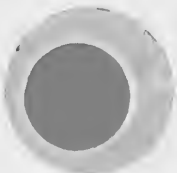


3 1761 07879123 3



B
751
A35M4
1889
disc. 2



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

II^{ÈME} FASCICULE.

Les trois dernières sections de l'ouvrage al-Ishârât wa-t-Tanbihât

(INDICATIONS ET ANNOTATIONS)

SUR LA DOCTRINE COÛFIQUE

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 dépassent nos sens et
par cela même, à notre connaissance. Il faut donc ad-
mettre, à la base, dans la matière, des unités de forces incon-
nues dans la conscience, des unités de sentir inconscientes.

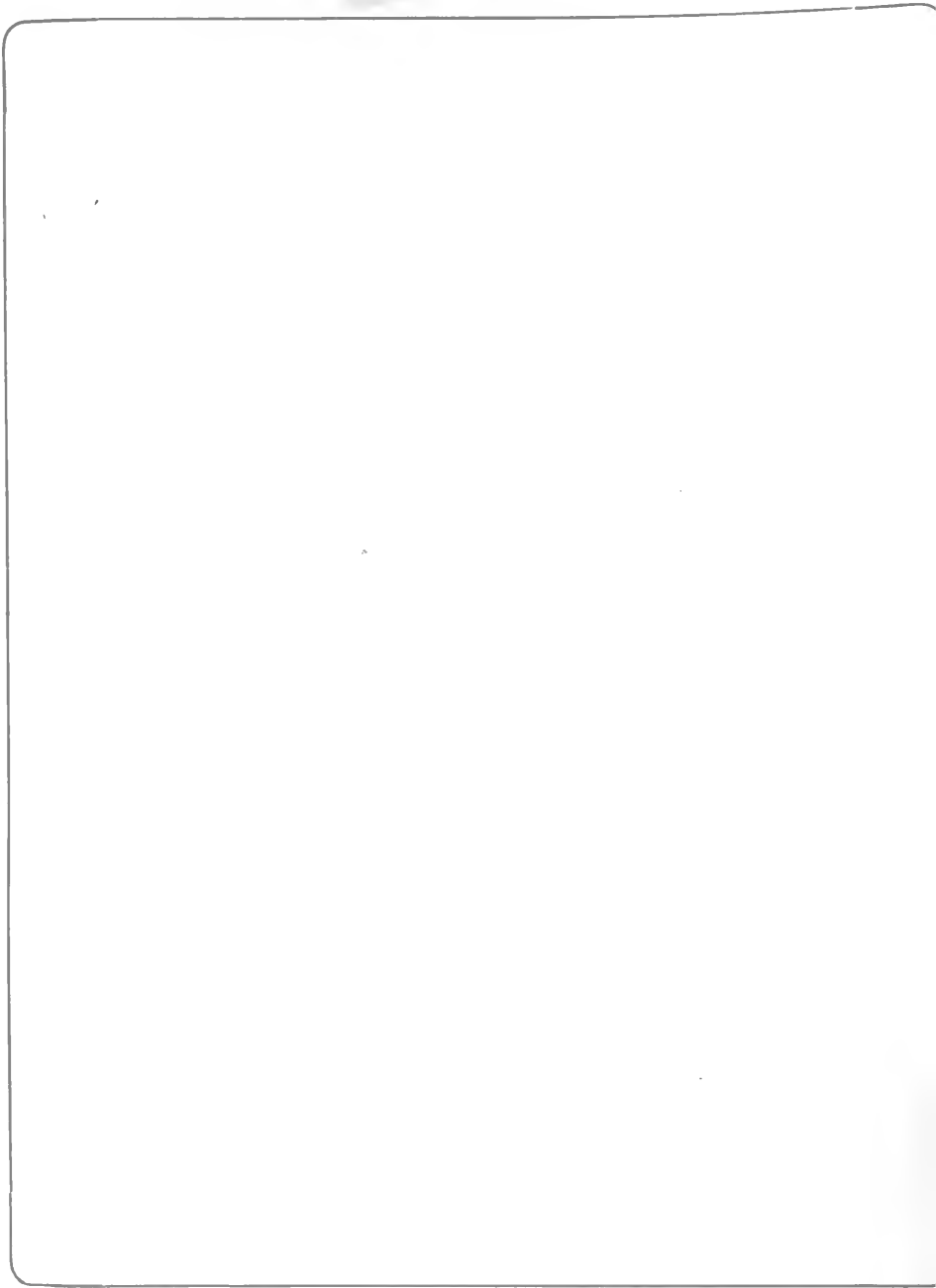
Abb. FOLLIER, *Le Mystique*, p. 121.

LEYDE, E. J. BRILL.
1891.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

<http://www.archive.org/details/traitsmystique02avic>

LES TROIS DERNIÈRES SECTIONS DE L'OUVRAGE
AL-ISHÂRÂT WA-T-TANBÎHÂT
(INDICATIONS ET ANNOTATIONS)
SUR LA DOCTRINE ÇOÛFIQUE
D'AVICENNE.



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-Tanbîhât

(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.

ALF. FOUILLÉ. *La physique et le mental.*

—◆◆◆—
LEYDE, E. J. BRILL.
1891.



967342

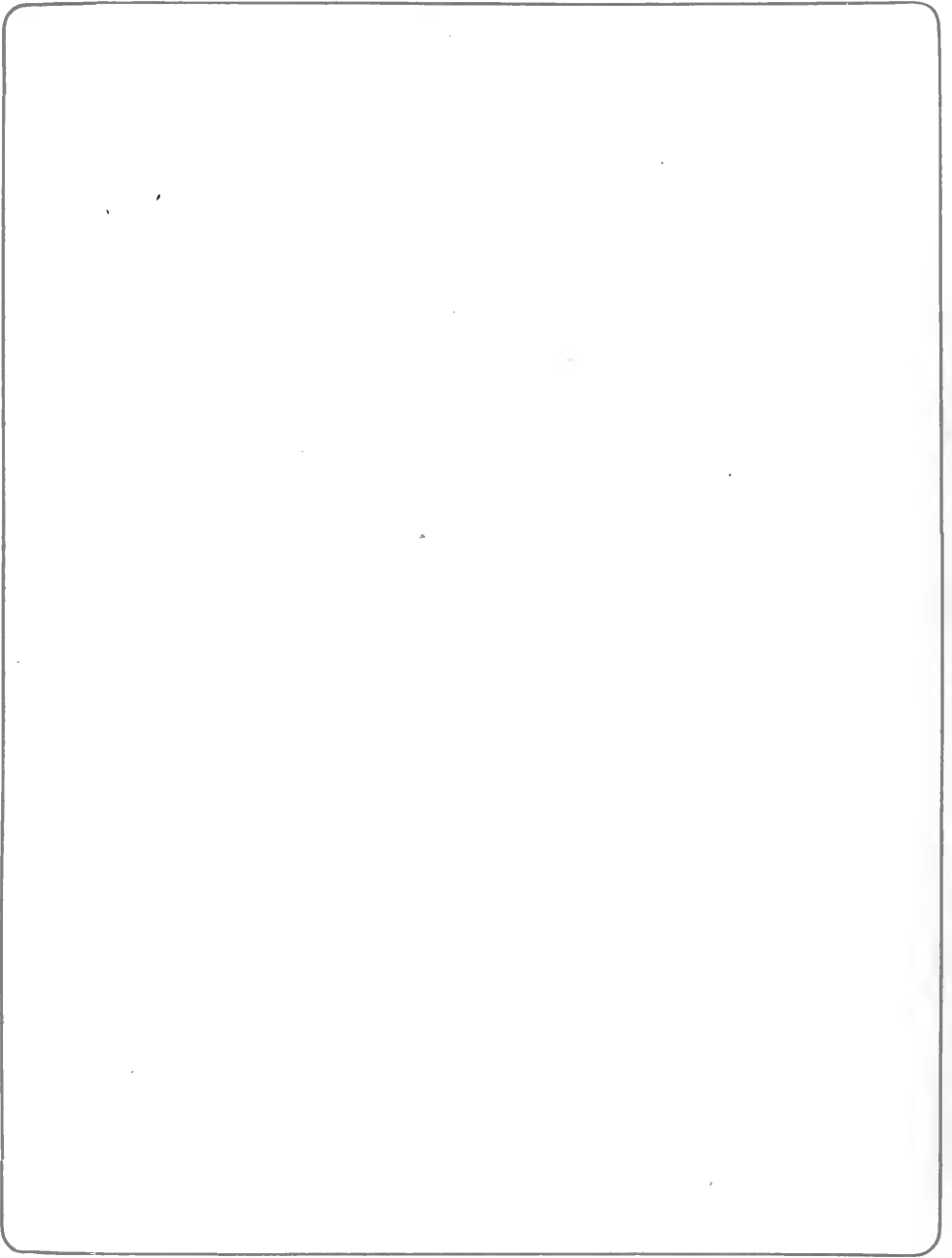
B
751
A35M4
1889
fasc. 2

A LA MÉMOIRE
DU XXV^{IÈME} ANNIVERSAIRE
DU PROFESSORAT

DE

M. J. DE GOEJE.

TÉMOIGNAGE DE HAUTE ESTIME ET D'AMITIÉ.



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-Djouzdjání*, sous le N^o. 15, en ces termes: «Cet ouvrage, *Kitáb oul-Ishárát wa-t-Tañbihát*, 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: عذره اشارات الى اصول وتنبيهات: على جمل يستنصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصريح منها من تعسر عليه وانكلاان على التوفيق «وإنما أعيد وصيته وأكثرت التماسي أن يضمن بما تشتمل عليه عذره الأجزاء كل الصن على ما لا يوجد فيه ما أشترته في آخر عذره الاشارات والله ائوقف».

«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 (تبيح), 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 Naqir ed-Din at-Thoufi († 672 H.) cite la critique de son prédécesseur, Fakhr ed-Din ar-Razi († 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. 1 وأأ.

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-Din at-Thoûsi. 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-Din, 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.

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'acquiescer 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

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.

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 résistante 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-Oulhaciâ*, cette opinion est attribuée à *Thibet b. Qorra*, mais, selon le commentaire d'at-Thoûsi, à al-Farâbî conformément à la parole du prophète: „*La plupart des habitants du paradis sont les faibles et les pauvres d'esprit*“.

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 contemplant 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 essence ¹⁾, 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 *Naṣīr ed-Dīn at-Thoṣī*, en alléguant l'autorité de son prédécesseur *Fakhr ed-Dīn ar-Rāzī* († 606 H.), est la meilleure partie de cet ouvrage et le premier essai de description de la vie contemplative des coûfis orientaux, qui n'a été dépassé par aucun de ses successeurs. En 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*.

article du *Muséon*¹⁾: «Et si ton oreille a été frappée par le récit de *Salimân et Absâl*, tu seras convaincu que Salimân représente la raison ordinaire de la vie humaine, et qu'Absâl 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-zâhid*), qui renonce à tout rapport avec le monde; l'*observateur rigoureux du culte extérieur*, ou l'adorateur de Dieu (en ar.: *el-âbid*), 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-ârif*). 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 1855, p. 39, où la même légende mystique a été citée. Nous en donnerons ici le contenu principal selon le commentaire de Naïr ed-Dîn at-Thouïsi qui se trouve imprimé à part dans l'édition de „tis'a resâli" 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. Codl. orient.* ed. de Jong et de Goeje 111, p. 323, N^o. MCCCCLVI): „*Salimân et Absâl* étaient frères germains; Absâl, 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 Absâl, dans le but d'occuper sa place dans la nuit des noces. Mais Absâl averti par un éclair du ciel au moment suprême évita ainsi, bien qu'avec peine, de se rendre coupable envers son frère." Absâl représente ici la faculté spéculative de l'homme qui à la fin saura dominer les passions sensuelles, symbolisées par la femme de Salimân. — Dans la liste des traités d'Avicenne composée par son disciple Djouzdjâmi se trouve le nom de „*Salimân et Absâl*", 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 *Djâmî*, auteur du poème épique „*Salimân et Absâl*", comprenant 1131 vers du mètre Ramal et publié par Forbes Falconer: „*Salimân u Absâl, an allegorical romance*", London, 1850, avec une imitation en anglais: „*Rubâ'îât of Omar Khayyâm and the Salimân and Absâl of Jâmî*", London, 1879.

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* (*Shari'ah*). 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-ârif*) 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 châtements; 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,

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 inâms, sait maîtriser son âme en la dirigeant vers Dieu pour obtenir l'union intime avec lui; la personne occupant ce degré s'appelle «*Murîds*». — 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 perdition. 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 «*Sakînas*». 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.

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 quietisme 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'âmes*» 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 Saufar Ebn Tophail de Hai Ebn Yokdhan*, éd. E. Pocock, Oxonii, 1700, p. 6 sq., et dans l'édition du Caire, de l'an H. 1299, p. 4.

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.

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 *çouffiques* 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 *çouffî*, 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.

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-balaencent 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 *ἡσίσθησις κοινή* d'Aristote, le sens général qui réunit les sensations reçues par les sens extérieurs.

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 répétition 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-

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 Prolegomènes d'Ibn Khaldoun*, trad. fr. par Mac Guekin 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. 95 sq. L'explication naturelle, *ibid.*, t. III, p. 240 sq.

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 douce 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*.

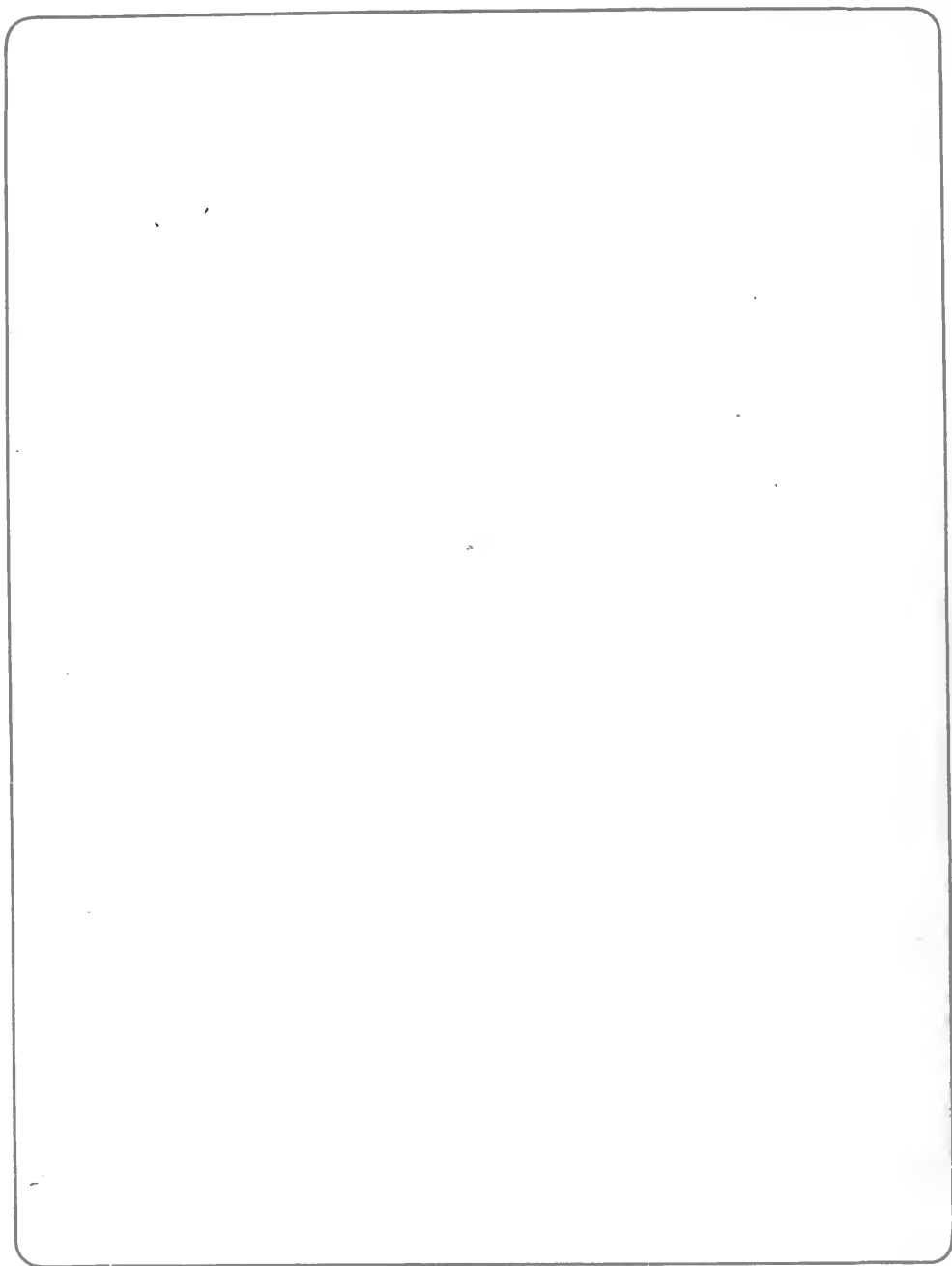
2) Comp. *Les Prolégomènes*, t. III, p. 183.

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

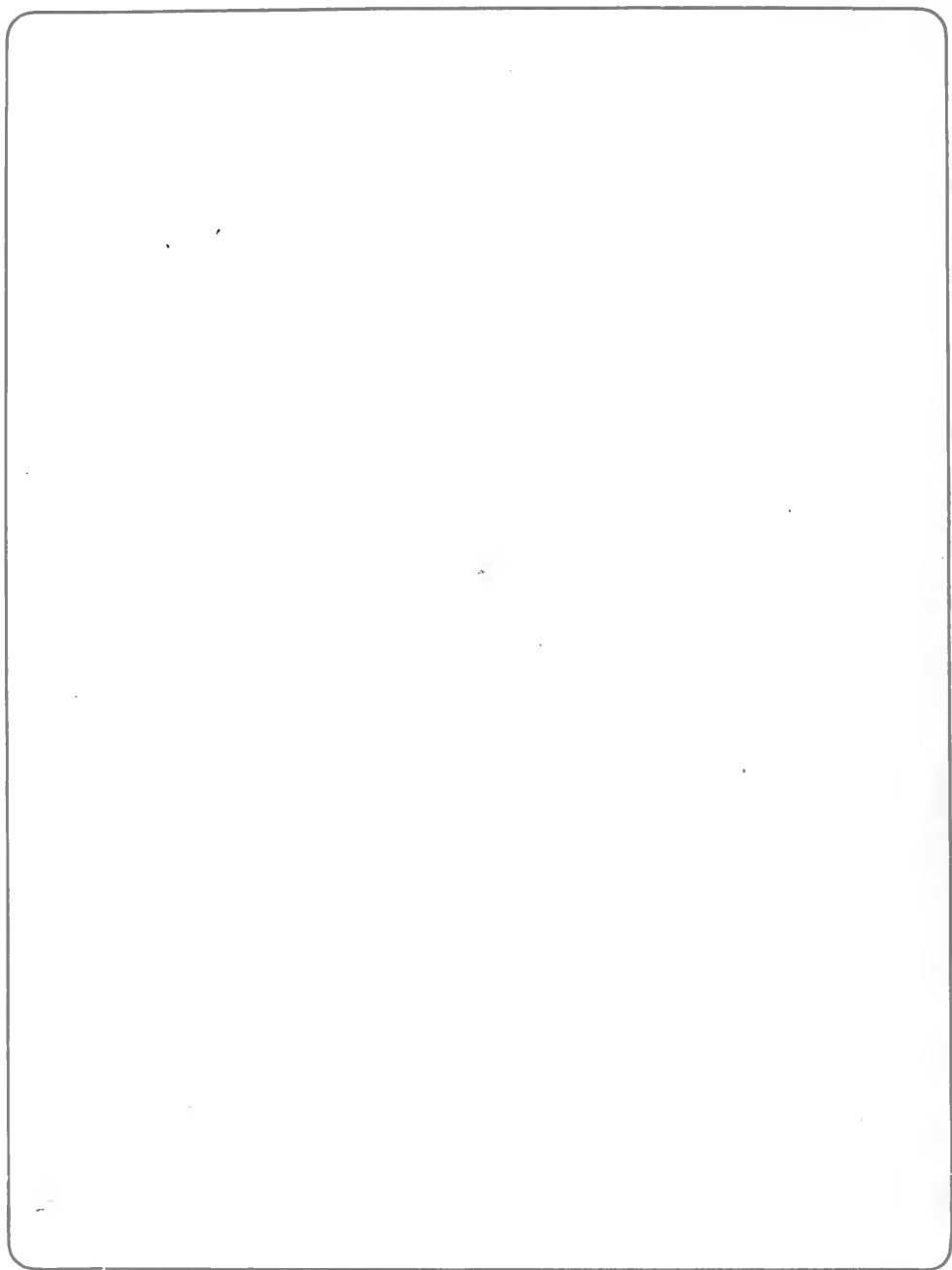
effet soit rejete par ceux qui ne concèdent aucune influence d'un corps sur un autre si ce n'est, soit par contact immédiat, p. e. le chauffage de la chaudière produit par le feu, soit par la dispersion des atomes, p. e. le refroidissement de l'air produit par la terre ou l'eau, soit par la pénétration 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-Nirendjât*); 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 régalaé, 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 indiscrètement et en abuses, sache que le Dieu très haut sera juge entre toi et moi!»

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



L' O I S E A U
T R A I T É M Y S T I Q U E D' A V I C E N N E
R E N D U E N F R A N Ç A I S E T E X P L I Q U É S E L O N L E C O M M E N T A I R E P E R S A N
D E S Â W E D J Î .



AVANT-PROPOS.

Le petit traité «*l'Oiseau*» appartenant au même genre d'écrits que *Hay b. Yağzân*, 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 Djoûzdjânî, 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. Yağzân*, 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. Schlân as-Sâvedjî* 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 Ogeïbâ, 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. manuscript. 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. 112, mais sans indication de l'année de sa mort.

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 messager qui porterait à leurs oppresseurs l'ordre de détacher leurs chaînes; ce messager 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'Avicenne ¹⁾, 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 siècle ²⁾.

Pour fixer le texte arabe, j'en ai eu à ma disposition quatre copies, deux appartenant au Brit. Museum (voy. *Codd. manuscrptt. ar. Mus. Brit.*, t. II, p. 450, N^o. XXVI, avec le commentaire persan de Sâwedjî, et, *ibid.*, N^o XXVIII, portant le texte seul) et deux appartenant à la bibliothèque de l'université de Leyde (v. *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 que supersunt Prudentii*, éd. Dressel, Lipsiae, 1860, p. 162.

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 porcépés, manifestez votre intérieur et cachez vos dehors! En vérité, votre intérieur sera manifeste et votre extérieur caché ¹⁾.

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 conservés ²⁾; 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.

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 fort ¹⁾. Soyez comme les antruches 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-souris ²⁾. — 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 commencent 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'antruche 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 ancânissement. 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 (*al thûl* en arabe) et l'assimilation de Dieu à la créature (*teshbîh*); 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.

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 atteignent 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'acquiescer 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*.

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 «épiant 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 jouâmes 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,

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 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 délier, mais qu'il leur donnerait un messenger avec l'ordre enjoint à leurs séducteurs 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.)

«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.: *afthimîn* = *ἐπιεὺμον*) voy. le *Canon* d'Avicenne, éd. Romæ, 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) Voy. *Cor.*, S. 26, v. 228.

وتترقبه في الأعدية وتستأثر منها الماخصمة وتجتنب الباه^a وتهجر السير
وتقل الفكر وأنا غد عهدناك فيها خلا لمبينا وشاهدناك فطنا ذكيا^b والله مطلع
على ضمائرنا فأتينا من حيثك مئتمه^c ولأختلال حالك حالنا مختلفة؛ ما أكثر
ما يقولون وأهل ما ينجح وشر المقال ما ضاح؛ وبالله الاستعانة وعن الناس
المراءة ومن اعتقد غير هذا خسره في الآخرة والاولى وسيعلم الدين فكموا أي
منقلب ينقلبون؛

؛ ثم تمت رساله الطير ولله الحمد كثيرا كفاية؛

a) B, B² et A² om. الباه.

b) B, B² et A² om. ذكيا.

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

علقت به أمتدتنا ودهشنا دهشا عافنا عن الشكوى فوقف على ما عَشِينَا
 فَرَدَّ عَلَيْنَا الثَّمَاتِ بِنَلَاطِفِهِ حَتَّى احْتَرَأْنَا عَلَى مَكَائِنِهِ وَعَمَرْنَا بَيْنَ يَدَيْهِ عَنِ قَصْتِنَا
 فَقَالَ لَنْ يَقْدِرَ عَلَى حَلِّ الْخَبَائِلِ عَنِ أَرْجَلِكُمْ إِلَّا عَاقِدُوهَا بَيْنَا وَإِنِّي مَنفَعِدُ الْبَيْتِمْ
 رَسُولًا يَسُومُهُمْ إِرضَاءَ كُمْ وَإِمَاطَةَ الشَّرِكِ^a عَنْكُمْ فَأَنْصُرِفُوا مَعْمُوطِينَ^b وَهُوَ ذَا
 نَحْنُ فِي الطَّرِيفِ مَعَ الرَّسُولِ وَإِخْوَانِي مُتَشَبِّهُونَ بِي يَطْلُبُونَ مِنِّي^c حِكَايَةَ
 بِنَاءِ الْمَلِكِ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَسَافِهِ وَصَفًا مَوْجِزًا وَإِنِّي أَقُولُ إِنَّهُ الْمَلِكُ الَّذِي مَتَمَّا
 حَصَلَتْ فِي خَاطِرِكَ جَمَالًا لَا يَهَازِجُهُ قُبْحٌ وَكَمَالًا لَا يَشْوِيهِ نَقْصٌ صَادَقْتَهُ
 مَسْتَوْفٍ لِسَدِيدِهِ^d وَكُلَّ كَمَالٍ بِالْحَقِيقَةِ حَاصِلٌ لَهُ وَكُلَّ نَقْصٍ وَلَوْ بِالْمَهَاجِزِ مَنفَى
 عَنْهُ^e كَلَّمَهُ لِحَسَنِهِ وَجَدَّ^f وَلِجُودِهِ يَدٌ مَن خَدَمَهُ فَقَدْ أَعْتَنِمُ السَّعَادَةَ الْقَصُومَى^g
 وَمَن صَرَمَهُ فَقَدْ خَسِرَ الْآخِرَةَ وَالْدُنْيَا^h وَكَم مَن أُنْجِ قَرَعَ سَمْعَهُ قَصْتِي فَقَالَ
 أَرَأَيْكَ مَسَّ عَقْلُكَ مَسًّا أَوْ أَلَمَ بِكَ لَهْمٌ وَلَا وَاللَّهِ مَا طُرْتُ وَلَكِنْ طَارَ عَقْلُكَ وَمَا
 أَتَنَنْصَتَ بَلْ أَتَنَنْصُ لِيَبْكُ أَتَى يَطِيرُ الْمَشْرِ أَوْ يَنْطَفِقُ الطَّيْرُ كَأَنَّ الْمَرَارَⁱ قَدْ
 غَلَبَ فِي^j مِرْزَاحِكَ وَالْيَبُوسَةَ اسْتَوْلَتْ عَلَى دِمَاعِكَ وَسَبِيلَكَ أَنْ تَشْرَبَ طَبِخَ
 الْاِفْتِيْمُونَ وَتَتَعَبَّدَ اسْتِحْكَامًا بِالْمَاءِ الْفَاقِسِ الْعَذْبِ وَتَسْتَنْشِقُ بَدَهْنَ النَّبْلُوثِ

a) B et A² انسوء.

b) A التى.

c) B² جزم.

d) B et B² النمرة.

e) B et B² على.

بعضنا لبعض سارعوا فلا مخدعة كالأمم ولا منجاة كالاختياط ولا حصن أمنيح من اساءة الظنون وبعد امتد بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة ووراءنا أعداؤنا يقفنون آثارنا ويتفقدون مقامنا فيلتموا نمرح ونتحجر هذه البقعة وإن ضاب التواء بنا فلا طيب كالسلامة وأجمعنا على الرحلة وأنفصلنا عن الناحية وحللنا بالنامن منها فإذا شامخ خاض رأسه^a في عنان السماء تسكن حوائمه ضيور لم ألق أعذب ألعابنا وأحسن ألواننا وأضرف صورنا وأطيب معاشرتنا^b منها وما حللنا في حوارنا عرفنا من إحسانها وتلطفها وإيناسها ما تغمدتنا به وأيدى لن نفى بقضاء أعونها وأن قصرنا عليه مدة عمرنا بل استمددنا إليه أضعاف^c ولما تقرر بيننا وبينها الأتمسات أوقفناها على ما ألم بنا فأضيرت انساغمة في الاختتام وذكرت أن وراء هذا الجميل مدينة يتمواها الملك الأعظم وأتى مظلوم استعداد وتوكل عليه كُشف عنه الضراء بقوته ومعونته فأضمانا إلى إشارتنا وتيممنا مدينته الملك حتى حللنا بفنائسه منتظرين لإذنه فخرج الأمر بإذن الواردين فأدخلنا قصره فإذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحيمه فلما عبرناه رفع لنا للحجاب عن صحن فسيح مشرق استضعفنا^d لديه الأول بل استنصرنا حتى وصلنا إلى حجرة الملك فلما رفع لنا للحجاب وحظ الملك في حماله مقلتنا

a) بواسطة.

b) عشرة B et A².

c) B, B² et A² om. أضعافا — وأن قصرنا — Après أعونيت.

d) استضعفنا B.

الفصص أطير فقيل لي أن أمامك بقاعا لمن نأمن المحدثور إلا أن نأتي علينا
 قطعاً فأنثف آثارنا ننحج بك ونهدك سواء السبيل فسأوى بنا الطيران
 بين « صدقني حبل الاله في واد معشب خصيب بل مجذب خريب حتى
 تخلف عنا حنابه وحننا حيزته^١ ووافينا هامة للجبل فإذا امامنا ثمانى شواقف
 تنوعن فلها الواحظ فقال بعضنا لبعض سارعوا فلن نأمن إلا بعد أن تجوزها
 ناحين فعانقنا الشدة حتى أنينا على ستة من شوامخها وانتيينا الى السابع
 فلما تغلغلنا^٢ نخومه قال بعضنا لبعض هل لكم في الجمام فقد أوهنا النصب
 وبيننا وبين الأعداء مسافة قاصية فرأينا أن نخص للجمام من ابداننا نصيبا
 فان الشرد على الراحة أهدي الى النجاة من الالبتات فوقنا على قلته إذا
 حنان مخضرة الأرجاء عامرة الاقطار؛ ثمرة الأشجار جاربة الأنهار يروى بصرك
 نعيمها بصور تكاد لبيائها تشوش^٣ العقول وتستهيت الألباب وتسمعك^٤ أحناء
 مطربة لأذاننا وأعاني شجية وتشمك^٥ روائح لا يدانينا المسك السرى ولا العنبر
 الطرى فأكلنا^٦ من ثماره وشربنا من أنهاره ومكننا به ريث ما أطرحننا الإعياء فقال

١) بل مجذب خريب. A² om. les mots qui suivent بين. B² في.

٢) تغلغلنا.

٣) ذنأ لا نأمن. B²; فلا مأس إلا B.

٤) تغلغلنا B.

٥) تدعش B et A².

٦) وتسمعك أعاني مشاجية وأحاننا مطربة A². أعاني مستحسنة ajoute وتسمعك B.

٧) فجنينا A². ذكلنا au lieu de ذبينا A.

اليوم مقبلين وسقطنا في خلال الحماثل أجمعين، فإذا الحلف ينضم على أعنأنا،
والشرك يتشبث بأحنكتنا، والحماثل تتعلق بأرجلنا، ففرعنا إلى الحركة ما زادتنا
إلا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد منا ما ختمه من الكرب عن
الاعتناء بالأخيه، وأقبلنا نتبين الخيل في سبيل التخلص زمانا حتى أنسينا صورة
أمرنا، واستأنسنا بالشرك وأطمأنا إلى الألفاض، فأطلعت ذات يوم من خلال
الشمك، فلاحظت رفقة من الطير أخرجت رؤسها وأحنكتنا عن الشرك، وبرزت
عن أفضاصها تطيروا وأرجلها بقايا الحماثل لا في تسودها فتعصبها النجاة، ولا
نتبينها فتصفوا لها الحيوية، وذكرتنى ما كنت أنسيتها ونعصت على ما ألفتد
فكدت أحل تأسفا أو ينسد روى تلها فناديت من وراء القفص أن أفرى متى
توقفونى^٥ على حيلة الراحة فقد أعننى طول انقام فتذكروا خدع المنقنصين
فا زادوا إلا نفارا فاشدنتهم بالخلة القديمة والصخرة المصونة والعهد المحفوظ
ما أحل بقلوبهم الثقة ونفى عن صدورهم الريبة، فوافونى حاضرين فسألنيهم
عن حالهم فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت به فاستأنسوا واستأنسوا بالملوى
ثم عالجونى فتخيت الحيلة عن رقيبى والشرك من احنكتى وفتح باب
القفص وقيل لى اعنتم النجاة فطالبت بتخليص رجلي عن الحلقة فقالوا لو
قدرنا عليها لأبتدنا أولا وخلصنا أرجلنا وأنسى يشفيك العليل فنضت عن^٦

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

b) B² فطلعونى.

c) B عن وراء.

ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن حلودكم أنسلخ للحيات ودبوا ديبب الديدان،
 وكونوا عقارب أسلحتها في أذناها فان الشيطان لن يراوغ الانسان ألا من ورائه،
 وتجرعوا الدغاف تعيشوا واستحجوا المهمات تحبوا وطبروا، ولا تتخذوا وكرا تنقلمون
 اليه فان مصيدة الطيور أوكارها، وإن صدكم عوز الجناح فتلصصوا تظفروا فخير
 الطلائع ما قوى على الضيران، كونوا نعاما تلتقط الجنادل المحميات، وأفأى تسترط
 العظام الصلبة، وسمدل تغشى الضرام على نقة، وخفائيش لا تبرز نهارا فخير
 الطيور خفائيشيا، ويلكم إخوان الحقيقة أعى الناس من يجترى على عده وأفشل
 من قصر عن أمده، ويلكم إخوان الحقيقة لا عجب ان احتنب ملك سوءا وار تكمت
 بهيمة فيبحا بل العجب من البشر اذا استعصى على الشهوات^b وقد ضيع على
 استنثارها صورتها، أو بذل لها الطاعة وقد نور بالعقل جبلته ولعمر الله بدت ملك
 بشر ثبتت عند زبال الشهوة ولم تنزل قدمه عن موضئه^c فيه وقصر عن
 البهيمه انسى لم تف قواه بدر شهوة تستدعيه، وأرجع الى رأس الحديث
 فأقول هزت طائفة تفتنص فنصبوا الحمايل ورتبوا الشرك وهبأوا الأظمة وتواروا في
 الحشيش وأنا فى سرية طير ان لحظونا فمفروا مستدعين فأحسسنا بخصب
 وأصحاب ما نخالجه فى صدورنا ريدة، ولا زعنعتنا عن قصدنا تهمة، فأبتدرا

a) B المحميّة.

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

c) مزائفة B et B².

d) موضئه B et B².

رسالة الطير

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

عل لأحد من إخوانى في أن يئيب لى من سمعه قدراً ما ألقى إليه طرفاً من
اشجائى عساه أن يتحمل عتى بالشركة بعض أعبائنا فإن الصديق لن يهدب
عن الشوب أخاه ما لم يضمن في سرائك^a وضراءك^a عن الكدر صفاءه^a، وأنى لك
بالصديق المماخذ وقد جعلت الخلة تجارة يفرح اليها إذا استدعت إلى الخليل
داعية وطير وترفض مراعاتها إذا عرض الاستغناء فلن يزار رفيق إلا إذا زارت عارضة^a
ولن يذكر خليل إلا إذا ذكرت مأربة^a الليم^a إلا إخوان جمعتم القراب^a الإلية
وألقت بيننا^a أمجاورة العلوية^a ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة وحلوا الوسخ^b ورين
الشك عن السريرة فلن يجمعهم إلا منادى الله^a ويلكم إخوان الحقيقة باتوا
وتصابوا^a وليكشفن ذر واحد منكم لأخيه لأحجب عن خالصة لته ليطالع بعضكم
بعضاً وليستكمل بعضكم بعض^a ويلكم إخوان الحقيقة تقنعوا كما يتنقع القنادذ
وأعلنوا بواضنكم وأبطنوا ظواهركم فبالله أن الجلى لباطنكم وأن الخفى لظاهركم^c،

a) Cod. L om. و سرائك.

b) درن A² رين؛ الوسخ و L om.

c) B et B² تأنوا وتضاموا.

فإنَّ وُحْدَتَ من تَنقُ بِنَقَاءِ سِرِّبِرَتِهِ وَاسْتِنْقَامَةِ سِيرَتِهِ وَبِتَوْقُفِهِ عَمَّا يَتَسَرَّعُ إِلَيْهِ
 الْوَسْوَاسُ وَبِنَظَرِهِ إِلَى الْخَلْفِ بَعِيْنِ الرِّضَى وَالصَّدَقِ فَإِنَّهُ مَا يَسْأَلُكَ مِنْهُ مَدْرَجًا
 مَجْتَرًا مَفْرُوعًا تَسْتَفْرِسُ مِمَّا تُسَلِّفُهُ لَهَا تَسْتَنْقِلُهُ وَعَاهِدُهُ بِاللَّهِ وَبِأَيْمَانِ لَا مَخْرَاجَ
 لَهَا لِيَجْرَى فِيهَا تَوْتِيهِ مَجْرَاكَ مَتَأَسِّبَا بِكَ فَإِنَّ أَدْعَتَ هَذَا الْعِلْمِ أَوْ أَعْزَمَتَهُ
 فَالَّذِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَكَفَى بِهِ وَكَيْلًا».

نَجِزْتُ الْأَهْمَاطُ الثَّلَاثَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا دَائِمًا

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

وَأَلِّهِ وَحُبِّهِ،

يُقَالُ مَخَضَتْ اللَّبُونُ لِأَخَذَ بِرِدِّهِ وَالْقَفِيَّ وَالْقَفِيَّةَ الشَّيْءَ الَّذِي يُؤَثِّرُ بِهِ الصِّيفُ وَالْإِبْتِدَالَ امْتِنَانًا (أ)
 انْتَوَيْتُ وَنَوَيْتُ صَبِيانَتَهُ وَالْوَقْدَةَ الْمَشْتَعَلَةَ بِسُرْعَةٍ وَصَغَاةَ مَيْلِهِ وَالْمَغَاغَاةَ مِنَ النَّاسِ الْكَثِيرِ الْمُخْتَلِفُونَ
 وَأَنَحَدَ فِي الْبُيُوتِ أَيْ حَادَ عَنْهُ وَعَدَلَ وَانْتَهَجَ جَمْعُ الْحَاجَةِ وَحَمَى ذَبَابٌ صَغِيرٌ يَسْقُطُ عَلَى وَجْهِ الْغَنَمِ
 وَالْحَمِيرِ وَأَعْيَنَهَا وَيُقَالُ لِلرَّيْعِ مِنَ النَّاسِ الْحَمِيَّ أَيْ مِمَّا كَذَا أَيْ أَدْنَاهُ مِنْهُ عَلَى التَّنْدَرِجِ وَالْإِسْتَفْرَاسِ
 وَالْوَسْوَاسَةُ حَدِيثُ النَّفْسِ وَالْإِسْمُ مِنْهَا الْوَسْوَاسُ وَدَرَجَهُ إِلَى كَذَا أَيْ أَدْنَاهُ مِنْهُ عَلَى التَّنْدَرِجِ وَالْإِسْتَفْرَاسِ
 طَلَبَ الْفِرَاسَةَ وَأَسْلَفَتْ أَيْ أَعْطَيْتَ فِيهَا تَقَدَّمَ وَتَأَسَّسَ بِهِ أَيْ تَعَبَّى بِهِ وَأَذَاعَ الْخَبَرَ أَيْ أَفْشَاهُ..
 ..آخِرُ فَصْلِ الْكِتَابِ،

أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال تلكية فعلية أو أنفعالية
مناسبة تستتبع حدوث آثار عريضة، والسكر من قبيل القسم الأول بل
المعجزات والكرامات والنبيرنجيات من قبيل القسم الثاني، والطمعات من قبيل
القسم الثالث^٤، نصيحة آياك ان يكون تكبيسك وتمروك عن العامة هو ان
تتمري منكرًا لكل شيء فذلك عجز وطيش وليس الخرق في تكذيبك ما لم
يستمن لك بعد حلقتك دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته
بل عليك الاعتصام بحمل التوقف وإن عجل استنكارك ما وعاه سمعك ما لم
تتمرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان
ما لم يذدك عنيا ذم البرهان، وأعلم ان في الطبيعة عجائب ولقوى العلية
الفعالة وللقوى السائلة المنفعلة اجتماعات على عرائب^٥ خانمة ووصية آيينا الأبح
انسى ماخضت لك في هذه الاشارات عن زيد الحق وألقمتك فقى للحكم في
لطاقف الكلم تضمنه عن المبتدلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدرية
والعادة وكان صغاه مع الغاعة أو كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن هماجم

نما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الأشخاص الانسانية حاول ان
يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة للحادث في هذا العالم فجعلها بحسب أسمايينا محصورة في ثلاثة
اقسام قسم يكون مبداء النفوس كما مر وقسم يكون مبداء الاجسام السفلية وقسم يكون مبداء
الاجرام السماوية.

انبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش النرف واللقة والخرق ما يقابل الرشق وسرحت^٦
اشميتا اى انفتحتها وأعملتها وقاد اى نرد.

Cod. Leyd. au lieu de اعجلك وان ازعجك.

خيرا رشيدا متزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء
وتزیده تزكيتہ لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى حيلته فيبلغ المبلغ
الأقصى، والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فيؤ الساحر
الخبث وقد تكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأوا
الأركياء فيه^٥، إشارة الإصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ
فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهذا في المتعجب منه بخاصيته وأما يستعد
هذا من يفرض ان يكون السموتير في الاحسام ملائيا او مرسل حير او مفند
كيفية في واسطه ومن تأمل ما أصلنا استسقط هذا الشرط^٦، تنبيه ان الأمور
الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مباد ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة
وثانيها خواص الاحسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصصه
وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أحسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية

هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طار ورثما تحصل
بالكسب كما للأولياء؛

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

العلو العلو والشأ والغاية والعمد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجلبة والكسب لا يجتمعان
الا في جانب الحبر،

انتهك النقصان من المرص وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وصنى ونهكته للحمى اي
أضنته ومن يفرض اي يوجب وأما قال الإصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم
بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وأمثالها من الأمور انظمية، والتأثير في
الاجسام بالملاحة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس للحديد وارسال الحجر كتبريد
الأرض والماء ما يعلو من الهواء وبانقراض الكيفية في الوسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر
بل كإزالة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي؛

بغير قواها البدنية التي لها فتقهر شيوة أو عضباً أو خوفاً من غيرها، إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بالحسب المزاج الأصلي الذي لها ما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بشخصها وقد تحصل مزاج بنهرن وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الزكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار، إشارة فالذي يقع له هذا في هيئة النفس ثم يكون

أنتدكرة في هذا الفصل لشيئين أحدهما أن النفس الناطقة ليست بمنضبطة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف، والآخر أن هيئة الاعتقادات المتكئة من النفس وما يتبعها كالشجون والتوقعات بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بانحواجر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك أن توهم الانسان قد يغير مزاجه إما على التدرج أو بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفّر وقد يبلغ هذا التغيير حداً يأخذ انبطن الصحيح بسببه في مرض يأخذ البدن المريض بسببه في إفراق أي في برو وانتعاش يقال إفراق المريض من مرضه إفراقاً أي أقبل، وأما التنبيه فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد أن تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كآتيا نفس مدبيرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك أيضاً تؤثر في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم أعني يحدث عنها في تلسك الأجسام ككيفية هي مبادئ تلك الأفعال خصوصاً في جسم صار أولى 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 بالأثر فينبغي أن يتذكر أنه ليس كد مسطح بحار فإن شعاع الشمس مسطح وليس بحار ولا كد مبرد ببارد فإن صورة الماء مبردة وليست بباردة إنما البارد مادته القابلة لتأثيرها، شحذت أي حدثت يقل شحذت السكين أي حدثتها،

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

الطبيعة ربما يتأتى لى أن اقتضى بعضها عليك"، تذكره وتنبيه أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقه الانطباع بل ضربا من العلائق آخسر، وعلمت أن همة تمكن العقد منها وما يتبعها قد تتأدى الى بدنيا مع مباينتها له بالجواهر حتى أن وهم الماشى على حذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلافه ما لا يفعله وهم مثله والجدح على قرار ويتبع أوهم الناس تغيير مزاج مدرج أو دفعه أو ابتداء امراض او إسراق منها، فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنيا وتكون لقوتها كآتيا نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بهيدا لجميع ما عدته اذ مبادئها هذه الكيفيات لا سبها في حرم صار أولى به مناسبة تخصصه مع بدنه وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أحرام آخر تفعل عنها أنفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سبها اذا كانت شحذت ملكتها

لما فرغ عن بيان الآيات الثلاث [القوت المرزوة والقوة والغيب] المشهورة التي تنسب الى العارفين (١) وغيرهم من الأولياء أراد ان ينته على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادات فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذى يتلوه وأما قل تكاد تأتي بقلب العادة وسم يقل تأتي بقلب العادة لأن تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إلاها بخارفة العادة وأما في خارفة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل «المؤثان على وزن مؤثان يقع في المبهائم أما المؤثان على وزن الكيوان فهو ما يقابل الكيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع».

تنبيه اعلم ان هذه الأشياء ليس سبيل القول بيتا والشهادة لها انما هي
 ضنون امدانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا
 لو كان ولكنها تجارِب لها تمتت صلب اسبابها ومن السعادة المتفقدة محتبي
 الاستمرار ان تعرض لهم هذه الامور والاحوال في انفسهم او يشاهدونها
 مرارا متواليه في غيرهم حتى يكون ذلك تجربه في اثبات امر عجيب له
 كون وحاجة وصحة داعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حسنت الفائدة
 واضمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل
 فيما يربا رباة منيا وذلك من احسم الفوائد واعظم المهمات ثم اتى لو
 اقتضت حريات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاها من صدقناه لطل
 الكلام ومن لم يصدق الجملة شان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل^٤، تنبيه
 ولعلك قد يبلغك من العارفين اخبار تكساد تاتى بقلب العادة فتبادر الى
 تكذيب ذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او دعا عليهم
 فحسب بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوبأ والسيل
 والموتان او خشع لبعضهم سبع او لم ينقر عند ضامر ومثل ذلك مما لا تأخذ
 في طريق المنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذا اسبابا في اسرار

يقال رأت القوم رباة اى زينتم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة (٤)
 لتعلل المتلع على الغيب بالقيس الى سائر القوى وباقى الفصل شاعر وهذا آخر كلامه في كيفية
 الاخبار عن الغيب.

شيء شفاف مُرْعَش لمبصر برحرجته أو مُدْعِش آياه بشغيفه، ومثل ما يشعل بنأمل لطح من سواد براق أو بأشياء تترقق أو بأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشعل لئس بضرب من التحبير ومما يحرك الخيال تحريكاً مخبراً كأنه أجباراً لا ضمع وفي حيرتها اعتمال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤتم هذا فيمن هو بضاعة الى الدهش أقرب ويقبول الاحاديث المختلطة أحدر كالبه من الصبيان، وربما أمن على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام منيس الجن وذر ما فيه تحبير وتدعيش، وإذا اشتد تنوكل الوهم بذلك الطلب لم يلمت أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون مُحان الغيب ضرباً من طن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من حتى أو عناف من غاقب وتارة يكون مع ترائى شيء للمبصر مُكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مُشاهدة^a،

يؤثر اى يُروى والشد التحثيث العدو المسرع ونبت الكلب اذا أخرج لسانه من التعب a) وانعش وكذلك الرجل اذا أعمى والعرش الرعدة وأرعه والرجلة الاضطراب والدعش التحبير وأدعشه اى حيره وترقق اى تلاً وتقع وتمور مورا اى تموج موجاً واعتمال الفرصة اى اغتنامها والاسهاب اكثر الكلام والمسيس المس يقبل للذى به مس من جنون ممسوس والتنوكل اختيار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامر اى يباشرها بنفسه، وأما الأشياء التى ذررها مما يشعل بنامله من يُسنتظف في تقدمه معرفة فالشء الشفاف للمبصر برحرجته يكون كالبهر المتصاع اذا ادير حيمال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة، والمدعش لمبصر شغيفه يكون كالبهر الصافي المستدير، وأما اللطح من سواد براق فهو لطح باطن الايهام بالدعش وبالسواد المشبت بالقدّر حتى يصير أسود براقاً ويقابل به الشيء المصمى كلسراج فأنه يحير الناظر اليه، والأشياء التى ترقت فتلجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعه حيمال الشمس او الشعلة، والأشياء التى تمور فتالماء الذى يتموج شديداً في اناه او غيره للالواح النفخ او الريح عليه او ناعليان الشديدي وما يشبهه، وياقى الكلام طاعر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصل بما يجرى مجرى الامور الطبيعية،

يقننصه بضرب من التحليل والتأويل»، تدنيب فما كان من الأثر الذى فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان الهياماً أو وحياً صراحاً أو حلمًا لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتوابعه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادة الوحى إلى تأويل والحلم إلى تعبير»، إشارة أنه قد يستعين بعض الطوائع بانفعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وثقة فنستعد القوة المتلقية للعبء تلقياً صالحاً وقد وحده الوهم إلى عرض بعينه فيتخصص بذلك فموته مثل ما يوقر عن قوم من الأتراك أنهم إذا شعروا إلى كاهنهم في تقدمه معرفة فرح هو إلى شدة حثيث حدًا لا يزال يلبث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطف بما يخيّل إليه والمستنعة يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى يبنوا عليه تدبيراً، ومثل ما يشغل بعض من يستنطق 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 أى ثابتة شديدة القلب وتكون معينة لها فتحفظه ولا يزول عنها، ثم ذكر أن هذه المراتب ليست لهذه الأثر فقط بل ولجميع الخواطر الساحة على الدهن فمنها ما لا ينتقل الدهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التجدد وإلى ما لا يمكن ذلك،

الصراح الخالص وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادة لأن الانتقال التخيلي لا يفترق إلى تناسب حقيقيّ أما يكفي فيه تناسب ظنيّ أو وهميّ وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين وبحسب عاداتين، وبقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب،

بوجه وفي تذكر أمور منسية وفي مصاح أخرى " فهذه القوة يزعجها كل سائح الى هذا الانتقال أو تضبط وهذا الضبط إما لقوة من معارضة النفس أو لشدة حلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديداً الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابطاً للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس أيضاً ذلك"، إشارة فالأثر الروحاني السائح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ولا يمقى له أثر فيهما، وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويختل عن الصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط الذكر انتقالات التخيل ومحاسباته، وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً حلياً، وقد تكون النفس لها معينة فترتسم في الذكر ارتساماً لا يتشوش بالانتقالات وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيها تباشرة من أفكار يقظان فربما انضبط فكر في ذكر وربما نقلت عنه الى أشياء متخيلة تنسيك، مهمك فتحتاج الى أن تجدد بالعكس وتصير عن السائح المضبوط الى السائح الذي يليه منتقلاً عنه اليد وكذلك الى آخر فربما أفتنص ما أضله من مهمه الأول وربما أنقطع عنه وإنما

محالة المتخيلة للهيئة الإدراكية كمحالاتها للخيرات والفضائل بصور جميلة ومحالاتها للشور (a) والردائل باضدادها ومحالاتها للهيئة المذمومة كمحالاتها غلبة الصفراء وغلبة السوداء بالسوان السود، او تضبط اي إلا ان تضبط، والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيداً مقدماً لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالة النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي.

لم يبعد ان تقع لينا هذه الخلس والانتياز في حال البقظة سرّهما نزل الأثر الى الذكر فوقف هناك ورّما أسنولى الأثر فاشترق في الخيال إشرافاً واضحاً واعتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتفض فيه منه لا سيّما والنفس الناطقة مضاخرة له عبر صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في أرضى والمهورين وهذا أولى واذا فعل هذا صار الأثر مشاهدًا منظرًا أو هُنافاً او غير ذلك ورّما تمكّن مثلاً موثور اليئة او كمالاً محصل النظم ورّما كان في أحلّ أحوال البرينة»، تنبيه أن القوة المنتخبة حبلت محاكية لكل ما يليها من حنة إدراكية أو حنة مزاحية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه أو الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصلها نحن بأعبائها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجملة لم يكن لنا ما نستعين به في اتصالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى وما يجرى مجراها

الحسّية اذا غابت أمكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسيّ مخلص فيها عن اشتغال الخيال فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كليّ ويتأدى أثره الى التخيل فيصوّر التخيل في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقليّ»

a) I. O. منظوراً au lieu de مبصراً.

مثال الأثر انزال الى الذكر الواقف هناك قول النبي عمّ إن روح القدس نقت في روعي كذا وكذا ومثل استنباء الأثر والأشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء عمّ من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمهورين توقّف الفساد والتخيل المنحرف الضعيف وبفعله في الأنبياء والأخبار نفوسهم انقدسية اشريفة القوية فهذا أولى وأحقّ بالوجود من ذلك» وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة فنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت عاتف فقط ومنه ما يكون بمشاهدة مثل موثور اليئة واستماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أجلّ أحوال البرينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه اللذ انكريم واستماع كلامه غير واسطة.

فضلة أكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى قويا فيها ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى^١ تنبيه وإذا غلّت الشواعل الحسّية وبقيت شواعل أقل لم يبعد ان يكون للنفس ثلثات تتخلص 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 يوهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آتله فيسرع الى سكون ما وفرغ فتتجذب النفس الى الجانب الأعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك إما لتنبه من هذا الطارى وحركته هذا التخيل بعد استراحتة 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 حاله تترجح الشواعل عنه انتقش في لوح الحس المشترك^٢ اشارة واذا كانت النفس قوية للجوهر تسع للجوانب المتجاذبة

لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من انسيب الباطني أراد ان يتقبل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في انسيب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انيها كلما كانت النفس اقوى السخ وفي بعض النسخ كان انفعالها من المحاذيات أقل وهذه النسخة أقرب الى الصواب وكان الأولى المحاذيات تصحيف فمعناه ان النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس انشاعة والباطنة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكما كانت أضعف كان بالعكس وكذلك اذا كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقل وكان يفضل عنها لذلك الفعل فضلة أكثر.

فأثبات اي فرض تجدها النفس فجاءه وساح اي جرى والترجح التباعد والمعنى ان الشواعل^٣

اشارة النوم شاعل للحس الظاهر شعلاً ظاهراً وقد يشغل ذات النفس و
الأمل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستنظمة للغذاء المتصرفة فيه
الضاليد لمحاررة عن الحركات الأخر اجذاباً قد دللنا عليه فانها ان استمدت بأعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شعلاً ما على ما نبيت عليه فيكون من
الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهر الطبيعة شاعلاً على
ان النوم أشبه بالمرض منه بالصحة و اذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة
المياضنة قوية السلطان ووحدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش
المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوالاً في حكم المشاهدة^١، اشارة و اذا
استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس تر 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 بالشواعل أقل وكان يفضل منها للجانب الاحمر

يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاعلين المذكورين أو كلاهما وبدأ بالنوم فإن^١
سكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاعلين طعرة، وسكون الشاعل الثاني أيضاً يسكن كثيراً
وذلك لأن الطبيعة في حال النوم تشتغل في اثر الأحوال بالتنصّف في الغذاء وعصمه وتطلب الاستراحة
عن سائر الحركات المقتضية للاعباء ذأ الشاعلان في النوم ساكنان ويبقى المتخيلة قوية تسلطان
والحس المشترك غير ممنوع عن القبيل فلوحت الصور، مشاعلة وسبذا قلما يخلو المسموم
عن روياء

سبب مؤثر في سبب باطن^ه وللحس المشترك قد ينتقش أيضا من الصور الجائدة في معدن التخيل والتوهم كما كانت في أيضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبًا مما يجري بين المرآيا المتقابلة،^١ فنبهه ثم أن الصارف عن هذا الانتقاش شاعلان حسّي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يميزه عن الخيال بزوايا ويغصبه منه غصبا^٢ وعقل باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا عليه بما يعنيه فيشغل بالأدعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لأن حركته ضعيفة لأنها تابعة لا متموعة وإذا سكن أحد الشاعليين بقى شاعلا واحدا فرمما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة^٣.

من سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال^١ أو من سبب مؤثر في سبب باطن يعنى النفس اللتى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتدبيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى

ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن يجب ان يسدوم ما دام الراسم والمترسم^٢ موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك وأما لو يكن ذلك دائما علم أن هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر أنه ينقسم الى ما يمنع التقابل وهو المانع الحسى فأنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنى فكأنه يميزه عن المتخيلة بزوايا يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا، والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والنوم في سائر الحيوانات فأنهما اذا 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 الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعينهما من الامور المعقونة^٣ والموهومة^٤.

يفتقر فيها كثيراً الى الله وعرض ايضاً شيء آخر وهو ان النفس ايضاً تنجذب الى حجة الحركة القويّة فتختلّي عن افعالها التي لها بالاستعداد، وإذا استمكنّت النفس من ضغط الحسّ الباطن تحت تصرفها خارت الحواسّ الظاهرة ايضاً ولم يتأدّ عنها الى النفس ما يعتدّ به^{١٠}، تنبّه الحسّ المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال النافس الحسّي عن الحسّ وبقيت صورته هنيئاً في الحسّ المشترك فبقى في حكم المشاهد دون المتوقّص وليخبر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأ مستقيماً وفي انتقال النقطة للجوّالة محيط دائرة فاذا تمثّلت الصورة في لوح الحسّ 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^{١١}،

أشارة قد يشاهد قوم من المرضى والمهرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقالها اذن من سبب باطن أو

قوله وإذا انجذب الحسّ الباطن الى الحسّ الظاهر أمل العقل اليه أي جعل الانجذاب (١) انقّر الذي عمو الة العقل في حركته انعقليّة ممبلا لعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ أمل العقل انبه أي أمل ذلك الانجذاب العقل انبه وفي بعض النسخ أمل العقل آله أي اضله في سلوكه سبيله لحركته. خارت الحواسّ انضاعة أي ضعفت يقال خار الحسّ والرجل أي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ خارت أي تحيرت في أمرها، أما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فاحتاج الى ما يدلّ على وجوده كما سيأتى ولذلك (٢) لم يحزم الشبه في هذا الفصل على وجوده

أشارةً ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وروال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا يزيدتك استنصاراً،^١ تنبيه القوى النفسانية متجاوزة متنازعة فإذا علاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس وإذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس وإذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمال العقل اليد فأنمت دون حركته الفكرية التي

من وجود نفوس سمائية غير منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادئ تحريكها والتي ما تقر من كون العلم بالعلّة والنزوم غير منفك عن العلم بالعلل واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ونوازيمها في النفوس الفلكية إلا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة في شىء والجزئيات الحسية مرتسمة في شىء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين، ثم انه أشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ... لتظاير رأى جزئى واخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو أثبت نفوس نافذة مدركة للكليات والجزئيات معاً للافلاك فانه قول بارتسامها معاً في شىء واحد، لفظه كان في قوله ثم ان كان نافذة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده انى قوله دمالا ما متعلق به وحققاً خيراً وقوله صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالى انقضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الافلاك ذات نفوس نافذة يكون أتم وذلك لتظاير رأيين عندنا احدهما كلى والاخر جزئى فإيهما قد يستلزمان النتيجة كما فى الذعن الانساني، ولفظه مستور يسود فى بعض النسخ بارتفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد فى بعضها بالنصب على انه حبل من انهاء التى في ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ... نفوسا نافذة بدل من قوله ما يلوحه، وفى بعض النسخ أو النقشان معاً وهو أخير اى فى العالم النفسانى إما نقشاً واحداً على هيئة جزئية بحسب الرأى الاول او النقشان معاً بحسب الرأى الثانى،

ان ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن الباحث a) عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلاً والشيوخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالى فى عدة فصول،

التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد حُرِبَ من ذلك في نفسه تجاربَ ألهمتَه التصديق به اللهم إلا أن يكون أحدهم واسد المزاج ندم فوى التخيل والذكر وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيئات، تنبيهه وقد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي، ثم قد تنبئت لأن الاحرام السماوية لنا نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركانتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى. ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المتفردة التي هي لها كائىدى 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 رأى جزئى وأخر كلي ويجتمع لك مما نبتنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفسانى نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والنفسان معاً؛

يريد بيان انطلوب على وجه مقنع فذكر أن الانسان قد يصلح على الغيب حالة انوم فاطلاعه عليه في (a) غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع إلا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كاشتغال بالاحسوسات، القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالئى نومه ويقظته مبنى على مقدمتين (b) احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة فى المبادئ العالوية 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 تنبئت ... في العلم العنصرى إشارة الى ما ثبت

كما يعرض له عند خوف أو حزن“ أو تعرض لنفسه هزة ما فيتضاعف منتهى
 منته حتى يستقبل به بكنه قوته كما يعرض له عند الغضب أو المناسفة
 وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
 فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي
 تعرض له سلاطة أو عشيتة غيرة كما تغشى عند المناسفة فاشتعلت فواد حية
 وكثر ذلك أعظم وأحسم مما يكون عن طرب أو غضب وكيف لا وذلك تصريح
 للحق ومبدأ القوى وأصل الرحمة“،،،،]

٣ إشارة في علم الغيب إذا بلغك أن عارفا حدث عن عيب فأصاب متقدما
 بشري أو نذير فصدق ولا يتعسرن 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 انمام فلا منع عن أن يقع مثل
 ذلك النبيل في حالة اليقظة إلا ما كان الى زواله سبيل ولا ارتفاع إمكان^٦ أما

المئة القوة الاسترسل الانبعث والانتشاء السكر عن اعترض انبوة انشباط والارتياح فأولت^٥
 الى أعطت يقال أوئيتته معروفا السلاطة القهر، والمعنى لما كان فرح العارف به حاجة الحف
 أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وحجته اعترازا بالحف أو حمية الهية لشد
 مما يكون لغيره كان افتدازه على حركة لا يقدر غيره عليها أمرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام
 المنسوب الى علي بن أبي طالب عم والده ما قلعت باب خمير بقوة جسدية لادن قلعتها بقوة
 ربانية،

عده خاصية أخرى أشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسببها في ستة عشر فضلا^٦
 بعدد،

٥ I. O. مثل ذلك au lieu de

في ميماتها التي تنزعج اليها احتياج اليها أو لم يَحْتَمَجْ فإذا اشتدَّ لَجْدُ اشْتَدَّ الانجذاب فاشتدَّ الاشتغال عن الجهة المولّية عنها فوَقَفَتْ الاعمال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض « وكيف لا والمرضى الحار لا يعبرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حالة الانجذاب المذكور فللعرف 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 فالعريف أولى باحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة؛ [إشارة^b اذا بلغك ان عارفاً أطاق بقوته فعلا او تحريكاً او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد نجد الى سببه سميلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة^c» تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المهنة كحضور المنتهى فيها يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه همة ما فننحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه

السبب في كون العرفان مقتضياً للامسك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالَمِ القدسي a) المستلزم لتشييع القوى الجسمانية أياها استلزم تركها لأفعالها التي منها اليضم والشهوة والتغذية وما يتعلف 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 للعرف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانه في فصل بعده.

النمط العاشر في اسرار الايات^أ

١ إشارة إذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزومة مدّة غير معتادة فأسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة^ب تنبيه تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا اشتغلت عن تحريك المواد لخمودة يتضمن المواد الرديّة انكفطت المواد لخمودة قليلة التحلل غنيّة عن المدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدّته هلكت وهو مع ذلك محفوظ للحياة تنبيه أليس قد بان لك أن 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 يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد التضم والحجز عن أفعال ضبيعيّة كنت مؤنبيّة^ج إشارة إذا راضت النفس أطمئنّه قوى البدن انجذبت خلف النفس

يسرّد أن يبيّن في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالأكتفاء بالقوت انيسير^ا وانتمكّن من الافعال الشاقّة والاخبر عن الغيب وغير ذلك من الأوتياء بل الوجود في ظهور انغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال،

يقال ما رزقته رزقا اى ما نقصته وارزق الشىء انتقص ومنه الرزونة والامساج حسن انغو ومنه ب) قونم ملكت فأسجح ويقال اذا سلّت فأسجح اى سهّل الفضاء وأرفق،

نبيه في هذا الفصل على الامسك عن القوت الكائن عن العوارض انفسانية وأشار بقوله ج) أليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وذلك أن كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه أو لا،

الحق عن ان يكون شريعة للذ وارِد او يطاع عليه إلا واحد بعد واحد
ولذلك فإن ما يشتمل عليه عدد الفع ضاحكة للمعقل عبسة للمعقل
فمن سمعه فاشتهز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لها
خلق له^a،

لأنه في حكم من لا يكاف لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك
او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالمؤمنين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم
المكلفين.

الشريعة مورد الشارحة أشمّز عنه أي تقبض تقبض المذمور والمراد ذكر قلته عدد الواصلين إلى a)
لحق والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فإن الناس
أعداء ما جهلوا وإذا أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتمال بل إنما يحتاج مع
ذلك إلى جوع مناسب له بحسب انقضية.

وكيف لا ونفسه أكبر من أن تُأخر حياها زلّة بشرٍ ونساءً للاحقاد وكيف لا
 وذكره مشغول بالحفّ، تنبيه العارضون قد يختلفون في ألهم بحسب ما
 يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي الغيّر فربما
 استوى عند العارف القشف والترف بل ربما أثر القشف وكذلك ربما استوى
 عنده التفيل والعطر بل ربما أثر التفيل وذلك عند ما يكون الياحس بانه
 استحقاقاً ما خلا للحق وربما أصغى الى الزينة وأحب من كز حنس عقيلته وكرد
 الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عذته من حليته الاحوال الظاهرة فيويراد
 البهاء في كل شيء لأنه مزينة خطوة من العناية الأولى وأقرب الى ان يكون من
 قبيل ما عكف عليه بهواد وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف
 بحسب وقتين^١، تنبيه العارف ربما ذهب فيما يصار به اليد وعقل عن كل
 شيء وهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حسالاً
 ما يعقله ولهم احتسح بخطيته أن لم يعقل التكليف^٢، إشارة حلّ حجاب

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

القشف يقال قشف الرجل اذا لوتته الشمس او انقفر فتغير وأصابه قشف وانقشف الذي يتبلغ
 بالفتور والبرقع، وأزفته النعمة اي أصغته، وهو نقل بين انتقال اي غير متطّيب وأصغى اليه اي
 نل وعقيلة كل شيء أكبره وعقيلة البحر الدرّة، الخداج النقصان والسقط ردى المتسع ارتد اي
 نلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن المزينة الفعيلة، خطوة بالضم والكسر قرينى
 ومنزلة عكف عليه اي اقبل عليه مواظباً وفي قوله لأنه مزينة خطوة واقرب الى ان الشيخ وجبان
 من السيب لبيل العارف انبياءاً أحداً فضل العناية به والثاني مناسيته للامر القدسي.

٢) اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهب في حل اتصاله بعالم انقدس عن عذا العالم
 فغفل عن كل ما في عذا العالم ومصدر عند الحلال بالتكليف الشرعية فيودا يصير بذلك متناقضاً

لا يجتمعل فيينا اليهس من الخفيف فضلا عن سائر الشواعل الخالجة وهي
 في اوقات انزعاجه بسرّه الى الخقف إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة
 سرّه قبل الوصول، فاما عند الوصول فاما شغل بالحقق عن تر شيء وأما سعة
 للجانبيين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو أهش
 خليف الله بمهيجته“ تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتكسس ولا
 يستوييه العضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فإنه مستبصر بسر
 الله في القدر إذا أمر بالمعروف أمر برشق ناصح لا بعنف معير وإذا جسم
 المعروف فرما عار عليه من غير أهله“ تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو
 بمعزل عن تقيّة الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن حكمة الباضل وصفاح

طلق الوجه طيب وبسام أي كثير التيسم والنبية المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية
 أي أشبه وفي قريبة الاشتقاق من لفظه سوا ووزنه فعائلة وما يشبهها وليست على قياس،
 اليهس الصوت الخفي وحفيف اليرس دوق جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلاجه جذبه (a)
 وانتزعه وخلاجه أيضا شغله، وأرجحه فلتزعج أي أقلعه من مكانه فانقلع وتاح أي فُدر وفي رواية باح
 أي ظهر يقال باح بسرّه أي أظهره والمعنى أن تلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسرّه الى الخلق إذا
 ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول أو فُدر له حجاب أما من جهة نفسه كما يرد علينا ما
 يزيد استعداده للوصول أو من جهة حركة سرّه كما ان يتمثل في فكره فيعرض الالتفات الى شيء غير
 الخقف وبالحكمة لا يتم بسبب احد المانعين وصونه بالحقق،

لا يعنيه أي لا ييمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه التاكسس التفحص (b)
 وتكسس من الشيء أي تخبرت خبره واستبواه انشيطان وغيره أي استبامه غيره أي نسبة الى
 انعار جسم أي عظم وغار الرجل على أهله يغار غيره أي اذا عظم المعروف فرما يستره غيره عليه
 من غير أهله، والفاضل انشراح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير أهله فرما اعتراه الغيرة منه
 لا الحسد وهو غير مضائق للمتن،

بالتأني ومن وجد العرفان كونه لا يجده بل يوجد المعروف به فقد خاض
لحجة الوصول وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار
فإنها لا يفهمها للحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف انفعال عنها غير الخيال
ومن أحب أن يتعرفها فليندرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة
ومن الواصلين إلى العيين دون السامعين للأثر.

• تنبيه العارف هتس بش بسم يتجلى الصغير من تواضعه مثل ما يتجلى
الكبير ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من النديه وكيف لا يهتس وهو
فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى للجميع
عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل^١ تنبيه العارف له أحوال

لنفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب والتك تحلية وانقطاع شيء عن شيء
والرفص ترك مع جمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تعريف بين ذات العارف وبين جميع ما
يشغله عن الحق بأعينها ثم نقص لأن تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها
بالتجرد عما سوى الحق والاتصل به ثم ترك لتوحي الكمال لأجل ذاته ثم رخص لذاته بالكأمة
في هذه درجات التزكية وأما التحلية فهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا
الفصل.

العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محنة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان^١
نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيف غيره وعده حل التنبه بينه ذاته
وإن كان بالحق، أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو
حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كونه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض ناحية الوصول أي معظمه
وعناسك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي في النفوس الالاعية وهي ليست أقل
من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية.

لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرح في بيان أخلاقتهم وأحوالهم، يقال رجل عتس بش أي^٢

نفسه ممن حيث هي لاحظت لا من حيث هي بزينةنا وهناك يحق
 «الوصول» تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس
 عجز والتمسح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تبه
 والامثال بالكلمية على الحق خلاص^٥ تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق
 ونفخ وترك ورشد ممن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
 بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف^٦ تنبيه من أقر العرفان للعرفان فقد قال

عند آخر درجات السلوك الى الحق وفي درجة الوصول انتم ويلينا 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 ان الغيبة عن النفس لا تنافي
 ملاحظتها ولذلك قال فان لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظت لا من حيث هي بزينةنا وبيانها
 ان الملاحظ من حيث هو لاحظ اذا لاحظ كونه لاحظا فقد لاحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة
 دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق
 متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتدئ بالنفس والابتدئ بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب
 بالنفس وتوجه الى النفس فان هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم
 عليه بالتردد اما حينما فهو متوجه بالكلمية الى الحق ولذلك حكم حينما بالوصول الحقيقي^٤،

ما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول أراد ان يبينه على نقصان جميع^٥
 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 تطوع النفس الامارة للنفس المضممة لتنتهي المضممة
 على افعالها الخاصة وذكر انه ايضا عجز. ثم عقبه بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول وذكر ان
 الابتهاج بما يحصل لذات المبتدئ من حيث هو لذاته وان كان ذلك الخامل هو الحق نفسه تبه وحيرة
 فانه يقتضى ترددا من جانب الى جانب فقال والتمسح بزينة الذات من حيث هي الذات وان
 كانت بالحق تبه، ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر مراتب فضل
 والاقبال بالكلمية على الحق خلاص وهناك شبه ايضا معنى قوله والمخلصون على خطر عظيم.
 التفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيين لا ترجح لاحدهما على الآخر والمقص تحريك شيء^٦

عليه فكان وهو غائب حاضراً وهو ضاع عن مقيماً، إشارةً ولعله الى هذا الحد
 أما تنبؤاً له هذه المعرفة أحياناً ثم يندرج الى ان يكون له متى شاء
 إشارةً ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره الى مشيئته بل كلما لاحظ
 شيئاً لاحظ غيره وأن لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسند له تعريجه عن عالم
 الزور الى عالم الحق مستقر فيحتف حول الغافلون^٥، إشارةً فإذا عبر الرياضة
 الى النبيل صار سره سرّاً مجلوةً محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
 العلى وخرج بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه
 وكان بعد متردداً،

إشارةً ثم انه لبغيب عن نفسه فيلاحظ جناب القدس فقط وإن لاحظ

يظهر عليه أثر الابتهاج عند السذاج الاسف حالة الانقلاب نصار في عدا ان مقام بحيث يقل ظهرو
 ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه وهو بالحقيقة غائب
 عنه ضاعن الى غيره،

في بعض النسخ أما تتسنى له اى تتفتح وتتسبل عليه يقال سنه اى فتحة وسيله،
 تتسنى Lond.

يقال عرج عرجاً اى ارتقى وعرج عليه تعرجاً اى اقم وعرج اليه وانعرج مال وانعطف فالتعرج
 هنا أما مبالغة في الارتقاء وأما معنى الميل والانحناء وحرف واحترف حوله اى أضاف به واستدار
 حوله،

يقال در اللبس وغيره اى انصبت وافض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها
 الى وصوله الى مطلوبه الذى هو اتصانه بالحق دائماً صار سره للئالى عما سوى الحرف كمرأة مجلوة
 بالرياضة محاذى بها شطر الحرف بالإرادة فيتمثل فيه أثر الحرف ففاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهاج
 بنفسه لما ناله من أثر الحرف فكان له نظران نظر الى الحرف المبتهاج به ونظر الى ذاته المبتهاجة
 بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين،

ثُمَّ أَنَّهُ لَمْ يَنْتَهَرْ عَلَيْهِ هَذِهِ الْعَوَاشِيَةُ إِذَا أَمَعْنَ فِي الْإِرْتِيَانِ، إِشَارَةٌ ثُمَّ أَنَّهُ لِيَتَوَعَّلَ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَعْشَاهُ فِي عَيْرِ الْإِرْتِيَانِ فَكَلَّمَهَا مُجَّ شَيْئًا عَاجٍ عِنْدَهُ إِلَى حَنَابِ الْقُدْسِ يَنْذُرُ مِنْ أَمْرِهِ أَمْرًا فَعَشِيهَ عَاشٍ فَيُكَادُ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِشَارَةٌ وَلَعَلَّهُ إِلَى هَذَا الْحَدِّ يَسْتَعْلَى، عَلَيْهِ عَوَاشِيَهَ فَيَنْزُولُ هُوَ عَنِ سَكِينَتِهِ وَيَنْتَهِي حَلِيْسُهُ لِأَسْتَيْفَازِهِ، عَنِ فَرَارِهِ فَإِذَا طَالَتِ الرِّيَاضَةُ لَا يَسْتَفْرِهُ عَاشِيَهَ وَهُدَى لِتَلْبِيْسٍ، فِيهِ إِشَارَةٌ ثُمَّ أَنَّهُ لِيَتَبَلَّغَ الرِّيَاضَةَ بِهِ مَبْلَغًا يَنْقَلِبُ لَهُ وَفَتْهُ سَكِينَتُهُ، فَيَصِيرُ الْمَخْطُوفُ «مَأْلُوفًا وَالْمُؤَمِّضُ شَيْبًا» بَيْنَمَا وَحَصَلَ لَهُ مَعَارِفَةٌ مُسْتَفْرَغَةٌ ذَنْبًا صَاحِبَةٌ مُسْتَمْرَةٌ وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا بِمَهَاجَتِهِ وَإِذَا انْقَلَبَ عِنْدَهَا انْقَلَبَ حَيْرَانًا، أَسْفَا إِشَارَةٌ وَلَعَلَّهُ إِلَى هَذَا الْحَدِّ يَظُنُّ عَلَيْهِ مَا بِهِ إِذَا تَغْلَغَلَ، فِي هَذِهِ الْمَعَارِفَةِ قَدْ ظَهَرَهُ

اوعَّلَ اى سار سريعاً واعمعن فيه وتوقَّع في الأرض اى سار فيها وأبعد ويوجد في النسج ا) بالوجهين اعنى ليوعَّل وليتوَعَّل،

لَمَاحَةٍ اى أبصر بنظر خفيف وعَاجٍ عِنْدَهُ اى رجوع وانتهى عند وعَاجٍ بِهِ اى اثم به والمعنى b) ان الاتصال بحَنَابِ الْقُدْسِ اى صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتيان انذى كان معداً لحصوله من قبل،

c) علا واستعلى بمعنى،

d) السدينة انوار واستوتت في فعدته اى فعد فعوداً منتصباً غير مطمئن،

e) استفرَّه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبس كالتلبس وهو كتمان الغيب،

f) في بعض النسج بدل قوله يَنْقَلِبُ لَهُ وَفَتْهُ سَكِينَتُهُ يَنْقَلِبُ لَهُ وَفَتْهُ سَكِينَتُهُ يُقَالُ وَفَدَ فُلَانٌ عَلَى (الأمير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الأولى أظهر،

g) الخطف الاستلاب،

h) اشبهب شعلت نار ساطعة وشباباً بيبناً اى واضحا وفي بعض النسج ثبناً اى ثابنا وحصل له k) معارفة مستفرَّه اى مع الخلق،

i) خُسْرَانًا Lond.

k) تغلغل الماء في الشجر اى تخللها وضمن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث

القدسية منصرفة عن التوجهات المناسبة للأمر السفلي، والثالث تلطيف السر للنتيجة،^١ والأول يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني يعين عليه عدة أشياء العبادة المشفوعة^٢ بالفكرة ثم الألقان المستخدمة لقوى النفس الموهبة لها لحن فيها من الكلام موع القبول من الأوهام ثم نفس الكلام الواعظ من نقل زكى بعبارة بليغة ونعمة رخيصة^٣ وسمت رشيداً وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر فيه شمائل^٤ المعشوق له سلطان الشهوة^٥ إشارة ثم آتت إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما عنت له خلسات^٦ من اضلاع نور الحف عليه لذيفة كأنها بروق نومض اليه ثم تخدم عنه وفي المسماة عندم أوتنا وكّر وقت يكتنفه وحدان وحد اليه ووجد عليه

a) I. O. للنتيبيد.

b) المشفوعة أي المقرونة،

c) كلام رحيم أي رقيق يقال رخم صوته أي لينه،

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

e) نيس Lond.

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

g) عن الشيء أي اعتزى وحلس واختلس استلب ورمض البرق ومبضا وأومض أي نوع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم، والشيخ أشار في هذا انفصل إلى أول درجات الوجدان والاتصال وهو أنما يحصل بعد حصول شيء من الاستعدادات المكتسبة بالإرادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعدادات وقد لاحظوا في تسميته بالسوقيت قول النبي عم نبي مع الله وقت لا يستغنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لأن الأول حزن على استثناء الوجدان والآخر اسف علمي فواته،

مطعم شهية ومشرب حنى ومنكح بهي إذا بَعَثَرُ عنه فلا مطمح لمصدره^١ في
أولاه وآخرتة إلا إلى لذات قبقيه وذذبذبه^٢ «والمستبصرُ بهداية القدس في
شجون» الإيثار قد عرف اللذة للحق وولسى وحيه سميتها مترحما على هذا
المأخوذ من رشده إلى ضده وإن كان ما يتوخاه بكده مسذولا له بحسب وعده^٣
٣ إشارة أول درجات حركات العارفين ما يسمونه ثم الإرادة وهو ما يعترى^٤ المستبصر
باليقين المرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتناق
العروة الوثقى، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال^٥ فما دامت
درجته هذه فهو مرید^٦،

إشارة ثم أنه ليحتاج إلى الرياضة والرياضة موجهة إلى ثلثة أعراض الأول
تذخية ما دون الحق من مستسن الإيثار^٧، والثاني تطويع النفس الأتارة
لنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والسوم إلى التوجهات المناسبة للأمور^٨

١ بَعَثَرُ عنه أى كشف عنه وطمح بصره إلى الشيء إذا ارتفع،

٢ القمقب البطش وأنذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى صلعم من وقى شر^٩
تلفظة وقمقبه وذذبذبه فقد وقى والقلق اللسان،

٣ انشجون جمع شجون وهو طريف الواسى والكذب الشدة في العمل وطلب الكسب،

٤ اعتراه أى غشبه،

٥ اعتناق العروة الاعتصام بها، وأعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر
أحوالهم المرتبة في سلوكهم طريف الحظ من بدو حركاتهم إلى نهايتها التي في الوصول إلى الله تع
ويشرح ما يستحق لهم في منازلهم فذبحها في أحد عشر فصلا متوالية أولها هذا الفصل،

٦ الروح الاتصال Lond.

٧ مستسن الإيثار أى طريقتهم،

٨ للامر. I. O.

لحَقِّ الأَوَّلِ لا لِشَيْءٍ غَيْرِهِ ولا يُؤْتَرُ شَيْئاً على عَرَفْنِهِ وَنَعْبُدُهُ لَهُ فَفَقَطْ لِأَنَّهُ مُسْتَحَقٌّ
 لِلْعِبَادَةِ وَلِأَنَّهَا نَسَبَةٌ شَرِيفَةٌ الْبَيْدُ لا لِرَغْبَةٍ أو رَهْبَةٍ وَإِنْ كَانَتْما يُبْكَونَ المَرْعُوبَ
 فِيهِ أو المَرْهُوبَ عِنْدَهُ هُوَ الدَّاعِي وَفِيهِ المَطْلُوبُ وَيَكُونُ الحَقُّ لَيْسَ الغَايَةَ بَلِ
 الوَاسِطَةَ إلى شَيْءٍ غَيْرِهِ وَهُوَ الغَايَةَ وَهُوَ المَطْلُوبُ دُونَهُ، أَشَارَةَ المَسْتَحَقُّ تَوْسِيطَ
 الحَقِّ مَرْحُومٍ مِنْ وَجْهِ فَإِنَّهُ لَمْ يَطْعَمْ لَذَّةَ المَبْهَاجَةِ بِهِ فَيَسْتَعْظَمُهَا إِنَّمَا مَعَارَفَتُهُ
 مَعَ اللَّذَاتِ المَخْدُوجَةِ فِيهِ وَحَسُونٌ^ب إِلَيْهَا عَاقِلٌ عَمَّا وَرَاءَهَا وَمَا مِثْلُهُ بِالقِيَاسِ
 إِلَى العَارِفِينَ إِلَّا مِثْلَ الصَّبِيانِ بِالقِيَاسِ إِلَى المُوَحَّكِّينَ^ج فَإِنَّهُمْ كَمَا عَقَلُوا عَنِ
 طَبِيبَاتٍ تَحْرُسُ عَلَيَّهَا البَالِغُونَ وَاقْتَصَرَتْ بِهِم المَبْشَرَةُ عَلَى طَبِيبَاتِ اللُّعْبِ صَارُوا
 يَتَعَجَّبُونَ مِنْ أَهْلِ الحِجْدِ إِذَا أَرَوُّوا عَنِهَا عَاقِفِينَ لَيْسَ عَاقِفِينَ^د عَلَى غَيْرِهَا، كَذَلِكَ
 مِنْ عَضِّ النِّقْصِ بِصِرِّهِ عَنِ مَطَالَعَةِ بَهَاجَةِ الحَقِّ أَعْلَفَ كَفَيْهِ بِمَا يَلِيهِ مِنْ
 اللَّذَاتِ لِدَاتِ الزُّورِ فَتَرَكِيهَا فِي ذَنْبِهَا عَنِ كَرِّهِ وَمَا تَرَكِيهَا إِلَّا لِيَسْتَأْجَلَ أَضْعَافَهَا
 فِي الآخِرَةِ وَإِنَّمَا يَعْبُدُ اللهُ وَيُطِيعُهُ لِيُخَوِّلَهُ^ه فِي الآخِرَةِ شِعْرَةً مِنْهَا فَيُبْعَثُ إِلَى

الغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر ^ا
 غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب أو رغبة من العقاب ووجه العذر بيان
 نقصد في ذاته.

المُخَدِّجُ انْقَاصٌ يُقَالُ أَخَدَجْتُ انْدَجْتُ بَوَدَعْتُ إِذَا جَاءَتْ بَوَدَعًا نَاقِصًا لِلخَلْفِ وَالنُّودُ مُخَدِّجٌ ^ب
 وَالخُنُونُ المَشْتَفَى.

حَكَمْتَهُ السَّنَّ وَأَحْكَمْتَهُ أَي أَحْكَمْتَهُ انْجَابَ وَهُوَ مَحْذُوكٌ أو مُخَدِّكٌ، ^ج

أَرَوُّوا عَنْهُ أَي عَدَلُوا عَنْهُ وَرَفَّ الطَّعَامُ وَالشَّرَابُ أَي كَرِهَهُمْ وَلَمْ يَتَنَاوَلُوهُ وَعَقَفَ عَلَى الشَّيْءِ أَي ^د
 أَقْبَلَ عَلَيْهِ مَوَاطِبًا.

خَوَّلَهُ اللهُ الشَّيْءَ أَي مَلَكَه أَيَّامًا، ^ه

آخر من بنى حنسه وبمعاوضة وبمعارضة ناجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لأزدحم على الواحد كثيرا أو كان مما ينتعش إن أمكن وحسب أن يكون بين الناس معاملة وعدل^a يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لأختصاصه بايات تدل على أنها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء حزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حائظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكورة^b للمعبود وكسرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتركيب حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحبوة النوع ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا الآخر الجزيل في الأخرى ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فيما لم مواسون وحسوهيم شطره فأنظر الى الحكمة ثم الى السرمة والنعمة تلاحظ حنايا تمهرك عجائبه ثم أقم واستقم^c إشارة العارف يريد

المعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها فوائن كلية وهي a) الشرع فإن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشارحة وإنما سمي المعنى المذكور بيا لاستواء الجماعة في الانتفاع منه الخ؛

b) المذكورة I. O.

فأنظر الى الحكمة وهي تبقيت النظام على هذا الوجه ثم الى السرمة وهي ايفاء الأجر الجزيل c) بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتياح الحقيقي المضاف اليهما يلاحظ جناب مقيض هذه الخيرات حنايا تمهرك عجائبه اى تغلبك وتدعشك ثم أقم اى أقم الشرع واستقم اى في التوجه الى ذلك الجناب القدسي.

أشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فيقول لعارف الكمال الحقيقي حمانتان d) بالقياس اليه أحديهما نفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القرينة اليه والشيوخ عبر عن الأول بالارادة وعن الثاني بالتعبد،

انتبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام وحوهما يختص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحَق 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 عما يشغل سره عن الحَق وتكبر على كل شيء غير الحَق " والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لأخرة يأخذها في الآخرة في الأجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهمه ولقوى نفسه المتوقفة والمنتخيلة ليجزها بالنعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحَق لا تنازع فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع على نور الحق غير مزاج من الهم بل مع تشبيح منها لا فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس،

٢ إشارة^١ لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة

الموضع والذي ذكره الشيخ هنا هو ليس من جنس الاحاجي التي تذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاعتداء منها اليه ولا عسى من القصص المشيرة بل كما لفظتان وضعها الشيخ لبعض الامور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالتوقف عليه فالذا تكليف الشيخ حله جري مجرى التكليف بمعرفة الغيب،

لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدان عن غير العارف لأنساب الأجر (a) والثواب في الآخرة أراد أن يشير الى اثبات الأجر والثواب المذكورين وأثبت النبوة والشريعة وما يتعلّق بهما على طريقة الحكماء لأنه متفرع عليهما وإثبات ذلك مبني على قواعد،

النمط التاسع في مقامات العارفين

تنبه أن للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانتهم وهم في حال يبيب من أبدانهم قد نضوها وتجاوزوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عندهم يستنكرها من ينكرها ويستنكرها من يعرفها ونحن نقصينا عليك فإذا فرغ سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه فقصه لسالمان وأبسال فأعلم أن سالمان مثل ضرب لك وأن أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من اخله ثم حل الرمز إن أظقت،

لما أشار في النمط المتقدم إلى أبتهاج الموجودات بكاملاتها المختصة بها على مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنساني وبين كيفية ترفيقهم في مدارج سعادتهم ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب لأنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبق اليه من قبله ولا لحقه من بعده»

b) I. O. après ajoute بها.

الجلباب الملاحفة ونصى الثوب خلعه والمراد من قوله فكانتكم وهم الخ أن نفوسكم الكاملة وإن كانت في ضلع الخال ملتصقة بجلايب الأبدان لكنها كُنْ قد كانت خلعت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلعت إلى عالم القدس،

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

e) Sur l'allégorie portant le nom de *Salâmân 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-Din Thousi se trouve reproduit p. 119—124;

سرد الحديث إذا أتى به على ولاته وفلان يسرد الحديث
إذا كن جيد السباني له وسالمان شجرة واسم موضع وهو أيضا من اسم الرجال والأبسال انتكريم وأبسلت فلانا إذا سلمت إلى الهلكة أي رعته وانبس للخبس والمنع» قال الفاضل الشارح في هذا

من الامور الحسبية محاكاة بعيدة جداً حتى أدى الحكمة والدغدغة ولسرهما
 خيل ذلك، شياً منه بعيداً ومثل هذا الشوق ممدداً حركة^{هـ} فإن كانت تلك
 الحركة مخصصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا
 نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان أحمل احوالها ان تكون عاشقة
 مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيو الأخرى^ب، وتتلو
 هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها،
 ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها
 المنكوسة^ج، تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء
 الجسمانية كملاً يخصه وعشقا ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً ارادياً او
 طبيعياً اليه اذا فارقت رحمة من العناية الأولى على النحو الذي في به عناية^د
 فهذه جملة تجرد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً^{هـ}،

a) Leyd. après ajoute حركة ما.

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

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

d) لما فرغ من بيان مقاصده وقد تقرّر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة:
 والشوق لبعضها أراد أن ينبه على ثبوتها لباقي النفوس والقوى الجسمانية،

e) للشيوخ رسالة لطيفة في العشق يبين فيها سرهانه في جميع الكائنات،

الاشياء كما لا الذي هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعاً الشر ولا شاعل له عند^a والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصوّر حضرة ذات ما والشوق^b هو الحركة الى تنهيم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وحده كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وحده كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسى للأمر الحسى^c، وكل مشتاق فانه قد نال شيء ما وفانه شيء^d وأما العشق فمعنى آخر والأول عشق 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^e، ويتلوها المبتهاجون بد وبذواتهم من حيث هم مبتهاجون بد وهم الجواهر العقلية القدسيّة وليس ينسب الى الأول الحق ولا الى الناقلين من خاص أوليائهم القدسيين شوق^f، وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين وهم من حيث هم عشاق قد نالوا نبلا ما فيهم ملتذون ومن حيث هم^g مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذى ما وما كان الأذى من قبله^h كان أذى لذيدا وقد كانⁱ يحاكي مثل هذا الأذى

اشار الى الشوق وذكر انه الحركة الى تنهيم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك إلا اذا كان المعشوق^a حاضراً من وجه غائباً من وجه ثم أثبت العشق الحقيقي للأول تبع لحصول معناه هناك فانه للغير المطلق وأدراكه لذاته أتم الأذراكات^b

b) I. O. الصورة.

c) I. O. ajoute لذاته.

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

e) أنهم.

f) من قبل المعشوق = من قبله.

g) Leyd. om. كان.

وحد مبرح^١ مع لذة مفرحة يفضى بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد حُرِّبَ بهذا تجريبا شديداً وذلك من أفضل البواعث ومن كان باعته
اياه لم يفتح الا بتتمة ذلك الاستبصار ومن كان باعته طلب الحمد والمناسفة^٢
أفنعده ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين تنبيهه وأما اليه فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى السعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
حسب يكون موضوعاً لتخييلات لهم ولا يمنعون ان يكون ذلك حسماً سهوياً أو ما
يشبهه ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي
للعارفين، وأما التناسخ في احسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والآ
لأنضى كل مزاج نفساً تفيض اليه وقارنته النفس المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا أن يكون عدد
الكائنات من الأحسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا أن يكون عدة نفوس
مفارقة تستحق بدنأ واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة ثم أبسط هذا
وأستغن بما تجده في مواضع آخر لنا،

إشارة أحل مبتهج^٣ بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد

١ شديد يقال ضربه ضرباً مبرحاً أى بشدة وبرح به الأمر أى جده = مبرح

٢ الرغبة في الشيء على وجه العبارة في الكرم = المناسفة

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

رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرحى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فسيؤول ولا يدوم بها التعذب تنبيهه وأعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها نفس شقيقة^a الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبية تقيده الاكتسابات^b والمبله^c بجنبة من هذا العذاب وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما أبلغ^d به اليهم من الحق فالبلاهة أدنى الى الخلاص من طائفة بترء^e، تنبيهه والعارفون المنتزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وأنفقوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وعند عرفتها^f، تنبيهه وليس هذا الالتذام مفقودا من كثر وجه والنفس في البدن بل المنعمسون في تأمل الجيروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظا وإفرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء^e، تنبيهه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم تفظتها^g مباشرة الأمور الأرضية الجاسية^h اذا سمعت ذكرا روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سيده^f وأصابها

a) I. O. شقيقة.

b) أما اصحاب النفوس السادجة فيم الذين وسهم الشيخ بالبله والأبله في اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش ابله أى قليل الغموم وعواء لا يتعذبون لأنهم غير عارضين بكلماتهم عن مشتاقين اليها»

c) Lond. أبلغ au lieu de ألمع.

d) تفظتها au lieu de لم تفضها Leyd. لم تغلظها = تفظتها.

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

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

هذا سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه حليّة الحقّ الأوّل فدر^٣ ما يمكنه أن ينال منه بمهائمه الذى يخصّه ثم يتمثل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه تجرداً عن الشوب مبتدأً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العالیه ثم الروحانيّة السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يُمايز الذات، فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقليّ بالفعل وما سلف هو الكمال الحيوانيّ، والإدراك العقليّ خالص الى الكنه عن الشوب والحسّ شوب كلّه وعددُ تفاصيل العقليّ لا يكاد يتناهى والحسّية محصورة فى قلّة وإن كثرت فيبالاشتدّ والأضعف ومعلوم أنّ نسبة اللذّة الى اللذّة نسبة المدرك الى المدرك والأدراك الى الإدراك فنسبة اللذّة العقلية الى الشيوانية نسبة حليّة الحقّ الأوّل وما يتلوه الى نيل كفيّة الحلاوة وكذلك "نسبة الإدراكين"، تنبيه الآن إذا كنت فى المدن وفى شوارعها وعواقفها فلم تَشْتَقْ الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فأعلم أنّ ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نهت عليه تنبيه وأعلم أنّ هذه الشواعل اللتى هى كما علمت من أنّها انفعالات وهيئات تلحق النفس بماجاورة المدن إنّ تمكنت بعد انفارقة كنت^٤ بعدها كما كنت قبلها لكنّيا تكون كآلام متمنّنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فأدرّكت من حيث هى منافيه وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذّة الموصوفة وهى ألم النار الروحانيّة فوق ألم النار الجسمانيّة تنبيه ثم أعلم أنّ ما كان من

a) Leyd. om. كذلك.

فإنه إذا لم يكن سالماً فارعاً أمكن أن لا يشعر بالشيء^أ "أمّا" غير سالم
 فمثل عليل المعدة إذا عاف للخلو وأمّا عيبر فارغ فمثل المهمتلى جداً يعاف
 الطعام اللذيذ وكلّ واحد منهما إذا زال مانعُ عادت لذته وشهوته وتأذى
 بتأخر ما هو الآن يكرهه تنبیهً وكذلك قد يخضر السبب المولم وتكون
 القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى أو معوقة كما في الحذر
 فلا يتألم بها فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم تنبیهً أنه قد
 يصحّ انباتُ لذة ما يقيناً ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً حاز
 أن لا تجد البيا شوقاً وكذلك قد يصحّ نبوت أذى ما يقيناً ولكن إذا لم
 يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال
 الأول حالّ العنين خلفاً عند لذة الجماع ومثال الثانى حالّ من لم يقاس وصب
 الأسقام عند الحميد^ب، تنبیهً كلّ مستلذّ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك
 وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك^ج أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال
 الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادة ولو وقع
 مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمه وكذلك الملموس والمشموم
 وحوهما وكمال القوة الغضبية أن يتكيف النفس بكيفية غلبة أو كيفية شعور
 بأذى يحصل للمغضوب^د عليه وللموهم^د التكيف بيئته ما يرحوه أو ما يذكره وعلى

a) I. O. وأمّا.

b) في I. O. lit لا شك.

c) في المغضوب عليه.

d) وللموهم au lieu de كمال الوهم.

فالشىء الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارةً وباعتبارٍ فالحُفّ وتارةً وباعتبارٍ فالجميلُ ومن العقليات نيل الشكر وفوز المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن هم ذوى العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شىء ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه بالاستعداد الأول وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمالٍ خيرى وبإدراكٍ له من حيث هو كذلك، وحس وتنبيه ولعلّ ظاناً يظنّ أنّ من الكمالات والخيرات ما لا تلتذّ به اللذة التى تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا تلتذّ بهما كما تلتذّ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم أنّ الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً ولعلّ المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على أنّ المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفى التدرّج لذة عظيمة تنبيه واللذيد قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن أن لا يشتهى اشتهاً شائقاً وليس ذلك طاعناً فيها سلف لأنّه ليس خيراً في تلك الحال إذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير تنبيه إن أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لطف بفهمه زدنا فقلنا أنّ اللذة إدراكٌ كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك

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

مفخرة المبارزين وربما أفتنح الواحد على عدد دهمٍ متمطياً^a ظهر الخطر
 ما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأنّ تلك تصل اليه^b وهو ميت
 فقد بان أنّ اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
 العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص
 على اللوح ثم يمسكه على صاحبه وربما تلتذّ به^c والمرضعة^d من الحيوانات
 تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محاميداً عليه أعظم من مخاطرتها
 في دأب^e حمايتها نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإنّ
 لم تكن عقلية فما قولك في العقلية، تدنيب فلا ينبغي لنا أن نسمع الى من
 يقول انا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فية سعادة تكون
 لنا، والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعلّ الحال التي
 للملائكة وما فوقها ألدّ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل كيف يمكن أن
 يكون لأحدهما^f الى الآخر نسبة يعتد بها "تنبيه أنّ 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 الخير والشر بحسب القياس

a) Lond. et I. O. متمطياً; Comment. de Násir ed-Din: الدعم العدد الكثير.

b) Lond. et Leyd. كأنّ ذلك يصل.

c) Lond. جملة.

d) Lond. et I. O. والراضعة.

e) Leyd. ذات.

f) I. O. لاحديهما الى الأخرى.

النمط الثامن فى البهجة والسعادة

بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت وإليه أنيب
وما توفيقى إلا بالله

وَقَسْمٌ وَتَنْبِيهُ أَنَّهُ قَدْ يَسْبِقُ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامِيَةِ أَنَّ السَّلْدَاتِ الْقَوِيَّةَ
وَالْمُسْتَعْلِيَةَ هِيَ الْحَسْبِيَّةُ وَأَنَّ مَا عَدَاهَا لِدَاتٌ ضَعِيفَةٌ وَكُلُّهَا خِيَالَاتٌ غَيْرُ
حَقِيقِيَّةٌ وَتَدَّ يُمْكِنُ أَنْ يُنْبَهَ مِنْ حَمَلَتِهِمْ مَنْ لَدَّ تَمَيِّزٌ مَا يُقَالُ لِدَّ أَلَيْسَ
أَلَدًا مَا يَصْفُونَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ هُوَ الْمَنْكُوحَاتُ وَالْمُضْعُومَاتُ وَأُمُورٌ تَجْرَى
مَجْرَاحًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الْمَتَمَكِّنَ مِنْ عَلِيَّةٍ مَا وَلَوْ فِي أَمْرِ خَسِيسٍ كَالشُّطْرَنْجِ
وَالنَّرْدِ قَدْ يَعْضُ لِدَّ مَطْعُومٍ وَمَنْكُوحٍ فَيُرْفِضُهُمَا^a لَمَّا يَعْتَاضُهُ مِنْ لِدَّةِ الْعَلِيَّةِ
الْوَهْمِيَّةِ وَقَدْ يَعْضُ لِدَّ مَطْعُومٍ وَمَنْكُوحٍ فِي طَحِيبةٍ حَشْمَةٍ فَيَنْقُضُ الْيَدَ مِنْهُمَا
مِرَاعَةً لِلْحَشْمَةِ فَيَكُونُ مِرَاعَةً لِلْحَشْمَةِ آثَرٌ وَأَلَدٌ لَا مَحَالَةَ هُنَاكَ مِنَ الْمَنْكُوحِ
وَالْمَطْعُومِ“ فَإِذَا عَرَضَ لِلْكَرَامِ مِنَ النَّاسِ الْإِلْتِدَاذَ بِإِنْعَامٍ يَصِيبُونَ مَوْضِعَهُ آثَرُهُ
عَلَى الْإِلْتِدَاذِ بِمَشْتَهَى حَيَوَانِيٍّ مُتَنَافِسٍ فِيهِ وَآثَرُوا فِيهِ غَيْرَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ
مُسْرِعِينَ إِلَى الْإِنْعَامِ بِهِ“ وَكَذَلِكَ فَإِنَّ كَبِيرَ النَّفْسِ يَسْتَنْصِرُ الْجُوعَ وَالْعَطَشَ
عِنْدَ الْمَحَافِظَةِ عَلَى مَاءِ الْوَجْهِ وَيَسْتَحْقِرُ هَوْلَ الْمَوْتِ وَمِفَاحَةَ الْعَطَبِ عِنْدَ

a) Lond. et Leyd. فيرفضه.

E
7-1
A2 144

رسائل

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

الجزء الثاني

الإنمات الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

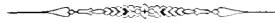
مع شرح مختار

من كتاب حل مشكلات الإشارات والتنبيهات
لنصير الدين محمد بن الحسن الطوسي
وتلوعا

رسالة الطير

مع ترجمة فرنسافية

قد أعتنى بتصحيحه
العبد الفقير إلى رحمة ربه
ميكائيل بن يحيى المهرزي

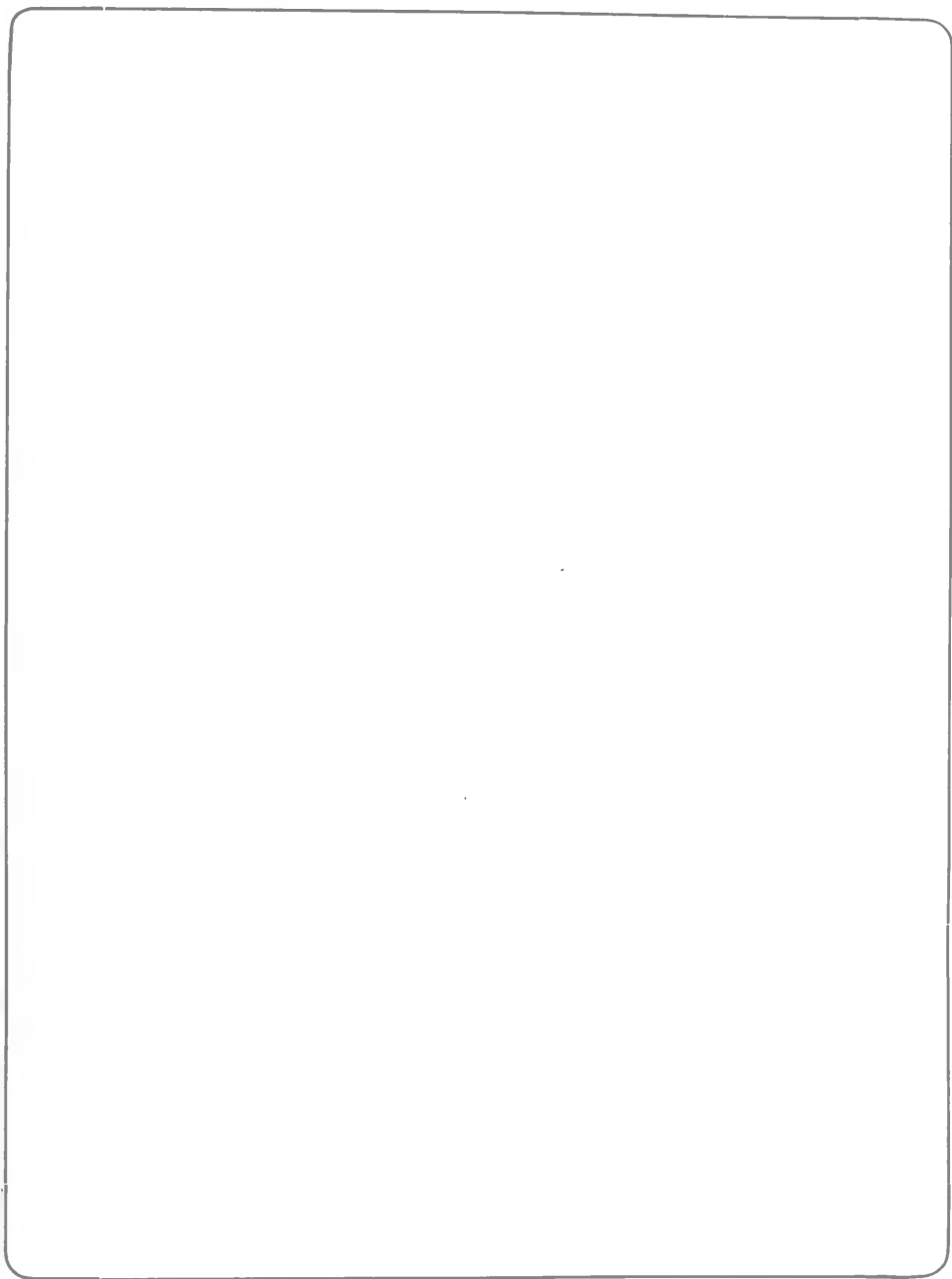


طبع

في مدينة ليدن الهامبروسية

بمطبع بريل

سنة ١٨٩١ المسيحية



الأنماط الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

مع شرح مختار

وتتلوها

رسالة الطير



رسائل

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

الجزء الثاني

الإنمات الثلاث الآخرة من الإشارات والتنبيهات

مع شرح مختار

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

رسالة الطير

مع ترجمة فرنسوية

قد أعتنى بتصحيحه
العبد الفقير إلى رحمة ربه
ميكائيل بن يحيى المهرتي

طبع

في مدينة ليدن المحروسة

بمطبع بيرل

سنة ١٨٩١ المسيحية

E
751
A35M4
1689
fasc.2

Avicenna,
Traité mystique d'Alou
Ali al-Hosain b. Abdellah
b. Sina, ou d'Avicenne

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 23 17 12 008 4