le monde connaît la révélation des événements futurs qui se fait dans les songes, et qui devient possible lorsqu'une disposition malade du corps ne l'empêche pas; mais ici nous devons encore rechercher si cette faculté ne peut s'adapter à l'état de veille, pourvu qu'il n'y ait rien qui s'y oppose¹⁾. Nous savons que les événements terrestres sont, dans leur *généralité*, décidés dans le monde des hautes intelligences, mais, ils ne le sont dans leurs *particularités* que dans les âmes des corps célestes²⁾ qui gouvernent notre monde: voilà la doctrine des péripatéticiens; mais nous pourrions peut-être, avec une certaine vraisemblance, supposer que ces âmes célestes embrassent en même temps et le général et le particulier. Alors les événements viendraient des influences de ces âmes, que l'âme humaine pourrait subir si elle y était accessible et qu'aucun obstacle, ni extérieur ni intérieur, ne s'y opposât; examinons ces conditions. Nous savons d'abord que les forces de l'âme se contre-balancent entre elles; par exemple, l'irascibilité contrarie l'appétit sensuel; les sensations extérieures troublent les sens intérieurs et entraînent la raison, instrument de l'âme; au contraire, l'âme plongée dans la méditation arrête toute action des sens extérieurs, qui ne portent plus alors aucune image du dehors à l'âme. C'est à l'aide de l'organe de la sensibilité ou du *sens commun*³⁾ que l'image de l'objet extérieur se reproduit comme présent; quelquefois, l'objet sensible, disparu ou changeant de place, laisse encore pour un certain temps son image; par exemple, quand on tourne en cercle un objet lumineux, on obtient l'image de tout un cercle continu. Ainsi, aussi longtemps que l'image restera, nous ne pouvons la regarder que comme présente; peu importe qu'elle provienne d'un objet véritable, ou dérive d'un objet dont l'existence réelle a cessé. Le dernier cas se présente chez les malades qui reçoivent de leur imagination l'impression d'objets inexistantes et dont la faculté imaginative est mise en mouvement par ces images reproduites à peu près comme dans deux miroirs opposés l'un à l'autre. Ce qui en fait cesser la reproduction continue, c'est le sens extérieur qui distrait le sens général et le maîtrise presque totalement, ou la raison et la réflexion intérieure qui préservent l'homme des images de la fantaisie, mais cet effet étant souvent affaibli, l'imagination en revient à s'occuper de ces images, comme si elles avaient une existence réelle. C'est ce qui arrive dans le sommeil, qui arrête entièrement toute impression du dehors; alors, quelquefois, l'âme est entraînée par la

1) Comp. *Les protégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. par de Slane, t. I, p. 216 sq., et l'article *La philosophie d'Avicenne*, dans le *Muséon*, 1882, p. 513—514.

2) Comp. le traité sur l'astrologie dans le *Muséon*, 1884, p. 384.

3) C'est l'*αἰσθητικὴ κοινὴ* d'Aristote, le sens général qui réunit les sensations reçues par les sens extérieurs.

X^{ÈME} SECTION.

SUR LE SECRET DES MIRACLES.

Dans les articles précédents nous avons exposé les vues d'Avicenne sur la vie future, où la perfection de l'âme sera la rétribution de l'homme zélé et juste, tandis qu'au contraire, la punition du coupable y sera la continuation de son état défectueux, provoqué par ses péchés, ainsi que la conscience d'être *privé* des moyens de perfectionnement, au moins pour un certain temps, dont la longueur dépendra de la grâce divine. En outre, nous avons expliqué la voie que l'homme doit suivre pour arriver graduellement, par diverses stations, et déjà dans la vie d'ici-bas, au plus haut degré de l'unification avec Dieu, à ce degré où, perdant totalement la conscience de lui-même, il ne contemple que Dieu partout dans les objets terrestres; dans cette contemplation de Dieu il est *devenu lui-même Dieu*, et il ne semblerait rien manquer à notre initié, arrivé dans cet état, que la faculté d'opérer des miracles. Ici pourtant, la réflexion judicieuse d'Avicenne l'arrête et, contrairement à ses successeurs, les philosophes *çôûfiques* par excellence, comme Ibn-ul-Arabî e. a, il tâche par la suite de nous expliquer ces faits d'une apparence extraordinaire.

1) Arrivé à cet état, l'illuminé semblerait être doué de la faculté de s'élever au-dessus des lois de la nature; mais, dans la plupart des cas, il faut reconnaître que ce qui, au premier abord, nous paraît miraculeux, ne s'opère pas contrairement aux lois fixes de la nature, que, au contraire, si nous les examinons de plus près, ces choses sont conformes à ces mêmes lois, bien que celles-ci ne nous soient que très imparfaitement connues. Si, par exemple, l'initié peut pendant bien longtemps supporter le jeûne, c'est que l'âme, plongée dans la contemplation, exerce son influence sur le corps, qui, dans le repos absolu, ne perd rien de sa chaleur et n'a pas besoin de restaurer ses forces perdues. Nous avons des cas analogues dans certaines maladies où le patient peut de même, pendant bien longtemps, soutenir sa vie sans aliments, bien que l'intensité de la maladie épuise ses forces par son principe destructif et contraire au rétablissement normal, qui n'existe pas dans le jeûne de l'initié. Ainsi ce jeûne continu, qui serait impossible à l'homme sensuel et sain, n'a rien qui s'oppose à la loi ordinaire de la nature.

Quant à la force extraordinaire que déploie quelquefois le *çôûfi*, elle s'explique par l'état extatique de son esprit, à peu près comme la force ordinaire de l'homme augmente par la joie ou l'enivrement, et diminue par la peur et la tristesse.

2) Quant à la faculté de prédire les événements futurs, il nous faut, pour porter à ce sujet un jugement sûr, examiner les conditions dont dépend cette faculté.

5) Après avoir traité du développement graduel du théosophe, nous dirons à la fin quelques mots des qualités dont il fait preuve dans ses rapports avec le monde. Il est toujours affable, et l'homme supérieur et haut placé n'a pas pour lui plus de considération que le personnage inférieur et de basse condition, car il est convaincu que le monde tout entier, n'étant que vanité, est égal devant Dieu. Bien qu'avant son unification complète il n'ait pu supporter la moindre distraction venant des choses de ce monde, arrivé dans cet état, il est au contraire à l'abri de tout trouble, et possède même des forces suffisantes pour s'y intéresser; pourtant il évite de s'immiscer dans ce qui ne le concerne pas, et il ne se laisse pas emporter de colère contre les actes coupables, mais en considérant le mystère de Dieu qui se rattache au destin, il prend pitié des pauvres créatures et donne ses avertissements avec douceur; quelquefois même où il voit le bien-être en abondance, il garde le silence à l'égard de ceux qui n'en sont pas dignes. Il est courageux et n'a nulle peur de la mort; généreux, il n'aime plus les vanités du monde; il pardonne volontiers aux autres et ne garde point de rancune; son âme, préservée du péché, ne s'occupe que de Dieu. Les conditions de l'existence lui étant indifférentes, tantôt il préfère l'indigence et la dureté de la vie, son âme lui suggérant le mépris de tout à l'exception de Dieu; tantôt en rapport avec le monde extérieur, il tient à l'opulence et aux honneurs, en les regardant comme des dons de la providence et en les assimilant à la splendeur divine, le but suprême de ses aspirations. Cette variabilité se trouve chez diverses personnes et chez le même individu, tout dépendant du milieu, du temps et des circonstances. Attiré seulement vers le royaume céleste, il semblerait quelquefois se soustraire aux exigences rigoureuses de la loi mondaine; pourtant, il n'est pas coupable, car il n'est plus responsable de ses actions; la responsabilité incombe à celui-là seul qui s'est assujéti à la loi après l'avoir comprise, ou qui s'est rendu coupable en négligeant de la comprendre, tandis que, lui, il a perdu toute conscience. En général, il faut pourtant constater que la vérité absolue ou Dieu n'est pas l'abreuvoir de tout allant et venant, ni se manifeste également à tout le monde, et que la révélation de la vérité n'est accordée qu'aux seuls élus. Aussi la doctrine que nous venons d'exposer dans ce chapitre pourrait être la risée des indifférents en même temps qu'elle servirait d'avertissement aux initiés; si quelqu'un donc éprouve pour elle de l'aversion, qu'il examine son intérieur, et voie s'il possède la réceptivité nécessaire! A celui-là seul qui est bien disposé, tout est facile¹⁾.

1) Voy. le même adage employé par Avicenne à la fin du traité sur *Le Destin*. *Le Muséon*, t. IV, 1885, p. 50.

Dieu. Après avoir passé ce degré, son état ne dépend plus de sa volonté, mais en regardant les objets mondains, il n'y voit que Dieu seul; sa contemplation devient stable et continue, et il se trouve au *neuvième* état, d'où il passera au *dixième*. Alors, son âme deviendra le miroir de la divinité, le royaume éternel s'y réfléchira, et les jouissances d'en haut se répandront sur lui. En contemplant sa propre âme, il y contemple Dieu, et il se trouve comme mêlé perpétuellement de l'un de ces points à l'autre. Enfin il arrivera au dernier degré, le *onzième* état ou la *contemplation permanente*; c'est là qu'il perdra la connaissance de son propre être et n'aura plus égard à son âme qu'autant qu'elle contemple Dieu en pleine identité avec lui, et qu'elle n'est plus pour lui un objet étranger, illuminé de temps en temps seulement par la grâce divine. Le voilà arrivé à l'unification complète avec Dieu ¹⁾).

4) Aussi avons-nous trois étapes essentielles dans le développement de l'initié sans valeur réelle en elles-mêmes, mais nécessaires pour le guider au dernier degré, l'unification complète. La première, effectuée par la volonté d'entrer dans la voie de la sanctification avec le secours de la science ou de la foi, n'a que le caractère d'une abstraction de l'âme du côté de l'absolu; la deuxième, effectuée par l'ascétisme et par les autres moyens extérieurs pour soumettre l'âme réfractaire à la raison, a le caractère de l'impuissance. La troisième, la jouissance que l'âme éprouve de sa sanctification acquise, bien qu'elle ait une certaine réalité, n'est qu'un errement de l'âme entre la conscience d'elle-même et de Dieu, tandis que l'absorption entière de l'âme dans l'Un et l'Absolu constitue seule le salut suprême. Aussi faut-il que le vrai initié, après avoir commencé par la science divine à discerner et à refuser tout ce qui la contrarie, et poursuivi jusqu'à l'effacement l'abandon de sa propre conscience, pénètre encore l'ensemble des attributs de Dieu pour les assimiler à sa propre âme et arriver à l'unité absolue et au quiétisme en Dieu. Au contraire, aussi longtemps qu'il y a quelque différence entre la connaissance et l'objet de la connaissance, il n'a pas acquis l'unité et l'absorption en Dieu, mais il se trouve en état de dualisme. Pourtant, ce dernier degré de l'unification [appelé du terme technique «*Embellissement de l'âme*» et opposé au «*dépouillement*» seul de tout désir mondain] dépasse toute description et ne peut être dévoilé que par la fantaisie; que celui qui en souhaite la connaissance, se joigne lui-même au nombre des initiés qui ont atteint ce but suprême, mais qu'il ne se confie nullement aux traditions orales.

1) Cette description de l'arrivée de l'initié à l'unification accomplie se trouve citée dans l'ouvrage d'Ibn Thofail: *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar Elm Tophail de Hai Elm Yokdhan*, éd. E. Pocock, Oxonii, 1700, p. 6 sq., et dans l'édition du Caire, de l'an H. 1299, p. 4.

regarde avec pitié cette créature pauvre et mal guidée, même eût-elle obtenu la pleine récompense réservée par la loi à une vie irréprochable et bien réglée.

3) La *première* étape du vrai adorateur de Dieu est appelée *volonté*. Par elle celui qui est convaincu de la suprême vérité, soit par des preuves évidentes, soit par la foi à l'autorité des saints imâms, sait maîtriser son âme en la dirigeant vers Dieu pour obtenir l'union intime avec lui; la personne occupant ce degré s'appelle «*Murîd*». — La *deuxième* étape s'atteint par une préparation de l'âme destinée à en éloigner les obstacles extérieurs qui l'empêchent de suivre la route de la sanctification et de se purifier de toutes les impressions sensuelles, enfin à la rendre susceptible du perfectionnement qu'opère la grâce divine. Cette préparation s'opère de diverses manières: par l'abstinence, par la musique, seule ou accompagnée de paroles d'avertissement douces et persuasives, émanant d'une conviction pure et solide; enfin, la *troisième* a pour but de délivrer la pensée de tout poids du corps, et de la rendre tout entière à l'amour spirituel qui cherche à pénétrer l'essence de l'objet aimé, bien différent de l'amour sensuel, source de la perte. L'initié, arrivé à ce degré par la volonté et par cette manière d'opérer sur l'âme, devient de temps en temps capable de recevoir des éclairs de la lumière divine, qui, selon sa réceptivité, deviennent de plus en plus fréquents. Cet état, le *troisième*, s'appelle du terme technique *temps*, selon le dicton du prophète: *Il m'arrive quelquefois un temps d'intimité avec Dieu, où personne, ni ange chérubin, ni prophète envoyé d'en haut ne l'emporte sur moi*¹⁾. Plus il s'enfonce dans cet état, plus il devient capable de recevoir les illuminations d'en haut même sans préparation antérieure; abandonnant la vue matérielle des objets, il y contemple partout l'image de Dieu; voilà le *quatrième* état. Il peut toutefois être égaré par ses propres visions et semble aux personnes de son voisinage accablé d'inquiétude et de tremblement du corps, ce qui pourtant cessera à l'entrée dans le *cinquième* état, peu à peu et par l'habitude. Alors sa condition se changera en tranquillité parfaite et donnera place au *sixième* état, appelé en arabe «*Sakîna*». L'éclair instantané s'y transformera en flamme illuminante, son intimité avec Dieu deviendra stable, le rayonnement divin le réjouira, et la cessation de l'extase l'affligera. Ensuite arrivé au *septième* état, à la contemplation de la vérité ou de Dieu, il est emporté hors de lui-même et, bien qu'on le voie devant soi, son être est comme absent. Puis, ayant atteint le *huitième* état, sa condition lui devient facile et familière et il dépend de sa volonté de la provoquer, de monter de ce monde imaginaire et faux à la demeure de la vérité ou de

1) Ce dicton de Mohammed se trouve cité dans le Gulistan de Saadi; v. *Gulistan*, trad. par Ch. Defrémery, Paris, 1858, p. 109.

en nombre infini, il faut un principe commun qui imprime une direction générale à tout l'ensemble; c'est cette source que nous appelons *loi divine* ou *révélation de Dieu* (*Sharíah*). Cette loi suppose de son côté l'existence d'un législateur, muni de l'autorité divine, nécessaire pour se faire obéir et qui lui sera donnée par des dons particuliers dépassant les forces ordinaires de l'homme. Ce législateur, doué de la puissance de la parole et de l'action, est l'homme-prophète. Mais la foule ignorante et faible, plaçant ses fins égoïstes au-dessus du bien général et s'opposant à cette loi, a besoin d'être avertie continuellement de la rétribution qui l'attend dans l'autre vie d'après les enseignements de la loi révélée; ces avertissements lui sont donnés par les pratiques du culte extérieur, par exemple la prière prescrite à certains intervalles, le jeûne, etc., etc.; c'est donc le prophète qui a la mission de rappeler au peuple l'unité de Dieu, sa sainteté, la rétribution de l'autre vie, la nécessité de pratiquer l'observation du culte extérieur et de l'obéissance aux ordres de Dieu. Tout cela a été ainsi institué dès la création de l'univers par la providence éternelle; à ceux qui ont obéi aux commandements de la loi, Dieu a assuré la récompense dans ce monde et dans l'autre; en outre, à ceux qui ont cherché à pénétrer son être, il a promis la perfection qui s'obtient par la contemplation de son essence divine. Admirez donc d'abord la sagesse divine qui a établi l'ordre de l'univers, puis sa grâce qui distribue des récompenses abondantes à ses adorateurs, enfin sa bonté infinie qui accorde la béatitude éternelle de la contemplation divine à ceux qui le connaissent en esprit! Celui-là seul est le véritable adorateur de Dieu (*el-áríf*) qui ne connaît d'autre objet de son adoration que l'être divin, et n'est ému ni par l'espoir des récompenses, ni par la peur des châtiments; autrement, ces motifs auraient la prépondérance, et Dieu serait le but secondaire. Les observateurs des lois du culte extérieur et les fidèles zélés, alors même qu'ayant un autre but que Dieu seul, ils renonceraient à toute jouissance mondaine, ils seraient pourtant, d'une certaine manière, à plaindre, attendu que la pure contemplation de l'absolu leur est défendue, et leur aspiration de connaître l'être suprême est toujours mêlée de désirs mondains; leur rapport aux initiés de Dieu est, à peu près, celui des jeunes gens aux hommes mûrs. Ceux-là repoussant tous les désirs de perfectionnement et, contents de la jouissance mondaine, s'étonnent des hommes sérieux et graves aux principes tout contraires, et, aveugles pour la beauté divine, tendent leurs mains après toute espèce de jouissances mondaines; même si, quelquefois, ils renoncent au monde, c'est à peine et, tout au plus, dans l'espoir d'obtenir des jouissances d'une nature également grossière après la mort. Toute élévation d'esprit vers Dieu leur est interdite, tandis que l'homme doué de l'aspiration sacrée connaît seul la jouissance véritable, et, en dirigeant toujours sa vue en haut,

article du *Muséon*¹⁾: «Et si ton oreille a été frappée par le récit de *Salámán et Absál*, tu seras convaincu que Salámán représente la raison ordinaire de la vie humaine, et qu'Absál indique la spéculation divine, illuminée par Dieu, si toutefois tu appartiens aux confesseurs de la vérité. Prépare-toi donc à la solution de ce problème, si tu en as la force».

1) Nous distinguons ordinairement dans la vie terrestre trois espèces d'hommes: le *zélé* (en ar.: *ez-záhíd*), qui renonce à tout rapport avec le monde; l'*observateur rigoureux du culte extérieur*, ou l'adorateur de Dieu (en ar.: *el-ábíd*), et enfin le *connaissseur intime de Dieu*, ou celui qui applique toute son attention à tâcher de pénétrer le royaume de Dieu, et à y puiser la lumière céleste (en ar.: *el-áríf*). Tandis que les deux premiers degrés, séparés du dernier, ne nous offrent qu'une espèce de trafic où l'on cherche à gagner dans la vie future la récompense des œuvres qu'on a faites dans la vie terrestre; le dernier seul a pour but de maîtriser les forces sensibles et imaginatives de l'homme pour l'éloigner de toute vanité mondaine et le faire arriver à la vérité et à Dieu; alors son intérieur sera accessible à l'inspiration divine et à l'illumination d'en haut, de manière qu'il acquerra peu à peu la faculté de s'élever, quand son âme le commande, vers la lumière divine sans être troublé par des pensées mondaines; enfin, tout en lui appartiendra au domaine de la sanctification.

2) Mais, pour justifier cette classification des hommes, il nous faut donner une explication préalable: l'homme ne peut se développer que dans une société où l'un se charge de procurer à l'autre les choses nécessaires à la vie, par exemple la nourriture, les vêtements; et cette société a besoin d'être soutenue par les lois. Toutefois, les lois particulières ne suffisant jamais à embrasser tous les cas spéciaux

1) V. *Le Traité d'Avicenne sur le destin*, analysé par A. F. Mehren, dans le *Muséon*, janvier 1885, p. 39, où la même légende mystique a été citée. Nous en donnerons ici le contenu principal selon le commentaire de Naçir ed-Din at-Thoufi qui se trouve imprimé à part dans l'édition de „tis'a resâili“ de l'imprimerie d'al-Djewâib, A. H. 1298 = 1881 Chr., p. 112—124, et dont un petit manuscrit existe dans la bibliothèque de l'Univ. de Leyde, (voy. *Cat. Codd. orient.* ed. de Jong et de Goeje III, p. 323, N^o. MCCCCLVI): „*Salámán et Absál* étaient frères germains; Absál, le cadet, était l'objet de la passion de la femme de son frère; pour satisfaire son amour, elle proposa de donner sa sœur en mariage à Absál, dans le but d'occuper sa place dans la nuit des noces. Mais Absál averti par un éclair du ciel au moment suprême évita ainsi, bien qu'avec peine, de se rendre coupable envers son frère.“ Absál représente ici la faculté spéculative de l'homme qui à la fin saura dominer les passions sensuelles, symbolisées par la femme de Salámán. — Dans la liste des traités d'Avicenne composée par son disciple Djouzdjâni se trouve le nom de „*Salámán et Absál*“, bien que nous l'ayons cherché en vain dans les manuscrits d'Avicenne à Leyde et à Londres. Cette légende, probablement d'origine grecque, a reçu un développement très varié dans la littérature orientale, dont le dernier, bien différent de celui qui précède, est dû au célèbre poète persan *Djémé*, auteur du poème épique „*Salámán et Absál*“, comprenant 1131 vers du mètre Ramal et publié par Forbes Falconer: „*Salámán u Absál, an allegorical romance*“, London, 1850, avec une imitation en anglais: „*Rubáiyát of Omar Khayyám and the Salámán and Absál of Jámé*“, London, 1879.

substance par l'intelligence parfaite et essentielle ou par l'amour parfait, dont lui-même est à la fois le sujet-objet; le second degré est celui de la contemplation des substances pures et célestes; en possession parfaite de l'objet de leur amour, elles contemplent simultanément l'être unique et leur propre essence, et ne sont assujéties à aucun autre de ces désirs ultérieurs qui ne se montrent que dans l'espèce inférieure des âmes appartenant aux corps célestes et aux hommes; celles-ci arrivent alternativement à la contemplation de la partie divine qui leur est échue, et au désir ardent *d'obtenir* par la grâce de Dieu le reste. Les degrés inférieurs, le quatrième et le cinquième, sont occupés par les âmes charnelles et mondaines; flottant entre le ciel et le monde ou abîmées dans les ténèbres, elles occuperont après la mort des places en rapport avec les tendances spirituelles ou matérielles qui les ont dominées dans ce monde. Nous arriverons donc à ce résultat final, que l'amour qui — comme nous l'avons expliqué amplement dans le traité spécial de l'amour — pénètre les substances pures et célestes, est de même en rapport avec les désirs ou la tiédeur des âmes inférieures et mondaines, douées par la grâce divine d'une aspiration au perfectionnement de leur essence¹⁾, aspiration que leur volonté peut seconder.

 IX^{ÈME} SECTION.

SUR LES DIVERSES ÉTAPES DE LA VIE CONTEMPLATIVE.

Dans ce qui précède, nous avons considéré les divers degrés de jouissance. Nous avons vu que la jouissance purement spirituelle dépasse déjà en cette vie toute autre satisfaction sensuelle et matérielle, mais n'atteint pourtant son perfectionnement complet que dans l'autre vie par la béatitude céleste qui provient de la contemplation de Dieu et de son être. Nous allons maintenant examiner les diverses étapes qui conduisent l'homme dans cette vie vers ce but sublime. Ce traité d'Avicenne, comme le fait remarquer son commentateur *Naçîr ed-Dîn at-Thouîsí*, en alléguant l'autorité de son prédécesseur *Fakhr ed-Dîn ar-Rázî* († 606 H.), est la meilleure partie de cet ouvrage et le premier essai de description de la vie contemplative des çouffis orientaux, qui n'a été dépassé par aucun de ses successeurs. Eu égard à l'importance du sujet, Avicenne commence ce chapitre par les paroles mystiques, adressées à ses lecteurs, que nous avons eu l'occasion de citer et d'expliquer dans un

1) Comp. notre art. du *Muséon*, 1882, p. 513, *La philosophie d'Avicenne, et le Traité sur l'amour*.

4) Les obstacles provenant de l'union de l'âme avec le corps, sont de nature à pouvoir durer pendant toute notre vie et même à subsister après la mort, en tant qu'ils n'ont pas dépendu uniquement de cette union, mais en outre d'une volonté résistant à tout perfectionnement; dans ce cas, nous sentirons les tourments de la privation de ce bien ou le feu de la condamnation, dépassant en douleur le feu matériel. La défaillance de l'âme qui provient de son manque de faculté pour développer son perfectionnement, et qui est causée par l'union avec le corps ou par des accidents imprévus, cessera après la mort puisqu'elle n'a alors aucune raison d'être, et la peine de l'âme qui en dérive ne durera pas; au contraire, seule en souffrira l'âme, qui, après avoir senti le désir du perfectionnement et s'être éveillée par ses études et ses efforts, reste insouciant, obstinée ou réfractaire vis-à-vis de la vérité qui lui a été communiquée. En tout cas, l'insouciance inconsciente est plus proche du salut qu'une intelligence mal employée et dépravée. Les âmes pures, au contraire, remplies du désir de leur perfectionnement, entreront dans la béatitude et dans la jouissance du monde céleste dont elles ont eu un faible pressentiment pendant leur vie; éveillées par l'admonition céleste, elles ont éprouvé une émotion de joie mêlée de douleur qui les conduira à l'accomplissement parfait de leur ardent désir; tandis que les âmes faibles et pauvres d'esprit jouiront d'un degré de béatitude convenable à leur condition intellectuelle, et seront chargées peut-être encore une fois d'une espèce de corps convenable à leur imagination, dans lequel elles se développeront jusqu'à atteindre la perfection des âmes élues¹⁾. Il faut pourtant bien se garder de supposer la possibilité d'une transmigration des âmes dans des corps d'animaux, ce qui serait absurde; car cela aurait pour conséquence nécessaire de douer le corps animal de deux âmes, d'une adhérente au corps dès sa naissance, et par laquelle il est gouverné, l'autre venant d'un homme décédé; en outre, tout ce qui est périssable ne pourrait être doué d'existence réelle, ni le nombre des corps être égal au nombre des âmes ayant abandonné leurs corps, ni plusieurs âmes habiter un seul corps, soit en harmonie, soit en mutuel désaccord; tout cela, nous l'avons exposé ailleurs.

5) Comme nous venons de prouver qu'il y a plusieurs espèces d'âmes, destinées aux divers degrés de béatitude, nous ferons encore remarquer que les substances intellectuelles sont de même bien différentes quant à la jouissance contemplative. Le plus haut degré de la contemplation appartient à Dieu seul, qui pénètre sa propre

1) Comp. *Muséon*, 1882, p. 517. Dans notre article: *La philosophie d'Avicenne*, à la fin du traité d'Avicenne *el-Oudhawia*, cette opinion est attribuée à *Thâbit b. Qorra*, mais, selon le commentaire d'at-Thouâsi, à al-Fârâbî conformément à la parole du prophète: „*La plupart des habitants du paradis sont les faibles et les pauvres d'esprit*“.

en même temps un perfectionnement de notre nature primitive; aussi toute jouissance se rattache-t-elle à notre perfectionnement et à la perception qui la précède. Si l'on nous objecte que, quelquefois, l'objet qui pourrait produire la sensation convenable, ne la produit pas à un degré proportionné à son importance, p. e. la santé et le bien-être continu du corps, ou même doit être refusé, par exemple les choses délicates, par un malade, nous répondons à la première objection que la jouissance est en même temps perception et acquisition, mais qu'un bien matériel d'une certaine stabilité, comme la santé, n'éveille pas la même sensation que l'acquisition subite du même bien, p. e. la guérison soudaine d'une grave maladie; et quant à la dernière, il nous faut rappeler qu'il n'y a pas de jouissance où l'on ne perçoive l'objet de la jouissance comme tel: ainsi pourrons-nous préciser la définition de la jouissance en y ajoutant: la jouissance est la perception d'un objet convenable au développement de l'individu, en tant que sa perception n'est gênée par rien d'anormal; car, dans ce cas, il ne pourra le percevoir librement. Le malade, par exemple, non plus que l'estomac chargé, ne goûte les mets délicats; de même, pendant une fièvre violente ou à l'approche de la mort, la sensibilité perd sa force, la douleur n'est plus sentie. Mais la condition normale une fois rétablie, la perception de la jouissance ou de la privation lui reviendra. Ainsi, après avoir vu que toute jouissance se rattache à un perfectionnement qui est un bien relativement au sujet, mais qu'il y a plusieurs espèces de perfectionnement, tels que le perfectionnement des sens extérieurs, par exemple le goût satisfait et perfectionné par les délicatesses, le toucher et l'odorat, etc., de même celui des sens intérieurs, par exemple l'irascibilité satisfaite par la domination sur l'adversaire, nous aurons une tout autre espèce de perfectionnement:

3) *Celui de l'intellect ou de la substance intellectuelle*, qui s'opère successivement par la manifestation de la vérité, proportionnée au degré de réceptivité du sujet, jusqu'à ce que toute la création lui soit dévoilée, et qu'il arrive à la connaissance des substances éternelles, des esprits et des corps célestes et de tout l'univers. C'est là le perfectionnement pur de l'intellect; tandis que le premier n'est que le perfectionnement animal, mêlé d'illusions, des perceptions sensuelles; celui-là est infini, tandis que l'autre est restreint à un certain nombre d'objets et ne varie, pour la majeure partie, que dans son degré d'intensité. Le rapport de la jouissance intellectuelle à l'animale est presque celui de la manifestation des intelligibles à l'offre d'une mince friandise qui satisfait le goût, et il en est de même de la relation des deux espèces de perception. Si nous ne languissons pas après la lumière céleste comme l'œil après la lumière du soleil, si le désir de la jouissance intellectuelle et du perfectionnement n'est pas éveillé en nous, nous en sommes nous-mêmes la cause et ce ne sont pas les substances intelligibles.

Al-Ishârât wa-t-Tanbîhât.

(INDICATIONS ET ANNOTATIONS.)

VIII^{ÈME} SECTION.

SUR LES DIVERSES ESPÈCES DE JOUISSANCES, LES SENSUELLES ET LES SPIRITUELLES.

1) Selon l'opinion vulgaire, les plus grandes jouissances seraient celles des sens extérieurs, bien qu'on voie presque tous les jours le contraire; celui, par exemple, que possède l'esprit de domination, alors même qu'il ne s'agit que de gagner une partie d'échecs, méprise toute jouissance sensuelle, et, quand les jouissances sensuelles sont mises à côté des honneurs extérieurs, les esprits doués de noblesse préfèrent ordinairement les derniers; bien plus, ils s'adonnent à la joie de répandre leurs bienfaits sur ceux qui en sont dignes en tenant peu à leur bien-être personnel. Il en est de même, quand il y va de la gloire ou de l'honneur personnel; on préfère alors la faim et même la mort à toute jouissance, et l'on se jette seul contre toute une force ennemie, bravant une mort certaine dans l'espoir d'acquérir de la gloire. Il est donc évident qu'il y a des jouissances intérieures de l'âme qui dépasseraient en puissance toute jouissance extérieure du corps. Cela se montre même chez l'animal; le chien de chasse, par exemple, bien qu'il ait faim, apporte le gibier à son maître sans y toucher lui-même; les femelles qui allaitent préfèrent leurs petits à elles-mêmes et risquent leur vie pour les défendre. Si donc il y a des jouissances intérieures qui dépassent, comme nous le voyons, celles qui viennent de l'extérieur, il faut, avec beaucoup plus de raison, donner une préférence décidée aux jouissances intellectuelles.

2) En ce cas, *la jouissance est plutôt la perception et l'acquisition du bien convenable à notre perfectionnement que renferme l'objet; la douleur, au contraire, est la perception et la souffrance du mal et du dommage qui nous éloignent du même objet; nous avons ainsi le bien et le mal spirituel correspondant au sensuel: le bien sensuel, par exemple, est tout ce qui, dans ses diverses relations, satisfait notre goût, notre toucher, notre irascibilité, etc.; le bien spirituel est, selon ses diverses relations, tantôt le vrai, tantôt le beau.* En général, il n'y a pas de bien qui ne soit

cesseurs [v. p. 10 du texte ar., n. a]». Le style de cette composition est ordinairement bien concis et ne s'élève que rarement à des développements compliqués; quelquefois on y trouve aussi des répétitions un peu lourdes, c'est pourquoi j'ai préféré d'en donner une paraphrase en français plutôt qu'une traduction littérale, en me servant de temps en temps du commentaire de Naçir ed-Dîn at-Thoûsî. Pour fixer le texte de cet ouvrage, j'ai eu à ma disposition le manuscrit appartenant à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. *Cat. Codd. orient. Biblioth. Acad. Lugd. Batav.*, t. III, p. 326, N^o. 1464, Cod. N^o. 1020^a, 4^o), et, pour le commentaire de Naçir ed-Dîn, les deux précieux manuscrits appartenant à Ind.-Off. Library (v. *Cat. de Loth*, p. 133 suiv.) et à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. t. III, p. 321, N^o. 1452 du *Cat.*)¹⁾. Ces deux derniers, véritables trésors de cette littérature, ont été mis à ma disposition avec une extrême obligeance par les directeurs des dites bibliothèques, MM. le Dr. *R. Rost* et le Prof. Dr. *M. J. de Goeje*, auxquels je m'empresse, à cette occasion, d'adresser de nouveau mes respectueux remerciements. — Pour la révision des épreuves, comme pour le premier fascicule, j'ai à témoigner à Mr. le Dr. en phil. *P. Herzsohn*, à l'officine de Mrs. *E. J. Brill* à Leyde, ma vive reconnaissance pour l'exactitude infatigable avec laquelle il s'est acquitté de cette tâche, et je suis également très obligé à MM. le Rabbin *D. Simonsen* et le Dr. en phil. *J. Østrup* d'avoir bien voulu se charger d'une seconde révision. —

Dieu me donnant les forces et la santé, j'espère encore publier deux pareils fascicules contenant le reste de ces traités mystiques, à savoir les traités sur l'amour, sur la prière et la visite des tombeaux, la crainte de la mort, la prophétie, l'astrologie judiciaire et la dissertation importante sur le destin.

Copenhague le 12 Juillet 1891.

A. F. MEHREN.

1) Les sources des variantes ont été marquées, conformément à ces indications, I. O. (= Ind.-Office), et Leyd. Par une inadvertance qui, j'espère, me sera pardonnée, j'ai employé indifféremment, surtout dans la première feuille, les deux marques, I. O. et Lond., pour indiquer le manuscrit appartenant à Ind.-Office library. Le Br. Muséum ne possédant qu'une traduction en Persan (v. *Cat.*, p. 448, VI), cette inexactitude ne donnera lieu à aucune méprise.

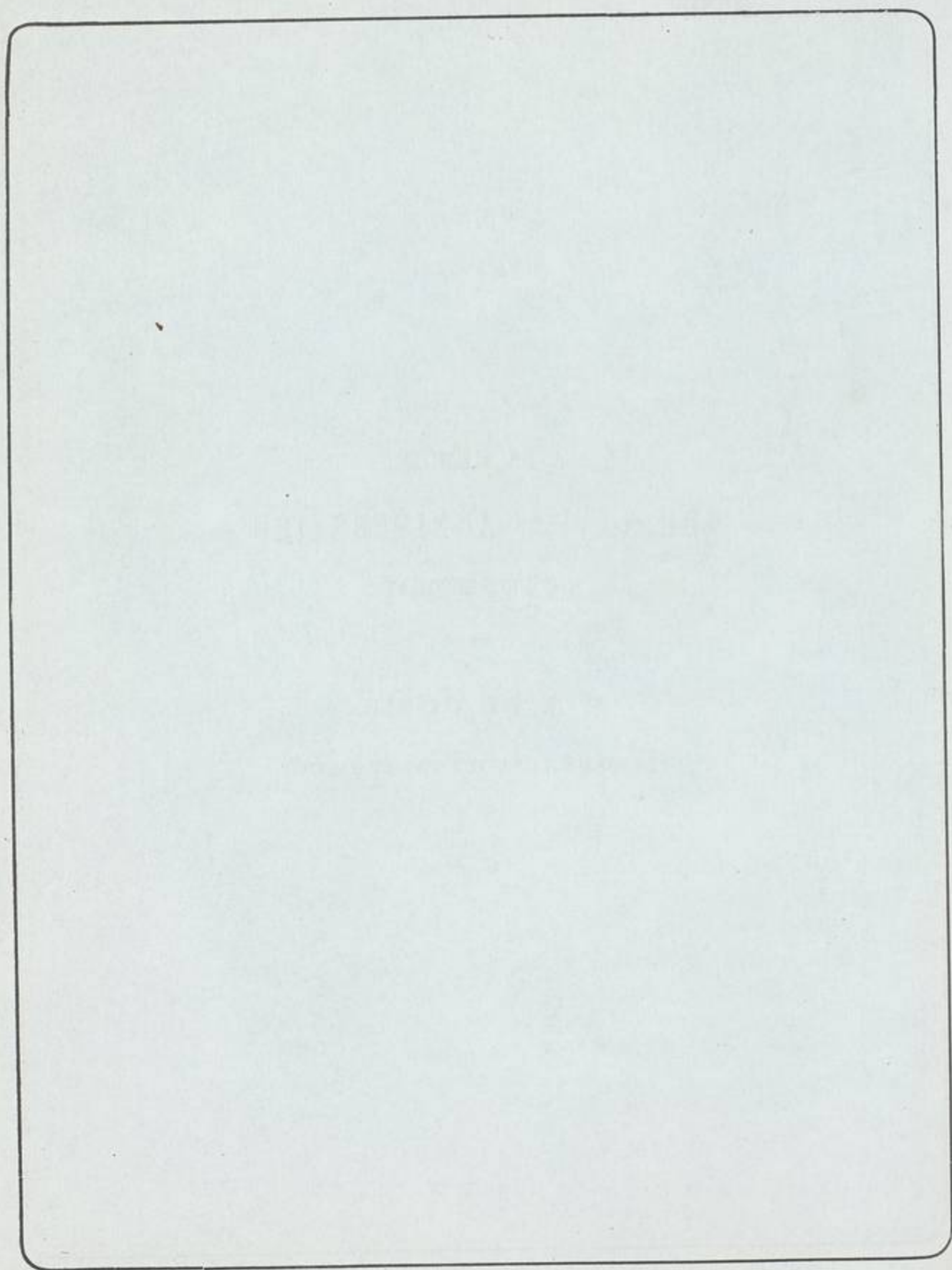
AVANT-PROPOS.

Les trois sections que nous présentons ici aux amateurs de la philosophie mystique des Arabes, appartiennent à un des ouvrages les plus célèbres d'Avicenne portant le titre: *Indications et Annotations* (الإشارات والتنبيهات). Il a été mentionné dans la liste de ses ouvrages composée par son disciple *Abou-Obaid al-Djouzdjani*, sous le N°. 15, en ces termes: «Cet ouvrage, *Kitâb oul-Ishârât wa-t-Tanbihât*, est le dernier «qu'il ait composé sur la métaphysique et en même temps le meilleur. Il l'a réservé «pour ses disciples les plus intimes», ce qui est conforme au commencement de sa préface de la II^{ème} partie contenant la métaphysique: هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمال يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصغر منها من تعسر عليه والشكلا على التوفيق وإنما أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يصن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الصن على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات والله الموفق».

«Ce livre contient des indications sur les bases de la métaphysique et des annotations sur ses propositions, mais celui-là seul qui est doué de l'aptitude nécessaire pourrait l'étudier, tandis que celui qui en est privé n'en tirerait aucun profit. C'est pourquoi, je réitère ma dernière volonté et ma prière de cacher le contenu de cet ouvrage à tout lecteur qui ne possède pas les conditions nécessaires dont je ferai mention dans la conclusion de ce livre [v. la fin du dernier *namath*].»

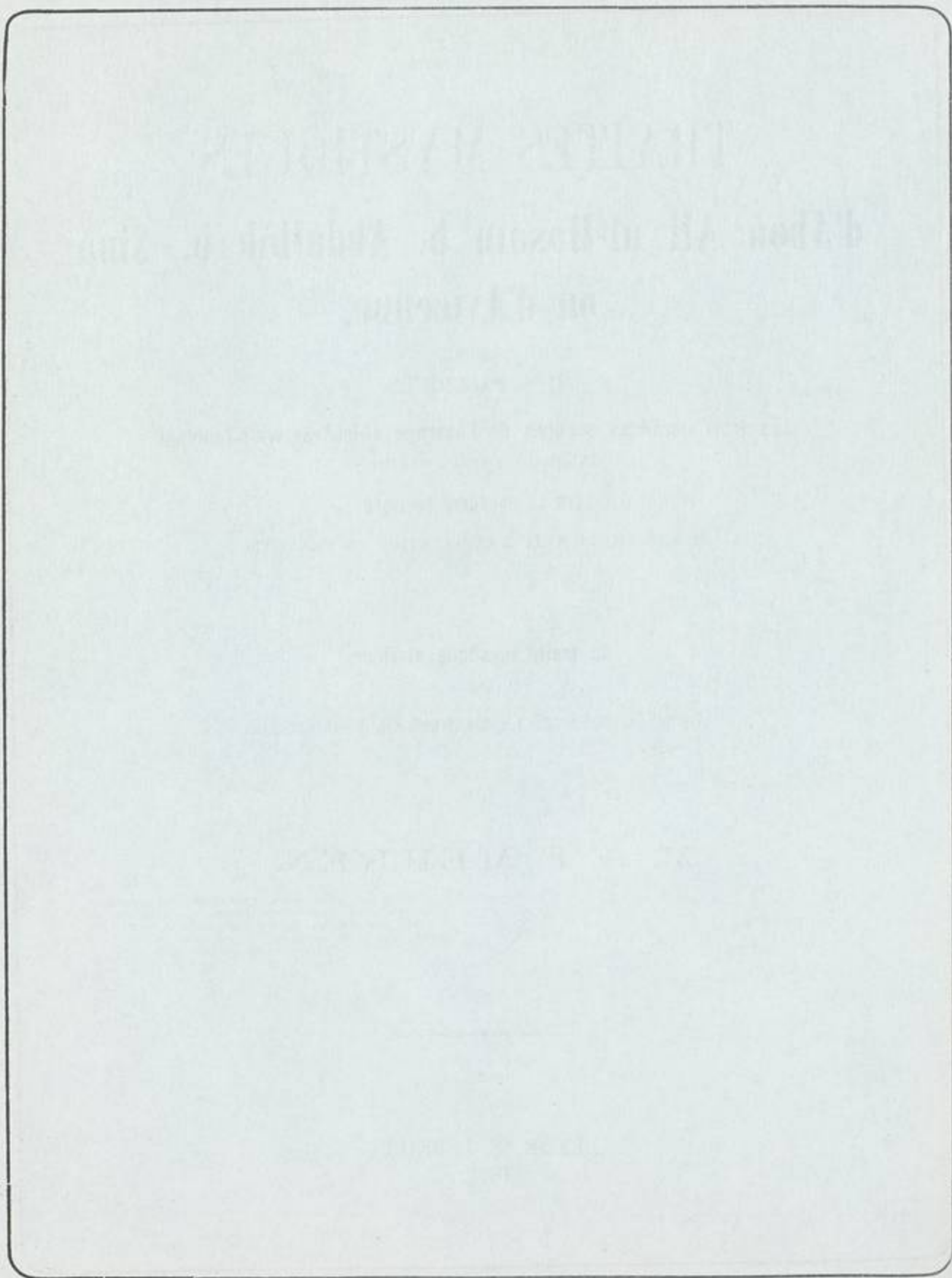
L'ouvrage est divisé en deux grandes parties, *la Logique* (المنطق), fol. 1—86 du manuscrit appartenant à Ind. Office-Library, subdivisée en dix sections (نهج), et *la Métaphysique* (الحكمة), de même subdivisée en 10 sections (نمط), fol. 87 v.—250 r., où quelques feuillets manquent à la fin. Quant aux trois dernières sections que nous avons choisies pour cette publication, le commentateur Naçir ed-Dîn at-Thouâî († 672 H.) cite la critique de son prédécesseur, Fakhr ed-Dîn ar-Râzî († 606 H.), de même auteur d'un commentaire de cet ouvrage: «Cette partie est la meilleure, l'auteur y ayant donné l'exposition de la doctrine çoufique avec une clarté que n'a atteinte aucun de ses prédécesseurs, et où il n'a été dépassé par aucun de ses suc-

1) Cod. L. وأنا .



A LA MÉMOIRE
DU XXVI^{ÈME} ANNIVERSAIRE
DU PROFESSORAT
DE
M J. DE GOEJE.

TÉMOIGNAGE DE HAUTE ESTIME ET D'AMITIÉ.



TRAITÉS MYSTIQUES
d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ
ou d'Avicenne.

IIÈME FASCICULE.

Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishârât wa-t-Tanbihât
(INDICATIONS ET ANNOTATIONS)

SUR LA DOCTRINE ÇOÛFIQUE

TEXTE ARABE AVEC L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

ET

le traité mystique at-Thair

(L'OISEAU)

TEXTE ARABE AVEC LA TRADUCTION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

Il y a dans la nature des forces qui échappent à nos sens et, par cela même, à notre connaissance.... Il faut donc admettre à la fois, dans la nature, des modes de forces inconnus, dans la conscience, des modes de sentir inconnus.

ALL. FOUILLET. *La physique et le mental.*

LEYDE, E. J. BRILL.
1891.

رسائلُ
الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبد
الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية

الجزء الثالث

رسالة في العشق

ورسالة في مهية الصلوة

وكتاب في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها

ورسالة في دفع الغم من الموت

مع ترجمة فرنساوية

قد أعتنى بتصحيحه

العبد الفقير الى رحمة ربه

ميكائيل بن يحيى المهزني

طبع

في مدينة ليدن المحروسة

بمطبعة بريل

سنة ١٨٦٤ المسيحية

رسالة في العشق

ورسالة في مهية الصلوة

وكتاب في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها

ورسالة في دفع الغم من الموت

I. ^a

رسالة الشيخ الرئيس قدس سره في العشق ^b بسم الله الرحمن الرحيم ^c

سألت أسعدك الله يا عبد الله الفقيه المعصومي ^d أن أجمع لك رسالة تتضمن إيضاح القول في العشق على سبيل الإيجاز فأجبتك لا زلت طالبا للخيرات توخيا لمرضاتك وقضاء نرامك وجعلت رسالتي اليك متضمنة فصولا سبعة الأول في ذكر سرىان قوة العشق في كل واحد من الهويات والثاني في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة الغير الحية والثالث في ذكر وجود العشق في الموجودات وذواته قوة مغذية من جهة قواها المغذية والرابع في ذكر وجود العشق في الجواهر الحيوانية من حيث لها القوة الحيوانية والخامس في ذكر عشق الظرفاء والفنيان للأوجه الحسن والسادس في ذكر عشق النفوس الإلهية والسابع في خانمة الفصول،

a) Le texte a été fixé selon deux manuscrits, celui du *British Museum* (p. 447 du Catal.) et celui du *Musée Asiatique de St. Pétersbourg* (pp. 94 et suivv. du Manuser.) b) St. Péterab. رسالة في اثبات العشق في كل الموجودات للشيخ الرئيس. c) بسم الله الخ ne se trouve pas dans le Ms. du Brit. Mus.; dans celui de St. Pétersb. suivent les mots عونك يا لطيف الآلاء لا اله الا الله. d) St. P. الخصرمي, peut-être faut-il lire المعصومي; v. H. Kh., III, p. 419. e) B. M. au lieu de المغذية وذوات le mot النباتية.

الفصل الأول. في ذكر سر بيان قوة العشق في كل واحد من الهويات.

كل واحد من الهويات المدبّرة لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريه هوية المنبعث عن هويته للخير لخص نائرا عن النقص الخاص به الذي هو شره الهبولانية والعدمية اذ كل شر من علائق الهبوط والعدم فبين ان لكل واحد من الموجودات المدبّرة شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الأشياء سببا للوجود لها لأن كل واحد مما يعتبر عنده مرتب تحت أمور ثلاثة إما أن يكون فاقها بخاص الكمال أو ممنوا بغاية النقص أو مترددا بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة المتوسط بين أمرين، ثم إن البالغ في النقص غايته فهو المنتهى الى مطلق العدم والمستوفى للجميع، علائقه فبالحرى أن يطلق عليه معنى العدم المطلق ثم التحقيق باطلاق العدمية عليه وإن استحق أن يعد في عداد الموجودات عند تقسيم أو توهم فلن يعد وجوده وجودا ذاتيا بل لن يستجاز عليه إطلاق الوجود إلا بالمجاز ولن يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات إلا بالعرض فإن الموجودات الحقيقية إما أن تكون موجودات مستعدة لنهاية الكمال أو موصوفة بالتردد بين نقص عارض من جهة ما وكمال موجود بالطبع، فإن جملة الموجودات

a) B. M. om. قوة. b) B. M. فائقا. c) B. M. مميّزا. d) Peut être au lieu de حاصل
 faut-il lire فاضل. e) St. P. بجميع. f) St. P. يعد. g) St. P. في الطبع.

لا تعرى عن ملابس كمال^a ما وملابستها له بعشق* ونزوع^b في طبيعتها^c *St. P. fol. 95 r.
 الى ما توجد متآحدة بكمالها ملازمة لها،^d ومما يوضح ذلك من جهة العلة^e واللمئية^f أن كل واحد من الهويات المدبرة لما لا يخلو عن كمال خاص به ولم يكن مكنفياً بذاته لوجود كمالته^g إذ كمالات الهويات المدبرة مستفاضة عن فيض الكامل بالذات ولم يجز أن يتوهم أن هذا المبدأ المفيد للكمال يقصد بالافادة واحداً واحداً من جزئيات الهويات على ما أوضحته الفلاسفة، فمن الواجب في حكمته وحسن تدبيره أن يعزز فيه عشقاً كلياً حتى يصير بذلك مستحفظاً لما نال من فيض الكمال الكلية ونارعا الى الایجاد لها^h عند فقدانها ليجرى به أمر السياسة على النظام الحكيم فواجب إذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجوداً غير مفارق البتة وإلا لأحتاجتⁱ الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلى عند وجوده إشفافاً عن عدمه ويستردّه عند قوته قلقاً لبعده ولصار أحد العشقين معطلا لا طائل له ووجود المعطل في الطبيعة أعنى الوضع الإلهي باطل على أنه لا عشق له خارجاً من العشق المنطلق الكلى فإذن وجود كل واحد^j من المديرات بعشق غريزي^k، ولتجعل لهمنا في هذا المرام مرقى^l أعلى^m

a) St. P. . ونزوع . b) St. P. avant lit هو c) St. P. . كماله . d) St. P. . الاتحاد .
 e) St. P. . لأحتاج . f) St. P. . واحد واحد . g) B. M. après porte مرقى .

مما قدمناه ولنفحص عن الموجود العالى عن التصرف تحت تدبير
 مدير لعظم شأنه فنقول ان الخير بذاته معشوق ولولا ذلك لما نصب
 كل واحد مما يشتهى أو يتوحي أو يعمل^a عملاً غرضاً امامه يتصور خيريته
 فإلا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما اقتضت الهمم على إثثار الخير في
 جميع التصرفات ولذلك الخير عاشق للخير لأن العشق ليس في الحقيقة
 إلا استحسان للحسن والملائم جداً وهذا العشق هو مبدأ النزوع اليه عند
 غيبوبته^b إن كان مما يباين^c والتأخذ به عند وجوده ثم كل واحد من
 الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقوداً والخير الخاص الميل للشيء
 في الحقيقة والحسبان فيما أُظن^d هو الملائم بالحقيقة^e ثم الاستحسان والنزاع
 والاستقباح أو النفرة في الموجود من علائق خيريته^e لأنها لا تطلق على الوجود
 على وجه الاستصواب بالذات إلا من جهة خيريته لأن الصواب إذا وجد
 عن الشيء بالذات فهو لسداده وخيريته فبين أن الخير يُعشق بما هو
 خير إما الخاص به وإما المشترك وكر العشق هو ما قد نبيل أو ما سبيل
 منه أى من جملة المعشوق وكلما زادت^f الخيرية زاد استحقاق المعشوقية

a) B. M. يعمل أو ان يشوق أو ان يعمل . b) B. M. بينوته . c) B. M. يتبين . d) B. M.
 om. les mots الحقيقة والحسبان . e) Dans B. M. après خيريته il y a une lacune depuis
 jusqu'à le texte qui suit étant tout confondu. f) B. M. ازدادت et ازداد
 au lieu de زدت et زاد et le texte embrouillé donne : وكلما ازدادت العاشقية ازداد الخير .

وزادت العاشقية للخير؛ وإذا تقرر هذا فنقول* أن الموجود المقدس عن الوقوع
تحت التدبير إذ هو الغاية في الخيرية هو الغاية في المعشوقية والغاية في
عاشقته الغاية في معشوقته أعني بذلك ذاته العلى المقدس تعالى إذ للخير
يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه والخير الأول مُدْرِكٌ
لذاته بالفعل أبد الدهر في الدهر فإذن عشقه له أكمل عشق وأوفاه
وإذا الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات في الذات فإذن العشق هو
صريح الذات والوجود أعني في الخير^e فإذن الموجودات إما أن يكون
وجودها بسبب عشق فيها وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه^b
فتبين أن الهويات لا تخلو عن العشق وذلك ما أردنا أن نبين^c،

الفصل الثاني في ذكر وجود العشق في البسائط الغير الحية^d،

البسائط الغير الحية على ثلاثة أقسام أحدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة
التي لا يمكن لها القوام بالانفراد بذاتها^e والثالث الأعراض والفرق بين الأعراض
وهذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجواهر ولذلك استحق الأوائل من
الإلهيين أن يجعلوها من أقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذواتها
ولم يجرمها عن سمة الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفرده الذات إذ الجوهر
الهيولاني هذا حاله ومع ذلك لا ينكر اعتداده من حملة الجواهر لكونه شيء

في الجواهر B. M. c). وجودها هو العشق بعينه B. M. b). انحصن B. M. ajoute a).
بالفرد ذاتها St. P. d). في البسائط الخج au lieu de الغير الحية انبيسة.

ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذواتها بل ولأن يخصصها أعني الصورة بمنزلة
 في الجوهرية على الهيولى إذ هذه الصورة الجوهرية بها يقوم الجوهر بالفعل
 جوهرًا ومهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل ولأجل ذلك قيل أن الصورة
 جوهر بنوع فعل، وأما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة إذ لا
 يلزم لوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولأجل ذلك قيل أنه جوهر
 بنوع قوة، فقد تقرر في هذا القول حقيقة الصورة ولا يحل إطلاق هذه
 للحقيقة على العرض إذ ليس هو بمقوم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه
 جوهرًا فإذا تقرر هذا فنقول أن كل واحد من هذه الهويات البسيطة الغير
 الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجوده،
 فأما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة وولوعها بها موجودة
 ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة
 أخرى اشفاقاً من ملازمة العدم المطلق إذ من الحق أن كل واحد من
 الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق والهيولى مقر العدم فمهما كانت
 ذات صورة لم يقم فيها سوى *العدم الإضافي ولولاها لابسها العدم
 المطلق ولا حاجة هاهنا إلى الخوض في إيضاح لمثية ذلك فإن الهيولى
 كالرأة اللائمة الذميمة المشفقة عن أستعلان قبورها فمهما انكشف قناعها

*St. P.
fol. 96 r.

a) St. P. يتخلى. b) St. P. تلبسها.

غطت ذمامها بالعمّ فقد تقرر أنّ في الهيولى عشقاً غريباً، فأما هذه الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر بوجهين أحدهما ما نجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه، والثاني ما نجد في ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية إليها متى باينتها كصور الأجسام البسيطة الخمسة^a والمرتببات عن الأربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الأقسام البتة، وأما الأعراض فعشقها ظاهر بالجدّ في ملازمة^e الموضوع أيضاً وذلك عند ملابستها الأضداد في الاستبدال^d بالموضوع فإذن ليس تعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي في طباعه،

العصل الثالث في وجود العشق في الصور النباتية أعني النفوس النباتية،

فندتصر ههنا القول فنقول كما إن النفوس النباتية تنقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها قوة التغذية والثاني قوة التّنبية والثالث قوة التوليد كذلك العشق الخاص بالقوة النباتية على أقسام ثلاثة أحدها يختص بالقوى^e المغذية وهو مبدأ شوقه إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه وبقاؤه في المغتذى بعد استحالته إلى طبيعته، والثاني يختص بالقوة التّنبية وهو مبدأ شوقه إلى تحصيل زيادة^e المناسبة في أقطار المغتذى، والثالث يختص بالقوة المولدة وهو

a) La note marginale explique: الاجسام الفلكية والعنصرية. b) St. P. بين. c) St. P.

الهداية الطبيعية المناسبة. e) St. P. بالقوة. d) St. P. استدلال.

مبدأ شوقه الى تهيئة مبدأ كائن مثل الذى هو منه،^١ ومن البين ان هذه القوى مهمما: وجدت ليرتتها هذه الطباع العشقية فاذن هي فى طبيعتها عاشقة أيضا،

الفصل الرابع فى ذكر عشق النفوس الحيوانية،

١ لا شك أن كل واحد من القوى والنفوس^٢ للحيوانية يختص بتصرف يحتها عليه عشق غريزي وإلا لما كان وجودها فى البدن الحيوانى إلا معدودة فى جملة المعطلات إن لم يكن لها نفوس طبيعى مبدأه بغضة غريزية وشوقان طبيعى مبدأه عشق غريزي وذلك ظاهر فى كل واحد من أقسامها، أما فى الجزء الحاس منها خارجا فالألفه بعض المحسوسات دون بعض وأستكراهه بعضا دون بعض ولولا ذلك لتساوت العوارض الحسية على الحيوانات ولما تصونت عن مباشرة المضرات بها ولتعطلت القوة الحسية فى حقيقتها، وأما الجزء الحاس *باطنا* فلاطمئنانه الى الراحة عن التخيلات المروحة وما ضاهاها اذا وجدت وتشوقه اليها اذا فقدت، وأما فى الجزء الغضبي فلنزاعه الى الانتقام والتغلب عن الفرار من الذل والأتسكانة وما ضار ذلك، وأما فى الجزء الشهوانى فلنقدّم امامه مقدمة ينتفع بها بذاته وفيها يبني عليه القول فى الفصول، وهو أن العشق ينشعب قسمين

*St. P.,
fol. 98 v.

١) St. P. فيه.

٢) قوى النفوس St. P.

٣) St. P. منها داخلًا.

أحدهما طبيعي وحامله لا ينتهي بذاته دون عرضه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسر^a خارجي كالحجر فإنه لا يمكن أبداً أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون فيه من ذاته اللهم إلا من جهة عارض قهري^b، والقوة المغذية وسائر القوى النباتية فإنها لا تنزل من أوله تجذب الغذاء وتلحمه بالبدن ما لم يصدّها عنه مانع غريب^c، والثاني عشق اختياري وحامله قد يعرض بذاته عن معشوقه لينخيل استضرار بعارض إمامه يترنّ قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق مثل للجمار فإنه إذا لاح له شخص الذئب متوجّها نحوه أقصر عن قضم الشعير وأمعن في حرب^d لعرافته أن ما يتصل به من ضرر العارض أرجح من منفعة المعرض عنه^e، ثم قد يكون معشوق واحد لعاشقين أحدهما ضيعي^f والثاني اختياري مثل الغرض بالتوليد إذا تدبّر اضافته إلى القوة المولدة النباتية والقوة^g الشهوانية للحيوانية، فإذا تحقّق هذا فنقول أن القوة الشهوانية من الحيوان أظهر الموجدات عند الجمهور باستطباع^h ولا حاجة بنا إظهار ذلك وليس معشوقها في عامّة الحيوان غير الناطق إلا معشوق القوة النباتية بعينها إلا أن عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الأفاعيل إلا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون وعشق القوة للحيوانية إنما تصدر عنه

a) St. P. قصر. b) St. P. الهرب. c) St. P. après l'ajoute naturel. d) St. P.
 e) St. P. ajoute l'ajoute. f) والى القوة.

بالاختيار وبنوع أعلى وأفضل وبما أخذ أطف وأحسن حتى أن بعض الحيوان قد يستعين في ذلك بالقوة الحسية فلذلك ما توقعم العامة أن ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية وإن وجد للحسية^٣ فيها شركة التوسط، وقد توافقت القوة البهيمية الشهوانية النباتية في الغرض بأن يكون حصوله لا يقصد اختياريًا بئنه [وإن الشهوانية النباتية في الغرض بأن يكون حصوله يقصد اختياريًا] " وإن وجد في صدور الفعل عنهما اختلاف في الاختيار وسله مثل توليد المثل فإن للحيوان الغير الناطق وإن تحرك بعشقه الطبيعي المتغرز فيه من العناية الإلهية تحركًا اختياريًا يتأدى به إلى توليد المثل * فلن يكون الغاية فيه مقصودة بذاتها لأن هذا الضرب من العشق غايته تقع نوعين أعنى بهذا أن العناية الإلهية لما اقتضت استبقاء الحرت والنصل وامتنع المراد في مدة البقاء في الشخص الكائن لضرورة تعقب الفساد في موضع الكائن وحتى أوجبت للحكمة صرف العناية في استبقائهما إلى الأنواع والأجناس فطبعته في كل واحد من الأشخاص المعنى به في الأنواع شوقًا إلى تأثير ملازمة توليد المثل وهيئات لذلك فيه آلات موافقة ثم إن للحيوان الغير الناطق لأخطائه عن مرتبة الفوز بالقوة النطقية التي بها توفقت على حقيقة الكليات لا يستفيد

a) Ce qui est renfermé en parenthèses, ne se trouve pas dans St. P. et n'est pas nécessaire.

بإدراك الغرض الخاص بالأمور الكلية فلذلك صارت فيه القوة الشهوانية
تُشاكل القوة النباتية في التزامه الى هذا الغرض، وتقدير هذا الفصل
والفصل الذي تقدم نافع في كثير مما سيأتى إثباته في هذه الرسالة بعون
الله وحسن تديرته^٥،

الفصل الخامس في عشف الظرفاء والغتبان للأوجه لِحسان،

يجب أن نقدّم امام عرضنا في هذا الفصل مقدمات أربع إحداهما
أن كل واحدة من القوى النفسانية مَهْمَا أنضم اليها قوة أعلى منها في
الشرف احتازت بانضمامها اليها وسريان البهاء اليها^١ زيادة صقولها وزينتها
حتى تصير بذلك أفاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها إِمَّا
بالعدد وإمَّا بحسن الإِتقان ولطف المآخذ والرجاء في الأنتهاء الى الغرض إذ
كل واحدة من علاها لها قوة على تأييد السافل وتقويته وذب الضرر عنه
تأييدًا وذبًا يوجبها من جهة قبولها^٢ زيادة بهاء وكمال وكذلك تصريفاتها
أيها في وجوه^٣ الاستعانات مما يفيدها لِحسن والسناء كتأييد الشهوانية
من الحيوان للنباتية وذب الغضبية عنها في أمر نقص مادتها دون منتهاها
الغريزي في الذبول والاضرار لها وكتوفيق النطقية للحيوانية في مقاصدها

a) St. P. قوتها. b) St. P. توفيقه. c) St. P. après في ajoute. d) St. P.
e) St. P. après ajoute قبولها فيها. f) St. P. وجوه.

كإفادتها لها المضافة والبهاء في الاستعانة بها في أعراضها ولهذا ما توجد
القوة الحسية والشوقية في الإنسان قد يتعدى صورها في أفعالها حتى
أنها قد تتعاضى في أفعالها مقاصد لن يقوم بالوفاء بها إلا صريح القوة
النطقية، ومثل ذلك في القوة الوهمية فإن القوة النطقية قد تستصرفها
في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة فتستفيد من انعطاف النطقية
عليها زيادة قوة وحسور حتى أنها تتراعى بنيل المطلوب دونها * بل تنعصى^{St. P. 161. 97 v.}
عليها وتتخلى بشيئها وعلامتها وتدعى دعواها وتوهم فوزها بتصوير انقولات
ما يسكن اليه النفس ويطمئن اليه الذهن كعبد السوء يوعز اليه مولده
بإعنته في سانهة له مهمة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى أنه ضرر
بالمطلوب دون مولده وأن مولده قصر عن ذلك بل هو انولى في الحقيقة من
غير أن يكون ضرر البتة بالمرام الذي تكلف مولده تحصيله ولا يشعر به
وكذلك الحال في القوة الشوقية من الإنس وهذا أحد علل الفساد إلا أنه
ضروري الوجود في الوضع المطلوب فيه للخير وليس له من الحكمة ترك خير
كثير لأجل عادية شر يسير بالإضافة اليه، والثانية أن الإنسان قد يصدر
عن مفرد نفسه الحيوانية أفعال وتتفعل بمفردا أنفعالات كالأحاساس والتخييل
والجماع والموانبة والمحاربة إلا أن نفسه الحيوانية لما اكتسبت من البهاء
بمجاورة الناطقة تفعل هذه الأفعال بنوع أشرف وألطف فتتأثر في

a) St. P. au lieu de من porte له في.

المحسوسات ما كان على أحسن مزاج وأقوم تركيب ونسبة مما لا تنتبه
للحيوانات الاخر له فضلا عن أن يستأثرها، وكذلك يتصرف^a بقوة المتخيلة
في أمور لطيفة بديعة حتى يكاد يضاهي بذلك صريح العقل ويتخير نوائفه
أهل الجمال والكمال والاعتدال والخيال في الأفاعيل الغضبية حبيلا متنوعة
يسهل له بها إحرار التغلب والظفر، وقد يظهر أيضا من ذاته آثار الأفاعيل^b
بحسب اشتراك النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية قوته الحسية لنزوع
من الجزئيات بطريق الاستقراء امورا كلية وكاستعانتها بالقوة المتخيلة في
تفكره حتى يتوصل بذلك الى إدراك غرضه في الأمور العقلية، وكتكليفه القوة
الشهوانية المباشرة من غير قصد ذاتي الى مفرد اللذة بل للتنشئة بالعلّة
الأولى في استبقاء الأنواع وخصوصا أفضلها أعنى النوع الانساني، وكتكليفه
آياها المطعم والمشرب لا بكيف ما أتفق بل على الوجه الأصوب من غير
قصد الى مجرد اللذة لكن لإعانة الطبيعة المسخرة على استبقاء شخص
أفضل الأنواع أعنى الشخص الانساني، وكتكليفه القوة الغضبية منارعة
الأبطال وأعتناق القتال لأجل ذب عن مدينة فضيلة أو أمة سالحة وقد
تصدر منه أفاعيل عن صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزاع الى
المهمات وحبّ الدار الآخرة وجوار الرحمن، والثالثة إن في كل واحد من
الأوضاع الإلهية خيرية وكل واحدة من الخيرات ماثورة لكن في الامور

a) St. P. après ajoute يتصرف الإنسان. b) St. P. وأفاعيل.

الخيرية الدنيوية ما ربما يضر إيثاره بما يعلوه في *المرتبة مثاله في الامور^{*St. P. fol. 98 r.}
 المتعارفة ان الاستلذاذ بالتوسعة في الاتفاق وإن كان ماثورا فإنه يجتنب
 لإضرار بمأثور فوقه وهو خصب ذات اليد ووفور المال، ومثال اخر من مصالح
 الأبدان شرب أوقية من الافيون وإن كان فيه مأثور وخير لتسكينه
 الرعاف فإنه مطرح لأجل إضراره بمأثور فوقه وهو الصحة المطلقة والحياة،
 وكذلك الأمور الخاصة بالنفس للحيوانية اذا اعتبرت في الحيوان الغير الناطق
 بنوع الإفراط وإن لم يعد من جملة الشر بل عد ذلك فضيلة في قواها
 فلاضراره بالقوة النطقية كما أشرنا اليه في رسالتنا الموسومة بالتحفة معدودة
 من جملة المثالب في الإنسان ويستحق الاجتناب والهجران، والرابعة إن
 النفس النطقية والحيوانية أيضا لجوارها للنطقية أبدا تعشقان كل شيء من
 حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا متناسبا
 والمذوقات المركبة من أطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك
 أما النفس الحيوانية فبنوع توليده طبيعي وأما النفس الناطقة فإنها اذا
 استعدت بتصوير المعانى العالية على الطبيعة وعرفت ان كلما قرب من
 المعشوق الأول فهو أقوم نظاما وأحسن اعتدالا وبالعكس أن ما يليه أفوز
 بالوحدة ونوابعها كالاعتدال والاتفاق وما يبعد عنه أقرب الى الكثرة ونوابعها

a) B. M. om. les mots فوقه وهو خصب . b) B. M. de même om. مأثور وخير لتسكين .

c) St. P. تقليدي .

كالنفاوت والاختلاف على ما أوضحه الألهيون فمهما ضفرت بشيء حسن التركيب لاحظته بعين المقه فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أن من شأن^٢ العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس وقد يعد ذلك منه في بعض الأحيان نظراً وفتوة وهذا الشأن^٣ إما أن يختص بالقوة الحيوانية وإما أن يختص بحسب الشركة لئلا لو كان مختصاً بالقوة للحيوانية لما عدّه العقلاء نظراً وفتوة^٤ إذ من الحق أن الشهوات الحيوانية إذا تناوأتها الإنسان تناوأتها حيوانياً فهو متعرض للنقيصة ومضر بالنفس النطقية ولا هو مما يختص بالنفس النطقية إذ مقتضيات شغلها في اللتيات العقلية الأبدية لا للجزئيات الحسية الفاسدة فإذن ذلك بحسب الشركة، وبيان ذلك بوجه آخر أن^٣ الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم مثل الفرقة الزانية المتلوطة وبالجملة الأمة الفاسقة، ومهما أحب الصورة الملبحة باعتبار عقلي على^٥ ما أوضحناه عد^٥ ذلك وسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخير لولوعه بما هو أقرب في التأثير من المؤثر الأول والمعشوق المحض وأشبه بالأمور العالية الشريفة وذلك مما يوهله لأن يكون ظريفاً وفتياً لطيفاً ولذلك لا يكاد أهل الغطنة من الظرفاء والحكام ممن لا يسلك طريقة المتعسقين والأنحاح^٥ يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية وذلك أن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة

* St. P. fol. 98 r.

a) Dans St. P. les mots نظراً وفتوة manquent. b) St. P. en marge والاتحام.

الإنسانية. إذ وجد فائزاً بفضيلة اعتدال الصورة التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر الهى فيها جداً استحق لأن ينتحل من ثمرة الفواد مخزونها ومن صفى صفاء الوداد أطيبه مكنونه ولذلك قال النبى صلعم أظلموا للحوائج عند حسان الوجوه نصاً منه أن حسن الصورة لا يوجد إلا عند جودة التركيب الطبيعى وأن جودة الاعتدال والتركيب مما يفيد طيباً في شمائل وعدوبة في السجايا وقد يوجد أيضاً واحد من الناس قبيح الصورة حسن الشمائل وذلك لا يخلو من عذرين إما أن يكون قبح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال في أول التركيب داخلاً بل بفساد عارضا خارجاً وإما أن يكون حسن الشمائل لا بحسب الطباع بل بحسب الاعتقاد وكذلك^٥ قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل وذلك أيضاً لا يخلو من عذرين إما أن يكون قبح الشمائل عارضاً بعوارض^٤ في الطباع بعد استحكام التركيب أو يكون ذلك لاعتقاد قوياً، وعشق الصورة الحسنه^٥ قد تتبعه أمور ثلاثة أحدها حب معانقتها والثانى حب تقبيلها والثالث حب مباضعتها فأما حب المباضعة فمما يتعين عنده أن هذا العشق ليس إلا خاصاً بالنفس الحيوانية وأن حصنتها فيه زائدة وأنها على مقام الشريك بل المستخدم لا على مقام الآلة وذلك

a) St. P. متيقناً. b) St. P. après و كذلك ajoute أنه. c) St. P. ajoute من الإنسنان.
avec les suffixes qui suivent en masculin.

قبيح جدًا بل لن يخلص العشق النطقى ما لم تنقمع القوة الحيوانية غاية الانقماح ولذلك بالحري أن يتهم العاشق إذا راود معشوقه بهذه الحاجة اللهم إلا أن تكون هذه الحاجة منه بضرب نطقى أعنى إن قصد به توليد المثل وذلك في الذكر^a محال وفي الأنثى لحرمة بالشعر قبيح بل لا ينسأغ^b ولا يستحسن إلا لرجل في أمرانه أو في مملوكيته، وأما المعانقة والتقبيل فإذا كان الغرض فيهما هو التقارب والاتحاد وذلك لأن النفس تود أن تنال معشوقها بحسها المسمى ونيلها له بحسها* البصرى فتستأنق^c إلى معانقته وتترع إلى أن يختلط نسيم ممدداً فاعلية نفسانية^d وهو القلب بنسيم مثلها في المعشوق فتشتاق إلى تقبيله^e فليسا بمنكرين في ذاتهما لكن استتباعهما بالعرض أموراً شهوانية فاحشة توجب التوقى عنهما إلا إذا تيقن من متولبيهما خمود الشهوة والبراءة عن التهمة ولذلك لم يستنكر تقبيل الأولاد وإن كان مبداه مزعجاً لتلك إذ كان الغرض فيه التداوى والاتحاد لا الهمة بالفحش والفساد فمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف وهذا العشق نظرف^f ومروءة^g.

الفصل السادس في ذكر عشق النفوس الإلهية

كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجود إذا أدرك أو نال نيلاً من الخيرات

a) St. P. ajoute من الناس. b) St. P. ajoute هذا القصد. c) St. P. فاعلية النفسانية.
d) B. M. قبلة.

فإنه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانية للصور الجميلة، وأيضا كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجود إذا أدرك إدراكاً حسياً أو عقلياً واهتدى اهتداءً طبيعياً إلى شيء مما يفيد منفعة في وجوده فإنه يعشقه في طباعه لا سيما إذا كان الشيء مفيداً له خاص الوجود مثل عشق الحيوان للغذاء والولدين للوالد، وأيضا كل شيء إذا تحقق أمر شيئاً من الموجودات يفيد التمشية به والتقرب والاختصاص به زيادة فضيلة ومزية فإنه يعشقه بطباعه عشق العامل لوليّه، ثم النفوس الإلهية من البشرية والملكية لا يستحق إطلاق التسمية عليها ما لم تكن فائزاً بمعرفة الخير المطلق إذ من البين أن هذه النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة بالمعقولات المعلولة^a ولا طريق إلى تصور المعقولات المعلولة ما لم يتقدم عليها معرفة العلة الحقيقية وخاصة العلة الأولى على ما أوضحناه في تفسيرنا صدر المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعي كما لا سبيل إلى وجود المعقولات ما لم يتقدم^b عليها وجود ذوات العلة وخاصة العلة الأولى، والعلة الأولى^c للخير لخص المطلق بذاته وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية ثم للخيرية إما أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة فالعلة الأولى خير وخيريته إما أن تكون ذاتية

a) St. P. après كان ajoute ذلك. b) B. M. a une lacune depuis les mots ولا طريق
jusqu'à ما لم يتقدم. c) B. M. après الأولى ajoute هي.

مطلقة أو مستفادة لكنها إن كانت مستفادة لم تتخذ من قسمين إما أن يكون وجودها ضرورياً في قوامه فيكون مفيداً علة لقوام العلة الأولى والعلة الأولى علة لها وهذا خلف وإما أن يكون غير ضرورياً في قوامه وهذا محال أيضاً على ما نوضحه آنفاً لكنها إن أعرضنا * عن إبطال هذا القسم فإن المطلوب قائم وذلك لأننا إذا رفعنا هذه للخيرية عن ذاته فمن الواضح أن ذاته تبقى موجودة وموصوفة بالخيرية وتلك للخيرية إما أن تكون واجبة ذاتية أو مستفادة فإن كانت مستفادة فقد تمادى الأمر إلى ما لا يتناهى وذلك محال وإن كانت ذاتية فهو المطلوب، وأقول أيضاً أنه من المحال أن تستفيد العلة الأولى خيرية غير ذاتية فيها ولا ضرورية في قوامها وذلك لأن العلة الأولى يجب أن يكون فائزاً في ذاته بكمال للخيرية من أجل أن العلة الأولى إن لم يكن في ذاته مستوفياً لجميع الخيرات التي هي بالإضافة إليه حقيقة بإطلاق سمة الخيرية عليها ولها إمكان وجود فهو مستفيداً من غيره ولا غير له إلا معلولاتها فإن مفيداً معلولاً ومعلولاً لا خير له وفيه ومنه إلا مستفاداً عنه فإن معلولاً إن أفاده خيرية فإنها يفيد خيرية مستفاداً عنه لكن للخيرية المستفادة من العلة الأولى إنما هي من المستفيد فإن هذه الخيرية ليست في العلة الأولى بل في المستفيد وقد

a) B. M. a une lacune depuis les mots jusqu'à مفيداً علة . b) St. P. فيه .
 c) St. P. قوامه . d) St. P. ajoute ici الخير . e) B. M. a une lacune depuis les mots
 فإن هذه للخيرية jusqu'à فإن معلولاً .

٣ قيل أنها في الأولى وذلك خلف، والعلّة الأولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه وذلك لأن الكمال الذي بإزاء ذلك النقص إما أن يكون وجوده غير ممكن فلا يكون إذن بإزائه نقص إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود وإما أن يكون وجوده ممكناً ثم الشيء الذي ليس في شيء ما إذا تصوّر إمكانه تصوّر معه علّة تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه وقد فلنا أنه لا علّة للعلّة الأولى في كماله ولا^٥ بوجه من الوجوه فإذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه وإذن ليس بإزائه نقص فإن^٦ العلة الأولى مستوفية لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليها^٧ وإن للخيرات العالية التي هي خيرات من جميع الوجوه لا بالإضافة وهي الخيرات التي بالإضافة إليها خيرات مستوفاة لها^٨، فقد اتضح أن العلة الأولى مستوفية لجميع الخيرية التي هي بالإضافة إليها خيرية وليس لها إمكان وجود، فقد اتضح أن العلة الأولى خيرة في ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضاً إذ هي السبب الأول لقوامها وبقائها على أخص وجوداتها وأشتياقها إلى كمالاتها فإذن العلة الأولى خير مطلق في جميع الوجوه، وقد كان اتضح أن من أدرك خيراً فإنه بطباعه يعشقه فقد اتضح أن العلة الأولى معشوقة للنفوس المتألهة^٩، وأيضاً فإن النفوس البشرية والملكيّة لما كانت كمالاتها بأن تتصوّر

a) St. P. omet ولا, mais le sens reste le même. b) B. M. فإن au lieu de فإن. c) St. P. omet إليها. d) B. M. omet لها. e) B. M. خيرية.

المعقولات على ما هي عليها * بحسب طاقتها تشبها بذات الخير المطلق ^{*St. P. col. 100 ff.}
 وأن تصدر عنها أفاعيل في عندها وبالإضافة اليها عادلة كالفضائل البشرية
 وكتحريك النفوس الملكية للجواهر العلوية توخيا لاستبقاء الكون والفساد
 تشبها بذات الخير المطلق وإنما تأتي هذه التشبهات ليجوز بها القرب
 من الخير المطلق ولتستفيد بالنتقرب منه الفضيلة والكمال وأن ذلك بتوفيقه
 وهي متصورة لذلك منه وقد قلنا أن مثل هذا عاشق للمنتقرب منه فواجب
 على ما أوضحناه سالفًا أن يكون الخير المطلق معشوقًا لها أعنى لجملة
 النفوس المتألهة، وأيضًا فإن الخير المطلق لا شك أنه سبب لوجود ذوات
 هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها إذ كمالها إنما هو بأن يكون صورًا
 عقلية قائمة بذواتها وأنها لن تكون كذلك إلا بمعرفته وهي متصورة لهذه
 المعانى منه وقد قلنا أن مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب فيبين على
 ما أوضحناه سابقًا أن الخير المطلق معشوق لها أعنى لجملة النفوس
 المتألهة، وهذا العشق فيها غير مُزائل البتة وذلك لأنها لا تخلو من حالتها
 الكمال والاستعداد وقد أوضحنا ضرورة وجود هذا العشق فيها حالة كمالها
 وأما حالة الاستعدادها فلن توجد إلا في النفوس البشرية دون الملكية
 لغوز الملكية بالكمال ما وجدت وقد وجدت وهي أعنى النفوس البشرية
 بحالة الاستعداد لها شوق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها

a) B. M. تتوخى. b) B. M. بشوقيته. c) B. M. ولكمالها.

وخاصة ما هو أفتد فيه^b للكمال عند تصوّره وأهدى الى تصوّر ما سواه وهذه صفة المعقول الأول^c هو علة لكون كل معقول سواه معقولا في النفوس وموجودا في الاعيان ولا محالة أن لها عشقا غريزيا في ذاتها للحق المطلق أولا ولسائر المعقولات ثانيا وإلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل فإذن المعشوق للحق للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض^d.

الفصل السابع في خاتمة الفصول

نريد أن نوضح في هذا الفصل أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت وأن غاية القربى منه هو قبول لتجليه على الحقيقة أعنى على أكمل ما^e في الإمكان وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد وأنه لجوده عاشق أن^f ينال تجليه وإن وجود الأشياء بتجليه فنقول لها كان في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكمالها وإنما ذلك لأن كماله معنى به تحصيل له خيريته فبين^g أن المعنى الذي به يحصل للشئ خيريته حيث ما توجد وكيف ما توجد أوجب أن يكون ذلك الشئ

a) St. P. أفود; i. أجود. b) B. M. omet. فيه. c) B. M. ajoute الذي avant. d) B. M. semble offrir la leçon. ألد ما. e) St. P. المعنى يسميه. f) St. P. en marge au lieu de. وأنها لجودها عاشقة لأن ينال. g) B. M. فبين.

معشوقاً لمستفيد الخيرية ثم لا يوجد شيء أكمل^a أولى بذلك من العلة
 *الأولى في جميع الأشياء فهو إذن معشوق لجميع الأشياء وبكون أكثر^b
 الأشياء غير عارف به لا ينفى وجود عشقه الغريزي في هذه الأشياء لكمالها
 والخير الأول بذاته ظاهر متجدد لجميع الموجودات ولو كان ذاته محتجبا عن
 جميع الموجودات بذاته غير متجدد لها لما عُرِف ولا نبيل منه بنته ولو كان
 ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب أن يكون في ذاته المتعالية عن قبول
 الغير تأثير للغير وذلك خلف، بل ذاته بذاته متجدد ولأجل قصور بعض^c
 الذوات عن قبول تجليها يحتاج فبالحقيقة لا حجاب إلا في المتحجوبين
 والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه إلا حقيقة ذاته إذ
 لا يتجلى بذاته في ذاته إلا هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون بذاته
 الكريم متجدد ولذلك ربما سماه الفلاسفة صورة العقل فإول قابل لتجليه
 هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فإن جوهره ينال تجليه نحو الصورة
 الواقعة في المرآة لتجلى الشخص الذي هو مثاله ويقرب من هذا المعنى
 ما قيل أن العقل الفعال مثاله فأحتريز أن تقول مثله وذلك هو الواجب
 للحق فإن كل متفعل عن سبب قريب فإنما يتفعل بتوسط مثال يقع منه
 فيه وذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية إنما تفعل في جرم من الأحرام
 بأن تضع فيه مثاله وهو السخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيات

a) St. P. om. أكمل. b) B. M. جوهر au lieu de نحو. c) B. M. après الأجرام من
 بتوسط مثال يقع عنه فيه وذلك بأن الخ
 offre la leçon plus complète

فالنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقةٍ مثلها بأن تضع فيها مثالها وهو الصورة المعقولة، والسيف إنما يقطع^a بأن يضع في المنفعل عنه مثاله وهو شكله، والمسنن إنما يحدد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء الأجزاء وملاستها، ولقائل أن يقول أن الشمس تسخن وتسود من غير أن تكون السخونة والسواد مثالها لكننا نجيب عن ذلك بأن نقول أنا لم نقل أن كل أثر حصل في متأثر من مؤثر أن ذلك الأثر موجود في المؤثر فانه مثال من المؤثر في المتأثر لكننا نقول أن تأثير المؤثر القريب الى المتأثر يكون بتوسط مثال ما يقع منه فيه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع^b مثالها فيه وهو الضوء وتحدث من حصول الضوء فيها السخونة فيسخن المنفعل عنها منفعلاً آخر عنه بأن يضع فيه مثاله أيضاً وهو سخونته فيسخن بحصول السخونة ويسود، هذا من جهة الاستقراء فاما من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعه، ونرجع فنقول أن العقل الفعال يقبل التجلى بغير توسط وهو بإدراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك أن الأشياء التي تصور* المعقولات بلا رؤية واستعانة بحس أو بتخيل إنما تعقل الامور المتأخرة بالمقدمات والمعقولات بالعلل والرذيلة بالشريعة ثم يناله النفوس الإلهية بلا توسط أيضاً عند النبيل وأن كان بتوسط إعانة العقل الفعال عند الإخراج من القوة

a) St. P. يقع. b) B. M. بأن تضع.

الى الفعل وإعطائه القوة على التصور وإمساك المتصور والطمأنينة اليه ثم تناله القوة للحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية^{هـ} وكل واحد مما تناله فبشوقها ما نالته منه الى التشبه به بطاقتها فإن الأحرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها وهو البقاء على اخص الأحوال أعنى عند حصولها في المواضع الطبيعية وإن لم تتشبه^{هـ} في مبادئ هذه الغاية وهي الحركة، وكذلك للجواهر الحيوانية والنباتية إنما تفعل أفعالها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها وهي إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وإن لم تتشبه به في مبادئ هذه الغايات [كالجوع والتغذي، وكذلك النفوس البشرية إنما تفعل أفعالها العقلية والعمالية الخيرية تشبهاً في غاياتها وهي كونها عادلة عاقلة وإن لم يكن تشبه به أيضاً في مبادئ هذه الغايات] كالنعم وما شاكلة، والنفوس الإلهية الملكية إنما تحرك^{هـ} تحريكاتها وتفعل أفعالها تشبهاً به أيضاً في إبقاء الكون والفساد والحركة والنسل والعلة في كون القوى للحيوانية والنباتية والطبيعية والبشرية متشبهة^{هـ} به في غايات أفعالها دون مبادئها لأن مبادئها إنما هي أحوال استعدادية قوية وللخير المطلق منزّه عن مخالطة الأحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الأولى هي الموصوف بالكمال الفعلي المطلق

وان السامية porte وإن لم تتشبه^{هـ} St. P. au lieu de. ^ب St. P. om. الطبيعية. ^ج St. P. غايتها. ^د B. M. مبادئ. ^{هـ} Dans B. M. les mots depuis كالجوع والعنصرية الخ. ^و St. P. متشبهة. ^ز B. M. استبقه. ^ح هذه الغايات sont tombés du texte, par erreur.

فجاز أن تتشبه في الكمالات الغائبية وامتنع أن تتشبه بها في الاستعدادات
المبدئية، وأما النفوس الملكية فإنها فائزة في صور ذاتها بالنسبة به فوزاً
أبدياً عرياً عن القوة إذ هي عاقلة له أبداً وعاشقة له لما تعقله منه
أبداً ومتشبهة به لما تعشقه منه أبداً وولوعها بإدراكه وتصوره اللذين
هما أفضل إدراك وتصوير يكاد يشغلها عن إدراك دونه وتصور ما سواه من
المعقولات إلا أن معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات وكأنها
تتصوره قصداً وولوعاً وتتصور ما سواه تبعاً، وإذا كان لولا تجلّي الخير
المطلق لما نبيل منه، ولو لم ينل منه لم يكن موجوداً فلولاً تجليته لم
يكن وجود فتجليته علة كل وجود، وإن هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته
فهو عاشق لنيل تجليته وإن عشق الأفضل [فنيله] لفضله هو* الأفضل ^{St. P., fol. 101 v.}
فإذا معشوقه للحقيقتي في أن ينال تجليته وهو حقيقة نبيل النفوس المتأهية
له ولذلك قد يجوز أنها معشوقته وإليه يرجع ما روى في الأخبار إن
الله تع يقول إن العبد إذا كان كذا وكذا عَشَقْنِي وَعَشَقْتُهُ، وإن الحكمة
لا تجوز إهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما وإن لم يكن في غاية الفضل
فإذا للخير المطلق قد يعشق لحكمته أن تنال منه نبيلاً وإن لم تبلغ
كمال الدرجة فيه، فإذا الملك الأعظم رضاه أن يشبه به والملوك

a) B. M. après *عشق الأفضل* porte le mot *فنيله*. b) Dans St. P., en marge, est donnée l'explication qui suit: *هذا التحديق تفسير لقوله كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف*,
c) B. M. *الحكمة*.

الغانية سخطها على من يشبه بها لأن ما^a يرام من التشبه من الملك
 الأعظم لا يوتى على غايته^b وما يرام من التشبه من الملوك الغانية قد
 يوتى^c على مبلغه^d، وإذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة والله رب العالمين
 تمت بعون الله تعالى^d،

- a) St. P. مَسْ au lieu de ما. b) B. M. لا توفى على غايته. c) B. M. يوتى (توفى?).
 d) B. M. après الرسالة offre la phrase: حامدين على الأثر، en omettant les mots والله
 jusqu'à تعالى.

II. ^a

هذه رسالة من فرائد رسائل الشيخ في مهية الصلوة ^{St. P., fol. 176 v.}

بسم الله الرحمن الرحيم

للحمد لله الذي خص الإنسان بشرف الخطاب، واليهم بمدافعة الخطاء
وملازمة الصواب، طهر قلوب أوليائه بتأييده وقُدسه، وصفى سرائر خواصه
بلذة كشفه وأنسه، وجعل الإنسانية في عقد المخلوقات فصارت فاضلة،
وخاطب البشرية فجعلها عاقلة، أبدع الأفلاك وخلق الأركان، وأنشأ النباتات
وكمّل للحيوان، ثم خص الإنسان من بينهم^b بشرف المنطق والفكر والبيان،
حتى كأنه خلق من فضالة الإنسان سائر الكوان، فله للحمد الدائم لأن
الحمد حقّه، وله التعبد واليه التضرع لأنه مستحقّه، والصلوة على خير
البرية، والمظهر عن كدورات البشرية، سيّد الأولين والآخريين، حمد وآله
أجمعين، أما بعد لما ألتهمت متى آتيا الأنخ الشقيق، والعامل الصديق،

a) Le texte arabe du traité d'Avicenne sur la prière a été établi selon deux copies du manuscrit du *British Museum* (voy. *Catal.*, p. 627, n^o. add. 23403, f. 194 et f. 218), marquées par A et B, et selon la copie du manuscrit du *British Museum* (voy. *Catal.*, p. 451, n^o. add. 16659, f. 521), marquée par C; encore collationné avec celui du manuscrit appartenant au *Musée Asiatique de St. Pétersbourg*, et avec celui du manuscrit de *Leyde* (voy. *Catal. codd. orientt. Bibl. Acad. Lugd. Batavae*, t. IV, p. 312, cod. n^o. 820(4)), marqués par St. P. et L. Les deux premières copies portent la préface; la dernière du no. 16659 n'en a rien. b) Le titre du traité est donné dans A et B ainsi: رسالة في الصلوة على لسان العقلاء لبيان العقل للشيخ الرئيس. c) A et B ajoutent عونك يا اللطيف. d) St. P. n'a pas les mots فاجعلها عاقلة jusqu'à من بينهم.

أن أكتب رسالة في سرّ الصلوة وأشرح حقيقتها المتعلقة بظواهرها وأمور^١ إلى باطنها المطلوب الموفور^٢ وأن أُبين فيها وجوب أعداد الصلوة على الأشخاص ولزومها ومتابعة حقائقها الروحانية على القلوب والأرواح فأستحب^٣ على بذل فكري حسب قوتى في تأمل المأمول^٤ وإجابة المسؤل^٥ فأبتدرت إليه مجتهداً مستفيداً، لا شارحاً مفيداً، واستعنت بالملك الوهاب، ليهديني سبيل الصواب، واستعفيت ربي عن الخطاء والنزول، وكدورة الفكر بالعدل، فإن أنعبني فكري فالعجز متى معتاد، وإن فاض وجاد فالجود واللفظ منه مستفاد، فإله وليّ التوفيق، وعليه هداية الطريق، وقسمت هذه الرسالة ثلاثة أقسام وشرحتها في ثلاثة فصول الأول في مهية الصلوة والثاني في ظاهر الصلوة والثالث في أن القسمين على من يجب^٦ وعلى من لا يجب أحدهما دون الآخر ومن المصلى المناجى ربه وههنا أختتم الرسالة.

الفصل الأول في مهية الصلوة

وحتاج في هذا الفصل إلى مقدمة فنقول إن الله تعالى لما خلق للحيوان من بعد النيات والمعادن والأركان، وبعد الأفلاك والكواكب والنفوس المجرّدة *والعقول الكاملة بذاتها وشرغ عن الإبداع والخلق فأراد أن ينتهي للخلق على أكمل نوع كما ابتدأ على أكمل جنس فمميز من بين المخلوقات

a) A et B om. le mot سرّ . . . b) A et B فاستوجب . . . c) St. P. omet les mots على من يجب و . . . d) St. P. om. ربه . . .

الإنسان ليكون الأبداء بالعقل والختم بالعقل وبدأ بأشرف الجواهر وهو العقل وختم على أشرف الموجودات وهو العاقل ففائدة الخلق هو الإنسان لا غيره وإذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان هو العالم الأصغر فكما أن الموجودات ترتب في عالمه، فالإنسان يرتب في شرفه وفعله، ومن مناس من يوافق فعله فعل المَلَكه ومنه من يوافق عمله عمل الشيطان فيهلكه، لأن الإنسان ما حصل عن شيء واحد، فيكون له حكم واحد، بل رتبته الله تع من الأشياء المتفاوتة والأمزجة المختلفة، وقسم جوهريته بالبساطة والجسامة، بدنًا وروحًا وعينه^f بالحس والعقل سرًا وعلنا ثم زين ظاهره وعلنه وبدنه بزينة الحواس الخمس في أوق رتبة وأوفر نظام وأختار من باطنه ما هو أشرف وأقوى فأسكن الطبعي في الكبد لمصلحة الهضم والدفع والجذب والمنع^g وتنسوية الأعضاء وتبديل الأجزاء بالتحليل والتغذية وقرن الحيوانى بالقلب مربوطًا بقوتى الغضب والشهوة لموافقة الملائم ومخالفة ما ليس بملائم وجعله ينبوع الحواس الخمس ومنشأ الخيال والحركة ثم هيا النفس الإنسانية الناطقة في الدماغ وأسكنه أعلى محل وأوقف رتبة وزينه^h بالفكر والحفظ والذكر وسلط الجوهر العقلي عليه ليكون أميرا والقوى جنوده والحس

a) St. P. الموجودات، corrigé en marge en الجواهر. b) A et B om. لا غير. c) St. P. فيهلك، au lieu de الأصغر. d) A et B après الملك ajoutent فيملك. e) St. P. om. وزينه، en ajoutant وذلك. f) L. وزينه. g) A et B والمسك. h) St. P. om. وزينه.

المشترك بربده وهو واسطة بين الخواص وبينه^a وجواسيسه على باب المرتبة يسافرون
 بالأوقات الى عالمهم ويلتقطون ما تساقط من أشكالهم ومخاليقهم ويوصلون
 الى البريد الخاص ليُرْفَع مختوماً مستوراً* الى القوة العقلية ليُمَيِّز ويختار ما^{St. P. fol. 177 v.}
 يوافقه وي طرح ما يخالفه فالإنسان بهذه الأرواح من حملة العالم وبكل قوة
 يشارك صنفاً من الموجودات بالحيوانى يشارك للحيوانات وبالطبعى يشارك
 النبات وبالإنسانى يوافق الملائكة وكل واحد من هذه القوى أمر خاص
 وفعل لازم فمضى غلب واحد على الآخر يجر الإنسان بذلك الواحد الغالب
 ويتصل بسببه بحسب إدراكه الى جنسه، وكل فعل أمر خاص وثواب خاص
 وفائدة خاصة، ففعل الطبعى هو الأكل والشرب وإصلاح أعضاء البدن وتنقية
 البدن من الفضول فحسب فليس له فى أمر غيره منازعة ولا مخاصمة،
 وفائدة فعله هو النظام فى البدن والاستواء فى الأعضاء والقوة فى الجسم فإن
 دسومة اللحم وقوة الجسم وضخم الأعضاء نظام البدن ويتحصل بالأكل والشرب
 وثوابه لا يتوقع فى العالم الروحانى ولا ينتظر فى القيامة لأنه غير
 مبعوث بعد الموت ومثله كمثله البهائم اذا مات أندرس وفنى فلا يبعث
 أبداً، وأما فعل الحيوانى فهو الحركة والخيال والحفظ لجميع البدن بحسن
 تدبيره وأمره اللازم وفعله الخاص الشهوة والغضب فحسب والغضب شعبة
 من الشهوة لأنه طلب القمع والقهر والتغلب والتنظّم وهذه فنون الرياسة

a) L. seul après بينه ajoute وجواسيسه; les autres manuscrits l'omettent.

والرياسة ثمرة الشهوة والفعل الخاص بالحيوانى في الأصل هو الشهوة وفي
 الفرع هو العصب ووثدته حفظ البدن بالقوة الغضبية وإبقاء النوع بالقوة
 الشهيوانية فإن النوع يبقى دائماً بالتوالد والتوالد ينتظم بقوة الشهوة
 والبدن يبقى محروساً من الآفات بالحفظ وهو التغلب على الأعداء وسد
 باب الضرر ومنع إضرار الظلم وهذه المعانى تنحصر* في القوة الغضبية^a،
 وثوابه حصول آمانه في العالم الأدنى^b ولا ينتظر بعد الموت لأنه يموت
 بموت البدن^c فليس له استعداد^d للخطاب ومن ليس له استعداد^d للخطاب^e
 فليس له انتظار الثواب فمن عدم فيضه فلا يبعث بعد الموت وإذا مات
 مات وسعادته قد فاتت^f وأما فعل النفس الإنسانية الناطقة فأشرف الأفعال
 لأنها أشرف الأرواح ففعلها هو التأمل في الصنائع^g والتفكير في البدائع فوجهه
 الى العالم الأعلى فلا يجب المنزل الأسفل والموقع الأدنى^h فإنه في الحفظ
 للعليا وجواهر الأولى ليس من شأنه الأكل والشرب ولا من لوازمه القمل
 والجماع بل فعله انتظار كشف الحقائق والرؤية بحدسه التام وذهنه الصافي
 في إدراك معانى الدقائق فيطالع بعين البصيرة لوح السريرة وينافر بجهده
 للحيلⁱ علل الأمل فتميز عن الأرواح بالنطق الكامل والفكر البالغ الشامل

a) A et B قوة الغضب. b) A et B الأولى. c) A et B ajoutent في بعثت في
 d) St. P. omet استعداد خطاب. e) A et B ومن ليس له استعداد خطاب يشبه سائر الحيوانات
 f) St. P. ajoute الأزل. g) A et B الى. h) الأزل. i) St. P. ajoute الشامل.

هتته في جميع عمره تصفية لخصوسات وإدراك المعقولات خصها الله تع
 بقوة ما نال احد من سائر الأرواح مثلها وفي النطق وإن النطق لسان
 الملائكة ليس لهم قول ولا لفظ بل النطق لهم خاصا وهو إدراك بلا حِس
 وتفهم بلا قول فانتظم نسبة الإنسان الى الملكوت بالنطق والقول بنفسه
 فمن لا يعرف النطق يعجز عن بيان الحق ففعل النفس ما حصرناه
 في أوجز لفظ ولهذا شروح كثيرة اختصرنا لأنه ليس مطلوبنا في هذه الرسالة
 شرح القوى الانسانية وأفعالها فما احتجنا إليه في هذه المقدمة أفردناه
 وابتدناه وإن الفعل الخاص للنفس الإنسانية هو العلم والإدراك وفئدته كثيرة
 منها التذكر والتضرع والتعبد فإن الإنسان اذا عرف ربه بفكره وأدرك عينه
 بعقله في علمه وأبصر لطفه بذهنه في نطقه يتأمل في حقيقة الخلق * فيرى

*St. P.,
fol. 178 v.

تمام الخلق في الأحرام السماوية والجواهر العلوية فإنهم أتم المخلوقات لبعدهم
 عن الفساد والكدورات والتراكيب المختلفة فيرى في نفسه الناطقة مشابهة
 بالبقاء وينطق لتلك الأحرام ويتفكر في أمر الخفي^e فيعرف أن الأمر مع
 الخلق له حيث قال تع أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ فيجب فيض الخلق يلزمه
 الأمر فيشتاق الى إدراك مراتبهم فينزعج^e الى وصول نسبتهم باشتراك وتمتم
 فينتزع دائما ويتذكر قائما ويبقى مُصَلِّبًا صائما وله ثواب كثير فإن للنفس

a) L. يتبع.

b) A et B الخلق au lieu de الخفي.

c) Voy. Soura VII, v. 52.

d) A فينتزع.

الإنسانية ثواباً لأنه^a يبقى بعد فناء البدن ولا يبلى بطول الزمن له بعث بعد الموت وأعى بالموت مفارقتة عن الجسم وبالبعث مواصلته بتلك الجواهر الروحانية وثوابه وسعادته بعثه ويكون ثوابه بحسب فعله فإن كان كامل الفعل نال جزيل الثواب وإن قصر فعله ونقص^b قصرت سعادته وانتقص ثوابه ويبقى حزينا مغموماً لا^c بل يبقى مذموماً مخذولاً وإن غلبت قواه الحيوانية والطبيعية قوته النطقية يتحير بعد الموت ويشقى يوم البعث وأن نقصت قواه المذمومة وتجردت نفسه عن الفكر الردي والعشق الدني وزين ذاته بحلية العقل وقلائد العلم وتخلق بالأخلاق المحمودة يبقى لطيفاً^d منزهاً باقياً مثاباً سعيداً في آخرته مع أقاربه وعشيرته^e، وإن قد فرغنا من هذه المقدمة فنقول أن الصلوة هي تشبه النفس الناطقة الإنسانية بالأجرام الفلكية والتعبد الدائم للحق^f المطلق طلباً للثواب السرمدى، قال رسول الله صلعم الصلوة عماد الدين والدين تصفية النفس الإنسانية عن الكدورات الشيطانية والهواجس البشرية والأعراض عن الأعراض الدنيوية والصلوة هي التعبد للعلّة* الأولى^g والمعبود الأعظم الأعلى والتعبد عرفان^h واجب الوجودⁱ فعلى هذا لا يحتاج تأويل قوله تع ليَعْبُدُونَ بِيَعْرِفُونَ لَأَنَّ

وان نقص portent وان قصر فعله ونقص b) A et B au lieu de لأنه. a) A et B omettent لأنه. c) Dans A et B مغموماً لا; dans St. P. un mot illisible. d) A et B للخالق. e) A et B عرفان واجب الوجود om. la phrase واجب الوجود. f) St. P. après les mots الصلوة. g) لعلّة العلة المقصودة الأولى. h) St. P. après les mots الصلوة. i) St. P. après les mots الصلوة. *St. P., fol. 179 r. voy. Soura LI, v. 56.

العبادة هي المعرفة [أى] عرفان واجب الوجود وعلمه بالسِرِّ الصائى والقلب النقى والنفس الفارغة فإذا حقيقت الصلوة معرفة علم الله تع بوحْدانيته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص^٥ في صلوته وأعى بالإخلاص^٥ أن يعلم صفات الله بوجه لا يبقى للكثرة فيه مشرع ولا للإضافة فيه منزع فمن فعل وصلى^٦ هذا فقد أخلص وما غوى ومن لم يفعل فقد آفترى وكذب وعصى والله أجل وأعلى وأعز من ذلك وأقوى

الفصل الثانى فى أن الصلوة منقسمة الى ظاهر وباطن

فنقول لما علمت ما قدمته فى هذه الرسالة وفهمت ما ضمننت شرح الصلوة ومهيتها فأعلم أن الصلوة منقسمة الى قسمين قسم منها ظاهر وهو الرياضى وما يتعلق بالظاهر وقسم منها باطن وهو الحقيقى فيلزم الباطن أما الظاهر فهو المأمور شرعاً والمعلوم وضعا ألزماً الشارع وكلفه الانسان وسماه صلوة^٧ فإنها قاعدة الإيمان قال صلعم لا إيمان لمن لا صلوة له ولا إيمان لمن لا أمانة له أعداده معلومة وأوقاته موسومة إذ جعلها أشرف الطاعات ورتبها أعلى درجة من سائر العبادات وهذا القسم الظاهر الرياضى مربوط

a) A et B omettent معرفة. b) St. P. وسوانح الأخلاق. c) St. P. الأخلاق. d) A et B omettent منه قوله تع فى مقدمة إبليس إلا عبادك المخلصين et ajoutent وصلى et Soura XV, v. 40, et XXXVIII, v. 84; puis on lit: وما غوى الخ. e) St. P., contre le sens, om. les mots الظاهر. f) St. P. om. صلوة et la phrase له أمانة ... قال صلعم.

بأجسام لآنه مؤلف من الهيئات والأركان^a كالقراءة والركوع والسجود والجسم مركب من العناصر والأركان كالماء والأرض والهواء والنار وغيرها من الأمزجة وأشباهاها^b وهو بدن الإنسان فالمؤلف مربوط بالمركب وهذه الهيئات المؤلفة من القراءة والركوع والسجود الطارئة في الأعداد المنظومة المعينة أثر من الصلوة الحقيقية المربوطة المنتزعة بالنفوس الناطقة وهذا يجرى مجرى السياسات للأبدان لانتظام العالم وهذه الأعداد من جملة السياسات الشرعية كلفها الشارع إنسانا عاقلا بالغاً ليشبه جسمه بما يخص به روحه من التضرع إلى خالقه العلى ليبارق البهائم بهذا الفعل فإن البهائم متروكة عن الخطاب مسلمة عن الثواب والعقاب والحساب وأما الإنسان فإنه مخاطب معاقب مثاب لا يمتثل الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية والشرع يتبع أثر العقل فلما رأى الشارع أن العقل ألزم النفس الناطقة بالصلوة الحقيقية المجردة وهي عرفان اللدنع وعلمه كلفه الشارع^c صلوة على بدنه أثرا عن تلك الصلوة وربها من أعداد ونظمها أبلغ النظام في أحسن صورة وأنتم هيئة لتتابع الأجسام الأرواح في التعبد وإن لم توافقها في المرتبة وعلم الشارع أن جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل فلا بد لهم من سياسة ورياضة بدنية تكليفية تخالف أهواءهم الطبيعية فسلوك طريقا ومهد قاعدة من هذه الأعداد وهي أعم وفي الحس أعظم لترتبط بظواهر الإنسان

a) A et B omettent les mots depuis *كالقراءة والركوع* jusqu'à *وأشباهاها*. b) A et B omettent *الشارع*.

وتمنعهم عن التشبه بالبهائم وسائر الحيوانات وأمر الأمير الطاهر^٢ فقال عم صلوا كما رأيتموني أصلي وفي هذا مصلحة كثيرة وفائدة عامة لا تخفى على العاقل ولا يقرب به لجاهل^٣، وأما القسم الثاني فهو الباطن الحقيقي فهو مشاهدة الحق بالقلب الصالح والنفوس المجردة المطهرة عن الأمانى وهذا القسم لا يجرى مجرى الأعداد البدنية والأركان الحسية وإنما يجرى مجرى الخواطر الصافية والنفوس الباقية وربما كان الرسول عم يشتغل بهذا الإدراك الحقيقي ومنعته هذه لحالة عن النظام العددي وربما قصرت صلوته وربما طالت والمعول في العقل على هذه الصلوة واستفاد العقل فيما قلت بقوله عم حيث قال المصطفى يناحى ربه^٤ ولا يخفى على العاقل أن مناجاة الرب لا يكون بالأعضاء الجسمية ولا بالآلسن الحسية لأن هذه المكلمة والمناجاة يصلح مع من يحويه مكان^٥ * ويطراً عليه زمان^٦، أما الواحد المنزه^٧ الذى لا يحيط به مكان^٨ ولا يدركه زمان^٩، ولا يشار إليه جهة من الجهات، ولا يختلف حكمه في صفة من الصفات، ولا يتغير ذاته في وقت من الأوقات، فتبف يعاينه الإنسان المشكّل لحدود المنتجة المتمكن بحسه وقواه وحسبه وكيف يناحى من لا يعرف حدود جهاته، ولا يرى جناب سموت وخيانه^{١٠} فإن الوجود المطلق للحق في عالم المحسوسات غائب عن الحس غير مرئى

*St. P.
fol. 180 r.

وأستدلّ العقل L. واستفاد العقل فى اثبات ما قلت بقوله St. P. a) A et B القاهر. b) فى اثبات ما قلت بقوله يخاطبه A et B. c)

ولا متمكن ومن عادة للجسم أن لا يناعى ولا يجالس إلا مع من يراه ويشير اليه ومن لم ينظر اليه يَعُدُّه غائبا بعيدا والمناجاة مع الغائب مُحالٌ ومن الضرورة أن واجب الوجود غائب بعيد عن هذه الأقسام لأن هذه الأقسام قابلة للتغيرات العرضية والأعراض البدنية وهى تحتاج الى المكان والحائط^٣ وبنقلها وكثافتها تسكن على وجه الأرض المظلمة والجواهر المفردة المنزهة التى لا يدركها زمان، ولا توضع فى موضع من المكان، تفر من هذه الأقسام بعداوة التضاد وعاية الفرار وواجب الوجود أعلى من الجواهر المفردة وأشدُّ علواً وتنزهاً فكيف يصلح أن تخالطه المحسوسات والمجسمات وإذا تقرر هذا، أن إثباته وتعيينه بجهة من الجهات مُحالٌ فلاح من هذا التقرر أن مناجاته بالظواهر حسب المظنونات والموهومات أمثال المحالات فإذا قولا عم المصلى يناحى ربه مَحْمُولٌ على عرفان النفوس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان، وجهات المكان، فهم يشاهدون للحق مشاهدة عقلية ويبصرون الأله بصيرة ربانية لا رؤية جسمانية فبين أن الصلوة الحقيقية هى المشاهدة الربانية والتعبد المحض هو المحبة الإلهية والرؤية الروحانية،^٣ فاتضح من هذا البيان أن الصلوة قسمان فالآن نقول أن القسم *الرياضى الظاهر المربوط بحركة الأشخاص فى الهيئات المعدودة والأركان المحصورة تضرعٌ وأشتياقٌ وحنينٌ لهذا الجسم الجزئى المركب المحدود السفلى الى

a) St. P. والأمراض. b) St. P. والحائط. c) A et B omettent هذا.

فلك القمر المتصرف بعقله الفعال في عالمنا هذا أعنى عالم الكون والفساد وله مناجاة بلسان البشرية معه فإنه مرتب الموجودات متصرف في المخلوقات وأستعاضة به وسؤال منه ليحفظ العقل الفعال ويراعى نظام الشخص المتضرع المصلى بتعبده وتشبهه ليبقى محصوناً محروساً مدة بقائه في هذا العالم عن آفات "الزمان" والقسم الباطن الحقيقي المفرد عن الهيئات المجرد عن التغيرات تضرع الى ربه بالنفس الناطقة العالمة العارفة بوحداية الإله الحق من غير إشارة بجهة والأختلاط بزينة وأستدعاء من الوجود المطلق تكميلة النفس بمشاهدته وإنعام السعادة بمعرفته بعقله وعلمه " والأمر العقلي والفيض القدسي ينزل من سماء الفضاء الى حيز النفس الناطقة بهذه الصلوة ويكلف هذا التعبد من غير تعب بدني ولا تكليف إنساني ومن صلى هذا فقد ناجى من قواه الحيوانية، وآثارها الطبيعية، وآرتقى المدارج العقلية، وطالع المصنونات الأزلية، والى هذا أشار حيث قال عز وجل
وَعَلَا إِنْ الصَّلَاةَ تَنَهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ،^f

a) St. P. افادة، sans aucun sens. b) St. P. وتكميل. c) A et B au lieu de بمعرفته بعلمه. d) A et B après صلى ajoutent entre parenthèses: [مدّة عمره فقد ناجى من].
 e) St. P. وإيثار. f) Voy. Soura XXIX, v. 44; St. P. met المنكر avant الفحشاء، en lisant عن المنكر والفحشاء.

الفصل الثالث في أن كل قسم من القسمين على أي صنف واجب^a

لما قررنا مهية الصلوة وأوضحنا آياها بقسميها^b وشرحنا كلا القسمين. فيجب أن نقول أن كل قسم بأي صنف يتعلق ومن أي قوم يصح ويجرى فنقول قد بان لك أن في الإنسان شيئاً من العالم الأسفل وشيئاً من العالم الأعلى وشرحنا بطريق الاختصار وأوضح لك أن الصلوة منقسمة إلى رياضية بدنية وإلى حقيقية روحانية وأوقيت^c * حظ كل قسم من الشرح حسب ما يليق بهذه الرسالة والآن نقول أن الإنسان متفاوت بحسب تأثير قوى الأرواح المركبة فيه فمن غلب عليه الطبعي والحيواني فإنه عاشق للبدن وحب نظامه وتربيته وصحته وأكله وشربه ولبسه وجذب منفعته ودفع مضرتة وهذا الطالب من عداد الحيوانات لا بله في زمرة البهائم وآيامه مستغرقة باهتمام بدنه وأوقاته موقوفة على مصالح شخصه فهو غافل عن الخالق جاهل بالحق ولا يجوز له^d النهاون بهذا الأمر الشرعي اللازم الواجب عليه وإن لم يتعودها^e فبالسياسات يخاف ويكره حتى لا يفوت

في أن القسمين على من يجب وعلى من لا يجب أولهما دون الثاني ومن المصلى الراجي L. a)
 c) St. P. a un mot illisible entre بل et في. b) A et B omettent بقسميها. ومن المصلى الناجي
 d) A et B لا يجزى؛ L. porte la leçon له يجوز، que nous avons adoptée; St. P. semble lire يحجز. e) Au lieu de la leçon bien incertaine يتعودها
 L. porte: فإن قصر عن أداء ما عليه جزاءه.

عليه حَقُّ التضرع والأشتياق والأستعاذة إلى العقل الفعال والفلك الدوار
 ليفيض عليه بسجوده ويُنجيه من عذاب وجوده ويخلصه من آمال بدنه
 ويوصله إلى منتهى أمله فإنه لو انقطع منه قليل فيض يُسارع إلى كثير
 شرٌّ ولكن أدنى من البهائم والسباع، وأما من غلب قواه الروحانية وتسلط^٢
 على قواه قوة النفس الناطقة وتجرد نفسه عن الأشتغال الدنيء^٣ وعلايق
 عالم الأدنى فهذا الأمن الحقيقي والتعبد الروحاني والصلوة المنحضة التي
 قرنها واجباً عليه أشدَّ وجوبٍ وأقوى إلزامٍ لأنه أسنعد بطهارة نفسه لفيض
 ربه فلو أقبل بعشقه وأجتهد في تعبده لُيسارع إليه جميع الخيرات العلوية
 والسعادات الأخروية حتى إذا انفصل عن الجسم وفارق الدنيا ليُشاهد ربه
 وجاور حضرتَه ويلتذ بمجاورة جنسه وهم سُكَّان الملكوت و«عوالم الجبروت
 وهذه الصلوة قد وجدت على سيدنا ومُقتدى ديننا محمد المصطفى صلعم
 في ليلة^٤ قد تجرد عن بدنه وتنزه عن أهله فلم يبق معه من آثار الحيوانية
 شهوة ولا من لوازمه الطبيعية قوة فينأجى ربه بنفسه وعقله * فقال له يا رب^٥
 لقد وجدت لذة غريبة في ليلتي هذه فأعطنيها ويسر علي طريقاً يوصلني
 كل وقت إلى لذتي فأمر الله تع بالصلوة وقال يا محمد المصطفى ينأجى ربه^٦
 ولأصحاب الظاهر من هذا حظ ناقص وللمحققين^٧ حظ وافر ونصيب كامل

^٢ St. P.
fol. 181 vo.

a) A et B lisent اشتغال الدنيا. b) A et B après و ajoutent أجرام. c) A et B
 في ليلة au lieu de ليلة المعراج. d) A et B au lieu de هذا حظ. e) فلأولاد الظاهرين والحكماء المحققين من هذا : ont نقص وللمحققين
 ٥

٣ وَمَنْ حَضَّ أَكْمَلَ ثَنَوَابَهُ أَحْزَلَ وَأَحْتَرَزَتْ كَثِيرًا مِنَ الْخَوَاصِّ^١، وَالشَّرُوعُ فِي تَقْرِيرِ الصَّلَاةِ وَتَشْرِيحِ مَهَيَّبَتِهَا وَقَسَمِيَّاتِهَا فَلَمَّا رَأَيْتُ أَنَّ^٢ الْخَلْفَ يَتَهَاوَنُونَ بِضَوَاهِهَا وَمَا تَأَمَّلُوا فِي بَوَاطِنِهَا^٣ فَرَأَيْتُ شَرْحَهَا وَاجِبًا وَتَقْرِيرَهَا لَازِمًا لِيَتَأَمَّلَ الْعَاقِلُ وَيَبَاحِثَ عَنِ هَذَا الْفَصْلِ الْكَامِلِ وَيَعْلَمَ أَنَّ الرِّيَاضِيَّ عَلَى مَنْ يَجِبُ وَالرُّوحَانِيَّ بِمَنْ يَتَعَلَّقُ وَعَمَّنْ يَصِحُّ لَيْسَ يَسْتَهْلُ عَلَى الْعَاقِلِ الْفَاضِلِ الْكَامِلِ سَلُوكَ طَرِيقِ التَّعَبُّدِ وَالْمُدَاوِمَةَ عَلَى صَلَاتِهِ وَالتَّلَذُّدَ بِمَنَاجَاةِ رَبِّهِ بِرُوحِهِ لَا بِشَخْصِهِ وَبِنُطْقِهِ لَا بِقَوْلِهِ وَبِبَصِيرَتِهِ لَا بِبَصَرِهِ وَبِحَدْسِهِ لَا بِحَسَنِهِ^٤، وَجَمِيعُ الْأَمْرِ الشَّرْعِيِّ حَارِيَّةً مَجْرِيَّةً^٥ مَا^٦ شَرَحْنَا فِي رِسَالَتِنَا هَذِهِ وَأَرَدْنَا أَنْ نَشْرَحَ لَكَ كُلَّ عِبَادَةٍ خَاصَّةٍ وَلَكِنْ تَعَذَّرَ عَلَيْنَا الشَّرُوعُ فِي أُمُورٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهَا كَلَّ أَحَدٌ^٧ فَهَيَّبْنَا لِهَذَا تَقْسِيمًا وَاضِحًا مُسْتَقِيمًا وَالْحَرَامَ تَكْفِيهِ الْإِشَارَةَ وَأَحْرَمَ عَرْضَ هَذِهِ الرِّسَالَةِ عَلَى مَنْ غَوَاهُ هَوَاهُ وَطَمَعَ قَلْبَهُ طَبَعُهُ فَإِنَّ لَذَّةَ الْجَمَاعِ لَا تَتَصَوَّرُ لِلْعَيْنِ وَلَذَّةَ النَّظَرِ لَا يَصْدُقُ لَهَا الْأَكْمَةُ^٨، [وَكَتَبْتُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ بِعَوْنِ اللَّهِ وَحَمْدِهِ وَمَنَّةِ الْوَاثِقِ الْجَزِيلِ فِي مَدَّةٍ أَقْصَرَ وَأَقَلَّ مِنْ نِصْفِ سَاعَةٍ مَعَ عَوَائِقِفٍ كَثِيرَةٍ وَأَعْتَذَرْتُ فِي مَنْ يُطَالَعُ هَذِهِ الرِّسَالَةَ وَمَنْ أُسْبِغَ عَلَيْهِ

a) A et B ont الخواص. b) St. P. après أَنْ porte العقل au lieu de الخلق; A et B ont العلماء وَأَنَّ الْمُغْرُورَ مَنْ يَطْلُبُ رَبَّهُ أَجْزَأُ بِحَسَنِهِ. c) A et B après بحسنه ajoutent ربه. متهاونون لظواهرها ولم يتأملوا في باطنها. d) A et B après مجرى portent بما. بشخصه ويطمع في رؤيته بعينه وفي تعبدته ومناجاته بحسنه وجسمه. e) St. P. الاطلاع عليها لأحد. f) L. والعاقل. g) L. om. la dernière phrase : فَإِنَّ لَذَّةَ الْأَكْمَةُ.

بيض العقل ونور العدل أن لا ينشروا سرى وإن أمنوا شترى فإن الأمر
مع الخالف وخالفى يعلم أمرى ولا يعرفه غيرى^a]

تمت الرسالة

والحمد لله وصلوته على سيدنا محمد النبي

وآله الطيبين الطاهرين وأصحابه أجمعين

وهو حسبي ونعم الوكيل^b

- a) St. P. et L. seuls portent le morceau mis entre parenthèses, avec quelques variantes.
b) La fin du manuscrit de St. P. on lit ainsi: الحمد لواعب الكل كما هو أهله ومستحقه، تمت بعون الله،

III.^a

كتاب

الشيخ أبي سعيد ابن أبي الخير قدس سره
الى الشيخ الرئيس ابن سينا فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها
وجواب الشيخ الرئيس

هذا كتاب كتبه الشيخ أبو سعيد ابن أبي الخير قدس سره الى الشيخ الرئيس ابن سينا فى معنى الزيارة وكيفية تأثيرها،
بسم الله الرحمن الرحيم سلام عليك، وبركاته وحياته يا أفضل المتأخرين
مد الله تع عمرك، وزاد فى الخيرات لذتك، وأفاض حكمته عليك، ووزقك
بمجاورتك، وعصمنا وإياك، من الخلل والنزل، والخطأ والخطل، يا واهب
العقل ومغيض العدل، وله الحمد والسلام على رسوله المصطفى محمد وآله
الطيبين والطاهرين، أما بعد فأسأل مولاي ورئيسى جدد الله تع له
أنواع السعادات، وحقق له نهاية المنى والإرادات، عن سبب إجابة الدعاء

a) Pour fixer le texte de cette lettre je n'ai eu à ma disposition que le manuscrit appartenant au *British Museum*, n°. 16659, f. 515^v—516^v. voy.; *Catal. codd. arab. Mus. Brit.*

وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكرة عندي
وأق الشيخ أعلى وأضوب،

فأجابه الشيخ الرئيس بعد الحمد لله حمداً يُباهى به حمد
الحامدين، وأفضل النحيات منه على أكمل البرية سيد المرسلين،
والغرة الغراء للمنتجبين، أنك سألت بلغك الله السعادة القصوا،
ورشحك للعروج الى ذروة العليا، عن كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في
النفوس والأبدان فأوضحته بقدر الطاقة والخوض في العلوم ليكشف لك
هذا السر متميزاً فيه الأيجاد والتحقيق مستعيناً فيها بالله سبحانه عز وجل،
إعلم أن لهذه المسئلة مقدمات ينبغي لك أن تعرفها أولاً حتى تستنتج
بها هذه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهي
العلّة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود أعنى بأن يكون وجوده
من ذاته لا من غيره ووجود غيره منه فيكون كل ما سواه ممكن الوجود
وهو الذي صار منه جميع الموجودات وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه
مؤثر فيه على حسب ارادته ومشيته، ثم معرفة الجواهر الثمانية المفارقة
عن المواد وهي الملائكة المقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعالة، ثم
معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد ثم الأركان الأربعة وأمتزاجاتها
وما يحدث فيها من الآثار العلوية ثم المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم
الإنسان وهو أشرف الموجودات في هذا العالم بحسب حدوث النفس
الناطقة فيه فإنها ما بلغت نهاية في الكمال الى أن تصير مضاعفة للجواهر

الثابتة وفيه كلام طويل جداً لا تحتل شرحه هذه الرسالة فنعود الى
 الكلام الأول ونقول ان المبدأ الأول مؤثر في جميع الموجودات على الإطلاق
 وإحاطة عليه بها سبب لوجودها حتى لا يغرب عنه مثقال ذرة في الأرض
 ولا في السماء، وأما التقسيم الذي تبين في هذه المسألة هو أنه يؤثر
 الواجب في العقول والعقول تؤثر في النفوس والنفوس في الأجرام السماوية
 حتى تحركها دائماً على الحركة الدورية الاختيارية تشبهاً بتلك العقول
 واشتياًقاً لها اليها على سبيل العشق والاستكمال، ثم الأجرام السماوية تؤثر
 في هذا العالم الذي تحت فلك القمر والعقل المختص بفلك القمر يفيض
 النور والإنسان يهتدى بها في ظلمات طلب المعقولات مثل إفادة نور الشمس
 على الموجودات الجسمانية لتدركها العين ولو لم يكن التناسب الذي
 وجد بين النفوس السماوية والأرضية في الجوهرية والدراكية وتمائل العالم
 الكبير بالعالم الصغير لما عرف الباري عن شأنه والشارع للحق ناطق به
 صلعم حيث يقول من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد اتضح لك نظام
 سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول حلاً ثناؤه وتأثير بعضها في
 بعض وعود الأثر الى المؤثر لا بتأثير وهو الأحد للحق سبحانه ونع، ثم أعلم
 أن النفوس البشرية تتفاوت بالعلم والشرف والكمال فانه ربما ظهرت نفس
 من النفوس في هذا العالم نبوية كانت أو غيرها وبلغت الكمال في العلم
 والأعمال بالفطرة والاكتمال حتى تصير مضاهية للعقل الفعال وإن كانت
 دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية لانه علة وهي معلولة والعلة أشرف

من المعلول" ثم إذا فارقت نفس من النفوس بدنها بقيت في عالمها سعيدة
أبد الأبديين مع أشباهها من العقول والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير
العقول السماوية" ثم الغرض من الدعاء والزيارة أن النفوس الزائرة المتصلة
بالبدن الغير المفارقة "تستمد من تلك النفوس المنزورة جلب خير او دفع
ضير وأذى فينخرط كلها في سلك الاستعداد والاستمداد لتلك الصور المطلوبة
فلا بد أن النفوس المنزورة لمشايتها العقول وجوارها تؤثر تأثيراً عظيماً وتمد
إمداداً تاماً بحسب اختلاف الأحوال وهي إما حسانية او نفسانية" أما
للجسمانية فمثل مزاج البدن فإنه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة
والفطرة فإنه يحدث فيه الروح الذي يؤثر في تجايف الدماغ وهو آلة
النفس الناطقة فحينئذ يكون الفطرة والاستمداد على أحسن ما يمكن ان
يكون لا سيما إذا يضاف اليها قوة النفس وشرفها وايضاً مثل المواضع التي
تجتمع فيها أبدان الزوار والشرويين فإنه فيها تكون الأذهان أكثر صفاء
والخواطر أشد جمعاً والنفوس أحسن استعداداً كزيارة بيت الله تع وأحتماع
العقائد في أنه موضع الذي يزدلف به الى الحضرة الربوبية ويتقرب به الى
الجهة المعدة للإلهية وفيه حكم عجيبة في خلاص النفوس من العذاب
الأدنى دون العذاب الأكبر" وأما النفسانية فمثل الإعراض عن متاع الدنيا
وطيبانها والأجتناب عن الشواغل والعوائق وأنصرف الفكر الى قدس

a) Mot illisible dans les manuscrits du British Museum.

لجبروت والآستدامة بشروق نور الله تَع في السرّ لآنكشاف الغم المتصل
بالنفس الناطقة " فهدانا الله وإياك الى تخلص النفس من شوائب هذا
المعرض للنوال إنه لهما يريد قديرٌ خبيرٌ "

تمت

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام

على خير خلقه وآله أجمعين "

IV.^aSt. P.,
fol. 116 vs.

رسالة في دفع الغم من الموت
من كلام الشيخ الفاضل أبي علي حسين بن سينا البخاري^١
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين^٢ "لما كان أعظم ما يلحق الإنسان من الخوف هو الخوف من الموت وكان هذا الخوف عامًا وهو مع عمومته أشد وأبلغ من جميع المخاوف وحب أن أقول أن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لا يعلم إلى أين يصير نفسه، أو لأنه يظن أنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحل ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور وأن العالم سيبقى بعده كان هو موجودا أو ليس موجودا كما يظنه من جهل بقاء النفس وكيفية معادها" أو لأنه يظن أن للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه وكانت سبب حلولة^٣ أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به

a) Le texte a été fixé selon le manuscrit de Leyde (voy. *Catal. cod. orientt. Bibl. Acad. Lugd. Batavae*, t. IV, p. 312, cod. n°. 820(5)) et celui du *Musée Asiatique de St. Pétersbourg*. Une copie imprimée de cette dissertation se trouve encore dans l'ouvrage de morale qui porte le nom de *Tahdsib al-Akhlâq* d'Abou 'Ali Ahmed b. Mohammed Ibn Miskawaih (édition du Caire de l'an 1298 de l'Hégire, pages 119—123), sans aucune indication de l'auteur premier.
b) St. P. porte ce titre: رسالة للشيخ الرئيس في عدم الخوف عن الموت، et om. la louange de Dieu et du prophète. c) St. P. منه au lieu de الخوف. d) St. P. om. كان هو.

بعد الموت، أو لآته متحير لا يدورى الى^a أى شىء يقدم بعد الموت“ أو لآته
 بأسف على ما يخلفه من المال والقنيان^b“ وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة
 لها، أما من جهل الموت ولم يدّر ما هو فأننا أتين له أن الموت ليس شىء
 أكثر من ترك النفس استعمال آلتها^c وهى الأعضاء التى مجموعها يسمى
 بدننا كما ترك الصانع آله^d فإن النفس جوهر غير جسمانى وليس عرضاً
 وإنما غير قابلة للفساد^e وهذا البيان يحتاج الى علوم متقدمة وذلك مبين
 مشروح في موضعه“ فإذا فارق هذا الجوهر البدن بقى البقاء الذى يخصه
 وصفى من كدره الطبيعة وسعد السعادة التامة ولا سبيل الى فائه وعدمه
 فإن للجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته وإنما تبطل الأعراض
 والخواص والنسب والإضافات التى بينه وبين الأجسام بأضدادها فأنما للجوهر
 فلا ضد له وكل شىء يفسد فإنما يفسد من ضده وأنت إذا تأملت الجوهر
 الجسمانى الذى هو أحسن من ذلك الجوهر الكريم^f وحدته غير فان ولا
 متلاشياً من حيث هو جوهر وإنما يستحيل بعضه الى بعض فتبطل خواص
 شىء منه وأعراضه فأنما للجوهر نفسه فهو باقى لا سبيل الى *عدمه وبطلانه“
 وأنما للجوهر الروحانى الذى لا يقبل استحالة ولا تغييراً في ذاته وإنما يقبل
 كمالته وتنامات صورته فكيف يتصور فيه العدم والتلاشى“، وأما من

a) L. على au lieu de الى. b) L. الاقتناء. c) L. om. la phrase وهى
 الأعضاء ... آله. d) L. غير فاسدة عرضاً. e) L. غير قابلة للفساد. f) St. P. ajoute حاله واستقرت حاله.

يخاف الموت لأنه لا يعلم الى اين تصير نفسه او لأنه يظن أن بدنه اذا
 اُحِلَّ وبطل تركيبه فقد اُحلت ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس
 وكيفية المعاد فليس يخاف الموت على الحقيقة وإنما جهل ما ينبغي أن
 يعلمه فالجهل إذا هو المخوف الذى هو سبب الخوف وهذا الجهل هو
 الذى حمل العلماء على طلب العلم والتعب فيه وتركوا لأجله لذات الجسم
 وراحات البدن وأختاروا عليها النصب والسهر ورأوا أن الراحة التى
 يستراح بها من الجهل هي الراحة الحقيقية وأن التعب الحقيقى هو تعب
 الجهل لأنه مرض من النفس والبروء منه خلاص وراحة سرمدية ولذته
 أبدية فلما تيقن الحكماء ذلك واستبصروا فيه وهجموا على حقيقته ووصلوا
 الى الروح والراحة هانت عليهم أمور الدنيا كلها واستحققوا جميع ما يستعظمه
 الجمهور من المال والثروة^b والذات الحسية والمطالب التى توذى اليها إذ كانت
 قليلة الثبات والبقاء سريعة الزوال والغناء كثيرة الغموم إذا وجدت عظيمة
 الغموم إذا فُقدت فاقْتَصَرُوا منها على المقدار الضرورى في الحياة الدنيا وتسلوا
 عن فضول العيش التى فيها ما ذكرت من العيوب وما لم أذكره ولأنها مع
 ذلك بلا نهاية وذلك لأن الإنسان اذا بلغ منها الى غاية^c تداعت الى غاية
 اخرى من غير وقوف على حد ولا انتهاء الى أمد^d وهذا هو الموت الذى
 لا^e مخافة منه والحرص عليه هو للحرص على الزائل والشغل به هو الشغل

a) L. وفرحة. b) L. om. والثروة. c) L. ajoute. d) L. موت لا. e) L. موت لا.

بالباطل ولذلك حتم للحكمة للحكم بأن الموت موتان موتٌ إرادىٌ وموتٌ طبعىٌ وكذلك الحيوة حيتوان حيوة إرادية وحيوة طبيعية وعنوا بالموت الإرادى إمانته الشهوات وترك التعرض لها وعنوا بالحيوة الإرادية ما يسعى له الإنسان في الحيوة الدنيا من المآكل والمشرب والشهوات^a وبالحيوة الطبيعية بقاء النفس السرمديّة في الغبطة الابدية بما تستقيده من العلوم وتسرّاً به من الجهد ولذلك وصى افلاطون الحكيم روح الله رسماً طالب الحكمة بأن قال مُتْ بِالْإِرَادَةِ تَحْيَى بِالطَّبِيعَةِ عَلَى أَنْ مَنْ خَافَ الْمَوْتَ الطَّبِيعِيَّ مِنَ الْإِنْسَانِ فَقَدْ خَافَ مَا يَنْبَغِي أَنْ يَرْجُوهُ وَذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْمَوْتَ هُوَ تَمَامٌ حَتَّى الْإِنْسَانِ لِأَنَّهُ حَتَّى نَاطِقٌ مَائِتٌ فَالْمَوْتُ تَمَامُهُ وَكَمَالُهُ وَبِهِ يَصِيرُ إِلَى أَفْقِهِ الْأَعْلَى وَمَنْ عِلِمَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ حِدَّةٍ وَحِدَّةٍ مُرَكَّبٌ مِنْ جِنْسِهِ وَفَصُولُهُ وَأَنَّ جِنْسَ الْإِنْسَانِ هُوَ الْحَيُّ وَفَصُولُهُ هُوَ النَّاطِقُ وَالْمَائِتُ عِلِمَ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ إِلَى جِنْسِهِ وَفَصُولُهُ لِأَنَّ كُلَّ مُرَكَّبٍ لَا يَحَالُهُ يَسْتَحِيلُ إِلَى الشَّيْءِ الَّذِي مِنْهُ مُرَكَّبٌ فَمَنْ أَجْهَلُ مِمَّنْ يَخَافُ تَمَامَ ذَاتِهِ وَمَنْ أَسْوَأُ حَالًا مِمَّنْ يَظُنُّ أَنَّ فَنَاءَهُ بِحَيَوْتِهِ وَنَقْصَانَهُ بِتَمَامِهِ وَذَلِكَ أَنَّ النَاقِصَ إِذَا خَافَ أَنْ يَتِمَّ فَقَدْ جَهِلَ نَفْسَهُ غَايَةَ الْجَهْلِ فَذَا جَبَّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَتَوَحَّشَ مِنَ النَقْصَانِ وَيَأْنَسَ بِالتَّمَامِ وَيَطْلُبُ كُلَّ مَا يَتَمَّهُ وَيَكْمَلُهُ وَيَشْرَفُهُ وَيُعَلِّي مَنْزِلَتَهُ وَيَجَلِّ رِباطَهُ فِي

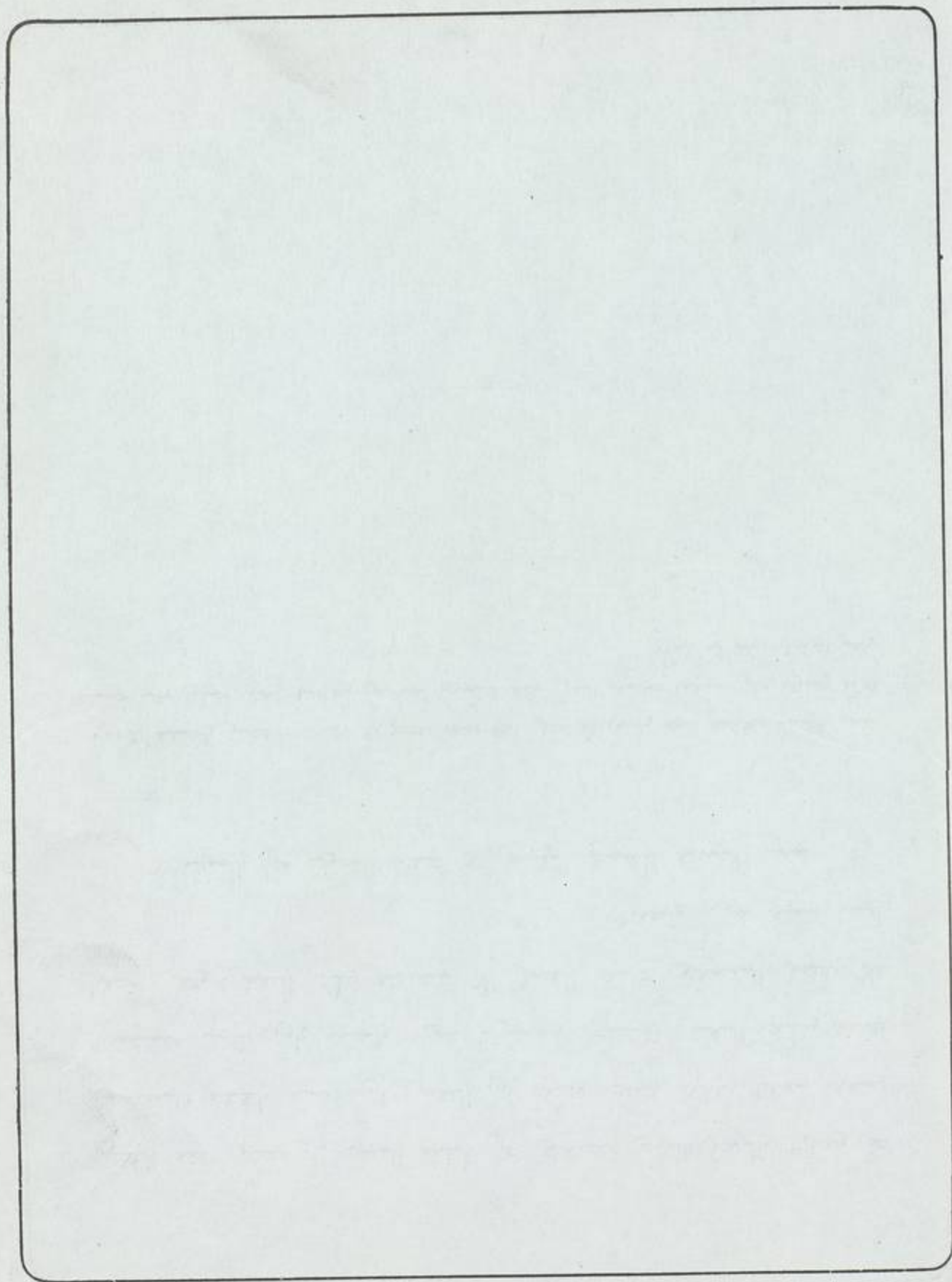
a) L. om. روح الله رسماً. b) L. وفصله. c) Idem. d) St. P. قتله. e) St. P. فقد حل في نفسه.

الوجه الذى يأمن به الوقوع فى المخاوف^a لا فى الوجه الذى يشد وثاقه
ويزيده تركيباً وتعقيداً وينتف بآن الجوهر الشريف الإلهى إذا تخلص من
الجوهر الكثيف الجسمانى خلاص نقاء وصفاً لا خلاص مزاج وكدر فقد
صعد العالم الأعلى وقد سعد وعاد الى ملكوته^b وقرب من بارئته وفاز بجوار
رب العالمين وخالطته الأرواح الطيبة من أشكاله وأشباهاه وحجاً من أصداده
وأعياره ومن ههنا نعلم أن من فارقت نفسه بدنه وهى مشتاقه اليه مشفقة
عليه خائفة من فراقه فهى فى غاية الشقاء والألم^c من ذاتها وجوهرها سالكة
الى أبعد جهاتها من مستقرها طالبة قرارها والإقرار بها، وأما من يظن أن^d
لموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التى هى ربما تقدمته وأدت اليه فقد ضن
ظناً كاذباً لأن الألم إنما يكون بالإدراك والإدراك إنما يكون للحى والحى
هو القابل أثر النفس وأما للجسم الذى ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم
ولا يحس فإذا الموت الذى هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له لأن البدن
إنما كان يألم ويحس بالنفس وحصول أثرها فيه فإذا صار جسماً لا أثر فيه
للنفس فلا حس له ولا ألم له فقد تبين أن الموت حال للبدن غير محسوس
عنده ولا مؤلم فراقاً^e فإنه كان يحس ويألم بها، وأما من يخاف الموت لأجل^f
العقاب فليس يخاف الموت بل يخاف العقاب^g والعقاب إنما يكون على شيء

a) St. P. فى الأسر. b) L. omet ملكوته c) St. P. وحاط.
d) St. P. فى غاية البعد والشقاء. e) St. P. om. les mots الإدراك والإدراك إنما يكون.
f) L. om. فراقاً. g) L. om. العقاب فليس يخاف.

باق منه بعد الموت وهو لا محالة يعترف^a بذنوب له وبأفعال سيئة يستحق
 عليها العقاب وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على
 الحسنات فهو إذا خائف من ذنوبه لا من الموت ومن خاف عقوبته على
 ذنب وحب عليه أن يحترز ذلك الذنب ويجتنبه والأفعال الرديئة التي
 تسمى ذنوبا^b إنما تصدر عن هيات رديئة والأفعال الرديئة التي هي للنفس^c
 هي الرذائل التي أحصينا وذكرنا أضدادها من الفضائل فإذا الخائف من
 الموت على هذا الوجه وهذه الجهة هو جاهل بما ينبغي أن يخاف منه
 وخائف مما لا أثر له ولا خوف منه وعلاج الجهل العلم ومن علم فقد
 وثق ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة فهو يسلكها^d ومن يسلكه^e طريقا
 مستقيما إلى غرض أفضى إليه لا محالة وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي
 اليقين وهو حال المستبصر في دينه المستمسك^f بحكمته، وأما من زعم
 أنه ليس يخاف الموت وإنما يحزن على ما يخلفه من أهل وولد ومال
 ويأسف على ما يفوته من ملاء الدنيا وشهواتها فينبغي أن يتبين له
 أن الحزن لأجل ألم ومكروه لا يجدي عليه طائلا^g والإنسان من جملة
 الأمور الكائنة الفاسدة وكذا كائن لا محالة فاسد فمن أحب أن لا يفسد

a) St. P. يستعترف. b) L. om. ومن يسلك. c) L. حالة المستيقن. d) L. المستكمل.
 e) St. P. يتخلف. f) St. P. offre ici le texte corrompu: على ومكروه. g) ما يجدي الحزن عليه طائلا.



فكيف تعرفنا متصرفين ولا يدرى مروض لعقار يفصل عنهم ولا مكان
فإنه حدود معروف المساحة لتعلم أين الأرض حينئذ لا تسعف وإنما وبمراة
التصاعف لم يصطفهم كمنه ولم يحصهم عدداً لم يمسح^ه بسط الأرض
بسط الأرض شرفها وقربها مثل هذا الحساب فإنهم إذا تصاعفا هذا
الوقت والوقت أكثر من مائة ألف رجل وأجسب كل من في ذلك العصر في
أكثر من عشرة ألف رجل وذلك أن يقسم الآن مع ما أصابع^ه من
توت منهم أحد لم يقدر^ه من يخدم منهم في وقتنا هذا فإنه تحده
أبي طالب عم، وله أولاد وأولاد أولاد وبنوا كذلك يتناسلون^ه ولا
الناس حتى يمكن أن يحصى أولاد الموجودين^ه أكثر الموجودين على من
وأحد من كل من أربعمائة سنة هو موجود الآن وإنما من مشاهير
ولم يوتوا لها وسعيتهم الأرض وأنت تبني ذلك ما يقول ترى^ه إن رجل
الإنسان تبقى من كل قتل ولو بقي الناس على ما هم عليه من الناس
أن لا يكون وهذا حال لا يحظر يقال على^ه وإنما قالوا على أن يبقى
وقد يخدم أن يفسد ويخدم أن لا يفسد ويخدم أن يكون ويخدم
فقد أحب أن لا يكون أحب أن لا يكون أحب أن لا يكون أحب أن لا يكون^ه

a) L. au lieu de dans. b) L. om. يقال يقال. c) L. لا يحظر يقال يقال. d) St. P. معروفين معروفين. e) St. P. ولد ولم au lieu de ولد. f) St. P. om. يتناسلون. g) St. P. au lieu de من يوتون. h) L. après ajoute ajoute. ^ه في نسخة

- P. ۲۱, l. 4, القربى au lieu de القرب.
- » ۲۲, » 1, أَجْرٌ » » أَجْرٌ.
- » ۲۳, » 3, après « الأشياء » est ajouté: « الأشياء الغريبة في هذه »
[لكمالاتها].
- » ۲۳, » 6, بتأثير الغيبة au lieu de بتأثير الغير.
- » ۲۳, » 3 d'en bas, après « مثل » est ajouté: « واقع في المنفعل وبالعكس وكل منفعلة إنما ينفعل في »
قابل الأفعال عند بتوسط مثل... الخ.
- » ۲۵, » 4, après « تشبهها به » on lit: « على أحسن الاحوال » au lieu de « وهو البقاء »
في غايتها وهو البقاء.
- » ۲۵, » 5, وإن لم تشبه منه au lieu de وإن لم يكن تشبه منه.
- » ۲۵, » 9, والعمالية الخيرية وأعمالها الخيرية au lieu de والعمالية الخيرية.
- » ۲۵, » 11, كالتعلم au lieu de كالتعلم.
- » ۲۵, dernière ligne, هي الموصوف au lieu de هو الموصوف.
- » ۲۶, l. 7, قصدًا وولوعًا au lieu de بالقصد الأول.

Je n'ai indiqué que les variantes d'une certaine importance; quant à celles qui concernent l'accord de genre entre le sujet et l'attribut, elles se présentent très fréquemment dans les manuscrits de tout genre, et il est inutile de les enregistrer. Pourtant il faut faire mention d'un cas spécial, savoir de celui où Dieu est désigné par l'épithète de *العلة الأولى*; là presque partout l'attribut, verbe ou adjectif, suit au masculin, par la répugnance que, je pense, l'auteur éprouve à employer le féminin en parlant de l'Être suprême; voyez par exemple p. ۱۹, p. ۲۵, dernière ligne (*هو الموصوف*), et ailleurs.

CORRECTIONS.

- P. ۲, l. 11. 13; p. ۴, l. 4; p. ۵, l. 6. 7; p. ۸, l. 10. 11; p. ۱, l. 12; biffez le *soukoûn*
dans *أوجبت، ولتعتلت، لتساوت، فائن، فائن، اختصرت، فائن، وإن*.
- P. ۴, l. 4, lisez *إيثار*. P. ۱۴, l. 3, lisez *الييد* au lieu de *اليدو*.
- P. 1, l. 6 (de l'explication française), lisez *al* au lieu de *oul*.

V A R I A N T E S

DU PREMIER TRAITÉ (العشق)

d'après le manuscrit de *Leyde* n°. 958(40) (Warn.).

(Voy. *Catal. codd. orientt. Bibl. Acad. Lugd. Batav.*, t. III, p. 339, n°. 1480.)

- P. ١, 1. 3, يا عبد الله الفقيه au lieu de [المعصومي] المعصومي.
- » ٢, » 8, فحاصل au lieu de حاصل.
- » ٤, » 1 d'en bas, استحقاق au lieu de استحقاق.
- » ٥, » 10 et 11, الحية au lieu de الحية.
- » ٦, » 6, يحمل au lieu de يحل.
- » ٦, » 7, ولا » » » ولا.
- » ٦, » 9, الحية » » » الحية.
- » ٧, » 5, الأجسام » » » الأجسام.
- » ٩, » 1 et 6, وحامله au lieu de وحامله.
- » ٩, » 5, تجذب الغذاء وتلحمه au lieu de تجذب الغذاء وتلحمه.
- » ١١, » 2 d'en bas, في أمر من رام au lieu de في أمر.
- » ١٢, » 6, تفرح au lieu de تفرح.
- » ١٣, » 4, والخيال » » » والخيال.
- » ١٤, » 10, أبداً » » » أبداً.
- » ١٥, » 5, après s'expliquer on lit: يكون بحسب التركيب au lieu de بحسب الشركة.
- » ١٥, » 5 d'en bas, والتناهي au lieu de والزيادة.
- » ١٦, » 2, ينتحل au lieu de ينتحل.
- » ١٧, » 12, لتلك الوداد au lieu de لتلك.
- » ٢١, » 3, موجبة au lieu de توخيا.
- » ٢١, » 4, التشبهات au lieu de التشبهات.

[Ainsi celui qui fait l'aumône ou accomplit un acte religieux au nom d'une âme défunte, participera à la béatitude de cette âme, si l'on admet la supposition que l'âme du vivant, celle du défunt et toutes les autres âmes forment ensemble une unité unique; ou, en tout cas, si nous tenons à la diversité des âmes, il reste toujours que l'âme du vivant participera à cette grâce à cause de sa similitude avec l'âme du défunt; cette similitude remplacera l'unité.]¹⁾

Fin du traité sur la délivrance de la crainte de la mort.

1) Nous considérons ce dernier morceau comme ayant été ajouté après coup, pour prouver l'immatérialité et l'unité des âmes. Nulle part dans les traités d'Avicenne nous n'avons trouvé d'indice qu'il eût adopté cette conception philosophique. Ce passage ne se trouve pas dans la copie d'Ibn Miskawaih (voy. la note au commencement de ce traité). Comp. sur cette question dogmatique la fin du traité *Pillar of the creed . . .*, by *al-Nasafi*, publ. par Cureton, Lond., 1843, p. 5, l. 7 inf., où, selon le commentaire de Taftâzâni, éd. de Constantinople de l'an 1297 de l'Hég., p. 192, il faut lire: *وشى دعاء الأحياء للآموات النج*.

IV°. Il nous reste à parler de ceux qui prétendent ne point craindre la mort, mais 4 seulement regretter de quitter tout ce qu'ils aiment, famille, enfants, possessions, jouissances d'ici-bas, et le reste. Un tel regret n'est pas profitable. Celui qui s'y laisse aller devrait comprendre que l'homme a été créé périssable, tout être créé étant assujéti à la mort; donc désirer une existence sans fin revient à désirer de n'avoir pas été créé, et c'est désirer le néant; il veut ensemble l'existence et la non-existence, ce qui est évidemment absurde. Pour admettre l'existence éternelle, il faudrait supposer que tel aurait été son caractère dès la création de l'homme; mais alors la terre serait trop petite pour contenir tous les êtres vivants. Un exemple le fera voir. Supposons qu'une famille illustre, comme celle de 'Alî b. Abî Thâlib, ait subsisté tout entière jusqu'à présent, durant, disons, quatre cents ans; le nombre actuel de ses membres pouvant, malgré les morts violentes et naturelles qui sont intervenues, être évalué à plus de dix mille, il n'est pas difficile de calculer que dans notre supposition il s'élèverait jusqu'à cent mille. Jugeons maintenant, par analogie, ce que sans la mort aurait été la propagation de l'humanité tout entière, et comparons ce résultat à l'étendue de la terre habitable. Celle-ci ne pourrait pas porter les hommes placés côte à côte; combien moins encore logés de façon à pouvoir vaquer à leurs affaires! Depuis longtemps on n'aurait plus de place, ni pour cultiver le sol, ni pour construire des habitations, ni simplement pour se mouvoir. Quelle serait la condition des hommes avec une propagation non interrompue dans les données fournies par cette analogie? Voilà où aboutit la supposition d'une existence perpétuelle des êtres; ce serait folie pure et ignorance que d'en admettre la possibilité. On le voit, la parfaite sagesse et la justice infaillible du Créateur, pure manifestation de son abondante grâce, sont la base inébranlable et unique dont on ne doit jamais s'écarter pour former ses jugements. Celui qui craint la mort a peur de la sagesse et de la justice de Dieu, et aussi de sa grâce, la mort n'étant pas un mal qu'il faut craindre, mais, au contraire, la crainte un mal qu'il faut éviter. Ceux qui en sont troublés ignorent, tant la nature de la mort que les conditions de leur propre existence. À la mort, l'âme quitte le corps, mais sa substance demeure intacte, douée de l'existence éternelle. N'étant pas corporelle et n'occupant aucun lieu dans l'espace, elle n'est pas soumise aux conditions qui régissent le corps et aux accidents qui l'atteignent, par exemple, comme nous l'avons montré, l'accumulation des êtres corporels en un point de l'univers; affranchie des limites du temps, elle n'aura plus à aspirer à l'existence sans fin; mais, après s'être développée par le moyen des sens du corps, et ayant atteint sa perfection une fois qu'elle en a été séparée, elle passe dans le monde céleste, dans la présence du Seigneur, son Créateur.

la dissolution des parties qui le composent, et il n'y a pas de pire ignorance que celle qui nous inspire la terreur du perfectionnement de notre nature et nous fait confondre la vie véritable avec l'anéantissement, et le progrès avec l'affaïssement. Quiconque a la faiblesse de redouter son perfectionnement ignore quelle est la nature de son âme; le sage, au contraire, aime tout ce qui contribue à le rendre plus parfait et à le faire monter graduellement en dignité, et il se détourne de tout ce qui tend à renforcer les liens de la matière et à développer sa nature composée. Il croit que sa substance divine, dépouillée par la mort de la souillure inhérente au corps, montera au ciel éternel et jouira de la béatitude du royaume céleste, dans l'intimité du Seigneur, entourée des âmes élues qui l'ont précédée; mais l'ignorant a peur de faire l'abandon de son corps, et il est par là plongé dans la misère et le tourment, cherchant le repos partout où le repos est impossible.

2 II°. Quant à ceux qui craignent la douleur de la mort, — nous ne parlerons pas ici des maladies qui souvent la précèdent et la font venir —, ils sont complètement dans l'erreur. Ce qui est doué de sensation et de vie est seul susceptible d'éprouver la douleur; or, la sensation et la vie sont des impressions venant de l'âme; le corps lui-même n'a ni sensation, ni douleur. La mort étant l'état du corps que l'âme a quitté, cet état ne connaît ni sensation, ni, par conséquent, de douleur.

3 III°. Pour ce qui est de la crainte de la mort provoquée par l'anticipation des châtiments de l'autre vie, ce n'est pas en réalité la mort que l'on craint, mais les châtiments. Mais ce n'est pas même les châtiments dont on a peur; ceux-ci ne peuvent exister que comme conséquence d'un fait dont on a conscience et qui subsiste après qu'on est mort; le pécheur, convaincu qu'un juge éternel et juste le châtiara pour ses méfaits, non pour ses bonnes actions, a en réalité peur de ses méfaits, non pas de la mort. Ce qu'il a donc à faire, c'est d'éviter les péchés et de surveiller ses passions mauvaises, le péché provenant d'ordinaire d'imaginaires perverses, qui se manifestent dans les mauvaises actions, comme nous l'avons exposé antérieurement dans un traité de morale sur les bonnes et les mauvaises actions. Celui qui craint la mort à ce propos, ignore complètement la vraie cause de sa crainte et a peur de ce qui n'en est pas la cause. Le seul remède contre l'ignorance étant la science, c'est elle qui lui procurera une conviction certaine et l'amènera à la connaissance de la vie future; bref, là est le chemin qui le conduira directement au but. La conviction qui vient de la science est très assurée, heureux état où se trouve celui qui réfléchit à sa foi et s'attache à la sagesse venant de là.

et entre dans l'état de béatitude éternelle. La destruction ne peut atteindre que ce qui est accidentel et relatif; mais une substance à laquelle ne s'allie rien de contraire et d'hétérogène à son essence est inaltérable et dure toujours, tandis qu'au contraire tout objet qui renferme son opposé est sujet à la destruction. Le corps, de beaucoup inférieur à cette sublime substance, possède quelque espèce de substantialité et pour cela ne disparaît pas, mais il se modifie sans cesse, passant d'un état à l'autre, variable dans ses qualités, sujet à des accidents divers. Au contraire, la substance spirituelle, aspirant toujours en vertu de son essence inaltérable au perfectionnement de sa forme, ne peut en aucune façon être assujettie à la destruction. Il est, par conséquent, d'évidence que celui qui craint la mort par ignorance de l'état futur de son âme et de la vie éternelle, ne craint pas en réalité la mort, mais il ignore ce qu'il était de son devoir de savoir, et c'est cette ignorance qui lui inspire sa crainte et en est la véritable cause. Cette ignorance a poussé les savants à chercher la science au prix de mille peines et fatigues; ils ont renoncé aux jouissances matérielles et au bien-être, y préférant le labeur et les veilles, comprenant que le vrai repos se trouve dans la délivrance de l'ignorance et que la condition du salut et de la béatitude éternelle est de s'en défaire comme d'une maladie de l'âme. Remplis de cette conviction, ils ont fui les biens terrestres, négligé tout ce que le monde apprécie en général, richesses, commodités de l'existence, voluptés, biens fragiles et fugitifs, qui causent mille troubles, si on les trouve, et d'amers soucis, si on en manque. Pour eux, ils n'en ont voulu que le strict nécessaire pour l'entretien de la vie, se gardant de la concupiscence et de l'avarice, de la soif du superflu, qui devient plus insatiable à mesure qu'elle croît se satisfaire. Voilà la vraie mort, et on ne doit pas la craindre; au contraire, il faut la désirer comme un bien d'ordre supérieur; la crainte en est vaine, et pourtant accapare la pensée. — C'est pour cela que les savants ont distingué deux sortes de vie et de mort, l'*arbitraire* et la *naturelle*. La *mort arbitraire* est la mortification de tous les désirs mondains, et la *vie volontaire* est la satisfaction de tous les désirs des sens; mais la *vie naturelle* se trouve dans l'attention dirigée vers tout ce qui sert à préserver l'âme éternelle de l'ignorance, à l'aide de la science, selon le précepte de Platon: «*Meurs volontairement, tu vivras naturellement*»¹⁾. Celui qui craint la mort naturelle, a peur de tout ce qu'il devrait aimer et espérer, la mort étant pour les êtres vivants doués de raison le but de la vie terrestre et son achèvement, après lequel il monte à la sphère la plus élevée. Tout être vivant, en tant que limité par définition et composé de genre et d'espèce, doit nécessairement être assujetti à

1) Voy. *Abd-ur-Razzâq's Dictionary* . . . , publ. par Al. Sprenger, Calcutta, 1845, p. 71.

IV.

TRAITÉ SUR LA DÉLIVRANCE DE LA CRAINTE DE LA MORT¹⁾.

La crainte de la mort dépassant toute autre crainte et étant répandue partout, il importe de comprendre qu'elle provient d'une complète ignorance de la nature de la mort. Celui qui la craint

1) ignore ordinairement quel sera l'état de son âme après son décès, et suppose qu'elle aussi est anéantie lorsque le corps se détruit, le monde seul subsistant toujours, soit que sa personne existe ou n'existe pas;

2) ou bien il craint une douleur extrême, surpassant celle des maladies qui souvent précèdent la mort et causent la dissolution du corps;

3) ou bien il redoute que son âme ne soit condamnée dans l'autre vie, et l'état dans lequel il se trouvera après la mort l'épouvante;

4) ou bien il regrette amèrement de quitter les biens de la terre et tout ce qui lui est cher.

Nous montrerons le peu de fondement de toutes ces frayeurs, qui sont imaginaires.

¹ 1^e. Quant à la crainte provenant de l'ignorance de la nature de la mort, nous ferons remarquer que la mort est simplement le moment où le corps et ses membres cessent d'être utilisés, de même que des outils que l'ouvrier abandonne, mais où l'âme, au contraire, substance divine, pure et incorporelle, reste intacte, comme nous l'avons exposé en son lieu précédemment. Quand elle a quitté le corps, l'âme, délivrée de toute souillure matérielle, conserve sa nature impérissable et incorruptible,

1) Cette dissertation se trouve, sans que l'auteur premier en soit désigné, à la fin de l'ouvrage de morale intitulé *Tahdīb al-Akhliq* d'Abou 'Alī Ahmed b. Mohammed Ibn Miskawaih ar-Rāzī, pages 119—123 de l'édition imprimée au Caire en 1298 de l'Hégire.

Quant aux impressions spirituelles qui se produisent, elles se comprennent de même par le fait que toute pensée mondaine est écartée, et que l'âme se consacre entièrement au règne de Dieu et à l'illumination produite par la contemplation de la lumière sainte, qui chasse tous les soucis de l'âme purifiée. Que Dieu nous dirige, moi et vous, vers la délivrance de nos âmes de ces troubles mondains et passagers! Lui seul, tout sage et tout puissant, en est capable.

Fin de la missive.

son influence directe sur les Intelligences actives ou anges chérubins, qui, à leur tour, agissent sur les âmes; celles-ci semblablement impriment aux corps célestes leur mouvement gyroïde, provoqué par l'ardent désir d'imiter les Intelligences supérieures et de parvenir à leur degré de perfection; ceux-ci, de nouveau, influent sur notre monde sublunaire par le moyen de l'Intelligence de la sphère de la lune, qui répand sa lumière sur l'homme et le dirige dans la recherche des Intelligibles, de même que le soleil éclaire toute la création. S'il n'existait point d'homogénéité substantielle entre les âmes célestes et les terrestres, ni de ressemblance entre le macrocosme universel et le microcosme humain, la connaissance du Seigneur nous serait impossible, ce que confirme le prophète lui-même, quand il dit: «*Celui qui connaît son âme connaît de même le Seigneur*». Il est donc évident que la création entière, formée de parties enchaînées l'une à l'autre dans un ordre déterminé, est soumise à une série d'influences qui toutes remontent, l'une par l'autre, à la source unique, c'est-à-dire à Dieu, lui-même en revanche indépendant de toute influence hors de lui. — En outre, il faut remarquer que les âmes terrestres diffèrent fort l'une de l'autre, par leur nature, si bien qu'il s'en trouve de douées de prophétie et de science, occupant déjà, soit du fait de leur caractère inné, soit qu'elles aient acquis ce rang, un tel degré de perfection qu'elles touchent à celui des Intelligences pures, quoique celles-ci, en tant que causes et non causées, leur soient très supérieures en dignité. Après la mort, ces âmes sont réunies aux Intelligences et esprits semblables, pour jouir de la béatitude éternelle, et leur influence, ressemblant à celle des Intelligences célestes, s'exerce sur les âmes terrestres.

Le but de la prière d'êtres vivants réunis dans une intention commune, et celui de la visite des tombeaux, serait donc d'implorer contre toute espèce de maux et de pertes, l'assistance de ces âmes pures, affranchies du corps. Or, il n'y a pas de doute que ces âmes visitées, semblables aux Intelligences et aux substances spirituelles, n'exercent une influence bienfaisante et salutaire, tantôt matérielle, tantôt spirituelle, selon les circonstances. Nous pourrions nous représenter cette influence, quand elle est matérielle, comme semblable à la direction que l'esprit supérieur renfermé dans notre cerveau, organe de notre âme, imprime à notre corps, quand celui-ci est bien disposé. Aidée par la force supérieure de l'âme, notre disposition à implorer du secours devient plus intense et se fortifie. Ainsi la réunion des pèlerins qui visitent ensemble les tombeaux des saints morts contribue beaucoup à rendre les esprits plus purs, les âmes mieux disposées et les pensées plus réglées, comme cela arrive aux dévots qui visitent le sanctuaire de la Mecque et les autres lieux saints; de là mieux que de nulle part ailleurs, l'âme s'élève vers l'union avec la Majesté divine et la cause suprême de l'univers, pour parvenir à son salut temporel et éternel.

III.

MISSIVE SUR L'INFLUENCE PRODUITE PAR LA FRÉQUENTATION DES LIEUX SAINTS ET LES PRIÈRES QU'ON Y FAIT.

Un de ses disciples, *Abou Saïd b. Abi 'l-Khair*, avait adressé à Avicenne la question suivante : « Je vous demande, mon maître et mon chef (que Dieu vous bénisse « et vous accorde toute béatitude et l'accomplissement de tous vos désirs !), votre opinion « sur l'exaucement des prières faites en visitant les lieux saints, et sur l'influence qui s'en « produit sur l'âme et sur le corps, afin de m'appuyer de votre autorité. Quel autre « maître, plus estimé et plus habile, pourrais-je trouver pour me guider ? » — Avicenne lui répondit : Avant d'entamer la réponse même à la question, je dois vous rappeler quelques notions préliminaires indispensables ; d'abord sur la création de l'univers, qui est due à l'Être unique, ou à la cause première, nommée par les philosophes « *Être dont l'existence est absolument nécessaire* », c'est-à-dire celui qui existe essentiellement par lui-même et qui n'a pas de cause hors de soi, tandis que tout ce qui existe hors de lui ne possède qu'une existence contingente, dérivée de lui seul. Il est, lui, la source unique qui répand sa lumière sur toute la création et exerce son influence à volonté. — Ensuite rappelez-vous l'émanation des huit substances incorporelles ou des anges les plus rapprochés du Seigneur, que les philosophes appellent « *les Intelligences actives* » ; puis la création des âmes célestes unies à la matière ; puis celle des quatre éléments, leurs combinaisons et leurs influences ; celle des minéraux, des végétaux et des animaux ; enfin celle de l'homme, de l'être qui dans toute la création a la plus haute valeur, en tant que doué d'une âme raisonnable il peut acquérir un degré de perfection qui le rend semblable aux substances éternelles. Dieu, ou la cause première, embrasse cette création tout entière, et son omniscience la pénètre jusque dans le moindre de ses atomes ; là, en réalité, gît la cause de son existence. — Conformément à cette classification des êtres créés, Dieu exerce

ce traité aux regards de ceux qui sont égarés par les sens, dont le cœur est appesanti par les passions mondaines et les yeux aveuglés pour toute noble jouissance.

[J'ai composé ce traité avec l'aide de Dieu et par sa grâce abondante, en moins d'une demi-heure, exposé à beaucoup de distractions; c'est pourquoi je demande à tout lecteur qui a reçu par la grâce de Dieu sa part d'intelligence et de justesse d'esprit, de ne point divulguer mon secret, quelque à l'abri qu'il soit de toutes représailles méchantes de ma part. Je confie mon affaire au seul Seigneur; lui seul la connaît, et nul autre sauf moi-même.]¹⁾

Fin du traité sur la prière.

1) Cette conclusion ne se trouve que dans les Mss. de St. Pétersbourg et de Leyde.

divine, il est précipité dans le malheur et ressemble plus à un animal ou à une bête féroce qu'à un être humain. — Mais celui que dominant ses forces spirituelles et son âme intelligente, qui le retiennent loin de toute occupation vile et mondaine, est en possession de la vraie sécurité. Le culte spirituel et la prière pure, dont nous avons fait la description, lui deviennent une nécessité impérieuse, inhérente à sa nature, attendu que, par la pureté de son âme, il est à même de recevoir la grâce divine; en faisant des progrès dans l'amour divin et en mettant son zèle à la pratique du culte intérieur, il jouira abondamment des biens spirituels et de la béatitude, et, délivré du corps, il sera admis, uni aux habitants du royaume des cieux, à la contemplation de Dieu et des substances divines. C'est de cette espèce de prière que nous trouvons l'exemple chez notre prophète, le maître de notre foi, Mahomet, l'élu de Dieu, lorsque, la nuit de l'ascension, séparé de son corps, affranchi de sa famille et dépouillé de toute entrave mondaine et de tout désir humain, il entra en intimité spirituelle avec Dieu et dit: «*Mon Dieu, j'ai joui cette nuit d'une jouissance merveilleuse. Accorde-la moi et aplanis-moi le chemin qui me conduira à jouir à jamais de cette béatitude!*» Sur quoi, avec le commandement de la prière, Dieu lui répondit: «*Ô Mahomet, celui qui prie est en intimité avec le Seigneur*». Une minime partie seulement en est accordée aux sectateurs du culte extérieur, tandis qu'il en échoit une abondance aux vrais serviteurs de Dieu. Large sera la récompense de celui qui en a une grande part; mais je n'ai garde d'entrer en détail dans cette matière, mon intention ayant seulement été d'examiner la nature de la prière et sa division en deux parties. — Néanmoins, m'étant aperçu que le monde méprise ordinairement la partie *extérieure* sans avoir égard à l'*intérieure*, j'ai cru nécessaire de donner cette explication, montrant que la prière est inévitable, pour y faire réfléchir les gens intelligents et y porter la méditation de ceux qui sont doués de perfectionnement, afin que l'on se convainque que la prière *extérieure* convient à certaines natures, de même que l'*intérieure* aux autres. De cette manière la voie sera aplanie à ceux qui sont doués d'intelligence et de perfectionnement, et leur sera frayé le chemin du vrai culte du Seigneur, par lequel ils pratiqueront la prière et jouiront de l'intimité avec Dieu, en le contemplant toujours en esprit, non pas par les sens extérieurs. Tous les autres préceptes de la Loi doivent être obéis d'une manière conforme à cette explication de la prière, et nous voudrions volontiers vous exposer les détails de ce culte particulier; mais il serait ardu d'entamer une matière qu'il n'est pas avisable de communiquer à tout le monde. C'est pour cela que nous avons clairement établi la distinction entre les deux parties de la prière, qui suffira aux gens assez intelligents pour pénétrer ce que cette distinction ne fait qu'indiquer. — Par conséquent, je vous défends d'exposer

térieure et de tout changement, est la soumission de l'âme raisonnable à l'Être suprême, qu'elle invoque pour qu'il lui facilite la voie du perfectionnement par la contemplation divine, et lui accorde dans sa grâce la béatitude éternelle, en lui donnant la connaissance de son être; car l'émanation de cette grâce, dérivée du ciel supérieur, descend au fond de l'âme par le moyen de cette prière. Ce culte est imposé à l'homme sans qu'il en résulte aucune fatigue du corps, et il dérive immédiatement de Dieu. Celui qui pratique cette prière sera préservé de toute influence provenant des forces animales et végétatives; il montera de degré en degré spirituel et contempera les mystères divins, en conformité de cette parole du Coran ¹⁾: «*La prière préserve l'homme des actions impures et blâmables; se souvenir de Dieu vaut plus que toute autre chose. Dieu sait tout ce que vous faites*».

CHAPITRE III.

DES PERSONNES À QUI CONVIENT SOIT L'UNE, SOIT L'AUTRE DES PARTIES DE LA PRIÈRE.

- ¹ Ayant exposé quelle est la nature générale de la prière, nous avons maintenant à expliquer pourquoi l'une de ses parties convient mieux à certaines personnes, et l'autre à d'autres. Et d'abord nous ferons remarquer que l'homme a en lui deux natures différentes, l'inférieure et la supérieure, qui correspondent aux deux parties de la prière. Les hommes diffèrent, selon l'influence qu'a sur eux leur nature, soit animale, soit spirituelle. Si la première prédomine, l'homme s'occupe uniquement des soins du corps et du bien-être que procurent le manger, le boire, le vêtement et autres choses matérielles; il prend alors rang parmi les animaux, ou plutôt parmi les brutes. Du moment que ses jours sont remplis des soins qu'il donne à son corps, que son temps est consacré à son bien-être personnel, il ne s'occupe pas de son Créateur et il reste ignorant de la vérité. Il ne peut pas enfreindre le commandement divin qui lui prescrit la prière; mais ne l'observant que par une pratique extérieure, il a peur et redoute que ne lui échappe l'obligation de se soumettre et d'implorer de l'Intelligence active et de la sphère céleste aide et délivrance pour être préservé du châtement de son existence terrestre et affranchi des désirs corporels, et pour parvenir au salut qu'il espère. Ainsi laissé de côté par la grâce

1) Voy. *Soura XXIX*, v. 44.

règle extérieure fixe. Sa prière, tantôt courte, tantôt plus prolongée, se fondait sur la raison pure, confirmée par cette parole de lui: «*Celui qui pratique la prière est en intimité avec le Seigneur*». Il est évident pour tout être doué de raison que cette intimité avec le Seigneur ne peut être acquise ni par un mouvement des membres, ni par des sons articulés, puisque les attitudes et les paroles ne sont propres à frapper que les êtres qui se trouvent dans un lieu déterminé et qu'atteint le mouvement du temps; mais quant à l'Éternel, à l'Unique, affranchi de l'espace, du temps et du changement, comment l'homme pourrait-il s'adresser à lui? Comment l'homme sensuel et corporel, dont l'existence est bornée, pourrait-il entrer en relations avec cet Être infini? Cet Être absolu est insaisissable pour le monde des sens; il est invisible et affranchi de toutes limites de lieu, tandis que l'homme ne peut entrer en relations qu'avec ce que les sens perçoivent; il lui est impossible de se trouver en intimité avec ce qui est absent et n'occupe aucun lieu. Dieu, dans sa sublimité laissant loin au-dessous de lui tout ce qui est corporel, tout ce qui est exposé au changement et à la contingence, tout ce qui se trouve dans l'espace, astreint aux limites de cette grossière et obscure terre, est supérieur encore aux substances sublimes, elles-mêmes déjà pures et affranchies de l'espace et du temps, à l'inverse des êtres corporels. Comment cet Être suprême, élevé au-dessus de tout, source d'où émanent les substances pures, pourrait-il entrer en relations avec les corps sensuels? — Puis donc que toute affinité de pensée ou de conception entre cet Être et une créature sensuelle et corporelle est impossible et absurde, il est évident que la parole du prophète: *Celui qui pratique la prière est en intimité avec le Seigneur*, ne s'applique qu'aux âmes élevées au-dessus des modifications de temps et de lieu, qui célèbrent sans fin la présence divine, en contemplant Dieu par la vue spirituelle; par conséquent, la vraie prière, de même que le vrai culte de Dieu, est de témoigner de son ubiquité, de pénétrer son essence au moyen de l'amour divin, et de le contempler spirituellement.

Des deux parties entre lesquelles se partage la prière, la *première*, qui est l'*extérieure* ou ascétique, consistant en certains mouvements du corps, réglés quant à leur nombre et à la position que les membres y prennent, exprime seulement la soumission passive du corps, vil et matériel, de l'homme à l'égard de la sphère de la lune, qui produit ses mouvements, réglés par son Intelligence active, dans notre monde, c'est-à-dire dans ce monde-ci de naissance et de mort. Cet être, qui soutient notre monde créé et y exerce son influence, entre, par la parole humaine, en intimité avec l'homme, et c'est à lui, ou plutôt à son esprit, l'Intelligence active, que l'homme s'adresse pour être préservé de tout mal pendant son séjour terrestre. En revanche, la *seconde* partie, la prière *intérieure*, indépendante de toute forme ex-

CHAPITRE II.

DE LA PARTIE EXTÉRIEURE ET DE LA PARTIE INTÉRIEURE
DE LA PRIÈRE.

1 La prière a deux parties, l'*extérieure*, prescrite, comme exercice du culte, par la Loi et appartenant à la nature extérieure de l'homme, et l'*intérieure*, comprenant la vraie prière et appartenant à la nature intérieure de l'homme. La partie *extérieure*, appelée *Salât*, est obligatoire pour tous les hommes et est le fondement de la foi, comme le dit le prophète: «Celui qui n'observe pas la prière n'a pas de foi, et il n'y a pas de foi où il n'y a pas de fidélité».

Les diverses espèces de prière sont connues ainsi que les temps fixés pour elles, attendu que le prophète a institué la prière comme la plus haute forme de dévotion et lui a assigné le rang le plus élevé parmi les actes du culte. Comme elle se rattache au corps, se composant d'attitudes et de positions diverses, déterminées par la Loi, c'est-à-dire de la prononciation, de la gémulation et de la prosternation, elle participe à la nature du corps, qui, de même, est composé d'éléments, l'eau, la terre, l'air, le feu, et autres mélanges, et elle sert uniquement à indiquer la présence de la dévotion intérieure, inhérente aux âmes raisonnables. C'est un exercice corporel nécessaire, imposé par la Loi à tout homme adulte, doué de raison, afin qu'il fasse imiter à son corps les mouvements intérieurs de son âme, qui le distingue des animaux irresponsables. Notre législateur ayant compris que l'Intelligence a fait de la prière spirituelle ou dévotion intérieure, c'est-à-dire de la connaissance de Dieu et de la pénétration de son essence, un devoir inhérent à l'âme raisonnable, a ordonné la prière extérieure, en a déterminé les diverses espèces et a tout mis dans un ordre parfait, afin que les corps, quoique inférieurs en rang, puissent participer à la dévotion des âmes. De même, convaincu que la plupart des hommes n'ayant pas atteint aux plus hauts degrés de la raison, ils ont besoin d'un exercice corporel pour résister aux suggestions sensuelles, il leur a dans les différentes espèces de prière aplani la voie la plus aisée à suivre en ce qui concerne leur corps, celle qui suffira pour les distinguer des animaux, et il leur a donné ce commandement: «Priez comme vous m'avez vu prier», en quoi se trouve le salut suprême pour tout être intelligent.

2 Quant à la partie *intérieure* de la prière, qui consiste dans la confession d'un cœur pur, s'étant élevé au-dessus de toute espèce d'aspirations mondaines, elle n'a pas été rattachée aux diverses attitudes du corps, mais elle dépend entièrement des mouvements de l'âme; le prophète s'est souvent livré à ce genre de dévotion, sans suivre aucune

qui fera la béatitude de l'homme, et le degré en dépendra de ses œuvres. S'il a bien agi, il sera largement rétribué; mais s'il a failli, la béatitude lui échappera, ou plutôt, privé de toute récompense, il sera triste et abattu, et de plus, couvert de honte. Si sa nature animale ou végétative prédomine sur sa force raisonnable, il sera après la mort soumis à la confusion et se trouvera misérable au jour de la résurrection; au contraire, si ses penchants mauvais se sont affaiblis, si son âme s'est purifiée de toute pensée condamnable et de toute inclination vile, s'il a fait choix de la culture de l'intelligence et de la science et acquis des qualités louables, ses fautes seront effacées, et il sera récompensé et réjoui dans l'autre vie par la jouissance de la béatitude éternelle, réuni à ses meilleurs amis et à ses parents.

Concluons ces remarques générales par la définition de la prière. L'intention de la prière est de rechercher *la ressemblance avec les substances divines et la soumission non interrompue à la vérité absolue, dans l'espoir de la récompense éternelle*. C'est pourquoi le prophète a dit: «*La prière est le fondement de la religion*»¹⁾, la religion étant la purification de l'âme de toute souillure diabolique et de toute suggestion charnelle, unie à l'aversion pour tous les intérêts mondains. La prière est la soumission à la cause première et au Seigneur suprême, et cette soumission implique que l'on reconnaisse la nécessité de l'existence de l'Être absolu, et que, au dedans de soi, par la pureté du cœur, d'une âme entièrement dévouée à lui, l'on pénètre son essence. L'acte de la prière est ainsi identique à celui de reconnaître Dieu comme l'Être unique, dont l'existence est nécessaire, dont l'essence est absolument pure, et dont les attributs, auxquels aucune qualité humaine ne saurait se comparer, sont exempts de toute corporalité et de toute pluralité, qualités incompatibles avec son essence divine. Celui qui pratique la prière, comme dit le Coran²⁾, «*avec la soumission*» des fidèles serviteurs, réalise le culte sincère et vrai; mais celui qui y manque devient menteur, parjure et rebelle à l'égard de Dieu, le Seigneur suprême.

1) Voy. Ghazzâlî, *Ihyâ' 'oloûm ad-dîn*, éd. du Caire de l'an 1282 de l'Hég., t. I, p. 129.

2) Voy. *Soura XV*, v. 40, et *XXXVIII*, v. 84.

que pour la vie terrestre; elles ne possèdent aucune capacité de raison, non plus qu'aucun don de la grâce divine, et disparaissent après la mort, en même temps que le corps se dissout; mais la troisième, l'âme raisonnable, occupe le rang le plus élevé, sa fonction étant de contempler les œuvres créées par Dieu. Elle aspire aux choses supérieures, elle n'aime pas ce qui est terrestre et bas, et ainsi elle s'élève et se purifie du contact avec le corps et ses fonctions; elle n'ambitionne que la révélation des vérités éternelles et la contemplation des mystères divins, dans la mesure dans laquelle sa raison et la pénétration de son esprit purifié sont capables de les saisir; les yeux de l'esprit tournés vers le trône de Dieu, elle lutte, par l'effort de sa puissance de conception et de son imagination, pour saisir l'objet de ses espérances. Vu le désir extrême qu'elle nourrit durant toute son existence, de se purifier des sensations corporelles et de percevoir les Intelligibles purs, cette âme a été douée par préférence de l'intelligence, de ce langage des anges qui leur permet de percevoir sans l'aide des sens et de comprendre sans le secours de la parole. C'est par cette intelligence et par la parole que l'humanité a de l'affinité avec l'empire divin; privé de cette faculté, l'homme est incapable de saisir la vérité.

Nous nous réservons d'exposer plus complètement dans une autre occasion le fonctionnement de l'âme raisonnable de l'homme; ici, il suffira d'avoir constaté le fait fondamental que l'activité spécifique de cette âme consiste à savoir et à percevoir, et qu'elle se manifeste de plusieurs manières, par la louange de Dieu, par la dévotion et par la soumission à la volonté du Seigneur. En effet, en s'efforçant de connaître Dieu et de pénétrer son être, et en contemplant sa grâce, l'homme contemple la pleine vérité divine révélée dans les corps célestes et dans les substances divines, exemptes de la perdition, libres des impuretés provenant de mélanges divers, et en même temps il découvre dans sa propre âme quelque chose qui ressemble à l'éternité. Sa méditation lui fait reconnaître la simultanéité du commandement divin et de la création, dont parle ce verset du Coran¹): «*Le commandement et la création ne lui appartiennent-ils pas?*» Désireux de percevoir les divers degrés de la vérité et les rapports réciproques des objets qui en font partie, il s'adonne, toujours soumis et contemplatif, à la prière et au jeûne, et il en est récompensé, car lorsque le corps périra, cette âme persistera; elle ressuscitera après la mort. Par la mort nous entendons la séparation d'avec le corps, et par la résurrection, l'union avec ces substances sublimes et spirituelles. C'est cette résurrection ou union

1) Voy. *Soura* VII, v. 52.

éléments, et aussi après les sphères, les étoiles, les âmes pures et affranchies de la matière ainsi que les Intelligences parfaites, et ayant achevé l'univers, il a voulu couronner sa création par l'espèce la plus parfaite, de même qu'il l'avait commencée par le genre le plus parfait; c'est pourquoi il a commencé par l'Intelligence et, ayant fait choix de l'homme parmi les créatures, il a terminé par cet être intelligent, le plus noble de la création. L'homme donc, la fin de la création, renferme en soi un microcosme. De même que les choses créées qui forment l'univers sont subordonnées les unes aux autres, chacune à son rang, chacun au sein de l'espèce humaine occupe un rang conforme à sa noblesse et à sa conduite. Les uns égalent les anges, d'autres accomplissent les œuvres de Satan. L'homme n'est pas un être simple, mais il est composé de divers éléments combinés en proportions variables, de sorte que son essence participe en même temps du simple et du composé, de l'esprit et du corps; Dieu l'a doué des sens extérieurs et de l'intelligence intérieure, en fournissant à son corps les cinq sens rangés dans un ordre parfait; puis faisant choix de ses organes intérieurs les plus nobles, il a renfermé dans le foie tout ce qui appartient à la nature végétative et digestive, attribuant les sensations animales, la colère, la cupidité, avec l'aversion et la haine, au cœur, dont il a fait le dominateur des cinq sens et la source de l'imagination et du mouvement; de même il a placé l'âme raisonnable dans le cerveau, auquel il a départi le rang suprême, lui attribuant la faculté de penser, celle de conserver les impressions et celle de les rappeler dans la mémoire. De cette manière, l'intelligence chez l'homme est le chef, et les autres forces sont des serviteurs à chacun desquels est dévolue une fonction spéciale¹⁾. L'homme ainsi est un microcosme organisé, qui par les forces diverses dont il est doué participe à la nature de tous les êtres créés: par sa nature *animale* il est l'égal des animaux, par sa nature *végétative* il est celui des plantes, et par sa nature spéciale d'*homme* il ressemble aux anges. Si l'une de ces natures prédomine, l'homme tout entier est entraîné par elle. La nature *végétative* a pour seul but de conserver le corps au moyen de l'alimentation et d'un régime convenable. La nature *animale*, du domaine de laquelle sont le mouvement, l'imagination et le gouvernement du corps, opère au moyen de deux fonctions, le désir et l'irascibilité, qui ont pour but la conservation de l'espèce au moyen de la propagation, et la protection du corps contre tout ce qui peut lui nuire. Ces deux natures n'ont de valeur

1) Ici, l'auteur compare au long ces forces et leurs fonctions avec un gouvernement bien organisé; mais ces vues étant souvent reproduites dans les œuvres d'Avicenne, nous avons omis ici ce passage. Comp., par exemple, Landauer, *Die Psychologie des Ebn Sina*, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch., XXIX, p. 390 et suiv.

II.

TRAITÉ SUR LA NATURE DE LA PRIÈRE ¹⁾.

L'auteur commence par la louange de Dieu et la prière pour son prophète; puis il s'adresse à son ami intime, qui l'a prié de composer un traité sur l'essence de la prière, d'en exposer les caractères, tant extérieurs qu'intérieurs, et de lui expliquer pourquoi les diverses prières imposées aux hommes sont nécessairement obligatoires, ainsi que l'influence qu'elles exercent sur le cœur et sur l'âme. «Je mettrai en jeu», dit-il, «toute la force de ma pensée pour étudier le sujet demandé par vous et pour satisfaire à votre désir, m'appliquant avec tout le zèle dont je suis capable à m'instruire moi-même, plutôt qu'à vous enseigner comme ferait un commentateur. Je prie le Seigneur, dispensateur de tout bien, de me conduire par le droit chemin, et je le supplie de me préserver des fautes, des erreurs et de l'obscurcissement de la pensée; si alors mon esprit vient à se fatiguer, la cause en viendra de moi-même et de ma propre faiblesse; mais si Dieu m'accorde sa grâce, c'est un effet de cette bonté et de cette clémence qui n'appartiennent qu'à lui seul, maître de tout succès, mon guide sur ma route.

J'ai divisé ce traité en trois chapitres. Le *premier* traite de la prière en général; le *second*, de la partie extérieure et de la partie intérieure de la prière; et le *troisième*, des personnes auxquelles l'une de ces parties convient mieux que l'autre, ainsi que des personnes qui en priant se trouvent en parfaite communion avec Dieu».

CHAPITRE I.

DE LA PRIÈRE EN GÉNÉRAL.

Il sera bon de dire quelques mots préliminaires avant d'entrer dans le détail de notre sujet. Dieu ayant créé les animaux après les végétaux, les minéraux, les

1) Le Ms. de St. Pétersb. a ce titre: «Ceci est un traité des plus renommés du Sheikh sur la nature de la prière»; et les deux copies du Brit. Mus. ont: «Traité sur la prière écrit dans le style des savants pour l'éclaircissement de l'esprit, par le Sheikh, chef des philosophes».

temps l'unique objet du désir des âmes célestes, qui, en qualité de ses êues, deviennent des objets de son amour¹⁾. Voilà le sens de la tradition: «*Dieu a dit: Le serviteur de telle ou telle qualité m'aime, et moi je l'aime*». Comme la sagesse humaine ne néglige rien de ce qui est précieux, même de ce qui n'a pas atteint le plus haut degré de perfection, de même la sagesse du Bien absolu aime qu'on obtienne de lui ce qui est possible, puisqu'on est incapable d'atteindre le tout; ainsi le Roi sublime (Dieu) aime à se communiquer, tandis que les rois faibles s'irritent contre ceux qui les imitent, attendu que le fonds imitable chez le grand Roi est inépuisable, mais que chez les roitelets il tend à se consommer. Arrivés à notre but, terminons ici notre traité sur l'amour.

1) La traduction littérale de ce passage composé en termes mystiques est: «... et l'amour de l'Être suprême vers sa propre essence divine étant l'amour le plus parfait, son véritable amour a pour objet sa propre révélation aux âmes divines les plus rapprochées de lui; par conséquent ces âmes elles-mêmes deviennent des «objets de son amour».

l'assistance seule de l'Intellect actif, qui leur fournit le moyen de les transformer en notions concrètes et de les conserver; puis les forces, la végétative, l'animale et l'élémentaire, les obtiennent par l'intermédiaire de leur désir de les assimiler à leur nature selon les divers degrés de leur réceptivité. Ainsi les corps élémentaires ne se meuvent qu'en imitant les êtres sublimes dans leurs efforts pour arriver à leur but, lequel, quoique fort différent au commencement, est, pour ces corps, de maintenir leurs positions une fois fixées, et, pour les corps célestes, de conserver leurs mouvements; de même, les corps végétatifs et animaux n'opèrent les fonctions appropriées à leur nature que par la même imitation tendant à arriver à leur but, c'est-à-dire à la conservation de l'espèce ou de l'individu, au développement de leurs forces, etc., quoique au commencement ce but, par exemple l'alimentation et la propagation, soit de même fort différent du but général et commun. Enfin, les âmes humaines n'effectuent leurs bonnes actions, soit spirituelles soit matérielles, que de la même façon, dans le but de devenir justes et intelligentes, quoique de même au commencement ce but soit fort différent chez les diverses âmes

⁴ humaines, par exemple celui de s'instruire, etc. — Les âmes divines et angéliques participent de même au mouvement général, par la même tendance à l'imitation, dans le but de conserver l'ordre établi dans la nature, la génération et la mort, l'ensemencement et la récolte. La cause pour laquelle les forces animales, végétatives, élémentaires et humaines peuvent imiter l'Intellect général en tant que cela concerne le but final auquel elles tendent, quoique le premier principe de ce but diffère de l'une à l'autre, est que toutes ensemble elles ne possèdent que la disposition facultative, tandis que le Bien absolu ou la cause première est doué de la perfection réelle et absolue; aussi peuvent-elles ressembler à l'Intellect général par rapport au but final qu'elles ont en commun, mais pourtant en différant dans le premier principe de ce but, qui dépend de leurs diverses dispositions. Les âmes angéliques, douées du désir inhérent à leur nature d'imiter éternellement le Bien absolu, s'adonnent, à l'état de perfection, à la pénétration et à l'amour éternel de son essence, par suite, à l'imitation de son être. A la pénétration et à la plus parfaite représentation de son essence, qui leur fait presque oublier tout autre objet, se rattache pourtant la perception des autres Intelligibles, et, en percevant d'abord et premièrement l'essence du Bien absolu, ils embrassent secondairement le reste. Ainsi, s'il était possible que le Bien absolu ne se manifestât pas, l'univers avec toute la création, dépourvue de sa connaissance, n'existerait pas, sa révélation étant la cause de l'existence de tout. Lui, aimant sa création, doit nécessairement aimer à lui révéler son essence, et cet amour de la part de l'Être absolu, de pénétrer sa propre essence et de la révéler, étant le plus parfait, il devient en même

créés. La circonstance qu'une grande partie de ceux-ci est indifférente à ce bien, n'empêche pas l'existence de cet amour inné vers le perfectionnement, tandis que le Bien absolu se manifeste à toute la création. Si son essence était cachée et ne se manifestait pas, l'on n'en pourrait obtenir aucune connaissance, et si cet état de réclusion dépendait d'une influence extérieure, on supposerait par cela même une influence étrangère agissant sur sa sublime essence, ce qui serait absurde. — Au contraire, l'Absolu se manifeste par sa nature à toute la création, mais, par le fait qu'une partie des êtres créés est trop faible pour recevoir cette manifestation, il est dérobé à la vue; en réalité, le voile qui le couvre n'appartient qu'à la créature, et ce voile consiste dans son impuissance et sa défaillance, tandis que lui, par sa nature essentielle, manifeste son essence tout entière, comme les métaphysiciens l'ont prouvé; c'est pourquoi les philosophes donnent quelquefois à cette révélation le nom de «*forme d'Intellect*». En effet, l'ange divin appelé *Intellect universel* est le premier qui reçoive sa manifestation à l'instar d'une image reflétée dans un miroir; mais il faut se garder d'appeler cette image «*Intellect actif*», comme elle n'est que dérivée de la Vérité ou de Dieu. Toute impression dérivant de sa cause la plus proche et la plus voisine, Dieu ou la Vérité absolue se manifeste moyennant une image provenant de lui seul, et s'imprimant par affinité essentielle dans son ange ou *Intellect universel*. Nous en avons une preuve dans notre monde terrestre, où, par exemple, l'ignition ne se répand dans un corps que moyennant sa qualité voisine, la chaleur; de même l'âme raisonnable n'exerce son influence que sur une autre âme raisonnable en lui communiquant sa forme intelligible. De même encore, le glaive ne tranche rien, si ce n'est en communiquant ce qui en lui a de l'affinité à ce qu'il tranche, c'est-à-dire sa forme, etc. Pourtant, si l'on objecte que le soleil chauffe et noircit, quoique ces qualités ne lui appartiennent pas, nous répondons: nous ne prétendons pas que toute qualité produisant une impression sur un autre objet se trouve nécessairement dans les deux objets, l'actif et le passif, mais que la première impression s'opère par une qualité commune à l'objet actif et au passif; ici par exemple, le soleil ne fait sa première impression que par la qualité commune, son éclat ou sa splendeur, qui de nouveau produit la chaleur, dont l'impression se répand de manière à ce que l'objet entier s'échauffe et noircisse. Après avoir exposé cette induction tirée d'exemples de la vie terrestre, revenons à notre thème actuel. — Ainsi l'Intellect actif reçoit ses impressions immédiatement de cet Être, l'Intellect universel, en pénétrant son essence et celle des autres Intelligibles, lesquels, dérivés de lui, comprennent, sans assistance des sens et de l'imagination, l'avenir par le passé, le causé par la cause, et, en général, l'inférieur par le supérieur; puis les âmes célestes, à leur tour, reçoivent les mêmes impressions immédiatement, par

l'amour des âmes et la cause de l'existence de ces êtres célestes et de leur perfectionnement. Puisqu'il leur a donné les formes intelligibles par lesquelles ils existent, mais que ce don n'est efficace que par la connaissance seule de sa propre essence, selon laquelle les Intelligibles ont été créés, il est évident que de tels êtres créés aiment une telle cause, et que le Bien suprême est le seul objet de l'amour de tous les êtres doués d'une nature divine. — Cet amour est éternel dans toutes les âmes aspirant vers Dieu, soit dans leur état de perfection acquise, soit dans leur aspiration à y arriver. Nous avons déjà expliqué la cause pour laquelle l'amour est nécessaire à l'état de perfection acquise; la préparation à cet état et l'aspiration à y parvenir n'existent que chez les âmes humaines qui s'adonnent au désir, inhérent à leur nature, de pénétrer les Intelligibles par la connaissance, et surtout par la voie la plus efficace pour conduire à leur but suprême, qui est la perception de l'essence même du premier Intelligible, seule source de tout Intelligible hors de lui. L'amour est nécessairement inhérent à leur nature, et son objet est premièrement l'Être absolu, puis les autres Intelligibles; s'il n'en était ainsi, leur aspiration vers le perfectionnement serait sans effet, et ce qui est sans effet, est en dehors de l'ordre établi par Dieu. Nous voilà arrivés à la conclusion certaine, que le véritable et unique objet de l'amour des âmes humaines et angéliques est le Bien suprême.

CHAPITRE VII.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Comme conclusion des chapitres précédents nous allons prouver, d'abord que l'Absolu lui-même se révèle à ceux qui l'aiment dans le même degré auquel chacun est doué de l'amour inné vers le Bien absolu, mais qu'il se révèle à eux différemment selon leur réceptivité, le dernier degré, celui de la manifestation réelle de l'essence de l'Absolu, étant appelé par les Soufis unification; puis que, par sa munificence, l'Absolu prend plaisir à se manifester à la création, dont l'existence dépend de cette manifestation. — Tout être créé étant, comme nous l'avons vu, doué du désir du perfectionnement, en tant que ce perfectionnement lui assure son bien, il est évident que tout objet où se trouve ce perfectionnement, et quelle que soit la voie par laquelle on doit le trouver, est aimé comme la source d'où dérive ce bien; mais le plus parfait et le plus digne objet de cet amour est la cause première de toute la création; par conséquent, elle seule est l'objet de l'amour de tous les êtres

ce qui est absurde; par conséquent il ne nous reste qu'à l'attribuer à la cause première comme qualité essentielle, ce que nous avons voulu prouver¹⁾. — La cause première n'a pas de défauts possibles, car, en supposant que sa perfection, étant douée de la nature absolue, contînt son opposé, le défaut, n'étant que la privation de la perfection possible, serait impossible et il n'y en aurait point. Au contraire, si l'on attribue à la cause première la nature de la possibilité, elle chercherait à réaliser cette possibilité et à la changer en existence absolue au moyen des objets du dehors; ces objets en deviendraient alors la cause, tandis que nous avons déjà prouvé que la perfection de la cause première n'est en aucune manière causée par une cause extérieure. Par conséquent la perfection de la cause première n'appartient pas à la catégorie du possible et il n'y entre rien qui soit défaut opposé; elle accomplit au contraire tous les biens relatifs, qui tous ensemble dérivent du bien qui se trouve dans son essence. Il est donc évident que la cause première complète tous les biens relatifs; mais elle-même, par son essence, est exempte de toute nature de possibilité, c'est-à-dire possède l'existence absolue et inaltérée. Étant par sa propre essence le Bien suprême, elle l'est, en même temps, par rapport à tout être créé qui lui doit l'existence spéciale, l'aspiration continue au perfectionnement; elle est le Bien absolu dans toutes les relations. Tout être créé, ayant reçu pour sa part un bien particulier, aime, comme nous l'avons prouvé, celui qui le lui a donné et, par conséquent, la cause première, qui devient le seul objet de l'amour des âmes *divines et célestes*. — Quant au perfectionnement des âmes *humaines et angéliques*, il s'effectue de même par la perception des Intelligibles et par la comparaison de leur essence avec le Bien suprême, ce qui provoque des actions les plus nobles de l'humanité et, de la part des âmes angéliques, les mouvements des sphères célestes établis pour conserver l'ordre de la génération et de la perdition, tout ensemble par imitation de l'essence du Bien absolu. Ces mouvements et ces imitations, dérivés du Bien suprême, ont le but de rapprocher les âmes de lui et de leur faire acquérir, par son assistance, le perfectionnement; dans le degré même auquel ces âmes aiment se rapprocher ainsi du Bien absolu, celui-ci devient nécessairement l'objet unique de

1) Voici en abrégé une autre manière d'obtenir la même conclusion: Il est impossible que la cause première dérive sa qualité de bien du dehors comme non essentielle et non nécessaire, attendu qu'elle ne possède sa perfection et son existence absolue qu'en sa qualité de bien. S'il n'en était pas ainsi, mais qu'elle fût douée d'existence possible, elle en chercherait l'essentialité au dehors, c'est-à-dire dans les choses secondaires et créées, et alors ces choses constitueraient son essence; tandis qu'en réalité elles ne contiennent du bien que ce qui est dérivé de la cause première, et ne lui rendent que le bien appartenant à sa propre essence; alors le bien serait et ne serait pas en même temps l'essence nécessaire de la cause première et des choses secondaires et créées, ce qui est absurde.

CHAPITRE VI.

SUR L'AMOUR DES ÂMES DIVINES.

1 Après avoir vu que tout être terrestre, ayant perçu ou atteint un bien quelconque, aime ce bien par l'instinct de sa nature, comme c'est le cas de l'âme animale par rapport aux belles formes; en outre, que tout être porté vers quelque objet qui lui est utile et qui lui facilite l'existence d'une manière quelconque, soit matériellement soit spirituellement, ou qui y imprime une bonne direction, aime cet objet — par exemple, l'animal aime sa nourriture, les enfants leurs parents — et en général, que tout être aime l'objet qui lui sert de modèle pour son développement, comme l'apprenti son maître; il faut nécessairement établir que les âmes supérieures et divines des hommes et des anges ne peuvent tendre en haut, ni maintenir leurs qualités divines, que moyennant la connaissance du Bien suprême, et ne peuvent progresser en perfectionnement qu'après avoir acquis la connaissance des Intelligibles créés et de leurs causes, surtout de la dernière cause de toute la création, comme nous l'avons exposé dans notre explication du 1^{er} chapitre de l'ouvrage «*Auscultatio physica*»¹⁾, l'existence des Intelligibles étant impossible sans la supposition de leurs causes et, surtout, de la cause première, identique au Bien suprême et absolu. — Voici la preuve qu'en effet la cause première est identique au Bien suprême: Ayant attribué à la dernière cause l'existence réelle, et établi que tout être doué d'existence réelle possède nécessairement la qualité du bien, nous pourrions supposer cette qualité, ou absolue et essentielle, ou dérivée; mais, dans ce dernier cas, son existence pourrait être ou nécessaire ou accidentelle. Si elle était nécessaire, sa cause serait de même la cause de la cause première, tandis que nous avons établi que la cause première constitue elle-même la cause de son existence, ce qui serait absurde. Au contraire, si elle était accidentelle, on arriverait au même résultat, attendu que, si nous enlevions cette qualité de l'essence de la cause première, celle-ci resterait inaltérée et douée de la qualité de bien, et nous aurions de nouveau le même résultat que cette qualité soit ou nécessaire et essentielle, ou dérivée du dehors, et ce dernier cas supposé, nous aboutirions à une chaîne infinie de causalités,

1) La citation d'Avicenne se rapporte au commencement de son explication de l'ouvrage d'Aristote sur la nature, connu sous le nom de φυσικὴ ἀκούσις (*Auscultatio physica*), dont le Brit. Mus. possède une copie formant une partie du grand ouvrage كتب الشفاء; cfr. *Catal. codd. orient. Bibl. Acad. Lugd. Batavae*, t. III, p. 315 et suiv.

de l'esprit. C'est pourquoi on ne trouvera pas facilement un homme d'esprit et de science dont le cœur, bien loin de suivre la voie vulgaire des amants importuns, ne soit occupé de la contemplation de la belle forme humaine. En effet, si l'homme, déjà doué par la nature de la supériorité intellectuelle sur toutes les autres créatures, joint encore à cet avantage la beauté de la forme, expression harmonieuse de son intégrité et de sa beauté intérieure, et manifestation de sa nature divine, il est l'être le plus digne de recevoir en don le fruit le plus précieux du cœur et le trésor le meilleur et le plus intime de la plus pure amitié; c'est en ce sens que le prophète a dit: *«Cherchez la satisfaction de tous vos besoins auprès de ceux qui sont beaux de forme»*, donnant par là à entendre que la belle forme dépend d'une bonne disposition intérieure, et qu'elle conserve en même temps la beauté et l'harmonie intérieure. Telle est la règle générale, à laquelle cependant il se produit souvent des exceptions accidentelles; si, par exemple, un homme se trouve être en même temps laid et bon, cela peut s'expliquer de deux manières: ou sa laideur est le résultat d'un accident, ou son bon naturel a été acquis par un long exercice; il en sera de même du cas inverse. — L'amour d'une belle forme engendre ordinairement le désir d'embrasser, de baiser et de s'unir conjugalement. Quant à ce dernier désir, il appartient exclusivement à l'âme animale et y fait si bien valoir sa présence qu'il lui est attaché comme un compagnon inséparable, ou plutôt comme un maître, non pas comme un instrument inférieur et subordonné. Il est hideux, et l'amour raisonnable n'en est affranchi que, si cet amour animal est tout à fait subjugué; c'est pourquoi si quelqu'un désire cette union avec l'objet de son amour, il ne mérite point la confiance à moins qu'il n'ait en vue le but respectable de la propagation, qui, selon la loi, est abominable poursuivi avec toute femme honnête qui n'appartient pas à celui qui s'approche d'elle, et n'est permis qu'à l'homme avec sa femme légitime ou avec son esclave. Quant aux deux autres formes de l'amour, l'embrassement et le baiser, elles ne sont pas répréhensibles en elles-mêmes, en tant qu'elles aient pour but un rapprochement ou une union, par lesquels l'amant, désirant posséder d'une manière plus intime l'amour de l'objet aimé, l'embrasse, et, désirant mêler l'essence de son esprit et de son cœur avec celle de l'objet aimé, lui donne un baiser; mais comme souvent elles risquent d'être accompagnées de désirs voluptueux et grossiers, il est en tout cas nécessaire d'être sur ses gardes, à moins que l'on ne soit absolument convaincu de l'absence complète de toute passion et de toute tentation sensuelle. Par conséquent, il n'est pas répréhensible d'embrasser des enfants, quoique en principe cela puisse donner lieu au même soupçon, à la condition que le but en soit un rapprochement et une union spirituels, sans secrète pensée de nature sensuelle et grossière. Celui qui renferme son amour dans ces limites a le cœur noble, et cet amour constitue en lui-même la beauté et la délicatesse de l'âme.

pour calmer le sang, doit être évitée comme nuisible à la santé générale et à la vie ¹⁾. Il en est de même des préférences de l'âme animale; bien que chez l'animal elles ne soient pas considérées comme mauvaises, mais au contraire comme constituant de précieuses qualités de ses forces, il faut pourtant, chez l'homme, y voir des défauts qui entravent sa faculté supérieure, la raison, et les éviter, ce que nous avons fait remarquer dans notre traité intitulé «le don» [*at-tuhfah*] ²⁾.

- ¹⁾ L'âme raisonnable et l'âme animale, celle-ci à condition d'être influencée par l'âme raisonnable, aiment toujours ce qui est beau et harmonieux de composition et de construction; par exemple elles aiment les sons harmonieux et cadencés, les aliments bien combinés et apprêtés; mais, quant à l'âme animale, c'est un effet de l'instinct naturel et héréditaire; quant à l'âme raisonnable, c'est un effet de la réflexion, qui lui fait regarder, par la comparaison des plus hautes idées avec les rapports terrestres, tout ce qui a de l'affinité avec le Bien suprême, comme plus harmonieux et plus beau, et tout ce qui lui ressemble en ordre et en proportion, comme plus rapproché du principe de l'unité; tandis qu'au contraire elle considère tout ce qui s'en éloigne par un manque d'harmonie et de grâce, comme plus rapproché du principe de la pluralité et de la discorde, ce que les métaphysiciens ont déjà amplement exposé;
- ²⁾ ainsi l'âme raisonnable contemple avidement tout ce qu'elle saisit d'harmonieux. — Sur ces observations, nous concluons qu'il appartient aux êtres doués de raison de jouir de tout ce qui est beau et harmonieux dans le monde, et cette faculté est quelquefois, à certaines conditions, estimée être du raffinement et de la noblesse d'esprit, soit qu'elle dérive de l'âme animale seule ou de l'union de l'âme animale et de l'âme raisonnable; mais, dérivée de l'âme animale seule, elle ne jouit pas d'une estime égale de la part des savants, parce que les instincts animaux transférés à l'homme lui sont nuisibles et n'appartiennent pas aux fonctions de l'âme raisonnable, qui ont pour objet les idées intelligibles et éternelles, non pas les sensations particulières et fugitives; aussi ce raffinement et cette noblesse d'esprit ne dérivent-ils que
- ³⁾ de l'union de l'âme raisonnable et de l'âme animale. — Cela est manifeste encore d'une autre manière: l'homme qui aime la vue des belles formes avec une intention sensuelle court le risque d'être rangé au nombre des libertins frivoles, tandis qu'en aimant à contempler ces belles formes d'un regard spirituel, on l'estime grandir en dignité et croître dans le bien, à cause de son désir de se rapprocher du premier créateur et de l'objet de l'amour absolu, en général de tout ce qui se rapporte aux plus hautes aspirations et qui le rendra capable d'atteindre la noblesse et le raffinement

1) Je pense que ces exemples, qui souvent obscurcissent le texte, proviennent d'un glossateur.

2) Traité d'Avicenne, mentionné dans l'index de ses ouvrages et par Hâddjî Khalifah.

capable, tout cela bien qu'il ne comprenne rien au but final. Aussi, bien que la force sensuelle de l'homme soit une source de trouble, elle est nécessaire dans l'ordre général de l'univers, et il n'y aurait pas de sagesse à abandonner un bien important pour éviter un mal relativement moindre et passager.

On trouve quelquefois provenant de l'âme animale isolée de l'homme des volitions ¹ actives ou des impressions grossières, par exemple diverses sensations corporelles et imaginatives, de l'obstination et une humeur tracassière, batailleuse et libidineuse, qui pourtant s'adoucissent et s'ennoblissent par l'assujettissement de l'âme animale à l'âme raisonnable, de sorte qu'elles prennent une forme beaucoup plus harmonieuse que ce n'est le cas chez les animaux privés de cette influence. Ainsi l'homme, par sa force imaginative influencée par l'âme raisonnable, agit souvent dans des cas d'une complication raffinée presque comme s'il était guidé par la raison pure seule; de même par sa force irascible, assujettie à la même influence, il choisit, pour se conformer à ses contemporains doués de goût, de justesse et de perfectionnement, des voies plus douces pour arriver à son but, la supériorité et la victoire. Par cette union des facultés animale et raisonnable apparaissent quelquefois même des actions qui ont pour but de saisir les idées générales par l'investigation des particularités de la sensation, et l'homme se sert souvent dans ses méditations de la force imaginative pour saisir un but dont les rapports appartiennent à la raison supérieure; ainsi, en détournant son instinct génératif de la jouissance voluptueuse, il l'incline à vouloir imiter la cause primitive de notre existence, c'est-à-dire qu'il le fait tendre au but de conserver les espèces, et surtout la plus noble de toutes, l'espèce humaine. De même, en détournant son instinct nutritif du désir d'avalier tout sans discrétion, dans le seul but de jouir qui en dérive, il lui donne le but plus noble de fortifier la constitution naturelle dans ses efforts pour conserver l'espèce, c'est-à-dire, dans ce cas particulier, l'individu humain, représentant de l'espèce. Enfin il charge sa force irascible du soin de lutter contre l'invasion des ennemis, pour protéger une ville florissante ou un peuple innocent, et quelquefois nous voyons des actions dérivées de cette union être pareilles à celles de la faculté raisonnable pure et porter le caractère de la conception des Intelligibles et des plus hautes idées, celles de l'amour de la vie future et de l'intimité avec Dieu.

Bien que dans les rapports d'ici-bas établis par Dieu on trouve toujours des biens ¹ dont l'acquisition est importante, il arrive des cas où la recherche d'un de ces biens empêche l'acquisition du bien supérieur; par exemple tout le monde est d'accord que la jouissance d'une vie commode et luxueuse, bien que très désirable, doit être évitée en vue d'un but supérieur, la munificence et la libéralité; de même, pour prendre un autre exemple tout matériel, une certaine dose d'opiat, quoique salutaire

l'individu seul, assujéti à la destruction, elle a attribué à tout individu, en qualité de *représentant de l'espèce*, le désir de la propagation et lui a fourni les organes nécessaires à ce but. Pourtant l'animal, privé de la raison et hors d'état de s'élever à la conception des idées générales, n'a pas atteint la faculté de saisir le but spécial de cette règle générale et, par conséquent, sa force sensuelle ressemble parfaitement à celle des plantes, rattachée par la nécessité instinctive au même but.

CHAPITRE V.

SUR L'AMOUR AYANT POUR OBJET LA BEAUTÉ EXTÉRIEURE.

Qu'il nous soit permis de faire précéder une introduction à l'exposition de notre thème principal.

- 1^{re} Chacune des facultés de l'âme, fortifiée par l'accession d'une faculté supérieure, en grandit en clarté et en netteté, et ses fonctions deviennent de beaucoup plus considérables en nombre, en certitude, en finesse et en sûreté de méthode pour arriver au but, que si elle restait isolée. La faculté supérieure fortifie l'inférieure en la défendant contre toute influence nuisible, en lui donnant un surcroît de clarté et de perfectionnement, en l'aidant dans ses efforts pour acquérir la beauté et la netteté. Ainsi, par exemple, la faculté reproductive de la plante est fortifiée par la sensualité animale et défendue par la force irascible contre tout ce qui détruirait son existence avant sa disparition naturelle, comme de même contre toute influence nuisible; ou encore, la faculté rationnelle secourt la faculté animale dans ses diverses fonctions et lui donne plus de finesse et d'harmonie en l'aidant à obtenir son but; c'est pourquoi la force sensuelle de l'homme ne dépasse guère la mesure convenable; au contraire, on trouvera des actions qui en dérivent et qui ne semblent produites que par la faculté raisonnable seule. Il en est de même de la force imaginative, qui, soutenue par la faculté raisonnable et aidée par elle dans ses efforts pour arriver à son but, semble quelquefois garder son indépendance et atteindre toute seule son but, au point qu'elle devient rebelle et, prenant le nom de faculté raisonnable, s'arroge une compétence pour saisir les idées générales et effectuer ce que l'âme seule, par sa faculté raisonnable, peut acquérir, imitant en tout cela un mauvais serviteur qui, engagé par son maître pour l'aider dans une entreprise difficile, après l'avoir finie, prétend l'avoir exécutée tout seul et être lui-même le maître véritable, son maître n'étant pas

parfaitement indifférent; ils ne sauraient se garder des influences nuisibles, et la faculté de la sensation leur aurait été donnée en vain. Il en est de même des sensations occultes; elles dérivent d'une sympathie intérieure pour toutes les imaginations agréables et pareilles choses qui leur donnent le repos, ou du désir de se procurer celui-ci, s'il leur fait défaut; l'irascibilité des animaux, par exemple, dépend d'un désir de vengeance ou de supériorité, et d'une aversion pour tout ce qui peut être cause de leur avilissement et de leur infériorité. — Leur sensualité charnelle dérive plus évidemment encore de la même source, mais, en parlant et l'examinant de plus près, nous devons en distinguer deux espèces: *le penchant inné et naturel*, dont le mouvement ne cesse qu'après être arrivé au but, à moins qu'un obstacle plus fort que lui ne le réprime; c'est par la même force, par exemple, qu'un élément déplacé de sa position naturelle la reprendra, s'il ne rencontre pas d'obstacle, et que la force animale et végétative, comme nous l'avons vu, prend de la nourriture, pourvoit à la propagation, etc.; et *le penchant arbitraire*, par lequel l'individu abandonne l'objet de son penchant quand il s'aperçoit d'un danger imminent, dont l'effet nuisible dépasserait sa satisfaction actuelle, comme, par exemple, nous voyons l'âne à l'approche d'un loup cesser de brouter le champ de blé et s'enfuir en toute hâte, jugeant qu'il lui est plus avantageux d'échapper à ce péril accidentel que de jouir du blé qu'il abandonne. — Quelquefois ces deux espèces peuvent avoir le même but, celui de la propagation, mis en relation, soit avec la force reproductive végétale, soit avec la force animale. Bien que nous concédions que la force reproductive et sensuelle des animaux est beaucoup plus manifeste que celle des végétaux, pourtant le but de cette force animale est en général parfaitement le même que celui de la force végétative; il n'y a que cette différence, que les mouvements de l'amour qui dérivent de la faculté végétative appartiennent à l'espèce inconsciente et instinctive, ou encore inférieure, tandis que ceux de l'animal dépendent de la volonté et dérivent d'une origine plus noble et d'une source plus délicate et belle, à ce point que quelques animaux y utilisent les sens extérieurs, ce qui a donné lieu à l'opinion que l'animal est doué d'une espèce d'amour particulière aux sens, tandis qu'en réalité elle appartient à la faculté de propagation commune aux animaux et aux plantes, la faculté animale ressemblant quelquefois à la végétative par la privation du libre arbitre [et la faculté végétative à l'animale par la présence plus ou moins accentuée du libre arbitre]. Si, dans la propagation de l'espèce, l'animal, poussé par sa sensualité naturelle et se mouvant en pleine liberté, aboutit à se reproduire, cette reproduction individuelle n'est cependant pas la réalisation d'une intention spéciale de la Providence, vu que l'amour animal a le double but: la propagation de l'espèce par la reproduction de l'individu, c'est-à-dire que la Providence divine ayant ordonné la continuation de l'espèce, et ce but étant impossible à réaliser dans

réelle de l'autre; c'est pourquoi les anciens philosophes attribuent ordinairement à toutes les deux la substantialité réelle, bien qu'elle ne soit produite que par leur union; ils ont souvent donné de préférence, à la *forme*, le nom d'espèce de substantialité réelle, et à la *matière*, celui d'espèce de substantialité virtuelle. — Enfin ce que nous avons expliqué sur le rapport entre la *forme* et la *matière*, est encore plus nécessaire et vrai de l'*accident*, qui, privé de toute espèce de substantialité, et ne constituant non plus aucune substance, se rattache quelquefois, pour acquérir l'existence, aux substratums divers, dont l'un est même opposé à l'autre. Ainsi nous avons prouvé qu'aucune des substances simples, la *matière*, la *forme* et l'*accident*, ne peut être privée de l'amour inné¹⁾.

CHAPITRE III.

SUR L'AMOUR QUI SE TROUVE DANS LES ÂMES VÉGÉTATIVES.

En examinant les choses créées, nous trouvons d'abord les plantes, dont les âmes ou les moyens de perfectionnement sont les trois forces de l'*alimentation*, de la *croissance* et de la *propagation*, toutes ensemble ayant pour principe l'instinct de l'amour. La première dépend du désir de la plante de chercher la nourriture, uni à l'*aptitude* de celle-ci à s'assimiler au corps qui en a besoin et d'y rester; la deuxième dépend du désir d'augmenter de volume justement en proportion de son développement corporel; la troisième, du désir de produire un nouveau principe de création pareil à celui auquel il doit lui-même son existence. Ainsi nous avons prouvé que partout où ces forces existent, elles se rattachent aux dispositions naturelles de l'amour et qu'elles sont elles-mêmes douées de l'amour.

CHAPITRE IV.

SUR L'AMOUR DES ÂMES ANIMALES.

1 Quant aux animaux, il n'y a pas de doute que tous les mouvements des facultés de leurs âmes ne dérivent du même instinct d'amour ou du principe contraire, celui de l'aversion. Les sensations extérieures des animaux, par exemple, dérivent toutes ensemble, soit d'une sympathie, soit d'une aversion innée; autrement tout leur serait

1) Pour faciliter l'exposition de l'auteur nous avons placé une partie de l'introduction de ce chapitre vers la fin.

sition; à mesure qu'augmente l'impression faite sur le sujet, son appréciation de l'objet aimé augmente de même, et également son amour pour le Bien général et absolu, jusqu'à ce que en nous élevant à l'Être suprême, maître de tout le gouvernement et de l'organisation de la création, nous puissions identifier son essence avec le Bien suprême et absolu, en tant qu'il embrasse en même temps tout l'amour en qualité *de sujet et d'objet*, c'est-à-dire que l'amour est l'essence pure et seule de son être. Comme le bien particulier en aime un autre pour en augmenter son fonds, Dieu seul ou le Bien absolu pénètre dès l'éternité réellement sa propre essence, et son amour est le plus parfait et le plus accompli. Or, comme il n'y a pas de différence essentielle entre les attributs de Dieu, l'amour divin est pur en essence et constitue seul le Bien suprême et absolu, tandis que tout être créé, soit que son existence dépende du degré de l'amour qu'il embrasse, soit que tout son être n'existe qu'en amour (par exemple les anges), ne peut en aucune manière être privé de l'amour. Voilà ce que nous avons voulu prouver par notre exposition.

CHAPITRE II.

SUR L'AMOUR COMME PRINCIPE ESSENTIEL DES NOTIONS ABSTRAITES, À SAVOIR LA MATIÈRE, LA FORME ET L'ACCIDENT.

Après cette introduction générale nous allons prouver séparément que les substances simples et abstraites de la réalité, la *matière*, la *forme* et l'*accident*, doivent nécessairement être douées de l'amour inné. Quant à la *matière* et à la *forme*, il est évident que l'une séparée de l'autre est privée de l'existence substantielle; quant à la *matière*, parce que selon notre définition antérieure, elle ne possède qu'une substantialité virtuelle; pour éviter la condition du néant absolu et pour acquérir l'entrée dans l'existence limitée, elle désire toujours l'union avec la *forme* et ressemble à une femme privée de beauté et craignant de mettre sa figure à découvert; aussitôt qu'on déchire son voile, elle cherche à se couvrir de nouveau. Quant à la *forme*, c'est de même son cas, d'abord parce qu'elle cherche toujours son *substratum*, et refuse tout ce qui l'en sépare, puis, qu'elle ne trouve le repos du perfectionnement, et n'abandonne le mouvement du désir qu'après avoir acquis ce qui lui convient; c'est ce que nous prouve la disposition des cinq sphères célestes et la composition des quatre éléments, dont chacun se trouve en mouvement harmonieux, quand il est superposé à un autre, mais qui, dès qu'on le déplace, ne retrouve le repos qu'après avoir repris sa place naturelle, fixée dès l'origine. Ainsi l'une est la condition nécessaire de l'existence

par la possession de la perfection suprême, ce qui est plongé dans la défaillance, et ce qui se trouve entre les deux. Quant à la deuxième, elle se rapproche de la non-existence et tend à être effacée du nombre des êtres existants; si on lui attribue encore l'existence, c'est par métaphore et accidentellement; ainsi il ne nous reste que la première et la troisième, c'est-à-dire les êtres doués de la perfection extrême et ceux doués de l'amour inné pour tout ce qui peut favoriser leur perfectionnement ¹). Nous verrons le même rapport confirmé sous le point de vue de la causalité: chaque être se trouvant en possession d'une certaine perfection particulière que lui a attribuée la grâce divine, mais étant convaincu qu'il n'en a reçu qu'un faible commencement, et que sa propre force ne suffit pas pour continuer son perfectionnement, et que la providence divine non plus n'a pas distingué chaque créature à part de la plénitude de sa grâce, il doit nécessairement sentir en lui-même l'amour inné vers le Bien suprême, afin que, tout en conservant le sort particulier qui lui est échu, il s'élève, moyennant le désir et l'amour, à l'acquisition de la perfection générale. Il faut donc nécessairement admettre chez tout être créé l'amour inné et inséparable de son existence; si non, il faudrait supposer un autre amour pour aider à cet amour général, s'il est présent, ou le rappeler, s'il est absent, ce qui serait une supposition vaine et superflue, contraire à l'ordre divin de l'univers établi par le Seigneur. Nous voilà arrivés à la conclusion sûre qu'il n'y a pas d'amour séparé de l'amour général, et que toute la création est douée de cet amour unique inné. — En prenant notre point de départ au Bien suprême, nous arriverons au même résultat: par son essence, le Bien suprême est l'objet de l'amour, rapport dont nous pourrions nous convaincre en considérant les objets de notre volonté et nos actions, si on les mesure à l'échelle de ce Bien absolu; s'il n'était pas le véritable but de nos âmes, nous ne lui céderions pas la préférence en toutes circonstances; c'est pourquoi on pourrait dire que le bien aime le bien, et que la véritable nature de l'amour est de chercher le beau et le convenable, ou, ce qui est synonyme, de le désirer, s'il est absent, et de s'y identifier, s'il est présent. Or tout être apprécie et désire comme beau tout ce qui lui est convenable; partant le bien ²) particulier est la disposition naturelle de chaque être par laquelle il cherche ce qu'il estime être essentiellement convenable, et son appréciation ainsi que son désir, sa répugnance et son dégoût, se rattachent à cette disposition particulière, qui n'a d'autre but que celui de le diriger vers ce bien, et, partout où se trouve cette direction, c'est afin d'acquérir ce bien. Il est donc évident que le bien est aimé comme tel, soit le bien particulier soit le bien général, et l'objet de l'amour comprend la part qui en est acquise ou en voie d'acqui-

1) Comp. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. par de Slane, t. I, p. 200 et suiv.

2) Au lieu du mot *الخير* (le bien) il faut lire, je pense, *العشق* (l'amour).

I.

TRAITÉ SUR L'AMOUR.

Abandonnant la marche monotone de notre auteur, qui nous conduit trop souvent de syllogisme en syllogisme, et en rejetant dans les notes la plupart de ses citations, nous allons reproduire les pensées fondamentales contenues dans le *Traité sur l'amour*, qui semble principalement s'appuyer sur la doctrine de Plotin¹⁾. Dédié à un certain jurisconsulte du nom d'*Abdalláh oul-Má'soumí*²⁾, il est divisé en sept chapitres, dont voici le contenu: *Chap. I.* Sur l'amour en tant que sa force embrasse toute la création. *Chap. II.* Sur l'amour comme principe essentiel des notions abstraites, à savoir la matière, la forme et l'accident. *Chap. III.* Sur l'amour qui se trouve dans les âmes végétatives. *Chap. IV.* Sur l'amour des âmes animales. *Chap. V.* Sur l'amour ayant pour objet la beauté extérieure. *Chap. VI.* Sur l'amour des âmes divines. *Chap. VII.* Conclusion générale.

CHAPITRE I.

SUR L'AMOUR EN TANT QUE SA FORCE EMBRASSE TOUTE LA CRÉATION.

Tout être organique est disposé par la nature à désirer vivement son perfectionnement et à subir l'impulsion du Bien suprême, et en revanche à éviter tout défaut particulier dérivant de la matière, cause générale de tout le mal dans le monde; il est donc évident que tout ce qui existe doit être animé de ce désir naturel, et doué de l'amour inné, cet amour étant la condition nécessaire de son existence. En effet, tout ce qui existe peut être rangé dans l'une de ces trois catégories: ce qui se distingue

1) Comp. l'exposé de la notion *ἔρως* de Plotin chez Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. V, p. 511 et suiv. (éd. 1868), et Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, t. III, p. 86 et suiv.

2) C'est probablement ainsi qu'il faut lire la forme estropiée des Mss.

années dont je sens les atteintes, moins allègre et entreprenant que je ne l'ai été, je ne renonce point à déterrer d'autres copies restées enfouies dans les bibliothèques des capitales de l'Europe. Si, comme je l'espère, je réussis, je donnerai un quatrième et dernier fascicule, qui terminera cette collection des traités mystiques d'Avicenne, pour mieux faire connaître un homme dont l'influence s'est tellement fait sentir pendant plusieurs siècles, que nombre de choses dans les écrits philosophiques et dans les belles-lettres des Arabes et des Persans, trouvent chez lui leur vraie explication.

Avant de poser la plume, je tiens à adresser mes sincères remerciements aux administrateurs de la Bibliothèque du Musée Asiatique de St. Pétersbourg et de celle de l'Université de Leyde, qui, par la précieuse entremise de mes illustres collègues Messieurs le Baron Dr. *Victor de Rosen* et le Professeur Dr. *M. J. de Goeje*, ont bien voulu mettre à ma disposition plusieurs manuscrits fort rares, inappréciables pour moi en vue de la publication de ce fascicule. Ma gratitude est aussi acquise au savant Dr. *M. Paul Herzsohn*, qui, avec la même infatigable exactitude que dans des occasions précédentes, a revu les épreuves de ces traités.

Copenhague, 16 Avril 1894.

A. F. MEHREN.

publié pour les seuls initiés», et la défense qu'il ajoute de le communiquer aux gens du monde, égarés par les sens¹⁾.

Les deux traités qui suivent, l'un sur *l'influence produite par la fréquentation des lieux saints et les prières qu'on y fait*, et l'autre sur *la délivrance de la crainte de la mort*, ont le style familier et un peu négligé qui appartient au genre épistolaire. Le premier contient la réponse d'Avicenne à une lettre du célèbre Soufî persan *Abou Sa'ïd b. Abi 'l-Khair*, qui, selon H. Khal., s'est chargé de la publier²⁾.

Le contenu de tous ces traités est marqué au cachet de la tendance mystique et néo-platonicienne très accentuée des vues d'Avicenne. Ces vues étaient de nature à l'exposer aux persécutions des théologiens orthodoxes, et c'est pour cela qu'il en réservait l'exposé à ses disciples les plus intimes. Comme il le dit lui-même, c'est là seulement que l'on peut connaître ses opinions personnelles, car, pour le grand public, ce qu'il lui offre comme devant servir de base à cette philosophie, ce sont ses paraphrases et ses traductions d'ouvrages aristotéliques. Il est de fait le principal fondateur de l'école mystique des Arabes. Ses successeurs, tant poètes que philosophes, n'ont fait que développer ses vues, seulement avec une plus grande hardiesse qu'il n'en avait en lui-même.

Je m'étais donné la tâche de réunir les documents les plus importants de la philosophie d'Avicenne, et j'aurais fort à cœur de l'achever, c'est-à-dire de publier encore deux de ses traités qui ont grand renom. L'un traite du *destin*, l'autre de la *réfutation des astrologues*³⁾. Le premier, qui a la forme d'un dialogue mystique, a une grande ressemblance avec la dissertation de *Hay b. Yaqzán* et dépasse en étendue la plupart des autres opuscules d'Avicenne. Malheureusement je suis arrêté par des difficultés provenant de ce que jusqu'ici je n'ai pu avoir à ma disposition qu'une seule copie de cette dissertation, appartenant à la Bibliothèque de l'Université de Leyde (voy. *Catal.*, t. III, p. 329). Néanmoins, malgré l'accumulément des

1) Comp. la fin du traité, p. 23 et suiv.

2) Voy. H. Kh., t. III, p. 408. Ce Soufî († 440 H.) nous est connu par une collection de quatrains publ. par H. Ethé dans *Sitz.-Ber. d. Königl. Bayer. Acad. d. Wissensch.*, 1875, II, p. 145—168. Selon H. Kh., IV, p. 63, il semble s'être embrouillé avec Avicenne en publiant dans une critique ces deux vers:

قَطَعْنَا الْأَخْوَةَ مِنْ مَعَشَرٍ بِهِمْ مَرَضٌ مِنْ كِتَابِ الشِّفَا
فَمَاتُوا عَلَى دِينِ رِسْطَالِسٍ وَعَشْنَا عَلَى سُنَّةِ الْمِصْطَفَى

Nous avons rompu la fraternité d'une union dans laquelle se trouve une maladie du livre «ash-Shéfâ» (ouvrage d'Avicenne).

Ils sont morts sur la foi d'Aristote; tandis que nous vivons sur la Sonna du Prophète.

3) Pour le contenu de ces deux traités voy. mes articles dans le *Muséon* de l'an 1884, p. 383—403, et de l'an 1885, p. 35—50.

AVANT-PROPOS.

On ne saurait attribuer une égale valeur à tous les petits traités d'Avicenne, dont nous publions le troisième fascicule. Ils touchent à des questions métaphysiques et religieuses très diverses. Plusieurs sont des écrits de circonstance, composés à la prière d'amis de l'auteur; quelques-uns, couchés en langage symbolique et hérissés de termes techniques et mystiques, sont inintelligibles sans commentaire; les traités de *Hay b. Yaqzán* et de *l'Oiseau*, que nous avons publiés, en sont des exemples. D'autres sont d'un docte style d'école, parfois négligé et embarrassé de répétitions, dont l'ennuyeuse monotonie n'est guère relevée par de longs raisonnements où s'étale l'argumentation scolastique. Une troisième catégorie est formée des épîtres, rédigées avec peu de soin, en un style lâche, qui a fait beau jeu aux copistes, de sorte que les variantes sont nombreuses.

Le présent fascicule donne des spécimens appartenant aux deux derniers genres. Tant pour la forme que pour le contenu, la première place y revient au traité sur *l'amour*, dédié au jurisconsulte *Abou 'Abdalláh al-Ma'soumí*¹⁾, que nous avons placé en tête. Une copie de ce traité, qui appartient à la Bibliothèque de l'Université de Leyde, a des notes marginales, dans lesquelles les copistes rendent grâce à Dieu d'être entrés en possession de ce trésor²⁾.

Le second traité, celui sur *la nature de la prière*, est aussi dédié à un ami ou disciple d'Avicenne. Le Musée Britannique en possède deux manuscrits, qui tous deux lui donnent la louange d'être écrit «en style savant, pour l'éclaircissement de l'esprit». Un autre manuscrit, qui se trouve à St. Pétersbourg, en fait grand éloge, déclarant que c'est l'une des meilleures dissertations de l'auteur. Avicenne lui-même n'eût sans doute pas répudié ce jugement, témoin l'observation de la fin, où il dit «qu'il l'a

1) Son nom au complet, d'après H. Khal., t. III, p. 419, est *Abou 'Abdalláh Mohammed b. 'Abdalláh b. Ahmed al-Ma'soumí*. Plusieurs manuscrits le nomment *'Abdalláh al-Ma'sarí*; mais ce dernier mot est estropié en différentes manières.

2) Par exemple le dernier copiste du traité s'exprime ainsi: *قد كنت عاشقاً لهذه الرسالة فوصلت*

انبيها فالحمد لله على تلك الحالة في سنة ٩٨١

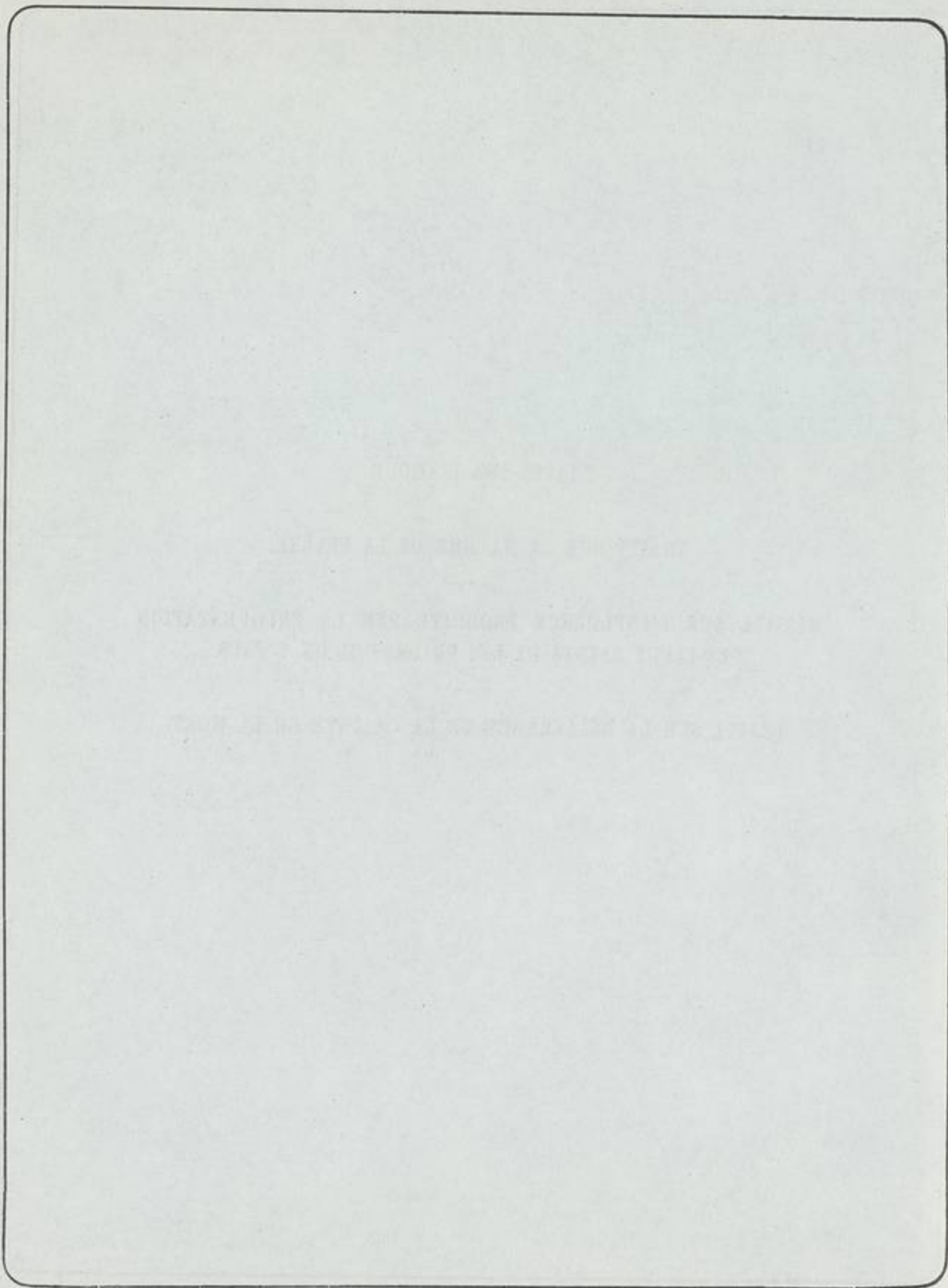
A LA MÉMOIRE

DE L'ILLUSTRE

H. L. FLEISCHER

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE

DE L'ÉDITEUR, SON ÉLÈVE.

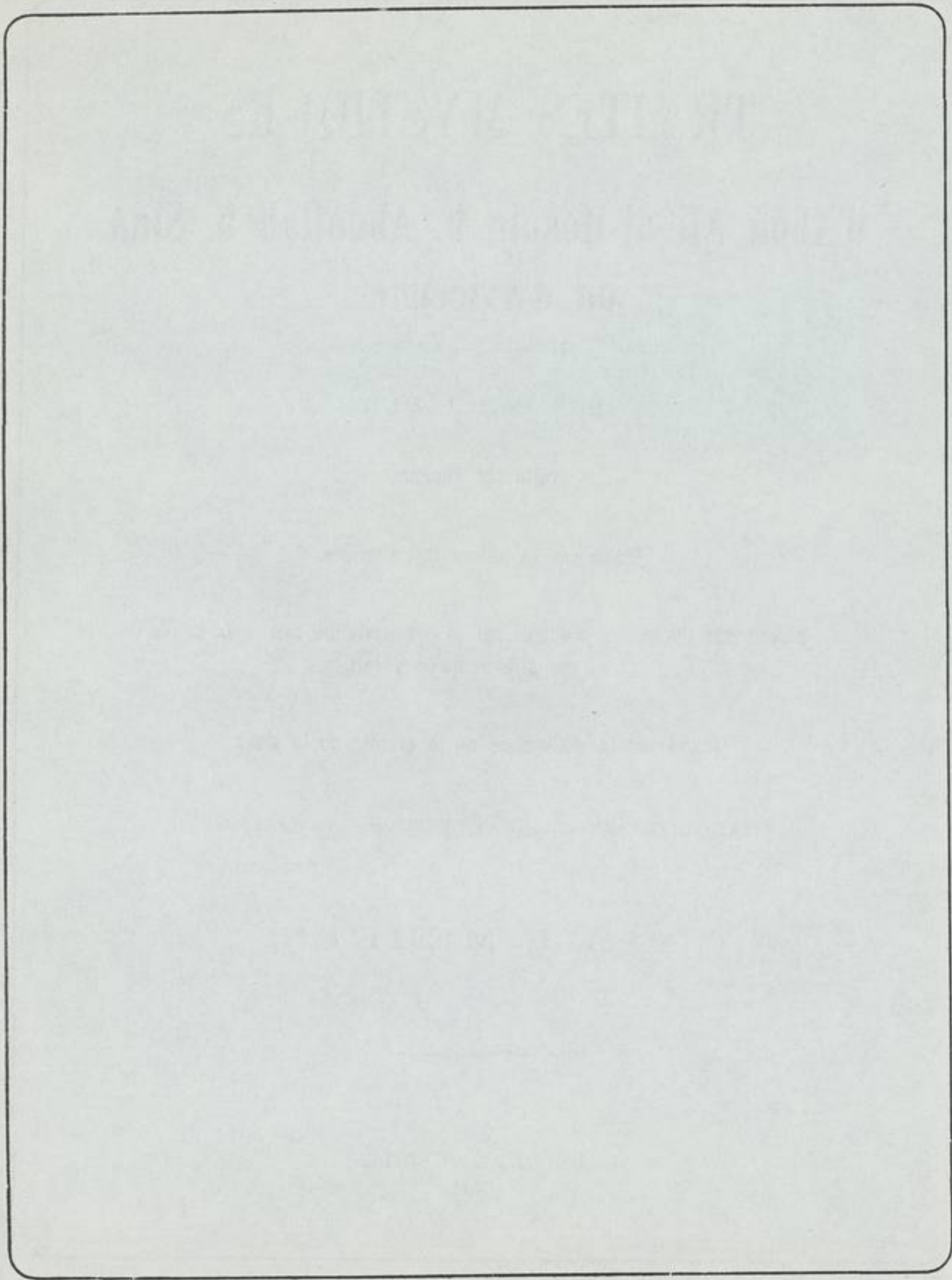


TRAITÉ SUR L'AMOUR.

TRAITÉ SUR LA NATURE DE LA PRIÈRE.

MISSIVE SUR L'INFLUENCE PRODUITE PAR LA FRÉQUENTATION
DES LIEUX SAINTS ET LES PRIÈRES QU'ON Y FAIT.

TRAITÉ SUR LA DÉLIVRANCE DE LA CRAINTE DE LA MORT.



TRAITÉS MYSTIQUES

**d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina
ou d'Avicenne.**

III^{ÈME} FASCICULE.

Traité sur l'amour.

Traité sur la nature de la prière.

Missive sur l'influence produite par la fréquentation des lieux saints
et les prières qu'on y fait.

Traité sur la délivrance de la crainte de la mort.

TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE, E. J. BRILL.
1894.

رسائل
الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد
الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية

الجزء الرابع

رسالة القدر

قد أعتني بتصحيحه

العبد الفقير إلى رحمة ربه
ميخائيل بن يحيى المهنري

طبع
في مدينة ليدن المحروسة
بمطبعة بريل
سنة ١٨٩٩ المسيحية

رِسَالَةُ الْقَدْرِ

رسالة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ..
حافظكم الله جماعة الإخوان وأسبغ
عليكم حسائم الآلاء،

إنه لما تيسر عودي من سلمته راكباً جدد إصفهان عرست ببعض
القلاع المعقودة على الجادة فإذا أنا برفيقي الذي شغفه الجدال حباً ونشاً
فيه اللداد طبعاً وحسب أن طريقه إلى الحف من الخصام والخرفة المسومة
بالكلام مهيج وأن سبيله إليه من المشاجرة والشغب في المناورة مئذ
فيطارحنا الحديث وخلصنا خوالجنا إلى امر القدر ورفيقي كما نعرفونه
من تجافيه عن أفعالنا وبمزرخ بينه وبين أعمالنا ويقصر ما يفعله ويؤثره
عن اختيارنا لا يضرب عروقه في بقعة القضاء ولا يسقيه من شراب القدر
وتأدت محاورةنا به إلى صاحب وبي إلى مداراة رخيمة رجاء أن أرفق
بداءه وأحط من غلوائه فنبين شيخ من بعيد اجتهته وقلت لله من
شيخ شبيه بحى بن يقظان ولا أبعد أن يكونه ولعل الذي بيده
ملكوت كل شيء أن يمتنعى بقاء نسي يعود جذعاً بعد تناه طال طونه
وتمادت مدته فإن الغيب حونة للعجائب مطبقة يفكها فاحى من قدر
غير مرقوب عن غير محسوبة وكان من بعيد قرنه القدر أى قرب

وقريب قدسه الى أعقف شَعْب وأعظم العبر القدر وأنت يا اخى دفع لما
 أنلوه من آياته بالراح أفوف في وجهه لا تبسط رؤيته ما بين حاجبيك له
 مستبعدا أن يكون القدر ذا سلطان مبسوط، إلا على عدد من الأسباب
 مضبوط، ومعتقدا أن المعروف من افعالك والمنكر ولجد من تستخطك واللعب
 ولحق من أفعالك والباطل بمعزل عن عصمة القدر وبماحيد من مجازة
 وبجانب من مشيئة وبخلاص من شركه ومصيب من سهامه إنما هي منك
 ولك وعليك ولو كانت لقيت عليك من حوش القدر لها أرصدت لوعده
 ثواب أو وعيد عقاب؛ هذا غاية ما استهدف لوقع فكرك، ووقف عنده
 خبب خاطرک، وسمح به رشح لذك، وعبرست فيه رجاك لعدك، وإن
 صدقتنى فراستى في هذا الآل المقبل استعنته نصيرا عليك وشريكا في
 استنقاذك مما سول لك فليأته صاحب لى يتلطف بين يديه لتتعرف
 اليه، فلما اتاه ألفاه من ابتغائه فإذا هو هو فإذا نحن نداری اليه حينئذ
 ورقهناه قدر نقض الحشمة ومزاج اسباب المباشطة وأخذ للحديث في شجونه
 فأقبل على يقول ما لى أراك غير العهد، الذى عهدته وغير الألف
 الذى عرفته أراك زمر النشاط ذابل الورق ممصوص النقى معقول الأسلة
 رائب النفس واجم الساكنة بعد عهد بك ضربة تلهب ونبعأ تموج وأعصارا

a) L.: مدار ou, peut-être: قدام.

b) Locution proverbiale; comp. al-Dhabbi, أمثال العرب, Constantinople, 1300, p. 4, et Hartiri, Maq., ed. de Sacy, p. 218.

تعصف وشفرة هذابة الغرب وجواداً غير مكبوح للجماح فكانت يلى عليانك
يغثو وعنود عرقك يرقو فقلت كذلك للدهر ضربات أحياف والمرء في تصاريقه
فإنه ليكسو ثم ينضو ويخلع ثم يخلع والتغيير ديدنه والتبديل هجيره
ولقد كنت على بينة من نبوت القدر بقياس معتبر فتلقف اليه من
التجارب ما رفته وعضده وإذا شهد القياس للحق وشهدت التجربة
للقياس تأكد الإيمان وعقدت النفس على سرده وأعرض الوهم عن همز
الشبهة ولمزها ولم يمنحهما الإصغاء ولم يولفهما البال وأنشتر عنهما الذهن
وهذا رفيقى لقد أطاع نزغات الشيطان في ححد القدر وهو زلوق عن
القبضة لا تملكه الحاجة لقد غرّى بشبهة تدين على قلب من لم يعجم
للخليفة بناجذ الحلم وأجتلى وجهه للحق من وراء سحف رفيف فما باح له
الطباع بسره ولا هش وجهه للحق في وجهه وإنما يضرب لله من عادات بريته
أمثالا ويحجى عليه من مذاهبهم أحكاما ولقد بردت عين عقله بكل برود
فلحظه كحظ القذى وعرضت عليه كد آية فتولت عنها بركته فكان
الذى نلته من لقاءك عفو أمنية أعلل بها النفس تبيّناها مقلبة^a الأحوال
غير مرتصدة ولقد كان الاستصراخ اليك والاستنصار بك من مثله وأستدنه
تطوفك وامتراة شطرك واستنجراء لسانك ببيانك والإصاحة لنيل موعظتك

^a مقلبة est ma conjecture, au lieu d'un mot illisible, après quoi on lit dans le texte
مقلبة au lieu de مقلبة.

من عرر الأعراض المقصودة بتيسير الله لقاك ومنه بقربك وإحسام الصنع
 بادنائك والادناء منك ولقد تيسر فأنعم ببيان لعله يشخذ منه بصيرة
 عشاعا كلول ولتسها طبع وأستأخوذ عليها هوى ونارت عنها السكينة
 وأستوحشت منها الهداية " ولعله ليس بجاهل في الله مخلصا ولا يلوى على
 عصبية كلما أسفر له وجه الخلق لفتنه عنه فإن الجاهدين فيه حرق للجهد،
 ميتدون منه سبيل الرشاد، ولعله بموعده من ميقات مكتوب تنفتق فيه
 أكام ذهنه ويهيج جامس فهمه ويركد تيار لجاهه فإن لكل أحد كتابا
 وأن أبتلائي بأصدقائي تعصبي بهم المشاكلة في النوع والمصاقبة في الوطن
 والمشاركة في الحاجة وعوز الغنى عن التعاون والتعاون وكل ذلك مما يحدث
 الألفة ثم تررع الحبة ثم تحصد الشفقة والشفقة بيضة تنفق عن النصيحة
 والنصيحة لقمة قلما تساغ ولقد يغص بها من لو ساغها استهنأها فإذا
 عافها مستطعمها فماتها كان فتا في عضد النشاط وردما لباب الرجاء وعمأ
 مضروبا على النفس لوأضح إخفاقها فيما حاولت من إشفاقها ولما أعضد
 من دائه الصديق كل أعضال وأياس من منظور الإبلال حتى خلى
 الطبيب شرب الشهوة ورفع عنه فلم للهمة لا حرم أراكني أيها الشيخ كتيب
 النفس سليب الانس وه أخوات بل أمهات ترق على " الغر الغبي، وتجد
 II^e عن المختف الابي: فقال لي هون عليك فإن الملك لغيرك ولقد علم قبل

أن خلق ما خلق، وخلق ما خلق، وفضم من الأسباب ما نظم، وخلق من
 الأضداد ما خلط، وضرب من الأساليب ما ضرب، ورائف من الحار والبار
 والبلل والصله ما رافق، وزاوج بين مسكة من عقل كريمة الإحناء عاربه
 الملامح قليلة الأعوان وبين شهوة وافقه النجاة خاضرة القنص^a، وعصب
 ذى تدرا بطوش وأمل ذاهب في سنن الأمتداد لا على ميل، عابر
 لموقف الأجل، بعجل وحرس أصم عن الذم أعمى عن العبرة ما زاوج
 إن هدى وضللاً وإن تقوى وأنهماكاً وإن استقامت وأوداً وإن عصباناً
 وطاعة وإن إنصافاً ولحاجة وإن سعادة وشقاوة بل علم أي العمدتين
 الأغلب وأتى للبرين الأقوى والأثور لا تخفى عليه خافية فجوز أن يمضى
 أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه، ما صرفه عن ذلك وكيف يصرف ولا
 وقف وكيف يوقف فأسلم واستمر مع المقدور، وأما تكررهن شيئاً فمكرهة
 لا تأخذ بيدك إلا إلى ذنوب النفس وأحلال الأزر وخرج الصدر بل فف
 عند الاستنكار والإنكار وعبر برشق وعظ بلطف فإن العنف مصرفه عن
 المساعدة تحريمه على اللجاج وعليك بالرحمة فإنها لأولى بسقيم الخوباء منها
 بسقيم الأعضاء وإذا رمقت أمثالهم بعين الرحمة وألقيت عليهم الرأفة بورك
 لك ولهم فيما تنحلهم وما كل يعصم عصمة يوسف حين رأى برهان ربه
 وكانت همت به وهم بها^b ولا عصمة أبسال حين نشأ عليه كنهور من

a) L.: حاضرة القنص.

b) Comp. Cor., Sour. XII, v. 24.

II٥. حيث شبّ سلسلة فأرته وجهها^١؛ فأما أنت أيها الكليم فقد ذهبت في امر الوعد المرقوب والوعيد المرهوب وإتھما للكاسب دون المدبّر ومن يجرى مجرى المأجّر وللکادح دون المقسور ومن يجرى مجرى المجرور مذهبا^٢ لو كان عقد المصلحة والعادة لجاج بنا كما لجاجنا ونقضى عليه كما يقضى علينا وكان لشيء نسميه عقلا أو حكمة عليه سلطان إباحة وحظر وكان جناب القدس عرضة لعذل وعذر فكان إنشأه ما أنشأه وإبداؤه ما أبداه وتقديره ما قدره لغرض أجاب داعيه وأبغى عليه باغيه أو لعل سئمه فسأم وبسبب أقام عزمه فقام كلاً أنه لا يسأل عما يفعل يعلم ذلك من يعلمه ممن رسخ في سواء العلم رسوخاً وشرب منه رياً نميراً وألقيت إليه مقاليد الأسرار الإلقاء وجلّيت له شبهات للحكمة حلاء ثم أنفقت عليه كنوز من عمره وذخائره من زمانه^٣ وقد سئلت إرشادك ونثله في مثلك مهلة وأنت على خوف من مخالطتي لا تسع الريث ولا ينبع بحر طلبتك وكشف هذا المعتاص عليك إلا الريث بعد أن يناسبه طبع ويساعده من الله صنع وتكون عبير أسفار ذلك النهج قد بلغت ذلك الحظ وشرحت صدره فلا تفرّضه المجاهدة في تلك السبل ولا يغشى بصره ذلك السناء فعد عن ذلك إلى نهج آخر مما ألقيت إن ذلك النهج مضمون بإعلاقه^٤ معجوز عن لحاقه^٥ لا يخرقه إلا للحرث المشيع

a) Comp. رسائل لابن سينا. Constantinople, 1298, p. 124.

والمهتدي الموفق في زمان مهطول فهلتم بنا الى طريق أفرغ من طريقك
 قرعاً وتحميل أخف على كاهلك عباً وسبيل إن لم ينفذك الى حرق
 للحق ومعاناة^a طرفك فيه طيفه وثى عليك ظلّه فلنضرب الآن الى أرض
 أخرى هي أخرى،^b وأعلم أن جناب القدس منيع أن تطأه أقدام الأوهام
 وأحكام الجبروت عجيبه وغير هذه الأحكام وأن خالفك ليس إنما يفعل
 له ويذر ويقدم ويؤخر لمتل ما تفعل وتذر وتقدم وتؤخر وإنك إن استخبتت
 مقايسة صنيع رب العزة بصنيعنا اختلف اللغتان وتفاوت اللفظان^c وهجمت
 عليك شبه مدلهمة هي أدجى من شبهك المثارة في باب الوعد والوعيد
 المطارة من وكر الثواب والعقاب ويلزمك في كل شبهة منها ترجو حقها
 وضلاله تتحرقى إزهاقتها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من رقة
 خالف الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر فإن كنت تضرب
 لأفعالك من أفعال الله أمثالا وتحاذيها بها قياساً فثبتت لأمثال تضرب،
 لك رحلان كل منهما سمت همته الى عقد بنية في برية عطشى فل لاⁱⁱ
 يغاث ولا يسيب فيها فجر من ينبوع ولا يخطأ اليها مد من أنى ولا يبض
 اديمها برشح وهي ملصقة مسبعة لا يعتسفها إلا شرب مغوار بنفسه
 وهي مع ذلك سهلية أقصر جدداً الى فرض البحر ومراقى التاجر وبلاد الفلاح

a) L.: معاناة.

b) L.: القدان.

c) L.: مغور، peut-être: مغور.

في الكسب من غيرها وقد هجرت الى سبل وعرّة حزون هضبات ومنتون في
أهضام وبتون وعقاب كوودة وثنايا محصورة وشعوب حرجة لا يكاد الركوبة
والحمولة تجوبها إلا عن انبتات" فقال كل واحد منهما سأشيد فيها بنية
مكورة مسورة ذات مسالح وفراديس ومحال ومساجد وحمّامات ودور قور
لها قباطين فيح وآزاج وأروقة وأزواج(?) ومصائف ومشتات وأنابيب وخرن وأبتتر
فيها آبّاراً وأخرق اليها قنيا أسننر لها الماء من سواعد الأرض أسننرازا
وأسترشحة من قصبها أسترشاحاً ثم أعينه وأسيله وأسبخه جداول في حوايا
الأرض أذيب سريانها وأوديتها الى وجنات السراج وادياً عمر المائة عبابا
وأسقيه صفحات الرياض وعروق الأغراس والنروع ويكون للمارة شرباً وطهوراً
وكل من هذين غنى عن رادة تتردد اليه فيما أزمع عليه ليس يبتغى به
عوضاً عن الإغلاق ولا يغشاه من الثناء أريحية وهزة ولا يحبوه الشكر
بهجة ولا يذيقه الذكر لذّة ولا يتغير منه بسبب ما يفقده حال راهنه
الى حال طارفة وأحدهما أبّن "نجدة ما يوود عليه" عمله وما يستغنيه
صنعه ويعلم علماً يقيناً لا يخدش حبينه ريب ولا يطعن في حرمنه شك
أنه وإن أنتحى صلاحاً وتحرى نفعاً فلا يتفق في الغالب الذي هو أكثر
حصى وأمدّ مدة إلا ضد ما اشرب اليه قصده وخلاف ما ولى شطره رضاه
وإن استظهر على أهلها بكل مصنع يسوع الوعظ الأبلغ ويهدّ، وزاجر يفري في

a) L.: وأحدهما مع نجدة ما يوود اليه عمله وما الخ: peut-être faut-il lire: وأحدهما بن.

b) Nous avons corrigé اليه du manuscrit en عليه.

التهديد والوعيد ويقْدُ، فَإِنْ عَقَدْتَهُ لَتَكُونَ زُرِيَّةً لِمَنْ يَسْتَعْرِضُ الْقَوَائِلَ
وَيَغْشَى السَّبِيلَ وَيَسْلُبُ الْمَارَّةَ يُغَيِّرُ فِي السَّبِيلِ الْآخَرَى الْمَسْلُوكَةَ يَغْدُو مِنْهَا
إِلَيْهَا وَيُرُوحُ إِلَى مَأْمَنَةٍ مِنْهَا وَإِنَّهَا لَتَكُونُ مَضْطَبَةً لِلْفَجْوَرِ وَمَسْبَأَةً لِلْخَمُورِ
وَمَظْنَةً لِلْفَوَاحِشِ وَإِنَّمَا يَسْلَمُ فِيهَا الْعَدَدُ الْقَلْبَ شَاذًا بَعْدَ شَاذٍ، وَذَا بَعْدَ
فَذًا، وَأَمَّا الثَّانِي فَقَدْ حَسَّنَ الظَّنَّ بِعُقُوبِي مَا أَجْمَعَهُ وَخَالَ أَنْ مَا سَمَّتَ
بَطَوِيَّتِهِ سَمَّتَهُ وَلَقَدْ بَنَيْتَهُ لِفْتَنِهِ مِنْ صِلَاحِ قُدْرِهِ وَخَيْرِ وَثَمِّ إِلَيْهِ وَمَعُونِهِ
حَرَدَ حَرْدَهَا وَأَعْتَمَامَ شَامِ فَضْلِهِ وَإِحْسَانَ أَمِّ صُوبِهِ أَمَّا بِتَيْسِيرٍ، ثُمَّ إِنْ
كَلَّا مِنْهُمَا لَمْ يَعْجُرْ إِلَّا عَلَى تَنْفِيذِ مَشِيئَتِهِ وَتَشْيِيدِ الْبِنْيَةِ عَلَى الصُّورَةِ
الْمَحْكِيَةِ فَصَدَقَ عِلْمُ الْأَوَّلِ وَأَخْلَفَ ظَنُّ الثَّانِي فَخَبَّرَنِي أَيُّهَا الْكَلِيمُ هَذَاكَ
اللَّهِ مَاذَا يَفْتِي بِهِ إِمَامُكَ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي تُعْرَفُ بِالْعُقُولِ ذَلِكَ الَّذِي
سَلَّمْتَ لِحُكْمِهِ فِي بَابِ الْجَزَاءِ عَلَى الْقَدْرِ إِذَا اسْتَفْتَيْتَهُ عَنْ صَنِيعِهَا فَلَعَلَّهُ
يَنَاحِلُ ثَانِي الرَّجُلَيْنِ قَبُولًا لِلْعُذْرِ وَيَعزُّوهُ إِلَى حَسَنِ نِيَّةٍ عَارِضَتِهَا دُونَ تَمَامِ
الْعَمَلِ يَدٌ حَاجِزَةٌ وَلَعَلَّهُ يَشْخُ عَلَيْهِ بِتَمْهِيلِ عِذْرِهِ وَيَفِيضُ فِي تَأْنِيْبٍ وَتَنْبَلِيمٍ
بِهِ قَائِلًا لَهُ مَا كَانَ بِكَ أَفْتِيَاقًا إِلَى عَمَلِ شَاءَ وَحَدِّ مَغْبَنَةٍ وَعَمَّتِ الْفِتْنَةُ
بِسَبَبِهِ وَهَلَّا فَكَّرْتَ ثُمَّ قَضَيْتَ وَنَظَرْتَ ثُمَّ أَمْضَيْتَ وَلَمْ تَتَفَكَّرْ فِي نَفْسِكَ لَا
أَكُونَنَّ قَادِحًا لِيُزَادَةَ فِتْنَةً أَوْ مَاهِدًا مَهَادًا آفَةً وَعَرَضَةً لِنَدَمٍ، وَأَمَّا الْأَوَّلُ
فَفَتَنَاهُ فِيهِ جِزْمَ خُتْمٍ وَهُوَ أَنَّهُ الْمَغْمُوسُ فِي مَغَاظِ الْعِذْلِ لَا مَتَنَفَسَ لَهُ إِلَى
الْعُذْرِ، ثُمَّ إِنْ كُنْتَ أَيُّهَا الْكَلِيمُ تَضْرِبُ لِلَّهِ أَمْثَالَ مَا خَلَقَ وَتُنَجِّرِي
عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْجَمِيلِ وَالْقَبِيحِ وَالْمُبَاحِ وَالْمَحْظُورِ فَأَيُّ الرَّجُلَيْنِ تَضْرِبُ لَهُ مَثَلًا

وتشبهه به عملاً لا سيما إذا تذكّرت رأيك أن الناجي زمرة زمرة ممن
يهوى هواك ويأثى للحق من ماتاك لو جمعت لم يشبع جوف قرية ولا
أسودت معه بقعة والآخرون مردودون عندك في وحدة الهلاك أليس فتواه
أن الأول منهما هو المثل تعالى الله عن أن تضرب له الأمثال وتعرض^a عليه
الأحكام أو يكون له فيما يقتضيه عرض أو أرب أو علة أو سبب علا
مكانه وجل شأنه وسفلت الأوهام عن كنهه وكل شيء هالك غير وجهه
II^d لا يسأل عما يفعل ولا يُعَلَّل ولا يُشبه ولا يُمَثَّل؛ هذا والقدر من نية
الرجل وعمله هذا القدر فكيف إذا كان هذا المظلم قد حشر على من
أسكنه عقده وحزم عليه أن يحذوه ويختلى واردة الفساد عنه من
المرابطين عدّة ديدنهم السعي بالفساد في البلاد والعباد وتجنّب من
لم يصغ صغوم ولم يضلح ضلوعهم وحرد عنهم وعاف شرعهم بكل حيلة
ووسيلة إلى تضليله وأعد أيضاً بازاتهم وزعة فأما أولئك المرابطون فقد
ملكهم من المضاء والرواح واللحن واللبس والخلابة المنطق ورسافة الوحي
ووقوف الإشارة ووشك القبول ما هو ردّ عظيم وأداة عاملة وآلة معينة وأما
الوزعة فحاملها^b الشخوذ خافية النعم شاسعة المبادئ نائمة الإشارات لأجنيبة
المناسبة وأسْتَبِحَاش العادة وبعد المصلحة ونزوح المقامة فلا يكاد نوية لها
ولا نزوح بُنَيَات الخواطر منها إلا إذا تستنى من الأسباب ومن الدواعي ما

a) L.: وتعرض.

b) L.: فحاملها (sic).

يُطَيِّرُ الوَسْنَ من عَيْنِ المَعْتَبِرِ فيَحْدَقُ الى الوِزْعَةِ تَحْدِيقَ مُتَبَصِّرٍ وَيَكْشِفُ
 الغِشَاوَةَ عَنِ قَلْبِهِ فيفَكِّرُ تَفَكِيرَ مَعْتَبِرٍ وَيَنْفِخُ التَّوْفِيقَ فِي خِمْدَةِ ذَهْنِهِ فَتَعُودُ
 وَقْدَةٌ وَفِي فَحْمَتِهِ فَتَعُودُ جَمْرَةٌ وَيَسْلَمُ مَعَ ذَلِكَ مِنْ مُعَارَضَةِ نَشْءٍ آخَرَ مِنْ
 أَعْضَالِ المَرَابِطِيِّينَ فَحِينئِذٍ رَبَّمَا رُحِيتَ سَلَامَتُهُ؛ وَأَمَّا إِنْ وَازَنَ الدَّوَاعِيَ
 أَيْضًا مِنَ الصَّوَارِفِ مَا يَزِمُّهُمْ لَيْبِئًا بِهِ إِلَى النَّدَى لِجَنِيبِ وَالمَجْمَعِ الأَثِيمِ
 وَالمُسْتَعْنَى^a بِقَرْبَانِ اليَدِ لِلْمَرَابِطِيِّينَ وَلَمَنْ يَتَأَلَّبُ مَعِجَةً عَلَى السَّاكِنِ المَسْكِينِ
 فَإِنَّ السَّاكِنِ المَسْكِينِ مَخْلُوبٌ، مَأْمُورٌ عَلَيْهِ مَغْلُوبٌ، يَصْبُو إِلَى أَوْلَائِكَ الغَائَةِ
 المَتَّحِدِينَ المَحْتَبِينَ فَإِنَّ الوِزْعَةَ فِي العَامِّ الغَالِبِ لَا تَوْصِلُ أَحْتَجْتُمْ^c بِمُؤَاوَزِينَ^b
 وَاعْلَمْ أَنَارَ اللّهِ قَلْبِكَ وَسَنَ عِرَارَ ذَهْنِكَ أَنَّهُ لَا تَنْهَضُ فِيكَ إِرَادَةٌ إِلَّا وَقَدْ
 تَمَثَّلَ قَبْلَهَا فِي وَهْمِكَ صُورَةٌ شَخِصَتْ بِسَبَبِهَا مِنْكَ هِمَّةٌ تَوَجَّهَتْ بِكَ إِلَى قَبْلِهِ
 وَرَبَّمَا كَانَ الَّذِي ضَرَبَ يَدَهُ إِلَى مَنْكَبٍ وَجَّكَ فَهَزَّهُ عَقْلًا رَصِينًا وَظَنًّا مُسْتَحْوِدًا
 وَتَخَيَّلًا لَازِمًا وَرَبَّمَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ كَانَ سَنَاحَةً غَيْرَ مُضْبُوطَةٍ وَنَفْثَةً فِي
 رُوعِكَ غَيْرَ وَاصِبَةٍ وَخَلِجَةً غَيْرَ مُحْصَلَةٍ وَآخِذَةً مِنَ الخَوَاطِرِ المِضْمَحَلَّةِ إِلَى غَايَاتِ
 نَافِرَةٍ بِإِرَادَةِ خِدَاجٍ لَا يَتَلَقَّى مَنقُوشَهَا قَوَابِلَ الذِّكْرِ وَاعْمَلْ مَا تَكُونُ هَذِهِ
 السَّنَحَاتُ إِذَا شَبِعَهَا مِنَ العَادَةِ إِذْنَانِ أَوْ كَانَتْ مِنْ أَفْئَانِ شَرِّهِ المَذَّةِ فَوَافَاها
 مِنَ الشَّهْوَةِ اسْتِيقَاطٌ أَوْ كَانَتْ مِنْ شَرِّ سَعْرِ الغَضَبِ فَفَادَهَا مِنَ السَّخِطِ

a) Leçon adoptée par moi; peut-être: المُسْتَعْنَى du manuscrit ou: المستعين.

b) L.: معه.

c) L.: أَحْتَجْتُمْ; la leçon du texte est incertaine.

ابتجاج الى مطابقات من معان اخرى في سننحات اخرى رتبا أعيا عدّها
وآذى التذكّر إحضارها وهنالك إذا أومض من السننحات برق فكانما أوقع
ودقاً فتنهض إرادة لا تئز بالارض تحكى نهضة الطلاء الرابض رتعا ولو لا تلك
المعاون المزعجة لكشم منها الواقع ونام الواقف ولو كان بدل ذلك الوميض
ودق وبدل ذلك البرق صعق" وما يذهب اليه من أن فعل العايب
والنائم غير موصول بغاية ولا مسند الى عرض ولا منزعج اليه عن طارق
ببال ولا معقود عليه قصد وهم بل أن العيب ليعمل غير موصول بغاية عقلية
او عرض فكري إنما له من لمعان التخيل مبدأ ومن غايته منتهى فالنائم
المنقوص في سبات الغرق هو ايضاً في سباته متوقم ويتوقمه حاس نازع
وبنزاعه متحرك وإن كان نزعاً غير مخروط في سلك رأي قار او ظن معقود
إنما هو تلويح مجتاز المثير لحلول المغزى والنائم قد يحس بالأذى إحساساً
حله من الإحساس محلّ التلويح من الفكر وإن لم يكن علناً او راسخاً
مركزاً ثم إن باطن النائم يقظان وتوقمه عامل وغريزة التوقان فيه ترصد
إنما نام عن عدده الظاهرة دون أدواته الباطنة وقوة الشوق من داخله
قواه وكامنه منتبه لا ينام عنه ولاه فيه وسننحاته تحرك من شوقه تحريكها

a) Je pense qu'il faut lire ici : وأما ما , au lieu de ما .

b) L. ne porte que l'inintelligible قال او وال .

c) L. porte l'inintelligible خان .

d) L. : علياً .

e) L. : دخله .

منه وهو مفصول ما بين شغرتين مفتوح العين كانت السنحات إلهام رأى أو إلهام ظن أو كانت نزعاً من خيال وشوق شفيح^a إلى قوة العزم وفي ربه السلطان على قوة الحركة فإذا راودها الشوق ويوجد عزها فأسعفتها بحريك العضو وإتمام الفعل؛ واجتمع من هذا أن كل فعل مصدره آية إرادة ذات فهو طاعة الشوق بل أعلم أن كل إرادة واختيار بمبتدا مستأنف وكل مبتدا مستأنف فله سبب فكل ما له سبب فإنه ينبعث عنه من حيث هو بالفعل سبب وهو من حيث هو بالفعل سبب فهو موجب وما لم يعقد عقدة الإيجاب أحلت عنه مسكة السببية وربما استرخص في الباسه بنية الشرطية فالإرادات منشأها أسباب مؤاخذة بالإيجاب متخرج عن سبيلها التجويز وهذه هي الدواعي إذا استطالت بسطانها على الحواجر وتوانت من كل مائى وتحوشت إلى قوة العزم من كل أوب وأخذته بين فؤد حاد وسوق داح لا ربه فيها ولا تعريج خضعت لها رب الإرادات صورا البينا منفذة أعمالها وكانت^b من خطه كنت خبيراً بأجلتها قديرا على الدفع في صدر عاجلتها فوقعت في وجهها فكانما النعم سائقك حرام الغيود وصبط كفيك وثاق المكتوف وكانما حذر لسانك عن الاستصراخ فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لكفتك الخطه فغطتك في الورطة وكنتف مع الرعب

a) ل.: وشفيح.

b) ل.: ولكن، que j'ai corrigé en وكدنت ; peut-être faut-il lire le mot suivant : في، au lieu de من.

مَلِكِك وإِمْكَانُ النِّقْضِ عِنهَا مِلْكَتُهُ كَالْمُنْتَظَرِ لَهَا وَهَلْ ذَلِكَ إِلا مِنْ أَسْبَابِ
 رَبِّهَا الْقَدْرُ وَالصَّوَارِفُ^a عِنهَا ذَلِكَ دَقِيقَةُ الْأَشْيَاحِ قَلِيلَةٌ^b الْآثَارُ فَاتَمَّتْ
 عَنِ الذِّكْرِ لَوْ أَنْشَدْتَهَا فِي ضَوَائِلِ الْحَفْظِ قُلْتَ كَسَلٌ أَوْ ظَنٌّ حَسَنٌ وَلَمْ^c ...
 ... خَانَكَ فِيهِ الْوَهْمُ وَلَمْ يَنْفَتِحْ دُونَهَا فَقَدْ الذِّكْرُ فَإِنْ نَشِطَ نَاشِطٌ
 لِمُعَارَضَتِنَا بِإِرَادَةِ الْخَالِفِ حَلَّتْ قَدْرَتُهُ فَلْيَعْلَمْ أَنَّ تَحْصِيلَ إِرَادَتِهِ لِحَطِّبِ
 أَعْضَى لِيَبْلَا وَأَنَّى مَعْنَى وَأَعْلَى تَمْنَا مِمَّا نَحْنُ فِيهِ وَمَنْ أَلْدَى سَاعِدٌ عَلَى
 أَنهَا مِنْ قَبِيلِ إِرَادَتِنَا إِلا بِالْأَسْمِ وَمَنْ أَلْدَى أَنْعَمَ بِأَنَّهَا حَادِثَةٌ مِنَ الْعَدَمِ
 وَكَيْفَ مَا كَانَ فَإِنَّ الْأُمُورَ الَّتِي يَسْلُكُ إِلَيْهَا النَّهْجُ الْمَتَّضِحُ وَيُسَافِرُ نَحْوَهَا
 مِنْ حَوَادِ الطَّرِيقِ لَا يَضَلُّ عَنْهَا بِالْخَفِيَّاتِ الَّتِي الطَّرِيقُ إِلَيْهَا أَوْعَرُ وَالْإِحَاطَةُ
 بِهَا أَعْسَرُ وَمَا أَنْصَفَ مَنْ جَعَلَ لِلْجَهْلِ بِمَجْهُولٍ دَلِيلًا عَلَى الْجَهْلِ بِمَعْلُومٍ وَأَعَدَّ
 الَّذِينَ نَاجَتْهُمْ لِلْحِكْمَةِ بِالْبَيَانِ أَنْجَتَهُمْ عَنِ أَخْذَةِ هَذِهِ الْمُعَارَضَةِ وَعَرَفَتْ
 إِلَيْهِمُ الْإِرَادَةَ الْإِلَهِيَّةَ تَعْرِيفًا نَزَّهًا عَنْ مَلَامَةِ هَذِهِ الْمُنَاقِضَةِ وَلَقَدْ ضَلَّ
 مِنْ خَامٍ عَنِ مَسَايِرَةِ الْعَقْلِ فِي كَتْمِ الْحَقِّ نَقِيَّةً أَنْ يَحِطَّ رِحَالُهُ بِمَطْرَحٍ مِنَ
 الْإِلْفِ وَإِنَّمَا الرَّاشِدُ مِنَ الْحَرِّ مَعَ مَوْضُوعِ الْعَقْلِ وَمَرْفُوعِهِ إِلَى أَيْ مَعْرَسِ أَنْفَقٍ
 وَمَنْ أَسْتَأْثَرَ صَحَابَةَ رِفْقَةٍ لَمْ يَنْصُ عَلَى الرَّحْلَةِ وَمَنْ تَعَرَّفَتْ إِلَيْهِ الْوِجْهَةُ كَانَ

a) L. porte (و.انصوارف) و que j'ai corrigé en.

b) L.: جليلا.

c) Dans ce qui suit, le texte est tout à fait corrompu; et nous n'osons pas le corriger; le voici: «tu ne les as pas trouvées, mais les tentations seules». Le mot فائتة est notre émendation, au lieu de فلوية du texte.

II. من الرفاق على حَرْفٍ؛ فلنراجع الى ما أُنحَرَفْنَا عنه في شَجْنٍ منه .
 ونقول نسمع هداك الله أَنْ هذه الدواعي لا تتناول النفوس كلها ببطش
 واحد وإنما بينها وبين النفوس مناسبات شتى وربما خشعت لعدة منها
 نفس لا تنعجم لأضعافها فتات^a أخرى كالمشربية تعمل في ضريبة وتنبو
 عن أخرى والساعد واحد وذلك إذا صلبت الضريبة^b ولأن المعمول فيه
 ورجعت كفة متأنثة والسبب في ذلك تفاوت النفوس في السجاياء
 والأخلاق والتربية والعادات والغفظة والغباوة والهيابة والجسارة فإن الدواعي
 الدارحة عن عش الشهوة لا تُصَبِي المَعْشَعَشِ^c كما تُصَبِي الغر الشارخ
 ولا تُصَبِي العزهاة كما تُصَبِي النير ولا تُصَبِي المنتسك كما تُصَبِي المنتهك
 المنتهك والدواعي التي نغشوا بها أواذي الغضب لا تستهوي المبرود كما
 [لا] تستهوي احرور ولا تسور المنتهج كما تسور المنتس ولا تستخف
 الطاعن في ذنابة العمر كما تستخف من ألقى عصاه في روق الشباب
 وأعلم أن الأسباب موصولة بأسباب والدواعي مقابلة بالحواجز ولخييل
 الدهر ركض في مشوار طويل وحلبة مديدة وقد تحصل مصادمات أسباب
 تحرف عن مقاصد وجهات الى مقاصد وجهات وربما وجهت صدمة الى
 أخرى وربما كاذت الصدمة حبسة وربما كانت صرفة وربما كانت همزة

a) Leçon incertaine, que nous avons adoptée au lieu de فتات ou فتات du manuscrit L.

b) Leçon adoptée par nous, au lieu de انبوعا du manuscrit L.

c) Ou المَعْشَعَشِ, au lieu de المَعْشَعَسِ, leçon du manuscrit.

d) لا se trouve dans le manuscrit, mais ne donne pas de sens.

بشدة فخذ من هذا كله أن إرادتك موجبة وأفعالك نتائج وأقرب ما
يساعد عليه من هوك أنها إن لم تكن موجبة فهي كالموجبة ولو لا أن
اسم الإخبار ينطبق على معنى من الحمل المستكبره لفضيت عليك بأنك
مكبر فإن لم تكن مكبراً فكما كبر ولا يفيد فرق عند اعتذار عظمة
الصانع حلت قدرته بها دونه بين السابق^a وبين ما هو مصلى سابقه
وتالى عاتقه وضيغف^b فإن ما بين كفتين كعين^c لا كثير بين فكيف
إذا كان السبب ألح من هذا والشبه أجمع وكان الانحدار عن تسليم
المساواة الى المدانة وعن المجانسة الى المشابهة وعن عرض الإرادة موجبة
الى فعلها كوجبة مؤنثة لا التزاماً ونطوعاً ولا استيجاباً؛ هذا ثم لا
كثير فرق بين إزهاق ما تنفيه من القدر وإزهاق ما تثبته من الدواعى
المتسلطة على الصوارف فإن كان المنتهجم على الخطيئة إذعنا للقدر معذوراً
فالمعقود اليها بأزمة الدواعى معذور أوفى نخوم المعذور وإن كان صنيعنا
قياساً لصنيع ذى الملكوت الأعلى فالكريم منا لا يمهل عذرتة فى مواخذة
المعذور حقاً او من له شنشنة منه فكيف إذا كان أن يكون فهل يقضى
عليه عزت قدرته فيما تنسبه اليه من الوعيد والتخليد بهذه القضية وإن
كنت تنزه جبروتة عن المقايسة بغيرك فمن عزلك عن الإرجاء خائباً

a) L. porte: الشى, sans aucun sens.

b) L., sans و; la leçon du manuscrit L. semble altérée de وضيغف وضيغف.

c) L.: كآ.

وسؤل لك القول بالتخليد واحبا؛ وأعلم أن قولك بحسن التكليف أو III.
 بوجوبه شيء عويص^a لميزانك ورجع فيه الى فتيا^b عقلك كان لوكنة لك
 لا تسيغها ولاضربن لك مثلا من رجل ثالث حشر زمرة^c وجمع عصابة وقال
 كل من أقل حصاة من هذه للحصى قيد شبر أثبتته طودا من نضار وهضبة
 من ياقوت وزبرجد ومن خالف جدته وسملته ثم صلبته وقتلته وهو
 رجل غنى عما سام الزمرة^d وندب اليه العصابة سواء له أنعم أو حرم لا
 يناحو له احدهما شيئا يناحو به عنه الآخر لأنه في نفسه مأحول كل
 شق ونائل كل خير ومزدرى^e كل بهاء ومحبو بكل نبا لا تكسبه الكلفة
 مزينة لو وضعها خسرها ولا به خصاصة يستدها باقتبال صنع واعتناق سعي
 بانعام أو غيره وليس كالواحد منا ينعم لقضاء حيق أو جزاء ولا لسان
 صدق وثناء يسرانه^f وانسرة ربح مفاد ولا شيوخ ذكر وذيوع صيبت يشرفانه
 والشرف نعم اللباس ولا اتيان بالأجمل في الفعل فتكون حاله وقد أتى به
 أمد من حاله لو تركه لكنه غير^g مثلنا غنى لا يوقى اليه آت يمهده مجدا
 لولاه لسحرز عنه وراث دونه ما ينهيته ثم لا يؤذيه خلاف ما كلفه ولا
 يويسه ولا ينكى بوجه من الوجوه فيه سواء آنت الزمرة أمره طاعين
 او صدوا عنه أجمعين ومع ذلك فقد أغرى بهم مكسبين عما أمرهم

a) L.: عويص.

b) Après فتيا، on lit: العقل (عقلك) العقل.

c) L.: مردى ou مردى.

d) L.: لكى (sic); après ce mot, j'ai inséré غير, nécessaire pour le sens.

وأصحبهم من المنشطين نفراً قريباً ممن تكون^a سورتهم على^b المرابطين لا تجد تنشيطهم من الموقع ما تجد تكسيل الآخرين وقبل ذلك كله فإنك إذا حققت ذلك لم تجد الكلفة تقوم ذلك للجزاء إلا جعالة تلك الإقالة جيل من عسجد وهضب من ياقوت وزبرجد وإلا غرامة ترك^c الإقالة جدح^c وسمل يقفى على أثرها صلب^c وقتل ثم إنه وفى بما وعد وأعد فقبل له هلاً أشاحت بما أثبت عفواً وصفحت عن عاقبت تكرمها فقال لقد أدققت في ذلك نظراً وأعمقت فكراً وأردت أن أزيد من أنعت عليه غبطة وأضعف له بهجة فإنه إذا ذكر الذى صار عليه من النعيم، وناله من البلاء للجسيم، كسب كسبة بسعى أجمله وأثر أمده وغناء إبدائه هب نشاطه عن هجدته وقام طربه على ساقه وعشيتة أرجية تقابل للحسرة وحذد يقابل الندم وكما لم أجد بداً من التحريض والتحريض بالوعد والتأميل لم أجد بداً من الترهيب والتحذير بالوعيد والتهديد وأن أخذ فيهما إلى أطوار المبالغة، ثم أترمنى الدين بالصدق والنفور من الخلف للوفاء بالأمرين إثابة للأغليين جداً وهم السحباء بالطاعة ومعاقبة للأكثرين جداً وهم الأشباح بها فكل علمته قبل ما كلفته، أليس مفتبك الذى سميت عقلًا وجعلته أصلاً يقول لك ليتك توقفت قليلاً

a) L.: تلونا).

b) L.: من, au lieu de على.

c) ترك est ma correction, que j'ai mise au lieu de تلك, leçon du manuscrit.

ونامتت ناملًا ولم نحل على مطا العجلة فلعلة كان يسر لك أن تعتبر في نفسك فنقول ما عسى أن تبلغ العبارة عن نائل هذا الثواب مبلغا يعتد بعمله عملا تكون أجرته من الياقوت جبلا فان يفترق الحال عنده بين افضال عليه بعرف ابتداء وانصالي اليه جزء فان افترق فيما يحمل من أن يسف بعين اعتدال أو بحظ كفه اعتبارا أو بكون لقدره عنده قدر الامتنان بالجزاء المذكور وللجائزة الموصوفة أشاه أو يكون لإحلال^a النعمة بالنائل الذي أعظمته والنوئل الذي أحسمته من هذه العلاوة في ترفيق^b قدر المنة أثر وإن كان قصدك في هذه العلاوة تحويل مزيد غبطة فهل حرية تعدل ذلك نعمة أخرى أو أضخم منها حجما وأنعم بالآ وأوزن الوعيد عائدة وأبعد من أن يكون في واجباته الوعيد بالجذع والسهل والصلب والقتل والتصديق لذلك الوعيد المبير عند الخلاف في ذلك الأمر للفقير وقد علمت أن من سبى به وعبيدك ونسه سوط عذابك ويقضى عليه سخطك ويفسده مكافاتك ثم للجسم الغفير والدائم الكثير والقبيل الأعد والسواد الأعم فلقد بذرت لريح وتيه^c بذرا أحصد ما شئت من وبال وأربح ما شئت من خسران^c فان كنت تضرب لله الأمثال فهل موقع طاعتنا في هذه الدنيا عند ما نجازي به عنها

a) L. porte: لإحلال; peut-être faut-il lire: لإجمال (« ou encore faut-il, pour regarder ce bénéfice convenant ..., rabattre la valeur de cette munificence »).

b) L., peut-être: تدقيق.

c) L.: تيح.

فى الأخرى إلا دون موضع نقل للحصاة عند الجبلين بل دون دونه أو هل
 موضعها من اعتداد الله الغنى بها إلا دون موضعها من اعتداد الرجل
 ودون دونه أفترض الله الآن لما عرضت له ذلك المعنى فى صنعه الموبخ
 على أحواله العبت فى أفعاله المسقة فى زمانه، لا تضرب الله الأمثال ولا
 III^a تجعله غرض الأوهام ومحط الظنون ومعتقد القياس. ثم تأمل وأعلم أنه
 لو كان أمر الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه
 كقبيحك كما خلق أبا الأشبال أعصم الأنبياء أحسن البرائن لا يغذوه
 العشب^a، ولا يعيشه للخب، إنما يقيم الأبيض والنخض الغريض الذى
 لم تطفأ غريزته ولم تبرد حرارته ثم لا يطعم آياه إلا القرس والوقص
 والبقر والنقع^b والنهز والنهس وقد آداه من الشدق الهريت والذاب الصليب
 والكف اللطومة والأرض الأبوزة والعصب المدمج والعظام الصم والرقبة
 الغلباء والكاهل المشرف واللبان الرحب والجنب المنجفر والإطل اللاحق
 والتمن الأزق والنند الألف أدوات أشد بها معاون على لحاق الشارد
 وجدل المجاهد وقرس القنص، ولما خلق العقاب العنقاء^c ذات تخالب
 عقف ومنسر اشغى وحنج أفتح ومنكب شبح وقوادم جثلة وخواف
 مظارة ومناكب لبدة وكلى وأباهر كثة وشكير أثيث الى هامة فطحاء

a) L.: العذب.

b) L.: والنقع، peut-être.

c) L.: العقباة.

ومُقَلَّةٌ غائِرةٌ وحادِقةٌ سحراءٌ وحوصلَةٌ^a مساجورةٌ وعنقٌ أتلعٌ وثخذٌ أعصلٌ
مخطوطٌ وساقٌ مُجْتَدَلٌ مَفْتُولٌ ما خَلَقَهَا لَاقِطَةٌ لِحُبِّ، ولا قاصلةٌ لعشبٍ،
ولا لاسَةٌ، ولا حاسَةٌ، أنما خَلَقَهَا خارقَةٌ، مازقةٌ، فاتكةٌ^b، هانكةٌ، قاذةٌ فاريةٌ،
قاطلةٌ باريةٌ، ما كان بالعزير القدير حلت قدرته عن ذلك رقة كرفتك
أو رقية كرفتك لا يراعى ما تراعيه في مثله ما سميتَه عقلاً إذا صدقت
عنه روايةٌ ولم تأثر منه على وفاق هواك الآن شهادة من كف الأذى
وأطفاء نار الهرج بل جوز وأمضى بحكم أدق سراطاً وأشد توارياً من أن
تلاحظه عينٌ ما سميت عقلاً وجعلته إماماً وإليك عن الاعتذار بالأعواض
المذكورة عن آلام البطون المنزوعة^c والفرائص المفصولة والأعناق المفروسة^d
بعدَ زمانٍ ينسى المضيض ويذهب الترة ويفتأ الغيظ ويسيل السخيمة
وينزع الضب ويكون فيه ما كان كأن لم يكن وما فجع كأن لم يفجع
وما أوجع كأن لم يوجع لا يفرق فيه بين التعويض والخباء وبين الابتداء
والجزاء فإن المهل إذا طالت والأدوار إذا دارت وللطوب إذا تحللت أنست
البدو وبدأة^e الشيء ولو ابتدئ^f منعم^g لا يعلم ثم عزاه إلى أنه عوض

a) L.: وحصولة.

b) L.: فانكة (sic).

c) L.: المرجوة.

d) L.: المفروشة.

e) L.: وبدأت.

f) L.: انبرى.

g) Peut-être faut-il lire: منعم الإنعام.

عن شجة أو لكمة أو لطمه أو سبه أو إهانة أو زرية أو روعة أو إقناط
أو إصابة أو كنتم نصيحة^a ما عهدتها خمسون سنة ما وقع موقع العوض
وكيف والمهلة أشد تراخياً وبعداً وبين حديثه خفوت طويل وهمدة متمادية
يعقبها نشور جديد وأستثناف أمرٍ يجرى وأديه على الذكر كلاً إنه تع
يُثيب فضلاً وأبتداءً لا إسقاط فرض وأداءً إن لا فرض عليه ولا حق يعلم؛
III ذلك من رزق علمه وعرف حكمه؛ هذا ولعلك تحلني محل من يعقل
عن نابغ من اهل طاعة عقلك ربما نبغ فشام على كلامي من عمده ذلك
العقل سيقاً وأرسل إليه من جعبته رشقاً وحاول نكت ما غرلته وفضل
ما وصلته او محل من يجهل أن على كل كلام كلاماً وزم كل قول
قولاً فإن السنة لن تفحمها إلا عسازة بصدق الكلام^b [وشفاها] وبأخاخة
وجاهاً وإن الإجراء في الخلاء مبدول وكذل في البراج هاتف فلا تحلني
هذا المحل فلا تبعدن^c أن أكون أخبرهم بما على هذا الكلام بحسب^d
عقلهم وأرميهم لفرائضه عن قوس وأهديهم إلى^e النزوغان عنه إلى^f عقل

a) Après نصيحة, quelque mot semble manquer dans le texte; au lieu de ma conjecture كنتم, on lit dans le manuscrit L.: كشف; de même, L. semble porter اخابة, au lieu de إصابة, ma conjecture.

b) L.: الكلا ou الكدا; la particule و avant شفاها est oiseuse.

c) L. sic (فلا تبعدن); peut-être faut-il lire: تعنقدن.

d) L.: وحسب.

e) Au lieu de إلى, je suppose qu'il faut lire: على.

f) L.: وإلى.

الشغريية ومهاشاة العرصة والحاربة والمجاهرة على عناد أصلج^a ولعلنى^b أخرى
لساناً وأشقى بياناً وأضحى بهار حجة وأظها^c بحر قريحية وأمضى ذباب
خصومة لكن كد سعى من هذا الشجار^d في ذلك خائب وكذ اضطراب
فيه استنشار وكذ تومية مخطى لأن الفيصل في هذا الشجار الى عقل
غير هذا العقل والمعبر إليه من طريق غير هذا الطريق وبأذنه^e غير
هذا العقار وأسوه غير هذا اللطوخ وعيصه غير هذا الخيم فإن اسم العقل
مشترك فيه وما كدل من استنعار اسم العقل رشح لهذا الفضل وإن كان
كز منه له متصدياً وعليه متهاثنا وبه مترائياً وإنما المعين المهيمن عليه
عما ينوشه في هذا الاسم واحد إذا دبره برد الفواد وحلاء السكينة وحلا
عنه السدفة وأنشده الضالة وأقامه عن تردده وأجلسه من قيامه ومداراته
الى أن يصرح المحض عن الزبدة غير مضبور^f عليها إلا من همم عليه
ونفوس أسية وفرائح ذكية وتوقف حاضر وطبع مشاكل وزمان غير مشغول
العرضة برحاء^g غير خاطئة على عاجز الفكر ووسائل^h النظر، وأما ما
أتكلفه أنا أو غيري على قاعدة العقل السوقي فملقف من قوى لا تمر إلا

a) L. : ولعلنى.

b) L. : التجارى، peut-être.

c) Peut-être : بأذنه.

d) L. sic (مضبور).

e) L. : برجال، ce qui ne donne pas de sens.

f) L. : وسائل.

على عجزٍ ومن درر لا تمحض إلا إلى ارتجان وربما خدعت بعس نفسها
 فأشتبهت تلبيسًا يكاد مخزبف الندامة عنه ينباع^a وما لم توطى نفسه
 العشرة لم تقبض للخيرة يده عن لسانه فإذا أفاض فيه أفاض ووجهه
 خافر وقاحة أو أفاض ووجهه في قبائح نومه أو أفاض وهو على اللسان
 متوكل وعلى اللفظ معول أو أفاض وهو مألوس الغريزة أدل للأوهام مغفل^b،
 ولعمري إن قرنه الذى يناطحه وخصمه الذى يقاوله ويطاوله إذا لده
 العقل السوتى إلى ما فى الوعد والوعيد على المقذور والمورود وجد المجال
 ضنكًا والقلادة خانقة والقيد حابسًا والتخلص صعبًا لكنه أسوأ حالًا من
 قرنه وأطلب للهرب من خصمه وذلك إذا استترسلت عليه بعض هذه
 الضوادي وعلقتنه بعض هذه الشرك وطفق يتقى بيد مرتعشة وبيزنتمى
 بعين عمشة وهو يرتعص تحت لدغ ماسة وبشيم رجومًا من ضنه غير
 شهب لعله يغتات منها غيتًا أو غوتًا فإذا خير حويصرة وروزه وأسداه
 وألجه كان قد رفرق آلا، وفرح خيالًا، وأطاب حديثًا، ورفع وقتًا، ما أجدى
 ولا أعنى عنا وكيف وما هو بناسج برده ولا قاذج زنده ولا بار قوسه
 ولا حابس حنسه قد عوزه مفتاح رتاجه، وسليط سراجيه، وتقلص عنه من
 الحف ضله، ولم ينده طله، إذ ليست وجهته إلى قبلته، ولا منجله في

a) Locution proverbiale; voyez Meidani, Proverb., ed. Freytag, tome II, p. 680, et Hariri, ed. de Sacy, p. 53.

b) L.: الحين.

حصده، ولا دلاوة في قلبه، إنما يحشرش ضمنا من غير حاشرة، ويعرف
 باجا من غير قدره، فهو كحاطب ليل، أو حالب طير، أو ناتج غير،
 وقاذب بعطب أو داعس بسير، وأعلم أن لكل درك تيسيرا ولو كفت
 الفطرة والحجاء لكتب كل ما يكتبه ابن مقله ولعب كل ما يلعبه النابغة^a
 ولربما فضلها بعضهم جدا وبعضهم جهدا وتستب^b أسباب وكذا يراوعه
 التيسير الى مضلة وكأنها خنسه عن شأوهما فتح ضبوط^c وأضرب عن
 الكتابة واللعب مثلا لغيرهما من الأسباب وقف عند حدك وأعترف وما
 أصدق ما قيل أعملوا فكل ميسر لما خلق له^d،

وهذا ما جرى وأنا شاهد والله على ما نقول وكيل^e،

تمت رسالة القدر والحمد لوهاب العقل ومفيض العدل بلا

نهاية كما هو أهله والصلوة والسلام

على خيرته وصفوته من بريته

مُحَمَّدِ النَّبِيِّ وَآلِهِ

وطلبه أجمعين

، ،

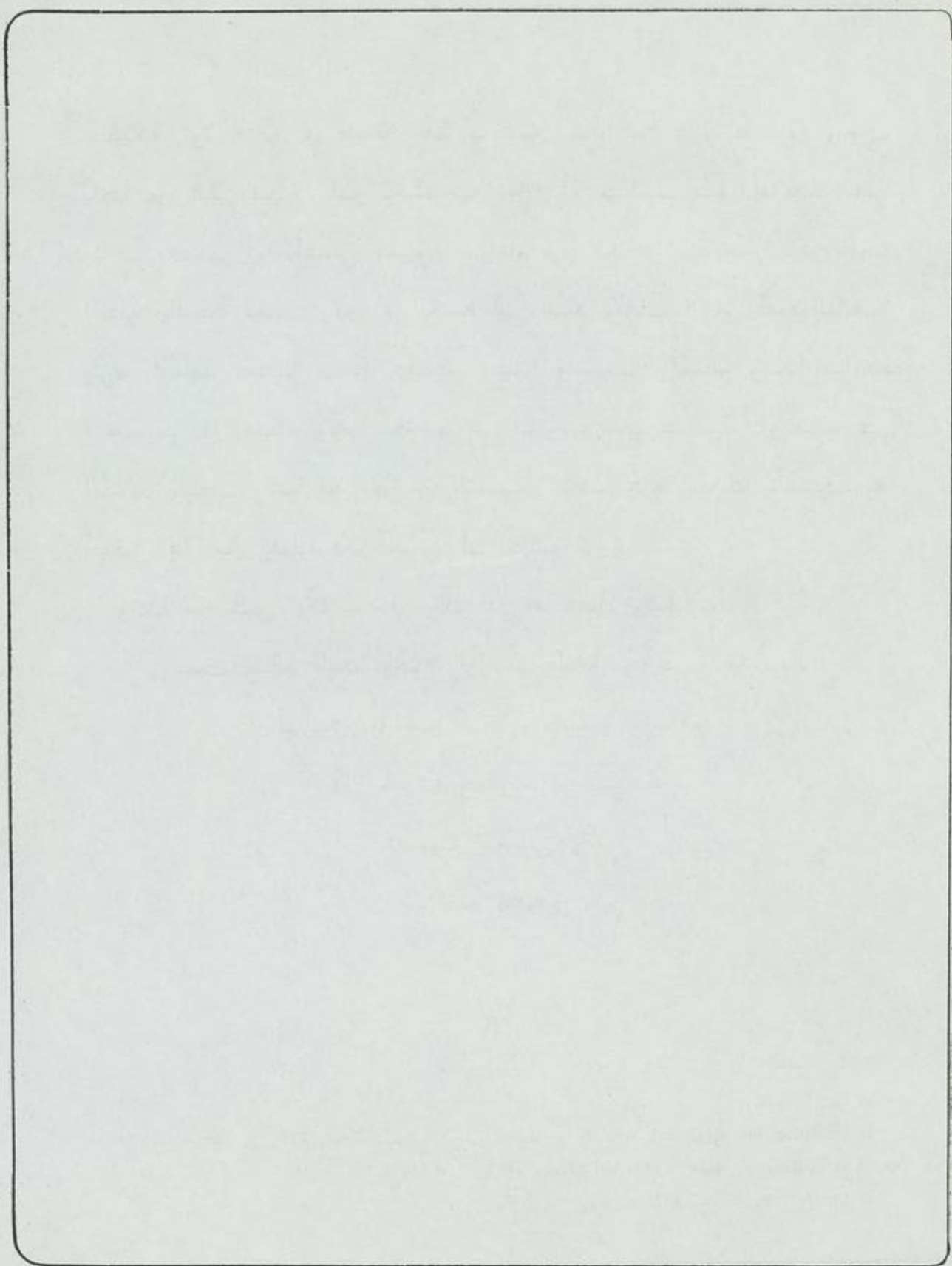
،

a) L.: النابغ.

b) L.: وتسنى.

c) Tradition du prophète; voy. le dictionn. لسان العرب, tome VII, p. 158, et le traité de 'Abd al-Razzâq, dans le Journal asiat., 1873, I, p. 148. 193.

d) Comp. Cor., Sour. XII, v. 66.



Finissons maintenant, et comprenez que, pour atteindre le but, il nous faut absolument de l'aide d'en haut. Si la disposition naturelle et l'effort seuls suffisaient, tout le monde s'arrogerait de l'écriture d'*Ibn Moqla* ¹⁾ et composerait des plaisanteries de *Nâbigha* ²⁾, dont les uns relèvent le succès, d'autres les efforts! Dans la complication des causes, l'aide d'en haut les égare tous ensemble, et c'est comme si une corde solide les retenait du but que ces deux personnes ont atteint. Adaptez maintenant l'analogie de l'écriture et de la poésie à d'autres sujets d'études; observez les limites de ta capacité, et alors tu arriveras à la connaissance du vrai. Combien est vrai l'adage: «*Travaillez toujours, et chacun sera favorisé du succès de tout pour lequel il a été créé par la nature!*» ³⁾

Voilà ce qui m'est arrivé, j'en suis témoin, et «*Dieu seul garantit la parole!*» ⁴⁾.

Fin du traité sur le destin.

1) Sur Ibn Moqla Abou 'Alî Mohammad, né à Bagdad, en 273, mort en 328, de l'Hég., voy. Ibn Khaldoun, *Proleg.*, trad. par de Slane, t. II, p. 399, n. 5.

2) Al-Nâbigha al-Dhoubyâni, un des plus célèbres poètes avant l'Islâm, appartient au VII^e siècle après J.-C.; voy. de Sacy, *Chrest. ar.*, t. II, p. 410, ss.

3) Tradition du prophète; voy. *Lisân al-'Arab*, t. VII, p. 158, et le traité de 'Abd al-Razzâq, l. c. p. 148. 193.

4) Voy. *Cor.*, *Sour.* XII, v. 66.

CORRECTION.

Page v du texte ar., l. 13. Dans une partie des exemplaires est tombée, pendant l'impression, la marque marginale „If“.

que toute opinion peut être contre-balancée par une autre, et que la controverse ne peut être finie que par l'éclair de la vérité, mais, au contraire, que c'est l'œuvre inutile de lutter contre les vents du désert. Ne me prenez pour tel et n'estimez pas impossible que je pourrais être de même le plus habile de lancer mes flèches vers le but, et le meilleur guide pour conduire à travers les errements d'une dialectique artificielle, pour lutter contre la perversité de la doctrine et repousser toute attaque de sa part; mais il faut faire remarquer que toute cette espèce de dispute est inutile et n'aboutit à rien, et que l'arbitre suprême à qui la décision appartiendra, est l'Intelligence, bien différente de la raison commune, dont nous avons fait usage jusqu'à présent; la méthode à suivre serait donc toute autre. La raison et l'intelligence sont synonymes, mais bien que chacun de nous s'arroge soit la raison, soit l'intelligence, et s'en vante, ce n'est que l'homme spécial et très rare à qui l'intelligence divine fournit son aide, en répandant le repos dans son âme, en dissipant les ténèbres et en lui facilitant la distinction entre le vrai et la fausse apparence; ce ne sont que les âmes élevées et élues qui arriveront à ce degré, sans être troublées dans leurs spéculations, par les distractions mondaines, par les accidents du temps et par la faiblesse de leur pensée. Mais la charge que nous nous sommes imposée, sur la base de la raison seule, est bien difficile et sujette au trouble; elle ne nous conduit pas à la vérité pure et sans mélange de ténèbres; aussi l'âme égarée est-elle souvent exposée au repentir, et, si elle n'avance pas avec humilité, elle ne recueillera jamais de bons fruits; égarée par la frivolité et par la confiance en sa langue, elle cherchera en vain le but, ou elle tâtonnera comme dans un sommeil, en s'adonnant à toutes espèces d'hallucination. Certes, son adversaire, tenant à la tradition, et attaqué par les arguments de la raison commune, trouvera le passage encombré et l'échappée difficile, mais le champion de la raison se trouvera dans une situation encore plus précaire, d'où il cherchera à échapper le plus tôt possible, surtout si tu diriges contre lui quelques-uns de ces arguments que nous avons employés ici; alors il commencera à céder le terrain, la main tremblante et la vue obscurcie, atteint par des morsures dangereuses et ébranlé dans le fond de ses opinions. Enfin, s'il donne, après mûre réflexion, sa réponse, il rayonnera de joie et comprendra qu'il a perdu son temps dans une discussion inutile, incapable qu'il est de tirer des étincelles de son propre silex. N'ayant eu ni la clé de la porte, ni l'huile à la lampe, il ne s'est jamais réjoui à l'ombre de la vérité, ni rafraîchi de sa rosée fécondante, attendu qu'il ne s'est jamais tourné vers la demeure sublime de la vérité; — il n'a cherché que là où il n'y avait rien à trouver.

griffes, ses tendons solides, son cou imposant, sa nuque, sa crinière, ses côtes et son ventre, la forme de tous ses membres excitent en nous l'étonnement, quand nous considérons que tout cela lui est donné pour atteindre le bétail fugitif, le saisir et le déchirer. Il n'aurait pas non plus créé l'aigle aux griffes crochues, au bec recourbé, avec les ailes souples et divisées, son crâne chauve, les yeux pénétrants, son cou élevé, ses jambes si robustes; et cet aigle n'a pas été créé ni pour cueillir des baies, ni pour mâcher ses aliments et brouter des herbes, mais pour saisir et déchirer sa proie. Dieu en le créant n'a pas eu le même égard que toi aux sentiments de compassion, ni suivi les mêmes principes d'intelligence. Lui, il ne s'est pas conformé à ton avis, qui eût été d'éloigner les malheurs et d'éteindre la flamme brûlante. Dans sa sagesse, impénétrable aux yeux de notre intelligence, il y a donné son consentement, et tu n'aurais pas le droit d'exiger de lui la compensation des membres déchirés, ni des cous cassés. Le temps fait oublier les douleurs, éteint la vengeance, apaise la colère et étouffe la haine; alors, le passé est, comme s'il n'eût jamais existé; les douleurs affligeantes et les pertes subites ne sont nullement prises en considération; Dieu ne fait aucune distinction entre la compensation et le don gratuit, entre l'initiative de sa grâce et la récompense; les siècles qui passent, les vicissitudes du temps effacent tout rapport causal. Même, si une nouvelle série de bonheurs commençait, l'homme ne saurait rien de leur origine; il les regarderait soit en compensation d'un outrage, soit d'une perte, d'un conseil manqué et d'une illusion. A peine, dans le courant d'un demi-siècle, est-il possible à l'homme de parler de restitution et de compensation; comment cela se pourrait-il dans l'écoulement des siècles, qui aura effacé toutes les motions originaires, tandis que d'autres auront déjà commencé à agir? Par conséquent, il est impossible de parler de compensation; Dieu répand sa grâce partout et en a seul l'initiative, sans être obligé par rien, et sans avoir à s'acquitter d'aucune obligation, Lui qui n'est assujéti à rien, et à qui n'est imposé aucun devoir. — Voilà la conviction de tout homme qu'il a instruit de sa sagesse, et à qui il a communiqué sa science.

CONCLUSION DE LA DISSERTATION. Pour terminer cette discussion sur les rapports de la responsabilité humaine avec le destin, il faudrait une autre raison plus haute que l'ordinaire: à savoir l'intelligence suprême aidée par Dieu. Pourtant, cette dissertation pourra fournir des armes capables de terrasser l'adversaire et de le convaincre que son plaidoyer pour défendre la responsabilité de l'homme n'est qu'un entretien inutile.

III^e. Dans cet exposé des principes, peut-être, me regarderas-tu comme un dialecticien, sortant dès l'origine de votre école, puis suivant sa propre voie; — c'est pourquoi quiconque se sert des armes de la raison seule se fâche de mon discours et cherche à repousser ce que j'ai avancé; — ou comme un homme qui ignore

digne par de nobles intentions et par un but élevé; il s'éveillera de son sommeil, et la joie sera son partage et non le repentir. Comme il était nécessaire d'exciter au bien par mes promesses, il l'était de même d'inspirer la crainte par mes menaces exagérées. Pourtant, la fidélité à ma parole m'oblige à exécuter le tout ensemble: à récompenser les rares serviteurs qui ont été obéissants, et à châtier les obstinés, bien que j'aie su d'avance ce que produiraient leurs devoirs envers moi».

Maintenant, après avoir entendu cette parabole, ta raison, qui t'a servi de guide, te reprochera probablement de n'avoir pas assez réfléchi et de t'être précipité trop rapidement, mais, peut-être, viendra-t-elle à résipiscence et fera remarquer: «L'excès de la récompense concernera peut-être une action future, dont la récompense serait toute une montagne d'or et de pierres précieuses, et seulement à *présent* faut-il distinguer entre un don de grâce et une rémunération». Enfin, si l'on établit cette différence entre rémunération et don de grâce, y aurait-il ici un défaut du convenable, ou faudrait-il pour cela déprécier la valeur de la grâce? Au contraire, si le but de l'excès de ce don n'a été que répandre partout l'émulation de belles actions, pourrait-on supposer de générosité plus grande et de remède plus efficace, tandis que les menaces des peines horribles seront bien éloignées de s'effectuer, en dépassant de beaucoup l'importance de la situation? Certainement, tu sais que l'objet de ces menaces sera la foule ignorante et enveloppée de ténèbres. «Vous avez semé à tous les vents, moissonnez, s'il vous plaît, et gagnez — la pure perte!» Enfin, notre obéissance à Dieu, en tant qu'elle mérite la récompense de l'autre vie, a-t-elle plus de valeur qu'un grain de sable à côté d'une montagne, ou est-elle plus digne d'être prise en considération que l'ouvrage exigu de l'ouvrier, par le maître puissant et indépendant de notre parabole? Voudrais-tu peut-être exposer Dieu au même reproche que l'être obstiné dans ses actions, blâmable dans ses rapports, à l'esprit léger et stupide? Partant, abandonne cette assimilation de l'Être suprême à la créature et ne le rend pas l'objet de tes fausses opinions et de tes jugements, en établissant des analogies impossibles entre lui et l'homme.

Considération de l'omnipotence et de l'omniscience de Dieu, qui a suivi ses propres voies dans la création, sans avoir égard à ce qui paraît beau ou laid, bon ou mauvais, aux yeux des hommes. Il verse sa grâce partout, sans être lié par aucune obligation.

Si le beau et le laid, le bien et le mal étaient aux yeux de Dieu ce qu'ils III^e sont aux yeux des hommes, il n'aurait pas créé le lion redoutable¹⁾, aux dents disloquées, et aux jambes tortues, dont la faim n'est satisfaite qu'en mangeant la chair crue et sanglante, nullement en broutant des herbes et des baies; ses mâchoires, ses

1) Comp. le même tour de démonstration dans les chap. XXXIX—XLI du livre de Job.

rence entre le premier, le deuxième et le troisième coursier de l'hippodrome, entre l'hôte invité et celui qui accompagne l'hôte; pour exprimer la différence on ne trouverait que des synonymes. Voilà la distinction entre la contrainte provoquée par le destin et celle que causent les motifs extérieurs et les appétits sensuels qui s'emparent de ton libre arbitre et maîtrisent ton choix au point de le faire *disparaître*. Si le pécheur lancé dans l'abîme par le destin est excusable, il en est de même de celui qui a été entraîné par ses passions, ou, en tout cas, il l'est presque au même degré, en tant que tous les deux n'auront pu agir autrement; aussi l'homme généreux n'hésiterait-il pas à recevoir leurs excuses et cesserait de leur faire des reproches, à l'un comme à l'autre, à celui qui a été assujéti au destin, comme à celui qui a cédé à l'entraînement de sa nature. Comment serait-il autrement possible? Est-ce que la majesté divine, en vérité, exécutera les menaces de punition éternelle, bien que Dieu ne soit comparable à aucun être humain? Au contraire, si tu considères Dieu comme élevé au-dessus de toute comparaison humaine, où est celui qui t'a privé de tout espoir de salut, et qui a sanctionné la punition éternelle comme nécessité?

II/. Quant à ton opinion sur la responsabilité humaine et sa nécessité, c'est une question qui dépasse les forces de ta raison, mais que je t'expliquerai par une nouvelle comparaison: Un homme opulent, complètement indépendant, et ne se souciant ni de louange ni de blâme, à qui l'exécution de ses ordres n'était pas plus profitable que la désobéissance ¹⁾ de ses serviteurs ne pouvait lui nuire, rassembla sa famille et ses domestiques et leur intima cet ordre: Tout individu qui aura défriché de ce terrain pierreux autant que la mesure d'un empan, sera payé en or, en diamants et émeraudes, tandis que toute personne qui désobéira à mes ordres, sera saisi et tué après avoir eu les yeux crevés. Les serviteurs, les uns dominés par l'indolence, les autres entraînés par leurs passions, se montrèrent désobéissants, et bien que le maître n'eût promis la récompense en or et émeraudes que comme moyen d'exhortation, et menacé de supplices et de la croix que pour les éloigner du mal, il se mit, conformément à sa parole véridique, à conférer les récompenses et à faire subir les peines. On lui demanda alors: «Pourquoi n'as-tu pas plutôt diminué les récompenses et mitigé les peines prononcées contre les coupables?» Il répondit: «Après mûre réflexion, je me suis décidé à augmenter mes bienfaits et à redoubler mes récompenses envers mon serviteur fidèle; se ressouvenant, après sa misère passée, de ma grâce actuelle il s'en rendra

1) Comp. 'Abd al-Razzâq, l. c., p. 194.

humaine pour guide dans la recherche de la vérité, s'égare dans sa confiance d'atteindre par là l'hospice de sécurité, tandis que l'homme guidé par Dieu, droit et généreux, par l'intelligence élevée et soumise, arrivera à la station finale de son voyage. Celui qui préfère la société de la caravane, n'échappera pas sauf sur sa monture, mais celui seul auquel la sainteté du but a été manifestée, appartiendra aux voyageurs qui se tiennent aux confins de l'Islâm et du salut¹⁾.

Mais revenons de cette digression et examinons les tentations dont nous avons parlé.

La force des tentations varie selon leurs rapports avec les âmes; il n'y a pas grande différence entre l'âme entraînée par le destin et celle que subjuguent les passions. Le rapport entre la responsabilité humaine et le destin est éclairé par une parabole. La récompense de l'autre vie ne doit pas être considérée comme un salaire, mais comme un don gratuit de la grâce divine, et les menaces de punition s'adouciront et s'effaceront par la clémence de Dieu, qui sait d'avance tout ce qui concerne notre obéissance ou désobéissance. La foule seule enveloppée de ténèbres, pleine de frivolité et de légèreté, sera l'objet à qui s'adressent les menaces divines. Aussi faut-il renoncer à toute comparaison faite entre Dieu, dans ses promesses et ses menaces, et la pauvre créature humaine.

Les tentations qui se présentent à l'esprit n'agissent pas également sur toutes II^e. les âmes; le degré d'affinité existant entr'elles et les âmes varie constamment; quelquefois, une âme succombe, tandis qu'une autre surmonte une tentation de beaucoup plus forte; cela dépend de leur diversité de nature, du développement individuel, des mœurs, de la sagacité ou du manque d'intelligence, du caractère hardi ou craintif. Ainsi, un motif de sensualité ne captive pas l'homme expérimenté et abstinent au même degré que le voluptueux jeune et frivole; de même, les excitants provenant de la colère ne saisissent pas le tempérament froid aussi bien que le chaud, ni l'homme content comme le désespéré; celui qui s'approche du déclin de la vie n'est pas léger comme celui qui se trouve à la fleur de la jeunesse. Par conséquent, à des causes données se lient d'autres causes, à des motifs s'opposent des obstacles, et les coursiers du temps, en entamant leur course sur le vaste hippodrome du monde, sont mainte fois détournés de leur route par des obstacles et poussés dans une direction tout opposée à leur but. Parfois, ils sont arrêtés subitement ou choquent violemment un obstacle. De tout cela il faut conclure que ta volonté est contrainte, et que les actions la suivent; le plus haut résultat de ton opinion que tu atteindrais, serait que ta volonté, si non contrainte, soit quasi-contrainte, et si le mot *subjugué* ne s'employait généralement que d'un fardeau imposé, on pourrait également t'envisager comme subjugué ou quasi-subjugué. Mais si tu cherches une excuse dans l'omnipotence de Dieu, il n'y a pas grande diffé-

1) Dans le texte arabe se trouve l'expression du *Coran*, *Sour. XXII*, v. 11: *عالمى حَرْفٍ*, ordinairement expliquée par "aux confins de l'Islâm" (non pas „au centre“).

subit de la sensualité ou de la colère, qui passe promptement à d'autres sensations provoquées par des impressions du même genre et dont on a peine de se souvenir et de compter. Quelquefois, nous voyons l'éclair d'une volonté faible briller après ces impressions; mais si elle n'était pas secondée par d'autres impulsions, tout, en vérité, serait plongé dans la torpeur, et même, si cet éclair est supposé assez fort, l'action qui en résulte, ne dépassera pas celle d'un rêveur, dont les desseins ne sont fixés à rien de solide. C'est un moteur dérivant d'une étincelle de la fantaisie, et s'éteignant avec elle, comme cela arrive, dans le rêve, au dormeur, qui, plongé dans le sommeil, n'est impressionné que d'une image vague et vaine. De même que celui-ci n'a pas perdu la sensibilité et le mouvement, ainsi la pensée est accessible à cet éclair fugitif; ce ne sont que les membres extérieurs qui sont assoupis par le sommeil, tandis que l'intérieur est en éveil et la réflexion toujours travaille, unie à la force du désir. Ainsi l'homme, en général, se trouve entre l'état de veille et de sommeil; tantôt il est surexcité par la fantaisie, tantôt par une opinion indécise, tantôt enfin par le désir, qui, uni à la force de l'intention et secondé par des impulsions, maîtrise tout à la fois et produit le mouvement de l'action. Nous considérons donc le *désir* comme le principe de toute volition et action; mais ici, il faut observer que toute volition et spontanéité humaine a un principe de commencement, qui de même suppose une cause réelle, à laquelle l'existence de ce principe se rattache; là où cet enchaînement n'existe pas, tout lien de causalité est rompu. Quelquefois pourtant, les liens de causalité se relâchent, et les volitions humaines dérivent de motifs vagues et contradictoires, qui, dominant toute résistance, assaillent l'homme de tous côtés et le mènent comme une pièce de bétail liée et privée de toute force; ne lui laissant aucun relâche, ils l'emmènent, la langue rendue muette, incapable d'appeler au secours, et le lancent, pénétré d'horreur, dans la profondeur de l'abîme. Cela ne dérive-t-il point des vicissitudes du destin¹⁾, qui entraînent l'homme sans lui laisser la faculté d'entendre les admonitions? Et si même il se présentait contre notre opinion une objection, en attribuant tout à la *volonté* de Dieu, qui serait à même de fixer cette volonté et de l'assimiler à la nôtre, si ce n'est par le nom seul, et qui, de l'autre côté, prétendrait qu'elle aurait son origine du néant? En tout cas, les voies droites et claires seules nous conduisent au but désiré, sans égarement causé par des questions épineuses et obscures. Peut-être ceux qui sont guidés par la sagesse divine seront-ils exempts de cette espèce de controverse; instruits par elle sur la volonté de Dieu, ils la défendront contre toute dérogation provenant de cette opposition. Celui qui renonce à prendre l'intelligence

1) Comp. le traité de 'Abd al-Razzâq, l. c., p. 154. 174. 181.

peut-être l'accusera-t-il d'avoir manqué de sagacité pour avoir entrepris une œuvre qui aboutit à devenir la cause de troubles universels et un sujet de repentir pour lui-même, attendu qu'il n'eût pas réfléchi d'avance aux suites de son acte. Quant au premier, son jugement sur lui ne laisse point de place au doute; il sera exposé à une foule de reproches, contre lesquels il n'aura point d'excuse à préférer; mais pourtant, quelle est celle de ces deux actions qu'il faut assimiler à l'action de Dieu, si toutefois il est possible de comparer la créature avec Dieu, et employer pour lui les qualifications du bien et du mal, du beau et du laid? Ne serait-ce point l'acte du premier en tant qu'il n'a eu, en agissant de la sorte, à l'instar de Dieu, ni intention, ni but, ni cause motrice?

Nous voyons donc que le destin est le moteur de l'intention et l'exécuteur de l'action humaine; c'est lui qui, en maître absolu, s'attaque à la fragile demeure de l'homme, par toutes espèces d'artifices [c'est-à-dire les tentations du monde sensible], bien que l'entrée en soit défendue par des gardiens [c'est-à-dire les facultés intellectuelles de l'homme]; ces assaillants ont plein pouvoir d'agir par toutes sortes de tentations et de moyens de persuasion, tandis que la défense est confiée à des gardiens dont l'utilité pourtant n'est pas bien sûre, dont l'initiative est molle et l'influence souvent très faible. Les pensées salutaires ne sont éveillées que par des voix intérieures, qui, s'opposant aux tentations, chassent le sommeil du malheureux hésitant, brisent l'enveloppe du cœur et, en soufflant le feu dans son intérieur, font espérer qu'il échappera à de nouvelles attaques. Mais s'il balance entre les tentations et les admonitions, il sera bientôt livré en proie et sacrifié à ses ennemis et à la perte. Voilà notre pauvre homme cloué à sa place et subjugué par ses passions. Il n'aura d'autre ressource que de s'adresser aux seuls anges tutélaires, aimés de Dieu¹⁾, tandis que les gardiens ordinaires refusent le plus souvent d'y ajouter leur assistance. — Quant à ces motifs extérieurs et accidentels qui influencent la volonté et les actions humaines, il est en général à remarquer que l'imagination ainsi que la réflexion, qui provoquent la pensée, dérivent d'une image dans l'intérieur, qui précède toujours la manifestation de la volonté. Quelquefois, cette image, qui frappe la réflexion et l'éveille, a son origine dans une représentation solide, une opinion d'une force durable; mais quelquefois, c'est une image fugitive, un souffle vague et peu stable, dérivant d'une fantaisie troublée et trop faible, lui-même, pour être retenu. La base de cette espèce d'impressions n'est ordinairement qu'un éveil

1) Comp. le traité de 'Abd al-Razzâq, dans le *Journ. asiat.*, 1873, p. 164, trad. de M. S. Guyard.

d'écarter ces ténèbres, en fait d'obligation imposée de faire le bien, d'en excuser la négligence, tout en cherchant de vous soustraire à la répréhension divine, qu'un fardeau peut-être encore plus lourd que celui de votre adversaire, tenant au destin.

Parabole proposée pour illustrer le rapport de la liberté humaine avec le destin. L'homme, exposé continuellement aux attaques des tentations sensuelles, n'est pas assez gardé par ses facultés intellectuelles: il n'aura à la fin d'autre ressource que d'implorer les anges célestes destinés par Dieu à le secourir.

Si vous voulez faire la comparaison entre les actions humaines et celles de
 II. Dieu, tenez donc celle-ci comme la plus convenable. Deux personnes d'âme généreuse eurent l'intention d'élever dans un désert stérile, infesté par des brigands et des animaux sauvages, et dépourvu de toute ressource de la nature et de l'aide des hommes, mais dont la traversée était le plus court chemin pour arriver aux bords de la mer et aux ports de communication, un hôtel pour le confort des voyageurs qui, après avoir traversé des montagnes inaccessibles, des ravins profonds et des défilés étroits, à peine accessibles aux bêtes de somme, y trouveraient un asile sûr et bien gardé, des jardins, des bains, des mosquées, des coupoles, des arcades abritées contre le froid de l'hiver et les chaleurs de l'été, des puits et des canaux, avec tous les agréments possibles du voyage. Aucun des deux n'était mû par aucun but égoïste, ni par l'espoir du gain et de la louange de ses contemporains, ni par des témoignages de reconnaissance ou de sympathie; la seule chose qui les distinguait, consistait en ce que l'un était exclusivement poussé à achever cette œuvre par la générosité innée de l'âme, malgré sa conviction ferme et sûre que tout irait, comme il en arrive ordinairement dans ce monde, au rebours de ses meilleures intentions; que le château du désert, malgré tous les avertissements donnés aux peuplades environnantes, au lieu d'être un asile des voyageurs, deviendrait à la fin un repaire des brigands, d'où l'on attaquerait les caravanes et rendrait les routes peu sûres; que ce serait un lieu de réunion pour tous les malfaiteurs et débauchés du pays, dont ne se sauveraient que très peu de personnes honnêtes. L'autre, au contraire, était persuadé de la réussite de son entreprise, et convaincu qu'il exécutait une œuvre de bienfaisance, dont les conséquences salutaires se répandraient dans le monde par l'aide de Dieu. — Enfin, le château élevé, les craintes du premier se réalisèrent, tandis que l'autre persévéra dans ses illusions. Dites-moi, continue Hay b. Yaqzân, adressant la parole à l'ami troublé par ses idées concernant le destin, comment jugera ton guide de la raison, que tu as choisi comme juge suprême dans la question de la responsabilité humaine et du destin, ces deux personnages? Peut-être acceptera-t-il l'excuse de la bonne intention du deuxième, parce qu'il n'a pas eu le pouvoir de sur vaincre les difficultés qui l'empêchaient d'exécuter son noble dessein;

Hay b. Yaqzân, s'adressant alors à l'ami d'Avicenne, fait remarquer que l'homme est déterminé dans ses actions, qu'il fait pourtant siennes, après qu'elles ont été prédestinées par la sagesse de Dieu.

Et vous, mon ami, blessé dans votre âme par les promesses de récompense et les II^e. menaces de punition, il faut vous rappeler que tout cela regarde l'homme en tant qu'il fait siennes les actions, et non comme être dirigé et presque déterminé. Si le bien-être général formait la base de la croyance, l'homme entamerait la dispute avec nous, comme nous l'entamerions avec lui, et il nous jugerait comme nous le jugerions; il s'établirait alors un être portant le nom de raison et de sagesse, et doué de la faculté d'admettre et de défendre; en conséquence, la majesté divine serait exposée à être blâmée et à être excusée; son initiative et son décret seraient assujétis à un but, soit conforme à son propre motif, soit y opposé, ou à une cause effective confirmant son dessein. Mais quelle horreur de toutes ses pensées! L'Être suprême n'interroge personne sur ce qu'il fera, ce qui est évident aux yeux de toute personne approfondie dans la connaissance de Dieu, et initiée aux choses divines et aux mystères de la suprême sagesse qui lui ont été révélés.

Quant à la charge que vous m'avez confiée, de guider votre ami, il faut employer dans les cas pareils beaucoup de patience; ce n'est que le temps et l'assistance divine qui pourront ramener un tel égaré sur le droit chemin, sans précipitation et sans cet éblouissement des yeux que cause une lumière trop subite. Abandonnons la voie actuelle, qui n'aboutit qu'à le rendre suspens dans ses doutes, où il faut pour bien long temps un guide sûr et expérimenté, et choisissons un autre chemin plus commode et plus facile, qui, s'il ne nous conduit pas directement à la vérité et à sa contemplation, au moins nous guidera à son ombre; prenons donc cette voie la plus sûre pour atteindre notre but.

La majesté de Dieu ne nous permet pas, pour nous approcher d'elle, de prendre la route de l'intelligence inférieure, puisque le Créateur divin n'agit et n'est en repos; n'avance et ne recule point comme l'homme pour son propre intérêt. Par la comparaison de ses actions avec les actions humaines, les expressions se confondront, et des ténèbres profondes vous envelopperont, plus épaisses encore que vos doutes causés par la réflexion sur les promesses et les menaces de la récompense et de la punition de l'autre vie. Il ne vous restera, dans l'espoir d'éloigner ces doutes et

Avicenne et se trouve dans l'Index de ses écrits, composé par Djoûzdjâni, bien que nous l'avons cherchée en vain dans les manuscrits de Leyde et de Londres. On doit au célèbre commentateur des écrits philosophiques de notre auteur, *Naçîr al-Dîn al-Thoussî*, un examen minutieux de cette légende et de ses diverses variantes; il se trouve dans son commentaire sur l'ouvrage important d'Avicenne, intitulé: *Al-Ishârât wa-l-Tanbîhât*; voyez mon édition des trois dernières sections de ce traité, IX^{ème} *namath*, p. 10 du texte arabe et p. 11 de la traduction en français (*Traité mystique*, II^e Fasc.), Leyde, 1891.

assimilé Dieu à la créature, et, resté inaccessible à toute admonition, il s'est obstiné dans ses propres pensées. — C'est pourquoi Avicenne regarde cette rencontre comme venant au-devant d'un de ses vœux les plus ardents, et il supplie Hay b. Yaqzân, vu sa sagacité et son expérience appuyée ici de l'aide de Dieu, d'assumer le rôle d'arbitre dans cette lutte; peut-être le cœur de son ami sera-t-il amené à résipiscence, et la paix lui sera-t-elle rendue, en sorte qu'il ne persiste pas à s'attacher avec ténacité à une fausse doctrine, mais l'abandonne, dès que la vérité l'illuminera de la plénitude de sa lumière; car les lutteurs passionnés pour la vérité seront toujours guidés dans la juste voie. Peut-être, qu'après un espace de temps fixé par la Providence, la fleur de la résipiscence s'ouvrira à lui; il abandonnera la sécheresse de son raisonnement, et sa lutte intérieure se calmera, bien qu'il soit pour le moment réduit à l'extrémité, et que le médecin ait perdu tout espoir de le guérir. En tout cas il faut venir à son aide, quand ce ne serait qu'en vertu du devoir d'assistance mutuelle des amis entr'eux.

Après cette introduction, Hay b. Yaqzân prend la parole et, s'adressant à Avicenne, lui rappelle que Dieu seul est tout puissant, et lui donne le conseil d'apporter plus de douceur à ses admonestations.

II^e. Tout doucement, mon ami! La puissance et le gouvernement des esprits n'appartiennent pas à toi, mais à celui dont la sagesse a embrassé tout avant la création, qui a disposé et combiné les éléments contraires, qui de même a distribué aux hommes les vertus et les vices. Aux uns il a donné la lourdeur et la pauvreté d'esprit, aux autres la vivacité et la promptitude à saisir les choses intelligibles; aux uns la violence, aux autres la persévérance confiante; il nous indique le droit chemin et il nous conduit à l'erreur; il nous destine la félicité et la perdition, l'obéissance et l'obstination, la douceur et l'esprit d'altercation; il sait d'avance quel parti sera le plus fort; à lui rien n'est caché; il fait exécuter ses ordres et ses arrêts; il n'y a rien qui puisse s'y opposer. C'est pourquoi il faut céder à la destinée; toute opposition ne servirait qu'à user nos forces. Mets donc trêve à tes sévérités envers ton ami; ne le réfute pas avec violence, mais donne tes conseils avec douceur et tes réprimandes sans amertume; emploie envers lui et ses pareils plutôt la miséricorde et la douceur, qui guérissent mieux les malades de l'âme que ceux du corps, et par lesquelles vous tous ensemble serez bénis, et la bonne direction vous sera accordée. Ce n'est pas à tout le monde qu'a été départie la continence de Joseph ¹⁾, à qui la beauté divine se fit voir, non plus que la chasteté d'Absâl ²⁾, quand il fut averti par l'éclair de la lumière céleste.

1) L'histoire de Joseph est assez connue. Voy. *Coran*, *Sour.* XII, v. 23, ss.

2) Quant à Absâl ou Salâmân et Absâl, c'est le nom d'une légende mystique, qui a été traitée par

TRAITÉ SUR LE DESTIN.

INTRODUCTION DE L'AUTEUR. Avicenne rencontre un de ses amis que troublent des doutes philosophiques sur la doctrine traditionnelle du destin; apparition subite de Hay b. Yaqzân.

En revenant de la ville de Shalambah ¹⁾ à Ispahan, Avicenne s'arrêta dans un I. château appartenant à l'un de ses amis, dont l'âme, troublée par des doutes philosophiques, regardait la dialectique comme la voie sûre et unique pour arriver à la vérité. Ils entamèrent une discussion sur le destin, mais ils n'aboutirent qu'à une querelle sans résultats, chacun persistant dans son point de vue; son ami doutait de l'influence du destin, qui lui paraissait incompatible avec le libre arbitre et les récompenses et les punitions qui, d'après le Coran, sont réservées aux actions des hommes, tandis qu'Avicenne faisait tous ses efforts pour le réfuter, dans l'espoir de remédier à sa maladie et d'abattre un peu son ardeur. Tout à coup Avicenne vit venir de loin le sage vieillard Hay b. Yaqzân; cela lui sembla providentiel, car il espérait que l'intervention de ce sage mettrait fin à la querelle; car son ami n'avait pu concilier dans sa pensée la doctrine du destin, en tant qu'il domine toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, sérieuses ou frivoles, avec la responsabilité morale qui nous fait attendre la récompense et craindre le châtimeut. Qu'il soit le bienvenu! dit-il, ce Hay b. Yaqzân, pour nous aider dans cette discussion et la faire aboutir à une solution. Alors Hay b. Yaqzân, reçu avec tous les honneurs qui lui étaient dus, et initié à l'objet de la querelle, commence par adresser la parole à *Avicenne*, qu'il trouve bien changé depuis les jours passés et privé de sa fraîcheur et de sa vivacité. C'est bien, répond Avicenne, le temps qui l'a atteint; il en a éprouvé les vicissitudes jusqu'au moment où son esprit a été affermi par l'intelligence de la doctrine théorique et pratique du destin, car, dit-il, quand l'analogie prouve la vérité d'un principe et que la pratique appuie l'analogie, tout doute doit s'effacer, et une conviction complète doit entrer dans nos cœurs; mais, ajoute-t-il, son ami a subi l'influence de Satan en niant le destin; il a été par conséquent troublé dans son âme, parce qu'il a manqué de la sagesse nécessaire pour trouver la solution de cette question; il n'a pas trouvé la vérité, ayant

1) Sur Shalambah, petit canton du Demâvend, voy. *Dictionn. géogr. de la Perse*, par Barbier de Meynard, p. 352.

AVANT-PROPOS.

symbolisme mystique de toute la création depuis le monde sensible jusqu'à la dernière sphère céleste, y compris Dieu lui-même. Son nom est donné comme signifiant: «*le Vivant, fils du Vigilant*», c'est-à-dire l'Intellect humain mis en mouvement par la sagesse divine; c'est pourquoi Avicenne nous le représente ici comme une ancienne connaissance.

J'espère achever ces études de la philosophie arabe par un *Vième* et dernier fascicule, contenant le traité de la «*Réfutation des astrologues*» (الرد على المنجمين). Le traité sur *le destin* (القدر), que je publie ici, et ce dernier traité ont des rapports fréquents l'un avec l'autre. Le second, à peu près de même étendue que le premier, est d'un style simple et nous présente un Avicenne presque tout à fait dégagé des préjugés astrologiques de son temps.

Enfin j'ai à remercier le savant correcteur de l'imprimerie, M. le Dr. en phil. *P. Herzsohn*, qui a contribué beaucoup à l'exactitude et du texte arabe et de la paraphrase française.

Fredensborg près Copenhague, Septembre 1899.

A. F. MEHREN.

AVANT-PROPOS.

Le traité d'Avicenne que nous allons analyser, porte le titre de *Risâlet al-Qadr*, ce qui signifie: «Traité sur le destin». Le style est artificiel, surchargé de métaphores et d'allusions, dont la traduction littérale serait extrêmement ardue; cette difficulté est aggravée par le fait que nous n'en connaissons pour le moment qu'une seule copie, qui se trouve dans la Bibliothèque de l'Université de Leyde¹). Aussi n'avons-nous pu nous proposer actuellement que de rendre, avec la plus grande exactitude, le développement des pensées qui y sont contenues; en même temps, ce traité étant, selon notre opinion, une des compositions où l'esprit caractéristique de notre auteur se manifeste avec la plus grande clarté, nous avons pris la hardiesse de publier le texte arabe selon la copie unique déjà mentionnée. — Voici, en attendant, en peu de mots le cadre artificiel de la composition: L'auteur rencontre un de ses amis et entame avec lui une discussion sur la relation entre le libre arbitre et la responsabilité humaine, d'un côté, et le destin, de l'autre côté. Avicenne, usé par l'âge, a besoin de secours contre son ami, et a recours à *Hay b. Yaqzân*, vieillard qui unit la piété et la sagesse à une ardeur juvénile et infatigable et qui, après quelques paroles adressées à Avicenne, prend en mains la question et défend l'opinion orthodoxe, selon laquelle le libre arbitre humain n'est presque qu'un concept abstrait, disparaissant dès que la pensée se met en présence de l'omnipotence de Dieu. Ce personnage d'Hay b. Yaqzân figure sous le même nom dans un autre traité d'Avicenne; son caractère est si mystique et si obscur qu'il nous aurait été impossible d'en fixer le sens, sans l'explication arabe d'Ibn Zailâ²). Il est le représentant de la sagesse divine ou l'Intellect actif, qui y explique à Avicenne le

1) Voy. *Catal. codd. orientt. Biblioth. Acad. Lugd.-Batavae*, Vol. III, n°. MCCCCLXIV, 11°, p. 329, suiv. Ce traité est mentionné dans l'Index des écrits d'Avicenne, composé par Djoûzdjâni, en ces mots: (ou رسالة مقالته)

في القضا والقدر صنفها في طريق اصفيهان عند خلاصه وعربه

2) Le texte avec ce commentaire se trouve dans mon édition: *Traité mystiques d'Avicenne*. 1er Fasc. Leyde, 1889.

A LA MÉMOIRE DU SAVANT ILLUSTRE

CHARLES SCHEFER,

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR DE PERSAN ET ADMINISTRATEUR DE
L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.

HOMMAGE DE HAUTE ESTIME.

TRAITÉS MYSTIQUES
d'Abouî Ali al-Hosain b. Abdallâh b. Sinâ
ou d'Avicenne.

IV^{ÈME} FASCICULE.

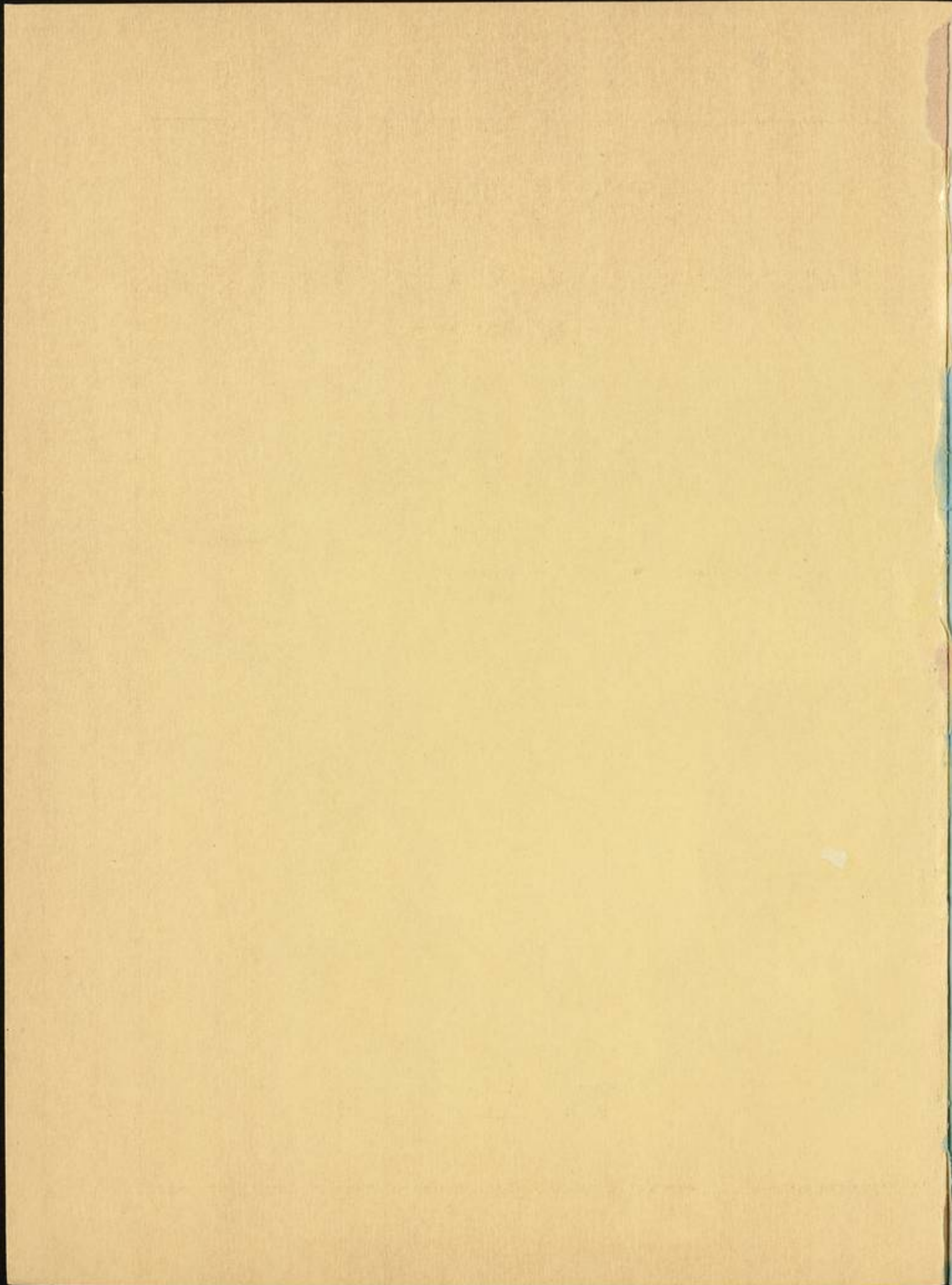
Traité sur le destin.

TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE.
LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
DE-DÉVANT
E. J. BRILL.
1899.



TRAITÉS MYSTIQUES
d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sinâ
ou d'Avicenne.

IV^{ÈME} FASCICULE.

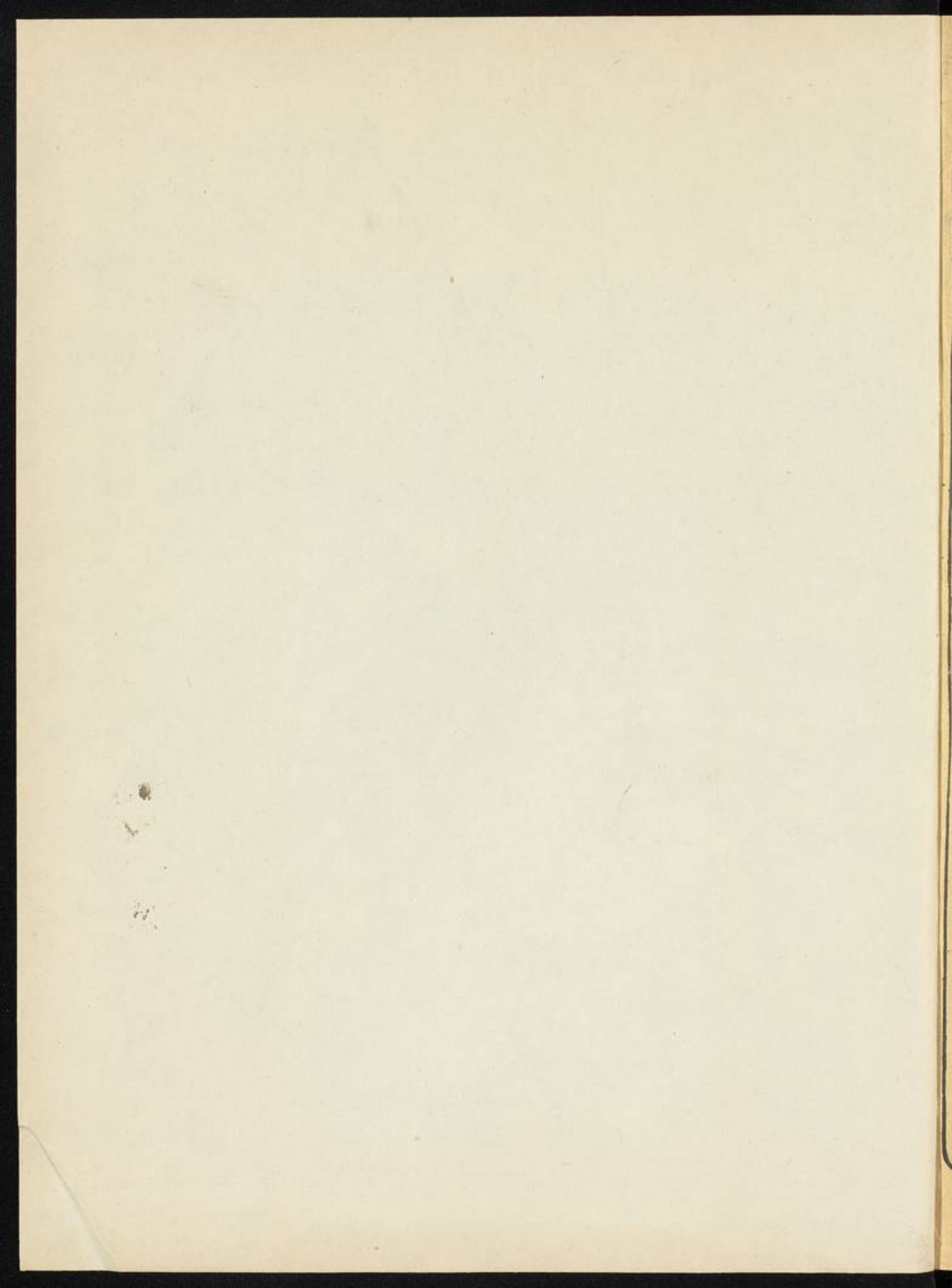
Traité sur le destin.

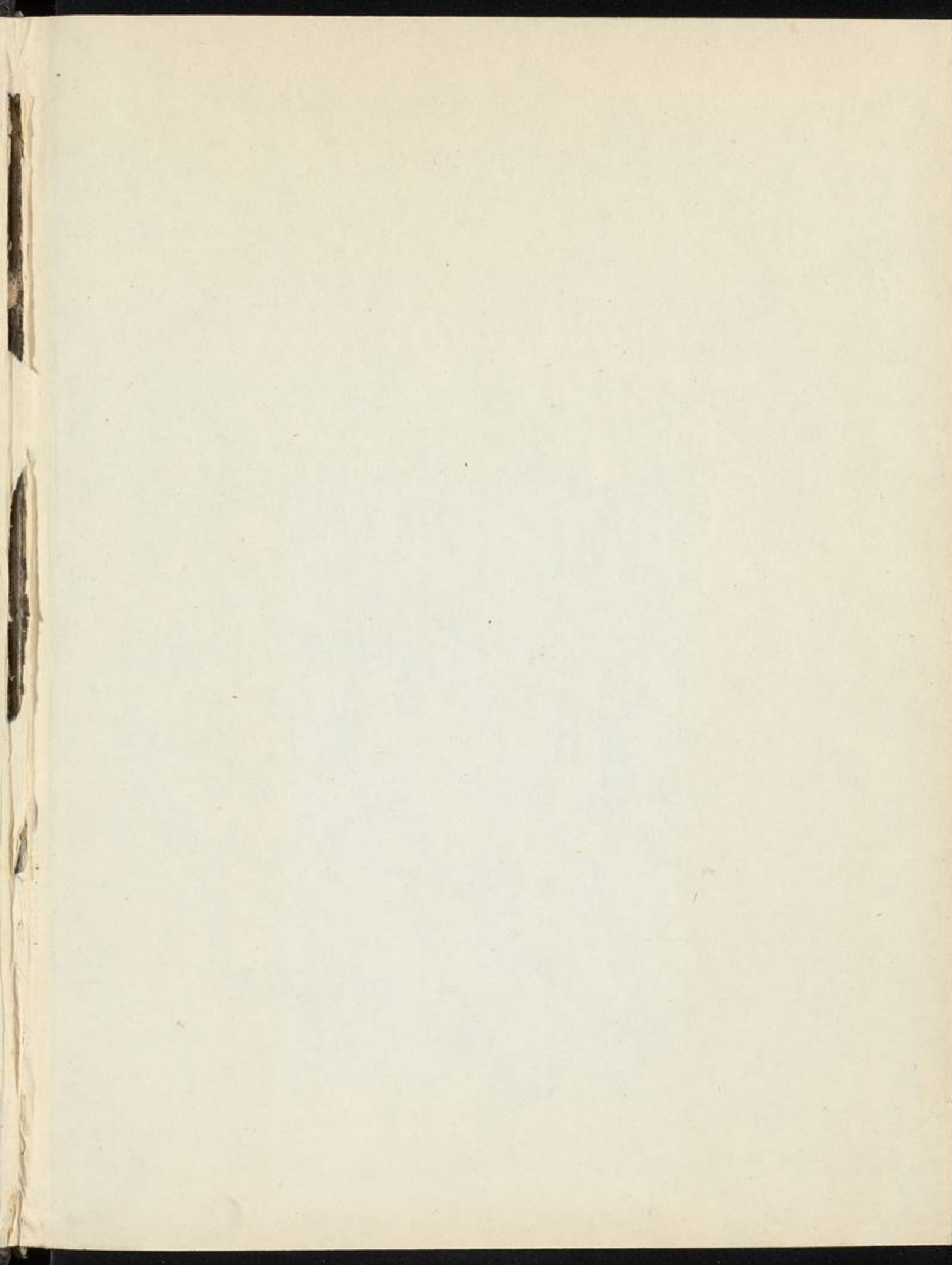
TEXTE ARABE ACCOMPAGNÉ DE L'EXPLICATION EN FRANÇAIS

PAR

M. A. F. MEHREN.

LEYDE.
LIBRAIRIE ET IMPRIMERIE
CI-DEVANT
E. J. BRILL.
1899.





B
751
.A35
M42

65815281

MAY 5 1971

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU01244000

22