



جاویدان خرد

نشریه انجمن ~~فلسفه ایران~~ فلسفه ایران

«زیر نظر»

سید حسین نصر

مدیر مسئول : هادی شریفی

مقاله‌ها و ترجمه‌ها و نقد و معرفی کتابها لطفاً برای مدیر مسئول
به آدرس زیر ارسال شود:

خیابان فرانسه، کوچه نظامی ۱، پلاک ۶
یا صندوق پستی ۱۴-۱۶۹۹
تلفن: ۶۴۵۴۴۵

مسئولیت عقاید ابرار شده در مقالات به عهده نویسندگان آنهاست.

بهای اشتراك سالیانه ۵۵۰ ریال
تک شماره ۳۰۰ »

وجه اشتراك باید به حساب ۱۹۵۰ انجمن شاهنشاهی فلسفه
ایران نزد بانک ملی شعبه چهارراه امیراکرم- پهلوی پرداخت
شود و رسید آن به دفتر نشریه جاویدان خرد ارسال گردد.

فهرست مقالات به زبان فارسی و عربی

۱	ترجمه غلامرضا اعوانی	فرهنگ و توسعه نوشته حضرت لثوولد سدار سنگور
۱۰	سید ابوالحسن قزوینی	در بیان حقیقت عقل
۱۵	محمد تقی دانش پزوه	الاصول الخمسه وحید قزوینی
۱۸	ترجمه غلامرضا اعوانی	نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی
۳۱	به تصحیح محمد شیروانی	وصیت نامه شهاب الدین ابو حفص
۳۸	به تصحیح عبدالله نورانی	عمر بن محمد سهروردی
۶۲	رضاد اواری- هادی شریفی	شجره الهیه میرزا رفیعا نائینی
۷۵	احمد آرام	نقد و معرفی کتاب نامه ها
۷۶	استاد جلال الدین همائی	در گذشت آیه الله علامه
۷۹	-	حاج آقا رحیم ارباب اصفهانی
۸۰	-	همکاران این شماره
		خلاصه مقالات به زبانهای اروپایی

فهرست مقالات به زبانهای اروپایی

فرید هوف شووان	سرتحجاب
توشیهیکو ایزوتسو	ضمیر شاعرانه و اساطیری در مذاهب
	شامانی و تائوئی
المیره زولا	القبای قدیم نورمن وانگلسا کسون
	وبروج اؤلاک
مارکو پالموس	منابع داستان مملکت افسانه ای شامبالا
	(حکایت های اوسند اوسکی)
احسان نراقی	فرهنگ ایران و جهان امروز
-	نقد و معرفی کتاب
-	خلاصه مقالات فارسی و عربی

فَرِهَنْكَ وَتَوْسَعَهُ حَضْرَتِ لَوْ پُولِدَسِدَارِ سِنِگُورِ

درمهرماه امسال يك مجمع بزرگ علمی درداکار پایتخت سنگال به مناسبت هفتادمین سال تولد حضرت لئوپولدسدار سنگور شاعر و متفکر و سیاستمدار معروف قارهٔ افریقا و رئیس جمهور فعلی سنگال برپا شد که در آن هیأتی از ایران منجمله مدیر عامل انجمن شاهنشاهی فلسفهٔ ایران نیز شرکت داشتند. در آغاز این مجمع سنگور خود سخنرانی مهمی دربارهٔ موضوع این مجمع علمی که رابطهٔ بین «فرهنگ و توسعه» بود ایراد کرد. به علت اهمیت خاصی که این سخنرانی از لحاظ محتویات کلی رابطه‌ای که می‌تواند با مسائل ایران امروز و ضرورت حفظ پیوندهای فکری بین ایران و قارهٔ افریقا داشته باشد، عیناً به زبان فارسی برگردانده شد.

من در اینجا از تعبیر «همکاران نویسنده» استفاده کرده‌ام زیرا نخستین کلمات من بسایند حاکی از سپاسگزاری نسبت به شما باشد، شما نویسندگان و هنرمندان، استادان و پژوهشگران و به همه شما که از چهار گوشهٔ آفریقا و نیز از آسیا، اروپا و آمریکا به اینجا آمده‌اید. چه گونه من می‌توانم در برابر مراتب امتنان و سپاسگزاری نسبت به شما قصور ورزم. در واقع، شما هرگز به انگیزه برپاداشتن مراسم «پرستش شخصیت‌ها» و یا برای «جبران خسارات جبران ناشدنی اعصار و قرون» بدینجا روی نیاورده‌اید، زیرا من مانند همه انسان‌ها جایز الخطا و فانی هستم. ولی در این روز زیبای مه‌رماه هنگامی که من هفتادمین سالروز تولد خود را جشن می‌گیرم، شما قصد دارید یکی از آن مسائلی را که من بیش از پنجاه سال دربارهٔ آن فکر کرده و زیباترین و بهترین لحظات زندگی خود را به آن اختصاص داده‌ام، مورد بحث و گفتگو قرار دهید. فکر نمی‌کنم بهتر از این می‌توانستید مرا مرهون لطف و عنایت خود قرار دهید.

زیرا استحقاق و شایستگی من، اگرچنین استحقاقی داشته باشم، مربوط به آثاری که نوشته‌ام، و به نقض آنها و قوف دارم، نیست، بلکه آن را مرهون این عقیده راسخ خویش که از ایام دانشجوئی در من ریشه گرفته است، می‌دانم و آن این است که سیاهان دارای فرهنگ

بوده‌اند، فرهنگی که با نشان دادن آن به جهانیان شایسته دفاع است.

با ابراز امتنان مجدد، می‌خواهم مسأله‌ای را که بزودی مورد بحث قرار خواهیم داد، عنوان کنم ولی پیش از تعریف دو کلمه‌ای که عنوان این گردهم‌آیی را تشکیل می‌دهند، می‌خواهم چند نکته را به‌عنوان مقدمه ذکر کنم.

شما نویسندگان، هنرمندان، استادان و پژوهشگران و خلاصه متفکران و اندیشمندان سیاه‌باردیگر، به‌دکار آمده‌اید تا ارتباط میان فرهنگ و توسعه را مورد بحث و گفتگو قرار دهید. می‌گویم «باردیگر» زیرا در همین جا بود که شما چندماه پیش برای افتتاح «اتحادیه نویسندگان سیاه پوست آفریقا» تشکیل جلسه دادید. چنان که بیاد دارید، من با موافقت شما تصمیم گرفتم این کنفرانس را افتتاح نکنم. قصد من از این تصمیم این بود تا نشان دهم که سیاست باید در خدمت فرهنگ باشد و نه چنان که بدبختانه در اکثر کشورهای جهان سوم دیده می‌شود، فرهنگ در خدمت مقاصد سیاسی به‌کار گرفته شود. من درباره این نکته بعداً به تفصیل سخن خواهم گفت.

بنابراین همه ما هم عقیده هستیم که اگرچه در مسائل مربوط به کسب استقلال ملی، حق تقدم و اولویت با سیاست است ولی اصالت و تقدم بالذات نه تنها از لحاظ سیاست بلکه از نظر اقتصادی نیز باید همیشه از آن فرهنگ باشد. حتی من به‌خود جرأت داده می‌گویم که استقلال فرهنگی به معنای «اراده برای فکر کردن و عمل کردن با خود و برای خود» شرط لازم و ضروری هر گونه استقلال و من جمله استقلال سیاسی است.

این امر چنان صادق است که نه تنها سیاستمداران، بلکه علمای اقتصاد نیز در بررسی مسائل اقتصادی برای یافتن راه‌حل‌های مؤثر «توجه به‌فرد» و ضرورت در نظر گرفتن جنبه‌های فرهنگی را مورد تأکید قرار می‌دهند. من از این میان به گزارشی که آقایان مهاجلو مسارویچ (*Mihajlo Mesarovitch*) و ادوارد پستل (*Edward Pestel*)، تحت عنوان «استراتژی فردا»، به کلوب روم، تسلیم کرده‌اند، اشاره می‌کنم.

در مقدمه‌ای که روبرت لاتس (*Robert Lattes*) بر این سند تاریخی نوشته است، سخن خود را از «بحران رشد» که در زمان حاضر يك دگرگونی بنیادی در جهان و با به‌عبارت دقیق‌تر در جامعه انسانی به وجود آورده است، آغاز می‌کند. در سرزمین‌هایی که به تعبیر تایارد دوشاردن (*Teilhard de Chardin*) «توده گرائی» و «اشترک‌گرائی» حکمفرماست، مسائل اقتصادی، مانند مسائل دیگر، به‌طور روزافزونی، پیچیده‌تر شده است. این عقیده و پیچیدگی در دو جهت مختلف گسترش یافته است. یکی از لحاظ جغرافیائی که در آن يك قاره به چند منطقه تقسیم می‌شود و دیگری از لحاظ اقتصاد عملی، که در آن مسأله واحد از دیدگاه‌های مختلف مورد توجه قرار می‌گیرد، تا بدانجا که هر گونه مطالعه و بررسی و در نتیجه حل مسائل باید جهانی باشد. ضرورت وجود مفهوم «الگو» که کمال اهمیت را دارد و به‌عبارت دیگر تصویر ساده شده وضع کنونی با متغیرهایی که بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند، از همین جا ناشی می‌شود.

بر مبنای نظریه فوق بود که مسارویچ و پستل يك «الگوی چند سطحی از نظام جهانی»

را که بر پایه **اختلاف و چندگانگی**، چون اختلاف منطقه‌ای و اختلاف «قشرها» استوار بود ارائه دادند. به این ترتیب هر مسئله‌ای، از یک سو، از نقطه نظر ویژگی‌های هر منطقه و از سوی دیگر، بر حسب هر «قشر» یا «طبقه» مورد پژوهش قرار می‌گیرد و این امر خود جوانب کلی مسئله قشرهای اقلیمی، صنعتی، جمعیتی، اقتصادی، جمعی و فردی را به خوبی آشکار می‌کند. این حقیقت اکنون مسلم است که فرهنگ درهمه‌جا و حتی در قشر اقلیمی تأثیر مستقیم دارد.

این دو محقق برجسته دانشگاه ام آی تی در تلخیص نخستین نظریه خود که الگوی جهانی آنها بر پایه آن استوار است، چنین گفته‌اند: «جهان را می‌توان فقط به عنوان یک تابع اختلافات فرهنگ‌ها، سنت‌ها، و گسترش اقتصادی و به تعبیر دیگر به عنوان یک نظام مناطق مختلف ولی وابسته به یکدیگر تلقی کرد.» خود من بی‌درنگ زیر این قسمت از متن آنان را برای تأکید بیشتر خط می‌کشیدم، ولی در واقع این خود نویسنده‌گان بوده‌اند که بر نکات اساسی آن یعنی بر سه عنصر وابسته‌ای که جامعه انسانی در آن رشد می‌کند و در واپسین تحلیل بر انسان، تأکید کرده‌اند و تقدم فرهنگ را بر سیاست و اقتصاد، گوشزد نموده‌اند.

بنابراین ما اکنون به تعریف واژه فرهنگ می‌رسیم و نخست می‌کوشیم تا آن را با واژه تمدن مقایسه کنیم، به ویژه با توجه به این امر که دومین جشنواره جهانی هنرها و فرهنگ سیاهوستان، «تمدن و تعلیم و تربیت سیاهان» نام گرفته است.

هم‌چنان که مارسل ماوس (*Marcel Mauss*) در دهه سوم این قرن به ما آموخته است، «تمدن» عبارت از مجموعه واقعیات اجتماعی، رویدادها، ساخت‌ها، نهادها و ارزش‌ها است که ویژگی‌های یک جامعه معینی را تشکیل می‌دهد. «فرهنگ» در یک تمدن خاص، عبارت از مجموعه ارزش‌های آن و به تعبیر دیگر روح آن است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هر قومی (از آنجا که جامعه خاصی را تشکیل می‌دهد) دارای ارزش‌های خاصی است که هم از لحاظ زمانی و هم به اعتبار تمایز و تشخیص خود اصالت دارد. لئو فروبنیوس (*Leo Frobenius*) مردم‌شناس آلمانی، پارا فراتر نهاده، سخن را بدانجا کشانده است که وجود هر گونه سلسله مراتب را در نظام تمدن‌ها نفی کرده و تمدن‌های به اصطلاح «پیشرفته» و «ابتدائی» را در عرض یکدیگر در یک خانواده قرار داده است. وی در حالی که عقاید و افکاری را که از دوران رنسانس به بعد قبول عام یافته بود، دیگرگون کرده است بر اهمیت ذوق و بینش شهودی در برابر استدلال خشک، تأکید کرده و تمدن حسن یا عاطفه را در مقابل تمدن داده‌ها یا واقعیات قرار داده است. وی حتی در زمان حکومت هیتلر از عقیده خود دست برنداشت. در واقع، پس از وی شاگرد او آدولف یسنن (*Adolphe Jensen*) عقاید وی را دنبال کرد و بینش شهودی و استدلال را دوجنبه مختلف یک حقیقت واحد قرار داد.

ولی در خصوص نظریه توسعه یا تکامل، نخست باید این مفهوم را در برابر مفهوم رشد مورد آزمایش قرار داد. رشد عبارت از افزایش در تولید، توزیع و مصرف کالاها و اقتصادی و یا به تعبیر دیگر **اشیاء مادی** است. تکامل رشد را نیز در بر می‌گیرد ولی مفهوم آن بسیار وسیع‌تر است، زیرا علاوه بر رشد، مفهوم افزایش در تولید، توزیع و مصرف کالاها و فرهنگی و یا به تعبیر دیگر امور معنوی را نیز شامل می‌شود. رشد بر کمیت ولی تکامل بر کیفیت تأکید

می‌کند. به همین معنای اخیر است که ما عملاً در باره «طرح توسعه اجتماعی و اقتصادی» هر کشوری، بدون توجه به میزان گسترش و ماهیت آراء و عقاید سیاسی آن، بحث و گفتگو می‌کنیم.

اکنون به آسانی می‌توان به ارتباط پویایی که میان فرهنگ و توسعه وجود دارد، پی برد. حقیقت این است که فکر، یادقیق‌تر بگوئیم: «عقل» به آن معنایی که دکارت مورد استفاده قرار داده است - تثلیث «فکر»، «احساس» و «اراده» - از طریق ارزش‌هایی که به وجود می‌آورد، شرط اساسی و ضروری هر گونه عملی است. ما در هر مرحله معینی با انسان سروکار داریم: یعنی با فردی معین، آگاه و حساس که به دلیل این که از موهبت اراده برخوردار است، فعال است، یعنی انسانی که با انجام دادن عمل خاصی مجبور است، چنان که می‌گویند قوای خود را فعلیت و تحقق بخشد. قصد من انسانی است که به دلیل این که عقاید و افکاری را در ذهن پرورده است، می‌خواهد با دگرگون ساختن طبیعت، بر طبق این الگوی عقاید و افکار خود، و حتی می‌توان گفت، رویاها و امیال و آرزوهای خود - وجود خود را فعلیت بخشد، یعنی می‌خواهد طبیعت و درعین حال ذات خود را در یک مرتبه‌ای برتر، در یک مرحله‌ای مؤثرتر، به دلیل آن که به هم پیوسته‌تر، زیباتر و هم‌آهنگ‌تر است، به منصفه ظهور برساند. مسأله برسر تضمین گسترش کامل شخصیت «فرد انسان و همه انسانهاست» و به تعبیر دیگر ظهور و بروز همه قوا و استعدادهای نهفته اوست. به این معنای اخیر است که می‌گوئیم انسان و به تعبیر دیگر فرهنگ، وجود کلی و غایت کلی همه طرح‌های مربوط به توسعه اجتماعی و اقتصادی است. چرا چنین است؟ این مسأله‌ای که اینک باید آن را مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم.

یک طرح در عمل چیست؟ طرح عبارت از نقشه‌ای است که برای کشور خاصی در دوران مشخصی، بایک مقدار کل منابع برای به اجرا درآوردن آن، در نظر گرفته شده است به عبارت دیگر نقشه باید دارای **غایت، هدف‌ها و منابع** باشد. و پسین غایت هر طرحی توسعه است، به آن معنایی که قبلاً تعریف کردم، یعنی ظهور و بروز استعداد نهفته فرد انسانی و همه انسانها. به این منظور طرح باید بر پایه‌ی نیاز بخش‌های گوناگون - روستائی، صنعتی، خدمات و فعالیت‌های اجتماعی - هدف‌ها و منابع را تعیین و مشخص کند. این منابع البته اقتصادی است. و همین جنبه است که فوراً توجه انسان را نسبت به خود جلب می‌کند، ولی این منابع هم چنین و در اصل جنبه انسانی دارد.

در عمل این انسان بوده است که مفهوم طرح و نقشه را به تصور درآورده، پایه ریزی کرده و بالاخره آن را به مرحله اجراء درآورده است. و نیز انسان بوده است که برای تحقق بخشیدن به این هدف، دانش ضروری علمی، صنعتی و حرفه‌ای را که بیان و وسیله‌ی نوع خاصی از تمدن است از طریق تعلیم و تربیت کسب کرده است. هم او بوده است که به واسطه تعلیم و تربیت روح تخیل، روش و نظم و ترتیب را که به یک طرح جان و مایه می‌بخشد، در خود جذب کرده است و حساسیتی را که با کمک آن می‌تواند به عنوان انسان آراء و عقاید خاصی را در خود پیوراند و با عمل کردن به آنها، خواستار تحقق ذات خویشتن گردد، از خود بروز دهد. همه این امور و به‌ویژه تعلیم و تربیت، توأم بایک نوع احساس آگاهی متضمن پذیرش

ارزش‌های يك تمدن است و آن‌هم نه پذیرفتن برای ویران ساختن آنها، بلکه برای لحن‌دار کردن وغنی ساختن آنها، همیشه با توجه به‌شکفته کردن استعداد‌های فرد انسان و همهٔ انسانها. این پیوند پویای میان فرهنگ و توسعه ضرورتاً باید در برنامه‌های ما، و هم‌چنین در روش‌های تدریس ما و به‌طور کلی در روش‌های آموزشی ما، منعکس شود. در ضمن می‌خواهم از فرصت استفاده کرده، به‌گردد هم آئی جشنواره لاگوس که موضوع بحث آن **تمدن سیاه و تعلیم و تربیت** است، اشاره‌ای کنم. من در اینجا می‌خواهم با اشاره به مفاد **طرح اصلاحی تعلیم و تربیت در سنگال** که مدت‌هاست به آن پرداخته و با بررسی‌ها و تشکیل جلسات میزگرد، حتی پیش از وقایع سال ۱۹۶۸ کار آن را آغاز کرده‌ایم، نمونه مشخصی را ارائه دهم. یکی از قوانین اساسی «قانون ارشاد تعلیم و تربیت ملی» مصوب سوم ژوئن ۱۹۷۱ است.

نخستین ماده این قانون با عبارتی بسیار روشن و دقیق هدف‌های آموزشی کشور سنگال را مشخص می‌کند: «غرض از تعلیم و تربیت ملی پروردن مردان و زنانی است **آزاد**، که می‌توانند شرایط **تکامل** خویش را در همه مراحل و سطوح ایجاد و به‌گسترش علم و صنعت کمک کنند و راه حل‌های مؤثری را برای مسائل مربوط به **توسعه ملی** جست‌وجو نمایند.» من زیر همهٔ کلمات مهمی که قبلاً با آنها مواجه شده‌ایم، یعنی مفاهیم «علم» و «صنعت» که اساساً با مفهوم رشد ارتباط دارند و آزادی خلاقیت و تکامل که ذاتاً مظهر روح انسان هستند، برای تأکید بیشتر خط کشیده‌ام. ما این هدف دوگانه را نه تنها در این قانون، بلکه هم‌چنین در روش‌های تعلیم و تربیت و برنامه‌های آموزشی سنگال می‌یابیم.

توجه به **رشد**، در قالب روح عصر جدید، چنان که گفتیم، یکی از هدف‌های ماست. سهم مهمی که علوم در تعلیم و تربیت ما دارند و هم‌چنین نقش خطیر صنعت، علوم عملی و فنون و هم-چنین ریاضیات، یعنی علم کمیت، که پایه و اساس همه علوم دیگر است، از همین جا ناشی می‌شود. به‌همین دلیل بوده است که ما بعضی از درس‌های عملی را در دورهٔ دبیرستان، تحت عنوان «تعلیمات عملی متوسطه» تشکیل داده‌ایم و بر تعداد مدارس حرفه‌ای افزوده‌ایم و با عزم و قاطعیت، تعلیمات مؤسسات آموزش عالی را به‌سوی حرفه‌های معین هدایت کرده‌ایم.

ولی به‌همان اندازه توجه‌ما، و در واقع حداکثر سعی و کوشش ما برای یافتن **زمینه‌ای**، نه در تمدن آفریقای سیاه که در این ایام برای مردم غیر قابل تصور است - یعنی تمدن آبا و اجداد ما - بلکه در فرهنگ، و به‌عبارت دیگر در ارزش‌های جاودانه و پایدار آن تمدن، معطوف بوده است. از این رو پس از دوران استقلال کوشیده‌ایم تا برنامه‌های درسی ما مخصوصاً در علوم انسانی، تاریخ و جغرافیا و ویژگی‌های آفریقائی خود را حفظ کند و به‌ویژه کوشیده‌ایم تا مطالعه زبان‌های ملی یعنی زبان‌های بومی آفریقای سیاه در برنامه درسی گنجانده شود.

این حقیقت را نیز باید گفت که ما در این امر سعی کرده‌ایم که با عوام فریبی و بوق و کرنا برنامه‌های خود را به‌رخ مردم نکشیم. ما ترجیح داده‌ایم که تا یک سازمان علمی به نام **GLAD** (مرکز داکار برای زبانشناسی عملی^۱) به‌وجود آید و در وهله نخست یک حالت ثابتی را برای

الفبای صوتی زبان‌های خودمان مشخص کرده و در عین حال کوشیده‌ایم تا آنها را از لحاظ دستوری تدوین کنیم و برخی از آزمایش‌های عملی را در تدریس آنها به عمل آوریم. ما صرفاً از پذیرش و تقلید روش‌های آموزشی اروپائی خودداری کرده، سعی کرده‌ایم تا با تکیه بر ارزش‌های فرهنگ سیاه، روش‌های تدریس تازه‌ای را که غالباً در دروس عملی دبیرستان و هم‌چنین در مدارس حرفه‌ای و در تدریس زبان‌های جدید برای ارتباط بین‌المللی و حتی در تدریس زبان‌های قدیمی مانند لاتین و یا عربی مورد استفاده قرار می‌گیرد، به وجود آوریم. مهم‌ترین این ارزش‌ها عبارتند از: پیش و حدس درست، حافظه لفظی و به معنای دقیق‌تر، احساس و «لمس» لطائف و ظرائف محسوس و بنا بر این کیفیات تمثیلی زبان.

به این ترتیب، اعم از این که رشد ملی، هنر، تعلیم و تربیت و یا توسعه و تکامل مورد نظر باشد، ما به‌طور ثابت و لایتنبری و در همه جا، انسان را با آراء و افکار، عواطف و عمل و به‌طور خلاصه با فرهنگ او روبرو می‌بینیم، فرهنگی که عمیقاً در خصوصیات آفریقای سیاه ریشه دارد ولی در معرض تأثیر بارورکننده فرهنگ‌های دیگر قرار گرفته است. این امر در ماده سوم «قانون هدایت تعلیم و تربیت ملی» به صراحت بیان شده است: «تعلیم و تربیت ملی سنگال یک تعلیم و تربیت آفریقائی است که از واقعیات زندگی آفریقائی مایه می‌گیرد و در صدد بسط و تکامل ارزش‌های فرهنگی آفریقا است. با آغاز از این واقعیات، بر آنها چیره می‌شود و با قصد گریز از ساختن آنها، از آنها پارا فراتر می‌گذارد، ارزش‌های تمدن جهانی را در خود جذب می‌کند و مقام شایسته و ارزنده خود را در مسیر کلی جهان امروز به دست می‌آورد.»

پیش از ختم مقال، گفتار فوق مرا به‌مسئله فرهنگ سیاه، جامعه سیاه (*Negritude*) و یا شخصیت آفریقائی (*African Personality*) می‌کشاند، حالا هر یک از کلمات فوق را که می‌خواهید اختیار کنید. من شما را در انتخاب کلمات آزاد می‌گذارم زیرا خوشبختانه آن دسته از آفریقائینی که به انگلیسی و یا فرانسه صحبت می‌کنند، مدتهاست که بحث و مجادله بر سر الفاظ را به یک سو نهاده‌اند و به قول معروف تیرا زیر خاک پنهان کرده‌اند... بحث و مجادله بر سر کلمه «جامعه سیاه» به علت نبودن طرف مجادله در حال نزع و سکر است ولی چنان که خواهیم دید، در آنجا که بحث و مجادله با خود موضوع - و نه با لفظ آن - ارتباط پیدا می‌کند، مطلب صورت دیگری به خود می‌گیرد.

ولی تا آنجا که مسأله باشکاف و فاصله میان نسل‌ها ارتباط پیدامی‌کند، نسل قدیمی‌تر، مثل خودما، من جمله کسانی چون امه‌سزایرو (*Aime Cesaire*) و لئون داماس (*Leon Damas*) در جهان فرانسوی زبان صرف نظر از دست اندرکاران رنسانس سیاهپوستان، که در عالم انگلیسی زبان، راه را برای ما هموار کرده‌اند، هرگز نسل آینده را از حق مورد سؤال قرار دادن کشفیات ما محروم نکرده‌اند. قصد من به‌ویژه کسانی چون ولوسوینکا (*Wolo Soyinka*) چیکا یا اوتسمسی (*Tchicaya U Tamsi*) ادوارد مونیک (*Edward Maunick*) و افراد بیشتر دیگر است.

پنج سال پیش در نخستین «گردهم آئی درباره جامعه سیاه» که در داکار منعقد گردید، من به اصالت و حقایق آرمان آنها اعتراف کردم. آرمان و آرزوی آنها فراتر رفتن از افتقائی بود

که گذشتگان کشف ساخته بودند، فراتر رفتن از اصطلاحات و تعبیراتی بود که وضع کرده بودند. آرزوی آنها تسخیر زمینه‌های تازه‌ای برای پژوهش و تفکر، برای ادبیات و هنر سیاهان و هم-چنین تعدیل و تنظیم آهنگ‌های دیگر بود. بنا بر این من در سال ۱۹۷۱ به مناسبتی چنین گفتم: «باردیگر، هر نسل، هر متفکر، هر نویسنده، هر سیاستمداری باید به شیوه خاص خود و برای خود، جامعه سیاه را عمیق‌تر و غنی‌تر کند. او باید به یک معنا بکوشد تا برگذشتگان خود پیشی جوید ولی پیشی جستن و تقدم به معنای نفی و ویران کردن نیست به ویژه آن که تقدم ضرورتاً مستلزم برتری نیست بلکه متضمن نوعی اختلاف کیفیت، نوعی تلقی و نگرش تازه از اشیاء، روش تازه‌ای در زندگی و یا الگوی تازه‌ای از زبان است، بدان گونه که اوضاع و شرایط در حال تغییر حکم می‌کند». در واقع، بسیار پیش تر از آن و حتی در سال ۱۹۴۸ بود که من همین عقیده را در کتاب «برگزیده اشعار سیاهان و شعرای ماداگاسکار که به زبان فرانسه سروده شده است» به طور دقیق‌تر، در یکی از یادداشت‌های خود برای دیوید دیوپ (*David Diop*) بیان کرده بودم. در ادامه آن من به این نکته اشاره کردم که ما صرفاً پیشگامان این راه هستیم و کسان دیگری که بعد از ما خواهند آمد، شاهکارهایی را که درباره آنها اندیشیده‌ایم، به جهانبیان عرضه خواهند داشت.

در این دوران سال‌خوردگی، هیچ چیز مرا بیشتر از تأیید این عقیده به وسیله اعضای نسل گذشته، بدان گونه که در هفته نامه (*Black Hebdo*)، که در پاریس به دست مردان و زنان جوان میان بیست و پنج تا سی ساله منتشر می‌شود، انعکاس یافته است، تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. این است نمونه‌ای از اندیشه‌های آنان: «هر نسلی وظیفه‌ای به عهده دارد. ما برادران جوان نسل سیاه هستیم. فریاد من سیاه هستم و به سیاه بودن مباحث می‌کنم که پیران و سالخوردگان ما آن را به گوش همه رسانیدند برای ما امری پذیرفته شده و مسلم است. در حالی که پیران ما در این پیام خود، اولاً و بالذات سفیدپوستان را مورد خطاب قرار می‌دادند، پیام ما باید نخست و پیش از هر چیز متوجه مردمی باشد که در درون جامعه ما زندگی می‌کنند. ما باید آئینه تمام‌نما و عامل فعال و مؤثر در نشان دادن شخصیت همه سیاهانی باشیم که پیش از ما تنها، ناشناخته گمنام، و با حقارت زیسته‌اند تا با تمام وجود و قلب خود، شاهد زایش و تولد جامعه‌ای باشند». مسأله اساسی همین است و بدین معنی است که مسأله فرهنگ سیاه، امروزه، بیش از پیش مورد بحث و گفتگوست: فرهنگ سیاه، چنان که هم اکنون دیده‌ایم، باید به وسیله ما ژرف‌تر، گسترده‌تر و غنی‌تر شود، ولی فرهنگ سیاه هم چنین باید در جهت حفظ منافع خود در برابر حملات و یورش‌های دیگران، مورد دفاع قرار گیرد.

منظور من از دیگران، نخست، اگر حق گفتن چنین چیزی را داشته باشیم سیاستمداران جهان سوم هستند، یعنی کسانی که به نام اقتصاد، سیاست و حتی مرام‌های سیاسی می‌خواهند فرهنگ خود را فدای ملاحظات دیگر کنند. از همین مقوله هستند کنفرانس‌های آفریقائی - آسیائی که عنوان کنفرانس «سه‌قاره‌ای»، «جهان سوم» و یا «کنفرانس جهانی جهان سوم» و یا صرفاً کنفرانس‌های ملی را دارند و به جای آن که فرهنگ را شرط اساسی و غایت قصوای هر گونه رشد و توسعه قرار دهند از آن به عنوان وسیله و افزاری در جهت تحقق مقاصد و اغراض شخصی خود، استفاده می‌کنند.

قصد من ازدیگگران، به‌ویژه استعمارگران بیگانه است، یعنی استعمار ابرقدرتها، هم چنین قدرتهای بزرگی که در تحت لفافهٔ مرام‌های سیاسی خاص حمله‌ای را بر علیه آفریقا آغاز کرده‌اند. من نمی‌گویم که باید خودمان را یکسره از جهان خارج ببریم و خود را در جزیره‌ای سیاه محبوس کنیم - برخی خود را تسلیم چنین عقیده‌ای کرده و هر گونه مرام سیاسی را مطرود شمرده‌اند. در حالی که امروز من از سخن بیهوده درباره سیاست می‌پرهیزم و استدلال خود را بر پایهٔ محکم فرهنگ خود استوار می‌کنم، عقیده من این است که در نزدیک شدن به هر مرام سیاسی باید پیش از هر چیز میزان محتوای انسانی و موقف آن در برابر مسائل انسانی را معین کنیم و اگر مرام یا عقیده خاصی را انتخاب می‌کنیم، باید پیش از هضم آن، خوب آن را بجویم یعنی آن را در خودمان و برای خودمان، دوباره ببندیشیم و بار دیگر دربارهٔ آن فکر کنیم، چنان که آسیائی‌ها هم همین کار را کردند. چنان که آمریکائیها که فرزندان اروپا هستند، همین عمل را انجام داده‌اند، هم چنان که در خود اروپا، و تقریباً همه اروپائی‌ها از هر مرام و عقیده‌ای و به‌ویژه اروپائیان حوزهٔ مدیترانه که با ما بسیار نزدیک هستند، همین کار را کرده‌اند. چرا؟ برای اینکه، همه بایک صدا می‌گویند، آنچه در معرض خطر است، مسأله فرهنگ است. واضح است که هیچ یک از ابرقدرتها و حتی هیچ یک از قدرتهای بزرگ چنین کاری را توصیه نمی‌کنند، زیرا در نظر آنها جمعیت سیاه مثل همتای عرب آن مانع اصلی در راه نفوذ آنان در قاره آفریقا به‌شمار می‌رود. بسیار جدی می‌گویم که خطرناک‌ترین عامل در نظر ما استعمار سیاسی که بر هر کس روشن است و همه از آن وقوف دارند نیست، بلکه استعمار فرهنگی است که بسیار ظریف و نامرئی است و در میان لفافه‌های بی‌شمار من جمله، لفافه استدلال و منطق پیچیده شده است و در حالی که به صورت نوعی «فکر» و «عقل» دگرگون شده است، به‌طور مساوی در دسترس همه نژادها، قاره‌ها و ملت‌ها قرار دارد. آنچه مردم فراموش می‌کنند این است که این «استدلال»، این «منطق»، این تفکر و این «عقل» تلویحاً با فرهنگ سیاه که آن را با ارزش‌هایش نوعی «فرهنگ عوام» تلقی می‌کنند، منافات دارد. من در اینجا دونمونه از این تحقیر فرهنگی را که از اروپا گرفته شده است، به‌عنوان شاهد ذکر می‌کنم، زیرا در آنجاست که این نمونه‌ها، بیش از همه اهمیت دارد.

من هیچ سیاهپوستی را نمی‌شناسم که رساله دکتری دولتی خود را در دفاع، شرح و یا صرفاً تعیین هویت فرهنگ سیاه نوشته باشد و به رسالهٔ او درجه «ممتاز» داده باشند. به‌علاوه هنگامی که جامعه سیاه مورد حمله و انتقاد قرار می‌گیرد، همیشه ناشری برای چاپ آن دم دست هست، زیرا دیگران به‌خوبی آگاه هستند که در پشت این کلمات موجودیت فرهنگ سیاه نهفته است. از سوی دیگر، اگر فرهنگ سیاه مورد دفاع قرار گیرد و یا اگر کسی به‌عنوان فرد سیاه، بخواهد برخی از مرام‌های سیاسی اروپائی را از نو مورد مداخله و بررسی قرار دهد، یا قتن ناشری برای آثار او به‌غایت دشوار است. هنگامی که آدوتوی (*Adotevi*) سیاهان را به‌باد تمسخر و استهزا می‌گیرد، «دشمنان سیاهان» او را تحسین و تمجید می‌کنند ولی زمانی که همو «دشمنان سیاهان» را تحت فشار قرار می‌دهد، همه رنجیده خاطر می‌شوند و او را به‌دغلی متهم می‌کنند. از همه این ملاحظات گذشته چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت جز این که فرهنگ و در نتیجه

انسان، وجود کلی و واپسین غایت هر گونه پیشرفت و توسعه است و این که مسأله عمده ربع اخیر قرن بیستم، آن قدرها «نظام اقتصادی جدید» نیست، بلکه **نظام جهانی فرهنگی جدیدی** است که باید آن را پی ریزی کرد. سازمان یونسکو به خوبی از این امر وقوف دارد و طرحی را برای «گفت و شنود تمدن‌ها» تدارک دیده است.

ما می‌دانیم که این طرح، به دلایلی که در فوق به آن اشاره کردیم، لنگان لنگان به راه خود ادامه می‌دهد. علی‌رغم همه این موانع، به همان دلائلی که به وسیله اقتصاد دانان مسؤل توسعه و عمران عنوان شده است، یعنی به علت عدم امکان حل مسأله مهمی، به ویژه این مسأله، بدون بررسی آن در یک مقیاس جهانی، در هر منطقه و در هر یک از جوانب آن و از طریق گفت و شنود میان فرهنگ‌ها، این طرح مسیر اصلی خود را دنبال خواهد کرد. تنها ترس و واهمه من این بود که چون ما سیاهان دیگر به فرهنگ خود اعتقاد نداشتیم، در این میان ممکن بود احساس هیچی و پوچی کنیم. حال که ما اعماق درون خود را جستجو کرده و خود را بازیافته‌ایم، حال که ما تصمیم گرفته‌ایم تا فرهنگ سیاه را گسترده‌تر و عمیق‌تر سازیم و بر عظمت دیرینه آن بیفزائیم، اطمینان داریم که از این میعاد دست خالی باز نخواهیم گشت.

ترجمه غلامرضا اعوانی

در باب حقیقت عقلت سید ابوالحسن قزوینی

در سالهایی که آقای سید حسین نصر نزد استاد بزرگ حکمت مرحوم سید ابوالحسن قزوینی تلمذ می کرد از ایشان تمنا کرد که بعضی از مطالب مشکل حکمت را برای آنان که امکان استفاده از متون قدیمی فلسفه را ندارند و یا این امر برایشان مشکل می نماید، برشته تحریر در آورند و ایشان نیز با علاقه ای که به اشاعه علم و فلسفه و لطفی که به شاگرد خود داشتند، گه گاه در دفتر کوچکی رساله ای کوتاه ولی نغز و بدیع می نگاشتند و برای آقای نصر می فرستادند. اکنون پس از درگذشت استاد علامه مرحوم قزوینی، این رسائل پرمغز حکمت بتدریج در نشریه جاویدان خرد به طبع می رسد.

بدانکه عقل جوهر است و مراد از جوهر اینکه موجودیست مستقل و هر گاه بخواهیم ماهیت او را شرح بدهیم نمی گوئیم که از توابع و ظهورات موجود دیگر است، بلکه گوئیم در حد ذات خود حقیقی است؛ در مرکز واقعیت خویش قائم بخود می باشد و هم علاوه بر اینکه عقل جوهر است و عرض نیست مجرد از ماده و جسم و صفات جسم است؛ یعنی بعد و مساحت جسمی ندارد و شکل هندسی عارض او نیست و از صفات طبیعی مانند حرارت و برودت و رنگها و طعمها منزّه است، و چون تصور این معنی بحسب اذهان عمومی که در زندان عالم حس و طبیعت محبوس هستند سخت و دشوار است، ناچاریم توضیح کافی برای انس بمطلب بیان کنیم. لہذا گوئیم تأمل فرمائید در صورت مجردة عقلیه که از ماهیتی در ذهن مرتسم می شود مانند صورت کلیه ادراکیه انسان که حیوان ناطق به طور کلی اعتبار شود: اولاً این صورت عقلیه موجود است و دارای هویت و هستی است زیرا که برهان برهستی و موجودیت صورت علمیه آثاری است که بر آنها مترتب می شود و آن آثار تولید موجودات خارجی است از آن صورت که در ذهن است. زیرا که مخترعین و ارباب صنایع بلکه هر فاعل مختاری از روی قصد و اراده کاری انجام دهد بر طبق نقشه علمیه و صورت ادراکیه ایست که در ذهن قبلاً فراهم نموده و پیدایش فعل و عمل در خارج نمود و ظهوریست که از صورت علمیه فاعل آن می باشد. این

است که برای نقشه‌های علمی و فکری وجودیست واقعی که با آن وجود هستی مبدء و تولید افاعیل خارجی می‌باشند و با اینکه برهان پیوست که صور علمیه در ذهن هستی واقعی دارند اما این هستی از سنخ هستی محسوسات نیست، زیرا که اشاره حسیه در آنها راه ندارد و در صورت عقلیه هر ماهیتی ماده و مقدار و سمت و مکان نیست، زیرا اگر جسم و ماده می‌داشت چندین صورت عقلیه از اشیاء مختلفه مثل صورت عقلیه انسان و فلک و حیوان و غیرها در ذهن جمع نمی‌شدند. چه آنکه اجسام تراحم دارند و هر گاه مقدار و شکل خاص در صورت عقلیه راه داشت، محال بود محاذات با افراد کثیره که در شکل و مقدار مختلف هستند موجود بشود و ممکن نبود صورت عقلیه انسان مثل مفهوم حیوان ناطق منطبق بر اشخاص و افراد انسان که هر یکی بشکل خاص و مقدار و لون مخصوصی هستند گردد. در صورتیکه بطور وضوح می‌دانیم که مفهوم کلی حیوان ناطق بر همه افراد صدق می‌کند و منطبق بر همه آنهاست. پس مبرهن گردید که صورت عقلیه علمیه هر ماهیتی هم هستی دارد و موهوم نیست، نظر باینکه اثر خارجی دارد، وهم مجرد است از ماده و عوارض ماده نظر به اینکه بر افراد ماده خود منطبق است و به عبارت دیگر تا صورت کلیه انسان که در ذهن وجود دارد از تعینات و شئون ماده عاری و برهنه نباشد صدق بر اشکال مختلفه و تعینات ماده افراد نخواهد کرد. در نتیجه معلوم شد که موجودیت و هستی مجردات نوعی از هستی مطلق می‌باشد که وسیع و محیط و برتر از وجودات حسیه ماده است، و الحاق کسانی که هستی را منحصر بماده و مادی دانسته‌اند نهایت قصور ادراک و محدودیت در تفکر دارند، و بهترین تعبیرات این است که گفته شود وجود حسی و مادی یکی از امواج هستی مطلق است، نه اینکه معنی موجودیت و هستی جسم بودن و قبول اشاره حسیه کردن است.

و تا این پایه علمی محکم نشود، اعتقاد بمبدء وجود جل ذکره و وجود عقل و قوای ما - فوق الطبیعه ممکن نخواهد بود.

مجادله حسنه حکمیة در این مقام مرد ببحث حکیم را رواست که از مادیین سؤال کند که شما منکرین عالم تجرد در این عقیده که گوئید هستی منحصر به مادیات است البته در ذهن خود این عقیده را جای داده‌اید، حال از شما پرسشی می‌شود: نفس این عقیده و هیئت فکریة شما موجود است یا معدوم است؟ اگر بگوئید این اعتقاد معدوم است، پس شما با قائلین بموجود مجرد چه فرقی دارید، زیرا این اعتقاد که هستی منحصر در ماده است، در قائل بوجود مجرد نیست. در شما هم که می‌گوئید معدوم است و نیست. و هر گاه در جواب بگوئید که این اعتقاد و فکر در ذهن ما هست و موجود است، در درجه دوم از شما سؤال می‌کنیم که آیا این اعتقاد که موجود است قابل اشاره حسیه است و جسمیت و رنگ و شکل دارد؟ یا باینکه هست اشاره با و نمی‌شود کرد و اوصاف ماده را ندارد؟ اگر بگوئید قابل اشاره است غلط و بیهوده است. در کجای مغز و دماغ این اعتقاد را می‌دانید تا اشاره بدان روا باشد؟ و هر گاه بگوئید اعتقاد به انحصار هستی در ماده، موجود است، ولی از جنس هستی قابل اشاره نیست، بالضرورة قائل به موجود غیر مادی خواهید بود. پس منکر وجود مجرد در عین حال انکار، به حکم برهان

مقر و معترف بوجود مجرد خواهد بود.

پس از توضیح مفهوم مجرد و اثبات اینکه برای مجرد از ماده هستی و موجودیت حقیقی است و از وجود علوم و افکار ذهنیه و صور عقلیه ادراکیه راهی به تصویر مجردات آماده شد، حال گوئیم عقل مجرد از صورت عقلیه علمیه که در ذهن است برتر و قوت هستی و وجود او بیش از وجود صورت عقلیه ادراکیه است، زیرا که عقل جوهر است و قائم بذات خود است ولی صورت عقلیه قائم به نفس ناطقه و از صفات او است و هستی عقل مجرد به تعقل و ادراک معانی کلیه و حقائق اشیاء است و رأی صحیح در امور، در صورتیکه از هوای و هوس و شوائب نفسانیه دور باشد و بر طبق مصلحت واقعیه بود، کار بارز و ظاهر عقل است. پس جوهر عقل عین حیث و بهترین جوهریست که در نظام آفرینش پدید شده است و چون شعور و حضور و عدم غفلت ذاتی اوست عین نور است و نوریت در جوهری تخمیر شده است و ما آنچه را که در این اوراق ثبت کردیم تلخیص می‌نمائیم در چند مطلب که به ترتیب آنها را ذکر می‌کنیم تا اینکه نیل به مطلب آسان شود:

اول در تعریف ماهیت عقل و تعریف آن این است که عقل جوهریست مجرد از ماده و مدت و عوارض ماده و خواسته‌های نفسانی و تصورات محدود به عالم طبیعی؛ یعنی از همه اینها دور و برتر است. و همت علیای او تصورات کلیه و رعایت مصالح عامه را جمع به نظام کل است و هرگز بخود علاقه نفسانی ندارد بلکه رضای حق در منافع کلیه عقلانیه ملحوظ و منظور او است.

دوم هستی و وجود عقل مجرد از سنخ هستی طبیعیات و محسوسات نیست، بلکه این هستی و وجود به نحو است که دستخوش حوادث و اوضاع روزگار نخواهد بود و از عوارض جسمانیه و ماده‌ی عاری است و چون هستی او به نحو هستی جسمانیات نیست، پس نمی‌توان پرسید که عقل در کجا است؛ زیرا که مکان و حیث در سنخ هستی جسم و مادی معتبر است و وفق هستی عقل برتر از افق عالم جسمانی است.

سوم آنکه فعلیت و تحصل عقل مجرد و کارش ادراک و تعقل است و ادراک عقلی را به قدرت و نیروی وجود خود انجام می‌دهد و حاجت در ادراک به‌الت و قوای خارجه از وجود خویش ندارد، چنانکه نفس در ادراک حسی مثل سمع و بصر حاجت به‌الت بصر و الت سمع دارد، عقل این‌طور نیست.

چهارم مراتب عقل مجرد در وجود چهار است که در هر یکی از این مراتب از برای خود جوهر عقلی حدی است در وجود که با مراتب دیگر امتیاز دارد و ما مراتب چهارگانه را بیان می‌کنیم باین ترتیب:

مرتبۀ اولی عقل هیولانیست و آن جوهریست که در شئون و کمالات حیوانی بمقام تمام رسیده و همه جهات و قوای حیوانی در او بالفعل است، ولیکن در کمال انسانی از ادراک عقلی و لوازم آن قوه محض است و مستعد برای قبول صور علمیه می‌باشد که هر گاه تعلیم معلم و استاد فراهم شد، بدون درنگ صور علمیه را می‌پذیرد، و مثل صفحه ساده لوحی است که از

همه نقوش عاری است ولیکن مهیا از برای نقشهای مختلفه می باشد، و فرقی بین حیوان محض و انسان به همین عقل هیولانیست که در حیوان محض استعداد و تهیه برای کمال عقلی نیست و انسان هرچند بالفعل عاری از ادراکات عقلی باشد، لیکن مستعد و مهیا از برای حصول آن است و سرّ در این مطلب یعنی فرقی بین حیوان و انسان در دارا بودن انسان قوه کمال عقلی و فاقد بودن حیوان آنراست. این است که صورت حیوانیت از ادراک حسی و آثار آن در حیوان قویتر است، بطوریکه ماده را پر کرده و به تمام معنی هرچه در حیوان استعداد بوده مبدل بفعلیت حیوانیت گردیده است، و لیکن صورت حیوانیت و قوای حیوانی در انسان ضعیف است و بطور تمام نتوانسته استعداد وقوه انسان را یکسر منقلب بشئون حیوانیت نماید. لہذا در عین اینکه انسان حیوان بالفعل است ولی هنوز قوه و استعداد و طلب کمال برتر از حیوانیت در او موجود است. درست تعمق بفرمائید تا بغور مطلب برسید!

مرتبہ ثانیہ از مراتب عقل، عقل بالملکة است و نفس در این مرتبہ جوهریست اقوی و برتر از جوهر عقل هیولانی، زیرا که در این مرتبہ رفته رفته مقداری از قوه محض کمال عقلی به فعلیت رسیده است، بدان معنی که نفس قضایای کلیه بدیہیہ را بطور عقلی درک کرده است. مثل ادراک اینکه نقیضان جمع نمی شوند و مرتفع هم نمی شوند و مثل اینکه حراثتی ناچار علت محدثه دارد و مثل اینکه بعدم علت، معلول معدوم می شود و هکذا؛ ولیکن قدرت بر ترتیب قیاس و برهان منطقی که مطالب عقلیہ فکریہ را از مقدمات اولیہ استخراج نماید ندارد. خلاصه تفکر که انتقال از معلومات حاضرہ خود به مجهول علمی نظری بیابد در نفس هنوز حاصل نیست و اکثر خلق در کمال عقلی از این مرتبہ تجاوز نکرده اند، هرچند خود را از خواص و ممتازہ بدانند، هرچند رسیدن به این حد هم از لحاظ تهیه سرمایه برای مرتبہ سوم خالی از حسن نیست.

مرتبہ ثالثہ عقل بالفعل است و نفس در این مرتبہ دارای قدرت و نیروی تفکر و استخراج مطالب نظریہ مشکل که مورد نظر و بحث عقلا است گردیده و می تواند بقدرت نظم و برهان و استدلال منطقی دقیق مجهولات علمیه را از مبادی بدیہیہ واضحه استخراج کند و هر وقت بخواهد با همین قدرت و مراجعہ و اعمال این قوه حل مشکلات نموده صور عقلیہ علمیه نظریہ را در آینه نفس نمایان نماید، مثل اثبات واجب بالذات سبحانہ یا حل مشکلات و ایرادات مذهب مادی و اثبات صفات کمالیہ حق و اثبات تجرد نفس ناطقہ و بقاء آن بعد از خراب بدن و کیفیت تحولات نفس در آن عالم و اثبات عالم مجردات عقلیہ و ملائکہ مقربین و معرفت نبوت و ولایت و عرفان به کیفیت نزول وحی و اثبات حدوث عالم و نظائر این مسائل مهمہ. و صاحب این مرتبہ از قوه کمال انسانی بفعلیت کامل رسیده است و در حقیقت عالم حقیقی به چنین کسی بایست اطلاق نمود. لیکن در این مرتبہ با اینکه قوه عقلی فعل محض گردیده معہذا غفلت و خطا بروی جائز است و غبار عالم حسی و خیالی بالمرہ از چہرہ اندیشہ زدوده نشده و تعلق نفس ببدن و اشتغال بعلائق مادیه هنوز باقی است.

مرتبه را به عقل مستفاد است که نفس در این مرتبه یکسر از غباری که گاهی فضاء عالم اندیشه را می‌گرفت و غفلت رخ می‌داد منزّه است، و در جوهریت عقلی و فرورفتن در ادراک معقولات محضه بقدری شدت و قوت گرفته که همیشه مشاهده معقولات خود را می‌نماید، و هیچ قوه نمی‌تواند او را جذب به عالم حسی نموده؛ پرده بر رخ ادراکات عقلیه او اندازد و این نهایت مرتبه کمال عقلی و فضیلت انسانیت است.

آن هلیله پروریده در شکر چاشنی تلخیش نبود دگر

الأصول الخمسة

وَجِدَ قَرْوَنِي

عمادالدوله ميرزا محمد طاهر وحيد شريف قزويني پسر محمد حسين خان (۱۰۱۵-۱۱۱۲) منشي، اديب، ومورخ، شاعر ونگارنده عباس نامه ورياض التواريخ وسراينده چند مثنوي ومؤلف مرآة الاعجاز در بلاغت وسازنده منشآت؛ به فلسفه مشائي نيز آشنا بوده و رساله‌اي در منطق دارد وحاشيه‌اي بر تلخيص مقالات ارسطو از ابن رشد (شماره ۱۰۹۳۵/۸۷۳۷۴ مجلس) که در ۱۰۹۵ نگاشته است ودر کلام رساله‌اي از او به يادگار مانده (شماره ۴۹۴۲/۴۶ يادشده در فهرست مجلس ۱۴: ۱۹۱) که اينک خواهيم ديد وگويا يگانه نسخه‌اي است که اکنون مي‌شناسيم. در اين رساله اومي گويد چون ديدم دلایلي که در کتابهاي کلامي درباره پنج اصل دين آورده‌اند بر پايه باطل ساختن دور و تسلسل نهاده شده است و اين خود مورد نزاع مي‌باشد وسنخان فراوان در اين باره گفته شده است، من خواسته‌ام آنها را از راه ديگري اثبات کنم که به تباه ساختن دور و تسلسل نيازي نباشد و اين رساله را ساختم.

چنانکه مي‌بينم او در اين رساله در پنج اصل دين راه ديگري پيش گرفته واصل نياز مندي وبي نيازي موجودات را پايه استدلال خود ساخته، هستي خداوند ويگانگي او را ثابت کرده است. درسه اصل ديگر پايه استدلال اودانايي خداوند است که ناگزير دادگر خواهد بود و هرچيزي را درجاي خود خواهد گذارد و ناگزير بايد پيامبر وپيشوايي آموزنده ازسوي او براي راهنمايي مردم بيايد ومردم را دربرگزيستن آن دودستي نخواهد بود ومعاد ورستاخيز هم چون پيامبر گفته است راست خواهد بود و نيازي به دليل نخواهد داشت.

رويهم رفته اين رساله کوتاه از ذهن تيز ودقيق اين منشي اديب حکايت مي‌کند و با آن يك فيلسوف ناشناخته‌اي که شايد تاکنون او را تنها يك مورخ منشي مي‌دانستيم خواهيم شناخت وبه ويژه رساله منطقي وحاشيه ابن رشد اومي رساند که او دانشمندی مشائي هم بوده است. براي سرگذشت او بنگريد به:

الذريعه ۹: ۱۲۶۶- فهرست احمد منزوي ۱۸۹۸ و ۴۲۸۰ و ۴۳۳۴ و ۴۳۳۶ و ۴۳۳۶ و جاهای ديگر براي منظومه‌هاي او- مجلد ۱۵ فهرست دانشگاه فهرست نامها - فهرست استوري ۱:- ۳۱۴ و ۱۲۸۲ - فهرست بريگل ۸۸۸- فهرست ميکروفيلمهاي دانشگاه ۲: ۳۱- ديباچه

عباس نامه - ديباجة ذيل تاريخ عالم آراى عباسى - وقايع السنين خاتون آبادى ص ٥٤٧ و ٥٦٢.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل البرهان سلماً لارتقاء العقول الى ذروة دركه وسلاماً، وصبراً للدلائل لمن ام الوصول الى الحق مرشداً وللمتقين اماماً. والصلاة والسلام على هو غاية الابدان والغرض من المبدء والمعاد، وعلى وصيته وابن عمته وواخيه وصنوعينه وقاضى دينه وخليفته واولاده الائمة المعصومين الى يوم التناد. وبعد فيقول المفتاح الى رحمة الله اللطيف المجيد محمد طاهر الشريف الوحيد: انى لما رايت الدلائل التى اقامها الفحول على الاصول الخمسة مبنية على ابطال الدور والتسلسل، وقد كثرت المشاجرات فى ابطالها، حاولنا اثباتها فى خمس مسائل بنحو آخر غير مبتنى على ما بنوها عليه، فجاء بحمد الله متارصينا علماً باذخا و طورا شامخاً يهدى من اتبع سبل السلام والاسلام، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

المسألة الاولى فى اثبات الواجب وصفاته.

اعلم ان طبائع المفهومات وان كان بعضها كثيرة بحسب الافراد، لكن الطبيعة واحدة لا يجرى فيها التعدد والكثرة، وذلك ظاهر. فحينئذ نقول: المفهومات التى من شأنها الوجود كلها بحسب القسمة الاولى، اما محتاجة اولاً. ذلك قسمة عقلية لاثالث لهمها. والذى لا يكون محتاجاً يجب ان لا يكون محتاجاً بجهة من الجهات اصلاً. والا، يلزم خلاف القرض. والمفهوم اذا كان منحصر فى تينك الطبيعتين، فلامحالة يكون المحتاج محتاجاً الى ما لا احتياج له، فاستحالت تحقق المحتاج من دون المحتاج اليه، ان لم يكن بديهياً فلا يمكن ان يحصل للديهي فرد اصلاً، بل هو من اجلى البديهيات. فلنسم المحتاج اليه مثلاً واجباً، والمحتاج ممكناً. ولما كان ثبوت فرد من المحتاج بديهياً، فكان ثبوت فرد من المحتاج اليه ايضاً بديهياً. فثبت وجود الواجب، وثبت بدهاه وجوده ايضاً.

المسألة الثانية فى وحدته

اقول اذا ثبت وجود وجود المفهوم المحتاج اليه، سوجب ان يكون ما يد لنا عليه هذا المعنى السلبى شخصاً لا مفهوماً كلياً. والا، لا حتاج فى تحققه الى فردة فيصير محتاجاً، هف. وليس له شريك و شىء زايد عليه من الصفات بعين ما قلناه. فثبت وحدته وعينية صفاته. و يتفرع على تلك المسألة ان لهذا الفرد صفاتاً كمالية، وليست تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى. بيبانه انا نجد فى القسم المحتاج اشياء متصفة بالوجود والحياة والقدرة والعلم وغير ذلك من الصفات الكمالية، وغير ذلك ايضاً محتاجة، فلا بد من ان يكون مستفاداً من المحتاج اليه. ومن البديهيات الاولى ان المفيد للشىء لا بد من ان يكون مالكا لذلك الشىء، لان معطى العلم مستحيل ان يكون جاهلاً بذلك العلم، وكذا سائر الصفات. فثبت انه مبدء الصفات من دون ان يكون تلك الصفات زائدة عارضة له. وليس معنى عينية الصفات انه فرد للوجود او فرد للعلم او

فرد للقدرة، وهذا بديهى البطلان، لانها كلها اعراض، ولايمن ان يكون فرد منها قايما بذاته. ولما كان هذا المفهومات متباينة، لايمكن صدق الوجود والعلم مثلا عليه مواطئة، والايلزم صدق كل من تلك المفهومات على الآخر، وهف.

وبما قلنا قد اندفع الاشكال [فى] حمل الوجود والموجود والعلم والعالم وكذا ساير الصفات عليه لان اطلاقنا العالم عليه مثلا ليس معناه ان له ذاتا متصفة بالعلم. لان تلك الاطلاقات عليه نشا من عوزا العبارة، وليس له عبارة ليفيد غرضا سوى ما استندنا من اللغات، وان تسر لنا توضيح ذلك بطريق التمثيل كما نقول: الماضىء لما كان مشتقا من الضوء فلا محالة معناه ذات متصف بالضوء، ويلزم من هذا عدم صدقه على الضوء. ومن البديهيات الاولية ان الضوء ليس بمظلم، فلا محالة يكون مضيا، ونحن ايضا فيه كذلك. ومعنى سلب الصفات التى وقع فى احاديث اهل النبوة (ص) عبارة من سلبها بنحو ما قلنا، لا كما فهم بعضهم ان اطلاق العالم والقادر عليه بالاشتراك اللفظى، وهذا سفسطة، لان تفسير تلك بالسلوب لا يجدى نفعا. ولا محيص عن العقول بالاشتراك المعنوى آخرا، لانا اذا سئلنا عنهم ان بينوا لنا معنى الحادث، يقولون مثلا المسبوق بالعدم، ويقولون ان الله تعالى ليس بحادث، يعنى غير مسبوق بالعدم، كما هو ذا بهم فى الاعتراف باشتراكه فى السلوب. فان قلنا لهم ليس معنى هذه العبارة الازلى، فيلزم الاشتراك المعنوى فى الامر الثبوتى، فلا جواب لهم الا قولا محضاً، مثل قولهم الاول. وانت خبير بان لامعنى لسلب تلك الصفات عنه رأسا. واذا ثبت له العلم والقدرة وساير الصفات، فلا يضرنا عدم علمنا بكيفية علمه وساير صفاته، لان العلم به امر خارج عن طوق البشر.

المسألة الثالثة فى علمه

لما كان الاشياء يعرف باضدادها، نقول: الظلم عبارة عن وضع الشىء فى غير موضعه. و اذا ثبت انه عالم، ثبت انه وضع كل شىء فى موضعه، لان وضع الشىء فى غير موضعه ناشى من الجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

المسألة الرابعة فى النبوة

اذا ثبت عدله وانه يضع كل شىء فى موضعه، فحيثئذ لابد من ان يرشد الناس بذلك. ولا يمكن ذلك الا بتعيين معلم متدين من عنده وهو النبى. واذا ثبت ان النبى لابد من ان يكون معيناً من عنده، ولا فرق النبى والامام الا بالوحى، ثبت الامامة ايضا، وثبت خصوصيته التى بالمعجزات، والامام بها وبالنص من النبى عليه السلام، وليس للامة سبيل على تعيين الامام بعين ما قلنا.

المسألة الخامسة فى المعاد

اذا ثبت النبوة، ثبت المعاد بقوله، ولا حاجة الى اثباته بالبرهان العقلى.

(تمت بعون الله فى شهر شعبان المعظم سنة ١١٢٦)

محمد تقى دانش پزوه

نظری به اصوات فلسفه هنر اسلامی

نوشته تیتوس بورکهارت

تیتوس بورکهارت یکی از صاحب نظران کم نظیر در زمینه هنر سنتی یا هنر دینی و از جمله هنر سنتی اسلامی در جهان امروز است. وی کتابها و مقالات بی شماری درباره هنر سنتی تألیف کرده است که به زبانهای مختلف ترجمه شده اند، از جمله معروفترین کتابهای وی کتاب «هنر سنتی در ادیان جهانی» است که به زبان آلمانی نگاشته شده و بعد به زبانهای مهم دیگر از جمله انگلیسی ترجمه شده است.

تیتوس بورکهارت همزمان با برگزاری جشنواره جهانی اسلام کتابی به نام هنر اسلامی (Art of Islam) نوشت که بوسیله برگزار کنندگان جشنواره در بهار امسال در انگلستان انتشار یافت. به علت اهمیت بسیاری که این کتاب در شناخت و معرفی اصول و فلسفه هنر اسلامی و نیز نقش هنرمندان ایرانی در آن دارد، بزودی تمام کتاب به زبان فارسی ترجمه و چاپ و نشر خواهد شد. در اینجا ترجمه مقدمه و بخش کوچکی از این کتاب بزرگ از نظر خوانندگان خواهد گذشت.

نقش کعبه در هنر اسلامی

ما پژوهش خود را درباره هنر اسلامی با توصیف کعبه و سهمی که در شعایر دینی مسلمانان دارد آغاز می کنیم زیرا اهمیتی که کعبه برای هنر اسلامی و بیش از هر چیز برای معماری آن دارد، بر همه روشن است. چنان که می دانیم، هر مسلمانی برای ادای نماز روزانه خویش روی به کعبه می آورد و به همین دلیل هر مسجدی در این جهت ساخته می شود. در فصل بعدی ما هر چیزی را که از این امر نتیجه می شود، به شرح باز خواهیم گفت.

دلیل دیگری برای گفتگوی ما درباره کعبه در آغاز این کتاب وجود دارد. آن تنها اثر ساخته شده ای است که سهمی اجباری در عبادت مسلمانان دارد. اگرچه کعبه را به معنای دقیق کلمه، یک اثر هنری نمی توان خواند زیرا بیش از یک مکعب ساده بنائی نیست - ولی به آن چیزی تعلق دارد که شاید بتوان آنرا هنر ازلی نامید، هنری که ساحت معنوی آن، بسته به دیدگاه ما، به رمز و تمثیل و یا وحی مطابقت می کند. این امر بدین معنی است که رمز و تمثیل

درونی کعبه، هم در شکل آن وهم در آداب وشعاعیری که با آن ارتباط دارد، هر چیزی را که در هنرمقدس اسلام بیان شده است، چون نطفه در برمی گیرد.

نقش کعبه به عنوان مرکز عبادت مسلمانان با این امر ارتباط دارد که آن مبین حلقه ارتباط میان اسلام ودین ابراهیمی و بنا بر این اصل ومنشاء ادیان توحیدی است. طبق آنچه در قرآن مجید آمده است، خانه کعبه به وسیله حضرت ابراهیم و پسر او حضرت اسماعیل ساخته شد و ابراهیم بود که سنت حج را در آنجا برپا داشت. کعبه هم مرکز است وهم اصل: اینها دو جنبه يك حقیقت معنوی واحد ویا به تعبیر دیگر دو انتخاب اساسی هر طریقه معنوی به شمار می روند. برای اکثریت مسلمانان نماز خواندن به طرف قبله - یارو به مکه که همان معنی را می دهد - مبین ونمودار يك انتخاب قبلی است. فرد مسلمان با این عمل خود هم از یهودیان که به طرف بیت المقدس نماز می خوانند، وهم از مسیحیان که رو به مشرق، یعنی در جهت طلوع آفتاب، عبادت می کنند، مشخص می شود. او ترجیح می دهد که به «دین مرکز» که به مانند درختی است که ادیان دیگر از آن ریشه گرفته اند، پیوندند. طبق آیه قرآنی، ماکان ابراهیم یهودیاً ولانصرانیاً ولکن کان حنیفاً مسلماً «ابراهیم نه یهودی بوده است ونه نصرانی بلکه حنیف مسلمان بوده است.» (سوره ۳، آیه ۶۷). فحوای این کلمات این است که دین ابراهیم (ع) که در اینجا نمونه اعلائی فرد مسلمان است - از همه حدود وقیودی که به نظر مسلمانان، یهودیان ومسیحیان بدان گرفتارند، بدین معنی که یهودیان، خود را مردم برگزیده خداوند تلقی می کنند ومسیحیان فقط به يك منجی الهی که پسر خداوند است قائل هستند - آزاد است.

در اینجا باید توجه کنیم که داستانی که قرآن درباره ساختن کعبه به دست ابراهیم نقل کرده است اورا به عنوان جد اعراب - که اعقاب وی از هاجر واسماعیل هستند معرفی نمی کند. بلکه از او فقط بعنوان پیامبر توحید کلی ومحض که اسلام در صدد احیای آن بوده است، نام می برد. منشاء تاریخی این داستان هر چه باشد، صرف نظر از مسائل مربوط به صداقت وامانت پیغمبر، غیر قابل تصور است که وی آنرا از روی انگیزه های سیاسی اختراع کرده باشد. اعراب پیش از اسلام سخت شیفته علم انساب بودند - و این به هر جهت از خصوصیات بادیه نشینان است - و هرگز «الحاق» اجداد تاکنون ناشناخته را در سلسله نسب خود جایز نمی دانستند. اگر کتاب مقدس به جایگاه مقدسی که ابراهیم (ع) واسماعیل (ع) در عربستان برپا کرده بودند هیچ گونه اشاره ای نکرده است به این علت است که هیچ دلیلی برای اشاره کردن به مکان مقدسی که خارج از سرزمین و سرنوشته قوم بنی اسرائیل بوده است، در دست نداشته است. ولی با وجود این سرنوشته معنوی قوم بنی اسماعیل را با گنجاندن آنها در گروه کسانی که خداوند به حضرت ابراهیم وعده کرده بود، مورد توجه قرارداد است. بالاخره بدون اینکه زیاد از مطلب دور شویم، باید به این نکته اشاره کنیم که ازمشخصات «هندسه الهی» که هم دقیق وهم در عین حال غیر قابل پیش بینی است یکی این است که از مکان مقدس حضرت ابراهیم که در بیا بانی گم شده ومورد غفلت جماعت های دینی بزرگ آن زمان قرار گرفته بود، استفاده کرده آن را مبداء تازه ای برای احیای توحید ابراهیمی که صبغه سامی دارد، قرارداد بود. پرسشی را که این همه محققان اسلام شناس از خود می کنند که «در مکه چه چیزی روی داد که توانست دین جدیدی را

به وجود آورد» می تواند درست برعکس شود: «به چه دلایلی این دین جدید ونوپا نخست در این نقطه ظهور و بروز کرد؟»

شکل قدیمی و مشخص مکه با اصل و منشاء ابراهیمی که به آن نسبت داده شده است کاملاً وفق می کند. در واقع خانه کعبه مکرراً ویران و دوباره ساخته شده است ولی خود نام کعبه، که به معنای مکعب است، ضامن و مؤید این است که در شکل آن تغییر اساسی روی نداده است. مکعب آن اندکی نامنظم است، طول آن ۱۲ متر، عرض آن ۱۰ متر و ارتفاع آن ۱۶ متر است.

از قدیم رسم بر این بوده است که بنای کعبه را با «کسوه ای» که همه ساله عوض می شود می پوشانده اند و این کسوه از زمان خلفای عباسی به بعد از پارچه سیاه زردوزی شده با حروف طلائی تهیه می شده است و این خود به نحو مشخصی از یک سو مبین جنبه انتزاعی و از سوی دیگر نمایشگر جنبه رمزی و عرفانی این بنای مقدس است. رسم پوشاندن این بنای مقدس ظاهراً به وسیله یکی از پادشاهان قدیم بنی حمیاری معمول شده است و ظاهراً جزئی از یک سنت بسیار مورد احترام نژاد سامی است که به هر جهت با طرز فکر یونانیان و رومیان بیگانگی دارد. پوشاندن یک بنای مقدس به مثابه تلقی کردن آن چون یک موجود زنده و یا صندوقی است که تأثیر معنوی دارد و اعراب پیوسته آن را به همین چشم می نگریسته اند. در مورد سنگ معروف حجرالاسود، باید گفت که آن نه در وسط کعبه بلکه در یکی از دیوارهای خارجی نزدیک به نیم زاویه طولی آن قرار دارد. آن سنگی است آسمانی که از یکی از کرات آسمانی سقوط کرده است و پیغمبر اسلام (ص) فقط خصوصیات مقدس آن را مورد تأیید قرار داده است. بالاخره باید از محوطه خارجی و نسبتاً مدور حرم که جزئی از این مکان مقدس را تشکیل می دهد نام ببریم.

کعبه تنها جایگاه مقدس در اسلام است که می توان آن را بایک معبد مقایسه کرد. آن معمولاً «بیت الله» نامیده می شود و در واقع خصوصیت «خانه خدا» را دارد. اگر چه ممکن است در جو اسلامی که در آن مفهوم تعالی و تنزیه خداوند بر هر چیز دیگری غلبه دارد، سخن ما اندکی گزاف نماید، ولی خداوند گوئی در مرکز درک ناشدنی عالم قرار گرفته است چنان که او در درونی ترین مرکز انسان مأوی دارد. باید به خاطر داشت که مقدس مقدسان در معبد اورشلیم که به همین نحو مأوی الهی تلقی می شد مانند خانه کعبه شکل مکعب داشت. مقدس مقدسان یا به عبری دبیر (*Debir*) حاوی صندوقچه میثاق الهی بود، در حالی که درون کعبه خالی است. آن فقط حاوی پرده ای است که در روایات مأثوره از آن بعنوان «پرده رحمت الهی» یاد شده است.

مکعب با مفهوم مرکز ارتباط دارد، زیرا آن ترکیب متبلوری از همه فضا است و هر یک از سطوح آن بایکی از جهات اصلی یعنی اوج و حضیض و چهار سمت مطابقت می کند ولی باید به خاطر داشت که حتی در چنین حالتی طرز قرار گرفتن کعبه کاملاً با این طرح نام برده شده تطبیق نمی کند، زیرا چهار گوشه کعبه است و نه چهار جانب آن که روبروی چهار جهت اصلی قرار گرفته است، بدون شك به این دلیل که چهار جهت اصلی در تصور اعراب به معنای چهار

رکن عالم است.

مرکز عالم خاکی نقطه‌ای است که «محور» آسمان آن را قطع می‌کند. عمل طواف به‌دور کعبه که در یکی از اشکال آن در اکثر اماکن مقدس قدیم دیده می‌شود، به‌مثابه بازآفرینی گردش آسمان به‌دور محور قطبی خود است. طبعاً این‌ها تفسیرهایی نیست که اسلام به این شعایر دینی نسبت داده باشد، بلکه به‌طور قبلی واولی در یک جهان‌بینی متعالی که همه ادیان گذشته در آن مشترک هستند، ذاتاً وجود دارد.

خصوصیات «محوری» کعبه در یکی از افسانه‌های معروف اسلامی تأیید شده است که برطبق آن این «بیت عتیق» که نخست به‌وسیله آدم ساخته شده و سپس ویران گردیده و دوباره به‌وسیله حضرت ابراهیم ساخته شده است، در منتهای الیه تحتانی محوری که همه افلاک را قطع می‌کند، قرار گرفته است. در مقطع هر عالم سماوی مکان مقدس دیگری که محل آمدوشد و تردد فرشتگان است، همان محور را قطع می‌کند. و نمونه‌ای اعلای همه این‌ها اماکن مقدس که در طول این محور قرار گرفته‌اند، عرش الهی است که کروبیان سماوی به‌دور آن طواف می‌کنند ولی دقیق‌تر آن است که بگوئیم کروبیان در درون آن طواف می‌کنند زیرا عرش الهی محیط بر همه عالم است.

این اسطوره گواهی صادق برای ارتباطی است که میان «جهت‌گیری» شعایر دینی از یک سو و اسلام به‌عنوان توکل و تسلیم در برابر اراده الهی از سوی دیگر وجود دارد. حقیقت توجه به نقطه‌ای یگانه در نماز که فی‌نفسه درک ناشدنی است ولی بر روی زمین قرار دارد و در یگانگی خویش همانند مرکز هر یک از عوالم است مبین وحدت اراده انسان با اراده کلی عالم است، این وحدت در قرآن بدین گونه بیان شده است: «والی‌الله ترجع الامور» و بازگشت همه چیز بسوی خداست» (قرآن ۱۰۸، ۳). در عین حال می‌بینیم که میان این رمز و تمثیل اسلامی و تمثیل عبادت مسیحی که در آن نقطه جهت‌گیری آن قسمتی از آسمان است که در آنجا خورشید، یعنی رمز و تمثیل عیسای دوباره زنده شده، در عید فصیح طلوع می‌کند، اختلاف فراوانی وجود دارد. این امر بدین معنی است که همه کلیساهای جهت‌دار محورهای موازی دارند در حالی که محور همه مسجدهای عالم به یک مرکز نزدیک می‌شود.

ولی متوجه شدن همه اعمال عبادت به‌طرف یک مرکز فقط در نزدیکی خانه کعبه آشکار می‌شود یعنی هنگامی که گروه مؤمنان در نماز جماعت، از همه سو، به‌طرف یک مرکز واحدی روی آورده، سجود می‌کنند. شاید هیچ مظهري مستقیم‌تر و ملموس‌تر از این، مبین حقیقت اسلام نباشد.

از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که شعایر مقدس اسلام از دو جنبه مختلف ولی مکمل یک‌دیگر با خانه کعبه ارتباط دارد. که یکی از آن دواستا و دیگری پویاست. حالت اول به این معنی است که هر جائی در روی زمین مستقیماً با مرکز مکه ارتباط دارد و با ملاحظه همین معنی است که پیغمبر فرموده است «خداوند به‌امت من برکت عنایت فرموده و همه زمین را عبادتگاه آنان قرار داده است». مرکز این عبادتگاه مقدس و منحصر به‌فرد کعبه است و شخص مؤمنی که در این عبادتگاه مقدس عالم نماز می‌گذارد، در یک لحظه احساس می‌کند که همه فاصله‌ها نابود شده است. حالت دوم که دارای طبیعتی پویاست در مراسم حج، که هر مسلمان

مکلفی باید لا اقل يك بار در عمر خود، به شرط استطاعت، انجام دهد، آشکار می‌شود. در مراسم حج مسلمانان باید لباس خود را خلع کنند و این حالت سادگی و بی‌پیرایگی گوئی به همه محیط اسلامی منتقل می‌شود. در عین حال تأثیری که در فرد مؤمن، بجای می‌گذارد تلقین و تکرار اسلام اوست. پس از رسیدن به آستانه حریم مقدسی که مکه را احاطه کرده است، زائر بیت‌الله همه لباسهای خود را از تن بیرون می‌آورد و خود را از سرتاپا با آب تطهیر می‌کند و خود را با دو تکه پارچهٔ بافته نشده، یکی به دور کمر و دیگری بر روی يك‌شانه می‌پوشاند. در این حالت احرام است که شخص مؤمن برای انجام مراسم طواف، در حالی که پیوسته ذکر خدا را بر لب دارد به‌خانهٔ کعبه نزدیک می‌شود. پس از زیارت بیت‌الله دیدار از اماکن مختلفی را که با تاریخ مقدس اسلام ارتباط دارد، آغاز می‌کند و زیارت خود را با قربانی گوسفندی، به یاد بود قربانی حضرت ابراهیم، به اتمام می‌رساند.

بعداً خواهیم دید که چگونه این دو جنبهٔ عبادت که یکی ایستا و دیگری پویاست، در سطوح مختلف در عالم اسلام انعکاس یافته است. در اینجا فقط می‌خواهیم به يك نکته اشاره کنیم و آن این است که روحیهٔ اسلامی و بنا بر این هنر اسلامی در جهانی ریشه دارد که بیشتر به عالم آباء روحانی عهد عتیق نزدیک است تا به دنیای یونانیان و رومیان که اسلام برای اخذ و اقتباس نخستین مبادی هنر خود مجبور شد به آنها روی آورد. البته نباید فراموش کنیم که اسلام در حد فاصل میان دو تمدن بزرگ یزانس و ایرانی که بر سرعرستان پیوسته در نزاع بودند، به وجود آمد و برای بقای خود مجبور شد تا با آنها بجنگد و بر آنها غلبه کند. در مقایسه با این دو تمدنی که هر يك دارای میراث هنری بوده‌اند و به طبیعت گرائی و عقل‌گرائی، تمایل نشان می‌داده‌اند، کعبه و شعائر آن چون لنگری استوار در اقیانوسی بی‌پایان و بی‌زمان جلوه می‌کند.

هنگامی که پیغمبر (ص) مکه را فتح کرد، نخست به ساحت مقدس آن قدم نهاد و سوار بر شتر طواف کعبه را به جای آورد. اعراب مشرک دور بر کعبه را با کمر بندی از سیصد و شصت بت که هر يك به يك روز سال قمری اختصاص داشت، پوشانده بودند. حضرت پیغمبر در حالی که این بت‌ها را با عصای خود لمس می‌کرد، یکی را پس از دیگری واژگون می‌ساخت و در عین حال این آیهٔ قرآنی را تلاوت می‌فرمود «بگو (ای پیغمبر) که حق آمده و باطل نابود شده است، همانا باطل نابود شدنی است.» (سورهٔ ۱۷ - آیهٔ ۳۳) پس از آن کلید کعبه را به وی دادند و او وارد کعبه شد. دیوارهای داخلی کعبه با نقاشی‌هایی که يك هنرمند یزانی، به دستور متولیان مشرک کعبه، رسم کرده بود، تزئین یافته بود. آنها صحنه‌هایی از زندگی حضرت ابراهیم و برخی از آداب و رسوم مشرکان را نشان می‌دادند. هم‌چنین تصویری از حضرت مریم و فرزند او عیسی (ع) دیده می‌شد. در حالی که حضرت محمد این شمایل حضرت مریم را با دودست محکم نگهداشته بود، دستور داد تا همه پیکره‌های دیگر نابود شود. شمایل حضرت مریم بعداً در یکی از آتش‌سوزی‌های کعبه ویران شده و این حکایت نمایشگر معنا و مفهوم آن چیزی است که به غلط «شمایل شکنی اسلامی» نامیده می‌شود و بهتر است آن را عدم گرایش به شمایل‌نگاری بنامیم. اگر کعبه قلب انسان باشد، بت‌هایی که در آن هستند نمودار امیال و شهواتی است که قلب را احاطه کرده‌اند و عایق و مانعی در راه ذکر خداوند هستند. بنا بر این

در نظر اسلام ویران ساختن بت‌ها و در نتیجه به کنار نهادن هر صورتی که محتملاً چون بتی در آید روشن‌ترین تمثیل ممکن برای نشان دادن «يك امر واجب است» که همان تطهیر قلب برای وصال به توحید و شهادت و یا آگاهی از این است که «هیچ خدائی جز خدای متعال نیست. بعد از چنین واقعه‌ای شمایل نگاری در اسلام به صورت امری زائد درمی‌آمد و این تمثیل را از معنی تهی می‌ساخت. در اسلام، خطاطی که گوئی تجسم مرئی کلمه الهی است، جای شمایل نگاری را گرفته است.

مسأله پیکرها و تماثیل

۱- مخالفت با شمایل نگاری

منع و تحریم شمایل نگاری در اسلام به معنی دقیق کلمه فقط در مورد تصویر ذات الهی صدق می‌کند. بنا بر این اسلام از این جهت همان وجهه نظر شریعت موسی و یا به‌طور دقیق‌تر، توحید ابراهیمی که اسلام خود را احیاء کننده و مجدد آن می‌داند دارد. توحید در اولین و آخرین مظهر خود، در زمان محمد چنان که در عصر ابراهیم مستقیماً با هر گونه شرك و بت پرستی به مخالفت برخاسته است بطوری که تجسم خداوند در قالب خاصی به هر شکلی که باشد، در نظر اسلام، مطابق با منطقی که هم تاریخی و هم الهی است، علامت مشخص خطائی است که نسبی را شریک مطلق و خلق را شریک حق قرار می‌دهد و یکی را به مرتبه وجودی دیگری تنزل می‌دهد. نفی بت‌ها یا بهتر بگوئیم، ویران ساختن آنها به مانند بیان نخستین شهادت اسلامی یعنی لا اله الا الله، در عباراتی مشخص و روشن است و درست همان‌طور که این شهادت در اسلام بر همه چیز غلبه دارد و یا همه چیز را به مانند آتش پاک‌کننده در خود فرومی‌برد، نفی و انکار بت‌ها نیز، خواه بالقوه و یا بالفعل، يك جنبه کلی به خود می‌گیرد. به این ترتیب تصویر کردن انبیاء و رسل و اولیاء منع شده است و این نه فقط از آن جهت که شمایل و تصویر آنها محتملاً چون بت مورد پرستش قرار می‌گرفته است، بلکه هم چنین به جهت احترامی است که تقلیدناپذیری آنها در انسان برمی‌انگیزد. انبیاء و اولیاء جانشین خداوند بر روی زمین هستند. طبق یکی از احادیث نبوی: «خدا انسان را مطابق با صورت خویش آفریده است» و این شباهت انسان به خداوند تا حدی در انبیاء و اولیاء به‌ظهور می‌رسد بدون اینکه حتی در این مرحله صرفاً مادی نیز درك این شباهت امکان پذیر باشد. تصویر خشک و بی‌جان يك مرد الهی نمی‌تواند چیزی جز پوستی بی‌مغز، امری واهی و یا يك بت باشد.

در حوزه‌های سنی مذهب عرب، به علت احترامی که برای لطفه الهی در درون هر مخلوقی قائل هستند تصویر کردن هر موجود زنده‌ای را مورد نکوهش قرار می‌دهند و اگر تحریم صورت نگاری به يك درجه در همه اقوام مراعات نمی‌شود با وجود این در مورد هر چیزی که در قالب شعایر اسلامی قرار گیرد، شدیداً رعایت می‌شود. عدم گرایش به شمایل نگاری - که در این جا کلمه مناسب است و نه شمایل شکنی - به نحوی به صورت جزء لاینفک هنر مقدس در آمد و می‌توان گفت که یکی از اصول و مبادی - اگرچه نه اصل عمده - هنر مقدس اسلام است. این امر ممکن است در بادی امر مغایر با موازین عرفی جلوه کند زیرا پایه و اساس هر

هنرمقدسی تمثیل گرائی است و در دینی که برخی از مفاهیم آن در خصوص خداوند در قالب تمثیل‌های انسانی بیان شده است، - مثلاً در قرآن از «وجه» خداوند و دست‌های او گفتگو شده است و خداوند بر عرش نشسته است - نفی تمثیل‌ها در ظاهر به منزله تیشه زدن به ریشه هنرهای بصری است که با امور الهی سروکار دارد. ولی در عوض به جای این تمثیل سلسله کاملی از جانشین‌ها و بدل‌های ظریف در نظر گرفته شده است که همیشه باید آنها را به خاطر سپرد و به‌ویژه باید به نکته زیر توجه داشت: هنرمقدس ضرورتاً از تصویرها حتی در وسیع‌ترین معنای این کلمه، ساخته نمی‌شود. آن ممکن است چیزی بیش از عینیت بخشیدن و صورت خارجی دادن خاموش و آرام یک حالت درونی تفکر و مراقبه نباشد و در این مورد - و یا از این لحاظ - آن بازتاب هیچ تصور ذهنی نیست بلکه محیط پیرامونی را از لحاظ کیفی دگرگون می‌کند و آن را در تعادل و توازنی که مرکز ثقل آن عالم نامرئی غیب است، سهیم می‌سازد. این امر را که ماهیت هنر اسلامی چنین است، به آسانی می‌توان اثبات کرد. متعلق آن بیش از هر چیز محیط انسان است - سهم برجسته‌ای که فن معماری در هنر اسلامی دارد از همین جا ناشی می‌شود. و کیفیت آن ذاتاً موجب تأمل و تفکر بیننده می‌شود. عدم گرایش به شمایل‌نگاری از کیفیت آن نمی‌کاهد درست برعکس، با طرد هر صورتی که ذهن را به‌شبه خاصی خارج از خود متمرکز و محدود و نفس‌را به یک صورت متفرد متوجه کند، خلأئی را می‌آفریند. از این حیث هنر اسلامی به طبیعت بکر و به‌ویژه بیابان که آنهم برای تفکر و تأمل مناسب است، شباهت دارد، اگر چه به اعتبار دیگر نظامی که هنر می‌آفریند با بی‌نظمی و آشفتگی بیابان منافات دارد.

فراوانی تزئینات در هنر اسلامی به هیچ روی مغایر با این کیفیت خلأ که فکر و تأمل را به همراه دارد، نیست، برعکس عمل تزئین با صور انتزاعی، به واسطه وزن و آهنگ ناگسسته و درهم پیچیدگی بی‌پایان آن، بر کیفیت این خلأ می‌افزاید. به جای آن که ذهن را به بند کشد و آن را به جهانی خیالی رهنمون شود قالب‌های ذهنی را در هم می‌شکند. درست همان گونه که تأمل درباره آب روان جوی و یا شعله سرکش آتش یا لرزش ملایم برگ‌ها در نسیم باد، می‌تواند آگاهی انسان را از بت‌های درونی، رها سازد.

مقایسه موقف اسلام نسبت به پیکره‌ها و تماثیل، با موقف کلیسای ارتدکس یونان، آموزنده است. چنانکه می‌دانیم کلیسای روم شرقی یک بحران شمایل‌شکنی را پشت سر گذاشت و شاید در این امر اسلام در آن بی‌تأثیر نبود. کلیسا مسلماً مجبور شد تا تعریف نقش تمثیل مقدس یا شمایل را از نو مورد مذاقه قرار دهد. هفتمین شورای کلیسا در تأیید پیروزی ستایشگران تصویرهای مقدس، تصمیم خود را با کلمات زیر موجه ساخت:

«خداوند در ذات خویش و رای هر گونه توصیف و تصویر ممکن است ولی از آنجا که کلمه الهی طبیعت انسانی به خود گرفت و آن را با آمیختن با جمال الهی به صورت اصلی خود بازگردانید و با آن وحدت یافت، خداوند را می‌توان و باید از طریق صورت انسانی عیسی مسیح ستایش کرد». این گفتار چیزی بیش از بکار بردن عقیده تجسم و تجسد الهی نیست و نشان می‌دهد که تا چه حد این نحوه تلقی از اشیا با وجه نظر اسلام تفاوت دارد. با وجود این هر دو نظر گاه از لحاظ قول به طبیعت الهی انسانی وجه مشترکی دارند.

اعلامیه هفتمین شورای کلیسا شکل دعائی را داشت که مریم عذرا را مورد خطاب قرار داده بود زیرا این مریم عذرا بود که جوهر انسانی خود را به طفل الهی بخشیده و بنا بر این او را برای حواس دست یافتنی کرده بود. در ضمن این عمل احترام، یاد آور رفتار پیغمبر است هنگامی که وی دوست خود را برای حفاظت شمایل حضرت مریم و کودك مقدس او که بر روی دیوار داخلی کعبه نقش بسته بود، قرارداد.

ولی ممکن است گفته شود که این عمل پیغمبر باید موجب شده باشد تا در فقه اسلامی برای جواز تصویر حضرت مریم، امتیاز خاصی قائل شده باشند ولی این نتیجه گیری عبارت از نادیده گرفتن اقتصاد معنوی اسلام است که هر گونه عنصر زائد و مهمبر را به يك سو می نهد، اگرچه این امر مانع از آن نیست که اربابان علوم باطن و عرفای اسلامی معنا و اعتبار تائیل مقدس و شمایل ها را در جای مناسب، تأیید نکنند. در واقع عارف بزرگ اسلام، محیی الدین- ابن العربی در یکی از عبارات خود در کتاب معروف فتوحات مکیه احترام مسیحیان نسبت به شمایل مقدس را با کلمات زیر مورد تأیید خاص قرار می دهد «اهالی بیزانس، هنر نقاشی را به سرحد کمال رسانیدند زیرا در نظر آنها فردانیت سرور مامسیح بزرگترین پایه برای توجه به توحید الهی است.» خواهیم دید که این تفسیر از شمایل مقدس، گرچه با کلام اسلامی، به معنای متداول آن بسیار فاصله دارد، ولی با وجود این با وجهه نظر توحید اسلامی مناسبت دارد.

صرف نظر از این امر، گفتار پیغمبر در مورد نکوهش کسانی که در صدد تقلید از آثار خالق عالم برآمده اند، همیشه به معنای رد بحث و بسط همه هنرهای تمثیلی تلقی نشده است بلکه بسیاری آن را به معنای تقیح و نکوهش هنر و قیح و یا شرک آمیز، تفسیر کرده اند.

برای قوم آریا مانند ایرانیان و نیز برای مغولان، صور ترسیمی، برای بیان هنری آن چنان طبیعی است که نمی توانند آنها را نادیده بگیرند. ولی نکوهش هنرمندانی که در صدد تقلید از آثار خالق هستند، با وجود این به قوت خود باقی است زیرا هنر تمثیلی اسلامی همیشه از طبیعت گرائی پرهیز کرده است. علت این که مینیا توهای ایرانی از چشم اندازهایی که در انسان توهم فضای سه بعدی را ایجاد می کند استفاده نکرده و یا از ترسیم بدن انسان به صورت سایه روشن اجتناب ورزیده است، صرفاً ساده لوحی و یا جهل نسبت به روشها و وسایل بصری نبوده است. به همین نحو پیکر تراشی جانوران که گاهی در عالم اسلام با آنها روبرو می شویم هرگز از حدود نوعی سبک قراردادی تجاوز نکرده است و نتیجه کار آن را نمی توان محتملاً با موجودات زنده و ذی روح اشتباه کرد.

ما حاصل این پرسش که آیا هنر تصویری در اسلام ممنوع است یا جائز، این است که هنر تصویری می تواند به خوبی در جهان بینی اسلامی تلفیق شود بشرط آنکه حدود صحیح خود را فراموش نکند ولی با وجود این با زهم نقشی پیرامونی خواهد داشت و مستقیماً در اقتصاد معنوی اسلام سهمی ندارد.

ولی عدم گرایش به شمایل نگاری در اسلام، دوجنبه دارد: از يك سو آن ضامن و مؤید عظمت ازلی انسان است و وجود آدمی که در صورت خداوند آفریده شده است نمی باید مورد تقلید قرار گیرد، و هم چنین يك اثر هنری که ضرورتاً محدود و يك جانبه است، نباید حق

او را غضب کند. از سوی دیگر هیچ چیزی که حتی به‌شیوهٔ نسبی و گذرا بتواند به‌شکل نوعی «بت» درآید، نباید میان انسان و حضور نامرئی خداوند عایق و مانعی ایجاد کند. در اسلام آنچه هرچیز دیگر را تحت الشعاع قرار می‌دهد، شهادت لاله‌الاالله است. این شهادت هر نوع تعین بخشیدن و صورت خارجی دادن ذات خداوند را پیش از آن که حتی تحقق پذیرد نقش بر آب می‌کند.

۲- مینیاتور ایرانی

به‌دلایلی که هم‌اکنون شرح دادیم، هنر مینیاتور نمی‌تواند هنری مقدس باشد. ولی تا آن حد که به‌صرافت طبع با آنچه را که می‌توان مفهوم حیات و جهان‌شناسی اسلامی نامید، تلفیق یافته است، کم و بیش خواه به‌شکل ظهور و بروز فضائل و یا ضماً به‌صورت منعکس- ساختن يك شهود عرفانی، از يك نوع جو معنوی برخوردار است.

آنچه در وهلهٔ نخست مورد نظر ماست مینیاتور ایرانی است، و نه مینیاتورهای بین‌النهرین که مجموعاً آنها را تحت عنوان مینیاتورهای «مکتب بغداد» قرار داده و گاهی آنها را «نقاشی عربی» به‌مفهوم مطلق تلقی کرده‌اند. این مینیاتورها خیلی با کیفیت مینیاتورهای ایرانی فاصله دارند و به‌رجهت نمی‌توان نام عرب را بر آنها اطلاق کرد جز تا آن حدی که عنصر نژادی عرب یکی از اجزاء تشکیل دهندهٔ آن در شهر پهنای بغداد که تاحملهٔ مغول در اواسط قرن هفتم، شهری جهانی بوده است، به‌شمار می‌رود. نوعی اغراق و مبالغه در حرکات، علاقه مفرط به اسلیمی‌های خطی و نوعی طنز نیشدار که گاهی به‌ابتدال کشیده می‌شود، این‌ها شاید از خصوصیات مینیاتورهای عربی است، به‌ویژه آنکه صورت‌های ترسیم شده آشکارا جنبه سامی دارد. ولی این خصوصیات عربی در مرحلهٔ پائین تر قرار دارد و در محیطی کاملاً شهری، به‌وجود آمده است. منشأ این مکتب، به‌طور خلاصه ترجمهٔ کتاب‌های مصور علمی - در طب، گیاه‌شناسی یا جانورشناسی - به‌زبان عربی بود، بدان گونه که در میان کشورهای یونانی شده، وجود داشت و تصاویر با متن تلفیق یافته بود. ناسخان اولیه این کتب، می‌باید مسیحی و یا صابئی بوده باشند. بعداً مسلمانان عرب و یا ایرانی‌کار آنها را از سر گرفتند و به‌تدریج فن جدید خود را برای مصور ساختن داستان‌های عامیانه مانند مقامات حریری که هنر نقلی و داستان‌سرایی را جاودانه ساخته است، به‌کار گرفتند.

در دوران امپراطوری سلاجقه که برای نخستین بار بغداد را در سال ۱۰۵۵ فتح کردند، تأثیرهایی از آسیای شرقی و میانه به‌مرکز خلافت رسید و این امر سبب دست‌نشته‌هایی چون کتاب التریاق را که در سال ۱۱۹۹ م تحریر شده است و در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود، توجیه می‌کند. برخی از این مینیاتورها که خطوط آنها از نوعی ظرافت برخوردار است، دارای علائم احکام نجومی هستند که در فلزکاری این دوره نیز دیده می‌شود و به‌طور ضمنی وجود سنت‌هایی را که منشأ غیراسلامی دارد، اثبات می‌کند.

در دوران سلجوقی نقاشی‌هایی با موضوع‌های تمثیلی که دارای ویژگی‌های ترکی-مغولی هستند در همه هنرهای فرعی، در ایران و عراق تاحدی به‌چشم می‌خورد. هنر واقعی مینیاتور که

بی‌گفت و گو کامل‌ترین هنر تمثیلی درعالم اسلام است، فقط پس از فتح ایران به‌دست مغولان و به‌طور دقیقتر در دوران حکومت ایلخانان (۱۲۵۶ م) به‌وجود آمد. مینیاتور ایرانی بر پایه نقاشی چینی با تلفیق کامل خط و تصویر بنا نهاده شده است و به‌تبع آن، تبدیل فضا به‌سطحی ساده و هم‌آهنگ ساختن تصاویر انسانی با چشم‌انداز همه در مینیاتور ایرانی حفظ شده است ولی نوازش‌های ظریف و گستاخانه قلم موی چینی جای خود را به خطوط دقیق و پیوسته قلم می‌دهد، درست به‌همان شیوه‌ای که در خطاطی عربی ملاحظه می‌شود و در عین حال سطح‌های درون خطوط محیط، بارنگ‌های به‌هم پیوسته پسر می‌شود. پیوند میان نوشته و تصویر برای مینیاتور ایرانی امری اساسی است و بر روی هم‌رفته به‌فن کتاب‌سازی تعلق دارد. همه مینیاتورهای معروف پیش از آنکه نقاش شوند، خطاط و خوشنویس بودند. پیش از این گفتیم که در اسلام هنر خطاطی تا حدی جای‌گزین فن‌شمایل‌نگاری شده است. از طریق فن کتاب‌سازی بود که نقاشی بالاخره با خطاطی توأم گردید.

آنچه به مینیاتور زیبایی تقریباً بی‌نظیری می‌بخشد آن‌چنان‌که گمان می‌رود صحنه‌ای که تصویر می‌کند نیست، بلکه شکوهمندی و سادگی جو شاعرانه‌ای است که در سراسر آن جریان دارد.

این جو و یا این مقام - اگر بخواهیم واژه‌ای را که معنای دقیقی در موسیقی سنتی دارد، به‌کار ببریم - گاهی بر مینیاتور ایرانی یک‌حالت بهشتی می‌بخشد و این امر کمال اهمیت را دارد زیرا یکی از موضوع‌های اصلی آن‌که ریشه‌های عمیق ایرانی دارد، چشم‌انداز تغییر شکل یافته است که رمز و تمثیل «بهشت زمینی» و «وطن آسمانی» است و درحالی‌که از چشمان بشریت هبوط کرده، پنهان مانده است درعالم اشراق معنوی که برای اولیاء خداوند، آشکار است، وجود و تقرر دارد. آن چشم‌اندازی است بی‌سایه، که در آن هر چیزی از جوهری به‌غایت لطیف و پرجا ساخته شده است و در آنجا هر درخت و گلی در نوع خود بی‌نظیر است، درست مانند گیاهانی که دانسته در بهشت زمینی خود بر کوه اعراف قرار داده است به‌طوری‌که بذره‌های آنها به‌وسیله بادی جاودانه که بر قلّه کوه می‌وزد، به اطراف برده می‌شود تا همه گیاهان روی زمین را به‌وجود آورد.

این چشم‌انداز تمثیلی ذاتاً با چشم‌اندازی که نقاشی چینی از آن حکایت می‌کند، تفاوت دارد و برخلاف این یک، غیر مشخص نیست و به‌نظر نمی‌رسد که از خلاء که در حکمت چین اصل غیر تفصیلی و بسیط همه اشیا است به‌ظهور رسیده باشد. آن درست مانند جهانی است نظام‌یافته که گاهی در معماری بلورینی که آن‌را چون پوششی سحرآمیز احاطه کرده است، پوشانده شده و صحنه‌ها را بدون آنکه مادی جلوه کند نشان می‌دهد.

به‌طور کلی مینیاتور ایرانی - که در اینجا بهترین مراحل آن مورد نظر است - درصدد تصویر جهان خارج، بدان‌گونه که با همه ناهم‌آهنگی‌ها و عوارض آن معمولاً مورد ادراک ما قرار می‌گیرد، نیست. چیزی را که مینیاتور به‌نحو غیر مستقیم توصیف می‌کند ماهیات ازلی و اعیان ثابت اشیا است، به‌طوری‌که در آن یک اسب صرفاً فرد خاصی در یک نوع نیست، بلکه اسب به‌مفهوم مطلق است. هنر مینیاتور درصدد فهم و ادراک صفات نوعی است. اگر اعیان

ثابته یا ارباب انواع اشیاء را نمی‌توان به دلیل این که ورای صورت هستند، ادراک کرد ولی باوجود این در تخیل شهودی ما منعکس می‌شوند. از اینجاست کیفیت رویا مانندی که به اکثر مینیاتورهای زیبا تعلق دارد، و مسلماً خیال‌بافی واهی و ازاضغات احلام نیست. آن چنانچه خوابی روشن و شفاف است که گوئی از نور درون اشراق یافته است.

به علاوه نقاشی معمولی بر نوعی بینش درونی یا حدس متکی است به طوری که تجربه حسی را گرفته و آن گونه مشخصاتی را که از ویژگی‌های شیء یا موجود خاصی است از آن بیرون می‌کشد و آنهارا به عناصری که با فضای دو بعدی یعنی خط و سطوح رنگین مناسب داشته باشد، مبدل می‌سازد. هنرمند شرقی هرگز در هوس منتقل کردن تمامی ظواهر و نمود اشیاء نیست، او از عبث بودن چنین کوششی سخت و قوف دارد و از این جهت سادگی تقریباً کودکانه آثار او عین خردمندی است.

اجازه دهید باردیگر چشم انداز را که تاریخ هنر کاملاً به غلط با دید «عینی» اشیاء عالم مترادف فرض می‌کند، مورد بررسی قرار دهیم و اجازه دهید باردیگر تأکید کنیم که چشم انداز به هیچ وجه از عوارض ذاتی اشیاء فی نفسه نیست، بلکه از عوارض فرد مدرک یا فاعل ادراک است. امور ادراک شده طبق «نقطه دید» ادراک کننده در ترتیب خاصی قرار می‌گیرند. نظام اشیاء فی نفسه عبارت از مرتبه وجودی آنها در نظام کلی عالم است و این نظام وجودی ظهور و بروز کیفی دارد نه کمی. علم مناظر و مریای ریاضی نخست عقل گرائی و سپس فرد گرائی را وارد هنر کرد. سپس این گرایش جای خود را به فرد گرائی عاطفی داد و در هنر باروک اضطراب و تشویش درونی در قالب اشکال و صور بیرونی ظهور کرد، و این هم بالاخره جای خود را به هنر فرد گرایانه تری داد که در او پسین تحلیل چیزی بیش از انطباعات و تاثرات درون ذهنی نداشت و بالاخره در امور غیر معقول مضمحل گردید. مینیاتور ایرانی برخلاف این گسترش هنر جدید اروپائی و علی‌رغم ضعف‌های نادر آن نموداریک وجهه نظر طبیعی و واقعی از اشیاء است. آن به معنای سنتی کلمه «واقع گرا» است، به این معنی که ظواهر حسی برای آن شدیداً بازتاب ذات حقیقی اشیاء هستند.

مینیاتور ایرانی، به دلیل خصوصیات معیاری آن می‌تواند برای بیان شهود عرفانی مورد استفاده قرار گیرد. این کیفیت خاص تا اندازه‌ای ناشی از جو شیعی است که در آن حد فاصل میان شریعت و الهام به مراتب کمتر از عالم تسنن است. نظر ما در اینجا مینیاتورهای خاصی است که موضوع دینی دارد، مثلاً مینیاتورهایی که علی‌رغم ضوابط سنتی، معراج پیغمبر را به آسمان نشان می‌دهد، ولی زیبا ترین و روحانی ترین مینیاتوری که تا کنون در این زمینه به دست آمده است آن است که جزء نسخه خطی خمسة نظامی است و میان سالهای ۴۳-۱۵۲۹ میلادی در دوران صفویه نوشته شده است. این مینیاتور با بره‌های پیچ در پیچ به سبک مغولی و فرشتگان مجمر به دست که یادآور آپشاواش‌هاست (*apsavas*) تلاقی اعجاب انگیز میان دین بودا و اسلام را نشان می‌دهد.

در اینجا شایسته است که چند کلمه‌ای را به روشن ساختن ماهیت تشیع اختصاص دهیم. آنچه تشیع را به ویژه از اهل سنت و جماعت متمایز می‌سازد، نظریه امامت است که طبق آن

قدرت و حجیت معنوی که پیغمبر به پسرعم و داماد خود علی، افزوده کرده است درائمه اطهار که از اهل بیت هستند، حفظ و ابقاء شده است. آخرین امام شیعه - که طبق نظر شیعه اثناعشری دوازدهمین آنهاست - نمرده است، بلکه از انظار جهانیان پنهان مانده است و در عین حال با پیروان وفادار خویش ارتباط معنوی دارد. این نظریه تعبیر دینی يك حقیقت باطنی است: در هر جهان سنتی، در هر لحظه از تاریخ آن قطبی که به منزله قلب عالم است و به واسطه او برکت آسمان بر زمین نازل می شود، حکومت می کند. این قطب یش از هر چیز مبین يك حقیقت معنوی و ممثل نظام وجود است. وجود او همان حضور الهی در مرکز عالم - و یا در مرکز عالمی خاص و یا در مرکز نفس انسانی، به مقتضای مراتب مختلف است - ولی معمولاً مظهر و ممثل حقیقی آن شخص ولی یا اولیا هستند که مقام معنوی آنها در سلسله مراتب مختلف هستی به منزله قطب عالم است. از این چند نکته روشن است که تشیع متضمن حقیقتی بسیار دقیق و لطیف است و بیان آن به عباراتی که معمولاً قابل قبول همه باشد، به غایت دشوار است.

خاطره ایامی که امامان شیعه هنوز به طور مرئی حضور داشتند، پایان غم انگیز و دردناک برخی ازائمه اطهار و غیبت آخرینشان و آرزوی رسیدن به محل مرموزی میان آسمان و زمین که در آنجا ماوی دارد، به مذهب شیعه لحن و صبغه خاصی بخشیده است که آنرا می توان به عنوان علاقه و شور وافر برای رسیدن به بهشت و آن حالت عصمت و کمالی که در اول و آخر زمان قرار گرفته است، توصیف کرد.

بهشت بهاری است جاودانه، باغی است پیوسته شکوفا که از آب های زنده پطراروت می شود. بهشت همچنین مقامی است فسادناپذیر و نهائی به مانند سنگ های معدنی گرانبهای بلور و طلا. هنر ایرانی و بویژه تزئینات مساجد دوران صفوی این دو صفت بهشتی را با یکدیگر تلفیق می کند. حالت بلورین، در صاف بودن خطوط معماری و هندسه کامل سطوح طاقدار و تزئیناتی که شکل خط مستقیم را دارد، بیان شده است ولی بهار آسمانی آن در گلها و رنگهای تازه، غنی و آرام کاشی ها شکوفه می کند.

هنر مینیاتور بیش از یک بار بر اثر تماس مستقیم با نقاشی چینی احیاء گردید، یکبار در آغاز آن در زمان نخستین سلطه مغولان بر ایران در دوران ایلخانیان - (۱۳۳۶-۱۲۵۶) و بار دیگر در دوران تیموریان (۱۵۰۲-۱۲۸۷) و بالاخره در دوران صفویان که با وجود آن که ایرانی بودند و کشور خود را از یوغ مغولان رهائی بخشیدند، روابط حسنه ای با چین برقرار کردند. هنر مینیاتور ایرانی، مینیاتور ترکی را به وجود آورد که در مقایسه با مینیاتور ایرانی خام و کلیشه مانند و قالبی است، البته جز در موارد خاصی که مانند نسخه سیاه قلم مربوط به قرن پانزدهم میلادی تأثیر نقاشی مغولی را از خود نشان می دهد. ولی مینیاتور ایرانی بعداً در نقاشی های گریزگانان هند ادامه یافت و به صورت هنر درباری درآمد و به ویژه برای مصور ساختن دفتر وقایع درباری، با سبکی واقع گرایانه و مشحون از جزئیات، مورد استفاده قرار گرفت.

تأثیر محیط هند یعنی جنبه خاصی از زیبایی انعطاف پذیر صورت انسانی در این نقاشی با سبک تحمیل شده دوره رنسانس اروپا، تلفیق یافته است. گفته شده است که هنر مغولی هند

برخی از مکاتب نقاشی مینیا تور هندورا تحت تأثیر قراردادده است. درحقیقت، این تأثیر نمی تواند چیزی بیش از يك انگیزه صرفاً خارجی و فنی باشد، زیرا این مینیا تورها که به طور عمده صحنه‌هایی از زندگی کَریشنا را ترسیم می کنند مستقیماً از میراث سرشار و غنی هنرمقدس هندوان مایه می گیرند و درست به همین دلیل به يك نوع زیبایی معنوی دست می یابند که هنر صرفاً دنیوی مغولی هند یارای رسیدن به آن را نداشته است.

هنرمینیا تور ایرانی در دوران صفویه به طور دقیق تر از اواسط قرن شانزدهم به بعد راه انحطاط را پیمود. درحالی که به علت ارتباط پیرامونی آن با اسلام و ویژگی منحصرأ درباری آن پایه‌های محکمی نداشت، با اولین برخورد خود با هنر اروپائی آن دوران تسلیم شد و مانند آئینه جادوگران که بلور آن ناگهان کدر و تیره می شود، از هم فروریخت.

ترجمة غلامرضا اعوانی

وَصِيَّةٌ نَامَةٌ

شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد سهروردى

شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد سهروردى شيخ كبير عارف (۵۲۹-۶۳۲) علاوه بر عوارف المعارف آثار ديگرى دارد مثل: رشف النصايح الايمانیه و كشف الفضايح اليونانية، ادالة العيان على البرهان، در طريقت و حروف، زاد المسافر و ادب الحاضر، رسالة فى الفتوة، رسالة در خلوت و رياضت، السير و الطير، رسالة فى اعتقادات الحكماء، رسالة فى السير و السلوك، العقايد الصحيحة، رسالة فى الروح، رسالة الشيخ الكبير السهروردى، اللوامع النبوية و الفتوح. (همه اينها بصورت ميكرو فيلم در دانشگاه تهران هست.)

در دو وصيت نامه اى كه اينك از نظر خوانندگان مى گذرد، مى توان تا اندازه اى با افكار و عقايد اين عارف بزرگ آشنا شد. سهروردى وصيت نامه اولى را براى سالكن راه حق و ديگرى را براى فرزندش نوشته است. اصل وصيت نامه ها به عربى است. آقاى محمد شيروانى آنها را تصحيح و به فارسى ترجمه کرده اند.

بسم الله الرحمن الرحيم

ايها الطالب السالك الطريق الى الله تعالى، المجد فى الطالب، اذكر لك الحق الواضح الذى اتمناه لندسى و اتشوق اليه، اجعل وقتك كله جدا لاهزل فيه، وحقا لا باطل فيه، واقنع من الدنيا بلقيمات تقم صلبك وذاك قدر الضرورة فان زدت على قدر الضرورة او تناولت شهوة فطالب نفسك بعمل زائد على وردك ثم تناول ذلك وان تركته فهو الاحب الاولى، ودع الخلق جانبا لا تعرفهم الا فى صلوة الجمعة و الجماعة و لازم زاويتك و مهمما قدرت ان لا تنظر الى الخلق فافعل فان نظرت اليهم فلا تكلمهم الا فى السلام و الجواب، فكلم ان كلمتك بقدر الحاجة و لا تزدد على قدر الحاجة لفظة

۱- عموى او ضياء الدين ابوالنجيب عبدالقادر سهروردى (م ۶۶۶) صاحب آداب المريدين و مدرس در نظاميه بغداد در تصوف و اخلاق بود. «سهروردى مقتول در ۵۸۷، بنام شهاب الدين ابوالفتح يحيى فرزند حبش فرزند اميرك فيلسوف شهير» غير از اين دو است.

واحدة واذ طرقتك السأمة في زاويتك فأخرج الى بعض الصحارى والمقابر وتردد بقرب زاويتك ذاكر الله تعالى في ترددك، اوتاليا لكلام الله عز وجل **ودع التفكير** في العلوم و استبدل بذكر الله تعالى وكلامه عن كل شيء ومهما طرقتك في الصلوة والتلاوة عدالى ذكر الله تعالى واجتهد فى خلق قلبك عن كل شيء سوى **الله واحرف** حديث النفس بدوام ذكر القلب ودع عنك الفكر فيما كان وما يكون واكثر الضراعة الى الله فى ان يرزقك علما بصفات نفسك واخلاقها **وكامن شهواتها الخفية** واجتهد ان يكون نومك معتدلا بين الافراط والتفريط، ومهما وجدت قبضا تفتش ماسببه فان الله تعالى يعرفك سبب قبضك ويعرفك طريق الازالة والعود **الى اوطان الانس والبسط** واجعل تناولك الطعام مقترنا جدا بين الذكر، واغسل يدك قبل الطعام وبعده، **ومهما تحققت بالزهد فى الدنيا** وقصر أملك بكثرة ذكر الموت قلت وسوستك وحديث النفس، وكن حاضراً فى سجودك وركوعك واطلب الروح والانس فى الركوع والسجود، وكن فى قيد تكميل بالحضور والخشوع لافى قيدا لاكثر من العدد. فاستمع يا اخى وصيتى واقبل نصيحتى تكن من الآمين والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

تم بفضل الله وتوفيقه بيد اقل طلبه، محمد على فى سنة ١٠٣١ هـ *

ترجمه وصيت نامه سهر وردى به سالكان

ای جو یای پویا در راه به سوی خدا، وای کوشا در طلب، یاد کنم برای تو حقیقت روشنی را که آرزو و اشتیاق خود من است.

اوقات عمرت را جدی بدار که یاوه در آن نباشد و به حقی که باطل در آن نیاید. به لقمه های کوچک غذا قانع باش که نگهدار قوام بدن تو، و نیز به اندازه نیاز باشد و اگر بیش از نیاز بدان افزودی یا به میلی دست یافتی کار بیشتری در ذکر و ورد از نفس خود مطالبه کن و اگر آن را افزون نخواستی چه شایسته تر و دوست داشتنی تر.

از خلق کناره کن مگر اینکه در نماز جمعه و جماعت ایشان را بشناسی. پیوسته در زاویه خود باش. تا توانی به مردمان منکر و کار خود کن، و اگر نگرستی جز به سلام و جواب سخنی مگوی.

سخن بگوی به اندازه نیاز و بیش از نیاز يك لفظ هم میفرای.

اگر ملالتی ترا فرو کوفت به بیابانها و قبور بیرون شو یا به نزدیکی زاویه ات رفت و آمد کن در حالی که ذکر خدای گوئی یا قرآن بخوانی.

در دانش های (غیر دینی) اندیشه مکن، در عوض هر چیزی به یاد خدای باش. زمانی که نماز و قرآن ترا خسته و کوفته کرد به یاد خدای باز گرد.

بکوش تا نهانخانه دل از غیر خدای خالی داری. حدیث نفس اماره را به ذکر مداوم قلب بر طرف کن. اندیشه آنچه بوده و خواهد بود از خود رها کن. زاری به درگاه باری میفرای که ترا در صفات نفسانیت دانا کرد. خواسته های درونی خود نهان دار و بکوش که خواب تو به میان روی باشد نه پیش و نه کم.

هر گاه که دلتنگ شدی علتش را بازرسی کن، که همانا خدای، آن علت و راه برطرف کردن آن را بتومی شناساند، و جایگاه انس و گشاده دلی را می نمایاند.

به هنگام خورد و خوراک به یاد خدای باش. دست خود قبل از تناول و بعد از آن بشوی.

هنگامی که زهد در دنیا را محقق ساختی و آرزویت به ازدیاد یاد مرگ کوتاه شد، و سوسه و حدیث نفس اماره تو اندک شود.

در سجود و رکوع حضور قلب داشته باش، شادی و انس را در رکوع و سجود بجوی.

در بند کمال نماز خود باش با حضور قلب و فروتنی در آن، در جسم و جان، نه در زیاد بودن تعداد آن.

پس بشنوی برادر، وصیت مرا، و بپذیر مرا تا از گروندگان باشی.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله.

هذه وصية شيخ الشيوخ قطب الاولياء و سند الاتقياء شهاب الحق والدين عمر السهروردي اعلى الله درجته و رفع في فرايس الجنان منزله لابنه، تغمده الله بغفرانه: *

يا بني، اوصيك بتقوى الله و خشيته و لزوم حق الله و رسوله صلى الله عليه وسلم و حق المشايخ اجمعين. فان الله تعالى يرضى عنك و احفظ الله في السر و العلانية، و لاتدع قراءة القران ظاهرا و باطنا، سرا و علانية، (وانظر) بالفهم و التدبر (والتفكر) و التذكر و الخوف و البكاء، و ارجع الى القران في جميع الاحكام فان القران حجة الله على خلقه (و احفظ حقه) و لاتعدل عن التعلم خطوة، و تعلم الفقه و لاتكن من جهال الصوفية و عوامهم، و اهجر اهل الاسواق فانهم لصوص الدين و قطاع الطريق على المسلمين، و عليك بالسنه (و الجماعة و كن على اعتقاد التوحيد و اجتنب (عن) المحدثات فان كل محدثة (بدعة و كل بدعة) ضلالة، و لاتصحب الاحداث و النسوان و المبتدعة [و الاغنياء و اهل الاهواء] ٣ فانه يذهب دينك ٤ و اقنع من الدنيا بيسير ٥ و الزم الخلوة، و ابلك على خطيبتك، و كل الحلال فانه مفتاح الخيرات، و لاتمس الحرام فتمسك النار يوم القيمة، و البس الحلال تجد حلاوة الايمان و العبادة، و كن من الله على و جل (و لاتس موقفك بين يدي الله) و اكثر [من] صلوة الليل و صيام النهار و لاتتخلف عن الجماعة من غير ان تكون اماما او مؤذنا، و لاتطلب

* سه نسخه با هم مقابله شده اند بدین ترتیب (١) - جنگک شهر داری اصفهان، فیلم ٢٤٢٥ - نسخه خطی شماره ١٥١٥ دانشگاه - ٣ - نسخه عکسی ٢٢٨١ = فیلم ١١٥٠ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) به ترتیب بارمزهای: متن ساده از جنگک اصفهان و بین الهالین نسخه ١٥١٥ و بین قلاب [کروشه]، نسخه عکسی دانشگاه؛

- ١- نسخه ١٥١٥ : و فراهل الاسواق
- ٢- جنگک اصفهان؛ لصص
- ٣- ١٥١٥ : و العوام
- ٤- نسخه ١٥١٥ : يذهب الدين
- ٥- » » : باليسير

الرياسة فان من احب الرياسة لم يفلح ابداً، و لا توقع في القبالات^١ شهادة ، و لا تحضر مجالس القضاة و السلاطين ، و لا تدخل في الوصايا ، و فر من الناس كما تفر من الاسد، (و عليك بالخلوة حتى لا يذهب دينك) و عليك بالسفر لتذلل نفسك^٢ فان النبي صلى الله عليه وسلم، قال : «سافروا تصحوا تغنموا»

واحفظ قلوب المشايخ (ولاتبن الخانقاه و لا تسكن فيها) و لا تقرب بقول من مدحك^٣، و لا تقم بقول من ذمك^٤ و يكون المدح و الذم عندك سواء، و احسن خلقك^٥ مع الخلق (اجمعين) و الزم التواضع (لله) فان (النبي قال): «من تواضع لله رفعه الله»^٦ و من تكبر وضعه الله، و عليك بالادب في جميع الاحوال مع كل بروفاجر، و ارحم جميع الخلايق صغيرهم و كبيرهم، و لا تنظر اليهم [ابدا] الابعين الرحمة، و لا تضحك فان الضحك من العقلة و هو يميت القلب.

وقد قال صلى الله عليه [وآله] وسلم: «لوعلمتم ما اعلم^٧ لضحكتم قليلا و لبكيتم كثيرا» و لا تأمن مكر الله، و لا تقنطوا من رحمة الله، و عش بين الخوف و الرجاء.

يا بني، اترك الدنيا، فان في طلبها ذهاب دينك، و عليك بالصوم و الصلوة، و كن في الفقر^٨ نظيفا، عفيفا، خفيفا، متادبا، متورعا قهيا* (عالماً، بائناً عن جهال الصوفية) و كن خادما للمشايخ بالمال و الجاه و البدن، و احفظ قلوبهم و اوقاتهم و سيرتهم، و لا تكثر شيئا (الاما خالف الجماعة) فانك ان اكرت عليهم لا تفلح ابدا، و لا تسأل الناس شيئا و لا تعارضهم و لا تدخر شيئا لغد، فان الله تعالى يرزق مقسوما، و كن في الفقر^٩ اسخى النفس و القلب^{١٠} ، باذلا، راضيا بما رزقك الله.

و اياك و البخل و الحسد (و النغل و الغش) فان البخل و الحسد في النار، و لا تظهر حالك للخلق في جميع الاحوال، و لا تزين الظاهر فان تزين الظاهر خراب السر.

١- في القبالة (و نسخه عكسي ٢٢٨١ ، و لا تكتب في القبالات)

٢- لتذلل نفسك

٣- ١٠١٥ خطي: مدحك

٤- ذمك

٥- جنك اصفهان : الخلق

٦- ١٠١٥ خطي : فانه عليه السلام قال : من تواضع رفعه الله

٧- لو تعلمون ما اعلم

٨- من الفقراء

٩- دراصل : في الفقراء

١٠- نسخه ٢٣٨٠ عكسي = فيلم ٧١٠ دانشگاه تهران ، فان الله يأتي برزق مقسوم و كن سخى النفس و القلب

* آنچه از نسخه جنك اصفهان آمده تا اینجا ختم می شود بقیه آن دو نسخه دیگر مقابله شده است یعنی از اینجا به بعد آنچه بین الهالین است از نسخه عکسی است و آنچه ساده است از متن خطی ١٠١٥ دانشگاه تهران با نسخه عکسی ٢٣٨٠ (در حقیقت چهار نسخه باهم مقابله شده است) - پایان وصیت نامه در جنك اصفهان چنین است، «تمت الوصية ، كتبه اقرع عبد الله الغني عبد الصمد بن عثمان بن محمد بن الاثير الخراساني في الثامن والعشرين من شعبان المعظم سنة ائتين وسبعين و سبعمائة»

وثق بمواعيد الله في امر الرزق، فان الله تعالى قد تكفل برزق كل حيوان؛ قال الله تعالى:
«وما من دابة في الارض الا على الله رزقها.»

و آيس عن جميع الخلايق ولا تانس بهم، و قل الحق ولا تركز الى احد من المخلوقين
تطردك عن باب الله.

وعليك بخاصة نفسك لقوله عليه السلام: «من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه»
وكن ناصحاً للخلق اجمع، (نافعا لهم) [في جميع احوالهم] و اقلل من الطعام والشراب و
النوم والكلام [ولا تأكل الا عن فاقة] ولا تتكلم الا عن ضرورة، ولا تنم الا من غلبة النوم (والزم
صلوة الليل وصوم النهار) ولا تكثر (الجلوس في) السماع فانه يبت التفاق ثم يميت القلب
ولا تنكره، فانه لا يبا. والسماع لا يصح الا لمن قلبه حي ونفسه ميت. ومن كان على غير هذه الحالة
فاشغاله بالصوم والصلوة والاوراد اولي؛ وليكن قلبك حزيناً و بدنك عيلاً وعينك دامعة و
عملك خالصاً و دعائك جيداً ١ و ثيابك خلقاناً و رفيقك فقيراً و بيتك مسجداً و مالك فقهاً و
زينتك زهداً و مونسك رباً كريماً؛ ولا تؤاخي احد حتى يتبين لك منه سبع خصال:

يختار الفقر على الغنى و يختار العمل على الغفلة و يختار الاخرة على الدنيا و يختار الذل
على العز [و يختار التوحيد على الشرك و يكون بصيراً بعمل السر والعلانية و يكون مستعداً للموت.
يا بني، لا يفرنك الدنيا و زخرفها ٢ فان الدنيا خضرة نضرة حلوة، من تعلق بها تعلقت به
و من رفضها رفضته (انه لا سبيل لبقائها) و كن [في الليل و النهار] مستعداً للانتقال
منها الى الاخرة:

(يا بني، عليك بالخلوة تكن فريداً وحيداً، منكسر القلب من خوف الله تعالى تختص
بكرامة الله، وعش في الدنيا) كانك غريب، واخرج منها كما دخلت فيها فانك لا تدري ما اسمك
غدا في القيمة»

[وقفنا لله لما يحب ويرضى] تمت.

ترجمه وصيت نامه سهر وردی به فرزندش

ای پسرک من، ترا وصیت می کنم به پرهیزکاری و ترس از خدای و واجب داشتن حق
خدای و پیامبرش و حق مشایخ همه شان که خدای تعالی از تو خوشنود شود.

خدا را بدار در نهان و آشکار، رها مکن تلاوت قرآن را در آشکار و نهان و اندیشه و فهم
در ظاهر و باطن آن با اندوه و گریه؛ در تمام احکام به قرآن رجوع کن زیرا قرآن حجت خداست
بر مردمان؛ حق اورا نگاهدار و از یادگیری آن قدمی فرایس منه.

قہ بیاموز و مباح از عوام و نادانان صوفیه*

پرهیز از بازاریان که اینان دزدان دین اند و راهزنان بر مسلمین.

۱- خطی ۱۰۱۵، خیرا

۲- خطی ۱۰۱۵، زهراتها (وعکسی ۲۳۷۰، زهرتها)

* [که چون در طریقت اند به شریعت ننگرند و عوام ایشان خود را واصل دانند، نماز نخوانند
و زکات ندهند و روزه نکیرند و طاهر نباشند]. م. ش

بر تو باد به سنت و جماعت، و باش بر اعتقاد یکتا پرستی و بپرهیز از پدیده‌ها (در دین) چه هر پدیده‌ای بدعت است و هر بدعتی گمراهی است.
با نوجوانان و زنان و فرق مبتدعه و نیز با توانگران و هوا پرستان میامیز، چه دین ترا می برد .

از دنیا به کم قانع باش. خلوت را پیشه کن و گریه کن بر بزه‌کاریت. حلال خوار باش که کلید نیکویی هاست، و به حرام دست میاز که روز قیامت به آتش درافتی. از حلال جامه ساز تا حلاوت ایمان و بندگی رایایی، از خدای ترسان باش و جایگاه خود را در برابر او فراموش مکن. نماز شب و روزه روز را زیادتر کن و از نماز جماعت روی متاب اگر چه امام یا مؤذن نباشی. ریاست طلب مباش چه دوستدار ریاست هر گز رستگار نباشد. در قباله‌ها کتابت شهادت مکن. در مجالس قضا و سلاطین حضور پیدا مکن. در وصایا دخالت مکن. از مردمان بگریز چنانکه از شیر گریزی. بر تو باد به خلوت نشینی تا دین تو از دست نرود.
بر تو باد به سفر کردن تا نفس تو رام گردد که رسول اکرم فرمود:
«سفر کنید تا سلامت یابید و غنیمت برید.»

جانب دل‌های شیوخ نگاه‌دار. خانقاه بنا مکن و در آن ساکن هم مباش، فریفته مدح و غم زده دم کسان مشو، تا ستایش و نکوهش در نزد تو برابر باشد.

باهمگان خوشخوی باش و فروتنی را برای خدا واجب‌دار، زیرا که رسول فرمود:
«کسی که برای خدا فروتنی کند خدایش برگیرد و رفعت دهد و کسی که کبر ورزید خدای پستش کند.» ادب را در همه حال، با هر نکوکار و تبه‌کار رعایت کن. برهمگان چه خرد و چه کلان رحمت آور. و بر ایشان منگرم‌گر به چشم بخشودگی. و بی سبب مخند، چه خنده از غفلت باشد و آن میراننده دل است، راست گفت رسول خدا :

«اگر می‌دانستید آنچه من می‌دانم هر آینه کم می‌خندیدید و پرمی‌گریستید.»
درامان مباش از مکر خدا [و در عین حال] نوید مباش از رحمت او و زندگی کن میان بیم و امید .

ای پسرک من، رها کن دنیا را زیرا جستجوی آن بی‌دینی آورد. بر تو باد به روزه و نماز و باش در فقرت پاکیزه و پا کدامن، سبکیار، آداب‌دان، پارسا و فقه‌دان، بر کنار از صوفیان نادان. مشایخ را در مال و مقام و تن خدمت کن و جانب ایشان نگاه‌دار. چیزی را انکار مکن مگر آنچه جماعت مخالفت کنند زیرا در این افکار رستگار نشوی. چیزی از کس نخواه و با مردم معارضه مکن. برای فردایت چیزی میندوز که خدای روزی رسان است. در میان فقرا سخی‌ترین و گشاده دل‌ترین باش در خوشنودی و بخشندگی به آنچه که ترا روزی کرده‌اند. بپرهیز از بخل و حسد و غل و غش زیرا که بخیل و حسود در آتش‌اند. بیان حال خود در تمام احوال با مردم مکن. خویشتن آرای مشو چه زینت ظاهر باطن را خراب کند. به وعده‌های حق در امر روزی اعتماد کن، چه خدای تعالی کفالت روزی هر زنده‌ای را کرده است. آنجا که گوید: «نست جنبنده‌ای در روی زمین مگر اینکه بر خداست روزی او». نا امید شو از خلق و با ایشان خو مگیر، حق بگویی و گرایش و آرامش به هیچ يك از مردمان نخواه، که ترا از درخانه خدا دور سازد.

بر توباد به‌ویژگی شخص خودت، بقول رسول علیه‌السلام که فرمود: «از خوبی اسلام مرداست ترك او از چیزی که قصد آن ندارد.» درهمه احوال مفید و خیرخواه مردم باش. کم‌کن غذا و آب و خواب و سخن خود را، و مخور مگر از بی‌چیزی، و مگو مگر به‌ناچاری، و خواب مگر به‌چیرگی بی‌خواهی، پیوسته‌دار نماز شب و روزه روز را.

به مجالس سماع زیاد منشین زیرا که آن دورویی می‌رویاند، و سپس دل را میراند. انکار سماع نیز ممکن زیرا که بزرگانی دارد؛ و سماع درست نشود مگر کسی را که دلش زنده است و نفس او مرده؛ و اگر کسی بر غیر این حال باشد سرگرمی او به‌روزه و نماز باشد بهتر است. باید که دلت اندوهگین باشد و تنت دردمند، چشمت گریان، عملت خالص، دعایت نیکو، جامه‌ات کهنه، یارت درویش، خانه‌ات مسجد، سرمایه‌ات دانش دین، زیورت پارسایی و مونس تو خدای کریم.

کس را به‌یرادری مگیر تا هفت منش از او بر تو آشکار شود:

برگزیند درویشی را بر توانگری، و عمل را بر غفلت، و آخرت را بر دنیا، و خواری را بر گرامی بودن، و یکتا پرستی را بر شرك، و بی‌نا باشد به‌کارنهان و آشکار، و آماده‌ مرگ باشد. ای پسرک من، نفریید ترا دنیا و زیور آن زیرا که سرسبزی و تازگی و شیرینی [ها] دارد. کسی را که دل بدان بست او بدو پیوست، و کسی که ترکش کرد او نیز ترکش کرد. این است که راهی برای بقاء آن نیست. پس شب‌اروز آماده رحلت بسوی آخرت باش. ای پسرک من، بر توباد به‌خلوت‌نگهی تاتک و تنها باشی، شکسته دل از بیم خدای تعالی و مخصوص به‌کرامت او. درد دنیا چنان بزی همانند اینکه غریبی و برون شو از آن، آن چنانکه داخل‌شدی در آن، همانا که تونمی‌دانی فردای قیامت نام تو چیست.

تصحیح و ترجمه: محمد شیروانی

شجره الهیه

میرزا رفیع نائینی

مانده است مانند : رسالهٔ اقسام التشکیک ، حل شبهه الاستزام ، حاشیهٔ ارشاد اردبیلی ، حاشیهٔ شرح اشارات طوسی ، حاشیهٔ شرح حکمة العین ، حاشیهٔ مدارک الاحکام ، حاشیهٔ مختلف و حاشیهٔ قواعد علامهٔ حلّی ، حاشیهٔ اصول کافی کلینی ، حاشیهٔ صحیفهٔ سجادهٔ به ، حاشیهٔ شرح مختصر الاصول حاجبی ، به عربی ، و شجرهٔ الهیه و ثمرهٔ شجرهٔ الهیه در اصول اعتقادات واجوبهٔ المسائل در عبادات به فارسی .

از رسائل مذکور اندکی از حاشیهٔ اصول کافی و در حواشی صفحات وافی فیض کاشانی چاپ شده و رسالهٔ ثمرهٔ شجره در مجموعهٔ «عامری نامه» از انتشارات یغما در سال ۱۳۵۳ شمسی توسط نگارندهٔ این سطور به طبع رسیده است . و اکنون رسالهٔ شجرهٔ الهیه که از روی نسخهٔ خطی مجموعهٔ شمارهٔ ۱۵۹ از موقوفهٔ علی اصغر حکمت که در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگاهداری می شود ، تصحیح شده ، از نظر خوانندگان می گذرد .

برای آگاهی تفصیلی از احوال و آثار میرزا رفیع نائینی باید به تذکرهٔ نجوم السماء و روضات الجنات و تاریخ فلاسفهٔ اسلام مرتضی مدرس و فهرست های دانشگاه تهران و مجلس شورای ملی و آستان قدس رضوی و ریحانة الادب و نامهٔ دانشوران مراجعه شود .

رفیع الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبائی مشهور به میرزا رفیع نائینی یکی از حکماء متاخر بزرگ شیعهٔ امامیه است . وی شاگرد شیخ بهائی و ملا عبدالله شوشتری و شیخ اجازة و استاد محمد باقر مجلسی و محمد حرعاملی است ، در سال ۹۸۸ هجری قمری متولد شده و در سال ۱۰۸۳ هجری قمری در گذشته و در تخت فولاد اصفهان مدفون است .

به تاریخ فوتش خردمندگفت

مقام رفیعاً مقام رفیع
میرزا رفیعاً مشهورترین عالم سادات طباطبائی نائین و زواره و اردستان است . میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف نیمهٔ اول قرن چهاردهم در شرح حال خود از میرزا رفیعاجد خویش چنین یاد کرده است : «چون این سلسله از قدیم الایام اکثر از اهل علم بوده اند ، چنانچه صاحب وسائل ، شیخ حرعاملی رحمه الله در وسائل جد اعلای مرا که میرزا رفیع الدین محمد معروف به نائینی است ، و صاحب تصانیف بسیار است ، که از آن جمله حواشی بر اصول کافی است ، و الان بقعهٔ او در تخت فولاد اصفهان مزار خاص و عام است ، در عداد مشایخ اجازة خود می شمارد . و من احوال این گذشتگان از اقارب می شنیدم ، شوق تحصیل در من پیدا شد .» از میرزا رفیعاً آثار علمی فراوان باقی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين.
اما بعد، چون عظيم ترين نعمتی که انسان به آن اختصاص یافته، معالم دينه و معارف يقينيه است، که نجات و فلاح نشأتين به تحصیل و نشر آن منوط است، و خسران عظيم و عقاب اليم به فقدان و کتمانش مربوط، بنده قليل البضاعه كثير المعاصي، محمد بن حيدر الملقب بر فروع - الدين الحسيني الطباطبائي، بندي از مسائل متعلقه به معرفه الله را درسلك تحرير و بيان منظم گردانیده، بر نهجی ایراد نمود که هریک از مبتدی و منتهی، علی اختلاف المراتب، از آن منتفع گردند، و این رساله را به «شجره الهیه» موسوم گردانیده، مرتب ساخت بر مقدمه و هشت مطلب.

مقدمه

مشمول است بر دو فصل

فصل اول

در تقسیم موجود

بدان که آنچه عقل از آثار و احکام ماهیتی شمرد چون بر آن ماهیت مترتب باشد گویند آن ماهیت موجود است، سپس موجودیت ماهیت عبارت است از بودنش به حیثیتی که آنچه از آثار آن شمرده می شود بر آن مرتب شود؛ و این معنی است که عقل از ماهیت انتزاع کند، و نشاید که موجودیت به انضمام این معنی باشد، چه انضمام خارجی به چیزی بی تقدم وجود آن چیز صورت نیندد؛ و انضمام ذهنی، که در امثال این مواضع عبارت از انتزاع است، هر آینه متأخر از وجود منتزعه منه باشد.

و ایضاً معلوم است که تحقق انتزاع را دخلی در موجود بودن نیست، و این معنی که از ماهیت منتزعه می شود و به وجهی ممتاز از جمیع ماعداست همه کس را معلوم است، و کلام در آنکه به کنه معلوم است یا به وجهی دیگر در این مقام مقصود نیست.

و چون دانستی، که موجودیت چیزی عبارت است از آنکه به حیثیتی باشد که صحیح باشد انتزاع معنی مذکور از او، گوئیم که چون ماهیت موجوده را به وجود نسبت دهیم یا ضروری الوجود باشد لذاتها، یا وجودش ضروری نباشد، و نشاید که ضروری العدم باشد، چه کلام در ماهیت موجوده است، و قسم اول را واجب الوجود گویند، و قسم ثانی را ممکن الوجود.

و بیاید دانست که وجوب ذاتی در ماهیت مغایره وجود متحقق نشود، زیرا که اگر ماهیت معلول وجود باشد باید که وجود موجود باشد، پس واجب نفس وجود خواهد بود، نه مغایر وجود.

و ایضاً کلام در وجود منتزعه بود و ضرورت ثبوتش از برای ماهیت نظر به ذات ماهیت

و چون موجود باشد موجودیت ماهیت به آن متمتع باشد، چنانچه مذکور شد. و اگر وجود مستند به ماهیت باشد باید که ماهیت بالوجود والوجود مقدم بر وجود و وجوب باشد. پس آنچه وجود ماهیت فرض شده اگر نفس وجود مقدم است تقدم شیء بر نفس خود لازم آید، و اگر مغایر او است موجودیت ماهیت به وجودهای متعدده لازم آید. و از اینجا معلوم شد که ماهیت ممکنه که هر آینه مغایر وجود است، چنانچه افاده وجود خود و وجوباً نتواند کرد افاده وجود خود امکاناً نتواند کرد، و ماهیت ممکنه محتاج باشد به غیر در وجود.

و أيضاً بیاید دانست که چنانچه ماهیت ممکنه صلاحیت افاده وجود خود ندارد (ابتداءً، صلاحیت افاده وجود خود ندارد) استمراراً؛ زیرا که افاده وجود از غیر، مقارن مقدم بالوجود معقول نیست، و با عدم تعدد وجود متصورنی. و همچنین بقای وجود ممکن بی مفیدی مجوز نباشد، چه مفیدی که افاده وجود می کند نفس وجود از او فایض می شود، و استمرار و عدم آن امری است که به اعتبار وقوع در زمان لاحق می شود و مرتبط به فاعل نیست، پس احتیاج وجود به مفید من حیث الحدوث والبقاء مختلف نمی شود، پس وجود ممکن با عدم علت مجوز نیست.

فصل ثانی

در ابطال تسلسل

بدان که تسلسل عبارت است از ترتب امور غیر متناهی، و منقسم می شود به دو قسم، یکی ترتب امور غیر متناهی مجتمعه در وجود، و دیگری ترتب امور غیر متناهی متعاقبه در وجود. قسم اول باطل است به چند وجه:

وجه اول - آنکه چون دو سلسله غیر متناهی فرض کنیم و از مبدأ معین اخذ نموده، تطبیق نماییم به ازاء هر موجودی از احدی السلسلتین موجودی خواهد بود از سلسله دیگر، و چون امور موجوده مترتبه بر هم منطبق باشند با هم برابر باشند، و چون بعضی از احدی السلسلتین را از مبدأ مفروض اسقاط کنند و از مبدأ دیگر تطبیق نمایند به سلسله ای که کل بر آن منطبق بود، همان منطبق باشد و با او برابر باشد، چنانچه قبل از اسقاط بعض کل با او برابر بود، و لازم آید مساوات کل با جزء، و مساوات کل با جزء محال است.

وجه ثانی - آنکه تقدم و تأخر متضایفانند، و به ازاء هر تأخری باید که تقدمی باشد، و نشاید که احد المتضایفین متحقق شود بدون تحقق مضایفی دیگر، و اگر سلسله در احد الطرفین غیر متناهی باشد هر یک از آحاد سلسله متصف به تقدمی و تأخری خواهد بود، پس عدم تقدم و تأخر مساوی خواهد بود، و یک تقدم که در اول آحاد سلسله مفروضه است مقیس به خارج است، پس عدّه تقدمات به واحدی ناقص خواهد بود از عدّه تأخرات، پس عدد احد المتضایفین از عدد دیگری ناقص خواهد بود، و این باطل است.

وجه ثالث - آنکه آنچه متصف به تقدم و تأخر است وسط است میانه متأخر از او و مقدم بر او، و واحد و مجموع در این حکم مختلف نیستند، چه مجموع اموری که متصف به

۱ - نسخه ۶۹ د، ابتداء، صلاحیت افاده وجود خود ندارد. در نسخه ۱۵۹ نیست.

تقدم و تأخرند حکم امر واحد دارند در اقتضای تقدمی و متأخری، پس اگر غیر متناهی موجود باشد لازم آید وجود وسط بی طرف، و این محال است. و چون کلام در امور مجتمعه در وجود است و شک نیست که قطع نظر از ملاحظه و اعتبار اتصاف به احوال نفس امریه دارند مجال مناقشه در اتصاف جمله به صفات مذکور نیست، و نزد متکلمین چون اموری که در وجود داخل شده اند مثل موجودات مجتمعه اند در احکام مذکور ادله را در قسم ثانی تسلسل جاری ساخته اند، و حکما در جریان ادله در آن قسم مضایقه نموده اند. و چون غرض به ابطال قسم اول تمام می شود بر این قدر اختصار نموده، در قسم ثانی خوض نمی نمایم.

مطلب اول

در اثبات واجب الوجود جل شأنه

و عمده در اثبات این مقصد اقصی دو مسلک است:
 مسلک اول استدلال از موجود ممکن، و تقریرش آنست که شک نیست در وجود ممکن، و چون ممکن موجود باشد مفید وجودش باشد، و انتهای به واجب الوجود یا تسلسل لازم آید، و تسلسل باطل است، پس واجب الوجود موجود باشد.
 مسلک دوم استدلال از نفس وجود، و تقریرش آنست که اگر واجب الوجود موجود نباشد اتصاف به وجود متصور نخواهد بود. چه اتصاف به وجود منحصر است در موجودیت به ذات و استفاده وجود او بدون موجودیت به ذات افاده و استفاده متصور نباشد.

مطلب دوم

در صفات ثبوتیه

و این مطلب مشتمل است بر هفت فصل .

فصل اول

در علم باری سبحانه

در اثبات این مطلب دو طریقۀ است.

اول طریقۀ متکلمین، تقریرش آنست که باری عزاسمه فاعل افعال محکمه متقنه است،

از اجرام علویه و انواع سفلیه، خصوصاً نوع انسان که مظهر کمالات عقلانیه و محاسن جسمانیه است. و با آنکه عقول کامله از ادراک اکثر آن عاجزند، و هر یک به قلیلی از آن پی برده اند، آنچه از اتساق و انتظام کارخانه صنع مدرک هر یک گشته برهانی است واضح و دلیلی است لایح بر کمال علم و حکمت صانع بیچون تعالی عمایقولون.

اگر گویند که این دلیل دلالت می کند بر علم صانع افعال محکمه متقنه و شاید که این افعال به غیر واجب مستند باشد، پس علم واجب، ثابت نگردد.

گوییم که ممکن مادام که وجودش نسبت به علت واجب نگردد موجود نتواند شد. و نسبت به ماهیت ممکنه وجود ماهیتی واجب نگردد، چه آنچه فی ذاته عاری از وجود و وجوب باشد غیر، نظر به او، واجب نباشد، و وجوب بالغیر که حقیقه صفت غیر است مصحح و جوب غیر به او نشود.

و ایضاً گوییم که چنانچه عقل حکم می کند به آنکه صانع این افعال عالم است، حکم می کند به آنکه صدور این افعال از او به قصد و شعور است، و قصد به چیزی مادام که واجب نگردد متحقق نشود؛ و موجب قصد این افعال اگر ذات و صفات این فاعل است، پس آنچه در خلق او است از اتساق و انتظام و اشتمال بر صور علمیه مستقات کافی است در حکم به علم و وجدش تامنتهی شود به واجب الوجود؛ و اگر فاعل این افعال است و ناچار است از انتهای به واجب، پس شک نیست در آنکه موجب قصد این امور متصفه به غایت انتظام و اشتمال بر فواید و مصالح عالم باشد و ایجاب این قصد از او به علم باشد.

دوم طریقه حکما، و تقریرش آنست که چون از احوال نفس ناطقه تفتیش نمایم معلوم گردد که مدار ظهور و انکشاف بر مجرد و عدم تعلق به مواد است، چه به نقص تعلقات مواد و ازدیاد حالت مجرد انکشافات متزاید و متکامل گردد، و به ازدیاد تعلق مواد و انغمار در آن، علوم و انکشافات متناقض و متزایل گردد؛ و به تکرر ملاحظه این احوال علی اختلاف الاوقات و تشارك جمیع نفوس در آن معلوم گردد که مناط علم تجرد است، و چون واجب الوجود در اعلی مراتب تجرد است به کمال علم متصف باشد، و ذات وصف ذاتیه که مرجعش به ذات است بر او پوشیده نباشد، و آنچه بی توسط واسطه از مقتضیات ذات و صفات باشد بر او منکشف باشد، و بر تقدیر تحقق واسطه حکم از واسطه به مقتضای او تعدی کند، و اختفای ذره ای از او مجوز نباشد.

اگر گویند که اتصاف واجب الواجب به علم ممکن نباشد، زیرا که علم بالضرورة متعلق به معلومی باشد، و معلوم علم واجب نشاید که ذاتش باشد، چه عالم را باید که نسبتی به معلوم باشد و نسبت بی تغایر متصور نشود؛ و نشاید که غیرش باشد، چه علم به اشیا خصوصاً قبل از وجود اشیا به ارتسام صور اشیا باشد، و ارتسام صور اشیا متغایره در ذات احدی مجوز نباشد، چه تکثر در احدی من جمیع الوجوه باطل است.

گوییم که جایز است که ذاتش معلوم باشد، و نسبت مقتضی تغایر ذاتی نیست و تغایر اعتباری متصور است و جایز است که غیرش معلوم باشد و ذات واجب را در علم به غیر احتیاج به صور مرتسمه نیست. چه اشتراط به صور مرتسمه جهت حصول از تباطی است که مصحح

انکشاف باشد، و ارتباط اشیا به ذات واجب اشد است از ارتباط صور معقوله به نفوس، چه ربط اشیا به واجب تعالی ربط فاعلی است، و ربط صور علمیه به نفوس ربط به قابل، و ربط به فاعل اشد است از ربط به قابل.

اگر گویند که ربط به قابل با وجود مقبول موجب انکشاف است، و ارتباط به فاعل در حالت عدم فعل نه ارتباطی است که موجب انکشاف تواند بود، چه انکشاف معدوم صرفاً تصور نتوان کرد.

گوییم که چنانچه حصول صورت مناسبه چیزی قابل را شاید که مصحح انکشاف باشد و ارتباط صورت مناسبه به ذی صورت به اعتبار حصول صورت است در قابل، به توسط ذی صورت یا به وساطت امور مناسب ذی صورت، و ارتباط فاعل موجب اشد است از ارتباط صورت، چه صورت تابع است و فاعل متبوع، شاید که حصول فاعل ذاتش را موجب انکشاف اشیا باشد. و چنانچه شاید که قابل صورت مناسبه شیء عالم به آن شیء باشد، و ارتباط عالم به معلوم در این صورت ارتباط قابل صورت مناسبه شیء به آن شیء باشد و علم به معدوم بر این نحو نزد عقل مجوز باشد، شاید که ارتباط به فاعل که اشد از ارتباط به قابل صورت است مصحح انکشاف باشد.

و بیاید دانست که مرتبه اول از مراتب علم واجب علم به جمیع موجودات است به ارتباط فاعلیت، و مرتبه دوم به اعتبار حضور صورت مناسبه اشیا با اعیان مناسبه. و مرتبه دیگر به اعتبار حضور اشیا بآنها. و حق آنست که انکشاف در این مراتب مختلف نیست، و اختلاف در وجود و عدم اشیا و صور اشیا است و در جمیع احوال حقایق جمیع اشیا منکشف است به انکشافی که اتم از آن متصور نباشد. و قبل از این مراتب مرتبه ای است که همه اشیا معلومند در آن مرتبه به نفس معلومیت ذات، و این مرتبه که علم اجمالی به کل و علم تفصیلی به ذات است و مرتبه اول از مراتب سابقه که علم تفصیلی است به کل، مرتبط و متعلق به ایجاد اشیا نیست، و قبل از ایجاد حاصل است. و دو مرتبه دیگر از ایجاد متأخر است. و در جمیع مراتب اشیا از ماهیات و معلومات تصویری و تصدیقه معلوم و منکشف اند، و ماهیات حقیقه و متعلقات علوم تصدیقه کلهها بتحقیقها فی مراتبها معلومند و ذره ای مخفی نیست.

و بیاید دانست که علم باری به اشیا به نحوی است که تغیر و تبدل به آن راه نیابد، زیرا که آنکه معلوم واجب است لذاته الاحدی ظاهر و منکشف گشته، و آنچه لذاته او را ثابت است ثبوتش ازلی و ابدی است. پس زوال بعد از حصول و حصول بعد از فقدان مجوز نباشد، سپس علم به متغیرات زمانیه باید که بر نحو ارتباط به زمان باشد، و باید که علمی باشد که به تغیر اوقات و ازمان متغیر نگردد. پس علم واجب، به آنکه زید هست یا بود یا خواهد بود، بر این نحو است و وجود زید و قشش حصه ای است از زمان که مسبوق است به حصه معینه و سابق است به حصه معینه، و علی هذا القیاس.

اگر گویند که هر گاه واجب تعالی عالم باشد درازل به وجود حوادث در اوقات معینه واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات، زیرا که از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب به جهل لازم آید، و این محال است، و آنچه از فرض وقوعش محال لازم آید

محال باشد.

گوییم : محال از اجتماع علم وعدم وقوع متعلقش لازم آمده، وغایت آنچه بر این مرتب شود آنست که اجتماع علم و وقوع متعلق نظر به ذات هر دو یا احد هما لازم باشد، و این جایز است، چنانچه گوییم که وقوع هر یک از وجود وعدم متعلق علم در وقتش مقتضی آنست که منکشف باشد بر ذات مستجمع شرایط علم، پس در این صورت محال از تخلف مقتضی از مقتضی لازم آمده، نه از عدم مقتضی، و چون عدم مقتضی محال نباشد وجودش واجب نباشد. اگر گویند که چون واجب تعالی عالم لذاته است چگونه علمش مستند به غیر باشد، چه مقدمه اول مستلزم وجوب عالمیت است نظر به ذات، و مقدمه ثانیه مستلزم امکان حصول علم نظر به ذات، و اجتماع وجوب و امکان نظر به ذات واحد ممتنع است. گوییم که علم واجب از آن حیثیت که علم خاص است تابع معلوم است، و از آن حیثیت که انکشاف است قطع نظر از خصوصیت ثابت است لذاته .

و توضیح این مقال آنست که ذات واجب به ذات مقتضی آنست که آنچه در وجود داخل شود به هر سبب که باشد بر او منکشف باشد و از آن حیثیت عالم است به ذات، و از این حیثیت مقتضی وجود اشیا نیست، و خصوصیت علم از آن ناشی است که اشیا مخصوصه بر انحاء مخصوصه وجود می یابند به اسباب موجبه آن، و انتهای شرایط و اسباب از همه وجوه به واجب لازم نیست، چون لازم ماهیت که من حیث اللزوم علت خارجه نخواهد اگر چه من حیث الوجود علت طلب است.

فصل دوم

در قدرت باری جل شأنه

بدان که قدرت را برد معنی اطلاق کنند، یکی بودن فاعل به حیثیتی که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند، و اهل علم قاطبه به قدرت واجب به این معنی قایلند. و معنی دوم بودن فاعل به حیثیتی که اگر خواهد کند، و اگر نخواهد نکند و هر یک از کردن و نکردن نظر به ذاتش صحیح باشد، و مراد به صحت نظر به ذات در این مقام آنست که ذات موجب احد الطرفین و موجب مشیت موجبه او نباشد. و جمیع ملین به قدرت واجب به این معنی قایلند. و قول به قدرت به معنی اول با عدم قول به صحت مذکوره، بلکه به وجوب مشیت نظر به ذات را قول به ایجاب می نامند .

و دلیل بر قادریت به معنی اول آنست که چون افعال محکمه متقنه می باید که، از عالم، به قصد و شعور صادر شده باشد، پس قطع نظر از قصد ایجاد فعل و مشیت متعلقه به آن فعل وعدم فعل جایز باشد، و به قصد و مشیت فعل صدور یابد، و بر عدم مشیت عدم صدور فعل مرتب گردد. و ایضاً عدم قدرت به این معنی عجز است و عجز نقص است و نقص بر واجب الوجود روا نیست .

و دلیل بر قادریت واجب به معنی ثانی که معنی مشهور قدرت است آنست که اشیا فی أنفسها بحسب وجود آنها مختلفند در مصالح و حکم مرتبه بر آن، و فاعل عالم به مصالح و

منافع اشیاء که قصدش تعلق به ایجاد گیرد بر نحو نافع موافق حکم و مصالح، لکونها بینه الحیثیه، متعلق خواهد گشت و نظر به ذاتش قطع نظر از نفع و مصلحت انحاء وجود معلول مختلف نخواهد بود و ذاتش موجب تعلق قصد به نحوی نه از جهت نافع بودن و بروفق نظام و مصالح بودن اشیا نخواهد گشت و وجوب تعلق قصد به معلول ناشی از حال معلوم خواهد بود نه از ذات علت، و همین است معنی صحت فعل و ترك نظر به ذات.

و ایضاً گوئیم که عالم حادث است، و هر گاه که عالم حادث باشد فاعل عالم قادر باشد. اما اول به اجماع، و اما ثانی به واسطه آنکه از ایجاب بر تقدیر حدوث عالم تخلف از موجب تام لازم آید و تخلف از موجب تام محال است، پس ایجاب بر تقدیر حدوث جایز نباشد، و قدرت بر تقدیر حدوث لازم باشد.

اگر گویند که حجیت اجماع به شرع ثابت شده و ثبوت شرع موقوف است بر ثبوت قدرت، پس اثبات قدرت به اجماع صحیح نباشد.

گوئیم که توقف شرع بر ثبوت قدرت به این معنی ممنوع است، بلکه ثبوت قدرت به معنی اول کافی است، و بعد از تمسک به قدرت به معنی اول در اثبات شرع، قدرت به معنی ثانی را به حدوث ثابت به شرع اثبات نماییم.

و بیاید دانست که چون صحت فعل و ترك نظر به ذات در قدرت معتبر است، عدم خلوماهیت از لزوم احد الطرفین که از غیر ذات فاعل ناشی باشد منافی آن نیست.

اگر گویند که قدرت بر فعل قبل از فعل متحقق است و اتصاف ذات به او ازلی است یا با فعل حادث شود؟ اگر قبل از فعل متحقق باشد لازم آید امکان وجود فعل به حسب وجود قدرت، چون قدرت عبارت است از صحت فعل و اگر حادث باشد لازم آید حدوث صفت حقیقیه. گوئیم که قدرت قدیم است، و از قدم صحت فعل بر نحوی که متعلق قدرت است لازم نمی آید صحت عدم فعل.

و بدان که چون واجب الوجود محض وجود است و وجود ممکنات معنی واحد است اگر چه مختلف النسبه است به ماهیات و ماهیات ممکنه مشترکند در آنکه ابا از وجود ندارند. پس هر ماهیتی که وجود پذیرد و هر آئینه پذیرای وجود از موجودی خواهد بود صحیح خواهد بود صدورش از ذات واجب، چه هر چه پذیرای وجود از معلول باشد بر تقدیری که معلول مفیض تواند بود اما نخواهد داشت از پذیرایی وجود از وجود محض؛ و هر گاه از معلول صادر از علت صحیح باشد صدور وجودی، از علت به طریق اولی صدور آن وجود صحیح باشد. و بر تقدیری که اختلاف وجودات ممکنات به شدت و ضعف به اختلاف حقایق وجودات باشد شك نیست که این نحو اختلاف مانع صحت صدور اضعف از قادر بر اقوی نباشد. و چون واجب الوجود را ماهیتی نیست مغایر انیت نشاید که اختلاف ماهیت مانع صحت صدور باشد، و انیت را با ماهیت تخالفی نیست که مانعیت صدور را شاید که انیت محقق در ماهیات ممکنه است.

در آنکه باری تعالی حی است

زیرا که حی عبارت است از ذاتی که عالم و قادر تواند بود، و واجب الوجود عالم و قادر است، پس حی بوده باشد. و از اهل البیت علیهم السلام منقول شده که هر معنی که مدرك نفوس و عقول شود مخلوق باشد و لایق و سزاوار به جناب احدیت نباشد و موصوف به آن، در حقیقت، مخلوق باشد. و چون واجب الوجود و اهب علم و قدرت و حیات باشد عالم و قادر و حی بر او اطلاق توان کرد. و دور نیست که مراد آن باشد که واجب الوجود معطی و مفیض این کمالات است، و معطی هر کمالی موصوف به آن کمال باشد بر وجه اتم اکمل، و اتصاف واجب الوجود اتم اتصافات است، که مرجعش به اتحاد حقیقی و عینیه است به اکمل کمالات که از شایه نقض امکانی میراست. و چون هر معنی که ذهن به آن احاطه نماید از حلیه و جوب عاری باشد و در سلك ماهیات مخلوقه ممکنه منسلک، هر آینه صفات کمالیه واجب را نشاید و اتصاف به آن، جناب احدیت را لایق نباشد.

در آنکه باری تعالی جلت عظمته مرید است

بدان که چون نسبت ایجاد و عدم آن به ذات قادر از آن حیثیت که قادر است مساوی است و مادام که فاعل موجب اثر نباشد ایجاد صورت نبندد و نشاید که وجوب معلول نسبت به واجب مستند به امر مابین باشد، چه متصور نیست که موجب معلول غیر علت باشد، و ایضاً موجب غیر نسبت به مطلق فعل جایز نباشد، چه موجب شیء باید که موجود باشد پیش از او، و سابق بر جمیع ممکنات جز «واجب» نباشد، پس باید که فاعل به حیثیت وجهتی غیر جهت قدرت موجب باشد، و این جهت را «اراده» نامند، و فاعل را به اعتبار این صفت «مرید» گویند. و بدان که علم به نفع کافی است در صدور از فاعل، و الا آنچه متصور شود که موجب صدور باشد عزم فاعلی است، و معلوم است که چیزی غیر علم به نفع و عزم فاعل بر فعل در ایجاب فعل از مختار دخیل نیست، لیکن اگر عزم محتاج. به علت باشد و در تحقق علم به نفع کافی نباشد تسلسل در عزم لازم آید، و اگر عزم محتاج به علت نباشد تعدد قدیم بالذات، و نشاید که عزم مستند به ذات باشد ایجاباً، چه ایجاب عزم منافی اختیار است به معنی مشهور، و لهدا محققان امامیه و رؤساء معتزله قایل شده اند به عدم زیادت «اراده» بر «داعی» یعنی علم به نفع.

در آنکه باری سبحانه و تعالی سمیع و بصیر است

بدان که اتصاف حق سبحانه به سمع و بصیر از ضروریات ملت اسلام است، و نشاید که

اطلاق سمیع و بصیر بر او به معنی ادراک به آلات باشد، چه باری سبحانه از آلات منزّه است، بلکه تحقق سمع و بصیر در او عبارات است از انکشاف و ظهور اموری که در ادراک حیوانی به توسط آلات منکشف می‌شوند، و بر او انکشافی اتم و اکمل بی‌مدخلیت آلت و توسط جسمی شفاف و سمیع و بصیر بودن او عبارات است از بودن به حیثیتی که چون مسموع و مبصر در وجود آیند مدرک او باشند به نحو مذکور.

فصل ششم

در آنکه باری تعالی متکلم است

بدان که تکلم باری سبحانه از ضروریات دین اسلام و اکثر ادیان سابقه است، و چون ثبوت شریعت و نبوت بر ثبوت کلام توقف ندارد اثبات کلام به این طریق صحیح باشد. و ایضاً تکلم نزد ما عبارت از قدرت بر کلام است، و چون عمومیت قدرت ثابت شده پس قدرت بر ایجاد کلام که عبارت از تکلم است ثابت باشد.

و متکلمین را در معنی کلام و قدم و حدوثش آرای مختلفه است، و حق آن است که کلام «واجب» اصوات و حروفی است که از او صادر شده و به غیر ذات واجب قائم است، و تکلم که عبارت از قدرت بر ایجاد کلام است صفت واجب است و صادر از واجب حادث است و صفت واجب قدیم است.

و اشاعره گویند که کلام باری صفتی است قائم به ذات او و قدیم است. و حنابله و کرامیه کلام واجب را حروف و اصوات قائمه به ذات دانند. لیکن حنابله حروف و اصوات قائمه به ذات را قدیم دانند و کرامیه حادث.

و دلیل بر آنکه کلام الله حروف و اصوات است، نه صفت ذات، آنست که تکلم به نقل ثابت شده، و ثابت به نقل تکلم به حروف و اصوات است. و ایضاً قدرت بر کلام به غیر این معنی متصور نیست.

و ایضاً نص و اجماع دال است بر اتصاف کلام الله بگونه عریضاً و منزلاً علی النبی و مسموعاً بالاذان و مکتوباً فی المصاحف و مفصلاً الی السور و الایات و قایلاً للنسخ و امثال آن، و موصوف به این صفات الفاظ و اصوات است، لا غیر. و ایضاً کلام را اطلاق بر الفاظ و اصوات کنند، موجوده یا مخیله، و بر مدلولات و معانی آن ولو مجازاً، لا غیر، و حصول معانی و تخیل - الفاظ مرجعش به علم است، و صفتی مغایر علم نیست، پس کلام صفت حقیقیه مغایر صفات سابقه نباشد. و آنچه اشاعره گویند «که کلام باری صفت حقیقیه ای است مغایر علم و قدرت، و ازلی است و در ازل به صفات الفاظ متصف نیست»، و این را کلام نفسانی نامند، معقول و متصور نباشد.

تكملة

[در آنکه کلام باری تعالی صادق است]

چون معلوم شد که کلام الله الفاظ و عبارات صادره از ذات او است و افعال به اراده از آن ذات صادر می شود و صدور افعال از جهت علم به نفع است، و کذب کلام واجب الوجود نافع در نظام و موافق مصالح نیست، چه تجویز کذب بر او موجب رفع وثوق و جرأت بر مخالفت است و به حکمت ارسال رسل و وضع شرایع که موجب نجات عباد و صلاح معاش و معاد انسان است مخل است، پس صدور کذب از او مجوز نباشد. و ایضاً اجماع و نصوص قاطعه دلالت بر عدم صدور کذب از باری تعالی بل بر عدم جواز صدور کذب از اوست می کند، و صدق انبیا به معجزات باهره، بی مدخلیت کلام باری تعالی و صدقش، ثابت شده است.

فصل هفتم

در آنکه واجب الوجود ازلی و ابدی است

بدان که چون وجود نظر به ذات واجب ضروری است و عدم نسبت به ذاتش مستحیل، پس عدم مطلقاً بر او روا نبود، و موجود باشد ازلا و ابداً؛ و مراد به موجودیت ازلا و ابداً در این مقام نه وجود در زمان غیر متناهی الطرفین است، زیرا که وجود واجب تعالی از زمان است، چه زمان ظرف قابل تغییر است، و تغییر ذات واجب روا نیست، بلکه مراد وجودی است که از انحاء عدم، حتی عدم سابق و عدم لاحق، معرا و مبرا باشد، و موجود بر این نحو اگر در زمان بودی زمان وجودش غیر متناهی الطرفین بودی، و حالت استقرار وجود را از آن حیثیت که اصلاً منتسب به تغییر نباشد «سرمادیت» گویند و نسبت متغیر به ثابت را «دهر» گویند، چنانچه نسبت متغیر به متغیر را «زمان» نامند.

مطلب سوم

در صفات سلبيه

مشمول بر هفت فصل

فصل اول

در آنکه واجب الوجود مرکب نیست

و منزه است از اجزاء خارجیة و اجزاء عقلیه

چون هر چه از اجزای خارجیة مرکب باشد محتاج باشد در وجود خارجی به هر یک از اجزاء، و شک نیست که اموری که هیچگونه احتیاج میان آنها نباشد واحد حقیقی آنها بهم

نرسد، پس اگر واجب را جزء باشد باید که بعضی از اجزاء محتاج به بعضی باشند، و محتاج به خارج از خود ممکن باشد ضروری، و محتاج به ممکن احق است به امکان. پس از ترکیب واجب امکانش لازم آید، پس واجب مرکب نتواند بود از اجزای خارجی.

و چون ترکیب از اجزای عقلیه عبارت است از انحلال ماهیت در عقل به اجزایی که در خارج با هم و با ماهیت متحد باشند، و چنین ترکیبی متصور نباشد در آنکه وجود عقلی مقابل خارجی بر او روا نبود، و آنچه ماهیتش انیت خارجی باشد شاید که موجود باشد به وجود غیر اصیل، پس واجب الوجود که ماهیتش مغایر انیت نتواند بود ترکیب او از اجزای عقلیه مجوز نباشد.

فصل دوم

در آنکه واجب الوجود را شریک نبود

یعنی دو ذات به وجوب وجود متصف نتوانند بود

و استدلال برین مطلب به دو وجه توان کرد:

وجه اول آنکه شاید که وجود واجب مغایر ذاتش بود، بلکه ماهیت واجب نفس وجود بود. و معلوم است که وجود را حقایق متخالفه در تمام ماهیت نیست، پس اگر واجب الوجود متعدد باشد شاید که تعین احدهما با هر یک مستند به غیر باشد، چه آنچه در تعین محتاج به غیر باشد در وجود نیز محتاج به غیر باشد و مادام که شیء متعین نشود موجود نشود، و محتاج به غیر، در وجود، واجب الوجود نباشد.

و شاید که تعین هر یک مستند به حقیقتش باشد، زیرا که چون وجود را حقایق مختلفه در تمام ماهیت نیست و ترکیب در حقیقت واجب مجوز نیست متعدد مفروض متفق الحقیقه باشند، و تعینات مختلفه امور متفق الحقایق به حقیقتشان نتواند بود، پس واجب الوجود متعدد نباشد.

وجه دوم آنکه وجود ممکنات که معنی واحد بدیهه است نسبتش به متعدد مفروض از وجود واجب واحد است، و نسبت ماهیات ممکنه نیز به متعدد مفروض در جواز صدور مختلف نیست، پس اگر دو واجب باشند شاید که ممکنات به هر یک واقع شوند، چه صدور معلول واحد شخصی از علتین مستقلین مجوز نیست؛ و شاید که به احدهما واقع شوند دون دیگری، چه اختصاص صدور به احدهما بی مرجحی ممکن نیست و مرجحی در صورت مفروضه متصور نیست، پس اگر واجب متعدد باشد ممکنات واقع نباشد. و شاید که آنچه در کلام مجید واقع شده که «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا» اشاره به این وجه باشد.

فصل سوم

در آنکه حلول بر واجب الوجود مجوز نباشد

بدان که آنچه حال در محلی باشد صفت او باشد، و هر صفت معینه در وجود محتاج به

موصوف باشد، و آنچه به خصوصیت محتاج به غیر باشد واجب الوجود نباشد. و آنچه چیزی در احوال باشد صحیح خواهد بود اتصافش به حال، و اتصاف به اعتبار حلول حال در آن محل خواهد بود.

و حال خالی نیست از آنکه صفت لایقه به محل باشد باصفت غیر لایقه به محل، اگر صفت لایقه باشد چون واجب فی حد ذاته خالی باشد از آن هر آینه فی ذاته ناقص باشد و مستکمل به غیر، که معلول واجب است؛ و اگر صفت غیر لایقه به محل باشد اتصاف واجب به آن نقص باشد، و نقص واجب و استکمالش به غیر مجوز نیست به اجماع.

و ایضاً گوئیم که اگر صفت لایقه نباشد معلول واجب نشود، و معلول غیر واجب نیز نتواند بود؛ و اگر صفت لایقه باشد لیاقت و کمالیتش به اعتبار نحو وجودش باشد، یا به اعتبار خلط به عدم و نقصان وجود؛ نشاید که به اعتبار محض وجود مفاض از واجب باشد، چه وجود مفیض اکمل و اتم از وجود مفاض باشد و مستکمل به وجود مفاض نشود؛ و اگر به اعتبار خلط به عدم باشد که از لوازم امکان است لازم آید که عدم کمال وجود باشد، و شر کمال خیر، و نقصان کمال تمام؛ و همچنین لازم آید که متصف فی حد ذاته به چیزی موصوف باشد به عدم آن، پس صفت زایده لایقه متصور نباشد. و از اینجا معلوم شد که اتصاف واجب به صفات زایده مجوز نباشد.

فصل چهارم

در آنکه واجب الوجود متحیز نیست و لذت مزاجیه و الم مطلقاً بر او روا نیست

اگر واجب الوجود تعالی شأنه متحیز باشد، متحیز بالذات باشد یا متحیز بالطبع باشد؛ نشاید که متحیز بالطبع باشد، چه تحیز بالطبع بی علاقه حلول متصور نشود؛ و نشاید که متحیز بالذات باشد، زیرا که هر چه متحیز باشد منقسم باشد، به نحوی از انحاء انقسام، به اجزای متدوره، و اجزای متدوره یا متخالف بالحقیقه باشند، یا متوافق بالحقیقه.

و بر هر تقدیر، کل متخالف الحقیقه باشد باهریک از اجزاء، یا نه، اگر کل اجزاء مختلفه الحقایق باشند هر یک از اجزاء ممکن باشند، چه تعدد واجب مجوز نباشد، و انقسام واجب به ممتنع متصور نگردد، و چون جزء ممکن باشد کل واجب نباشد، چه وجود منقسم به حقایق مغایره وجود نشود. و ایضاً حقیقت مرکه از ممکنات احق است به امکان.

و اگر اجزاء متوافق الحقیقه باشند حقیقت کل نفس انیت او نباشد و حقیقت مغایره انیت واجب نبود، و از اینجا معلوم شد که واجب الوجود جسم نباشد.

و توابع مزاج از لذت مزاجیه و الم بر او روان بود، و الم غیر مزاجی نیز بر او روان نیست، چه الم ادراک منافی است از آن جهت که منافی است؛ و نشاید که ممکن منافی واجب الوجود باشد، زیرا که واجب مبدأ ممکنات است، و چیزی منافی مبدأش نباشد. و نشاید که ممتنع منافی باشد، زیرا که ممتنع را وجود متصور نباشد، و عدمش منافی نتواند بود.

فصل پنجم

در آنکه واجب الوجود متحد به غیر نتواند بود

بدان که اتحاد واجب با واجب دیگر، چون تعدد واجب ممتنع است، مجوز نباشد، و اتحادش به ممتنع، چون وجود ممتنع، مستحیل باشد، و اتحادش به ممکن مستلزم وجوب ممکن یا امکان واجب باشد، پس واجب الوجود متحد به چیزی نباشد.

فصل ششم

در آنکه واجب الوجود به آلات جسمانیه مرئی نشود

چون آن که به آلات جسمانیه مرئی شود مقدر و متجزی باشد، و واجب الوجود مقدر و متجزی نتواند بود، پس واجب به آلات جسمانیه مرئی نشود. و بدان که ادراک به غیر صور مدركه ما را به آلات جسمانیه حقیقه^۲ رؤیت نباشد، و اگر رؤیت بر آن اطلاق شود مجاز باشد. و نقلیات داله بر جواز رؤیت محمول بر رؤیت غیر حقیقه باشد، و نقلیات وارده در عدم جواز رؤیت محمول بر رؤیت به ابصار و آلات جسمانیه باشد.

فصل هفتم

در آنکه واجب الوجود در وجود و اتصاف به صفات کمالیه محتاج به غیر نباشد

و هر چه غیر واجب است به واجب محتاج باشد، چون واجب الوجود باید که نفس وجود باشد و اتصافش به صفات کمالیه لذاته باشد احتیاجش به غیر جایز نباشد، و چون ممکن بذاته موجود نتواند شد هر چه غیر واجب است محتاج به واجب باشد.

تتمه

آنچه، جمعی، از صفات مغایره صفات سابقه دانسته اند مثل ید، ووجه، و قدم، ورحمت، ورضا، و کرم، و تکوین راجع اند به صفات مذکوره و مغایر آن صفات نیستند؛ چه ید عبارات از قدرت است، ووجه از وجود، و قدم از بقا، ورحمت و رضا و کرم از ارادات خاصه، و تکوین از قدرت و اراده؛ چه تکوین صفتی است که کون بعد از عدم براو مترتب می شود، و کون مترتب می شود بر فاعل به حیثیتی که صحیح باشد از او فعل، به آنکه چون خواهد بکند، و برخواستن او فعل مترتب شود، پس ترتب فعل بر قدرت و اراده باشد، و کون اشیاء محتاج به صفتی دیگر نیست، و دلیل بر صفات مغایره صفات مذکوره سابقه نیست.

مطلب چهارم

در افعال

و این مطلب مشتمل است بر ده فصل.

فصل اول

در تقسیم افعال و تحسین و تقبیح عقلیین

بدان که فعل صادر از فاعل مختار باشد یا از غیر فاعل مختار، و قسم ثانی متعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب نشود، و قسم اول اگر فاعلش مستحق ذم یا عقاب بر آن فعل باشد آن فعل را قبیح گویند. و اگر فاعل مستحق ذم یا عقاب بر آن فعل نباشد آن فعل را حسن گویند. و متکلمین را در آنکه حسن و قبح به حکم عقل یا به حکم شرع است خلاف است: علماء امامیه و معتزله به حسن و قبح عقلی قائل شده اند، و اشاعره به حسن و قبح شرعی قائل شده، انکار تحسین و تقبیح عقلی نموده اند؛ و این اختلاف در حسن و قبح به معنی مذکور است، نه در حسن و قبح به معنی ملائمت غرض و منافرت غرض، و نه در حسن و قبح به معنی کمال بودن صفت و نقص بودن صفت، چه حکم عقل به حسن و قبح به این دو معنی محل خلاف نیست. و قائلون به حسن و قبح عقلیین اختلاف کرده اند، در آنکه حسن و قبح فعل لذاته است، یا به صفت حقیقیه لازمه است، یا به وجوه و اعتبارات و بعضی فرق کرده اند میان حسن و قبح و گفته اند که قبح به صفت مقتضیه قبح است، و حسن به صفت مقتضیه حسن نیست. و حق آنست که هر گاه حسن و قبح عقلی باشد به هر یک از این وجوه تواند بود. پس در فعل شاید که حسن و قبح لذاته باشد، چون صدق و کذب، و شاید که به صفت لازمه باشد، چون ظلم و عدل من حیث الفساد و اصلاح، و شاید که به وجوه و اعتبارات باشد، چون رخص شرعی که از آن جهت که متعلق رخصت شارع است حسن الفعل و راجح عمل است.

و بدان که حسن را چنانچه به معنی مذکور که نقیض قبح است استعمال کنند، به معنی بودن فعل به حیثیتی که فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد نیز استعمال نمایند، و به اطلاق اول فعل حسن منقسم به چهار قسم باشد، زیرا که فعلی که فاعلش مستحق ذم و عقاب نباشد فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد، یانه.

و بر تقدیر اول تارکش مستحق ذم یا عقاب باشد یانه؛ آنچه فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحق ذم یا عقاب آن را واجب گویند، و آنچه فاعلش مستحق مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحق ذم و عقاب نباشد آن را مندوب گویند.

و بر تقدیر دوم تارکش مستحق مدح یا ثواب باشد یانه، اگر تارکش مستحق مدح یا ثواب باشد مکروه گویند و اگر به ترك مستحق مدح یا ثواب نباشد مباح. و به اطلاق ثانی

مکروه و مباح داخل حسن نباشند و واسطه باشند میان حسن و قبیح. و ظاهراً قول فارق میانه حسن و قبیح به اثبات صفت مقتضیه در حسن دون قبیح به استعمال و اطلاق اول ناظر است، و قول غیر فارق به اطلاق و استعمال ثانی.

و نزاع با اشاعره در تحقق حالتی است که اگر فاعل بر آن حالت در فعل اطلاق یابد و به مقتضای آن حالت عالم باشد حکم کند به قبیح فعل یا به حسنش؛ و دلیل تحقق این حالت در افعال علم به حسن احسان و قبیح ظلم است، قطع نظر از ثبوت شرع کرده، چه عقل در حکم به استحقاق مدح و جزای خیر بر احسان و به استحقاق ذم و مؤاخذة بر ظلم و عدوان توقف نکند؛ و منازعه در این مکابره بامقتضای عقل است.

و ایضاً اگر حسن و قبیح به شرع باشد، نه به عقل، مناط استحقاق مدح و ذم یا تعلق امر و نهی به فعل باشد با امر به مدح مطیع و ذم عاصی یا اخبار از استحقاق مدح بر اطاعت و ذم بر عصیان. اگر نفس مأمور به بودن و منهی عنه بودن را حسن و قبیح گویند محض اصطلاح باشد و به نفی حسن و قبیح مطلق راجع شود، نه قول به شرعیت حسن و قبیح. و اگر مأمور به بودن و منهی عنه بودن را مناط حکم عقل به حسن مأمور به و قبیح منهی عنه دانند پس حکم عقل در حسن و قبیح معتبر باشد. و کلام در حسن امر به مدح و ذم و متعلق این امر بر این قیاس است که مذکور شد. و اما اخبار به استحقاق اگر مطابق اش متحقق نباشد حسن و قبیح منتهی باشد، و اگر مطابق است متحقق باشد حسن و قبیح به نفس اخبار نباشد.

و ایضاً اگر حسن و قبیح عقلین منتهی باشند جایز خواهد بود تقبیح طاعت و تحسین معصیت، لکن جایز نیست بدیهة .
اگر گویند که هر گاه اگر کذب قبیح باشد عقلاً و صدق حسن باشد عقلاً، کذب منجی نبی حسن و واجب نباشد، و صدق مفضی به اهلاک بنی قبیح و محرم نباشد؛ لیکن اول واجب است و ثانی حرام.

گوییم که جواز کذب و حرمت صدق مذکورین از جهت حسن ارتکاب اقل القبیحین است، نه از جهت حسن کذب و قبیح صدق.

اگر گویند که فعلی که صحیح الترتیب نباشد متصف به حسن و قبیح نشود، و فعل بی اجتماع شرایط وجود فعل متحقق نشود، و ترک با اجتماع شرایط وجود ممکن نباشد، پس اتصاف فعل به حسن و قبیح مجوز نباشد.

گوییم که آنچه از شرایط اتصاف فعل به حسن و قبیح است قادریت فاعلی است، نه امکان عدم نسبت به جمیع شرایط، و از نفی امکان عدم نسبت به اجتماع شرایط لازم نیاید نفی قادریت، چه وجوب به اختیار محقق اختیار است، نه منافی آن.

فصل دوم

در آنکه فعل قبیح از باری سبحانه صادر نشود و از عباد فعل قبیح اراده ننماید بدان که چون واجب الوجود محتاج به فعل قبیح نباشد و عالم باشد به قبیح آن، صدور

قیبح از او مجوز نباشد.

اگر گویند که چون علم به نفع، مخصص و مرجح وجود است، چرا نشود که قبیحی که نافع در نظام اعلی باشد از واجب صادر شود.

گوییم که آنچه نافع در نظام اعلی باشد از آن جهت که نافع است در نظام اعلی حسن باشد، و اگر جهت قبیحی در او باشد مقاومت به این جهت حسن نکند.

اگر گویند که چون هر نافع در نظام اعلی مجوز الصدور باشد چرا تجویز کذب نافع بر واجب نکنند.

گوییم که کذب واجب نشاید که نافع در نظام اعلی باشد، چه تجویز کذب بر اوضاع اشیاء است به نظام اعلی، با آنکه نفعی که بر کذب مترتب شود به تعریض و توره حاصل گردد. و قبیحی که نفعی که بر او مترتب شود به غیر او حاصل شود فعلش حسن نباشد. اگر گویند که مفسده بر تجویز مترتب گشته، نه بر جواز، و غرض عدم جواز است، نه عدم تجویز.

گوییم: که چون جواز مستلزم تجویز است مفسده ای که بر تقدیر تجویز لازم آید بر تقدیر جواز لازم باشد، و چون عمومیت قدرت را سابقاً اثبات کردیم قبیح مقدور واجب باشد، لیکن از او صادر نشود، و امتناع صدورش نظر به ذات واجب نباشد، و امتناع نظر به غیر منافی صحت صدور نظر به ذات نیست.

و بدان که اراده باری تعالی به قبیح از افعال عباد تعلق نگیرد. و اراده باری در افعال اختیاریه عباد عبارت باشد از علم به نفع صدور فعل از عباد به اختیار، یعنی نافع است صدورش بر تقدیری که مراد عباد باشد، و این اراده موجب وجود فعل مطلقاً نباشد، بلکه مقتضی وجوب فعل بر عباد باشد، یا استحباب فعل؛ و علم به نفع ترك عباد فعل را اختیاراً، که چون به فعل نسبت دهند، کراهت فعل گویند، مقتضی حرمت فعل یا مکروهیت بر عباد باشد؛ چه آنچه نافع در نظام اعلی باشد به اعتبار جهت حسنش مراد باشد، و آنچه نه چنین باشد اراده که عبارت از علم به نفع است به آن متعلق نتواند بود، و شاید که اراده واجب به کذب عباد تعلق گیرد، چه کذب بعضی از عباد مضر به نظام اعلی نیست، و تواند بود که عبادی را قدرت بر تعریض و توره نباشد و کذب بر او متعین شود، و در این محذوری نیست.

فصل سوم

در آنکه افعال الله را اغراض و مصالح باشد

بدان که چون حق تعالی عالم و قادر است، و آنچه از او صادر می شود به اراده و مشیت متعلق است، پس آنچه از او صادر می شود، لکن نه اصلح و أنفع، صادر خواهد شد. که اگر اصلحیت و أنفیت را دخل نبوده باشد، و علم، بگونه اصلح و انفع، مخصص و موجب وجود نباشد، ترجیح فعل لاسبب خواهد بود، و فعل لاسبب عبث است، و عبث بر حکیم روانیست. و آنچه نافیان غرض گویند که «نشاید که غرض عاید به حق باشد والا وجودش الیق

خواهد بود به حق، و استکمال واجب به غیر لازم آید، و نشاید که عاید به حق نباشد و الاغرض فعل حق را نشاید» مدفوع است به آنکه مراد از عود غرض به حق اگر اَلِیقیت فعل به او است به اعتبار ترتب غرض بر آن فعل استکمال حق به فعل لازم نیاید، شاید که فعل تابع کمال ذات باشد، و از این جهت اَلِیق به ذات باشد، نه آنکه ذات به وجود غرض و فعل مستکمل گردد؛ و اگر مراد به عود غرض به فاعل آنست که به وجود غرض حاصل شود او را کمالی که به دون آن مفقود باشد عود غرض به فاعل لازم نباشد.

فصل چهارم

در آنکه افعال اختیاریه عباد مستند است به ایشان

بدان که اذهان مستقیمه سلیمه در حکم به استناد افعال به عباد توقف نمایند، و این استناد به اعتبار ترتب وجود فعل است بر قدرت و ارادهٔ عبد، و این ترتب با افاضهٔ فعل وجود غیراً متصور است، و از ترتب مذکور لازم نیاید که عبد خالق و مفیض وجود حرکت باشد، بلکه لازم از ترتب مذکور فاعلیت عباد است فعل را.

خلاصهٔ کلام آنکه چون علاقهٔ لزوم میانهٔ قدرت و ارادهٔ عبد وجود فعل باشد من حیث الاستلزام ایجاب وجود فعل به او مستند باشد. و از این ایجاب لازم نیاید که افاضهٔ وجود از او باشد، چنانکه ماهیت نار موجب استلزام حرارت است. و از این لازم نیاید که مفیض وجود حرارت باشد.

و آنچه در کلام مجید و آثار نبویه وارد شده در اختصاص خالقیت به حضرت باری تعالی منافی فاعلیت عبد نیست، و لهذا جایی که به عنوان فعل و عمل و صنع ذکر فرموده به عبد نسبت داده است.

قال عز من قائل: «لا اله الا هو خالق كل شيء. خالق كل شيء و هو الواحد القهار. انا كل شيء خلقناه بقدر. والله خلقكم وما تعملون. وأسروا قولكم و أجهروا به، انه علم بذنات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير».

و قال الله تعالی: «من عمل صالحاً فلنفسه. لیجزی الذین أساءوا بما عملوا. من عمل سیئة فلا یجزی الامثله. ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات. و ما یفعلوا من خیر فان الله یعلمه. و افعلوا الخیر. و لبئس ما كانوا یصنعون. و الله یعلم ما تصنعون. و جعل و فعل اشیا را نسبت به عبد داده، عبد را فاعل جعل ساخته و جعل فاعلیت و جاعلیت به فعل را نسبت به ذات احدی داده. قال الله تعالی: «یجعلون أصابهم فی آذانهم. و جعلوا لله شركاء» و قال تعالی حکایة: «ربنا و اجعلنا مسلمین لك. رب اجعلنی مقیم الصلوة. و اجعله رب رضیاً».

و اما قوله تعالی: «فعال لما یرید». و قوله تعالی: «یفعل الله ما یشاء» دلالت بر استناد فعل عبد به باری نمی کند، چه مفهوم از «فعال لما یرید» فعال لما یرید آن یفعله است. و همچنین «یفعل الله ما یشاء» و تعلق اراده و مشیت به فعل عباد بر این نحو نیست، و ارادهٔ ایمان و طاعات از عبد مقتضی

و جوب ایمان و طاعات است بر عید، نه فاعل بیت ذات احدی فعل عید را. و اما اسناد خلق به غیر باری تعالی، چنانچه در کلام مجید واقع شده، قوله تعالی «وَأَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ. وَاذْخُلِقَ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» منافی اختصاص مذکور نیست، چه خلق مسند به غیر به معنی تقدیر و تصویر است، و خلق به معنی ایجاد و افاضه وجود مخصوص به واجب است و به غیر مسند نشود.

و اما قوله تعالی «فَبَارِكْ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» بر تقدیری که دال بر اسناد خالقیت به غیر باشد محمول بر تقدیر و تصویر تواند بود.

و بدان که اگر اراده عید موجب فعل عید نبودی مدح و ذم عباد بر افعالشان و امر و نهی صحیح نبودی، و ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت مترتب نشدی.

و اما قول به آنکه کل حوادث به قضاء الله و قدره است، چنانچه بر السنة اکثر جاری است، اگر مراد به قضاء و قدر خلق و افاضه وجود است، چون افاضه وجود جمیع موجودات از واجب است، صحیح باشد که کل حوادث به قضا و قدر است؛ و اگر مراد به قضا و قدر به ایجاب و الزام است، پس ایجاب و الزام به تکلیفی، مخصوص است به واجبات بر مکلفین، و ایجاب و الزام اقتضایی و استلزامی شامل کل حوادث است؛ و اگر به معنی اعلام و تبیین و اثبات در لوح محفوظ است شامل جمیع موجودات حادثه است، چه جمیع حوادث در لوح محفوظ مثبت باشند.

فصل پنجم

در آنکه اضلال عباد به معنی گمراه گردانیدن به اشاره بخلاف حق، یا ایجاد خلاف حق و تعذیب غیر مکلفین بر واجب الوجود روا نبود

زیرا که اضلال عید و تعذیب و معاقبه بر ضلال مترتب بر آن قبیح است و بر حکیم روانیست. و آنچه در کلام مجید وارد شده از اسناد اضلال به باری تعالی، قال الله تعالی «وَمَنْ يَضِللِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ». و قال: «يَضِلُّ بِكَثِيرٍ» «وَمَنْ يَضِللِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» اضلال به معنی اهلاک است، یا نسبت به جماعتی است که مستحق ابقا بر ضلال شده باشند به جهت تمادی در باطل و التزام عناد، و اضلال به معنی ابقا بر ضلال نسبت به ایشان قبیح نیست.

و اما تعذیب غیر مکلف به جهت آنکه کسی را که مستحسن نباشد مخاطب ساختن و مکاف کردن قبیح است معاقب ساختن و عذاب نمودن.

و آنچه در کلام مجید وارد شده، حکایه عن قول نوح (ع) «وَلَا يَلِدُوا لِأَفْجَارٍ أَكْفَارًا» مجاز است به تسمیه شیء به اسم ما یؤول الیه.

و آنچه در آثار وارد شده از استخدام اهل جنت اطفال کفار را دال بر تعذیب نیست، چه استخدام مستلزم ایلام نیست، و بر تقدیری که موجب الم باشد به جهت اصلاح تواند بود، چون فصد و حجامت، نه به جهت تعذیب و عقوبت.

اگر گویند که اطفال کفار مشارک آباءند در احکام کفر، و کفار معذب اند. گوئیم که مشارکت اطفال با آباء در بعضی از احکام کفر است، و تبعیت در بعضی از احکام

کفر مستلزم تبعیت در اصل کفر و جمیع احکام کفر نیست.

فصل ششم

در حسن تکلیف و وجوبش

بدان که تکلیف حسن است، به واسطه آنکه در تکلیف جهت مقبحه متصور نیست غیر اشتمال بر مشقت، لا بمصلحة مطلوبه؛ و چون مشقت تکلیفی متضمن مصلحت عظیمه است که آن استحقاق تعظیم است، و به دون تکلیف حاصل نمی شود، مشتمل بر جهت مقبحه نباشد. اگر گویند که ترجیح مصلحت مذکوره مشقت را اگر به اعتبار وقوع تعظیم باشد چون وقوع تعظیم به تفضل حاصل می تواند بود تکلیف حسن نباشد، و اگر به اعتبار نفس استحقاق گویند مقارنت مصلحت استحقاق تعظیم مفسده اشتمال بر مشقت را ممنوع باشد. گوئیم که چون تفضل به تعظیم بی استحقاق قبیح است وقوع تعظیم به دون تکلیف صورت نیابد، و بر تقدیری که تفضل به تعظیم بی استحقاق قبیح نباشد نفس استحقاق کافی است در حسن تکلیف، چه تحقق حالتی که محقق تعظیم و موجب الجاء نباشد مصلحت عظیمه است که ارتکاب مشاق در تحصیل آن مستحسن عقول و اذهان مستقیمه است، و تکلیف مشتمل است بر جهت مرجحه که آن اقامت عدل است با استحقاق تعظیم و فوز به ثواب، و اگر تکلیف نبودی عدل صورت نیافتی.

بیان این مقال آنکه چون به واسطه انتظام امور کلیه و ابقاء انواع سفلیه، قوای شهوانیه و غضبیه در حیوان ترکیب شده، انسان که اکمل انواع است به حظ او فرو نصیب اوفی از قوی بر وفق حکمت اختصاص یافته، و از ابتداء خلقت عمده تصرفات بر وفق مقتضای قوی واقع می شود و تقویت یافته متمکن و مستولی می گردند.

و شك نیست که عقل هر کس به ادراک محاسن و مقابح افعال وافی نیست، و در زجر و منع قوی و رفع مقتضیاتشان کافی نی.

پس حکمت کامله مقتضی آن است که معاونی به قوت عقلیه منضم شود که با رعایت و تقویت اوقوت عملیه را ممانعت قوی و زجرشان میسر باشد، و به وجود آن مابون اقامت عدل تحقق پذیرد، و آن تکلیف است.

و چون نصب دواعی شروفساد بی اقامت مدافع و زاجری تقریب به قبیح و مفاسد است و به منزله تحریم بر آن قبیح است، پس اعطای قوای شهوانیه و غضبیه به نفوس بی نصب زاجری و مانعی مجوز نباشد، پس وقوع تکلیف لازم باشد، و ترکش غیر جایز.

و بدان که حسن تکلیف مشروط است به آنکه در تکلیف مفسده ای نباشد نسبت به مکلف به این تکلیف، یا به مکلف دیگر، و مفسده نسبت به همین مکلف، چون استلزام این تکلیف اخلال به تخیل دیگر را و مفسده نسبت به مکلف دیگر چون استلزام این تکلیف ابعاد از طاعت مکلف دیگر را؛ و به آنکه تکلیف مقدم باشد بر مکلف به، چه که اگر مقدم نباشد تکلیف قبیح باشد؛ و مشروط است به امکان مکلف به، و اتصافش به رجحان، به وجهی از وجوه، و مشروط است به علم

مکلف به صفات فعل از حسن و قبح، و به قدر جزائی که به فعل مستحق آن شوند، و به قبیح نبودن تکلیف از مکلف؛ و مشروط است به علم مکلف به فعل، و قدرت مکلف بر فعل، و تمکن از آلت فعل ذی آلت .

و بدان که مکلف به، یا اعتقاد است یا عمل است، و اعتقاد علم است، یا ظن است، و طریق تحصیل اعتقاد عقلی است یا شرعی؛ و تکلیف مطلقاً منقطع است اتفاقاً، و چگونگی منقطع نشود و حال آنکه حالت مرجحه وقوع تکلیف، که استیلاء قوای شهوانیه و غضبیه است، که به جهت انتظام معاش دنیوی برفق حکمت واقع شده، مقرر به وسوس شیطانی، در نشأت آخرت مفقود است؛ چه اهل جنان را، به سبب ضعف قوای شهوانیه و غضبیه نسبت به قوه عقلیه، و حضور جمیع مشتهیات و ملاذ، و عدم عروض حالت متنافره، برخلاف معاش دنیوی، به تکلیف احتیاج نیست. و ایضاً وقوع تکلیف نسبت به ایشان منافی کمال تعظیم و اجلاسی است که به اطاعت و انقیاد مستحق آن شده اند. و اهل نار را به سبب احوال و آلام عظیمه مجال تصرفات قوی نمانده و از وسوس شیطانی و فسادهای نفسانی دورند، و از معاشرت و معاملات محروم مانده، به عذابهای گوناگون گرفتار و مقهورند. و چون حالت مرجحه وقوع تکلیف در عقبی مفقود باشد تکلیف منقطع گردد.

فصل هفتم

در عموم تکلیف و شمولش مؤمن و کافرا

بدان که جهات مذکوره در حسن تکلیف و وجودش شامل است مؤمن و کافرا، پس تکلیف شامل همه باشد.

اگر گویند که جهات مذکوره با عدم اضرار مفید است نه با اضرار، و تکلیف مضر است به کافر، پس مستحسن نباشد.

گوییم که تکلیف کل ناس نافع است در تقلیل کفر، و ضرر عاید به کافر از تکلیف مقاومت به آن نکند.

و ایضاً ضرر کافر از تکلیف ناشی از سوء اختیار، به حسن تکلیف مضر نیست، و فائده تکلیف کافر نسبت به خودش رفع رجحان جانب کفر است نسبت به آنچه به مقتضای حکمت جهت انتظام معاش به عبد اعطا شده. و اما فوز به ثواب نه فائده تکلیف است، بلکه فائده اطاعت و امتثال است .

فصل هشتم

در لطف

بدان که لطف که عبارت از مقرب طاعت و مبعد معصیت است از باری تعالی صدورش لازم است: زیرا که طلب تکلیفی چون معارض شود به مطالبات نفسانیه ناشیه از قوای مذکوره مادام که جانب طاعت راجح نشود به مرجحی، غرض مطلوب از ایجاد و تکلیف که تحقق صلاح

وعدل است، ما امکان، تحقق نپذیرد، پس اقامت این مرجح که از او به مقرب طاعت و بعد معصیت تعبیر کنیم لازم باشد.

اگر گویند: وجوب لطف بر تقدیر قبح لطف مجوز نباشد، و شاید که فعل لطف قبیح باشد. گوئیم: معلوم است ضرورتی که در تقریب طاعت و تبعید معصیت وجهی از وجوه قبح نیست. و چون لطف مقرب طاعت است، نه موجب طاعت، تحقیقش نسبت به کافر مجوز باشد. اگر گویند: که اگر لطف واجب بودی اخبار به سعادت بعضی و به شقاوت بعضی واقع نشدی، چه اخبار به سعادت موجب اعتماد و جرأت است، و اخبار به شقاوت موجب یاس است. و اعتماد و یاس مقتضی اند به ترك طاعات و اقدام بر معاصی.

گوئیم: که اخبار به سعادت نسبت به جمعی است که معلوم و محقق است لزوم اطاعت و عدم عصیان ایشان نسبت به الطافی که به ایشان واقع می شود، بلکه نسبت به جمعی که اخبار مذکور مقرب طاعت و بعد معصیت است ایشان را؛ و اما اخبار به شقاوت نسبت به منکرین واقع شده و موجب یاس نیست، و بعید نیست که گویند نسبت به جمعی واقع شده که بعد از تحقق الطاف به تمادی در عناد مستحق ابعاد از طاعت شده اند.

و بدان که مکلفی که لطف نسبت به او واقع نشده باشد معذب نشود. زیرا که نصب داعی بر معاصی به دون اقامت مرجح طاعت ز اجراء معاصی [نیست]، پس عذاب نمودن بر معصیت قبیح است، و به منزله تعذیب بر فعل است بعد از تحریص بر آن، و بر حکیم علیم روانیست. قال الله تعالی: « و لو اهلکناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الینار سولا ». لیکن بر فعل قبیح ذم مرتب شود، چه هر چه فاعل مختار که قبیح از او صادر شود مذموم باشد، اگر چه به تحریص بر آن و اغراء غیر باشد و به دون مرجح جانب ترك واقع شده باشد. و بدان که مرجح مذکور که لطف است باید که ترجیحش به حد الجاء نرسد، چه الجاء منافی حکمت اقدار و تمکین است. و باید که مناسب ملطوف فیه باشد، چه امور غیر مناسبه صلاحیت مرجحیت نداشته باشد، و امور مرجحه مناسبه معلومند تفصیلا یا اجمالا .

فصل نهم

در آلام و اعواض

بدان که الم بر دو قسم است: الم واقع ابتداء، و الم واقع بر سبیل مکافات. اما مکافات اگر زاید بر قدر مستحق نبوده باشد حسن باشد. و اما الم ابتدایی اگر مشتمل است بر نفع زاید بر الم که به دون آن حاصل نشود، یا بر دفع ضرر زاید بر این الم، یا واقع است بر مقتضای عادت، یا واقع است بر وجه دفع، حسن است از آن کس که او را لایق باشد اصلاح حال و حفظ عادت و دفع؛ و الم مکافاتی شاید که عتاب باشد که علی وفق المصلحه معجل شده باشد. و آلام ابتدایی مشتمله بر نفع باید که متالم به تحمل آن راضی باشد اجمالا یا تفصیلا، یا مشتمل باشد بر لطف تاحسن باشد. و هر گاه مشتمل بر لطف باشد شرط نیست اختیار متالم الم را. و اما عوض که عبارت است از نفع مستحق خالی از تعظیم و اجلال، استحقاقش حاصل

شود به ایلام و به تفویض منافع جهت مصلحت غیر؛ چه ایلام و تفویض منفعت با عدم ایصال عوض به متالم قبیح باشد، و به انزال غموم مستند به علم یاظن، نه به فعل عبد، چه انزال غموم به منزله اضرار و انزال آلام است، و به امر به مضار و اباحه مضار، چه الم غیرمشمول بر منافع متالم غیر حسن باشد، و غیرحسن مباح و مأمور به نباشد، و به تمکین غیرعافل چون سباع و بهایم و به تمکین عاقلی که وصول عوض از اوصورت نتواند یافت.

و عوض در این صور برمولم و موجب الم است الا در وجود الم لازم به عادت یا واجب شرعاً که عوض بر فاعل فعلی است که عقیب آن وجود الم لازم است به عادت یا واجب است به شرع اگر عوض از فاعل مذکور متصور الحصول باشد و الاعوض بر ممکن فاعل و موجب عادت و شریعت است، و عوضی که بر عبد است مساوی الم است و زیاده نفع که به آن تمکین و اقدار حسن شود بر حکم عدل علی الاطلاق است، و عوضی که بر حکم عدل است زاید است بر الم به قدری که راضی شود به آن هر عاقلی سلیم العقل. و عوض الم لازم نباشد که از جنس منافع موعوده در تکلیف باشد. و لازم نباشد که کونه عوضاً مشعور به، مستحق عوض باشد، چه حسن ایلام موقوف نیست بر تعویض به منفعت مخصوصی و بر شعور بکونها ثواباً لازم باشد تا اطاعت خود را به عدم مجازات حقیر نشمارد، و چون استحقاق ایصال نفع از باری تعالی به ایلام ثابت می شود به اسقاط سقوط نیابد، چه استحقاق زایل نگردد و ترك ایصال ما يستحق از جواد مطلق مستسحق نباشد. و اما استحقاق عوض از مکلفین اگر چه به اسقاط زایل نگردد، لیکن شاید که به اسقاط و ابراء حق مطالبه ساقط گردد، و وجوب اخذ عوض و انتصاف از ظالم جهت مظلوم مرتفع شود.

فصل دهم

در آجال و ارزاق و اسعار

بدان که اجل حیوان وقتی است که علم الهی متعلق شده به بطلان حیات حیوان در آن وقت، و بر تقدیر عدم وقوع قتل شخصی که مقتول می گردد هر يك از امانت و ابقاء مجوز است، و دلیلی بر تعیین احد الطرفین نیست، و حلول اجل شخصی شاید که لطف باشد دیگری را، نه آن شخص را، چه به حلول اجل تکلیف منقطع شود، و به دون تکلیف لطف متصور نباشد، و تعیین اجل و لزوم آن شاید که لطف باشد همه را.

و بدان که رزق چیزی است که منتفع توان شد به آن و مجوز نباشد احدی را منع از آن.

اگر گویند که لازم آید که خدای رازق نباشد کسی را که در همه عمر حرام خورد، لکن باری تعالی رزاق است هر کس را اجمالاً.

گوییم که شخص مفروض اگر مالک حلالی بوده باشد خدای تعالی رازق آن حلال باشد، و اگر مالک حلال نباشد اگر قدرت بر حلال نداشته باشد انتفاع از حرام به قدر ضرورت مجوز باشد و احدی را منع از آن نباشد، پس حرام بر آن نحو که مجوز است تصرف در آن رزق

او باشد. و در رزق معتبر نیست که انتفاع بر نحو مباح واقع باشد. و اگر قدرت بر مباح دارد مباح مقدور و التحصیل رزق است ولیکن عبد التحصیل نموده تصرف نکرده است.

و چنانچه رزق معین تواند بود غیر معین نیز تواند بود، و چون رازقیت عبارت است از «ایصال ما یصح ان یتنفع به لیتنفع به» حضرت باری رازق حرام نباشد. و چون سبب قوی در ایصال منافع للانتفاع باری تعالی است اطلاق رازق بر باری تعالی غالب شده، در غیر او نادر است؛ و اما سعی نمودن در تحصیل رزق عند الحاجة واجب باشد، و نزد عدم حاجت جهت توسعه مستحب باشد، و نه به جهت توسعه مباح باشد و سعی به ارتکاب مناهی و محرمات حرام باشد.

و بدان که سعی در تحصیل رزق، آنان را که از ربه عادت مستخلص شده به استیلا حب الهی بر باطنشان به خلوص حقیقی موصوف گشته اند، مستحسن نیست، مگر به جهت اعانت معاونان و تلافی مشاق ایشان. لیکن آنان را که اشتغال به مکاسب مانع اهم از آن نباشد، امامقیدان ربه عادت و مجوسان سجن طبیعت را از سعی عند الحاجة چاره نیست، از آنکه عادت به ایصال به دون سعی جاری نشده، و ایشان به خلاف عادت منتفع نشوند.

و بدان که سعی عبارت است از تقدیر عرضی که در معاملات و معاوضات به آن رضادهند؛ و سعی اگر به انحطاط از معتاد است به حسب زمان و مکان آن را رخص گویند، و اگر به ارتفاع از مجرای عادت است آن را اغلا گویند. و خروج از مجرای عادت به ترقی یا تنزل اگر مستند است به اسباب غیر مستنده به عیب و اختیار عیب به خدای تعالی نسبت دهند حتی توافقی ارادات و رغبات عامه ناس، و الا به عیب نسبت دهند. چون جبر سلطان رعیت را بر نرخ خاصی.

و آنچه روایت کرده اند که چون اهل مدینه از رسول الله صلی الله علیه و آله التماس تسعیر نمودند و گفتند: «سعر لنا یا رسول الله» در جواب فرمود: «المسعر هو الله» محمول بر آن است که تسعیر نباید کرد، و به حضرت باری تعالی باید گذاشت که بروفق حکمت کامله به فضل شامل او سعی قرار می یابد، نه آنکه هر تسعیری که واقع شود و هر تسعیری که قرار یابد منسوب به او است، که اگر مراد وی این بودی اجابت ملتسمه ایشان را منافی نبود، و این قول از آن حضرت واقع نشده، و به این جواب اسکات ایشان فرموده، مفهوم می شود که آنچه ذکر نمودیم مراد بوده؛ والله اعلم.

به تصحیح: عبدالله نورانی

نقد و معرفی کتاب

المبدء والمعاد

تالیف: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی

بامقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی

و پیشگفتار فارسی و انگلیسی سید حسین نصر

۵۵۷ ص + ۱۵۸ ص مقدمه + ۱۵ ص پیشگفتار +

۹ ص پیشگفتار به زبان انگلیسی

انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران

شماره ۵ اسفند ۱۳۵۴

چنانکه آقای دکتر نصر در پیشگفتار کتاب اشاره کرده اند مبدء و معاد صدرالدین شیرازی اولین کتاب فلسفه نیست که تحت این عنوان نوشته شده باشد، ظاهراً در تاریخ فلسفه اسلامی شیخ رئیس ابوعلی سینا قبل از همه این عنوان را یکی از کتب خود داده و اکنون هم که نام کتاب مبدء و معاد بزبان می‌آید، نام ابن سینا متبادر بذهن می‌شود زیرا شهرت کتاب ابن سینا مخصوصاً در میان پژوهندگان غیر ایرانی و بطور کلی در محافل خارجی بیشتر از مبدء و معاد ملاصدرا است. می‌دانیم که تا این اواخر آراء و آثار ملاصدرا جز در ایران و در حوزه‌های درس و بحث علمای شیعی مذهب طرح نشده و ای بسا که محصلان فلسفه هم اطلاع درستی از آن نداشته‌اند. البته غیر از مبدء و معاد رئیس فلسفه اسلام ابن سینا و کتاب صدرای شیرازی مصنفات دیگری هم تحت این عنوان داریم که از

جمله آنها کتابیست منسوب به خیم نیشابوری و کتاب دیگری که علامه و محقق طوسی نوشته و بجای مبدء و معاد عنوان فارسی آغاز و انجام به کتاب خود داده است.

ابن سینا کتاب خود را بنا بر اصول مشائی نوشته و بسیاری از مطالب آن حتی با مطاوی شفا هم کاملاً موافقت ندارد. اتفاقاً کتاب صدرایم صدرائی خالص نیست یا لا اقل در این کتاب بیشتر سعی شده است که بعضی آراء شیخ‌الرئیس در قبال شبهات و ایرادات مخالفان موجه شود اما در این باب باید نکته‌ای را متذکر شد و آن اینکه مطالعه آثار فلاسفه اسلامی و مخصوصاً کتب ملاصدرا علاوه بر اینکه از جهت فهم معانی و مقاصد آن مشکل است اشکال دیگری هم دارد که مربوط به روش تألیف و شرح و بسط مطالب است و در این شرح و بسط‌هاست که خواننده با شبهه می‌افتد و گاهی متعجب می‌شود که چرا فی‌المثل درجائی از کتاب رائی اثبات می‌شود و درجائی دیگر مؤلف یا مصنف همان رأی را ابطال می‌کند.^۱

روش ملاصدرا در بیشتر آثار خود این است که هر جا نزاع و اختلافی هست مقاصد مدعیان و ارباب نظر را درست در یابد و آن را برای خواننده هم روشن سازد و در این طریق گاهی سعی در توجیه آراء می‌کند و حتی از اینکه به تکلف دچار شود بیم ندارد چنانکه مثلاً در مبحث وجود ذهنی و علم برای اینکه وجهی پیدا کند که چرا طائفه‌ای علم را از مقوله کیف و کیف نفسانی دانسته و جماعتی آن را از مقوله اشیا خارجی خوانده‌اند، متوسل به اختلاف در حمل می‌شود و می‌خواهد بگوید: آنکه علم را از مقوله کیف می‌داند به اعتباری حق دارد و

آنکه منکر است باز از جهتی در قول خود محق است. صدرا می گوید صورت علمی هر موجود ممکن بحمل اولی ذاتی از مقوله شیء خارجی و جوهر و یا عرض (اعم از کیف و کم و...) است اما به حمل شایع صناعی کیف است و به عبارت دیگر طبایع کلی عقلی از حیث کلیت و معقولیت در تحت هیچ مقوله ای از مقولات نیست اما از حیث وجود آن در نفس (که وجود حالت و ملکه ای در نفس است) تحت مقوله کیف قرار می گیرد. حاج ملاهادی سبزواری که این قول را تحقیقی ندانسته است در شرح منظومه می نویسد:

«در مورد وجود ذهنی چیزی از آراء دوانی و جزئی از قول صدرا را پذیرفتم آنچه از صدرا اخذ کردم این است که صور علمی به حمل اولی از مقولات است و... سبزواری هم متوجه نیست که در مورد علم و اتحاد صورت ذهنی با ماهیت شیء خارجی حمل اولی ذاتی وجهی ندارد زیرا این حمل صرفاً افاده اتحاد مفاهیم می کند و هیچکس نگفته است که علم به حمل اولی ذاتی عین معلوم خارجی است زیرا مقصود از معلوم ماهیت موجود در خارج است نه یک مفهوم^۲ اما صدرا حقیقه قائل نیست که علم کیف نفسانی باشد و آن را بحمل اولی ذاتی هم از مقولات نمی داند. او خواسته است برای قولی که در صورت ظاهر آن با تمام اصول خودش و مخصوصاً با اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری منافات دارد توجیهی و یا وجهی پیدا کند که (و این روش هر عیبی که داشته باشد به محصلان در فهم مقاصد فلاسفه کمک می کند) و گرنه صدرا چگونه می تواند قائل شود که صور علمی عارض نفس می شود و نفس محل آن صور است. البته در بعضی موارد روشن است که صدرا قصد بیان روشن و واضح اقوال دیگران دارد اما در مواردی هم چنان می نماید که پروای توضیح آراء ندارد و با لحنی ادای مطلب می کند و بدفع شبهات و رفع اشکالات می پردازد که گوئی قول مختار خود را بیان می کند و گمان می کنم مورد مذکور در بالا هم یکی از آن موارد باشد؛ باین جهت باید در مضامین کتاب مبدا و معاد هم بیشتر دقت کرد. پژوهندگانی که این کتاب را ورق می زنند نباید شتابزدگی کنند و بعضی مطالب آنرا مؤید وجود اضطراب در اقوال صدرا بدانند، بلکه باید به اشارات و تلمیحات آن متوجه باشند. تلخیص مطالبی که در کتاب صدرا آمده است نه آسان است و نه در این مقام ضرورت دارد؛ پس ناگزیر به اشاره اکتفا می کنیم. در کتاب مبدا و معاد تقریباً تمام مسائل فلسفه ملا صدرا مطرح شده است، منتهی بعضی مطالب تفصیل دارد و بعضی دیگر به ایجاز و اشاره بیان شده است. کتاب مشتمل بر دو فن است فن اول در ریویات^۳ است و سه مقاله دارد، فن دوم در معاد و کیفیت ترتیب موجودات معادی است. صدرا مطالب این فن را در چهار مقاله تفصیل داده است. مصنف فیلسوف کتاب خود را بر اساس این اصل نوشته است که میان براهین عقلی و آراء دینی مطابقت وجود دارد و قوانین فلسفی با اصول دینت موافق است و چنانکه می دانیم این اصل، اصل مهمی در فلسفه اسلامی است. صدرا بعد از تصریح باین معنی، مناسبت میان مباحث دوفن کتاب ذکر می کند؛ او می گوید که افضل علوم الهی معرفت ذات حق و صفات و افعال اوست و اینکه ابتدای موجودات چگونه بوده و باز گشت به حق به چه نحو است، شریف ترین قسمت علم طبیعی هم معرفت نفس انسانی است و این معرفت مقدمه خداشناسی است و حتی می توان گفت که معرفت حق^۴

موکول و موقوف به معرفت نفس است، در این باب صدرا آیه‌ای از کتاب مبین وحیدیتی از سید اولیا و کلماتی از فلاسفه و شعرا استشهاد می‌کند تا به این نتیجه برسد که تمام مطالب و مباحث و دو قسمت کتاب مبدء و معاد متوجه مقصود واحد است. اما این که چرا فن‌رئیات را مقدم داشته است، نیاز به توضیح ندارد زیرا این فن از حیث شرف مقدم بر فن معرفت نفس و معاد است هر چند که در تعلیم ممکن است مبحث اخیر تقدم داشته باشد که فلاسفه، این تقدم را هم چندان جدی نگرفته‌اند و علم الهی را از همه حیث مقدم داشته‌اند.

صدرا در پایان مقدمه مبدء و معاد مانند ابن‌سینا که در آخر اشارات به خوانندگان سفارش می‌کند که کتاب او را بدست نااهل نسپارند، می‌گوید این کتاب را برای کسانی نوشته‌ام که اهل تمیز و انصافند و از برادران و دوستان خود می‌خواهد که مقاصد آن را باهله‌اندا نگویند چه فهم این مطالب اختصاص به نفوس زنده و پاکیزه دارد و فقط مستعدان باید آن را بخوانند. ابن‌سینا حتی به خواهش اکثفا نکرده و کسانی را که مطالب و مطاوی اشارات را دریابند و به نااهل دل‌کور بگویند مستحق لعنت الهی دانسته است. ^۵ صدرا صریحاً لعن و طعن نمی‌کند اما در لحن سفارش او این طعن و لعن مضمراست.

چرا ملاصدرا چنین سفارشی می‌کند؟ آیا باید صفت بخل به آنان نسبت داد؟ فیلسوف در پاسخ این پرسش‌ها به جواب توجیهی اکثفا نمی‌کند؛ بلکه متعرض ذات فلسفه می‌شود. او می‌گوید فلسفه را همگان نمی‌توانند بخوانند و بدانند و این قول مخصوصاً برای کسانی که توقع دارند فلسفه به‌زبانی ساده نوشته شود، عجیب است این توقع بهیچوجه مورد ندارد البته تعدد در مشکل نویسی چیزی است و اشکال در فهم مطالب فلسفه چیزی دیگر است. توقع اینکه فلسفه را چنان آسان بگویند و بنویسند که قابل فهم همگان باشد، توقع بیجائی است و اگر کسی بخواهد این توقع را بر آورد و فلسفه را به سطح فهم همگان برساند تحریف فلسفه کرده است. پس در این توقع نفی و انکار فلسفه مضمراست؛ هر چند که از باب توقع به این نکته واقف نباشند؛ آنها هوس تفنن با فلسفه دارند و چون آثار فلاسفه نمی‌تواند وسیله این تفنن باشد، از تعقید زبان فلاسفه شکوه و شکایت می‌کنند این شکوه و شکایت را نباید به چیزی گرفت بلکه به خطری که از ناحیه آن متوجه فلسفه می‌شود باید توجه کرد، بازاری کردن فلسفه و بیان شعارهایی از قبیل «فلسفه برای همه» خطر جدی تفکر فلسفی است. نان و آب و مسکن و بهداشت برای همه است اما فلسفه از آن کسانیست که اهلیت دارند. ملاصدرا با استناد به قول معلم اول یعنی ارسطو می‌نویسد کسی که می‌خواهد فلسفه بیاموزد باید فطرت دیگری در نفسش پیدا شود و معنای قول او بنا بر تفسیر صدرا این است که علوم الهی مماثل با عقول قدسی است زیرا عاقل متحد با معقول است و ادراک این علوم مستلزم پاکیزگی و لطف شدید نفس و تجرد تام است و این مقام، مقام فطرت ثانی است. بنظر ملاصدرا اذهان خلق در ابتدای فطرت مستعد ادراک معقولات نیست و باید از این فطرت که فطرت اول است بگذرد تا فهم و ادراک معانی فلسفی میسر شود و این بیان با تعریفی که صدرا از فلسفه می‌کند موافقت دارد. بنظر او فلسفه این است که انسان تحول پیدا کند و عالم عقلی مضامی عالم عینی می‌شود. پس سخن از ضنّت و بخل نمی‌توان گفت و بنظر صدرا بخل و ضنّت دونشان مقام علم و عمل فلاسفه است آنها هرگز حکمت را از مستعدان دریغ

نمی‌دارند. بلکه نمی‌خواهند فلسفه بازیچهٔ ناهلان شود و اصلاً لزومی ندارد که بکسانی فلسفه آموخته شود که نیازی به آن ندارند. شیره نیازی به نور ندارد و حتی نورچشم او را می‌آزارد. پس اینکه معمولا گمان می‌کنند فلاسفه از ترس ارباب شریعت اقوال و آراء و آثار خود را مکتوم داشته‌اند، درست نیست. بی‌تردید میان اهل‌ظاهر و فلاسفه همواره اختلاف بوده است اما بنظر فلاسفه این اختلاف فرع بر این است که اهل‌ظاهر در فطرت اول مانده‌اند و نفوسشان تا آن اندازه ترقی نکرده است که قابلیت فهم معانی فلسفی داشته‌باشند پس اصرار در این گمان هم ناشی از گمان دیگری است و آن اینکه فلسفه‌ها همگان می‌فهمند و می‌توانند بفهمند این سخنانی که ملاحظه را در مقدمهٔ مبده و معاد خود آورده در عصر ما اهمیت خاص دارد؛ زیرا فطرت اول غلبه تام دارد و طرح فطرت ثانی بسیار دشوار است امروز مسائل فلسفی را هم می‌خواهند بمدد علم جدید که به فطرت اول تعلق دارد حل کنند. با تمهید این مقدمه ملاحظه را می‌گویند که در این کتاب ثمرهٔ افکار فلاسفه و یافت‌های خود را بیان می‌کند و باز متعرض می‌شود که به‌ظاهر بینان قاصر فهم اعتنا نباید کرد. بعد از تمهید این مقدمه که متضمن بیان اجمالی ذات ما بعدالطبیعه است، بحث خود را از تقسیم وجود به واجب و ممکن شروع می‌کند و بتحقیق در کیفیت انتزاع وجود از حق اول و اعتبار آن در حقایق امکانی می‌پردازد و می‌گوید که وجود از لواحق لازم ماهیت نیست و آن را از امور اعتباری انتزاعی هم نباید شمرد آنگاه طرق اثبات وجود واجب را ذکر می‌کند و از وجهه معرفت نفس به اثبات حق اول می‌پردازد. پس از فراغ از این مبحث در تحقیق این مطلب وارد می‌شود که عالم موجودی است واحد به وحدت اطلاقی شخصی که علت واحد دارد یعنی مبده تشخیص عالم هم اله واحد است که ماهیتش عین انیت اوست بعد طریقهٔ شیخ اشراق در نفی تعدد حق را ذکر می‌کند حق صرف نور و صرف وجود است و تعدد و تکثر در ذات او راه ندارد و بکنه ذات او نه با علم حصولی و نه با علم حضوری پی نمی‌توان برد زیرا که او محیط به همه چیز است و از او نزدیک‌تر به موجودات هیچ چیز نیست، چه او به اشیاء نزدیک‌تر از خود اشیاء است و حضور او نسبت به موجودات تام‌تر از حضور موجودات نسبت به خود است. بیان مطلب از این قرار است که هر موجودی پیش از آنکه علم بذات خود داشته باشد علم به خدای خود دارد زیرا که او ظاهرتر از همه چیز است و در بساطت خود همه اشیاء است بی‌آنکه اجزاء داشته باشد و حال آنکه ممکنات خود حجاب خویشند موجودات همه به او قائمند و او قائم به خود است و به این معنی مانعی ندارد که او را جوهر بگوئیم.^۶ در این مقام صدرا به مناسبت بحث وارد در مبحث وجود ذهنی می‌شود، و جواز تشکیک در ماهیات و معانی کلی را اثبات می‌کند.

مقاله دوم در صفات و کیفیت اتصاف خدای تعالی به صفات است می‌دانیم که فرقه‌ای صفات الهی را معلول ذات وزائد بر آن می‌دانستند و جماعتی نفی صفات می‌کردند یا ذات را نایب صفات می‌دانستند. صدرا قول هر دو فرقه اشاعره و معتزله را مردود می‌داند و می‌گوید صفات الهی عین ذات اوست و خداوند صرف علم و قدرت و اراده است یعنی فی‌المثل علم او غیر از قدرتش نیست تا دعوی معتزله درست باشد که قول بصفات مؤدی بشرک می‌شود. صفات الهی اعم از صفات حقیقی و سلبی و اضافی موجب تکثر در ذات نمی‌شود زیرا تمام سلب‌ها

به سلب امکان بازمی گردد و همه اضافات به اضافه واحد که اضافه اشراقیه است راجع می شود. آنگاه ملاصدرا به بیان علم حق به ذات خود و کیفیت علم او به معلومات می پردازد و بیان می کند که علم او به اشیاء باضافه اشراقیه نه در موطن ذاتش بلکه در مشهد تجلی او در اشیاء است. عبارت دیگر علم به ذاتش عین علم به اشیاء است و این علم، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است در این قسمت صدرا اقوال مختلف در مورد علم را ذکر می کند و بتلویح از آراء خاصه خود در علم و کیفیت علم حق به معلومات امکانی و به اشیاء در موطن مختلف سخن می گوید.

گفتیم که در نظر صدرا ذات الهی در عین قدرت عالم است و قدرت و علم زائد بر ذات نیست اکنون صدرا میان مقدورات و معلومات فرق می گذارد و می گوید ذات حق مبدء فیضان اشیاء است و در مرتبه ذات می داند که چه می کند و بر هر چه اراده می کند قادر است صدرا قائل است که فاعلیت حق فاعلیت بالتجلی یا فاعلیت بالعنایه است و به این جهت مسلک مشائیان در علم بذات و علم به ممکنات را تقریر می کند و مفاسد ناشی از قول به ارتسام صور و اشکالات اعلام حکمت بر قول ابو نصر فارابی و ابن سینا را ذکر می کند و مناقشات شیخ شهید سهروردی و محقق طوسی را بی مورد می داند زیرا اگر علم حق در مقام ذات اجمالی باشد کافی از برای صدور اشیاء نیست و فاعل مختار و مرید در فعل اگر بصورت متمایز اشیاء علم نداشته باشد فاعل مختار نیست زیرا صرفاً برسبیل این تمایز است که به افعال خود و بصورت آن افعال به ترتیب سببی و مسببی علم دارد پس اثبات علم اجمالی و انکار فعل عنائی در حقیقت مودی به انکار علم می شود در این جا نظر صدرا به محققانی است که حق را فاعل بالرضا می دانند. بعد از این بحث مقصود اهل حق را ذکر می کند آنان ذات حق را بنفس علم بذات خود عالم به کلیات و جزئیات و مجردات و مادیات می دانند و قائلند که ذات حق مبدء انکشاف اشیاء و مرآت شهود تفصیلی کل است با تفسیری که صدرا از قول این طایفه می کند دیگر نیازی به رد و اثبات ندارد و نقل اقوال و بحث در آن راهم به همین جا تمام می کند و به بحث در مراتب علم و قضا و قدر و قلم و لوح و دفتر و بیان معانی آن می پردازد و از این بحث به صفت قدرت می رسد و بعد از بیان انحاء فاعلیت و نحوه فاعلیت حق، حقیقت اراده را بیان می کند و به این نتیجه می رسد که مشیت حق نافذ است و مراتب وجودی تماماً از شئون اراده اوست و اراده به غیر تعلق نمی گیرد؛ زیرا عالی اراده به دانی و سافل نمی کند و هیچ امری خارج از ذات، مراد حق نیست بلکه اراده اش اولاً و بالذات تعلق به نفس ذاتش می گیرد و ذات او عین بهجت و رضاء و نفس حب و عشق است و نیازی به غیر ندارد پس غایت فعل هم عین ذات اوست و او اول در ایجاد و آخر در انتهاست و این همه اشکالات صعب که در مسأله عنایت شده است وارد نیست و امثال زمخشری و صاحب مقاصد و مواقف که انکار عنایت حق کرده و حب حق به بندگان را منکر شده اند، معنی حب را ندانسته اند و دریافته اند که اصل محبت هم از اوست و از اوست که در تمام موجودات ساری شده است پس محبتی که دوستان خدا به حق دارند از همین سریان محبت از حق کامل مطلق به خلق مقید است و از اینجاست که حق مطلوب و غایت تمام موجودات است.^۷ مقاله سوم اختصاص به بحث در افعال دارد و می دانیم که در نظر ملاصدرا افعال مراتب دارد و مقول به تشکیک است. صدرا در ابتدای این مقاله موجودات

را به اعتبار تأثیر و تأثر به سه قسم تقسیم می‌کند قسم اول فعال غیرمنفعل است که از آن تعبیر به عقول مجرده می‌شود قسم دوم منفعل غیرفاعل است و آن جسم است و قسم سوم منفعل فاعل است که از عقول فعاله قبول تأثیر می‌کند و مؤثر در اجسام منفعل است و این قسم از موجودات نفوس و صورتها هستند بعد تقسیمات دیگری را ذکر می‌کند و به بیان نسبت این اقسام می‌پردازد و می‌گوید که اول فعل حق، مطلق از هر چیزی است و به همین جهت در تمام اشیاء سریان دارد و مبدا ظهور هر باطنی است حق بذاته و لذاته متجلی در کسوت خلاق است و عقول و نفوس و عوالم مثالی و عالم شهادت درجات فعل حق است. ملاصدرا بحث را از مرتبه نازل یعنی از اجسام عنصری شروع می‌کند و به بیان احوال کائنات می‌پردازد و تحقیق می‌کند که سبب حدوث حرکت چیست؛ بعد در آسمان و حرکت سماوات بحث می‌کند و به اثبات عقول می‌رسد در اینجا ثابت می‌کند که عقول کثیر است و تحریک اجرام متحرک از همین عقول مجرّد است و البته مشکل ربط حادث به قدیم و متحرک به ثابت در نظر ملاصدرا وجهی ندارد زیرا او در عین قبول اینکه فاعل مباشر حرکت ناچار باید امری متغیر و سیال باشد از آنجا که به حرکت جوهری قائل است یعنی حرکت را در ذات شئی مادی می‌داند، با اشکالی مواجه نمی‌شود. کثرت در مراتب وجود و موجودات را هم لازمه کمال حق می‌داند و می‌گوید موجودات از اوصاف می‌شود و در این صدور که به طریق تنزل است کثرت و نقص ضروری است و بالاخره مقاله را با اشاره مجدد به عنایت الهی و اینکه عوالم موجود بهترین عوالم ممکن است، ختم می‌کند.

فن دوم در معاد است .

در فن اول صدرا سیر نزولی را شرح و بیان کرد اینجا سیر معکوس را باز می‌گوید و در ضمن بحث آراء و اقوال فرق را ذکر می‌کند و بالاخره بر مبنای حرکت جوهری و طرح عالم مثال صعودی به اثبات معاد جسمانی می‌پردازد این بحث را ملاصدرا برای اولین بار وارد فلسفه کرده است؛ زیرا فلاسفه اسلامی تا زمان صدرا اثبات معاد روحانی کرده‌اند و معاد جسمانی را از آن جهت پذیرفته‌اند که نبی صادق مصدق از آن خبر داده است بحث‌های غزالی و فخر رازی هم در این مورد مخلوطی از فلسفه و کلام است ^۸ اما ملاصدرا این بحث را در سیستم خود وارد می‌کند و به مقتضای قول به حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس و اتحاد عاقل و معقول و وجود عالم برزخ و... معاد جسمانی را اثبات می‌کند و دور از صواب و تحقیق است که بگوئیم صدرا باین ملاحظه که معاد جسمانی از اصول دین است با تکلف سعی در اثبات آن کرده باشد. ورود در این بحث مجال دیگر می‌خواهد زیرا بدون طرح مقدمات نمی‌توان از معاد بحث کرد. همینقدر می‌گوئیم که صدرا جسم را متحول و متحرک به حرکت جوهری میدانند و بنا بر این قول به جسم مثالی و بدن اخروی قائل است. آقای آشتیانی در نامه‌ای که در پاسخ بعضی مسائل و مشکلات مربوط به معاد مرقوم داشته‌اند اشاره می‌کنند که «... انسانیت انسان بشکل و صورت ظاهری نمی‌باشد و بدنی که انسان در آخرت با آن محسوس می‌شود حاصل از تجسم اعمال است پایه و اساس این مسأله از این قرار است که فطرت انسان بعد از فطرت حیوان حاصل می‌شود فطرت حیوانی از ناحیه حرکت طبیعی جوهری موجود می‌شود و زمانی که ماده و هیولای اصلی انسان درجات معدنی و نباتی را پیمود وارد مراحل حیوانی

می‌شود که از آن به خیال بالفعل تعبیر کرده‌اند... وزمانی که ادراکات خیالی و جزئی بفعلیت می‌رسد و انسان مستعد است از برای درک نظریات در این مرحله فطرت حیوانی تام و تمام است و همین فطرت حیوانی است که به فطرت انسانی مبدل می‌شود، اگر در این حالت انسان به تدریج گرایش به امور شهوی و تبعیت از مشتهیات حیوانی پیدا نمود تکامل تدریجی او قهراً به طرف عالم حیوانی متوجه می‌شود و بتدریج قوه انسانی ماهیت خود را از دست می‌دهد و به فعلیت نمی‌رسد و با اینکه متوجه عوالم شیطانی می‌شود از قبیل ریاست طلبی... و ترجیح دادن جانب دنیا بطور مطلق و در این صورت قهراً قوه او تبدیل به صورت ملکوتی می‌شود ولی قدم در ملکوت اسفل می‌نهد و بکلی از ملکوت اعلیٰ روگردان می‌شود لذا حشر افراد انسان مختلف است...» ولی به هر صورت «...موجود برزخی جسم متخیل است اگر گفته شود انسان قبل از دنیا بوجود برزخی موجود بوده است (برزخ نزولی) بدن اخروی همان بدن برزخی موجود در قوس نزولی نیست زیرا انسان عقلی باید تنزل نموده بانسان برزخی متصور شود و انسان برزخی تنزل کرده بعد از استقرار دررحم، ماده قوس صعودی خود را شروع نموده تا به مقام تجرد برزخی برسد و تجرد برزخی آن فقط از ناحیه تکامل جوهری حاصل می‌شود لذا جنت و بهشتی که آدم از آن اخراج شد جنت نزولی است که قبل از عالم دنیا قرار دارد و بهشت وجهیمی که برای نیکوکاران و بدکاران مقرر شده است از اعمال حاصل می‌شود...» پیدا است که این کلمات را باید با توجه به سوابق و لواحق آن در متن خواند اما خوشبختانه آقای آشتیانی بحث عمیق و جامع و ممتنی در معاد دارند که بصورت مستقل چاپ شده است و در مقدمه همین کتاب هم تحقیق خوبی در معاد کرده و مخصوصاً نظر آقا علی‌مدرس زنوزی را به تفصیل نقل فرموده و مورد بحث و چون و چرا قرار داده‌اند این مقدمه را می‌توان متمم مباحث ایشان در معاد دانست مقاله آخر کتاب مبدء و معاد شامل بحث در نبوات و منامات و بیان سبب رویای صادقه و کاذبه و علم به مغیبات و... بطریقه مشائی و اشراقی است. در این مقاله صدرا اصول معجزات و کرامات و وجوه فرق میان حدس و الهام را بیان می‌کند و حقیقت نبوت و ولایت و سیاسات و ریاسات مدنی را بازمی‌گوید و با شرحی در باب حکمت تکالیف شرعی و منافع بعضی عبادات مقاله را به اتمام می‌رساند. در این قسمت مطالب تازه‌ای که اسلاف صدرا نگفته باشند نیست گاهی این معنی موجب تعجب می‌شود که چرا حکمت نظری از زمان فارابی بیش از حکمت عملی بسط پیدا کرده است در این مورد حتی می‌توان گفت که حکمت عملی تقریباً بهمان صورتی که در آثار فارابی و ابن‌سینا آمده باقی مانده است بنده این مطلب را در جایی مورد بحث قرار داده‌ام و در این مقام همیتقدر می‌گویم که اگر اشکال اینست که چرا فلاسفه اسلامی متوجه تغییرات و انقلابات در امر سیاست و کشورداری نشده‌اند و به آن اعتنا نکرده‌اند پاسخ اجمالی این است که در فلسفه اسلامی تفکیک دین از دولت امکان نداشته است و این رشد و مخصوصاً ابن‌خلدون که بنای این جدائی و تفکیک را آغاز می‌کنند تا اندازه‌ای از روح فلسفه اسلامی قطع تعلق می‌کنند و رومی به رنسانس در غرب دارند اما صدرا ناگزیر بمقتضای اصول خود باید بگوید: انبیاء خلفای الهی در زمین هستند و در اجتماعات جزئی هم باید ولوات و حکامی از جانب خلیفه ریاست کنند و اینان امامان و عالمانند...» در عالم تسنن که هر حکومتی مطاع بوده است بحث صورت

دیگری پیدا کرده است و نوعی سیاست مدن ظهور کرده که با صورت یونانی آن فرق دارد. متأسفانه اغلاط چاپی در این متن معتبر فلسفه اسلامی کم نیست، شاید کتاب در تهران چاپ شده و تصحیح نمونه‌های مطبوعه برای آقای آشتیانی که در مشهد اقامت دارند دشوار بوده است کاش می‌شد ترتیبی داد که مرد محقق بزرگی مثل آقای آشتیانی وقت خود را صرف تصحیح نمونه‌چاپی و استنساخ نسخ خطی نکند از این نکته که بگذریم با انتشار مبده و معاد يك اثر مهم فلسفه اسلامی در دسترس ما قرار گرفته است چاپ قبلی مبده و معاد نایاب بود و این مقدمه ممتع و تحقیقی را هم نداشت آقای آشتیانی حقیقه وجود مغتنمی است که نه فقط درس خواننده و مایه علم و تحقیق در فلسفه و عرفان و معارف اسلامی بطور کلی دارد. بلکه زندگی‌اش با تحقیق در آمیخته است و شاید بتوان گفت با تحقیق در فلسفه و عرفان زندگی می‌کند این مطلب را آسان نگیریم و آن را به رغبت و علاقه بمعنی روان‌شناسی لفظ تحویل نکنیم که در این صورت فلسفه امری تفننی می‌شود آقای آشتیانی با فلسفه تفنن نمی‌کند بلکه حقیقه دوستدار حکمت و دانائی است و فلسفه هم در لغت معنی حب دانائی می‌دهد تا فلسفه به این معنی لغوی نباشد، و

۱- در شرح‌هایی مثل شرح اشارات یا شرح هدایه یا شروح تجرید شارحان کم و بیش مراعات متن کرده‌اند و مثلاً صدرا در شرح هدایه از آراء خاص خود چیزی نیاورده و ذکر می‌نکرده است.

۲- معلوم بالذات و معلوم بالعرض از حیث ماهیت فرقی ندارند و عینیت دارند.

۳- صدرا بجای ربوبیات لفظ ائولوجیا هم آورده است گوئی چنانکه اسم کتاب ما بعد الطبیعه را بر فلسفه اطلاق کردند او هم می‌خواهد ائولوجیا را عنوانی برای مطلق علم الهی قرار دهد.

۴- ملا صدرا این دوبیت فارسی را ضمن متن عربی خود نقل کرده است:

ای شده در نهاد خود عاجز کسی شناسی خدای را ، هر گز !
تو که در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی ؟

۵- تمام فلاسفه اسلامی چنین سفارش کرده‌اند و این قول در بین اهل فلسفه بصورت مثل در آمده است که «هر که حکمت را از مستعدان دریغ دارد به ایشان ظلم کرده و هر کس آن را به نام مستعدان بگوید در حق حکمت ظلم روا داشته است». عطار در تذکره الاولیاء این قول را به شافعی نسبت میدهد. انتساب این قول به شافعی تصور رایج در مورد بیم و هراس فلاسفه از مخالفان فلسفه را تا اندازه‌ای نفی می‌کند و می‌رساند که صرف ترس و بیم موجب نشده است که فلاسفه آراء خود را مکتوم دارند. بلکه کتمان علم از نااهل اصلی بوده است که تمام طوایف طالب حقیقت اعم از متکلمان و عرفا و فلاسفه و حتی بعضی از اهل ظاهر در مورد آن اتفاق داشته‌اند.

۶- یکی از معانی جوهر قائم بذات است اما معمولاً از جوهر معنی موجود لافی‌الموضوع مراد می‌شود و به این معنی جوهر ماهیتی از ماهیات است و اطلاق آن بر حق اول مورد ندارد.

۷- در نظر صدرا در این حب نه نیاز است و نه استکمال و این حب در صورتی است که حجاب دوئی و غیریت بر خیزد در حضور شیخ ابوسعید می‌خوانندند یحیوم و یحیو نه پس گفت: بحق یحیوم فانه لیس یحب الانسه یعنی که در دار وجود غیر اودیاری نیست.

۸- صدرا در کتاب مبده و معاد به تفصیل در باب آراء غزالی بحث می‌کند و انصاف آنکه اقوال غزالی فتح بابی در اثبات نظری معاد جسمانی است.

کسانی نباشند که دل به دانائی بسته باشند فلسفه به معنی اصطلاحی هم تحقق پیدا نمی کند . اگر آشتیانی تعلق خاطر به دانائی و حکمت نداشت نمی توانست در مدتی قریب به پانزده سال اینهمه آثار و کتب در فلسفه و عرفان تألیف و تصحیح و منتشر کند ما به این تعلق خاطر نیاز داریم زیرا تحقق هر علمی اعم از اینکه فایده‌ای فوری و مستقیم داشته باشد یا ظاهراً هیچ سودی بر آن مترتب نشود فرع این تعلق خاطر است اما فعلاً این تعلق خاطر نیست و آن را به چیزی هم نمی گیرند مع ذلك می توان امیدوار بود که وجود آقای آشتیانی و امثال انگشت شمارشان نشانه‌ای باشد که خبر از آغاز تجدید تعلق خاطر به علم و تحقیق می دهد.

رضادآوری

آنچه خود داشت...

احسان نراقی

صفحه ۲۵۴

انتشارات امیرکبیر

تهران ۲۵۳۵

صرف نظر از متفکرین انگشت شماری که در
برخورد با مسائل فرهنگی و اجتماعی و فلسفی
یکی دو قرن اخیر جامعه مادرپی درک و تحقیق
سئوالات اصلی انسان که خود بخود انسان
ایرانی هم شامل می شود، بوده اند و از طریق
شناخت محدودیت و امکان انسان و معرفت به
حقایق وجودی وی، به نظر گاهی رسیده اند که
در آن ساحت مسائل فرعی مربوط به وسائل

زندگی آدمی خواه فردی و خواه اجتماعی در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد، اکثریت تحصیلکرده های
جامعه ما آگاهانه و ناآگاهانه از طرز تفکر و نگرشی برخوردار بوده اند که متأثر از جهان بینی و
تفکری است که در بعد از رنسانس در کشورهای اروپائی شایع شده است و به حکم طبیعتی که
داشته - یعنی توسعه طلبی و تفوق جوئی - در سرتاسر جهان پراکنده شده است. همین توسعه طلبی
و تفوق جوئی تمدن مغرب زمین بود که اروپائیان را که می پنداشتند جواب همه سئوالات
اساسی را که نوع انسان از دیرباز با آنها درگیر بوده و راه سعادت و خوشبختی وی را یافته اند
راهی سرزمین های دیگر کرد و وقایع تاریخی دوسه قرن اخیر را که بر آن مہر استعمار و استعمار
طلبی خورده است به وجود آورد - یادآوری این نکته هم لازم است که صرف کوشش های
استعماری مغرب زمینی ها در چند قرن اخیر نشان دهنده نفاق و دوئیت و تضادی است که در بطن
تمدن فعلی مغرب زمین مستتر است. چه این تناقضی آشکار است که آدمی از یکسو به «اصالت
انسان» و «خوب بودن وی» بدانسان که در مکتب اصالت انسان ادعای می شود حکم کند و از سوی
دیگر در پی اسارت و چپاول و بهره کشی از همنوع خود باشد و در عین اینکه از «خوب بودن انسان
فی نفسه» قویا دفاع می کند، در پی تهیه و ساخت تجهیزات و سازو برگ جنگی باشد تا بتواند از
عهدہ دفاع و حفظ عده ای از انسانهای خوب در برابر هجوم و حمله انسانهای خوب
دیگر برآید!

اما اکثریت تحصیلکرده های ایرانی که متأثر از جهان بینی و جریانهای فکری حاکم بر
تمدن مغرب زمین بوده اند خود بخود اختلاط و ابهام بین اصل و فرع و هدف و وسیله را هم که
یکی از اشکالات اساسی طرز تفکر و در نتیجه تمدن فعلی غربی است پذیرفته اند و درست به همین
علت وقتی صحبت از تمدن مغرب زمین و اشکالات آن است، درک اشکال فوق برای کسی که

آموزش و تربیت و بالمال طرز فکر و درکش از اشیاء و امور متأثر از خود این تمدن و شیوه تفکر آن است، چندان ساده نیست. چه عقل - بمعنی محدود کلمه - و فکر آدمی محدودیت و در نتیجه نسبیتی دارد و همین امر موجب می شود که وقتی آدمی از طرز تفکر و تعقلی - به علت اوضاع و احوال خاص فرهنگ و اجتماعی که در آن پرورش یافته - متأثر شد و عادت فکری معینی پیدا کرد، نحوه قضاوت و درک او از مسائل و امور از طرز تفکری که به آن عادت کرده است رنگ گیرد و متأثر شود. البته این بدان معنی نیست که فکر آدمی نمی تواند از چهارچوب محدود فرهنگ و جامعه ای که فرد در آن متولد شده و زندگی می کند فراتر رود، بلکه اشاره به این نکته است که این نظر ضرور بود که یادآور شویم، انتقاد از طرز تفکر و جهان بینی و تمدن صنعتی معاصر مغرب زمین به صورتی که برای کسی که طرز تفکر غربی را هر چه که می خواهد باشد، پذیرفته است، براحتمی قابل هضم نیست، خواه انتقاد اساسی و مستدل باشد و یا نباشد. بهمین واسطه هم بسیاری از عقاید و نظریاتی که در مورد کتاب آنچه خود داشت نوشته احسان نراقی ابراز شده است، گویای تأثیری است که نحوه قضاوت و طرز تفکر متداول در مغرب زمین امروز بر صاحبان این افکار و عقاید داشته است.

راستی نویسنده چه می خواهد بگوید، آیا وی بطور کلی طرز تفکر و تمدن مغرب زمین را نفی و طرد می کند؟ و آیا معتقد است که جامعه ما و همه جوامع جهان سوم باید شیوه زندگی سنتی خود را ادامه دهند و یا اینکه باید تکنولوژی جدید غربی را به کلی به دور ریخت و بهمان فنون آب و اجزای اکتفا کرد؟ برای عده ای دیگر ممکن است این سؤال جدی مطرح شود که مگر نه تمدن مغرب زمین در اعماق جامعه ما و همه جوامع سنتی جهان سوم نفوذ کرده است، پس چرا باید این واقعیت را نادیده گرفت که غول تمدن غربی نه تنها در خانه ما را کوبیده است، بلکه به درون هم آمده، تلقین و برق و رادیو و تلویزیون و حتی طرز لباس پوشیدن و تزئین اطرافها همه حاصل فکر و اندیشه بشر غربی است که امروزه در خانه و خانواده ما وارد شده و تعادل و توازن زندگی سنتی ما را بهم ریخته اند؟ به زبان خلاصه این مهمان ناخوانده به زور و حیل و سیاست وارد خانه ما شده است و چون شعبده بازی ماهر و وسائل و آلاتی دارد که به کمک آنها می تواند مدام ما را به خود مشغول و از خویش غافل کند. پس دیگر در برده تاجلسو این مهمان ناخوانده نیرومند پرسون را گرفت. این نحوه استدلال اخیر آدمی را به یاد جواب مرحوم حاج میرزا آغاسی وزیر شهیر محمد شاه قاجار می اندازد که وقتی روسها می خواستند با زور و قلدری در دریای خزر ماهیگیری کنند، در جواب اعتراض میهن پرستانی که از وی می خواستند تا اقدامی کند می گفت: «بخاطر مستی آب شور کام شیرین دوست را تلخ نمی کنیم».

اما اگر عاری از هر گونه تعصب و جبهه گیری به مطالب کتاب آنچه خود داشت توجه کنیم می بینیم که نویسنده کتاب با تکیه به تجربیات و تماس ها و نگرش تازه اش نکاتی را از دیدی اجتماعی در برابر قضاوت خواننده ایرانی قرار می دهد که به ویژه با در نظر گرفتن وضع خاص فرهنگی جامعه امروز ما درخور اعتناست. از جمله نویسنده کتاب کوشیده است در رابطه با مسائل و مشکلات عدیده ای که در مغرب زمین به علت پیدایش تغییرات و تحولات سریع و بی هدف چند قرن اخیر که اسمش را پیشرفت گذاشته اند، این آگاهی را در ذهن خواننده به وجود آورد که

مفهوم «پیشرفت» احتیاج به تجدیدنظر دارد. و یا اینکه علم و تکنولوژی مغرب‌زمین را، بدانصورت که تاکنون وجه همت تحصیلکرده‌ها و متجددین ازفرنگ برگشته بود، نمی‌توان بی‌تأمل و کورکورانه اقتباس کرد و پذیرفت. و این حرف را بی‌دلیل و از روی تعصب ملی و قومی نمی‌زند. او اشکالات حاصله از علم و تفکری که بر اساس «اصالت استدلال» استوار است و در نتیجه هر نوع امکان درک علم و معرفتی که ورای طوره‌عقل - به معنی محدود و جزئی کلمه - و استدلال باشد، آنهم نه به‌دلیلی معقول بلکه به‌علت تعصب و اعتقاد به روش استدلالی نفی می‌کند، مورد مذاقه قرار می‌دهد و به‌خواننده ایرانی که بیشتر شیفته صورت ظاهری تمدن غربی است هشدار می‌دهد که در قضاوت خود نسبت به آنچه که می‌خواهد از غرب اخذ کند، تأمل کند و از روی بیداری و آگاهی به انتخاب پردازد. این مطلب را نویسنده چنین بیان می‌کند:

«اعتقاد به اصالت استدلال عقلی و جنبه عینی امور از تبعات تفکر غربی است، و این اعتقاد گرچه دستیابی به نتایج درخشانی در قلمرو ماشین و در عرضه ماده بی‌روح ممکن گردانده است، ولی حتماً گفتنی است که در مقابل با معضلات حیات بشری عامل چندان موثری نبوده است. علوم انسانی، که بر عینیت استدلالی بنا شده است، در زمان کنونی، متحمل ناکامیها و شکستهای بسیار گشته است. آیا این نکته پرمعنا نیست که غریبان، پس از آنکه تعقل را به قصد تأمین سعادت بشر بر صدر نشانند، عاقبت الامر به اختراع رشته خاصی به نام «پسیکانالیز» ناگزیر شدند تا دردهائی را که از یک زندگی تنیده از تار و پود عقل و بالنتیجه بی‌بهره از روابط اساسی با «ورای عقل» ریشه گرفته درمان کنند؟ حاجت به ناکید نیست که پسیکانالیز، که خود مولود یک روش استدلالی و عینی است طبعاً از به‌منزل رساندن باری که بردوش گرفته است عاجز می‌نماید.» (ص ۱۸۳ کتاب آنچه خود داشت...)

نکته قابل توجه دیگر این کتاب نشان دادن طرز فکر مشابه و مشترک متفکران کشورهای جهان سوم، خواه هندی و یا مراکشی و خواه تونس‌ی و یا اهل مالزی، در برخورد با تمدن مغرب زمین است. اکثر متفکرینی که در این کتاب از آنان نام برده شده و یا با آنان گفتگو و تبادل نظر شده است در مورد متفق‌القول هستند، اول اینکه همگی در پذیرش تمدن مغرب‌زمین بطور کلی و با همه معایب و محاسن آن تردید دارند، با اینکه همگی در غرب تحصیل کرده‌اند و با تمدن مغرب‌زمین در تماس نزدیک بوده‌اند. دوم اینکه همه این متفکران شناخت فرهنگ ملی و قومی خویش را راه درمان درد از خود بیگانگی می‌دانند که علت بروز آن نفوذ تمدن امروزی مغرب زمین در جامعه آنهاست.

این راهم نباید نادیده انگاشت که انتشار کتاب آنچه خود داشت عکس‌العمل‌های فکری مختلفی به وجود آورده است. عده‌ای از این کتاب انتقاد می‌کنند، به این علت که می‌پندارند نویسنده کتاب تمدن مغرب‌زمین را بطور کلی نفی می‌کند، در حالیکه به ادعای اینان امروز در همه جامعه ما آثار تمدن مغرب‌زمین مشهود است و بالاخره نمی‌شود که پیشرفت هم نکرد! در نتیجه این کتاب را چندان نمی‌پسندند. گروه دوم عقیده دارند که آدمی می‌بایست خود با مایه‌های فرهنگ ایرانی بیشتر آشنای بود و آنگاه به حمایت از آن برمی‌خاست. البته این عقیده بیجان‌یست، و هیچ اشکالی ندارد که عالمی جامعه شناس هم واقعاً از فکر و فلسفه و عرفان که در حقیقت مایه‌های

اصیل و روح فرهنگ ایرانی هستند نصیبی وافی برده باشد. اما اگر منصفانه قضاوت شود، می‌بینیم که اولاً نویسنده کتاب در این مورد ادعائی ندارد، ثانیاً این کتاب با ورق پاره‌های فراوانی که امروزه در زمینه مسائل اجتماعی و فرهنگی، به عنوان علم به‌خورد مردم داده می‌شود، قابل قیاس نیست، چه نویسنده کتاب، با اینکه مسائل را از نظر گاهی اجتماعی مورد بررسی قرار داده است، اما بحث‌هایش بر اساس فکروینشی استوار است و در بیانش تاملی به‌کاررفته است، نه اینکه از روی عادت و بر اساس قراردادهای معمول در مباحث اجتماعی امروز تکیه بر قول فلان جامعه‌شناس سرشناس امریکائی و یا انگلیسی، یا فرانسوی که برای عده‌ای گفته‌اش چون اصول مسلم و غیر قابل تردید است، به بیان مطلب پردازد. به زبان خلاصه نویسنده خود با سؤال و شاید بتوان گفت دردی روبرو است. هر چند که این درد وی را چنانکه باید دردمند نکرده است.

در مجموع همه کوشش نویسنده بر این است که خوانندگان ایرانی و بخصوص نسل جوان را به علت احساس بیگانگی نسبت به فرهنگ خویش، آگاه کند، تا آنان لحظه‌ای هم به آنچه خود داشت.... بیاندیشند. باشد که این بینش از خود، اگر در دل و درون ریشه زند، انسان ایرانی از خود بیگانه امروزی را از نو با خویشتن الفت دهد.

هادی شریفی

نَامِهَا

مسخره، بیش از آنکه برای دفاع از نظر مورد ادعا سودمند باشند به آن زیان می‌رسانند. در باره هزاره ابن سینا که در ۱۹۳۷ و به عنوان ترك بودن او برپا شد، نیز این سخن صادق است.

۳- الدومیلی در کتابشناسی چاپ شده در پایان کتابش (ص ۳۱۷) در ارجاع به آنچه در شماره ۲ پیش از این گفته شد، چنین نوشته است: دکتر سهیل انور در کنگره بین‌المللی تاریخ پزشکی که از اول تا چهاردهم سپتامبر ۱۹۳۸ در یوگوسلاوی منعقد شد، نمونه‌های چاپی کتاب حاضر را خواند و به ما مطالب ذیل را نوشت که با کمال مسرت آنها را در این ملاحظات به چاپ می‌رسانیم: «من هرگز در علم پزشکی به دنبال ناسیونالیسم نرفته‌ام. تنها باید مطلب ذیل را گوشزد کنم، کلمه ایرانی *Persan* در مورد بیگانگان یعنی غیر اعراب به کار می‌رود. بنا بر این پزشکان غیر عرب ایرانی (عجم) هستند. در میان این عجمان یونانی و ترك و ایرانی و هندو و ایتالیائی و دارندگان ملیتهای دیگر آسیای مرکزی وجود دارند. از شما خواهشمندم که آنچه را در باره ناسیونالیسم افراطی و مسخره بودن آن گفته‌اید اصلاح کنید که البته درباره من صدق نمی‌کند. همچنین باید بگویم که ابن سینا يك ایرانی به تعبیر جدید نبوده است.

احمد آرام

در ضمن مطالعه کتاب «علم عربی» [La science arabe] تألیف آلدومیلی [Aldo Mieli] چاپ بریل، لیدن ۱۹۶۶؛ به نکته‌ای برخوردیم که ذکر آن سودمند است و در اینجا نقل می‌کنم:

۱- در صفحه ۷۶ ضمن بحث درباره اینکه مقصود از علم عرب علمی است که به سراسر جهان اسلام ارتباط دارد، مؤلف چنین نوشته است: «... از طرف دیگر این مطلب به اثبات رسیده است که قسمت عمده علم عربی شرقی ساخته و پرداخته ایرانیان است؛ در این شك نیست که نامهای برجسته دانشمندانی همچون رازی و ابن سینا و بیرونی به ایران تعلق دارد.

۲- در صفحه ۷۸ همان کتاب در حاشیه شماره ۲ مطلبی بدین صورت آمده است: «دکتر سهیل انور استاد تاریخ پزشکی دانشکده استانبول بر آن است (رجوع کنید به شماره ماه نوامبر ۱۹۳۴ مجله *Ciba Zeitschrift* بازل، سوئیس) که این دانشمندان بزرگ ایرانی و همچنین بسیاری دیگر همه ترك هستند.» ضرورت ندارد که برای رد کردن این مطالب که هیچ اساسی جز ناسیونالیسم افراطی ندارند به خود زحمت دهیم و باید بگوئیم که این گونه اظهار نظرهای

درگذشت آية الله علامه بزرگوار حاج آقا رحيم ارباب اصفهانی

هنگامی که آخرین صفحات نشریه جاویدان خرد زیر چاپ بود اطلاع حاصل کردیم که استاد علامه حاج آقا رحيم ارباب بر حمت ایزدی پیوسته اند. از آنجا که انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران وظیفه خود می داند از بزرگان حکمت و عرفان و فلسفه ایران تجلیل کند، از استاد بزرگوار علامه آقای سید جلال الدین همائی که از شاگردان برجسته مرحوم ارباب هستند، درخواست کردیم مختصری در شرح حال آن مرحوم برشته تحریر در آورند و ایشان نیز در نتیجه لطفی که به انجمن و نشریه جاویدان خرد دارند، با وجود کسالت و گرفتاری، تقاضای ما را اجابت کرده و شرح حال مختصری از مرحوم علامه حاج آقا رحيم ارباب اصفهانی مرقوم فرمودند که اینک عیناً با اضافه قطعه شعری که در ماده تاریخ فوت مرحوم ارباب نگاشته اند از نظر خوانندگان می گذرد.



حضرت استاد معظم علامه العلماء کھف الاسلام والمسلمین وارث علوم الاقدمین سید الفقهاء والحکماء العارفين آية الله في العالمين قدوة ارباب التقي واسوة اصحاب النهي واولي الالباب حاج آقا رحيم ارباب اصفهانی طيب الله مضجعه وانا برهانه.

يك دهان خواهم به پهنای فلك تابگویم وصف آن رشك ملك
وردهان یا بم چنین و صد چنین تنگ آید در فغان این چنین

ادیب بارع بود، فقیه مجتهد مسلم بود، در استنباط احکام شرعی مشربی معتدل و متوسط مابین اصولی و اخباری داشت، فیلسوف محقق بود، عارف متحقق بود، ریاضی دان بود، هیئت و نجوم قدیم را هیچ کس بهتر از او نمی دانست و درس محققانه تراز او نمی گفت در جامعیت علوم و فضیلت دینداری و رعایت دقایق اخلاقی و حداعلای تقدس و زهد و تقوی، در عهد خود نظیر و همال نداشت.

خط نسخ را خوش، و خط تحریر را پخته و خوش اندام می نوشت، در انشاء مقالات و تعلیقات عربی و فارسی شایسته بود که او را به «امام محمدغزالی» مانند می کردند. در کثرت

هوش وحدت فهم وقوت ذكاء ونیروی کم نظیر حافظه مابین اقران و امثالش مشخص و ممتاز بود. پدرانش از اعیان دهاقین و مشاهیر نجبا و بزرگزادگان قریه چرمهین^۱ از قرای معروف روستای لنجان اصفهان، و صاحب ضیاع و عقاربودند؛ و بدین سبب بلقب «ارباب» خوانده می شوند. پدرش بنام «ارباب حاجی آقا» و عمویش «ارباب حاج حسن» هر دو؛ و همچنین اکثر اقوام و خویشان نزدیک ایشان از خط و سواد و فضل و ادب بهره کافی داشتند. مرحوم حاج آقا رحیم از کودکی بطوری که مرسوم بزرگ زادگان قدیم بود در مکتب خانوادگی نزد معلم سرخانه که مرد فاضل متدین با تقوایی از اهالی قریه همام لنجان (= دیه امام) بوده است شروع به درس خواندن کرد و در مدتی قلیل خواندن و نوشتن فارسی و مقدمات صرف و نحو عربی را پیش او خوب آموخت، و بعد از آن بخدمت افاضل مدرسین مدارس قدیمه اصفهان پیوست، که بزرگترین آنها علامه بزرگوار آخوند ملامحمد کاشانی است متوفی ۱۳۳۳ ه. ق مدفون در تکیه ملک تخت فولاد اصفهان؛ که در همه علوم و فنون عقلی و نقلی مرتبه اجتهاد داشت؛ و تا پایان حیاتش مجرد و وارسته در مدرسه صدر بازار بزرگ اصفهان زندگانی کرد.

مرحوم استادی را بزرگترین وارث علوم و شاگرد خاص الخاص همان «آخوند کاشانی» باید شناخت؛ برای آن که مدت ده بیست سال متوالی ملازم درس و خدمت او بوده و انواع علوم و فنون از فقه و اصول و کلام و فلسفه و ریاضی و هیئت و نجوم همه را از محضر فیض بخشش او آموخته و اندوخته بود.

شرح منظومه سبزواری را دودوره بادقت هر چه تمامتر پیش او خواند؛ علت دو بار خواندن را خود ایشان چنین می گفتند که درس آخوند فقط تکرار مطالب گذشته نبود، بل که در دو دوره تقریرات و تحقیقات تازه داشت؛ بدین سبب با اینکه تمام کتاب را از منطق و حکمت خوب خوانده و خوب یاد گرفته بودم دوباره آنرا نزد وی خواندم.

کتاب قوانین اصول را هم یک بار پیش حاج میرزا بدیع درب امامی متوفی ۱۳۱۸ ه. ق از مدرسان مدرسه نیماورد که در تدریس قوانین شهرت و براعت داشته است خوانده بود، بار دوم هم آن را نزد همان آخوند کاشانی خواند و در این باره می فرمود چون دیدم که «آخوند» در مسائل این علم مثل دیگر علوم وارد تر و با تحقیق ترست آن درس را از سر گرفتم.

کتاب مغنی و مطول را نزد سید محمود کلیشادی در مدرسه شاهزادهها پشت مسجد حکیم تحصیل کرده، و مدتی هم در درس خارج اصول فقه حوزه مرحوم آیتاله آقاسید محمد باقر درجهائی اصفهانی را (متوفی ۱۳۴۲ ه. ق) دریافته بود.

در جوانی متأهل شد، و بعد از وفات همسر اولش همسر دوم اختیار کرد که تا آخر عمر با او بود، اما از هیچکدام فرزند نیاورد.

دو برادر کوچکتر از خود بنام حاج عبدالعلی ارباب و آقا عبداللّه ارباب داشت که هر دو از نیک مردان روزگار خود بشمار می رفتند و پیش از وی وفات یافتند؛ مرحوم آقا عبداللّه این اختصاص را داشت که خط نسخ را به شیوه «پرتو» خوش می نوشت، خط نسخ مرحوم حاج آقا رحیم نیز همان شیوه را داشت. نمونه خط ادبی او در حواشی تفسیر تیان شیخ طوسی چاپ سنگی تهران

۱ - با کسر حرف اول و سوم تلفظ می شود و درالسنه و افواه عامه «چرمین» می گویند.

که حقیر خاتمه الطبع آنرا نوشته ام طبع شده؛ و نیز نمونه تعلیقات ریاضی او بخط خودش در حواشی کتاب منهاج معان التجنیس که بوسیله این بنده معرفی شده است در نسخه عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است.

ولادت حاج آقا رحیم شنبه دوازدهم جمادی الاخره سال ۱۲۹۷ قمری و وفاتش ساعت چهار بعد از نصف شب جمعه هیجدهم ذی الحجه ۱۳۹۶ هجری قمری موافق ۱۹ آذرماه ۱۳۵۵ هجری شمسی در خانه شخصی خود در اصفهان که جزو محله در کوشک و مسجد حکیم هردو محسوب می شود اتفاق افتاد و در مرافق همان تکیه ملک که مدفن استادش آخوند کاشانی است بخاک سپرده شد. این حقیر شطری مهم از فقه و کلام را با تمام خلاصه الحساب و دو دوره کامل هیئت مسطحه و استدلالی قدیم از فارسی هیئت تا شرح تذکره خفزی و تحفه شاهنژاد آن استاد معظم خوانده و تا حدود سنه ۱۳۴۸ قمری که مقیم اصفهان بودم سالها درک محضر ایشان را کرده ام و در خدمتشان رفت و آمد داشتم. در مهاجرت از اصفهان نیز همه ساله که در تعطیلات تابستان به اصفهان می رفتم خدمت ایشان می رسیدم و از خرمن افاضاتشان خوشه چینی می کردم. بقصد اینکه یکی از هزار و عשרی از اعشار حق استاد خود را ادا کرده باشم قطعه ماده تاریخ ذیل را در رحلت او ساختم و اگر توفیق دست داد مقالتهی مفصل نیز در شرح حال او استاد دیگرم حکیم ربانی و عارف صمدانی آقا شیخ محمد خراسانی متوفی ۱۳۵۵ ه. ق که از حسن اتفاق با یکدیگر کمال دوستی و مصافحات داشتند خواهم نوشت انشاء الله تعالی.

آیت حق رحیم ارباب است	آنکه امروز از جهان رفته
یا خداوند علم ودانش ودین	از زمین سوی آسمان رفته
زین سنجی سرای غم فرجام	شاد، زی ملک جاودان رفته
در طواف حریم جانانه	تن رها کرده و بجان رفته
طایری بود ز آشیانه قدس	لاجرم سوی آشیان رفته
کشتی علم و حصن ایمان را	نوح خفته است و پاسبان رفته
در افاضات عقلی و نقلی	بحر موج بیکران رفته
در بیان دقیقه های علوم	منطق وحی ترجمان رفته
آنکه در خلق و خوی انسانی	با ملک بود توامان رفته
آن بزرگ او ستاد ما که نداشت	خود قرینی در این زمان رفته
نه یکی گوهر گران مقدار	که مهین گنج شایگان رفته
من بر آنم که افتخار بشر	نه همین فخر اصفهان رفته
نه همین مقتدای ما که بصدق	پیشوای جهانیان رفته
جان او چون وداع جسم نمود	گفتی از جسم علم جان رفته
	او برفت از جهان و گفت «سنا»
	«جان علم از تن جهان رفته»

همکاران این شماره

آرام ، احمد - به نشریه جاویدان خرد، سال اول - شماره دوم پائیز ۱۳۵۴، صفحه ۷۰ رجوع شود.

دانش پژوه، محمدتقی - به نشریه جاویدان خرد، سال اول شماره دوم پائیز ۱۳۵۴، صفحات ۷۰-۷۱ رجوع شود.

داوری، رضا - به نشریه جاویدان خرد، سال دوم - شماره اول، بهار ۲۵۳۵، صفحه ۸۳ رجوع شود.

شیروانی، محمد - پس از گذراندن تحصیلات جدید دانشگاهی و تحصیلات قدیمی به شغل دبیری پرداخته و آنگاه در دانشگاه تهران به خدمت مشغول شده و چندین سال است که عهده دار بخش خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است و به عنوان مربی دانشگاه به تدریس هم اشتغال دارد. از وی تا کنون آثاری بدین شرح تصحیح و چاپ و منتشر شده است: ترك الاطاب فی شرح الشهاب قاضی قضاعی، بریدالسعادة محمدبن غازي ملطیوی، مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری، دقایق - الحقایق شیخ احمد رومی، و چندین فهرست نسخ خطی. علاوه بر اینها از وی رسائل و مقالاتی نیز در نشریات کشور درج شده است.

اعوانی، غلامرضا - به نشریه جاویدان خرد، سال اول - شماره دوم پائیز ۱۳۵۴، صفحه ۷۲ رجوع شود.

شریفی، هادی - به نشریه جاویدان خرد، سال اول - شماره دوم، پائیز ۱۳۵۴، صفحه ۷۲ رجوع شود.

خلاصهٔ مقالات به زبانهای اروپایی

سر حجاب

از : فرید هوف شووان

مفهوم حجاب در عرفان اسلامی و مفاهیم مشابه در حکمت‌های معنوی دیگر مانند «مایا» در حکمت و عرفان هندو از برای بیان رابطهٔ بین حق و خلق و یا مطلق و مقید ضرور است. حجاب امری اسرارآمیز است چون سر ظهور مقید را از مطلق بیان می‌کند و مرتبط است به نفس علم مقید که خود امری اسرارآمیز است. متکلمان با جدائی کامل میان خالق و مخلوق از تحلیل عمیق این مسأله می‌گریزند، در حالی که عرفا ریشهٔ مقید را در خود مطلق و جنبهٔ بی‌نهایت آن می‌بینند و این حقیقت را از طریق حجاب که در عین حال مستورکنندهٔ عالم بالا و منعکس‌کنندهٔ انوار مراتب برین وجود است بیان می‌کنند. مؤلف به توضیح رمز حروف الف و ب و ل و ح و قلم و مداد و حدیث قدسی کنت کنتا مخفیا از دیدگاه عرفانی می‌پردازد و متذکر می‌شود که رحمت اسم ذات است و نه صفات و لذا حقیقت مطلق خود ریشهٔ تجلی و خلقت و بنا بر این مقید و نسبی را در بردارد. چون فضیلت رحمت فیضان و تجلی است چنانکه در عرفان هند و گفته می‌شود خود آتما (یا حقیقت مطلق) وجود مایا (حجاب یا عالم مقید) را ایجاد می‌کند. حجاب در عین حال تجلی بخش و پنهان‌کنندهٔ جمال حق است چنانکه حجاب معروف اسس در مصر قدیم بدان اشاره می‌کند. رقص گوپی‌ها در مقابل کریشنا و طرد ساری‌هایشان که در افسانه‌های دین هندوان آمده است نیز اشارت به همین امر دارد. در پایان مؤلف به بحث دربارهٔ معنای تمثیلی لباس و تور و بادبز نهائی که در برخی ادیان در مراسم مذهبی بکار می‌رود و همگی ارتباط به سر حجاب دارد می‌پردازد و از معنای حجاب در عرفان اسلامی به عنوان مستورسازندهٔ حقیقت باطنی دین و رابطهٔ رمزی آن با حجابی که زیبایی زنان را در تمدن اسلامی ازدیدهٔ نااهل پوشیده می‌دارد سخن می‌گوید.

ضمیر شاعرانه و اساطیری در مذاهب شامانی و تائوئی

از : توشیهیکو ایزوتسو

در شماره قبل نشریه جاویدان خرد، اولین مقاله از سه مقاله‌ای که توشیهیکو ایزوتسو استاد برجسته فلسفه و حکمت شرق دور در زمینه معرفت «خود» تألیف کرده است، به طبع رسید و اینک دومین مقاله از این سلسله مقالات از نظر خوانندگان می‌گذرد. نویسنده مقاله به شرح این نکته می‌پردازد که معرفتی که از عالم مثال در ضمیر انسان حاصل می‌شود این آگاهی و معرفت در نفس امر اساس و ریشه اسطوره‌ها هستند، در مکتب‌ذن مورد اعتنا نیست، در حالیکه در ادیان شامانی و تائوئی دارای اهمیت اساسی است و قسمتی از تجربه معنوی سالکین این طریقت را تشکیل می‌دهد. نویسنده تحلیلی منطقی از این پدیده به عمل می‌آورد و نخست این پدیده را در دین شامانی قرن سوم و چهارم قبل از میلاد که آنرا دین شامانی شاعرانه و اساطیری می‌نامد، مورد مطالعه قرار می‌دهد و سپس به شامانیسم فلسفی که در حقیقت تائوئیسم است می‌پردازد. وی یادآور می‌شود که نمونه نظریات و افکار مکتب شامانی شاعرانه را در کتاب «مرثیه‌های چو» و آراء مکتب شامانی فلسفی و یا مکتب تائوئی را در آثار لائوتسه و چوانگک‌تسه می‌توان یافت.

به عقیده نویسنده اختلاف بین شامانیسم و تائوئیسم در رابطه با درک معرفت به عالم مثالی در این است که سالک طریق شامانی پس از درک این مرحله از معرفت به زندگی معمولی که آنرا تراژدی حیات می‌نامد، بازمی‌گردد، در حالیکه سالک طریق تائوئی پس از این تجربه دیگر به زندگی معمولی بازمی‌گردد، در وی نفس بصورت ابدی تبدیل شده است. برای حکیمی که به این مقام رسیده است، زندگی در جهان خاکی بازی و سرگرمی بیش نیست، یا به بیانی دیگر زندگی نوعی گردش آزاد (به گفته چوانگک‌تسه) در زمان بی‌زمانی و مکان بی‌مکانی است.

القبای قدیم نورمن و انگلوساکسون و بروج افلاک

از : المیره زولا

زولا متفکر ایتالیائی در این مقاله نشان می‌دهد که علائم القبای قدیم اقوام نورمن و انگلوساکسون علاوه بر نقشی که به عنوان القبا داشتند منبع نیروهای اسرارآمیز و وسیله بیان علم ماوراءالطبیعه بوده‌اند، زیرا این علائم نماینده اعیان ثابتی که اصل موجوداتند به حساب می‌آیند. در حقیقت این علائم بیان‌کننده نوعی طریق زندگی معنوی و سیروسلوک بوده‌اند. علائم جمعا بیست و چهار علامت هستند که به دوازده جفت مخالف تقسیم می‌شوند. نویسنده در این مقاله به شرح آنها می‌پردازد و معنی باطنی و رمزی آنها را بیان می‌کند. به عقیده وی هر یک از این دوازده جفت بایکی از بروج منطبق می‌شود و به این ترتیب هم نشان دهنده علم دنیوی و هم نماینده علم الهی هستند و بالاخره نتیجه می‌گیرند که این علائم الگوئی واحد و

بهم پیوسته و نماینده جهان بیرون و درون و زندگی و حقیقت انسانند.

منابع داستان مملکت افسانه‌ای شامبالا (حکایت‌های اوسنداوسکی)

از : مارکوپالیس

مارکوپالیس از متفکرین اصیل و برجسته بودائی در جهان معاصر است و کتب و مقالات پرارزشی در زمینه معرفی سنت و افکار سنتی بودائی تألیف کرده است. وی در این مقاله به بررسی منابع کتاب اوسنداوسکی نویسنده روسی می‌پردازد. اوسنداوسکی که به عنوان جاسوس شوروی در اوایل قرن بیستم در مغولستان فعالیت داشته است براساس افسانه‌شامبالا *Shambala* کتابی تألیف می‌کند. خلاصه این افسانه چنین است که در نقطه‌ای مخفی در تبت یا مغولستان افرادی زندگی می‌کنند که بصورتی اسرارآمیز جهان خاکی را زیرنظر دارند. اوسنداوسکی در کتاب خود به تفصیل افسانه شامبالا را تشریح کرده و در اثبات حقیقت داشتن این افسانه شواهدی که خود به‌عینه از آن دیده ذکر می‌کند. این کتاب تأثیر زیادی بر افرادی که علاقه‌مند به زندگی معنوی و عرفانی بوده‌اند داشته است. مارکوپالیس در این مقاله براساس تحلیل و تشریح مفاهیمی که اوسنداوسکی در کتاب خود بکار برده است، نشان می‌دهد که این افسانه نادرست و ساختگی است و در نتیجه منبع کتاب هم که براساس این افسانه ساختگی استوار است، مورد اعتماد نیست.

فرهنگ ایران و جهان امروز

از : احسان نراقی

نویسنده در این مقاله پس از شرح ارکان اصلی فرهنگ ایران، به تاریخ فرهنگ ایران قبل از اسلام و ایران دوره اسلامی اشاره می‌کند و به شرح ادبیات ایران و اهمیت آن بطور مختصر می‌پردازد. اصالت افکار ایرانی را مورد تأکید قرار می‌دهد، از متفکرینی چون شیخ اشراق سهروردی نام می‌برد و وحدت فرهنگ ایران را در طول تاریخ طولانی خود مورد توجه قرار می‌دهد و آنگاه به ارتباط غرب با ایران و نفوذ تمدن مغرب‌زمین در چنددهه اخیر در فرهنگ ایرانی اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ایران در برخوردی که با غرب دارد باید به فرهنگ و سنت خود تکیه کند.

one of the most important works in the tradition of Islamic mystical philosophy. A translation will be published separately.

*

*

Sa^ʿīd al-Dīn Farghānī

Sharḥ-i fārsī-yi Sa^ʿīd al-Dīn Farghānī bar qaṣīdah-yi Ibn al-Fāriḍ
(Farghānī's Persian commentary on the "Tā'iyyah" by Ibn al-Fāriḍ).

Edited with prolegomena and notes by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī.

Persian and English introductions by Seyyed Hossein Nasr.

Index of terminology by William C. Chittick.

JOINT PUBLICATION
OF
THE IMPERIAL IRANIAN ACADEMY OF PHILOSOPHY
AND
THE INSTITUTE FOR PHILOSOPHIC STUDIES

Seyyed Hossein Nasr

Three Muslim Sages

Avicenna – Suhrawardī – Ibn ʿArabī

(Reprint of the 1969 ed. published by Harvard University Press; this edition by Caravan Books, Delmar, New York 12054.)

Paper (185 pages).

FORTHCOMING PUBLICATIONS
(Planned for late 1976 or early 1977)

Traditional Modes of Contemplation and Action

Proceedings of the Colloquium at Rothko Chapel, Houston, Texas, 1973.

Papers and discussions by Wande Abimbole, Shojun Bando, A.K. Brohi, Joseph Epes Brown, Victor Danner, Yusuf Ibish, Toshihiko Izutsu, Archbishop Georges Khodr, Lama Lhalungpa, T.M.P. Mahadevan, Seyyed Hossein Nasr, Jacob Needleman, Raimundo Pannikar, A.K. Saran, Leo Schaya, André Scrima, Huston Smith and Elémire Zolla. With a Message to the Colloquium from Frithjof Schuon.

Edited by Yusuf Ibish, with the assistance of Peter Lamborn Wilson.

*

*

ᶜAbd al-Raḥmān Jāmī

Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ

Text edited with introduction and notes in Persian, with an English preface by William C. Chittick.

Jāmī's commentary on Ibn ᶜArabī's own summary of the *Fuṣūṣ al-hikām* is

13. Shihaboddin Yahya Sohrevardi
Oeuvres philosophiques et mystiques, Tome II
Hikmat al-ishraq
 Texte édité avec prolégomènes en français par
 Henry Corbin
 1976
 \$25 cloth (460 pages)
14. Shihaboddin Yahya Sohrevardi
Oeuvres philosophiques et mystiques, Tome III
Oeuvres en persan
 Edités avec une introduction et analyses en persan par
 Seyyed Hossein Nasr
 Prolégomène en français par
 Henry Corbin
 1976
 \$25 cloth (730 pages)
15. *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e siècle jusqu'à
 nos jours, Tome III*
 Textes choisis et présentés par
 Sayyid Jalâloddîn Âshtiyânî
 Introduction analytique par
 Henry Corbin
 1976
 \$30 cloth (c.a. 1000 pages)

(A note to our customers: Number 1. may be obtained exclusively from E.J. Brill, 41 Museum St., London. Numbers 11., 13., 14. and 15. can be obtained exclusively from Librairie Adrien Maisonneuve, 11 rue Saint Sulpice, Paris VI^e, France. All other items may be ordered exclusively from Kraus-Thomson Ltd., FL-9491 Nendeln, Liechtenstein.)

9. Seyyed Hassan Eftekharzadeh, ed.
Annual Bibliography of Philosophical Works Published in Iran Vol. II 1395 (A.H. Lunar) (1974-1975)
 1976
 \$5 paper (110 pages)
10. Mullā ^cAbdullāh Zunūzī
Lama^cāt-i ilāhiyyah (Divine Splendours)
 Edited with prolegomena and notes by
 Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī
 Persian and English introductions by
 Seyyed Hossein Nasr
 1976 (1396 A.H. Lunar)
 \$22 cloth (514 pages)
11. Shihaboddin Yahya Sohrawardi
Oeuvres philosophiques et mystiques, Tome I
 La métaphysique: 1. *Kitāb al-talwihāt*. 2. *Kitāb al-moqāwamāt*.
 3. *Kitāb al-mashāri wa'l-motārahāt*.
 Textes édités avec prolégomènes en français par
 Henry Corbin
 1976
 \$25 cloth (592 pages)
12. Aḥmad Ghazālī
Spiritual Flight: the Risālat al-Ṭayr
 with the Arabic version by
 Abū Ḥāmid Muḥammad Ghazālī
 Edited with notes, and with introductions
 in Persian and English by
 Nasrollah Pourjavady
 1976
 \$5 paper (62 pages)

4. Reza Davari
Fārābī, the Founder of Islamic Philosophy (In Persian)
 1975
 out of print (will be re-issued early 1977)

5. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)
Al-Mabda' wa'l-ma'ād (The Beginning and the End)
 Edited with prolegomena and notes by
 Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī
 Persian and English introductions by Seyyed Hossein Nasr
 1976
 \$25 cloth (654 pages)

6. Ṣā'in al-Dīn ^cAlī ibn Muḥammad Turkah
Tahmīd al-qawā'id (The Disposition of Principles)
 With the glosses of Muḥammad Riḍā Qumsha'ī and Āqā Mirzā
 Maḥmūd Qummī
 Edited with prolegomena and notes by
 Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī
 Persian and English introductions by Seyyed Hossein Nasr
 1976/1396
 \$22 cloth (482 pages)

7. Peter L. Berger
Toward a Critique of Modernity (in English and Persian)
 1976
 \$2 paper (32 pages)

8. Maḥmūd Shahābī Khorāsānī
*A Critical View Concerning the Principle of the
 Simplicity of Truth* (in Arabic)
 1976
 \$12 cloth (216 pages)

PUBLICATIONS OF THE IMPERIAL IRANIAN ACADEMY
OF PHILOSOPHY

1. Seyyed Hossein Nasr
with the collaboration of William C. Chittick
An Annotated Bibliography of Islamic Science, Vol. 1
1975
\$30 fine cloth binding (505 pages)
2. *The Poetry of Ḥallāj in Persian*
translated by Bijan Elahi
1975
out of print
3. Seyyed Hassan Eftekharzadeh, ed.
Annual Bibliography of Philosophical Works Published in Iran
Vol. 1, 1395 (A.H. Lunar) (1973–1974)
1975
\$4 paper (95 pages)

“The Two Testaments of Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn Muḥammad Suhrawardī”, translated from Arabic to Persian by Muhammad Shirvani. These two short treatises were written by the great Sufi shaykh, author of *ʿAwārif al-maʿārif*, just before his death in 632 A.H. In typical Sufi style, he addresses one to his son, the other to his disciples, leaving them with concise statements of his moral and spiritual advice.

“The Divine Tree”, a treatise by Mīrzā Rafīʿā Nāʾinī, one of the well-known Shiʿite hakim-philosophers of the 17th century, edited by ʿAbdullah Nurani. Nāʾinī deals with the problem of Unity and offers proofs of the reality of the existence of God, or the “Necessary Being”, showing that It possesses the qualities of Knowledge, Power, Will, Hearing, Sight and Speech, and that It is Eternal and Primordial. The author also discusses the Acts and Names of God, and the questions of Prophecy and Imamat.



highest state by quoting a verse of Jalāl al-Dīn Rūmī:

That bitter medicine which is mixed
with sugar for a time
Has lost its bitterness
and become quite sweet.

“The Five Principles” by Wahid Qazwīnī, edited by Hadi Sharifi. This treatise of the great Safavid historian was recently discovered by Muhammad Taqi Daneshpajhuh; the work is important for the history of Islamic philosophy in that Qazwīnī here reveals his adherence to the Peripatetic school. Here he proves the existence and unity of God on the basis of the principles of sufficiency and insufficiency. His arguments are based on God’s Knowledge and Justice; God must by His Nature be just, and put everything in its proper place. Therefore He sends prophets for the guidance of mankind. God’s choice in this matter cannot be influenced by outside forces, therefore the nature of Reality is “right” and good because the Prophet says it is so – no other reason need be given, once the Nature of Divinity Itself is established.

“The Ka’ba”, by Titus Burckhardt, translated from English into Persian by Gholam Avani. The Prologue to Burckhardt’s *Art of Islam, Language and Meaning* (London, World of Islam Festival Publishing Company, Ltd. 1976).

SUMMARIES OF PERSIAN ARTICLES

“Culture and Development” by Leopold Sedar Senghor, translated from English to Persian by Gholam Avani. The President of Senegal, himself a poet and philosopher, here offers definitions of culture and development, and discusses the relation between the two terms as it affects the “developing” world. As in other works, he argues that only through “Negritude” will the people of Africa be able to take part in a truly meaningful “dialogue of civilisations.”

“The Reality of the Intellect” by Mīrzā Abū'l-Ḥasan Qazwīnī. This is the first of a series of short, concise and beautifully written treatises by the great contemporary Persian philosopher, who died only two years ago, which will appear in *Sophia Perennis*, and eventually in book form. In these essays Qazwīnī has dealt with difficult problems of philosophy in a style which is both elegant and contemporary.

In the present work he demonstrates that the intellect is a substance, but independent of matter and time, as well as of the essences of matter and time; thus he presents an argument against materialism, which posits that being is limited to the material world, by showing that intellect has a real but immaterial being.

He distinguishes four levels of the intellect: (1) the intellect which comprehends *materia prima*; (2) the Universal Intellect; (3) the analytic intellect; and (4) the Transcendent Intellect. In conclusion he suggests the “process” by which the Intellect is raised from the lowest to the

For Zolla the Indian is pre-eminently the shaman, the man of vision, and the last two chapters of the book contain a spark of genuine optimism kindled not only by the studies of such whites as Joseph Epes Browne and Frithjof Schuon, but even more by an emerging Indian literature which begins with accounts taken down by (finally) objective anthropologists, and extends at last to authentic expressions in English by Indians themselves.

On top of everything else the book is extraordinarily entertaining in the best sense of the word. Strange characters cross the stage, odd corners of literary history are excavated, axes are ground and used most elegantly to polish off the dodos of American racism. Only true civilisation could produce such a clear view of those "barbarians" with whom, in all probability, the future of any true American culture still rests.



duced by Santillana to the exploration of new evidence and the uncovering of further wisdom.

A lot of water has flown through the mill since 1969. The world is ready for these revelations. *Hamlet's Mill* is a

book that *must be read* by all those whose interest in tradition extends to the study of a genuine history of science – and even more by all scientists whose interest in history extends to a genuine openness to tradition.

The Writer and the Shaman, A Morphology of the American Indian by Elémire Zolla (A Helen and Kurt Wolff Book, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 757 Third Ave., New York, N.Y. 10017; 1973; 312 pages, \$12.50).

This is the second of our neglected masterpieces. The author will be familiar to our readers – and appropriately enough, his article in this issue relates specifically to the very methodology discussed in the review of *Hamlet's Mill* above.

Zolla's prose is as powerfully poetic as Santillana's, but his grounding in tradition is more firm. In this book, translated from the 1969 Italian edition by R. Rosenthal (who has admirably captured the very flavour of Zolla's lilting and paradoxical English style) the author is carrying out one of the most important tasks facing the adherent of tradition today: the application of critical values based in tradition to a specific field of human experience.

The field here is highly unusual and likely to be more or less completely un-

known to any but the specialist: the image of the American Indian in American literature from the era of "Discovery" to the present. With wit and the kind of omniverous reading which can turn up, as paradigms of a whole period of thought, lost Puritan tracts and forgotten novels, Zolla demonstrates how throughout American history there has been an almost total failure to see the Native American as he is. Each author reflects or even consciously manipulates a false image of the Indian, as vicious savage, noble savage, primitive libertine, pagan or anthropological statistic. Until the 20th century not a single American author can be weighed in the balance and not found wanting – and some of America's "best" writers look tarnished indeed when viewed in the light of their attitudes towards the red man.

SHORT REVIEWS

The editors of *Sophia Perennis* would like to begin with this issue a special service to their readers, of bringing to their attention certain books of particular relevance to our point of view, long in print, or even out-of-print, which have been unjustly neglected. There could be no better work with which to begin than *Hamlet's Mill, An Essay on Myth and the Frame of Time* by Giorgio di Santillana and Hertha von Dechend (Gambit Inc., 53 Beacon St., Boston, 1969; 505 pages, \$ 10.00).

The late Giorgio di Santillana is widely accepted as one of the major exponents of the discipline of the history of science as it is known today. Yet when this book, his masterpiece, was published it was received with either silence or outright scorn by the academic world. Modern science was simply not ready to accept the facts (yes, facts) he presented in proof of the assertion that archaic man possessed a science of astronomy and time as exact and in some respect more exact than his modern counterpart. Even Santillana and his co-author had found it difficult to believe, at first, yet once they began

the exploration of myth which expresses the primordial science and which makes up the subject matter of *Hamlet's Mill*, they were simply unable to deny it. Finally they came to see that modern science, since the Renaissance had progressively cut itself off from all sources of ancient wisdom, obscuring the truth in a shoddy attempt to glorify its own totalitarianism.

The result of their work is a book so electric with passion and discovery that it sparkles. It is an extended prose poem which brings together a vast and awestruck respect for the past with a scientific "rigour" truly empirical and all-embracing, a tremendous erudition and a mastery of English style — and a withering scorn for the scientific establishment that undoubtedly contributed directly to the book's burial under the rubble of "enlightened" opinion.

Above all, *Hamlet's Mill* is a tool for further discovery. Those who can bring to it a sufficiently catholic grasp of the principles of astronomy, of comparative mythology, of traditional metaphysics and intellectual intuition, will be able to extend the methodology intro-

some have the capacity of a vase, others of a sea, but both possess an aptitude for perfection.

Movement towards perfection exists in all creatures from the lowly soil to the highest creature, man. The movement, called *harkat-i johari*, is the essence which animates all things, giving them life, allowing them to approach God. Existing in the souls of minerals, vegetables, animals and men, this essence (*johar*), when it is accumulated and perfected within a being, allows it to rise to a higher plane: that is, a perfected mineral soul transforms into the lowest and most imperfect vegetal soul, and so on. Man is the result of perfected matter plus the angelic soul or divine breath which is given to him directly by God.

All creatures are good in themselves and everything is in its rightful place. Where then does evil come from? The eternal question is here given a simple answer: evil emanates from man alone and exists for man only. It is the product of the imperative or commanding self, the "animal soul" or *nafs*. The *nafs* itself is the support of the angelic soul, the vehicle which takes it towards perfection — provided that the angelic soul, like a rider, has the *nafs* perfectly controlled, like a tamed steed.

Man is responsible for his spiritual destiny, but the whole of creation is ruled by absolute justice, which in turn implies a divine action which determines destiny. Elahi's chapters on the question of predestination and liberty, or variable

and invariable predestination, recall the enigmatic tradition (attributed to ^CAli) according to which our "destiny" lies in fact between predestination and free will.

Aside from such philosophical considerations, the book deals primarily with the spiritual path itself, which is depicted as based on a precise science of the soul and of spiritual truth, animated by a conception of mysticism which might be called supernatural, since it relies above all on unequivocal faith in God and the awareness of the human origin of evil. It rejects stereotyped spiritual techniques, insisting on the need for a genuine master, compared to a wise physician, one who avoids treating all his patients with the same drug. Elahi advises the aspirant towards perfection to put himself with total sincerity and disinterestedness into the hands of God, imploring the help of the prophet of his own religion. It will then be impossible for him to fail to obtain the mercy of God, who will guide him to a Perfect Master.

La voie de la perfection is an outstanding and important addition to the growing number of books in western languages which make available oriental teachings presented from within, by authentic spokesmen. As such it should be of interest to those with an academic approach, provided they are not prejudiced against such sources, as well as to those seekers whom the author wishes primarily to address.

Negeen Sa'i

representative of God who reflects His image on our globe.

The *walayāt* or esoteric mission is thus borne by each such *wālī*, who divulges it to his close disciples, each according to his level of comprehension, Sultan Ishaq, believed by his disciples to have been the *dhat-i bashar* or manifestation of the total essence of God, was born in the Kurdish province of Awraman, (now in Iraq). During his era certain aspects of the teaching crystallised in certain specific ways, and were passed on to an elite. After his death these disciples, in the usual pattern, began to spread the sect, which has largely been confined to Kurdistan.

La voie de la perfection represents these teachings as they were developed by the great Ustad Nur Ali Elahi (1896–1974), the father and spiritual master of the author. Nur Ali Elahi's intention was apparently to restore the doctrines of the sect to their original purity, and emphasise the aspects of that doctrine which deal with the path of perfection. It must be assumed that in this task he was guided as much – if not more – by inspiration than by strict adherence to a received body of teachings; in any case, his work certainly reveals more of the purely spiritual side of the sect than is to be found in the works of the orientalists (such as Gobineau, Ivanov, Mokri or Minorsky), most of whose writings are considered severely inadequate by the Ahl-i Haqq themselves. In fact, we are dealing here with a group within the Ahl-i Haqq rather than with the whole phenomenon; if one views the Ahl-i Haqq

in general as a congeries of sects, which might loosely be termed a religion, then the Elahi group might be called an esoteric school within that “religion”. This should surprise no one who has realised that even the most esoteric groups, such as the Ismailis, gradually develop their own “orthodoxy”; but the orientalists have largely missed the fact that the Ahl-i Haqq is divided into subsects (including outright devil-worshippers), fascinating from the point of view of folklore or anthropology, but playing only a minor role in the task of conserving primordial truths.

The author of this book deals with all monotheist religions (Judaism, Zoroastrianism, Buddhism, Christianity, Islam), not at the level of the exoteric law, but from an esoteric point of view which assumes that all these faiths possess the same supernatural goal. One will certainly find embedded in his teaching points of doctrine which cannot be reconciled with exoteric Islam, such as the principle of successive human lives whose modalities are explained in a unique way, which hardly seems to deserve the easy label of “reincarnation”.

Each soul is destined to a thousand lives, at the end of which it faces a final Judgement, entering Hell, Paradise or the world of absolute perfection. Only perfected souls can liberate themselves earlier from the cycle. Between two lives the soul sojourns in the *barzakh*, an intermediate world where it undergoes a process of purification. Every soul has the ability to arrive at its own perfection:

which causes revolution.)

In any case there is little to fault, even from the strictest traditional point of view, in Roszak's conclusion on "The Centers of Consensus: Reconnaissance of the Next Reality" – the centres being "Potentiality, Upaya, Transpersonal Subjectivity, Universality, Wholeness, Organicism, Illumination of the Commonplace, and Satsang". Given that there is going to be a next reality, we will do well to start from somewhere around these points.

Not every book has to be "stimulating" to be good, as Sunday reviewers seem to imagine – indeed literature in many areas could do with a bit more repose than stimulation. But *Unfinished Animal* is stimulating in the best sense of the word: one agrees, disagrees, looks

up as if Roszak might suddenly appear, ready to expound a doubtful or fascinating point, in the other chair in one's study. He is talking about changing your mind, seeing it fresh, making it new, romanticising about dismantling modernity, getting a "new package," seeing eternity in a grain, etc. He not only deserves to be read; he deserves to be *listened to*:

I have it on good authority
that the west of this
cloud-bound coast
there are islands
beyond the islands
... let me tell you
what I've heard
about these islands.

Peter Lamborn Wilson.

La voie de la perfection

by Bahram Elahi

Paris (ed. Seghers)

\$6.00 (212 pages)

This book, by a living Iranian spiritual master, does not fall into the usual categories of books about mysticism, Sufism and related topics; it is neither a scholarly work nor does it bear a particular relation to the Sufi movement, or to critical literature on Sufism.

Although the kernel of the book is to be found in Shi'ism, it is in fact a product of the esoteric sect known as the Ahl-i Haqq (People of Truth), founded in the 14th century by one Sultan Ishaq; if Shi'ism is the kernel, the Ahl-i Haqq themselves would claim

their own teachings to be the fruit.

Shi'ites recognise the twelve Imams as the rightful, divinely decreed successors of the Prophet, each carrying within himself the *sirr-i imamat*, the secret teachings of Islam. While the Shi'ites stop short with the still-living but occulted Twelfth Imam, recognising no other transmitter of the *sirr-i imamat*, the Ahl-i Haqq teach that these secrets, perfected within the framework of Islam, have existed since the time of Adam, the original man, and continue to be transmitted in each age by a *wali*, a direct

may have preceded him. The coming of man is a sudden 'descent' of the Spirit into a receptacle that is perfect and definitive because it conforms to the manifestation of the Absolute; the absoluteness of man is like that of the geometrical point, which, strictly speaking, is quantitatively unattainable starting from the circumference.

In any case, it seems clear that either the sages of the past have left us with enough accumulated insight to understand these problems, or that we must swallow the unpalatable hypothesis that biologists and syncretists of our own time have hit closer to the mark than the saints. Roszak agrees with the traditional thinkers that Darwin botched it horribly and the Social Darwinists compounded the mess — no one who has seen through the modern anti-myth of Progress can stand against this conclusion for long. He has kind words for Lamarck and even for Bishop Wilberforce, the bogey-man of high-school biology teachers (whose 1860 review of *The Origin of Species* he recommends as "very nearly a model book review, courteous, learned, incisive"). In a climate of such open-mindedness it would seem that the next logical step might be a meeting between traditional hermeneutists and unprejudiced biologists, and I suggest it as a great idea for a colloquium.

Something of the same approach might benefit another area of Roszak's concerns, the potential of the Human

Potential Movement in psycho-therapy. Once again despite many reservations, decapitations and digs at Eselin-style excess, Roszak sees the idea of *therapy* as an important meeting ground between the traditions and the Aquarian quest. A contemporary Sufi master (who is also a psychologist) insists that "Sufism has nothing to learn from psychology; psychology has everything to learn from Sufism". Be that as it may, there is still a learning process to be undergone, and Roszak discusses the various preliminaries with profound attention.

The politics of the Aquarian Frontier (which Roszak called the "politics of transcendence" or "ecstasy" in his earlier book *Where the Wasteland Ends*) are now defined as falling somewhere near Goodman's felicitous slogan "Neolithic Conservatism", and are beautifully explained in terms of Patanjali's insistence on *yama* (in a word, ethics) as the preliminary for spiritual progress. It is precisely this insistence on rising above mere humanism (as opposed to falling beneath it, as in modern totalitarianism) which now draws together thinkers like Roszak and Illich on the one hand with the traditional thinkers on the other in a common enthusiasm for "alternative" visions, visionary social paradigms. Even "revolution" might be understood in terms of a cyclic philosophy of time to mean a non-violent re-turn of the spiral that could bring us a more truly humane dispensation. (I take this to be what Schumacher — the "Buddhist economist" — means when he says he does not mind being called a crank, because a crank is a small instrument

man-angel sequence. The possibility that such a picture is neither possible nor desirable must be considered, but even so I think that further conversation and thought might well lead, at least, to more clarity. I offer in evidence these paragraphs from F. Schuon's *Stations of Wisdom* (pp. 94-95):

According to a Red Indian myth, the Great Spirit created man three times over, each time destroying what He had made before; the first two attempts were abortive; only the third was to survive. The various forms of animal fossils (gigantic saurians and so forth) prove, not a generic continuity between species, but first efforts towards incarnating certain 'ideas' out of the primordial chaos. At the epoch of the great waves of creation, 'matter' was not yet definitely separated from the subtle world, to which, for example, the psychic elements belong, whether they are conceived in subjective or objective mode; creation could thus take place not by 'evolution' starting from a single cell — an impossible hypothesis, anyway, and one which only pushes the limits of the difficulty further back — but by successive 'manifestations' or 'materialisations' starting from the subtle state, the cosmic matrix of 'ideas' to be incarnated.

This way of seeing things does not exclude very partial evolutions, or adaptations to environment, but reduces them to proportions compatible with metaphysical and cosmological principles.

Creation — or 'creations' — should then be represented not as a process of transformism taking place in 'matter' in the naively empirical sense of the word, but rather as an elaboration by the life-principle, that is to say, something rather like the more or less discontinuous productions of the imagination: images arise in the soul from a non-formal substance with no apparent link between them; it is not the images which transform themselves, it is the life substance which causes their arising and creates them. That man should appear to be the logical issue not indeed of an evolution but of a series of 'sketches', more and more centred on the human form — sketches of which the apes seem to represent disparate vestiges — this fact, or this hypothesis, we say, in no way signifies that there is any common measure, and so a kind of psychological continuity between man and the anthromorphic and more or less 'embryonic' bodies which

advising us all to go on working, meditating and being as happy as intelligence allows. He talks about "evolution of consciousness". Despite his almost total openness to (and by now acceptance of) the "perennial tradition", he *seems* to part from it on this one major point. Is *Unfinished Animal* then simply another (if immeasurably better written) installment in the saga of T. de Chardin, S. Aurobindo and the spiritual Progressists? Another plea for Mutation?

No. In the first place, Roszak's insight into the nature of the Golden Age is too incisive. He paints, in his "personal myth of the Few", as clear a picture of the traditional concept of the "garden" as I've read; and in the chapter "Try Not to Forget", he traces the primordial Wisdom through history in a way almost compatible with the traditional perspective. (My only major objection is to his too easy dismissal of Judeaism, Christianity and Islam in favour of what he calls the "Hidden Wisdom" of Neoplatonism, Kabbalah, alchemy, Sufism, etc. In the first place the Wisdom is hidden only in the sense that wine is hidden in bottles. Break the bottle and the wine spills out, mixed with shattered glass, and runs irrecoverably into the dust. The alchemists, Sufis and other proponents of the Hidden Wisdom have accepted exoterism for what it is, and no more; I believe the "Aquarians" must do the same or risk compounding the dangers of eclecticism which Roszak is the first to "discriminate against". In the second place, the three monotheistic religions are *our* heritage, the Western Way, and it is very unlikely that

more exotic faiths such as Buddhism or Shamanism can completely fill the whole cultural, psychic, symbolic field so long occupied by the occidental Paths. Let the "illumination of the commonplace" of which Roszak writes so movingly begin with a new burst of light upon our own world, our own backyard. It must be fuelled, of course, by a respect and willingness to learn towards all traditions, and even by the presence of Zen monasteries in Maine. But let us not lightly reject the possibilities of a truly Western gnosis within the framework of a new attitude towards Judeaism, Christianity and Islam.)

"Evolution" for Roszak means that "we must become what we are", and by this definition there is no quarrel with tradition. But in his exploration of the details certain questions are raised, especially when he seeks (however hesitantly and even ironically) among such writers as Blavatsky, Steiner and Gurdjieff for an emerging picture of this "spiritual" evolution of consciousness.

Rozzak's discourse on evolution reaches me in the midst of my own rather painful attempt to fit the various confused and confusing pictures of evolution, its "proofs" and counterproofs, seductions and discontents, into a spiritual perspective. It is my *impression* that Roszak himself has not completely thought out the whole net of relations among bio- and cosmogenesis, and the "evolution of *consciousness*", in such a way that a coherent picture is formed, metaphysically embracing all the data from fossils to Rumi's stone-plant-animal-

one want to answer his book rather than merely review it. *Unfinished Animal* is perhaps part of a work in progress, not only of Roszak's, but of a great many people who live, according to him, somewhere on or near the Aquarian Frontier.

The book's subtitle introduces two concepts that have not gained much acceptance among adherents of traditional ways of thought. The first is precisely this "Aquarian Frontier". Roszak spends a good many pages on a witty and sometimes severe description of the various inhabitants of this frontier, seen from a rather Californian perspective, but ends by insisting that something is in the air, as it were, some change is afoot, and that we must search among these groups, gurus and therapies to discover the nature of the change.

He explains why, after several centuries of "Newton's Night", there is bound to be an element of excess and a danger of the demonic along the frontier (as along all frontiers). In a marvellous section called "In the Shadow of the Great Beast (i.e. Aleister Crowley)" he neatly decapitates various frontiersmen who richly deserve it, such as Eric Von Daniken, the New Orgone People and the revolting Uri Geller; and reminds us again that *Demon Deus Inversus Est*.

But overall he approves of the potential opened up for a return to the Centre, a re-discovery of our true inward nature without which — it almost goes without saying at this point — nothing of an outward improvement in our condition (from Alternative Technology to true social sanity) is likely to be achieved.

Roszak admits that, despite certain reservations, "in my own education, no writer has been more helpful as an example of keen, spiritual discrimination than the French Sufi, René Guénon", and it is interesting to ask how Roszak's concept of the Aquarian Frontier might possibly be reconciled with the Guénonian vision of the Reign of Quantity. If Time is approaching an end, as Guénon seems to indicate, how are we to hope for this so-called Aquarian Age of new spirituality? But then, how are we to explain the positive elements of the modern world's rediscovery of the Spirit in purely Guénonian terms, if we interpret Guénon simply as a cosmic pessimist? (a label he would never have accepted.)

It is perhaps not really too important to speculate either on Aquarian "upturns in the cycle" of the Kali Yuga, or on the nearness of the end of the cycle. In Islam one is encouraged to live *simultaneously* as if every moment were one's last, and as if one had already attained the tranquility of a Taoist immortal. If we were to speak (tentatively, questioningly and in parentheses as it were) of the "end of a world" rather than the "end of the world", we might even interpret certain "Aquarian" motifs as harbingers. Eschatology, in any case, makes a rather poor parlour game, and on the whole it would appear that a certain guarded positive attitude about life makes for a more balanced existence than tub-thumping, either optimist (à la Herman Kahn) or pessimist.

Roszak, however, goes farther than this: he does not end his argument by

UNFINISHED ANIMAL, THE AQUARIAN FRONTIER AND THE EVOLUTION OF CONSCIOUSNESS

by

Theodore Roszak

(Harper and Row, 1975; 271 pages; \$10.00).

“We have trapped God somewhere between the brain physiologist’s computer and the carnival funhouse where everything novel and naughty draws the crowd. We have clearly reached a stage in our psycho-spiritual explorations where discriminating among the countless options before us is the imperative need. It is *spiritual intelligence* the moment demands of us: the power to tell the greater from the lesser reality, the sacred paradigm from its copies and secular counterfeits.”

Peter Berger (the brilliant sociologist one of whose works has been published by the Imperial Academy) has spoken – disparagingly – of the “romantic desire to dismantle modernity.” He assumes it is not

an option. Theodore Roszak assumes it is.

It is not bad to be a romantic if the subject of one’s “romanticising” is the Truth. The question which every thinker about modernism eventually has to face is “What to do?”, and the first answer given by the traditional world is “No activity without Truth.” If it needs a touch of the romantic to be able to accept this, and still go on, then let us be romantics.

Virtually every chapter of Roszak’s excellent new book addresses itself to a major philosophical question, including practical extensions, in such a way that (it seems to me) no one at any point on the “alternative” spectrum can afford not to enter into conversation with him. He himself seems to admit that in many major areas his thinking is still developing, and it is this quality of openness and the will to *use* the intelligence that makes

as revealed in the writings of the Sufis themselves — hagiographies, handbooks, spiritual testaments, and above all the incomparable mystical poetry of Rūmī, Ḥattār, and their many successors. (It is not surprising that the high point of the book, most clearly reflecting the author's own enthusiasm and mastery of the subject, is surely the inspired section particularly devoted to Persian Sufi poetry.) The phenomenological method is most notable, for example, in the chapters on the stages of the Way, on Sufi "anthropology" (and prophetology), on the organization of the various orders, and on the masters of "theosophy" — chapters which, while following loosely a certain time sequence, are in fact virtually self-contained essays from points of view formally applicable (at least implicitly) not merely to all the "periods" of Islamic mysticism, but indeed to the totality of related phenomena in other religious traditions.

The present work, however, does not move on explicitly to develop such unifying perspectives. Rather these disparate aspects of Sufism, with all their profuse and colorful poetic illustration, are here set side by side, on a common plane, as in a Persian miniature whose brilliant, intriguing details can often dazzle the untrained eye in search of order and unity. The reader may find himself at the end of this book — like the blind man in the famous fable of the elephant (taken from Rūmī) with which the author begins it — in a state of perplexity as to the underlying unity or essential reality of Sufism.

Rūmī might well approve: "Ḥayra," the state of amazement and bewilderment at the impotence of man's powers before the divine Infinity, was an important, perhaps even an indispensable stage on the mystical path. And it is only by existential commitment (or rather, surrender) to that Way, he and many of his fellow Sufis would seem to suggest, that the "true" questions are ultimately solved — and the others dissolved — in the ineffable experience of Unity ... But the thoughtful reader might equally recall yet another tradition for which "wonder" and amazement was the beginning of wisdom — only a wisdom, this time, which (at least ideally) resolved those searchings through a unified intellectual vision of perspective and hierarchy, rather than the blind and trusting "sacrifice" of the intellect. Philosophy and metaphysics — sometimes, as Dr. Schimmel points out, in forms not wholly alien to Sufism and the Islamic world — have offered, and still offer, another and different sort of guide for the perplexed. In either case, it is a measure of the scope of this book (including, but also transcending the usual frameworks of historical scholarship), and of the subtlety of its author's art, that one is led so irresistably and inescapably — as in the masterworks of Sufism themselves — to pose these perennial questions once again.

James Morris

but a fine new translation has been published in New York by the Khaniqah Maliknia Nasser-alishah, and is available from Books on Islam, 240 W. 72nd St., New York, N.Y. U.S.A.

(14) Undertaken already to a certain extent by A.M. Schimmel, whose work is reviewed elsewhere in this issue.

MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM

by

Annemarie Schimmel

Chapel Hill, N.C.: Univ. of North Carolina Press, 1975. 506 pp.

Professor Schimmel's book is certainly the most comprehensive historical introduction to the manifold aspects and expressions of Sufism yet to appear in English, and probably in any European language. Combining a survey of virtually all the relevant scholarship with the fruits of years of personal acquaintance with the classical texts and (what is still too rare in this field) a first-hand, sympathetic awareness of Sufism as experienced and practised in several parts of the contemporary Islamic world, the unmatched range of this work makes it an ideal starting point for the student or curious "amateur", and at the same time a convenient reference — as well as a reminder and challenge — for more advanced scholars in Islamic mysticism or related comparative studies, who are perhaps especially tempted to take the part for the whole in such a vast and forbid-

dingly complex field of research.

The book is not primarily a "history" of Sufism, at least not in the reductive, historicist sense that has marred so many earlier approaches. It does provide a synthesis of the latest scholarly views on the historical "development" of Islamic mysticism (in both its symbolic and social expressions), one that is especially noteworthy — in contrast to certain still-influential interpretations — in its stress on the distinctive and authentically Islamic sources, and in the more balanced attention given to such crucial "post-classical" developments as the metaphysics of Ibn^C Arabī and the spread of popular Sufism in Turkey and the Indian subcontinent. But this chronological line is in fact merely the armature for a fundamentally phenomenological and topical approach that focuses on a number of different "dimensions" of mystical Islam

(2) But in this respect a good word ought to be said for such groups as Krishna Consciousness, and even certain branches of the "Jesus Movement". Whatever else they are up to, they are at least chanting a Divine Name in the streets, which is certainly not to be disdained. Despite their exclusiveness, almost inevitably the mark of exoterism however exotic, it is not from such groups that one ought to expect "dangerous side effects" but rather from obvious heterodoxies like Scientology, Subud, the Unification Church, Divine Light Mission, TM, etc.

(3) As is proved by the account in the *Secret History* of the Mongols of Genghis Khan's dream of the Bodhisattva Avalokiteshvara (!) instructing him to cleanse the earth of corrupt civilisation.

(4) This terminology arbitrarily lumps such phenomena as Christian and Jewish spiritual revival with the "East" and ignores the widespread modernisation of the geographical orient. "East" and "West" are being used, as it were, in an ishraqi manner of speaking. The terms will have to be re-assessed when we come to speak of Islam.

(5) True, the gifted Indian musician and Sufi from Baroda, Hazrat Inayat Khan, visited the West at this time, but unfortunately allowed his few adherents there to separate Sufism from Islam, with mixed results. Guénon embraced Islamic Sufism, but neither desired nor expected "followers". A few British savants and soldiers became Muslims but were treated as eccentrics. A few Italians became Sufis but remained extremely hidden.

(6) Of course, this is only to describe its particular position in history. If we look back a bit earlier, Christianity and Judaism were also "bridge" traditions. In fact, it begins to appear as if the "European" spirituality posited by Nietzsche and others never really existed. The Celts are eerily like the Indo-Iranians, and even Stonehenge seems to belong to the same tradition that developed Babylonian astrono-

my. Nevertheless, at the moment (and for the sake of argument) there are such things as East and West, and Islam lies between them in a special way.

(7) Nor can we deal with all such books, unfortunately, since sheer numbers would overwhelm the article. We limit ourselves in two respects: to books which reached us, one way or another; and to books of a sufficiently high quality to be considered significant.

(8) In other words, the Festival could be seen as analogous to the cultural and scientific interest of late mediaeval Europe in Islamic civilisation, this time however with more leaven of religious "tolerance" and sympathy; the potential seed of a new "renaissance."

(9) But we must mention, in passing at least, the wonderful catalogues produced by the Festival for the Quranic exhibition, the Nomad and City Exhibition, the exhibition of musical instruments, the Hausa Exhibition; the Guide to the Science Exhibition prepared by Crescent Moon Press; and the large and excellent catalogue for the Art Exhibition by the Arts Council. All these are worth buying as books in their own right.

(10) See for example *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge Mass 1964; new ed. Thames & Hudson 1976); *Science and Civilization in Islam* (Cambridge Mass., 1968; New York, Mentor Books, 1970); *Man and Nature* (London, Allen and Unwin, 1976); and *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Vol. I (Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975).

(11) See for example *Moorish Culture in Spain* (Allen and Unwin); and *Fes, Stadt des Islam* (Urs Graf Verlag).

(12) For information, orders, posters, brochures etc. write to W.D. Begg's Office, Begg Building, Topdara, Ajmer, Rajasthan, India.

(13) The old version of Ansari is an exception

NOTES

(1) Books discussed in this article:

By the World of Islam Festival Publishing Co.: *Islam and the Perennial Philosophy* by Frithjof Schuon; preface by S.H. Nasr; translated by J. Peter Hobson. 217 pages. Paperback and cloth editions.

Islamic Science, An Illustrated Study by Seyyed Hossein Nasr, photographs by Roland Michaud, 273 pages. 137 plates, 112 figures. £12.50.

Art of Islam, Language and Meaning by Titus Burckhardt. Photographs by Roland Michaud; translation by J. Peter Hobson; foreword by S.H. Nasr. 204 pages. 186 plates, 67 figures. £12.50.

Geometric Concepts in Islamic Art by Issam El-Said and Ayşe Parman. Foreword by Titus Burckhardt. 154 pages, 54 plates, 103 figures. £ 7.50.

Other books:

Islam and the Plight of Modern Man by S.H. Nasr (Longman, Ltd. 161 pages.) £ 7.75 cloth edition; paperback also available.

Islamic Patterns, an Analytical and Cosmological Approach by Keith Critchlow; foreword by S.H. Nasr (Thames and Hudson; 192 pages, profusely illustrated) paperback. £4.50.

Royal Persian Manuscripts by Stuart Cary Welch (Thames & Hudson. 127 pages, 48 plates.) £ 4.50.

SUFI Expressions of the Mystic Quest by Laïch Bakhtiar. (Thames & Hudson. 120 pages – including 60 pages of plates.) £ 2.50.

An Introduction to Sufi Doctrine by Titus Burckhardt (Thorsons Publishers Ltd. 126 pages) paperback.

Sufism by William Stoddart (Thorsons Publishers Ltd. 91 pages) cloth. £ 3.25.

The Wisdom of the Prophets (Fuṣūṣ al-Hikām) by Muhyi-d-Dīn Ibn ‘Arabī. Translated from Arabic to French with notes by Titus Burckhardt; translated from French to English by Angela Culme-Seymour (Beshara Publications. 146 pages) paperback. £ 2.00.

A Sufi Rule for Novices (Kitāb Ādāb al-Muridīn) by Abū al-Najīb al-Suhrawardī. Abridged translation and introduction by Menahem Milson (Harvard University Press. 93 pages) paperback \$ 1.95.

The Big Five of India in Sufism, written and published by Mirza Wahiduddin Begg in Ajmer, India. 228 pages. Cloth £ 2.00.

The Wisdom of the Sufis by Kenneth Cragg, ed. (Sheldon Press, London. 95 pages) paperback £ 1.50.

The Story of the Seven Princesses by Nizami. Translated from Persian to German by R. Gelpke; translated from German to English by Elsie & George Hill (Bruno Cassirer Ltd. Dist. by Luzac & Co. 174 pages) paperback.

The Story of Layla and Majnun by Nizami. Translated from the Persian and edited by R. Gelpke. English version in collaboration with E. Mattin and G. Hill. (Bruno Cassirer, Ltd. Dist. by Luzac & Co. 174 pages) paperback.

and flawless style are all amply mirrored in these versions. The price is high for paperbacks, but is justified by beautiful miniatures hand-mounted in profusion through both books; I suggest you have them bound in leather, because they are books your grandchildren are going to want to read too.

We have by no means discussed all or even most of the books published just before, during or immediately after the Festival of Islam. A great many will be found advertised in the special Islamic issue of the *TLS* (April 1976), and more have already appeared. Some people in the book trade have foreseen the danger of a glut, and no doubt some of the less valuable (and even some of the good) works will suffer from competition. On the whole however the success of the Festival (last summer people wandering around London with books on Islam under their arms were a common sight, especially near the British Museum/Luzacs area) will help to create a wide readership in a field till now restricted to specialists, Sufis and Would-be Sufis, travellers and a few others. After all, works on Zen have had steady sales since the 50's, and there remains so much to be written,

translated and studied in Islamic fields that, compared with say English literature or Western Classical studies, Islam is still "unknown". For example, the next few years should see much more ground cleared for an eventual general history of Sufism⁽¹⁴⁾, not to mention — we hope — much more creative work in translation from Islamic languages.

Most important perhaps, the binge of Islamic publishing this past year will appear to future decades as a watershed in the growth of appreciation and understanding of Islam in the West. The Festival itself has come and gone. Many of those who laboured for it hope that the next few years will see the establishment of some sort of institution to carry on in a less concentrated way the work of making the Islamic heritage a living part of world civilisation, and in this dream, some of the books here reviewed will be steady guiding lights. If the oriental "invasion" is to have any real meaning for the West, if any of our initial imagined scenarios are to be realised, then the Festival of Islam will eventually be seen as having played a major role — perhaps the crucial role — in this process.

Peter Lamborn Wilson

Beshara people are to be congratulated on a really attractive and inexpensive paperback. Would there were more.

Lessing also choked over the discovery that traditional Sufism, as represented by M. Milson's translation of Abū al-Najīb al-Suhrawardī's *Kitāb Ādāb al-Muridīn* (*A Sufi Rule for Novices*), is as irrevocably Islamic as the contemporary variety. Milson's work is welcome as an addition to the very slender shelf of Treatises on "practical" Sufism, although his omission of anecdotes is to be regretted, as well as an occasional looseness in translation of technical terms. (*Ghafflah* appears in the text as "carelessness" and in the glossary as "headlessness" – surely a misprint for "Heedlessness? ...")

From India, the endearingly eccentric W.D. Begg has brought out a new edition of his marvellous *The Big Five of India in Sufism*, and promises a re-release of his *Miraculous Biography* of Mo'in al-Dīn Chistī in the near future. Begg's work is not scientific, but it amply fills the need for studies of saints which are not afraid of the miraculous. How many authors, like Milson, disappoint us by leaving out or glossing over or "rationalising" amusing and mystical anecdotes of the Sufis which tell us so much about their spiritual personalities, as well as the devotional and popular aspect of Sufism? Not Begg; and more power to him.⁽¹²⁾

Finally a small paperback by Kenneth Cragg, *The Wisdom of the Sufis*, an anthology of Sufi sayings and prayers. The choice cannot be faulted: *The Divan-i-Shams*, the *Invocations* of 'Abdullāh Ansārī, al-Darqawī's *Letters of a Sufi*

Master, bits from (the late and much lamented) Mir Valiuddin's *Love of God*, etc. But most of these books are in print⁽¹³⁾, so the main purpose of Cragg's work would seem to be to whet the appetite – which it does.

Oddly enough, Islamic literature has been the poor stepchild of the Festival. The Festival Publishing Trust itself did not print a single example or even study on this subject, and other publishers failed to come through as well. Islamic literature in translation, which has suffered severely from the Victorian and Georgian tastes of its most recent practitioners (with a few noble exceptions of course), would appear to be one of the last frontiers of the East/West confrontation. As Pound said, Fitzgerald's Omar was worth a hundred years of Persian scholarship – but it is a pity to have to wait another century for another breakthrough. Islamic literature and especially Persian poetry is no doubt destined to become part of English literature, as Chinese and Japanese poetry have done, but so far Fitzgerald and Goethe have had few disciples capable of producing the translations needed for our time. In this sad situation, two new translations (but from German, not directly from Persian) of Nizami are very welcome. E. Mattin and G. Hill have rendered R. Gelpke's version of *The Story of Layla and Majnun*, and Elsie and George Hill his version of the *Haft Paykar* into excellent English prose. There is still room for a poetic (and direct) translation into English, but meanwhile Nizami's culture, wit, emotion, mysticism, learning

our times, or perhaps a hermeticist. "Order in space" (the title of his last book) is a subject fraught with the possibilities of vague enthusiasm — witness the work of some of Critchlow's fellow members of the Research into Lost Knowledge Organization — but Critchlow seems to find the delicate balance-point between the coolness of mathematics and the warmth of metaphysics, and to produce work with both "elegance" and a profundity worthy of some of the names in his acknowledgements (including Schuon, Burckhardt and Nasr, who also wrote the forward). This is *the* book on the subject.

Laleh Bakhtiar's *SUFI Expressions of the Mystic Quest* is the latest in the well-known Thames and Hudson "floppy" series on Tao, Tantra, Alchemy and so on. It is mentioned here with books on art rather than on Sufism because although the text is much better than usual with this series (despite several limitations of space the author has written brilliantly on, among other subjects, Suhrawardian metaphysics and the Feminine Principle in Sufism), its real value is in the marvellous selection of pictures. None of the other books under discussion relate actual *objects* so succinctly and concretely to Sufism as a specific Path. Taken in conjunction with Burckhardt's magnum opus, this little work ought to lay to rest once and for all any questions about this relationship.

Thames and Hudson also offers another "floppy" which is sheer icing on the cake: *Royal Persian Manuscripts* by Stuart Cary Welch. I have never had so much enjoyment out of a book on miniatures; and for the price the colour

production — and the quantity — is really satisfying. In our casket of literary jewels, this one is an exquisite little sapphire set in Persian turquoise.

Turning to Sufism, we have from Thorson's a reprint of Burckhardt's hard-to-get *Introduction to Sufi Doctrine* and a new work by William Stoddart called simply *Sufism*. The latter is as easy as the former is difficult, but no less rewarding for that. Neither Burckhardt's work nor Martin Lings' *What is Sufism?*, despite their titles, have really fulfilled the need for an ABC of Sufism, but Stoddart has come probably as close as possible. His illuminating remarks on Muslim/Christian relations, and on the "Tantrik" element in Sufism, raise the book above the level of beginners in some places, but on the whole it must now be recommended as a very first step for anyone getting interested in the subject. Stoddart's insistence on the theme "No Sufism without Islam" drew the predictable ire of the novelist Doris Lessing in a bone-headed review in the *TLS*. Any study of Sufism as a religious phenomenon, dedicated to the knowledge and love of God, rather than as some sort of washed-out "human potentials" movement, causes such literary knees to jerk uncontrollably; I hope Stoddart will consider her attack as the highest praise currently available on the market.

Lessing also attacked A. Culme-Seymour's translation of Burckhardt's partial French translation of Ibn ^CArabi's *Fuṣūṣ al-hikām*, so run right out and buy it. Despite a certain tendency to translate French idioms literally, the book is invaluable — indeed unique — and the

being a civilisation, rooted in and crowned by certain principles which give it "language and meaning".

Here we approach the very core, the "message" if you insist on a message, of the Festival. While its saints have always recognised, in various modes, the "transcendent unity of religions", Islam is after all also a "preaching" religion, and of all the world faiths has developed not only the most penetrating critique of our modernised-secularised-industrialised paradigm of reality, but also the most comprehensive outline of a possible plan of action in response to it. Of all the books of the Festival, this particular aspect of Islam is best reflected in another work by S.H. Nasr (the title of which speaks for itself), *Islam and the Plight of Modern Man*. Addressed both to Muslims and non-Muslims (or rather more specifically to "Westerners"), this book ranges from critique ("Contemporary Western Man between the Rim and the Axis" aimed at the West; "Decadence, Deviation and Renaissance" aimed at the Muslims, for example) to propaedeutic (in Part III, "The Islamic Tradition and the Current Problems of Modern Man"). The latter category of essays contains what is for me one of Nasr's most important pieces, "The Spiritual Needs of Western Man and the Message of Sufism", which – I do not blush to say – has largely shaped the basic arguments of this article. It is the clearest, most open and specific outline of the attitudes of the traditional world, towards the whole East/West situation today, that I have ever seen. It is, as the cliché has it, alone worth the price of the book. But the fact that a large

portion of the work deals with the Muslim world should by no means put off Western readers, who will gain thereby a valuable insight into that world; and the section on "The Comparative Method and the Study of the Islamic Intellectual Heritage in the West" will – or ought to – delight both philosophers and students of society who need to develop an intelligent methodology for the study of the Islamic world.

Four more books will exhaust the stack of works on Islamic art before us. *Geometric Concepts in Islamic Art* by Issam el-Said (an extremely talented traditional artist) and Ayşe Parman, is the third large picture book produced by the Festival Publishing Trust. It is in black-and-white, and short on actual examples, but long indeed on how-to-do-it. One of a rash of recent and future works on the subject, it will provide a lot of entertainment for anyone who can still afford some tracing paper, a compass and a few pencils and pens after buying all these other gems. With El-Said's diagrams, these tools and about twenty years of hard labour, (to quote the famous remark of an anonymous Moorish craftsman) "Insh 'Allah, we'll have the Alhambra!"

But without doubt the most serious work on geometry is Keith Critchlow's *Islamic Patterns*, which is, as the subtitle says, "an analytical and cosmological approach." It is difficult, except in mathematical terms, to define exactly what Critchlow does to any greater extent than to say that he deals with the symbolism of space in architecture. It would probably be fair to call him one of the few really creative pythagorean thinkers of

art, Islamic art as a science"; I think she predicted very accurately the potential impact of the presentation of a totally integrated science, both truly humane and veritably sacred, on those scientists and thinkers of the West who are finally repelled by a totalitarian and reductionist "science" which has swept their world to the brink of catastrophe.

Unfortunately no really adequate catalogue was produced for this exhibition⁽⁹⁾, but Nasr's book will remain as an intellectual and aesthetic vade-mecum both for those who missed the show and for those who desire further elucidation. Besides being an invaluable historical and structural study of the subject, which complements the author's earlier and related works⁽¹⁰⁾, the *Illustrated Study* performs two tasks: first, thanks to Michaud (and Colin Larkin, the designer) as well as Nasr's lucid and straightforward presentation, it makes use of sheer beauty to bring the subject well within range not only of the non-specialist but even of the non-scientist. (And it certainly ought to be required reading for anyone concerned with AT - Alternative Technology.) Second, especially in his chapters on cosmology and alchemy and in his conclusion, "Man in the Universe", Nasr nails down once and for all the connexion between science and the sacred and reveals the full meaning of the development of Islamic science in terms of Sufism and *ʿirfānī* philosophy. Who says you can't judge a book by its cover? In this case, at least, you might: a colourful mandala, surrounded by angels, at once a meditative device and a map of the cosmos, a learning tool for astron-

omers and a work of art – something very much like the book itself.

This holds true for Burckhardt's *Art of Islam* as well: the cover shows a Moorish portico in shades of umber and cream, cool and meditative, drawing the viewer irresistably while insisting on full consciousness and spiritual intelligence. Like Burckhardt's style, it reveals even, deep, inward calm – while the scalloped arch of the entry, like down-pointing tongues of fire, suggests a spontaneous combustion of the heart. Although Burckhardt has certainly written on Islamic art before⁽¹¹⁾, the present work represents his most complete statement to date, and it is difficult to imagine anything better. The general principles outlined in his *Sacred Art East and West* (Perennial Books) are here applied to the field Burckhardt knows best and is most at home in. John Knight-Smith, the director of the Publishing Trust, is really to be complimented on his orchestration of talent, for here again the team devoted to Burckhardt's book (preface by Nasr, photography by Michaud, design by Larkin and a crystalline translation by J.P. Hobson) have served the author better than in any of his previous works.

And again the keynote of the book is its definitive analysis of the relation between Islamic esoterism and Islamic art, an analysis which I think specialists will ignore from now on only at the expense of their credibility. Just as with science, the criterion here is not necessarily that Islamic artists always be totally aware of the interplay between the cosmos and the crafts, as it were, but that a civilisation simply be given credit for

in paperback (by Harper and Row): *Logic and Transcendence*, and his first book, *The Transcendent Unity of Religions*.

As far as I know, not a single review of *Islam and the Perennial Philosophy* has appeared. For various reasons (some of them discussed by Huston Smith in his new introduction to *Transcendent Unity*), Schuon remains a very "difficult" writer for most readers; moreover, there seems to be a kind of magic aura around his books which renders them invisible to people who are not "ready" for them. In any case, it is already nearly beyond belief to see the *Times* and the *Observer* and other newspapers quoting from (and even stealing ideas from) writers like Burckhardt and Nasr; to expect them to read Schuon as well would simply be too much.

This is not the place for a detailed analysis of *Islam and the Perennial Philosophy*; Schuon possesses to a supreme degree that quality of "evenness" throughout all his books which is the mark of realisation: there is no "evolution of thought" – he begins with the Truth and has stayed with it, from his first to his latest work. This rather obviates the usefulness of "reviewing" in the ordinary sense. Suffice it to say that the book contains, among other things, some of the most detailed and revealing comparisons between Christianity and Islam the author has yet made; the vitally important essay on "The Human Margin"; the definitive statement on Shi'ism ("Seeds of a Divergence"); a deeply moving and satisfying essay on "The Problem of Theodicies"; and three chapters on the Sufi concept of Paradise which are pure

mystical poetry. This is not to say that these are the "most important" chapters in the book, simply that they speak most to the condition of this reviewer; this characteristic quality of Schuon's writing, to appear almost in different form according to the "time" and "state" of the reader, is something it shares with all inspired spiritual (and sacred) art.

The Festival Publishing Trust originally planned to bring out three large illustrated volumes to coincide with and complement the three most important exhibitions, the author being in each case also the chief advisor on one of the exhibitions. The first and probably the most important of these (to judge by the superb quality of the exhibition it was meant to mirror) has yet to appear, but is still promised: *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* by Martin Lings. The other two, safely in print, exquisitely produced, and illustrated by highly sensitive and fascinating "Islamic photography" – if I may be allowed to coin a new realm of Islamic art – by the "incomparable" Roland Michaud (as other reviewers have justly dubbed him), are *Islamic Science, An Illustrated Study* by S.H. Nasr, and *The Art of Islam, Language and Meaning* by Titus Burckhardt.

Nasr was the originator of the exhibition of Islamic science at the Science Museum, which despite limitations imposed by the fact that it was the very first attempt ever to mount an exhibition on this subject, was in many ways the most fascinating of all the Festival events. Her Imperial Majesty Empress Farah of Iran, in inaugurating the exhibition, spoke of "Islamic science as an

collect around himself a group of brilliant scholars, thinkers, artists, writers, musicians, religious leaders, educators, Muslims both Western and Eastern diplomats, bankers, Museum directors, etc. Despite conflicts, confusion and a few casualties, this group managed to mount an unprecedented number of exhibitions, concerts, recitations, lectures and miscellaneous happenings based on different aspects of Islam.

Although it is still much too early to assess the impact of the Festival in anything more subtle than media-oriented terms, it can be said that most of the events dealt with cultural aspects of Islam, at least as the modern world understands culture (art, music, science, and so on). But can one really separate any single part of an essentially integrated tradition from others, call this part "culture" and the other "religion"? The nonsensical Wahabis, who have tried to jettison most of their cultural heritage in the cause of "purity", make this very mistake, blind to the fact that Islam is a *world* and not simply a religion in the narrower sense of that word. An opposite error, that of trying to discuss aspects of culture in a spiritual vacuum, is the special field of various orientalists.

Thus on the surface the Festival would seem to fall into our second category, "Cultural", and could be expected to exert its strongest influence in leading to an acceptance of Islamic art, science, etc., a willingness to assimilate certain aspects of a world as culturally "given" without necessarily penetrating to the heart of that world, which is to be found in its spiritual praxis.⁽⁸⁾ Indeed, this will

almost inevitably be the case, and not at all a bad thing.

However the Festival had also an underlying structure and a more hidden "message" as well, one of supreme importance not only for those few attracted to the "heart" of the tradition, but for everyone drawn to spirituality of any kind; thus the Festival melts out into our other three categories as well, and can be seen as an event of major significance for the whole history of the West's meeting with the East. And it is here that we must turn to books, not only because that is what we set out to do, but even more because without the cognitive framework they provide, it would be difficult, perhaps impossible, to assess the wide and even bewildering range of exhibitions, concerts etc., which made up the exterior side of the Festival.

If there could be said to be a single man who stands for, and indeed to a large extent inspired, the *bâtin* of the Festival, it is Frithjof Schuon. In this article we will treat the books published by the Festival Publishing Trust as the heart of the Festival book-scene, and Schuon's latest work, *Islam and the Perennial Philosophy*, is the heart of that heart. It is *the* book of the Festival, and it is not too much to assert that anyone who fails to read it will fail to grasp what the whole affair was about. In order to get the most out of it, however, it is necessary to read Schuon's other two books on the subject, *Understanding Islam* and *Dimensions of Islam*; and in order to get the most out of all three together, one really ought to read – at least – two other books by Schuon now newly issued

attention was paid to Islam.⁽⁵⁾ One reason was perhaps that Islam is too close to home: another Western Monotheism, like Christianity and Judaism, therefore suspect in those circles which feel the Western tradition as a dead weight to be thrown off. Another and opposite reason, which could nevertheless work simultaneously against an open-minded attitude towards Islam, was its history as an adversary of Christianity; even Westerners eager to renounce Christianity were still seeing Islam through the dim spectacles of dead Crusaders and 18th century "Enlightenment Sages" for whom the neighbour Faith was simply the business of howling nomadic fanatics. These and other conscious and non-conscious attitudes militated against a ready acceptance of Islam in the West; and the grotesque deformations perpetrated by some of the early orientalist only exacerbated the situation.

Islam calls itself the religion of the "Middle". This is generally taken in a geographical sense, and latitudinally. What is finally being discovered is that Islam is also a "Middle Way" spiritually and longitudinally: a bridge between East and West, a "Western" tradition with the spiritual depth and vividness of the "East"⁽⁶⁾. It has a culture and complex of mores and a "human margin" (in Schuon's term) not too alien from our own to be grasped intuitively and even lived to a certain extent. It speaks at length and with great weight about figures of immense symbolic and psychic stature in our hearts — Moses, Jesus and Mary, the Desert Fathers and so on. It has an art different from ours but powerfully complementary in many

subtle ways (and finding echoes even in the "far West" of Ireland). Above all, it has a highly developed and still very much living spiritual Path within it, capable of meeting every demand for "method" that Western seekers could make of it.

If this sounds like an advertisement, it is perhaps no more than the opinion which a balanced and unprejudiced observer would have come away with after, say, ten days devoted to the World of Islam Festival in London last summer. It is not our job here to investigate the *unbalanced* and prejudiced images of the Festival — from the Muslims who attacked it for not pushing Wahabiism to the gratuitously nasty journalists who accused it of being an oil shaykh's plot to subvert Europe — interesting as such an exercise might be in some respects. Nor is it our intention to discuss the entire Festival; rather the present article will deal with the books, brought out by the Festival Publishing Trust and other concerns,⁽⁷⁾ as part of the general cultural activity which spiralled around this unique event. In the process however it will be impossible not to deal briefly with the overall structure of the Festival, or to avoid discussing its general significance in terms that will take us beyond simple book-reviewing.

The Festival was the brainchild of one man, Paul Keeler, a sort of impressario of the Invisible, of boundless energy and talent. He organised a much smaller Festival of Islam in London in 1971 (when the now-famous whirling dervishes of Qonya were introduced to the West) with such success that he was able to

Counter-Culture will gain both in seriousness and influence and, if not exactly take over the world, at least provide a strong alternative "world" for its adherents.

2. *Cultural.* The same as above, only assuming in a sort of neo-humanist way that the re-birth will be largely cultural rather than tied to specific spiritual ways or traditions; that the West can regain its sanity gradually by picking and choosing various strands from the East and weaving them slowly into its own social fabric. This makes more sense if combined with the

3. *Elitist* idea of small groups within Western society strongly attached to various Paths and able to exercise a largely invisible influence on intellectual, artistic and other trends. Both 2. and 3. often combine with the hope that the indigenous Christian and Jewish traditions can re-gain strength through contact with oriental ways — somewhat as Merton seemed to believe possible.

4. *Millenarian.* Modernism is driving us to the end of "a" world (if not *the* world) and those who embrace spiritual paths are in a sense forming a nucleus, an "army of the Mahdi" to survive the catastrophe, either to "begin" a new world, or to inhabit the terrestrial Jerusalem which will precede the final end; or various other eschatological schemata.

All these positions melt into each other at their edges and in various ways; all have something to be said for them (except in this writer's opinion, the Point

Omega Crowd) and deserve to be taken seriously when they are intelligently and sincerely propounded.

Where does the World of Islam Festival fit in?

As is well known, the West's discovery of the East began, by and large, with a sometimes rather ill-informed enthusiasm for India and the Far East. As imported by Vivekananda, Blavatsky, Suzuki and others, the traditions of Hinduism and Buddhism arrived on the shores of America and Europe like boxed heads without bodies; the peaks, the cream of various spiritual paths were displayed, detached from much of their cultural, ethical and dogmatic matrices. The cultural results were often very positive: for example, there would be no Yeats, Eliot or Pound without the influence of India, Japan and China. When it came to the actual practise of these Paths, however, it grew gradually more and more obvious that the "head transplantation" approach had serious flaws. The practise of Zen, or Kundalini yoga, turned out to be excessively difficult and even dangerous without the protective shell of the *whole* tradition of which they are supreme and esoteric elements. And the more the intelligent Westerner tried to embrace of that *whole* tradition, the more he tended to find it alien, unsuited for his psychic and spiritual type.

Of course, this is vastly over-simplifying the matter, and by no means is meant to imply that the Indian and Far Eastern traditions are useless in a Western context — far from it. Nevertheless it is significant that, in the midst of this initial enthusiasm for the East, so little

THE WORLD OF ISLAM⁽¹⁾

The optimistic opinion — or rather feeling — that the West is about to embrace (whole-heartedly and *en masse*) the spirituality of the East, has lately led to a reaction. Like many reactions it has a positive and a negative aspect. The negative boils down to rejection, to the assertion that the whole affair was merely another fad. For anyone seriously touched by the “orient breeze”, this journalistic ennui demands no attention: the East is a fact.

The more positive aspect of the reaction is concerned with the realisation that the process whereby the fecundation is taking place, is a great deal more complex and even problematic than an initial enthusiasm might have led one to expect. Not only will chanting in the streets of occidental capitals not bring on the millenium — it might even have dangerous side-effects.⁽²⁾

Certain orientals are inclined to take too lightly the invasion of the East by modernism: “We survived the Mongols, we’ll survive this”. Even the Mongols were representatives of a tradition, however, with a heaven-decreed mission, how-

ever harsh and strange⁽³⁾; the analogy with an *anti*-traditional force such as modernism will not hold. Conversely the “invasion” of the West by various oriental spiritualities finds no easy historical parallel, not even in the proliferation of mystery cults in dying Rome. Given the essential criterion of traditional values, the new “invasion” must be in the end positive, but we would seem to have precious little way of knowing how to get more out of it than the chance of salvation for a few; we have no way of knowing (and little reason to believe?) that it might also promise salvation for the “West” in general.⁽⁴⁾

The possibilities generally discussed seem to fall into the following categories:

1. *Utopian*. The West (and the world) will be swept up in a grand spiritual rebirth, in which everyone will be able to choose his or her own Path. At one end of the scale here we get Aurobindo/Chardin-like extremists who see the whole world headed for Point Omega. More conservatively we have a Roszak-like scenario based on the expectation that the

Why should we have to choose between an excessive modernism, leading society to the destruction of its very foundations, and a traditional attitude isolating it from all connection with the outside world?

Why should we have to choose between a frenzied individualism shattering all the links which bind a community together and exalting man's will to power, and a collectivism which, in the name of the general interest, crushes the human personality?

There is no doubt that, if only for our survival, we cannot do without science and technology in order to make the best possible use of our resources and enable our people to accede to material well-being in conditions of dignity and equity.

However, this does not mean that we should regard this material well-being as the sole objective or bestow on it the same form as it assumes in the West, particularly in view of the fact that different approaches to well-being and modernization are now becoming apparent. Thus our principal concern might be to interrogate other societies on their various experiences.

The West must gradually become accustomed to interrogating other cultures and other societies instead of seeking to make them like itself. On a historical scale there is a danger of this trend towards uniformity eventually impairing the human species and resulting, through deculturation, in a loss of identity for man; the progress to which we aspire would then no longer have any meaning. The West can vouchsafe us progress in only one dimension, but the other dimensions which, with it, and taken together, constitute the individual personality, we must seek in what our thinkers described and depicted by the image of "the perfect man" (Insan-e-Kamel) and so realize a dream which comes to us from the depth of our historical consciousness. Could not this be an inspiring task for our rising generations if they again wish to play an important role in the world?

Ehsan Naraghi

Thus we see that every village and every district has its own historical or spiritual personality, with the result that it cannot be viewed merely in terms of an economic function. The people have needs and aspirations which are not purely material.

The same phenomenon is to be found in craftsmanship and the popular arts enshrining a whole symbolism and a whole philosophy of life, as well as a close knowledge of nature (plants, for instance) and these have to be taken into consideration when, in aid of some probably questionable economic advantage, an attempt is made to replace craftsmanship and traditional art by machines. The intrusion of machines into the traditional system may well jeopardize this creative life. On the other hand, if it is properly adapted to the historical and artistic conditions of the community, it may enhance this wealth of experience and knowledge. Many examples of such interdependence between the economic and the cultural could be provided.

CHANGE AND THE PERENNIAL NATURE OF CULTURE

After this brief survey of the chief components in the cultural personality of Iran, we may assert that despite an apparent westernization, this personality still preserves an authentic nature to its very roots. One example will suffice to demonstrate this cultural survival, that of the Persian language, which, through its poetry and means of expression, illustrates age-old values in a present-day context. As long as the Persian language remains true to itself, its spirit will be faithful to the country's history and memories – although, provided men continue to plan and act according to this spirit, our culture will assimilate new elements and enrich itself through contact with the outside world (in the event, the West), as it did at the time of the fullest flowering of its genius. But if, blinded by the trappings of a design that is foreign to us, men remain insensitive to this spirit, then it will simply revert to the path bequeathed to it by an esoteric tradition and wait its time. One of the hallmarks of our age is the determination displayed by the dominant forces of this world to impose their own options on other cultures.

and the impossibility of receiving an answer to our questions? Why should this wealth of feeling and emotion which has reached us after centuries of tradition and mystical-poetic experience, and which is one of the outstanding features of the Iranian personality in history, have to be considered as something shameful and subjective that we must rid ourselves of? Like the river that flows naturally towards the sea, this emotional wealth bears man towards communion with other people and so with the community at large. The whole tradition of love, brotherhood and comradeship, which is a living element in our culture, must be considered as an antidote to the risk of isolation and emotional indifference today threatening Western society. Anguish, depression, neurosis and schizophrenia are Western maladies, new varieties of which the "specialists" are explaining to us with every passing day.

As for the administration and industry, they have to appeal to an increasing number of sociologists and psychologists so as to lessen the evils of a dehumanizing bureaucracy. Why should we follow the same road? Do we have to assess our degree of civilization by reference to the ills of Western Civilization? We can certainly adapt the techniques and methods of industrial and administrative organization to the demands of our social and cultural life, as long as we do not forget the value that our tradition attaches to man and to human relationships. This being so, culture ceases to be a mere aid to economic development, or a legacy of the past, preserved in the museums, and restored according to the taste of a few esthetes and art-lovers. Our culture is a deep and daily reality for the great mass of the Iranian people. Classical poetry, popular poetry and songs, tales, proverbs and ancestral wisdom express a deep-seated humanism which guides men and women in their daily lives. It would be hard to find in Iran a single urban or rural community without its own holy places, where the memory of a descendant of the Prophet or of a spiritual guide (pir) or a knight (Javanmard) is honoured: historical or legendary figures, they all symbolize some virtue such as the sense of devotion, moral courage or justice, to which the whole community is attached.

First, since the display of optimism at the beginning of the century over unconditional westernization, disappointment has been widespread. The process of modernization, as interpreted or encouraged by the West, contained many erroneous elements and much veiled domination. The values of freedom, democracy and justice that the West appeared willing to establish everywhere have often become a mere means of barter, used in the West's interests with a resultant gradual separation between the notion of modernization and the notion of Westernization.

On the other hand, the cosmopolitanism, advocated in the guise of various doctrines by the West in the nineteenth century, never really became a living reality even among Western nations. In the economic-political sphere, as well as at the ethnic-cultural level, everytime an occasion arose, their nationalism was fully asserted. Thus the Iranian elite, suffering for several decades from the aftermath of two world wars, and the ups-and-downs of the appropriation of one of their resources – oil – realized that a strong national identity is vital for the salvation and unity of a country. They realized also that in the modern world the loss of such identity leads inevitably to subordination.

The demands of rationality and objectivity constitute the very foundations of the Western outlook. If such an outlook has resulted in great achievements where machinery and the physical world are concerned, we must admit that it has been much less successful in dealing with the human condition. Human sciences, founded on rational objectivity are today suffering setbacks and defeats. Is it not important that, having exalted rationality to ensure human happiness, we should now be induced to invent a special discipline – psychoanalysis – to cure the ills arising from an over-rationally organized life which is deprived of its basic relationship with the non-rational? It is hardly necessary to emphasize that since psychoanalysis itself is the outcome of a rational and objective approach, it has been unable to fulfil the task it set itself. Why should cultures like ours, in which man is considered in all his aspects, be deprived of their substance by following a so-called rational course at the end of which lies the vast expanse of the non-rational

the face of so-called progress are a proof of this. All the more so because disappointments and unlooked-for events of a socio-cultural or even economic kind, at the level of technocratic reasoning, have demonstrated, if not the arrogance, at least the limits, of a "developmentism" of a Western type; have led to the appearance of a deepseated malaise in the West; and have further aroused doubts as to the unconditional validity of such a model. As far as Iranian culture and the Iranian mentality are concerned, it should be remarked that for the last 150 years, the components representing, or expressing, Iranian culture, were never opposed to a technological or institutional modernization of the country.

Many of the political writings and travel impressions of Iranian thinkers in the second half of the last century deal with the agonizing problem of the technical and economic backwardness of Iran. All the social and religious movements in the country were animated by the quest for a new solution to this problem.

Evidence of this lies in the fact that the most conservative elements in political and religious life at the end of the nineteenth century and at the beginning of the twentieth, namely the religious authorities, were in the forefront of a movement for national recovery and of advocating such reforms as were called for. Thus they not only adapted the Belgian constitution to the geo-political conditions and to the traditions of the country; they also played a reforming role in modifying the legal apparatus of the country of which, by tradition, they were the sole repositories.

At the beginning of the century, there was a great enthusiasm for the adoption of the Western model. Taqizadeh, one of the most respected representatives of this elite, had openly declared: "We must Westernize ourselves, body and soul". Fifty years afterwards, in the 60's, he repented and admitted the importance of a cultural identity. Today, among the new generation of poets, writers and artists hailing from the most diverse schools of thought, not one wishes to become Western "in body and soul". How has this change of attitude come about?

**E. CULTURE AND THE TWO MAJOR TEMPTATIONS:
WESTERNIZATION AND "DEVELOPMENTISM"**

In the West, since the last war, the social scientists have had much to say on the subject of "resistance to change". They have claimed that the culture, traditions and beliefs of non-Western societies are a barrier to progress. Such an allegation reflects two attitudes, sometimes found separately, and sometimes complementing one another. The first is consciously or unconsciously dominating, and seeks to establish a Western hegemony over the whole world, considering as negative anything which may appear to obstruct this hegemony; the second is an ethnocentric Western attitude founded on a Judaeo-Christian vision of history; linear and progressist, seeking to mould the world according to a Western model. The Western achievements in technology serve as an argument, and often as an alibi, to justify such an attempt at uniformity.

During the last two decades, universities and research centres in the West have more or less fallen in line with these two attitudes. They have based all their studies on development upon a linear, Westernizing conception of progress, exalting the merits of the quantitativist school. They have adopted Western society as their system of reference, rejecting all the phenomena which were not part and parcel of this system, and considering them as retrograde or at least superfluous. Thus they have been to all intents and purposes led to disregard the cultural dimension, and this attitude in many cases resulted in the enforcement of an exogenous abstract model of development, to the neglect of anything that was specifically or creatively endogenous.

The elite of the Third World who attended Western universities have not been free from such mishaps. The institutions of the United Nations have embarked more or less on the same course, and, in the belief that they were acting beneficially, have committed grave mistakes. The events of these last years in the Third World, and the slow and painful road that certain dominated peoples have had to travel to obtain their independence and assert their national and cultural identity, in

UNESCO from Darius Shayegan, we read these words: "And the image of what poetry and music are seeking distractedly in this absence which is also a presence is reflected by art in the enchanting welcome of the blue domes waiting at the edge of the oasis, in the vaulted space of the rooms which radiate waiting at the paradisiac dream of the carpets which gather up the steps, and in the gardens with reflecting pools where dreams eternity". Elsewhere we read "There is correspondence between the realities and the forms which they symbolise; this is why the forms of miniatures look like images "in suspense" located, as Sohrawardi says, in the country of nowhere (Na koja abad) – a sort of utopia, a place which is not contained in a topos, but a nowhere which is the where of everything. That also is why everything is so marvellous, so strangely impregnated with the freshness appropriate to the vision of children, and so absorbed in that metallic light which formerly crowned the magi and sovereigns of ancient Persia with a halo, like a light of glory, and therefore of the soul."

"The carpets, where the richness of composition, the exuberance of forms and the harmony of the colours attain the zenith of decorative art, reveal the same archetype so dear to Iran – the garden of Paradise."

Here, briefly called up, is the philosophical/religious and poetic/aesthetic universe of what might be called the Iranian world, or Iranian culture. Despite the apparently blurred contours, its inner cohesion remains perfect. Foreign orientalists and scholars, despite praiseworthy efforts, have rarely managed to grasp the spirit behind such works.

In a philological study of the poetry, or in an aesthetic analysis of the miniatures, for example, if we do not take account of this world as a whole, with its laws and its system of measurement, we may easily reach incomplete or erroneous conclusions.

Henry Corbin's work shows us that if we enter this mansion on tiptoe, making of ourselves "a dwelling place for its spirituality", we are received, as he says, as spiritual guests; and we gradually become able to hear and see everything, as long as we leave at the door of the house all our prejudices and preconceived ideas, just as we take off our shoes in Iran before entering a holy place.

3) Ketman (keeping silence when insecurity and violence are rife). But it would be wrong to believe that this absence of impact was the result of a hermetic side of the philosophical and religious thought, or that it signified a refusal to appear openly.

D. UNITY OF THE CULTURE AND ITS INTEGRATION WITHIN THE COMMUNITY.

The dazzling proof of the socially positive nature of Sufiism is the notion of chivalry (Javanmard), an ethical category which confers a spiritual character on any group of men; which for centuries lay behind the organization of the corporations of arts and crafts; and which became the unwritten law in Muslim cities. This notion of chivalry may be compared with the notion of knights of the Holy Grail in the West. Its equivalent in Arabic is Fotowwat which (as Corbin says) "designates a form of life which declared itself in vast areas of Muslim civilization, but plainly bears the Shiite imprint wherever it is found." Indeed Corbin, in the above-mentioned work and in his research on the work of Sohrawardi, takes the theme of spiritual chivalry as an example of Iran's vocation in forming links between the Abrahamic tradition and the Zoroastrian. "With Sohrawardi, the resurrector in Iranian Islam and Islamic Iran of the ancient Persians, we have witnessed the transformation of the heroic epic of ancient Iranian chivalry into the mystical epic of the pilgrims of God, within Iranian Sufism". Thus Persian Sufism, thanks to an extraordinary metamorphosis, manages to transform what is epic into what is ethical. Besides, this blending (of which Hafiz provides a telling example) is one of the features of Persian humanism.

In the realm of art, music, painting or architecture, mytho-poetic thought is ever present. Here everything and indeed the whole of nature becomes the symbolized appearance of the Being. Music for instance, which cannot be imagined without poetry, expresses the same movement between the lover and the loved one, between the joy of union and that of being loved (vassal) as well as the despair of parting (Hejran). This is why we can see in Persian music a perpetual to-and-fro movement between dazzling enchantment and heartrending laments.

In a remarkable essay dealing with Iranian art and commissioned by

is to repeat the erroneous assumption made by the peripatetic scholastics of the Middle Ages, namely: that the philosophy of Islam could be reduced to the Arab thought of the caliphs, and “had vanished lost in the sands in Andalusia with Averrōes (Ibn Roshd) who died in 1198”. Speaking of the realm of the imaginary, and recent theories in psychology and psychoanalysis (Freud, Jung, Piaget) Durand says how revealing Corbin’s work has been for him, and declares that the Persian philosophers, from Sohrawardi (XIIth century) to the contemporary Sheikhi school, “base the specific working of the human psyche, not on reason and the logical springs of judgement, or even on perceptions – as the whole psychological philosophy of the West has endeavoured to – but on ‘knowledge through the heart’ (ma’rifat qalbîya), inner vision (basîrat al-bâtin), which is to normal vision with its long chains of determinisms and reasons what feeling (bâtin) – or the linear nature of time (zamân anfosi) is in relation to the letter (zâhir).”

Corbin, while demonstrating the originality of the intuitive method says: “Western anthropology, sidetracked by the fables of the positivist ideology of objectivity, has quite recently discovered the notion of understanding (Verstehen) whereas the Muslim gnostic from the very beginning, and especially since the XVIIth century with Molla Sadra, had placed this existential internalization in the forefront of the sociological or historical event.”

Already in the fourteenth century a Shiite theosophist, Jaafar Kashî had established the supremacy of “understanding” (Tafhîm) over other ways of knowledge (Tafsîr, for example). It would take us too long to show here how Corbin managed to pick out from a mass of works (manuscripts, for the most part) philosophical reflexions almost uninterrupted in Iran over a thousand years. Moreover Corbin expresses his surprise that so many European travellers and scholars (orientalists included), who visited Iran from the XVth century on, were unaware of the existence of such living and varied schools of thought. In our opinion, this ignorance may be explained in three ways: 1) the esoteric character of the Shiite gnosis; 2) the humility of mystic thinkers;

hood (*Tariqat*) where an esoteric practice based on personal experience offered them greater satisfaction. This practice provided oneness of heart and thought between the faithful and involved them in an inexhaustible search for spiritual enrichment. Such an effort was only possible with the help of a spiritual guide (a pole or “pir”, as the Persians say) who, by a kind of inner elan and an extensive knowledge of the world without (Zaher) and within (Baten), was above the doctrine of established rules. In his whole existence, and his knowledge of men and things and his way of life, this guide was to be an example and a leader for the faithful.

Henry Corbin, the French philosopher, who has just completed a monumental work in four volumes, entitled *In Iranian Islam – Spiritual and Philosophical Aspects*, published by Gallimard, Paris, has managed to provide us with a clear and exhaustive picture of a thousand years’ development in philosophical and religious thought, in which the mystical side of this thought stands out. The originality of Mr. Corbin’s work lies especially in its hermeneutic approach. He himself defines his method as “a phenomenology, studying the ‘religious object’ as ‘a first phenomenon’, which cannot be explained in any other way i.e. by political, social, ethnic, economic or geographical circumstances”. He says that he became the spiritual guest of Islam in order to understand it. “You cannot describe a building which you have never entered”. (Page 7).

Mr. Corbin’s work will certainly prove a landmark, not only in the understanding of the psychological depths of Iranian civilization, but also in the questions it raises with regard to the philosophical prospects of the West itself.

Referring to this question in his recent work⁽²⁾, Gilbert Durand refers to Corbin’s theories and says: “This work marks the end of a misunderstanding dating from the time of the Crusades. One might say to summarize Henry Corbin’s masterly thesis that all the West has done

(2) *Human Science and Tradition - The New Spirit in Anthropology*

and the antidote to the vanities of life. "It is in the flowing bowl that we have found the image of our well-beloved. Ignorant is he who knows not the reason for our unending drunkenness". Rarely has poetry played such an important part in the life of a people. It is the most widespread form of artistic and literary expression. Even in philosophical treatises and historical tales it has remained the privileged language and it is considered as a reference system and the mirror of values to which a whole nation feels bound. Thus poetry has become the symbol of language itself. For a people which has suffered so many invasions and destructions, and so much violence, was not poetry also the only way of keeping alive the secrets of the message and the memories of its ancestors? Among innumerable definitions of culture, there is one which I like best: culture is the collective memory which links a people's past to its present, and reminds it of its differences from other peoples; a memory which enables it to bridge the gaps created by history. If culture is memory, then memory in Iran is chiefly poetry. But this poetry, which is the repository of history and language, is not the work of a few esthetes or subtle minds given over to fancy and tricks of style. It has a deep-seated emotive force, without which it would never have attained its characteristic diversity and universality.

Whether we are dealing with the divine love of Djelal el-Din Rumi, the sublime kingdom of Hafiz, the cult of beauty in Saadi, the free thinking and skepticism of Omar Khayyam, or the rhyming tales of Nezami, there is one common source which nourishes the work of all these men; this is mysticism in its most varied forms.

C. ORIGINALITY AND UNIVERSALITY OF IRANIAN THOUGHT

Apart from the legal and utilitarian aspect of Islam, the mystics were attracted by another side of the Prophet's message which appeals particularly to the conscience of men. Official Islam (Shariat), with its ritual, and strict legal teaching, became one with a coercive and dominating power, whereas the mystics were in quest of a warmer and more spontaneous atmosphere. They found it among the members of a brother-

3. The Pre-Islamic Past:

All through Muslim history, the Persians maintained their own personality. In the realm of the mind and intellectual research, they acted in accordance with the standards common to the whole Muslim community, whereas in their personal, emotional and esthetic lives they lived in a different world. Avicenna, who was to remain for centuries the unrivalled master of a type of medicine of unprecedented philosophical and psychological dimensions, and who produced outstanding treatises on philosophy and medicine in the Arab tongue, also composed poems in Persian, in which for instance we find him modestly declaring "a thousand suns have shone in my mind, but I have never succeeded in plumbing the mystery of a single part of the universe".

This feeling of dissatisfaction with oneself, and this confession of man's inability to explain the mysteries of life, reach philosophical skepticism in the work of Omar Khayyam, whose *Robayyat* (quatrains) express it with deep melancholy and sadness. In order to assuage his anguish, this mathematician and astronomer sought in the wisdom of nations an explanation that he never found. To escape the vanity of philosophers and theologians, he took refuge in a kind of epicureanism. And at a time when the Crusades had exalted men's religious faith, he protested daringly, yet unassumingly, against religious and philosophical dogmas. The toleration that emerges from Omar Khayyam's thought, his refusal to submit to occult forces and the philosophy of doubt that he preached, are characteristic of Iranian culture and literature and are to be found at all times in Persian poetry and thought. One of the spiritual guides in this school of thought, Djelal el-Dine Rûmi, declares in one of his poems: "I am neither Muslim nor Christian, Jew nor Zoroastrian, I am neither of the earth nor of the heavens, I am neither body nor soul; yet, I am all of these at one and the same time".

B. POETRY AS A PRIVILEGED FORM OF EXPRESSION

Saadi, Hafiz and all the Persian poets have exalted love above religion and race, and have sung of wine as the symbol of self-forgetfulness

identity. Having undergone Arab domination for more than three centuries, and having assimilated the Muslim faith to make a new culture out of it, the Iranians saw themselves described in *The Book of Kings* as a people possessed of ancient traditions yet imbued with fresh vitality and aspiration. Ferdowsi is one of those rare authors who manage to depict vividly the whole soul of a people. His heroes and their struggle for justice stem from the most ancient popular traditions and from all the legends of Iranian mythology in which any Iranian can recognize himself. But the most remarkable thing about "*The Book of Kings*" is that, throughout this pageant of splendid ages and illustrious dynasties which have vanished on distant horizons, there is no trace of resentment or bitterness. The melancholy that these tales inspire in us comes rather from the destiny of man and the passing nature of his greatness. Ferdowsi spoke of the Arab conquerors without hatred or desire for vengeance, in so far as the main social and philosophical values of Islam (and especially its feeling for justice) re-echoed the central ideas which had long since flourished in Iran itself. If today the story tellers in the villages and the singers in the physical training cultural centres still recite Ferdowsi's poems, this is because "*The Book of Kings*" reflects the Iranian taste for dreams and wonders, proudly reminding them of their glories and defeats, the joys and sufferings, of their past.

For a thousand years the Persian philosophers and scholars had joined forces with the Arab philosophers, scholars and lawyers, in a form of civilization that Islam was able to create, through an extraordinary blend of peoples and cultures, and in which the Arabic language had become the language of everyday. Thus they obtained an enrichment of religious faith and of a subtly-contrived jurisprudence, and thus they fostered every form of learning by assimilating the Greco-Roman and Indian inheritances. With their abundant intellectual vitality, the Persians even left their own imprint upon the Arab language and grammar. Yet the presence of a pre-Islamic past is no less living in the souls of these same men who devoted themselves entirely to the flowering of Muslim civilization.

basic principles of Islam, advocates the belief that the twelve Imams, descendants of the Prophet, were the sole repositories of the true faith, and the only ones able to lead Muslim communities. The Iranians have always shown profound veneration for the Prophet's family, especially for his son-in-law, Ali, and the latter's offspring, Imam Hossein, who had attacked the legitimacy of the temporal and spiritual reign of the Omayyad Caliphs. The martyrdom of Hossein kindled the wrath of the Shiites against the political and religious domination of the Caliphs. Comparable to the separation between Rome and Byzantium, the Shiah faith introduced an original spiritual element within Islam. The twelfth Imam (Mahdi) is at present in hiding and his reappearance will herald the end of the Shiites' sufferings and the reign of justice and equity throughout the world. The disappearance and the reappearance of the Imam signify an undying hope among the faithful. The notion of the Imam in hiding points to a virtual, underlying presence which, from a social point of view, makes up for the imperfections in the community today and, where belief is concerned, implies a more personal dimension to a faith in which mysticism occupies an important place.

2. The Iranian Literary Renaissance and the Cultural Influence of The Persian Language:

Modern Persian, or Farsi, is derived from Pahlavi, which was the language of the Iranians in the seventh century, that is before the Arab invasion. After the conquest, Arabic became the language of religion and administration, which influenced the Persian language all the more because the latter was in any event transcribed in Arabic characters.

During the ninth century, Persian made its official appearance in the courts of the Iranian dynasties of Khorassan, thus preparing official circles for the emergence of the great Ferdowsi. In the tenth century, Ferdowsi wrote the national epic in 60,000 lines, in a form of Persian which was still close to Pahlavi. Ferdowsi's great work "Shâh-Namêh" (The Book of Kings) is an important landmark, not only in the renaissance of a language and a literature which had remained practically unchanged for a thousand years, but also in its expression of a national

IRAN'S CULTURE AND THE PRESENT-DAY WORLD

*For years and years
my heart demanded
the cup of Jamshid⁽¹⁾;
but my heart itself
was what it demanded
from another.*

Hafiz

A. THE ESSENTIAL ELEMENTS OF IRANIAN CULTURE

Born at the crossroads of different civilizations, Iranian culture, whose quintessence reaches us through the intermingling of many different beliefs and traditions, appears as a distinct entity. To speak about it in a few words, and to discover its characteristics and essential spirit, we have to look "closely" at three of its most significant elements, namely: religion, language and the pre-Islamic past.

1. Religion:

The religion of the country is Shiite Islam which, though true to the

(1) According to Persian legend, the entire universe was reflected in the cup of Jamshid, making it as yearned-for as was the Holy Grail in Western Civilization.

est aussi très suggestive ... il est bien possible que les Musulmans pendant leur lutte contre le Bouddhisme aient pris de l'Inde les éléments de leur livre, *Rhama*". Pour l'information du lecteur il faut ajouter que ce traité s'appelle *Kitab-ar-Rahmah Fi't-tibb* (= "Livre de la Miséricorde dans la médecine"). D'après cet exemple bien typique le lecteur saura juger jusqu'où vont les idées philologiques et historiques de l'auteur. Et s'il s'émerveille quelque peu à cause de maintes absurdités qu'Ossendowski a rattachées au nom de *Rama*, rien là-dedans ne dépasse l'absurdité d'avoir mis dans la bouche d'un Lama mongol le nom de Babylone, comme il l'a fait dans un passage de son livre le plus célèbre.

(15) *Bêtes, Hommes et Dieux*, page 280 de l'édition anglaise, où l'auteur mentionne en passant le fait qu'à l'occasion d'une de ses visites au *Bogd Khan*, pendant qu'il lui racontait ses aventures de la guerre en Russie, le prince Djam Bolon les lui traduisait en mongol.

(16) Les *mândalas* sur lesquels on médite au cours des initiations tantriques nous offrent un exemple frappant de supports spirituels où le symbolisme du centre détermine tout le reste: la méditation sur tel et tel *mândala* s'opère sous le double rapport de l'émanation (des divinités etc.) et de la réabsorption dans le point central, occupé par l'aspect ou le "nom" divin qui préside le *mândala* en question; parfois le *guru* ou Lama personnel remplace la divinité au centre d'un tableau initiatique revêtant cette forme.

révolution chinoise de 1912 que le dernier des Lamas de *Ta Kure*, proclamé alors souverain d'une Mongolie unie et indépendante, a reçu ce titre uniquement pour cette raison.

(10) *Le Bodhisattva Chenrezig* est issu de la tête du *Buddha Amitâbha* et correspond, en quelque sorte, à son aspect "dynamique", dont la Compassion Universelle est l'expression la plus caractéristique. Pour cette raison le *Dalai Lama*, qui est le représentant principal de *Chenrezig* sur terre et incarne symboliquement cette vertu, joue un rôle relativement plus "actif" parmi les hommes – ce qui explique jusqu'à un certain point le fait qu'il exerce le pouvoir temporel; tandis que le *Panchhen Lama*, en dépit du fait qu'il représente l'aspect principal par rapport au *Bodhisattva*, se borne à un rôle relativement "statique". Ces quelques remarques donneront peut-être une idée de la théorie tibétaine touchant les rapports entre les deux grands Lamas *Gelugpas*.

(11) Parmi les Lamas principaux du Tibet il est conventionnel d'accorder la troisième place au *Sakya Lama* parce que celui-ci, à l'époque de la domination mongole, avait été nommé viceroy du Grand Khan pour la région tibétaine. Cet état a continué sous la dynastie mongole en Chine, mais s'est terminé avec l'avènement au pouvoir d'une dynastie purement chinoise, les *Ming*. En tout cas il ne s'agit encore ici d'aucune question fonctionnelle.

(12) *Geshe*, en tibétain, indique un grade universitaire, que nous pourrions bien traduire par "docteur en scolastique"; pour obtenir ce grade il faut environ dix ans d'études. Parmi les moines lettrés de l'ordre *Gelugpa* les Mongols jouissent d'une renommée particulière à cause de leur vaste érudition.

(13) Ici, il n'est pas question d'un fait historique, car *Padma Sambhava* n'a jamais été en Mongolie, pays dont la conversion au Bouddhisme ne date que de quelques huit siècles après son temps; il s'agit donc d'une présence purement symbolique. Un peu partout dans les pays lamaïstes, l'on trouve des cavernes où *Padma Sambhava*, "le précieux *Guru*", est censé avoir médité. Sa rencontre avec la déesse *Rama* tombe dans la catégorie des "fictions pieuses" ayant pourtant un sens positif, dont le monde traditionnel nous offre maints exemples.

(14) Au sujet de *Rama*, pendant qu'on y est, il vaut la peine de citer textuellement un passage tiré d'un livre qu'Ossendowski a publié en 1926 après un voyage accompli en compagnie de sa femme, en Afrique du Nord. En parlant de la médecine arabe, il remarque qu'elle se base, en grande partie, sur un ancien traité portant le nom de *Rhama* (*sic*). Plus loin il dit: "ce nom de *Rhama* m'a rappelé le *Rama* de l'Asie Centrale, que les Lamaïstes considèrent comme mage, docteur et chef. La ressemblance entre le nom de ce livre et le mot "*Brahman*" du culte du *Veda* dans l'Inde

grande bourgeoisie de ces pays, aussi bien que les aristocrates, voyageaient beaucoup en Europe occidentale et qu'ils étaient d'avidés lecteurs de littérature étrangère de tout genre, y compris celle de l'occultisme sous toutes ses formes. Dans son livre *l'ombre de l'Orient lugubre* Ossendowski déclare que l'occultisme français faisait rage à Saint Petersburg autour de l'année 1897, quand Papus a fait un séjour en cette ville. Il n'est donc aucunement improbable que la *Mission de l'Inde* soit parvenue en Russie assez vite après sa parution en France, bien qu'aucune évidence définitive ne soit là pour le prouver.

(5) Parmi les sources tibétaines il existe un traité par un *Panchhen Lama* du 18^e siècle qui porte le nom de *Livre de route pour Shâmbala*, dont une traduction en allemand, par le professeur Grünwedel, accompagnée du texte tibétain, a paru à Munich en 1915; ce professeur avait été chargé par le prince Ukhtomsky, gouverneur de la Sibérie orientale, d'étudier la religion et la culture des Mongols *Buriats*, habitant la région au sud du lac Baikal. Comme le docteur Grünwedel l'a dit, le livre du *Panchhen Lama* se base sur le *Kalachakra Tantra* précité. Aucun détail mentionné dans ce livre ne rappelle l'*Agarttha* sous aucun rapport.

(6) *L'ombre de l'Orient lugubre*, publié à Varsovie en 1923.

(7) Ou de Louis Jacolliot avant lui, car selon René Guénon c'est chez cet auteur que se rencontre la première mention d'une légende d'*Agarttha*: bien que Guénon l'ait qualifié d'"écrivain fort peu sérieux", ceci n'a pas empêché que l'on suppose qu'il ait peut-être entendu quelque écho concernant cette légende au cours de son séjour dans l'Inde.

(8) Chaque mythologie traditionnelle a son style propre, qui se laisse reconnaître sans difficulté. Ce qui caractérise la description de l'*Agarttha*, jusqu'au moindre de ses détails, c'est l'absence de cet esprit symboliste qui se retrouve dans toute mythologie proprement orientale: ici, on ne rencontre que des images grossièrement matérialisées, ce qui trahit, plus que toute autre évidence, l'origine non-traditionnelle et occidentale de l'histoire dont il s'agit. D'ailleurs, que penser du fait que Saint-Yves se réclame d'un personnage portant le nom bizarre du "prince Hardjij Scharipf" pour son maître qui "l'initia" (*sic*) à la connaissance du sanskrit? La photographie de cet individu ne suggère aucunement un originaire de l'Inde; il pourrait s'agir d'un Albanais peut-être, sinon d'un Européen quelconque vêtu en Turc de fantaisie pour un bal costumé!

(9) Il est digne de remarque que le titre "*Bogdo Khan*" (il est plus exact d'écrire *Bogd Khan*) n'indique aucune fonction permanente dans la hiérarchie lamaïste, comme Ossendowski, (à l'instar de beaucoup d'Européens non-avisés) le suppose. Les Mongols appliquaient ce titre à l'empereur Mandchou et ce ne fut qu'après la

NOTES

(1) *Hutukhtu*, en mongolien, indique un Lama d'une lignée "émanationniste", c'est-à-dire servant de "support humain" à une influence spirituelle donnée: ces Lamas, dont le *Dalai Lama* est le plus fameux, sont les mêmes que les voyageurs européens (y compris Ossendowski) appellent, très improprement, des "Bouddhas vivants". En tibétain le terme correspondant à *Hutukhtu* est *Lama Tulku*.

(2) Dans son livre Ossendowski ne parle que du *Narobanchin Hutukhtu* (il écrit *Narabanchi*) et il semble ignorer le fait que ce monastère hébergeait deux Lamas du même rang, l'autre étant le *Tilopa Hutukhtu*; il semble même avoir combiné ces deux Lamas pour en faire un seul personnage.

(3) La source originelle de cette légende est le *Kala Chakra Tantra* (= "La Roue du Temps", *Tūngor* en tibétain) par l'entremise duquel elle est entrée dans le monde lamaïque, où elle fournit le support d'une voie initiatique connue. Les grands saints *Dubtops* (*Mahāsiddhas* en sanskrit) sont censés se retrouver, après leur séjour terrestre, à *Shâmbala*, situé symboliquement dans le Nord, pour attendre là-bas la fin du cycle actuel et le rétablissement de l'âge d'or, après la guerre victorieuse que mènera le Roi de *Shâmbala* contre les infidèles de ce monde.

(4) Dans son avant-propos au *Roi du Monde*, René Guénon avait exprimé l'opinion suivant laquelle il était peu probable qu'Ossendowski ait jamais connu le livre posthume de Saint-Yves, il mentionne, entre autre, l'absence d'une traduction de ce livre en russe, ce qui semble impliquer qu'Ossendowski n'aurait pas su lire le français. En fait il connaissait cette langue (comme d'ailleurs la plupart des personnes éduquées en Russie et en Pologne à cette époque); il le mentionne lui-même dans un de ses livres. Il ne faut pas non plus perdre de vue le fait que les membres de la

passages de *Bêtes, Hommes et Dieux* pouvant l'intéresser particulièrement, le Lama, comme me l'a dit le professeur, semblait ennuyé et finit par dire "Tout cela, c'est de la fantaisie".

Pourtant à une autre occasion, comme j'ai appris quelques deux ans après la mort du *Hutukhtu*, celui-ci a répondu à une question semblable qu'un de ses disciples lui a posée en disant qu'il pensait qu'Ossendowski avait fait allusion au "royaume secret" (de Shâmbala), dont il aurait pu entendre quelque écho pendant son séjour en Mongolie. Cette opinion du Lama rejoint donc celle que j'avais exprimée dans le temps.

A la lumière de l'évidence accumulée touchant Ferdinand Ossendowski et ses sources d'information, il ne saurait plus être question d'une corroboration de Saint-Yves par voie de la Mongolie; mais si le "Roi du Monde", tel que nous l'avions connu, vient à manquer, que devient alors le livre qui porte son nom et qui, sans Ossendowski et son éconcé problématique, aurait forcément revêtu une forme autre que celle qui nous est familière, si tant est que ce livre aurait vu le jour?

Il reste le mythe de Shâmbala, dont Ossendowski a fort bien pu obtenir quelques échos à travers ses interprètes mongols. Mais abstraction faite de cette hypothèse plausible, nous concluerons que, de toutes façons, la géographie et géométrie sacrées, telles que Guénon les a commentées dans le "Roi du Monde" et ailleurs, gardent toute leur validité. Le symbolisme du Centre ou des centres qui l'expriment dans les traditions respectives – avec les pratiques qui s'y rattachent, pèlerinages, localisations d'influences célestes et, à l'échelle microcosmique, les moyens de concentration⁽¹⁶⁾ tout cela se raccorde en même temps que la quête, à travers des formes correspondantes, de la Porte et de la Parole perdues.

Marco Pallis

de matières plus ou moins secrètes! Et un voyageur placé comme l'était Ossendowski de quel genre de traducteurs aurait-il disposé? Des chameliers ou muletiers Kalmuks ou Buriats, ou peut-être des moines appartenant à ces tribus, ou bien des trafiquants russes dont un bon nombre se trouvaient en Mongolie à cette époque; mais l'auteur ne laisse rien transparaître dans ce sens; à en juger par ce qu'il écrit, on pense assister à un échange d'idées libre de tout empêchement linguistique ou dialectique. Quiconque a jamais dépendu d'interprètes au cours d'un voyage connaît bien les lenteurs et les malentendus que cela entraîne avant même qu'on arrive à s'entendre sur les questions les plus simples. Si telle était la situation d'Ossendowski en Mongolie (ses rencontres avec des Russes ne sont évidemment pas en cause) on se demande pour quel motif il aurait voulu dissimuler un détail aussi important. De le mentionner aurait sans doute beaucoup enlevé à l'impression dramatique que l'auteur s'efforce de créer à tout moment; c'est un trait commun de ses livres que tous manifestent plus ou moins un penchant pour le journalisme sensationnel; au drame, dans *Bêtes, Hommes et Dieux*, s'ajoute l'élément "mystère", ce qui explique suffisamment, à mon avis, le manque de franchise dont il s'agit, car rien au monde ne sonne plus banal qu'une conversation poursuivie avec l'aide d'interprètes.

Cette question de langage à part, le lecteur pourra se demander ce que le *Tilopa Hutukhtu* pensait au sujet des affirmations extraordinaires dont Ossendowski fut l'auteur. Celui-ci assigne un chapitre entier à l'histoire (qu'il attribue au Lama de *Narobanchin*) d'une apparition du "Roi du Monde" au milieu d'une assemblée dans ce monastère, où il a fait des prédictions relatives aux événements des trente années suivantes; ce serait autour de l'an 1891 que cette visite prodigieuse aurait eu lieu. Si cette histoire était vraie, il aurait de toute évidence été impossible que quiconque appartenant à *Narobanchin*, et à plus forte raison un de ses deux Lamas présidents, l'ignorât totalement; ce point a déjà été mentionné plus haut, mais il est d'une importance capitale. Cependant quand le professeur américain Owen Lattimore, de Baltimore, qui connaît la Mongolie et en parle la langue et qui depuis l'arrivée du *Hutukhtu* aux Etats-Unis s'est toujours occupé de son confort, lui a traduit des

parlé sur ce sujet, en différentes circonstances et à maintes reprises. Ceci étant, il s'ensuit que les Lamas et les érudits qui ont répondu à mes questions devaient forcément connaître quelque-chose de cette tradition, si tradition il y avait. Ni la Mongolie ni le Tibet n'est un pays surpeuplé: la communication d'un bout à l'autre de ce monde traditionnel est d'autant plus serrée – impossible qu'une légende, aussi répandue en 1920 qu'Ossendowski le prétend, devienne chose totalement oubliée quelques années après: le rejet du nom ainsi que du contenu de cette légende par nombre de Lamas âgés et très instruits est, en tant que témoignage indirect et négatif, difficile à écarter, c'est le moins qu'on puisse dire. Il nous reste pourtant à y ajouter un témoignage direct, celui du *Tilopa Hutukhtu* lequel, pour cette raison, prime tout le reste.

Comme je l'ai expliqué plus haut, au moment où j'ai découvert, à l'improviste et après tant d'années, que mon ami le *Hutukhtu* avait assisté à la visite d'Ossendowski à *Narobanchin*, ce Lama venait de subir une opération dangereuse, de laquelle il n'était aucunement certain qu'il allait se remettre; en fait, bien qu'il ait tenu pour un temps, il décéda à New-York cinq mois après ma visite. Maîtrisant mon impatience, j'ai dû donc attendre plusieurs mois avant qu'il me fût possible de récupérer, par écrit d'abord, et plus tard de vive voix, l'évidence si précieuse du *Hutukhtu*. Pour lui j'avais réservé une question essentielle, à laquelle lui seul était à même de répondre: en quelle mesure Ferdinand Ossendowski parlait-il et comprenait-il la langue mongole?

La réponse du *Tilopa Hutukhtu* ne laissa subsister aucun doute là-dessus: de la langue mongole Ossendowski possédait seulement quelques mots et il était incapable, comme le Lama l'a souligné, de soutenir une conversation suivie sur quelque sujet que ce soit. Alors tous ces entretiens prolongés dont parle Ossendowski ont-ils entraîné l'emploi d'interprètes connaissant le russe? Son livre ne contient pas un mot qui le suggère, à une exception près;⁽¹⁵⁾ au contraire, dans bien des cas les circonstances semblent exclure cette possibilité, sans parler du manque d'intimité que la présence d'un intermédiaire implique forcément, quand il s'agit

l'époque des grands traducteurs c'est-à-dire entre le 7e et le 10e siècle de notre ère: la substitution du son *i* à la place d'un *a* est chose à peine concevable, allant à l'encontre d'un usage linguistique soigneusement établi; *Mahytma* au lieu de *Mahâtmâ*, par exemple, produit une impression tout à fait grotesque, et sonne faux par là même. Cette évidence des noms, certes, ne marque guère un point en faveur de la défense dans ce cas; au contraire, elle fait le jeu des critiques d'Ossendowski.

Il ne nous reste maintenant qu'à considérer les réponses reçues aux questions adressées à des autorités mongoles, dont la plupart se trouvent dans l'entourage du Dalai Lama, l'ayant accompagné à l'époque de sa fuite dans l'Inde, en 1959; un de ces personnages porte précisément le titre de *Da Lama*, celui qu'Ossendowski avait traduit à tort comme "medecin". En plus il faut compter deux personnes particulièrement bien informées qui se trouvaient, quand je leur ai écrit, en Amérique dans la communauté des réfugiés Kalmuks à New Jersey, dont l'un était le *Tilopa Hutukhtu*, comme je l'ai expliqué auparavant.

Comme dans le cas des Brahmanes qui ont commenté Saint-Yves, les Lamas et *Geshes*⁽¹²⁾ mongols ont été unanimes à rejeter tout ce qu'Ossendowski a écrit sur la légende du royaume souterrain, le "Roi du Monde" et le culte de *Rama*. Trois de mes correspondants ont ajouté que le seul royaume souterrain connu des Mongols est celui de *Yama*, juge des morts. Quant à *Rama*, l'un d'eux a dit qu'une déesse assez obscure d'ailleurs et portant le nom de *Rama* (donc féminin ici) avait une place dans la mythologie de son pays; on disait d'elle qu'elle avait créé, pour le secours des habitants d'un certain endroit où l'eau manquait, une source sur la demande de *Padma Sambhava*⁽¹³⁾ le fondateur du Lamaïsme — c'est tout ce qu'on a pu constater sous ce rapport⁽¹⁴⁾.

Il importe de remarquer que partout dans le livre d'Ossendowski les histoires relatives à *Agartha* et au "Roi du Monde" sont présentées comme généralement connues chez les Mongols; il mentionne non seulement des hauts Lamas et des moines, mais aussi des laïcs nobles et même des gens du peuple (un berger, par exemple) qui lui auraient

aurait déjà été une coïncidence suffisamment remarquable dans ces circonstances; c'est ainsi qu'on l'a considéré jusqu'à présent. Supposons ensuite qu'au lieu d'*Agarttha* c'est le culte de *Rama*, dont parle également Saint-Yves, qu'Ossendowski ait retrouvé parmi les Mongols: encore une fois, la coïncidence serait remarquable. Mais que *ces deux coïncidences* arrivent en même temps est si improbable, de quelque point de vue qu'on l'envisage, que l'explication alternative, celle d'un plagiat en masse aux dépens de l'auteur français, s'impose de toute évidence.

Il importe de mentionner encore un point qui autrefois était censé porter en faveur d'Ossendowski mais qui, pour ceux qui connaissent les coutumes du monde lamaïste, sera interprété dans un sens nettement contraire. Nous savons que les noms que Saint-Yves donne comme *Agarttha*, *Brâhatmah*, *Mahâtmâ*, *Mahânga* reparaissent chez Ossendowski sous la forme plutôt étrange d'*Agarthi*, *Brahytma*, *Mahytma*, *Mahynga*: on pourrait avoir la curiosité — bien que ce soit ici un luxe de se demander pourquoi il a écrit un *i* dans le premier cas et un *y* dans les trois cas suivants, ce qui ne correspond à aucune distinction phonétique intelligible? René Guénon, se donnant la peine de commenter cette différence orthographique (dans *Le Roi du Monde*) a exprimé l'opinion suivante, contre l'hypothèse du plagiat: "nous ne voyons pas trop pourquoi il (Ossendowski) aurait changé la forme de certains mots, écrivant par exemple *Agharti* au lieu d'*Agarttha*, ce qui s'explique au contraire très bien s'il a eu de source mongole les informations que Saint-Yves avait de source hindoue ...": cet argument, qui ne tient aucun compte des fantaisies toujours possibles de la part d'un romancier, perd en outre une bonne partie de sa force dès qu'on se met à considérer le mode de transcription adopté par les traducteurs tibétains dans le cas des termes sanskrits (noms et *mantras*) qui sont passés dans la littérature sacrée du Lamaïsme; sous ce rapport Tibet et Mongolie vont de pair, le tibétain classique servant comme langue liturgique pour les deux pays. En ce qui concerne les consonnes, certains sons présents en sanskrit font défaut dans le tibétain et réciproquement, ce qui a imposé certaines accommodations phonétiques; cependant, tel n'est pas le cas des voyelles, dont toutes se reproduisent sans difficulté suivant le système élaboré à

d'aucun autre associé ni d'une troisième fonction complémentaire quelconque.(11)

Toute question de détail à part, les faits tels qu'Ossendowski les a présentés se heurtent à deux improbabilités capitales: premièrement on nous demande de croire qu'un grand nombre de gens notables, Lamas, chefs de tribus et autres, étaient prêts à partager leur information sur toute espèce de sujets tenus pour sacrés ou même "ésotériques" avec le premier venu, un inconnu européen d'allure nettement profane et ignorant les données les plus élémentaires de la religion bouddhiste; et ceci à une époque où la guerre des partisans faisait rage et les agents bolshévistes et les espions se cachaient dans tous les coins. Pourtant ce livre laisse penser que tous se sont précipités pour communiquer à cet homme de passage leurs secrets intimes, sans la moindre précaution préalable.

Cette impression, qui se renouvelle partout dans ce livre, est entachée d'une inconséquence psychologique insurmontable: certes, les Tibétains et Mongols sont pour la plupart des gens honnêtes et hospitaliers envers les étrangers, mais ceci ne veut pas dire qu'il leur manque la prudence élémentaire — c'est tout le contraire. A première vue ils peuvent sembler francs et faciles à approcher, mais en réalité il n'existe nulle part de gens moins enclins que les Jaunes à bavarder sans bien connaître ceux avec qui ils ont affaire; personne ne sait mieux comment tenir la bouche fermée tout en gardant une attitude aimable quant aux choses extérieures.

La deuxième improbabilité qu'on rencontre dans les pages d'Ossendowski se rapporte au contenu même de son exposé de soi-disant mystères, car ce qu'il prend pour tels est dépourvu de tout caractère authentiquement ésotérique, ne sortant jamais de l'ordre phénoménal et se référant, pour la plupart, à des considérations tout à fait insignifiantes: on pouvait dire la même chose de Saint-Yves et à plus forte raison.

Pourtant, supposons qu'Ossendowski, ayant lu Saint-Yves, ait en fait retrouvé des allusions à *Agarttha* et à son roi en Mongolie, ceci

Quant à d'autres inexactitudes dont les pages d'Ossendowski sont chargées, je n'en citerai que quelques-unes, à titre d'exemples. La cité monastique de *Ta Kure* (= "Urga") à cette époque contenait quelques dix mille personnes et non pas soixante mille comme Ossendowski l'a dit; déjà avec ce nombre elle surpassait toutes les grandes universités du monde lamaïste parmi lesquelles *Drepung*, près de Lhasa, occupait la deuxième place avec ses huit mille habitants. — Le fondateur de l'ordre des "Bonnets Jaunes" (*Gelugpas*), auquel appartient le Dalai Lama, fut *Tsong Khapa*; Ossendowski le donne toujours comme "*Paspa*", nom, qu'aucun de mes amis parmi les érudits tibétains n'a su identifier, bien qu'il s'agisse ici, évidemment, d'une confusion quelconque. — Il est à peine nécessaire d'expliquer au lecteur que les "Lamas empoisonneurs" dont parle Ossendowski, c'est-à-dire ceux qui font profession d'éliminer les personnes considérées comme dangereuses, n'ont jamais connu d'existence en dehors de l'imagination trop fertile de cet auteur! — La plupart de ce qui est dit dans *Bêtes, Hommes et Dieux* au sujet du Pontife d'Urga (souvent connu en Occident sous le nom de "*Bogdo Khan*" est inexact⁽⁹⁾: celui-ci n'a aucun rapport avec l'esprit du Buddha *Amitâbha* ni avec le *Bodhisattva Chenrezig (Avalokîtêsvara)* dont le *Panchhen Lama* et *Dalai Lama* sont les supports humains respectifs.

Toujours d'après Ossendowski, quand un successeur du Grand Lama de la Mongolie doit être élu, l'évidence touchant sa candidature sera soumise au *Panchhen Lama* (au Tibet) lequel procédera à une vérification en se référant "aux runes de *Rama*" (ce mélange des formes frôle l'absurdité); après quoi il renverra la cause au *Dalai Lama* pour sa confirmation définitive. La vérité est que ni l'un ni l'autre des grands Lamas du Tibet ne joue un rôle particulier dans l'élection du Pontife mongol: Ossendowski a tiré ces détails de sa propre fantaisie. — L'allusion dans le *Roi du Monde*, basée sur des affirmations d'Ossendowski, à un "ternaire" dans le Lamaïsme dont le Lama d'Urga serait le troisième membre, ne correspond non plus à aucune réalité. Historiquement, et aussi en considération de leurs rapports "mythologiques",⁽¹⁰⁾ le *Dalai Lama* et le *Panchhen Lama* tiennent ensemble; il n'a jamais été question

relativement récente je ne connaissais *Bêtes, Hommes et Dieux* qu'à travers les citations dans *Le Roi du Monde* de René Guénon; ce n'est donc qu'après que la question des sources d'Ossendowski a commencé à m'intéresser directement que je me suis mis à étudier ce texte avec quelque soin. Une des premières questions qui ont surgi dans mon esprit au cours de cette lecture, étant donné la quantité d'inexactitudes flagrantes dont je me suis rendu compte, fut la suivante: quel degré de communication a bien pu exister entre le voyageur polonais et ses hôtes asiatiques, pour rendre tant de malentendus possibles? A en juger par ce qu'il dit lui-même, il n'avait aucune difficulté à se faire entendre, même quand la conversation prenait des voies abstruses, ce qui implique une maîtrise suffisante de la langue: mais, comme on le verra par la suite, c'est précisément sous ce rapport que la véracité de l'auteur peut être mise en doute.

Pour donner un exemple frappant du genre de confusion qui a soulevé de tels doutes chez moi, Ossendowski affirme à plusieurs reprises, et répète dans son glossaire à la fin du livre, que les Lamas médecins en Mongolie s'appellent *Ta Lama*, tandis que les "docteurs en théologie" portent le nom de *maramba*. Ma connaissance de la langue tibétaine (car il s'agit de celle-ci, dans le cas des titres monastiques) me faisait soupçonner que pour *maramba* il fallait plutôt lire *man-ramba* ce qui signifie, en effet, "médecin" et n'a rien à voir avec la "théologie". Quand à *Ta Lama* (la forme correcte serait *Da Lama*), cela signifie "Grand Lama" et c'est un titre honoraire (chinois) que les empereurs conféraient aux chefs de monastères lamaïstes importants, dont plusieurs le portent encore de nos jours. Il était donc assez évident qu'Ossendowski avait confondu ces deux termes de façon peu rassurante quant à sa connaissance approfondie de la langue: figurons-nous le cas d'un étranger voyageant à travers la France et censé parler le français couramment, lequel écrirait dans un livre que ceux qui soignent les malades s'appellent "abbés" et que les ecclésiastiques de rang supérieur sont connus sous le nom de "médecins" — c'est à peu près cela! Ce seul détail suffit à susciter la plus grande méfiance quant à la valeur d'Ossendowski comme témoin.

exprimé cet avis. En ce qui concerne le pontife suprême d'*Agarttha*, le nom de *Brâhatmah* que Saint-Yves lui donne est impossible en sanskrit, comme Guénon l'a d'ailleurs signalé – sa correction de *Brahmâtâmâ* serait pourtant acceptable, dans le sens de “celui dont l'esprit est *Brahman*” ou quelque chose de semblable. Quand aux titres donnés aux deux “assesseurs” du pontife, *Mahâtâmâ* et *Mahânga*: le premier incombe couramment à quiconque montre des traits spirituels quelque peu remarquables – Mahâtma Gandhi en est un exemple connu, mais il ne convient guère à une fonction déterminée, comme dans ce cas; quant au nom *Mahânga*, qui signifie “grand de corps” ou “grand de membres”, il est à peu près dépourvu de sens. Aucun royaume souterrain rappelant la description de Saint-Yves n'est connu dans l'Hindouisme: si le professeur Raghavan, dont les connaissances en matière traditionnelle sont les plus étendues possibles, n'a su nommer aucune légende hindoue comme pouvant fournir une base, soit directement soit par déformation, aux récits de l'auteur français en question,⁽⁷⁾ on ne peut guère éviter la conclusion qu'il s'agit là d'un conte fantaisiste, d'origine purement occidentale, conclusion que le style⁽⁸⁾ même de la prétendue légende ne fait que renforcer.

Revenons maintenant à la Mongolie: là il s'agit de deux sujets mentionnés par Ossendowski, à savoir, l'histoire d'*Agartha* (*sic*) et le culte de *Rama* dont l'existence supposée en Asie centrale a particulièrement impressionné René Guénon. Ici l'évidence se partage en deux catégories: celle que nous offre le texte même de *Bêtes, Hommes et Dieux*, et d'autre part les informations qu'on a pu obtenir de Lamas mongols encore vivants, y compris le *Tilopa Hutukhtu*. Prenons ces deux sources d'évidence tour à tour.

Ce qui frappe au premier abord quand on se met à la lecture d'Ossendowski, est le grand nombre d'inexactitudes terminologiques et historiques qui ont trouvé place dans ses écrits, surtout quand il s'agit du phénomène traditionnel sous quelque forme que ce soit: le mélange d'éléments disparates et fautivement définis atteint souvent un degré qu'on peut qualifier de grotesque. Pour ma part, jusqu'à une époque

Parmi nos sources d'information, celles qui proviennent de la Mongolie même sont évidemment les plus importantes, sans parler du fait qu'elles comprennent l'unique témoignage direct qui nous est resté encore accessible, celui du *Tilopa Hutukhtu*. Cependant, au moment où je me mettais à la tâche de retrouver tous ces différents fils d'évidence, celui-ci venait de subir une grave opération et il fallait donc en attendre le résultat avant d'aborder une question quelconque avec lui; quant à d'autres Lamas mongols que je voulais consulter, il fallait aussi du temps pour établir contact avec eux, avec l'aide d'intermédiaires tibétains, dans les différents endroits de l'Inde où ils se trouvaient à cette époque. En attendant, le monde hindou, qu'on avait jusqu'ici considéré comme lieu d'origine d'une "légende indo-mongole d'*Agarttha*", offrait un champ de recherche supplémentaire: c'est donc là-bas que mon premier questionnaire a été adressé avec l'aide d'amis brahmanes forts en sanskrit et familiarisés dès l'enfance avec toute la mythologie traditionnelle de leur pays.

Voici quel était le fond de mes questions: y a-t-il une source quelconque qui permette de confirmer l'existence d'une tradition en rapport avec le nom d'*Agarttha* ou bien revêtant une forme analogue sous quelque autre nom? Le nom "*Agarttha*" est-il sémantiquement admissible en sanskrit et, dans ce cas, quel en est le sens littéral? Pour plus de certitude, j'ai prié mes amis d'adresser les mêmes questions à d'autres autorités, dont la plus éminente est le professeur V. Raghavan de Madras. Voici un résumé des réponses reçues de l'Inde lesquelles, comme le lecteur se rendra compte, sont unanimement négatives.

En effet, personne n'a admis que la racine entrant dans la composition du nom "*Agarttha*", par adjonction du *a* privatif, se retrouve dans la langue sanskrite; sous ce rapport l'avis du docteur Meinrad Scheller, éminent sanskritiste, auquel mes amis indiens avaient aussi soumis cette question, a concordé avec l'avis des brahmanes: la forme *Agarttha* manque de toute base philologique. Quant au nom *vattan* ou *vattanan* que Saint-Yves, et Ossendowski après lui, attribuent au langage initiatique mystérieux, il serait entièrement imaginaire: les brahmanes ont également

dit au pied de la lettre car son commentaire, toujours porté vers le côté sensationnel des choses, nous montre cet auteur comme imbu d'un fort préjugé occidental et Catholique (donc anti-russe et anti-Orthodoxe) et en même temps comme un libéral progressiste en conformité avec le type "intellectuel" de son époque.

Surpris en Sibérie par la révolution de 1917 Ossendowski, qui avait pris position nettement contre le bolshevisme naissant, prit du service sous l'amiral Kolchak, chef des armées contre-révolutionnaires. Ce fut après l'effondrement du gouvernement de celui-ci qu'Ossendowski, averti de son arrestation imminente par les Rouges, prit la route de la Mongolie avec l'intention de gagner Peking et ainsi de regagner la Pologne, maintenant devenue indépendante: c'est ce voyage très hasardeux qui forme le sujet de son livre le plus fameux, celui qui attira l'attention de René Guénon.

Après son retour en Europe, Ossendowski passa la plupart de son temps à Varsovie, où il épousa une violoniste douée et charmante; plusieurs livres de sa plume ont vu le jour durant ces années, y compris une étude sur Staline qui lui a valu l'hostilité vivace des Communistes. Ossendowski est mort peu après le début de la seconde guerre mondiale.

Des personnes qui le connaissaient, et que j'ai pu questionner au sujet de son caractère et des choses qui l'intéressaient, m'ont dit que, contrairement à la tendance habituelle, il ne parlait jamais des aventures qui fournirent le thème de ses contes de voyage; il semblait vouloir réserver son talent de raconteur pour la parole imprimée. Une dame qui l'a très bien connu m'a dit qu'il avait un flair inexplicable, comme écrivain, pour ce qui allait lui rapporter de l'argent. Deux personnes ont dit de lui qu'il s'intéressait quelque peu à l'occultisme, mais il m'a été impossible d'arriver à une information tant soit peu précise à cet égard. Il est donc temps de revenir en Asie pour chercher là des renseignements aptes à éclaircir l'obscurité dont l'oeuvre de Ferdinand Ossendowski a été entourée jusqu'à présent.

du témoignage reçu par l'entremise du voyageur polonais ne peut être jugée que selon ses propres mérites, c'est-à-dire en passant en revue tout ce qu'il a publié au sujet d'une tradition agartthéenne en Mongolie et en le soumettant, quand c'est encore possible, à l'avis des autorités traditionnelles compétentes.

Avant d'aller plus loin, il sera peut-être bon de donner un aperçu sommaire de la vie de Ferdinand Ossendowski afin de situer son oeuvre par rapport aux événements de l'époque. Avant la première guerre mondiale, comme beaucoup de ses compatriotes polonais que leurs connaissances techniques rendaient utiles au gouvernement du Tsar, Ossendowski en tant que géologue avait entrepris plusieurs expéditions en vue de l'exploitation minière de la Sibérie, surtout dans les régions les plus lointaines. Le deuxième de ses livres raconte ses aventures souvent dangereuses; il est parfois difficile de croire que les innombrables bandits, assassins et sectaires fanatiques qu'Ossendowski a rassemblés dans ce volume puissent trouver place dans l'expérience d'un seul et même individu, même en tenant compte des conditions de désordre dont il parle. Le côté le plus agréable de ce livre est la description des grandes forêts vierges remplies d'animaux et d'oiseaux de toutes espèces; seulement il gâte tout en cédant sans cesse à sa passion pour la chasse laquelle dépasse de beaucoup un amour de la Nature pourtant sincère; partout où il passe, c'est le massacre! On aurait bien voulu se passer de ce côté de l'histoire, pour rester en contemplation d'un paradis quasi-intact et comparable à l'Amérique du Nord avant l'avènement des Visages Pâles.

Durant ses séjours à Saint Petersbourg Ossendowski a joui de l'amitié du Premier Ministre Comte Witte, dont les tendances libérales suscitent ses éloges. Ses rapports avec des membres de la haute aristocratie lui ont procuré l'entrée dans la société de la capitale: un autre de ses livres, plus tardif,⁽⁶⁾ décrit le mélange de luxe et de brutalité, de superstition et d'irresponsabilité politique dont les classes supérieures étaient affectées, en Russie, pendant les dernières années de l'ancien régime; d'ailleurs Ossendowski dépeint la vie du peuple russe en couleurs non moins sombres, mais il n'est guère possible de prendre tout ce qu'il

visite et apprendre de sa bouche certains détails importants concernant Ossendowski: mais j'anticipe un peu, et il vaut mieux retracer les pas qui ont mené, petit à petit, à la documentation assez diverse sur laquelle cet article est édifié.

Certains lecteurs se souviendront peut-être de la dernière occasion où il a été question d'Ossendowski: ce fut dans le numéro juillet-novembre 1951 des *Etudes Traditionnelles* consacré à la mémoire de René Guénon peu après son décès, numéro auquel j'ai contribué par un article sur "Guénon et le Bouddhisme". Là, j'avais émis une hypothèse, qui semblait d'ailleurs assez plausible, suivant laquelle Ossendowski aurait entendu parler, en Mongolie, du royaume mystérieux de *Shâmbala* et de son Roi⁽³⁾ dont la légende, répandue dans tous les pays lamaïstes, montre quelques points de ressemblance avec l'histoire d'*Agarttha* telle qu'on la retrouve dans les pages de Saint-Yves d'Alveydre et ensuite dans le fameux livre d'Ossendowski *Bêtes, Hommes et Dieux*: j'avais alors cité l'avis du professeur russe Georges Roerich, qui était mon voisin à Kalimpong dans les collines avancées de l'Himalaya et qui avait lui-même parcouru la Mongolie quelques années après la première guerre mondiale; suivant M. Roerich il se pouvait bien qu'Ossendowski, ayant connu préalablement l'oeuvre de Saint-Yves,⁽⁴⁾ eût pensé reconnaître, dans l'histoire de *Shâmbala*, l'*Agarttha* de cet auteur, et qu'il se fût ensuite senti autorisé à transposer les noms, en envisageant ses lecteurs éventuels en Europe: Ossendowski entre temps avait travaillé comme journaliste à Saint Petersburg, et un tel procédé, de sa part, n'aurait rien d'in vraisemblable étant donné le penchant, évident dans tous ses écrits, à colorier vivement ses récits; une telle supposition, bien qu'admettant un certain manque de scrupule de la part de l'écrivain, serait moins défavorable que l'accusation de plagiat pur et simple que le livre d'Ossendowski n'a pas manqué de susciter au moment de sa parution. En tout cas cette hypothèse relative à *Shâmbala* n'avait rien de foncièrement invraisemblable; il importe pourtant d'ajouter qu'une comparaison plus détaillée des deux légendes n'a rien révélé nous autorisant à conclure à une véritable assimilation entre elles; une ressemblance superficielle subsiste, mais rien de plus.⁽⁵⁾ Cela étant, la valeur

LES SOURCES D'OSSENDOWSKY

(Note de l'Editeur: La legende du royaume perdu de Shambala est largement repandue du Tibet à la Mongolie. Vers 1920 certains echos de cette legende atteignirent d'Occident éveillant un grand interêt dans quelques cercles. Le principal responsable de la diffusion de ce mythe était Ossendowski. Le présent article est une mise en question de l'authenticité des écrits de cet auteur sur ce point.)

Si d'anciens lecteurs dont les souvenirs remontent jusqu'à la fin de la première guerre mondiale s'émerveillent de retrouver dans les pages d'une revue contemporaine le nom de Ferdinand Ossendowski, ils seront assurément encore plus étonnés en apprenant les circonstances qui ont occasionné cette réapparition. En effet, il s'agit de deux coïncidences assez remarquables: premièrement, j'ai découvert tout à fait par hasard que deux amis polonais de ma soeur, qui occupaient l'étage supérieur de sa maison à Londres, se souvenaient d'Ossendowski autrefois, à Varsovie — inutile de dire que je leur ai posé quelques questions à son égard; et deuxièmement, à la suite des enquêtes que leurs réponses m'ont incité à poursuivre, j'ai découvert le fait encore plus étonnant qu'un Lama mongol très vénéré dans tout le monde lamaïste, *Tilopa Hutukhtu*,⁽¹⁾ que je connaissais depuis des années, avait eu son siège précisément dans ce monastère de Narobanchin où Ossendowski a séjourné deux fois au cours de son passage par la Mongolie en 1920: si j'avais su plus tôt que le *Hutukhtu* se trouvait là à cette époque,⁽²⁾ combien de questions supplémentaires aurais-je pu lui poser! Le Lama, qui par la suite est devenu le chef spirituel d'une communauté de réfugiés Kalmuks dans l'état de New Jersey en Amérique, était à la fois très âgé et en mauvais état de santé, ce qui limitait le questionnaire qu'on pouvait autrement lui soumettre; pourtant en novembre 1964 j'ai pu lui rendre

(25) See E.O.G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, London, 1964, p. 170-173.

(26) “daeg byþ drihtnes sond, ðeore mannum,
maere metodes leoht, myrgþ and tohiht
eadgum and earmum, eallum brice.

eþel byþ oferleof aeghwylcum men,
gif he mot aer rihtes and gerysena on
brucan, on blode bleadum oftast.”

see K. Schneider, p. 384, 56.

(27) The identification of these two fundamental signs crowns Wirth's half century of runic studies. The documentation of the extension and of the meaning of the pair of primordial opposites, of this Nordic *yin-yang*, is now exhibited in a special museum (see *Führer durch das Ur-Europa-Museum*, Eccestan Verlag, Marburg-Lagn, 1975). One is compelled to qualify one's appreciation of this life-long research on the other hand, both because of its informing spirit and of its conclusions. It suffers from the same obsession with the White Goddess that mars other admirable achievements of our times – and is bound to a strange literalism that loses the metaphysical meanings of the mythological metaphors of Gods and/or Goddesses, of male and/or Female. Since he is crusading for the Mother, Herman Wirth feels impelled to redress the Jewish and the Christian historical records. One regrets that the past generation did not have the chance to learn from Ananda Coomaraswamy to handle myths under a hard, clear metaphysical light, short of any pathetic, personal involvement.

(28) *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910.

see note (10); Schneider, p. 94.

- (20) "tir biþ tacna sum, healded trywa wel
wiþ aedelingas; þa biþ on faerylde
ofer nihta genipu, naefre swice.
- beorc byþ bleða leas, bereþ efne swa ðeah
tanás butan tudder, biþ on telgum wlitig,
heah on helme hrysted faegere,
gehloðen leaþum, lyfte getenge."

see note (10) and (12); K. Schneider, p. 362 and 263.

- (21) "eh byþ for eorlum ae þ elinga wyn,
hors hofum wlanc; ðær him haele ymb,
welege on wicgum, wrixlaþ spraece,
and bi unstillum aefre frofur.
- man byþ in myrgpe his magan leof.
sceał eah anra gehwylc oðrum swican,
fordam dryhten wyle dome sine
þaet earne flaesc eor an betaecan."

see Schneider, p. 378, and 259.

(22) See: G.E. Evans *The Pattern and the Plough*, London, 1966 (and H.A. Beecham's review in *Folklore*, 78, spring 1967, p. 67-69).

- (23) "lagu byþ leodum langsum ge þ uht,
gif hi sculun ne þ an on nacan tealtum
and hi saey þ a swy þ e brega
and se brimhengest bridles ne gymed.
- ing waes aereſt mid East-Denum
gesewen secgun, þo he siddan est
ofer waeg gewat, waen aefter ran:
ðus Heardingas ðone haele nemðum"

see K. Schneider, p. 83, 366.

(24) *Sigillum Mariae*, in Migne, F.L. CLXXII.

(text as reconstructed, with reference to the Hicks ed., by K. Schneider p. 67 and 61).

- (13) “haegl byþ hwitust corna; hwyrft hit of heofones lyfte;
wealca þ hit windes scura; weore þ eþ hit to waetere suddan.
nyd byþ nearu on breostan, weor þ e hi deah oft ni þ a bearnum
to helpe and to haele gehwae þ re, gif hi his hlysta þ aeror.”

see note (12); Schneider, p. 152 and 136.

- (14) “is byþ oferceald, ungemetum slider;
glisnaþ glaeshluttur, gimmun gelicust,
flor forste geworuht, faeger ansyne.

ger byþ gumena hiht, †donne god laete,
halig heofones cyning, hrusan syllan
beorhte bledaþ beornum and †dearfum.”

see note (12) and (13); Schneider, p. 149 and 58.

(15) The theory was expounded by Macrobius in his commentary on Cicero's *Somnium Scipionis*.

- (16) “eoh byþ utan unsme þ e treow,
heard, hrusan faest, hyrde fyres,
wyrtrumun underwre þ yd, wynan on e þ le.

peord þ byþ symble plega and hlehter
wlancum werum, †dar wigan sitta
on beorsele bli þ e aetsomne.”

see notes (12), (13) and (14); Schneider p. 277 and 411.

- (17) “eolhxsecg eard þ haef þ oftust on fenne,
wexed on wature, wunda þ grimme,
blode brened þ beorna gehwylcne,
de him aenigne onfeng geded þ .”

(text as reconstructed by K. Schneider, diverging from the Hicks ed., p. 400).

(18) Toronto, 1942, p. 82.

- (19) “sigel bi þ semannum symble on hihte,
†donne hi hine feria þ ofer fises be þ ,
þ o hi brimhengest bringe þ to lande”

(7) See, for this and other ancient festivals mentioned in this article, E.K. Chambers, *The Medieval Stage*, Oxford, 1903, vol. I, p. 127.

(8) “þorn byþ dearle scearp; ðegna gehwylcum
anfeng ys yfyl; ungemetun re þ e
manna gehwylcum, ðe him mið rested.

os byþ ordfruma aelcre spraece,
wisdomes wraþu and witena frofrur
and eorla gehwam eadnys and tohiht.”

see note (6).

(9) This and other English festivals to which reference will be made further on are still alive today (see the article on country festivals in *The Observer*, London, Jan. 7, 1968). They are described in: E.O. James *Seasonal Feasts and Festivals*, London, 1964 and C. Trent, *The Book of Festivals and Events*, London, 1966.

(10) “Rad byþ on recyde rinca gehwylcum
sefte, and wiþ -hwaet ðam ðe sitte on ufan
meare meagen-heardum ofer mil-pa þ as”.

C.L. Wrenn offers the following translation: “The rhythm of music (RAD) is to every man a pleasant thing in a hall, and riding (RAD again) is a very strenuous matter to him who sits on a mighty powerful steed as he gallops over the miles”, and refers to C. Brady, “The Old English Nominal Compounds in *rad*” *P.M.L.A.* LXVII, 1952, p. 538-572 (see: *A Study of Old English Literature*, London, 1967, p. 164).

(11) “kaun er barna bōl
ok bardaga fōr
ok hold fūa hūs.”

in: B. Dickins, *Runic and Heroic Poems of the Teutonic Peoples*, Cambridge, 1915, p. 28.

(12) “gyfu byþ gumena gleng and herenys,
wraþu and wyr þ scype, and wraecna gehwam
ar and aetwist, de byþ o þ ra leas.
wenne bruce, ðe can weana lyt,
sares and sorge, and him sylfa haefð
blaed and blysse and eac byrga geniht.”

NOTES

(1) “(...) for-ðan ðe oðer ðing is ðaer-on gesewen, and oðer ðing undergyten. þæt þæt ðaer gesewen is haefað lic-hamlic hiw, and þæt þæt we ðaer-on understandað hæfd gastlice mihte. (...) þeos gerynu is wedd and hiw; Cristes lic-hama is sodfaestnyss. Ðis wed we healdað gerynelice oð- þæt we becumon to ðaere sodfaestnyse, and ðonne bið is wedd geendod.” In *The Homilies of the Anglo-Saxon Church*, ed. B. Thorpe, London 1844-46, vol. II, p. 272-3.

- | | |
|---|---|
| <p>(2) “Veit ec, at ec hecc
 naetr allar nfo,
 geiri undaðr
 siðlfr siðlfom mér,
 a þeim meidi,
 hvers hann af rðtom renn.
 Við hleifi miç saeldo
 nysta ec nidr;
 nam ec upp rúnar,
 fell ec apr þaðan.”</p> | <p>vindgameidi à
 oc gefinn Oðni,
 er mangi veit,
 né vid hornigi
 oepandi nam,</p> |
|---|---|

in *Edda*, hrsg. G. Neckel, I (IV aufl. von H. Kuhn), Heidelberg, 1962, p. 40.

(3) *Om runene og runenavnenes oprindelse*, in *Norsk tidsskrift f. Sprogvidenskap*, I, Oslo, 1928, p. 85-188.

(4) *Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe*, Lund, 1932.

(5) Meisenheim am Glan, 1956.

- | | |
|--|--|
| <p>(6) “feoh byþ frofrur
 sceal ðeah mann gehwylc
 gif he wile for drihtne</p> | <p>fira gehwylcum;
 miclun hyt daelan.
 domes hleotan.</p> |
|--|--|

<p>ur byþ anmod fela-fraecne deor; maere morstapa:</p>	<p>and oferhyrned, feohthe mid hornum þæt is modig wuht.”</p>
--	---

in the *Anglo Saxon Minor Poems* (IV volume of *The Anglo-Saxon Poetic Records* ed. G.P. Krapp and E.V.K. Dobbie, London-New York, 1931-1954), p. 28-30.

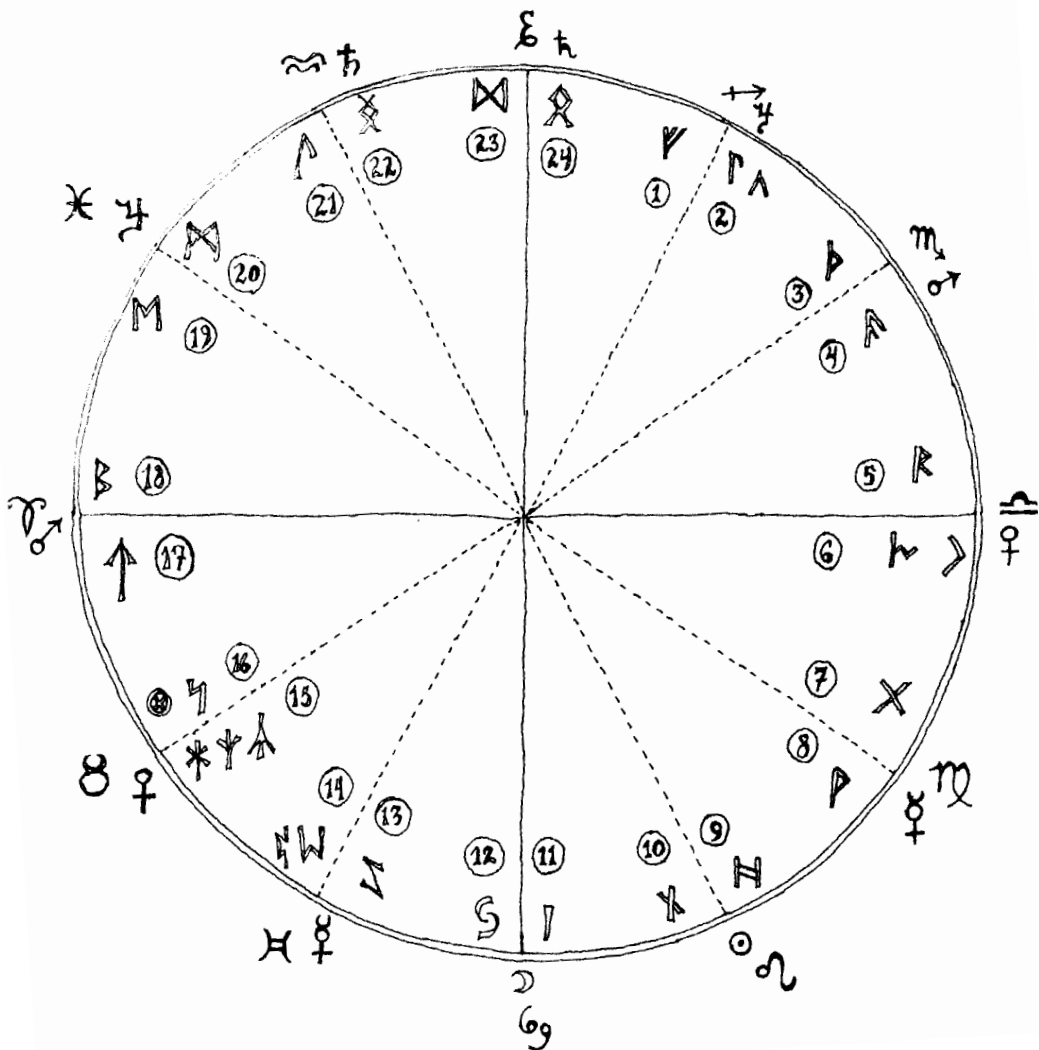
The game of destiny (*peorth* or *plega*) determines the distribution of wealth (*feoh*), and the cosmic tree (*eh*) is the source of animal vitality (*ur*).

Robert Eisler in his unsurpassed *Weltenmantei*⁽²⁸⁾ explored the implications of metaphysical numerology in the Greek world; the runic system is based on identical principles.

The computations of a qualitative, runic arithmetic would seem to confirm the rationality of the system. Thus $2 \times 7 = 14$: the animal vitality of *ur* multiplied by the loving openness to others (*givu*) is the portion of life meted out to each being, its destiny; $3 \text{ thorn} \times 5 \text{ rad} = 15 \text{ eoh/x}$: the sting of death multiplied into the celestial music of the sun's chariot, is the Valkyrie; $2 \text{ ur} \times 4 \text{ as} = 8 \text{ wyn}$: animal vitality multiplied by divine inspiration results in a holy people; when that same vitality is multiplied by the power that impels the sun along its course, the result is fire (10, need-fire) and when multiplied by the sun's rays (6, *ken*) it results in the grains of wheat hard-baked by the sun and ready for the harvest.

Elémire Zolla

The Runic Zodiac



sacrifice [ᚯ] and purification [ᚦ] in the dark waters, he suffers the shamanistic ordeal of dismemberment [ᚱ] and of utter bewilderment [ᚖ], he struggles [ᚠ] through pain [ᚢ], is killed [ᚱ] and resurrected [ᚷ], ascends [ᚕ] the cosmic tree [ᚦ], reaches its top [ᚔ] where he undergoes a metamorphosis [ᚷ], identifying himself with the essence and power of sacrifice [ᚠ] and thereby attaining his cosmic fullness [ᚱ], in perfect balance [ᚰ] and love [ᚱ], becoming a sheer luminous [ᚰ] rhythm [ᚱ], a word [ᚱ] of power [ᚱ], blending all opposites in himself [ᚱ . ᚱ], having reverted to his immortal antler-like self-renewing essence, [ᚱ], reverting to the very seed [ᚱ] of all Being.

*

* *

The runes thus placed on the zodiac form a coherent pattern, they symbolize the cosmos visible and invisible, the daily life and the initiation of man. The icicle of Cancer is an icicle of Capricorn that has turned into a stalk of wheat, and the icy splendour of Capricorn's *Daeg* turned into the white expanse of corn, and the fruitfulness of midsummer (of *jer*) is the full manifestation of *ethel*.

The waters of death (*lagu*) stand facing need (*ned*) and the forefather Ing faces the primal egg or the Frozen God, Hagal.

The Twins (*eh*) of fertility find their proper expression in hospitality (*givu*), and the god who engenders the forefather (*man*), presides over our stock and kin (*wyn*).

The god of war, Tyr, faces the triumphant charioteer, the sun (*rad*), as the goddess of fertility (*beorc*) faces the sun's light and its blessings (*ken*, the torch).

The Valkyrie (*eohlx*), the chooser of the slain, answers *thorn*, the sting of death, and sun and lightning (*sigel*) become the heavenly gods (*as*).

the holly bough or wesley-bob is ceremonially carried about.

*

* *

The festivals preserve nearly all the elements of a primordial celebration of the gates of the year, *Ethel* and *Daeg*. If one turns *ethel* round: [X], it forms the immemorial emblem of the Mother of Life or of Time which we find constantly associated with the sign of the cosmic axis or of the world's hinge [Y], this sometimes being also drawn as an eight [8] or as two serpents either facing one another [Z] or intertwined [8] in a caduceus.⁽²⁷⁾ In a metaphysical sense the two symbols stand respectively for the pre- or supra-formal level of being, which can figuratively be called the Cosmic Mother, and for the manifestation of being in form, which can be called Her Son. "Son of the Virgin Mother" is a metaphor of the luminous energy, of the spark that kindles all forms into existence, of the Sun that brings forth the shapes of the visible world. In the Hindu tradition this manifestation of Divine Power is called Agni (from the Indo-European root *ag* derive in Latin both *actio*, action, and *agonus*, sacrifice: active manifestation is a sacrifice of Being, that descends to form and limitation). Agni is worshipped in the Sun that gives life to the earth, in lightning that announces the life-giving rains and also in the hearth, according to the Rig-Veda. The spark, the informing energy of life is drawn from heaven, from the invisible, into a sacred land (onto "this holiest erthe") and into a consecrated home, precisely into what is called in Old High German *heim-uote*: home-ethel. When the yule-tide log is set ablaze the descent of the Son takes place. Precisely at this time the weavers' guild in the Middle Ages carried a ship through the streets – the ship was known as Isis' boat, *navigium Isidis* in the Graeco-Roman world, but we even find it in Babylon – and it is for the weavers to take care of it, because it symbolizes God's shuttle, and shuttles are shaped like boats – now is the time for the Shuttle to shoot the weft-thread of life [8] through the warp-threads, through the doors of death [M] of Janus-January. From now on Manifestation runs its circular course, the Son of the Mother faces

secretly stirred to new life: if a mother usually takes nine months, nine mothers shall only need one month to bear the child Ing. Another explanation could be that at the winter solstice the oracle of the sea was consulted, and nine waves were counted; the interpretation of the ninth one brought the tidings. In ancient Russia one counted by sets of nine and in Russian folk-tales "ninetieth" means arcane, far-away. Etymologically *nine* and *new* stem from the same root.

The eleventh [𐌛] and twelfth [ᚨ] runes are a celebration of the new or renewed Days and of the riches that lie hidden in the earth that conceals both the past and the future.

"[𐌛] *daeg*, sent by the Divine Helper, dear to men,
glorious light of the Divine Measurer,
joy and hope to rich and poor alike.

[ᚨ] *ethel* is loved by all
who may, at home with the reapers,
of just and good things partake".⁽²⁶⁾

At Stonehaven, in Kincardineshire on December 31 boys rush through the streets twirling burning balls of rags over their heads: perhaps the "glorious light" of *Daeg*. *Ethel* is the plot of earth one owns and fences in (next in the circle of the year comes *feoh*, one's movables). Originally fencing in a strip of land meant tracing round it a circle of protection and thereby calling down on it a blessing. At Carhampton in Somerset the ceremony of youling is still observed on the twelfth night, when the highest apple-tree is surrounded by the merry-makers who throw cider on it and put the evil spirits to flight. But the ceremony enacted at Burghead on Moray Firth is even more strikingly an enactment of the month's runes. At Christmas Eve or New Year's a barrel of tar is prepared, using a stone instead of a hammer (a common precept in all rituals designed to bring back "once-upon-a-time", the primordial world). The barrel is lit and carried in procession along the boundary of the town, and then up a hill from which it is finally rolled down. In other parts of the country, processions are held and

This was the month of returning dead in the Graeco-Roman world, and it therefore called for purifications. *Februm* in Latin is anything that purifies the soul, hence *febris*: fever. At Candlemas the Purification of the Virgin is celebrated, and Honorius of Autun commented on the feast saying that candles are lit “in order to provide a lightened passage through dark places”.⁽²⁴⁾

The runes fit into this picture, because *lagu*, the sea, was the burial ground, the Anglo-Saxon house of the dead, from which the evil spirits like Grendel and his Dam emerged. Ing was the son of Mannus, the God that created him and mankind. The verses of the Runic Poem refer to a ritual described by Tacitus and to the underlying myth. In Sweden the Mother Earth’s image was first carried on a wagon drawn by cows and then ferried by boat across the Danish sea. Probably the high priest that accompanied her impersonated Ing, her divine husband. The statue of the goddess was also ritually washed in a sacred pond, and the legend relates that the slaves who had assisted in this part of the ritual were afterwards put to death.⁽²⁵⁾ *Ing* is the mating of heaven and earth at the time of the year when their son, the Sun, has disappeared under water with his steed [M] according to the cosmic law, whose emblem was probably the hook-shaped [N], the pastoral staff; *lag-u* also meant *law* (*lag* in Swedish).

*

* *

Under Capricorn, at the winter solstice, the door of heaven, *Janua Coeli* (the month of *January*) stood open. The earth is frozen, but at mid-December the fluids in the plants slowly begin to flow upwards once more, and after St. Lucy’s day the sun begins to lengthen the days. Beda informs us that the Anglo-Saxons called Christmas the night of the nine mothers. What did they mean?

One explanation is that it might have been a joke, for this is the time for merry riddles that quicken the mind just as nature is being

by the pranks of the wild man and of his wife Berhta or Perchta (the Bright One) – they correspond to the English shrove-tide fool or Tommy with his “dirty Bet” or Bessy, who is a man in disguise. In the skies shines the bright constellation of Orion, the clumsy giant who tries to rape Diana.

The Twin gods preside over the functions of the third social class, the tillers and cattle-rearers, who are in close contact with the mystery of fecundity.

[M] *mon* or Mannus is the god that generates mankind, the father of Ing (probably another name for Freyr). Mannus being the god of creation, perhaps the shrovetide football games, the “bottle kicking” and “pie-scrambling” and the “hurling of the silver ball” that take place at this time of the year, have some connection with his dismemberment, with the breaking of the cosmic egg. Easter eggs are about to be given. This was in fact the beginning of the year among many peoples.

*

* *

To Aquarius the Water-Bearer belong .21 [ʀ] *lagu* the sea and
.22 [ǰ] *ing* the forefather.

“[ʀ] *lagu* seems wearisome to men
when they have to venture over it
aboard an unsafe boat,
and the waves frighten them,
and they cannot draw its reins.”

[ǰ] *ing* revealed himself to men among the East Danes
at the beginning, then he crossed the waves
Eastward; his wagon followed him.
Thus the hero is called by the Heardingas.”(23)

of spring with the arrows that kill the antlered animals (*arietes*) that come down from the mountain to browse on the new green, and with the renewed rays of the resurgent sun, is plain. In Persian the word *tir* can mean an arrow, a girder, a pole, or a beam and also the planet Mercury and the fourth month of the year (this no longer corresponds to Aries but the Persian calendar lost touch with its astronomical basis after the Arab conquest).

To Pisces, the Anglo-Saxon *solmonath*, belong .19 [M] *eh* the horse and [M] *mon*, man.

“[M] *eh* for lords, the stock of heroes,
the steed proud of its hoofs;
the heroes are happy talking together,
perpetual joy to the bewildered”.

[M] *mon* is glad, dear to men,
yet there will be separation,
because God, in judgement,
gives over to the earth the miserable flesh.”(21)

The horse was used for divination, and the custom is kept alive even today in the English countryside by the Brotherhood of the Horseman's Word.⁽²²⁾ The last line, about joy being dispensed to the uncertain, might mean that the steed is consulted as an oracle and can give guidance. Perhaps the “heroes” and “lords” mentioned in the poem are the divine Twins and Horsemen of the North, Baldr and Freyr, the equivalents of the Greek *dioskouroi*, “The Rescuers”. They are the “bright”, “shining” Lords of luck and fertility; but Baldr is slain by Loki the trickster, and Freyr is also a phallic god worshipped with unmanly rites. At this time of the year, when the winter sun seems to be dying away and is incapable of fecundating the moon, his son, the morning-star, the bright one, has to take his place and die for it. It is a period of masquerades and of sinister clowning. The Romans celebrated at this time of the year the *spurcalia*, the filthy days. The Germanic festivals are dominated

till the ship brings them back home.”(19)

The sign of the sun [☉] decorated the mast-head of Northern ships. This is the month when the Pleiades arise, portending disaster to sea-farers, who would now put all their hope in the crown of the mast-head.

The rune *eoh/x* [Y] reversed may represent lightning, which is also a symbol of ecstasy, of the sudden visitation of a god. The third form of the rune, [✱] is that of the Hindu emblem of lightning, the *vajra* [⚡]. Astronomically it may indicate the equinoxes and the NW-SE, NE-SW directions.

*

* *

To Aries, the month of the spring equinox, belong.17 *tyr* [↑] the god of war, the spear and the green shoot, and [β] *beorc* the birch-tree, sacred to the goddess of spring or her sacred, twin-topped mountain (berg). The connection seems to imply a sacrifice to the goddess – the birch is felled, a young girl is caned and thrown in the water at the seasonal festivals.

“[↑] *tyr* is an omen, it strengthens the trust among the nobles, it is always journeying above the clouds of nights, it never deceives.

[β] *beorc* bears no fruit, its limbs blossom not; well adorned, branching out beautifully at the top, all leafy, it touches the sky.”(20)

The two runes of Aries seem to come alive at the Easter procession of Pentesford Hill in Shropshire, when the participants go “in search of the golden arrow” in the forest. The association of the young shoots

pavements and wells are decorated with wreaths, are a remnant of the ancient cult of the sacred tree, of the nearby sacred well, and of the divinatory rituals that were performed on holy spots.

*

* *

To Taurus belong .15 [𐌸] or [ʏ] or [𐌶] *eah/x* and .16 [ᚱ] or [ᚱ] *sigel* the sun.

“[𐌸] *eah/x*, its abode are the swamps,
it grows in water, the herb of the wild swan,
it grievously wounds, it darkens
the blood of the warrior it grasps”.⁽¹⁷⁾

According to K. Schneider *eah/x* is a water-plant with sharp-edged blades that swans feed on. He considers the [𐌶] form of the rune a representation of the flying swan. It is of some interest that the wild goose should have recently become an emblem of the peyote cult (“wings outspread, feet drooping, the long straight neck stretched upward – a wild goose shooting upward ecstatically”, Frank Waters describes it in *The Man Who Killed the Deer*).⁽¹⁸⁾ Symbolologically the swan and the dove bear the same meanings – both stand for inspiration and supernatural assistance (in Lithuanian *gulbe* is either the swan or the dove).

The Valkyries are swan-goddesses that seek the dead or dying warriors on the battlefield (the last two lines of the passage of the Runic Poem may be an allusion of the Valkyrie setting hands on the warrior whose black blood gushes out of a mortal wound). Valkyrie means “she who chooses the slain”, in order to lead them to Woden, the god of ecstasy. Valkyries can also dispense the knowledge of runes.

“[ᚱ] *sigel* gives hope to the skippers
travelling over the bath of the fish

Yin Yang – it suggests a womb containing twins of one seed and the rotating movement of the hinge of the year and of life.

*

* *

To Gemini belong .13 [ᚦ] *eoḥ* “ash-tree” or “defence” and .14 [ᚦ] or [ᚹ] *peorth* or *plega*, “game.”

The ash was worshipped as the symbol of the cosmic tree or axis or of the spindle of fate which connects heaven and earth. At its roots there is a well which is the abode of the three Norse goddesses of destiny, the Norns, which correspond in the Hindu system to the water-nymphs or *Apsaras* that also preside over destiny. The first Norn, *Verdhandi* (from the same root as the Latin *vertere*), casts the dice causing them to turn in the air. The second Norn, *Urdhr* (from the same root as the German *werden*, “to become”, and of the Old English *wyrd*, “destiny”), decides how each die shall fall. Third comes *Skyld* (English *should*), who measures the debt and the gain.

The rune *peorth* or *plega* [ᚦ] has, according to K. Schneider, the shape of a dice box. Its variant [ᚹ] has the form of the constellation of Cassiopea, the goddess of birth.

“[ᚦ] *eoḥ* is on the outside a rugged tree
hard, solidly set, the warden of fire,
held by its roots, it shoots up from its stump.

[ᚦ] *plega* is game and joking of the powerful
sitting together in the mead-hall”.⁽¹⁶⁾

On the 20th of May the Grovely Forest Rights Procession takes place at Wishford Magna: trees are felled and the men march in procession holding branches, the women follow carrying pieces of wood on their heads. The rushbearing festivals, when rushes are strewn over the

one another in order to kindle the new fire of the summer solstice. The meanings implied in this ritual range from procreation to meditation, of which the *Svetashvara Upanishad* speaks (1, 13) as of a friction of one's body against the *mantra AUM*, which reveals "the Hidden Shining One."

*

* *

To Cancer, the Old English *Crabba*, belong the 11th rune, [I] *Is* "ice", and the 12th, [J] *Jer*, the year's crop. The form of the latter coincides with the zodiacal symbol.

[I] *Is* has the form of an icicle and represents primordial matter, the ice of which the Frozen One is made or from which he rises. It is also the symbol of the division of the year in two parts at the summer solstice, of the cosmic axis or hinge (Latin *cardo*, which is the North-South road in the sacred lay-out of cities and the line that connects the polar stars to the Southern Cross in the primordial cosmogonies revealed in Giorgio De Santillana's and Herta von Dechend's *Hamlet's Mill*).

"[I] *is* frozen and slippery
it shines like crystal and gems,
spreads out like a lovely surface of ice

"[J] *jer* is man's hope when God
causes the earth to blossom brightly,
the holy sovereign of the sky,
for rich and poor alike".⁽¹⁴⁾

In the Graeco-Roman system this was the gate of incarnation for the souls that drank of the fatal wine and fell, intoxicated and oblivious, into their human bodies.⁽¹⁵⁾ It is therefore the time of beginnings, of creation. The form of *jer* reminds one of the Chinese sign for

[P] *wyn* enjoys who little knows of mourning
anxiety and pain; he owns
fine crops and supplies in town”.(12)

To Leo belong .9 [N] *haegel* “hail” and .10 [P] *ned* “need”. The sun is scorching, the crops are ripe, the Dog-star shines in the night – but why would hail be the emblem of the month?

“[N] *hagal* the whitest corn, air tosses it about,
the wind makes it go round and round,
turning it into water.

[P] *ned* weighs upon the breast, it helps and saves,
it presses onward the sons of men
when they heed it beforehand.”(13)

Hail is water, hence fertility condensed; it is the seed of water. It is therefore a fit symbol of the harvest which it threatens. Need is the opposite of bounty, but it is a stimulant to man’s resourcefulness, and therefore the basis of wealth. George Chapman said something of the kind in the prologue to *Bussy d’Ambois*:

“Who is not poor, is monstrous; only Need
Gives form and worth to every human seed.”

But the two words bear other meanings besides. *Hagal* in High German dialects is the name of the bisexual god who was sacrificed in order to give birth to the world. In Bavarian *Hagelain* is the best man who starts the wedding dances. *Hagal* was the primordial shining Ice Man, the Frozen One who melted into the Waters from which the world was formed or by which it was fertilized. In Sanscrit *Puruṣa* means also the Frozen One (*prṣva*), who was sacrificed and from whose slain (melted?) body the visible world was born. *Haegel* can symbolise and personify the primordial egg.

Ned is also the need-fire, the ritual rubbing of two sticks against

dance, an ambling gait. These realities suggest the feeling that should be associated with the rune *rad*. But *rad* may also turn fierce, the ambling horse can gather speed, the going can become rough, the rhythm maddening:

“ [ᚱ] *rad* to the warriors in the hall is sweet –
fierce to him who sits on top
while the sturdy steed gallops down the road.”(10)

[ᚱ] *Ken* is a torch, and its flame can mark a gentle, eloquent rhythm, but the idea of burning is also associated with wounds and sores – the sun’s arrows can start pestilences, as Homer relates in the first scene of the *Iliad*, and the rat belongs to Apollo. The association of heat, pain and of the pyre of the dead is stressed in the Old Icelandic Runic Poem:

“*kaun* is children’s woe
misfortune’s path
the house of dead flesh”(11)

Rad and *ken* are sound and light, rhythm and fire; either harmony and clarity or harassment and burning.

*

* *

From August 25 to September 22 Virgo rules, and to her belong the 7th and the 8th rune, *givu* “gift” and *wyn* “joy”, “winsome”.

K. Schneider interprets the two signs as the relation between hospitality (*givu*) and the household or clan (*wyn*). It is the month of crops and of Mercury in the Graeco-Roman system.

“[ᚷ] *givu*, ornament and praise of man,
honour and help; in all calamities
a comfort, the matchless mainstay.

The next pair of runes is .3 [þ] *thorn*, thorn and “devil” (in Proto-germanic *thurisaz*) and .4 [ʀ] *ass* or *oss*, “god” or “mouth” (perhaps: the mouth that utters the word of power). They should correspond to Scorpio. The shape of the rune *thorn* resembles that of a scorpion’s sting.

“[þ] *thorn* is sharp. Woe to the warrior
who takes hold of it. Beyond measure
it is cruel to him who lies near it.

[ʀ] *os* the fountain-head of the word,
it rules understanding, consoles the wise,
happiness and hope of lords”⁽⁸⁾

*

* *

Libra was the time for open courts of justice and for the payment of debts after the harvest had been gathered and stored. The runes are .5 [ʀ] *rad* “wheel” and “wagon” and .6 [þ] *ken* “torch.” Wheel and wagon are the emblems of the sun’s motion and of the sweet sound that it makes in the music of the spheres. According to K. Schneider the word *sun* derives from the same root as “sound” and *sol* from a compound word meaning sweet-wheel. The sun’s rays and its heat are symbolised by the sixth rune.

Since the sun travels round the sky, there may be a connection with the “clipping of the church” that children celebrate on September 22 at Painswick in Gloucestershire, walking round the church and singing the “clipping hymn.”⁽⁹⁾ The ideas of balance, of justice, of debts paid and wrongs redressed, of regular starry motions and of harmonious music are interrelated. In Old English *lac* means game, sacrifice, offering, medicine, and the offertory of the Mass was translated *lacsang*. The word is preserved in the English “wedlock”. As a verb *lacan* denotes the wheeling motion of the stars, the easy movement of a ship over the waves, the even flight of a bird, the quiet burning of a flame, a solemn

[ŕ] *ur*, courageous and horned,
fierce beast, it fights with its horns,
gloriously crosses the moors.
Oh, wild creature!”(6)

Now the most important surrender of riches takes place in the offerings to the gods and one month was especially devoted to sacrifices among the Anglo-Saxons, the *blotmonath*, that fell under the sign of the half-animal half-human hunter, Sagittarius. It also happens to be the hunting season. Stags lose their horns at this time of the year. They will grow again in spring-time. Therefore the Celts buried their dead with horns as an emblem of resurrection. Warriors all over the world wear horns to intimate their bond with death. The rune signifies death and life, metaphysically the conjunction of non-manifest reality and life.

One may even see in the upturned rune [Ɱ] *ur* the shape of the trap for elks described by Julius Caesar. Hunting the elk was the main proof of manhood for youths in all Germanic tribes.

At Abbots Bromley in Staffordshire an ancient dance takes place now in September. It is performed by six dancers wearing horns of reindeer, which are kept in the church for this occasion, and by other dancers disguised one as a horse, one as a jester (in the Middle Ages Sagittarius is also known as *joculator*, the jester), one as a woman and one as a hunter who goes through the motions of shooting arrows at the reindeer.(7)

Ur is animal vitality and fecundity in general, semen and rain; in Old Icelandic *ur* means “drizzle”, in Sanskrit *vr̥ṣa* is the bull.

The ideas symbolised by the first two runes as well as their zodiacal correspondence seem then to be identified. The other runes follow in the ordinary order of the alphabet of *futhark* but run counter-clock-wise along the circle of the zodiac.

the Germanic tribes bordering the Roman Empire.⁽⁴⁾ Thus he attributes (rather high-handedly, since it is the second letter of the Anglo-Saxon runic alphabet or *futhark*) number 1 to the rune *ūr* “the elk” [A] or [𐌺] and considers it therefore equivalent to the symbol of the bull, the first creature of Ahura Mazdā’s world. The second rune (actually it is the third) was to him the symbol of division and of strife while the third one [B] (actually the fourth) he thought should symbolise the triumph of goodness, and the fourth one [C] (actually the fifth), whose name is “wagon”, should correspond to the “chariot of the four elements.”

These coincidences, when they happen to be true, may be due to the general affinity of all religious systems. It is quite probable on the other hand, that the Germanic initiates of the mithraic mysteries actually did work out something resembling Agrell’s reconstruction.

The most thorough work on the runes is K. Schneider’s *Die germanische Runennamen*.⁽⁵⁾ It detects many of the possible meanings, and yet it leaves the general system still unexplained.

The so-called Anglo-Saxon series numbers 24 runes. Five more are listed in the Old English Runic Poem, but K. Schneider produces sufficient evidence to prove that they are modifications of one or other of the preceding 24, which are actually 12 pairs of opposites (positive-negative, male-female, active-passive).

The first couple is formed by 1. *feoh* [D] and 2. *ur* [C].

Feoh means cattle, or money, and *ur* is the elk. *Feoh* represents the tamed animal and *ur* the savage beast, with all the symbolical meanings that go with the two opposites.

The Old English Runic Poem says:

“[D] *feoh* gives comfort to all
but he shall liberally part with it
who wishes to obtain glory from God.

of all existing things. Woden, the god of inspiration and magic, offered himself up to himself, in order to obtain them. Nine full days he dangled starving and thirsting from the Cosmic Tree, from the world's axis, says the Norse *Havamal*:

“I know that I hanged	from the wind-swept tree
nine full nights	
wounded by the spear	sacrificed to Woden
myself to myself,	
on that tree	-nobody knows
from what roots it grows.	
Nobody gave me bread	nor offered me a drinking-horn –
I looked down,	
caught hold of the runes,	howling I caught hold of them,
and fell from	up there”.(2)

The shamanistic ordeals, the North American sun-dance come to one's mind, besides the Cross, which is also the Cosmic Tree, on which the Saviour's agony lasts three hours. Runic lore, the vision of the Archetypes, is acquired only by facing death and identifying with the sacrificial essence of creation. Before mastering the runes, one has to learn and assimilate through patient and painful imitation the fundamental sounds or rhythms of life: the Norse verb translated as “howling” in the passage from the *Havamal*, is *oepa*; the wind is called *oepir* “the Howling One” and the cosmic tree is “wind-swept”: it forms a structure of whirling currents, of archtypal vibrations.

In 1928⁽³⁾, Marstrander proved that each rune corresponds to a god and to the realities presided over by that god. Runes are in fact the Germanic equivalents of the Celtic ogams, but the identification of the divine forces corresponding to each one of them has remained rather vague. S. Agrell arrived at the conclusion that runes formed a magical alphabet of the same kind as the Greek alphabet of the Gnostics or as the Hebrew or the Arabic alphabets in the Qabbalah or Esoteric Islam. He even sought to identify a kind of short-hand record in runic notation of the mithraic initiation rites that had been introduced among

THE RUNES AND THE ZODIAC

The Runic alphabet was in use among the Germanic tribes by the first century B.C. According to Mommsen it was derived from the North-Etruscan alphabet that had been adopted by the inhabitants of the alpine region extending from Lugano to Meran. Whatever their origin, runes were more than mere letters. The word *rune* in Old English means sign, mystery, the act of muttering under one's breath for purposes of magic. The verb *reonian* means "to whisper". In Old Irish and Gothic *runa* means secret, in Old Saxon "muttering" and "counsel". The verb *ryna* in Old Icelandic means "to consult", "to investigate".

When the idea of the Holy Host had to be translated in Anglo-Saxon terms, Aelfric, in his famous homily on the Eucharist, called it a rune "because one thing is shown and another meant. What we see has a bodily form but what we mean thereby has spiritual power. God's rune is a pact (*wedd*) and a form (*hiw*), Christ's body is truth. We are arcanely faithful to the pact in order to reach that truth, and thereby the pact is fulfilled".⁽¹⁾

Runes were the source of magic power and of metaphysical knowledge since they represented the archetypes, the primary essences

The sky above, on the contrary, is an immense expanse of deep blue. Is this azure the real color of the sky? Or does it look so beautifully blue because it is at such a distance from us?

(However it may be,) to the eyes of the Bird, looking down now from its height, our world is perceived as something equally beautiful.

Our physical world looks to the Bird infinitely blue, so clean and beautiful, because the world in his eyes has already been completely transfigured, transubstantiated. The fundamental difference between the shamanic ego of the "Elegies of Ch'u" and the Taoist ego is that for the latter there is no real "return" from the mythopoeic journey to the empirical world. More strictly speaking, the Taoist also does return from the journey to the world, but the world to which he comes back is just the same spiritual world which he has been experiencing during the journey. It is in this sense that I say: For the Taoist there is no "return" from the journey. His metaphysical vision has completely transformed the physical world. And such a transubstantiated world *is* his "ordinary" world. The Taoist ego hovers forever free in its own world, untouched by the sufferings and miseries of human existence. Unlike the Ch'u shaman whose soul returns from its celestial journey to the tragedy of existence in the physical and practical order of things, the Taoist sees no disparity between his empirical ego and the shamanic ego. For him, existence in the physical and practical world is itself pure play, a perpetual "free wandering" as Chuang Tzŭ calls it, in a world of metatemporal Time and metaspatial Space.

Toshihiko Izutsu

describes this metaphysical “ascension” of his soul under the form of a celestial journey. Leaving behind the empirical world, the Taoist ego also goes on a spiritual journey into vast distances. At the beginning of the “Book of Chuang Tzŭ” we encounter a typical mythopoeic description of a celestial journey of this kind. The images that appear in this description are all of a cosmic grandeur.

In the dark mysterious Ocean of the northern limit of the world there lives a Fish whose name is K'un. Its size is so huge that nobody knows how many thousand miles it is.

This Fish transmutes itself into a Bird whose name is P'êng. The back of P'êng is so large that nobody knows how many thousand miles it is.

Now the Bird suddenly pulls itself together and flies off. Lo, its wings are like huge clouds hanging in the sky. Taking advantage of the raging storms of wind that cause the turbulence of the Ocean, the Bird starts on a journey toward the dark mysterious Ocean of the South. The southern Ocean is the Lake of Heaven.

From the vertiginous height to which he soars up the Bird looks down upon our earth. The “worldly” world of ours is still there with all material interests and sordid desires bubbling and foaming in an Inferno of human relations. But strangely, this “dirty” world looks to the eyes of the giant Bird as something indescribably serene and beautiful – a symbolic indication that for the Taoist ego the “dirty” world is no longer “dirty”.

Chuang Tzŭ continues:

(Look at the world we live in.) There the ground vapor is stirring. Dust and dirt are flying about. The living beings are blowing fetid breaths upon each other.

Ch'u Shamanism, the images are simply sensuous images. They constitute among themselves a self-contained world of sensuous forms. It is a sensuous world of the empirical ego. But the images do not point to anything lying ontologically beyond them. They have no doubt deep psychological significance as original configurations of the subconscious activity of the mind. But they have no ontological significance.

In Taoism the situation is different. For here the mythopoeic images are all made to function as bearers of clearly ontological meanings. An ecstatic philosopher like Chuang Tzŭ does not allow himself to get lost in the profusion of images that emerge out of his mythopoeic consciousness. He is a perfect master of them. For he knows well the real source from which they originate. His spiritual "ascension" is toward the primordial Origin of Being itself which Lao Tzŭ metaphysically calls the state of "non-Being", the ontological state of an absolute undifferentiation before it is articulated into myriads of things. It is this "ascension" to the primordial Origin of Being that is clearly referred to in the last words of the Ch'u poem "Travelling Afar" which I have quoted above.

In the middle of this ascensional course the Taoist ego experiences an unusual ontological state in which all physical things of the empirical world, still remaining perceptible as "things", lose their material gravity and fixity, and begin to float as it were in the air, intermingle and interpenetrate each other, tending toward a complete fusion in the primordial state of absolute Undifferentiation. The things in such a state of ontological ambiguity prior to reaching the final state of absolute Unity express themselves in the dimension of sensuous experience in the form of strange imagery. (18)

Faithful to the universal tradition of Shamanism, the Taoist

(18) See my *The Archetypal Image of Chaos in Chuang Tzŭ — The Problem of the Mythopoeic level of Discourse* in the "Yearbook of Comparative Criticism" ed. by Joseph Strelka, Pennsylvania, 1971, pp. 269-287.

culture of the Yin dynasty. It is a very special form assumed by the spiritual heritage of the Yin Shamanism as it developed in the southern State of Sung⁽¹⁶⁾ bordering the State of Ch'u. But in the State of Sung, due mainly to the extraordinary activity of Chuang Tzŭ, the shamanic spirit of the Yin dynasty took in its historical development a markedly different course from what we observe in the State of Ch'u. The result was the formation of what we now know under the name of ancient Taoism.

Without going into unnecessary details, I would simply state what seems to me to be of highest importance for my purpose; namely, that there is absolutely no tragic aspect observable in the ego-consciousness of a Lao Tzŭ or Chuang Tzŭ. The shamanic ego – if we could still call it “shamanic” – of Taoism is not a tragic existence. And this absence of tragic sense in Taoism comes, in my view, from the fact that there is no existential tension between the ordinary, empirical ego and the shamanic ego. There is no such bifurcation of the ego here.

Of course, in Taoism too, the starting-point is the empirical ego. By means of a kind of yogic exercise called the “purification of the mind” and “sitting in oblivion”,⁽¹⁷⁾ the consciousness of the empirical ego is wiped away, and there gradually opens up an entirely new world of visionary images.

As far as the interminable emergence of images is concerned Taoism is not essentially different from the shamanism of the “Elegies of Ch'u”. But the former differs from the latter in an important respect. In the

(16) We would do well to remember that the State of Sung was a country in which the descendants of the Yin people had been given special permission by the conquerors of the Yin State, i.e. the rulers of the Chou Dynasty, to continue to live with all their age-old traditions of the cult of spirits and shamanic practices.

(17) For details about this technique, see my *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* II, Tokyo, 1967, pp. 57-58, and my Eranos Lecture, *The Absolute and the Perfect Man in Taoism*, Eranos-Jahrbuch XXXVI, Zürich, 1968, pp. 411-420.

ego, also in the first person. The soul, however, does not here encounter any difficulty as it does in the *Li Sao*. Everything goes smoothly. And the ending verses of the poem depict the shamanic ego attaining to the highest stage of spiritual perfection.

Downward, in the bottomless depths,
the earth is out of sight.
Upward, in the vast expanse of the Void,
the heaven is out of sight.
The eye is dazed; nothing is heard.
Transcending even the state of non-action,
attaining to absolute serenity,
I am now identified with the
Primordial Origin of all things.

It must be noted, however, that the spiritual state here depicted is too far removed from the typical shamanic spirituality; it is rather Taoist spirituality. As is clear from the use of the typically Taoist Phrase “the state of non-action or non-doing”, we are already in the world of Taoism. And the ego, the subject of the ecstatic journey described in this poem is not so much a genuine shamanic ego as a Taoist ego, the so-called “True Man” of the Taoist tradition originating from Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ.

I cannot in the present paper give a detailed account of the formation and structure of the ego-consciousness in ancient Taoism. I shall restrict myself to making just a few remarks concerning some of the characteristic features of the Taoist ego insofar as they elucidate, by contrast, the nature of the shamanic ego-consciousness as we observe it in the works of Ch’ü Yŭan.

As I suggested at the outset, the ancient Taoism of Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ historically speaking belongs to the tradition of the shamanic

I waited for the wind to rise.
With a gust of wind I soared up to the sky.

.....

I watered my Dragon-horses at the
bathing Pool of the Sun.
I tied my reins to the Cosmic Tree of the East.
I broke a twig of the Sacred Tree
with which to strike back the Sun.
For I wanted to roam about for a while to my
heart's content.

The journey goes on like this. However, even in the midst of the profusion of mythical images the shamanic ego of the *Li Sao* does not find itself happy and contented. Apart from the numberless difficulties encountered on the way, the ego-consciousness of the first dimension from time to time unexpectedly intrudes itself into the third dimension and troubles the shamanic ego. Throughout the poem there runs a dark, tragic tone of frustration. And the celestial journey ends in a fiasco. The empirical ego finally gains the upper hand. The soul, instead of returning victorious from the journey, comes back to the body, dejected and depressed.

Thus the shaman-poet Ch'ü Yüan was after all a man doomed to frustration and unhappiness. Even in the dimension of shamanic experience he was unhappy. Much deeper was his sense of misery in the non-shamanic, so-called "secular" domain of worldly affairs. He is said to have committed suicide by jumping into a river, holding a heavy stone in his arms.

It is interesting to note in this connection that the above-mentioned "Travelling Afar", another long shamanic epic in the "Elegies of Ch'u", composed most probably by an anonymous shaman-poet of the Han dynasty, gives a description of a similar celestial journey of the shamanic

I plucked soft lotus petals to wipe my welling tears
That fell down in rivers and wet my coat front.⁽¹⁵⁾

The poet is bitterly conscious of his empirical ego – his non-shamanic ego – as the subject of unbearable sufferings. This extreme psychological tension brings about the above-mentioned transition of the ego-consciousness from the first dimension directly to the third. Suddenly he starts on a celestial journey. In describing the fantastic experiences he undergoes in this journey the poet still continues to speak in the first person. But, as we already know, the first person no longer represents his empirical ego. It is now the shamanic first person representing his *hun*-soul as the shamanic, mythopoeic ego.

The empirical world which the empirical ego experiences in the first dimension is an ordered world. The original chaos of sensory impressions is put into a conceptual mold which neatly partitions it and forges out of it a special order that we usually regard as the “ordinary world”. The shamanic ego which is now actualized in the third dimension creates around itself a peculiar world of its own by arranging the original chaos of sensory impressions into a peculiar order. The shamanic order of things which is created in this way is a product of the purely mythopoeic function of the mind based on the magico-associative function of language. As such, it is of a completely different nature from the empirical order of things. Yet it is surely a self-contained visionary order except that it may be said to be closer to the original chaos of sensory impressions than the more neatly rationalized order of things in the empirical dimension of experience. In order to give at least some idea of the mythopoeic experiences of the shamanic ego in the dimension I shall reproduce here the first few verses of the *Li Sao* describing the beginning of the celestial journey.

Having yoked four Hornless Dragons
to my Phoenix-Carriage

(15) Translation by D. Hawkes, *ibid.*, p. 56.

with all the dangers and horrors that await the vagrant 'souls in the world of mythical images. But his soul, the shamanic ego, knows the main roads of the mythical geography so that it rarely goes astray.

For the shamanic ego thus realized in the third dimension, the most typical experience is that of celestial journey. The celestial journey is indeed a universal phenomenon in Shamanism. It is an ever-recurring motif in shamanic literature, found in various, but structurally similar, forms all over the world at all levels of cultural development.

In the "Elegies of Ch'u" the theme of the celestial journey appears twice in a highly elaborated poetic form. One is a poem called "Travelling Afar", a shamanic epic composed in the Han dynasty, and the other is *Li Sao*, a work by the shaman-poet Ch'ü Yüan himself. Particularly famous as a masterpiece in Chinese literature is the *Li Sao* (meaning probably "Encountering Sorrow" or "an encounter with my own troubled mind") a long shamanic epic comprising 375 verses in which the shaman-poet Ch'ü Yüan describes what his *hun*-soul – the true shamanic ego – experiences in the course of its "wandering in the far-off regions" of the image-world.⁽¹⁴⁾

The poem begins with a description of the miserable situation in which the poet is placed in real life, surrounded by mean people at the Court amidst the turmoil of political intrigue, personal envy, hatred and animosity. He alone is morally clean, righteous and upright. The world around him is wholly corrupted. The poet here speaks in the first person. The first person refers to his ego-consciousness in the first dimension as I have explained earlier.

In utter despair tears stream down his cheeks.

Many a heavy sigh I heaved in my despair,
Grieving that I was born in such an unlucky time.

(14) See the complete English translation by David Hawkes: "Encountering Sorrow", *ibid.*, pp. 51-62.

men with nine heads each; a monster with a tortuous back and a sharp horn on his forehead, three-eyed and with the head of a tiger, his body like a bull, who, with a bloody thumb runs after men as a gale wind and finds in human flesh a sweet relish. There is a huge snake, nine-headed, who swiftly comes and goes and nourishes its heart by swallowing men. There are red ants as huge as elephants, and wasps as big as gourds.

Nature also is very different from the beautiful Nature which the soul is accustomed to see while it is united with the body in the ordinary world. In the eastern region of the image-world in which the soul now finds itself, ten suns, coming out of the horizon one after another, melt metals and dissolve stones. To the West there extends a vast desert of moving sands over a thousand miles, in the midst of which there are bottomless chasms roaring like thunder which would swallow up the soul, dashing it to pieces.

It is hard to convey in translation the strange fascination of the horror and dark beauty characterizing the original poem.⁽¹³⁾ It is a work of pure shamanic inspiration, a verbal reproduction of the mythopoeic experiences of the soul, the *hun*, the shamanic ego.

For our immediate purpose, however, the poem is valuable in that it makes it clear to us in how perilous a state the soul finds itself once it has forsaken the body. But the peril is mainly for the souls of ordinary people. The situation is different with experienced shamans. Generally speaking, a shaman is one who knows how to control the soul. Of course he can handle with professional dexterity the souls of other men. But he is further the master of his own soul. He can even intentionally send his soul out into vast distances. His soul is well acquainted

(13) The poem is too long to be reproduced here *in toto*. Fortunately there is a complete English translation of it by David Hawkes: "The Summons of the Soul" in *Anthology of Chinese Literature* ed. by Cyril Birch, New York, 1965, pp. 73-78.

The soul (*hun*) goes alone and stays in a far-off country.
Like flowing water it is gone; it will not come back.

It is extremely important to remark that it is the soul, the *hun*, which has thus wandered out of the body that constitutes the shamanic ego in the third dimension. The real shamanic ego is not the shaman as a person. Rather, it is the soul that has disengaged itself from his body. The ego here is the self-consciousness of the vagrant soul as the subject of fantastic experiences in the extraterrestrial regions in which it roams. No less important to remark is the fact that whereas in the second dimension recourse is had to ritual purification of the body, the fumigation of the place, music, dances and songs in order that the shamanic ego be actualized, here in the third dimension a violent emotion or any unusually strong psychological tension is all that is needed in inducing a shamanic state. Otherwise expressed, the transition from the first dimension of the ego-consciousness to the second is effectuated through a complicated process of magico-ritual acts, while the transition from the first dimension to the third is essentially psychological. This is the case throughout the “Elegies of Ch’u”.

The *hun*-soul, once out of the body, steps into a very perilous sphere. It has to go through places filled with all kinds of dangers and frightful beings. A poem called “The Summoning of the Soul”⁽¹²⁾ in the “Elegies of Ch’u” gives a vivid description of the horrors which the roaming soul must encounter in its wandering. The picture presents a lurid and ghastly world of primordial visions – a landscape of the subconscious depths of the psyche. It is a world inhabited by people with tattooed faces and blackened teeth who offer the flesh of men to their gods and who prepare salty paste out of human bones; giants a thousand feet tall who search for souls to catch and devour them;

(12) *Chao Hun* by Sung Yü (ca. 290 – ca. 223 B.C.).

ego-consciousness.

The two souls which the ancient Chinese believed in are *hun* and *p'o*. The *hun* is the superior and spiritual soul, essentially connected with breath. It is of a Yang nature. The *p'o*, on the contrary, is the earthly and bodily soul of a Yin nature, essentially connected with the blood, and charged with the supervision of all the bodily and physical functions of the organic life. At death, the *hun* is believed to ascend to the sky whereas the *p'o* is believed to go down into the earth.⁽¹⁰⁾ Of these two souls it is the *hun* that plays the essential role in Shamanism. The *hun* by nature is instable, fretful, and volatile. It is ready to extricate itself from the *p'o* with which it is usually united and leave the body at any moment even while the man is still alive. Illness is caused by its temporal absence from the body. Dreams are nothing other than experiences of the vagrant soul while the body is in the state of sleep. Extreme anxiety, apprehension, restlessness, sorrow and sadness – indeed any psychological tension and agitation going beyond certain limits are liable to cause the soul to wander out of the body. In a poem “A Lamentation for the Destiny”⁽¹¹⁾ there is a fine description of this phenomenon.

Ah, I shall thus live in distress till the end of my life.
Left alone, writhing in sorrow, I remain awake in bed.
My mind is heavy with upsurging worries.
The soul (*hun*) goes roaming about distant places.
.....

(10) In the *Li Chi* (“The Book of Rites”, XI) we read: “(When a man dies) his *hun*, the spiritual principle goes back to Heaven, while his *p'o*, the bodily principle returns to Earth. It is for this reason that when we perform memorial rites in honour of a dead person we invoke his *hun* and *p'o* respectively out of the Yang realm and Yin realm of the universe”. There are in Chinese literature innumerable references to the two souls, showing that this was a universally accepted conception among the ancient Chinese, not at all confined to strictly shamanic circles.

(11) *Ai Shih Ming* composed by a Han Dynasty poet on behalf of Ch'ü Yüan. It is found in the “Elegies of Ch'u.”

in his proper world of creative imagination. No more is there any need of "deification"; the shaman in this dimension does not need to be "possessed" by any deity or spirit. The ego he is aware of is now a gigantic Ego standing alone on its own, a master of its own world of fantastic imagery which it creates and projects around itself.

The transition from the empirical ego-consciousness in the first dimension to the genuinely shamanic ego-consciousness in the third dimension may be explained in terms of the emergence to the plane of daylight consciousness of primordial images that ordinarily remain confined in the dark regions of the psyche. The images suddenly burst out of the subconscious confinement and, assuming symbolic meanings, reveal themselves as original configurations of the psyche.

But Shamanism has its own way of explaining the phenomenon, which may best be presented as the shamanic theory of the soul which is universally found in various forms throughout the world in any period of human history, wherever and whenever Shamanism is at work. The Chinese variety of this theory is characterized by a belief in the existence of two different souls in each individual person.

As has often been pointed out by many scholars working in any field related to Shamanism, the theory of the soul is of supreme importance for an appropriate understanding of all shamanic phenomena. The concept of the soul is indeed the central axis of Shamanism. The shaman, as Eliade remarks,⁽⁹⁾ is "the great specialist in the human soul". He is thoroughly acquainted with the "drama of the human soul, its instability, its precariousness". He knows also "the forces that threaten it and the extraterrestrial regions to which it can be carried away".

Such being the case, we must have at least some knowledge of the theory of the two souls characteristic of the ancient Chinese if we are to understand the internal structure of Chinese Shamanism in the particular context of the "Elegies of Ch'u". And this is particularly the case with regard to what we have designated as the third dimension of the shamanic

(9) Mircea Eliade: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Eng. tr. W.R. Trask, London, 1964, p. 8, p. 182, pp. 216-217.

There is a faint glow in the sky;
Soon will he arise out of the east,
Casting his rays on the balcony of my place
Under the Cosmic Mulberry Tree.

As I gently urge my horses forward
The night grows pale and brightly does morning dawn.
Harnessing Dragons to my chariot of Thunder
I go with banners of cloud fluttering in the wind.
Heaving a long sigh, I am now going to ascend.

The poem continues like this until it comes to an end by describing (always in the first person) how the sun disappears in the darkness of the night. It is interesting and important for our purpose to observe that this poem discloses at the very outset a kind of structural contradiction in the use of personal pronouns. The whole poem in which the shaman is supposed to speak in the divine first person, begins with an objective description of the rising sun. And naturally the description is given in the third person. In other words, there is here observable discrepancy between the human ego of the shaman and the divine ego of the sun-god. And this would further seem to suggest the difficulty with which the divine first person becomes definitely actualized in the shaman even when the latter happens to be in an intense state of mythopoeic excitation.

Turning now to the third dimension of the shamanic ego-consciousness, I would begin by observing that it is in this dimension that the ego is found shamanized in the most typical way. Here the shaman experiences, and lives in, a world of fantastic imagery which is peculiar to him and which has nothing to do with the “profane” world as he experiences it in the dimension of the empirical ego. Unlike the ego-consciousness in the second dimension in which it finds itself in an uncertain, unstable state between the divine and the human, the ego of the shaman in the third dimension is finally stabilized as the subject of truly shamanic experiences

Beloved. Because of this separation the shaman is tormented by wistful longing and painful yearning toward the object of his love. In a poem called "Lady Hsiang"⁽⁷⁾ the shaman sings:

The daughter of the Heavenly Emperor,
She has come down to the northern shore of the lake.
In the far-off distance I faintly discern her figure.
The sight makes me anxious and sad.
Sad is the whispering of the autumn wind,
As it blows over the Tungting Lake,
The leaves of the trees never cease to fall and scatter.

A melancholic landscape — it is a symbolic projection of the inner melancholy of the shaman onto the external Nature which surrounds him. The shaman here is aware of himself being fretfully kept at a distance from the Beloved. He is only gazing at her figure from afar. The shamanic ego at this stage is far from being "deified".

Sometimes, however, on rare occasions the "deification" of the ego is temporarily completed. The spirit descends and completely "possesses" the shaman. Then suddenly the divine ego begins to speak in the first person through the first person of the shaman. The shaman loses consciousness of his own human ego and speaks on behalf of the divine ego. We see a typical example of this phenomenon in a poem entitled "Lord of the East"⁽⁸⁾ the whole of which is a monologue of the newborn sun-god himself. The sun-god speaks in the first person. Let me quote a few lines from the beginning of the poem:

(7) *Hsiang Fu jên* of the "Nine Songs". The Lady of the Hsiang here invoked was one of the two daughters of the legendary Emperor Yao, who immediately after the death of her husband, Emperor Shun, died throwing herself into the Hsiang River. She came to be venerated in the South as a river-spirit.

(8) *Tung Chün*, one of the "Nine Songs".

ego, except that he realizes it as unusually transfigured in such a way that he feels his ego is now able to get into direct communion with the sacred i.e., just ready to be possessed.

And it is in such a state of spiritual ambivalence fluctuating between the purely human and the purely divine that there often develops between the shaman and the deity he invokes an amorous relationship. As Arthur Waley has remarked, "the shaman's relation with the Spirit is here represented as a kind of love affair".⁽⁴⁾

The union of the shaman's ego with the Spirit (called by Waley "a sort of mantic honeymoon") is soon over; the Spirit proves fickle and the shaman wanders about love-lorn waiting impatiently for the lover's return.⁽⁵⁾

Viewed from this angle, the "Elegies of Ch'u" is permeated with an erotic atmosphere. In fact, sexual emotion aroused by an expected or longed-for union with a deity constitutes one of the central themes of the "Elegies of Ch'u". Sometimes the shaman describes himself enjoying an amorous rendezvous with a deity with whom he is "in love". The poem called "The River God",⁽⁶⁾ for example, is a poem in which a shamaness describes in the first person how she once enjoyed a rendezvous of this nature with the god of the Yellow River.

In such a situation, the shaman and the deity, i.e. his divine Beloved are two distinct persons. No matter how transfigured mythopoeically the shamanic ego may be, it remains a human ego which is bitterly and keenly conscious of its separatedness from the divine

(4) Arthur Waley: *The Nine Songs* (City Lights edition, San Francisco, 1973) Introduction, p. 13.

(5) *Ibid.*, p. 14.

(6) *Ho Po*, one of the "Nine Songs".

Brilliant and shining, the god
Comes down to me to stay awhile.
Too soon, he soars up all of a sudden,
Disappearing amidst the clouds, far far away.

.....

Yearning after the Lord who has left,
I heave again and again a deep sigh.
Distressed and depressed is my heart,
Sad and afflicted I here remain.

The poet says that the god comes down from heaven in winding and sinuous curves. There is evidently here a serpent-image, suggesting that the cloud-god is imaged in the form of a heavenly Serpent. But that is not an important point for our immediate purpose. What is important to observe is that the god, whatever he might be, descends and “possesses” the shamaness, but leaves her in a few seconds. We must remember that this is not at all an exceptional case. Quite the contrary; this represents the most typical pattern of shamanic experience in this particular dimension insofar as we can see it documented in the “Elegies of Ch’u”.

Speaking in general terms we must say that the *unio mystica* for the shaman at this stage is but a brief, transient experience. Certainly, even under such conditions, the ego of the shaman is not an ordinary ego, i.e., the ego in the first dimension. For here the ego is obviously the subject of truly shamanic experiences. The mythopoeic function of the mind is clearly at work. Otherwise, an unusual event such as is described in the poem just quoted would simply be unimaginable. The shaman here is definitely in an image-world. The whole event is taking place in a closed image-world of the shaman.

And yet, we must note, the ego of the shaman is *his* or *her* ego, a fully human ego of his or her own. As attested by the poems of the “Elegies of Ch’u” falling under this category, the shaman most of the time clearly retains his self-consciousness. The ego is realized as his own

in order to induce the god or goddess to descend from heaven and possess the shaman, male or female as the case may be.

In invoking a male god, for instance, a shamaness purifies herself with water perfumed with aromatic plants, puts on a multi-colored flowery garment. In the fragrance of burning incense, with a sweet-smelling flower in her hand she dances a graceful dance to the accompaniment of songs, drums and flutes until the god comes down and “possesses” her.

Here I shall give as a concrete example a part of a poem called the “Invocation of the Lord of the Clouds”.⁽³⁾ In this poem the shamaness who plays the principal role speaks in the first person. Let us note that the first person refers to *her* shamanic ego, and not the divine or deified ego. Although she is in an unusual spiritual state, she is far from being unified — except for a short while — with the god so that the god himself does not have time, so to speak, to express himself in the first person.

Thus the shamaness begins to sing:

I have taken an orchid-bath.
My hair I have washed with perfumed water.
Five-colored garments I wear
Sweet-scented and beautiful, like a flower am I.

(Here the shamaness describes her own self in a state of ritual purity, ready to be possessed by a deity. Then the deity makes his appearance.)

Winding and sinuous, the god descends from heaven,
Descending, he alights on my body.
Glittering and glistening, he illumines the world
In an unending blaze of his eternal light.
.....

(3) *Yün Chung Chün*, one of the “Nine Songs”.

righteousness he is destined to live in this world as an outcast.

Such is the ego-consciousness of the shaman-poet in the first dimension, i.e., the non-shamanic ego existing in the non-shamanic circumstances of the mundane world. Forlorn and alienated, he is keenly conscious of himself as an ego in the midst of the wilderness of a strangely alien – to his mind – world which is generally known under the name of the “ordinary world.”

The second dimension of the ego-consciousness as distinguished above is characterized by the shaman-poet's subjectively experiencing an inner transfiguration of his ego toward “deification”. With this experience he steps into a sphere of what we may properly consider the shamanic world. Here the ego disengages itself definitely from the factual world and establishes itself on an entirely different level of spiritual experience, transfigured into a non-ordinary, shamanic-mythopoeic ego. The shaman still remains in contact with the physical world. But the physical world or Nature appears transfigured in an unusual light of mythopoesis. Even for a professionally trained shaman, however, this transition from the empirical, non-shamanic ego-consciousness to the shamanic ego-consciousness is not at all an easy process.

The transition experience is induced by invocation of a spirit or god in the form of a magical ceremony usually called “shamanic séance”. In the particular section of the “Elegies of Ch'u” consisting of nine ancient shamanic songs⁽²⁾ we find such shamanic séances beautifully depicted, though conspicuously dramatized. According to the “Nine Songs”, the general rule is that when the god to be invoked happens to be a male god a female shaman or shamaness plays the principal role, whereas with a goddess it is a male shaman who leads the ceremony. In either case, the séance must be performed with due preparations and meticulous care, fulfilling all the conditions required by the ritual

(2) These “Nine Songs” are all said to have been composed by Ch'ü Yüan himself.

might be. He exists in the commonplace world of empirical experience surrounded by ordinary physical things and living in close relation, both personal and social, with other ordinary human beings. The only remarkable point about him in this dimension is that he looks at the world from a very rigorous ethical point of view. The empirical world he lives in and the physical things he encounters around him raise only moral problems.

In this dimension Ch'ü Yüan the shaman-poet appears as a tragic figure. His ego-consciousness is that of a hero of the tragic drama of life. Being by nature a man of unusual spiritual qualities, he is, even in the dimension of ordinary, day-to-day existence, alienated from the rest of the world. He has a clear consciousness of his own self as an outsider. Knowing well the "other" world of purity and serenity beyond the horizon of the material order of things, he is the more unhappy in this world of moral turbidity.

The whole world is muddy and turbid,
I alone am clear and limpid.
All men are drunk,
I alone remain sober,
Wherefore am I thus expelled from their company.

.....

Fain would I throw myself in the
swirling water of a river.
Fain would I find my grave in the belly of a fish.
How could I bear the dust of the mundane world,
Covering up the immaculate, white body of mine!⁽¹⁾

He feels himself too immaculately pure to associate with the people. He is a man of uncompromising righteousness. Because of his

(1) *Yü Fu*, "Fisherman" attributed to Ch'ü Yüan.

fantastic mythical images. As recorded in many ancient books of history and geography, the culture of Ch'u in the fourth and third centuries B.C. was immersed in a markedly shamanic atmosphere; the whole structure of human existence ranging from the highest sphere of State politics down to the minutest details of the daily life of the common people, was permeated and dominated by the spirit of Shamanism.

Among the poets of the "Elegies of Ch'u" the most famous was Ch'ü Yüan (ca. 343-ca. 283 B.C.). The interesting thing about him from our point of view in this paper is that he was a poet of rare genius, unanimously recognized as one of the greatest in the entire history of Chinese poetry, but that he was at the same time a shaman of extraordinary caliber. He was a shaman-poet in the true sense, which makes him entitled to be considered a representative of poetic Shamanism in its highest elaboration.

With these preliminary remarks we may now turn to our immediate topic, the problem of the formation and structure of the shamanic ego-consciousness. With regard to this problem a careful examination of the "Elegies of Ch'u" discloses the fact that in this collection of shamanic poems (and, in particular, in the works of — or at least attributed to — Ch'ü Yüan) there are distinguishable three major forms of ego-consciousness. Or we might say that the ego-consciousness of the shaman-poet is realized in three different dimensions: (1) the consciousness of the ordinary, empirical ego, (2) the consciousness of the ego in a state of mantic possession or in a state in which it is just about to be possessed by a deity or a spirit, and (3) the consciousness of the human, but typically shamanic and mythopoeic ego as the subject of shamanic experiences in its own image-world. The first one is non-shamanic, whereas the second and the third are clearly shamanic.

In the first of the three dimensions here distinguished, the shaman-poet is but an ordinary person, no matter how extraordinary a person he

assumes is a complex of divergent factors. It can therefore be approached from a number of different angles. My only concern in the present paper is with the ego-consciousness of the shaman, to see how the mythopoeic function of his mind builds up his image of his own ego in a peculiar form and how this ego creates out of the chaos of sensory impressions a self-contained synthetic unity of an image-world consisting of magico-mythical powers and symbols.

Such being my sole purpose, I have no time here to give a description of the history of Shamanism in ancient China, very colorful, interesting and important though it is in itself. I must be content with simply stating that the Yin dynasty which is the earliest historically documented period of China, extending from the 18th century to 12th century B.C., was characterized by a culture predominantly and thoroughly imbued with the spirit of Shamanism, and that the above-mentioned two types of Shamanism both took their origin from the shamanic trend of the Yin culture. They were two different forms assumed by the spiritual heritage of the same culture at two different levels of mythopoeic consciousness.

Of the two types of Chinese Shamanism which we are going to discuss, the poetic one of the "Elegies of Ch'u" remains closer and more faithful to what is generally recognized as the most primitive form of Shamanism, whereas the metaphysical variety represented by Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ is remarkably remote from original Shamanism to the extent that it may or perhaps must be regarded as a sort of philosophical "overcoming" of Shamanism itself.

The "Elegies of Ch'u" is a collection of shamanic poems compiled in the Han dynasty, consisting of works composed by the first-rate poets of the State of Ch'u in the fourth and third centuries B.C. Ch'u was a country extending over the vast plain of South China around the middle reaches of the Yangtze River, a country of swamps, rivers, valleys, primeval forests and the mysterious lake Tungting (Tung T'ing), the largest lake in China, which was for the Chinese mind a source of

existence of things, the establishment of social institutions, and the nature and destiny of man in the world. The mythopoeic mentality is recognized to be very important also because, having been integrated into the various dimensions of mysticism and religion at the "higher" stages of culture, it has produced countless allegories, symbolic tales and poetry of supreme spiritual significance. However, its real importance lies rather, I think, in the fact that it constitutes one of the essential and integral parts of the very structure of the human consciousness.

The mythopoeic images are now widely recognized to be autonomous configurations of the human spirit itself. And in that capacity, the mythopoeic imagination — or we might as well say, the shamanic mentality — is still alive and active in innumerable forms among us in so-called modern society. Our social-cultural life is indeed permeated with mythopoeic elements. Thus for modern man Shamanism is not something that has already been overcome or that has to be overcome; the problem is, rather what it does and can spiritually accomplish for his existence. Shamanism in this sense presents to the modern man an existential problem.

But without going further into an abstract, theoretical consideration of the significance of the mythopoeic function of the mind as the basis and origin of Shamanism, I would rather set out immediately to attempt a phenomenological analysis of the ego-consciousness in Shamanism as we can observe it in two of its most typical shamanic traditions in ancient China: namely, the poetic Shamanism represented by the poets of the "Elegies of Ch'u" and the philosophical Shamanism of Lao Tzŭ and Chuang Tzŭ more commonly known as Taoism. I shall devote far more space to the former than to the latter, for of these two it is the Ch'u Shamanism that is truly representative of the spirit of genuine Shamanism in China.

Shamanism at any stage of cultural development and in any form it

of the function of conceptualization and rational thinking has long been considered the most remarkable characteristic of man distinguishing him from the rest of the animal species. The mythopoeic function, representing as it does the antipode of the rational-scientific function of the mind, has consequently been an object of philosophical disrespect in the West in the theoretical consideration of man.

It is not hard to understand why Shamanism, which is a typical form of the mythopoeic mentality, has been placed at the lowest of the low of all the stages of human spirituality. In fact, Shamanism was first discovered and investigated by Russian ethnologists among the tribal people in Central Asia and Siberia who were living under culturally the least developed conditions. And as such the concept of Shamanism was introduced to the academic world of Western Europe in the latter half of the seventeenth century. The word "shaman" itself was originally a Tungus word. It is well-known that Kant in his famous book on religion (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) mentioned Shamanism as the most primitive of all forms of religious belief in the history of mankind.

The situation, however, has greatly changed in recent years. The tremendous importance of the mythopoeic consciousness has been recognized in various fields of humanistic sciences such as mythology, cultural anthropology, history of religions, depth-psychology, etc. And its philosophical significance has also been emphasized by many thinkers, notably by Ernst Cassirer who, in the second volume of his *Philosophie der symbolischen Formen*, has given it an important place in his philosophical system.

It has gradually been brought to light that the mythopoeic function of the mind is important from the viewpoint of the development of human consciousness because of the tremendous role it played in the ancient, so-called "primitive" stages of the cultural development of man as the progenitor of myths explaining the origin of the world, the

of Zen, Hung Jên (J.: Gunin, 601-674), we find the following remark on this problem. Advising the inexperienced aspirant to begin *zazen* by “sitting upright, with eyes and mouth closed and the mind kept tranquil, meditating one-pointedly on the mental image of the crimson sun as it sets beyond the Eastern sea”, the author continues as follows: “It may happen that, sitting in *zazen* during the night, you see all kinds of things and events, sacred and profane. Various colors, blue, yellow, red, white and others, may emerge before your eyes while you are in a state of intense concentration. Sometimes you see a huge brilliant light shining forth out of your own body. Sometimes again you may see the Buddha in a bodily form. You may also see wondrous things quickly transforming themselves into one another. Whenever you have this kind of experience keep calm and never pay attention to any of these things. For they are all void and baseless. You perceive them all through the illusive activity of your own mind.”

Perhaps Zen Buddhism is unique among all known religions, not excluding even the other schools of Buddhism, in not attaching any value to mental images which usually surge out of the depths of the psyche in the early stages of the exercise of concentrated meditation.

I have discussed at some length the negative role psychic imagery plays in Zen Buddhism just for the purpose of bringing to light by contrast the nature of Shamanism. For Shamanism in this respect stands at the extreme opposite from Zen. The world of Shamanism is a world of images. It is a world in which the primordial impulses and elemental drives of man are given a free rein and in which they act spontaneously, assuming the form of magical potencies and forces such as spirits, demons, monsters and gods. It is, in short, a world over which the mythopoeic function of the human mind holds full, undisputed sway.

Ever since Aristotle defined man as a “rational animal,” the exercise

and tempting attractiveness are seen; horrifying figures appear. A pale flickering light is seen in the distance, or all of a sudden a dazzling light strikes the eyes. Various colors spread out. Strange sounds and noises are heard.

One's having perceptual experiences of this sort is unmistakable evidence that the deeper strata of consciousness are opening up. The empirical data of ordinary sensation and perception having been reduced to inactivity and inefficacy through *zazen*-meditation, the primordial impulses, fears and passions that have hitherto been lying hidden in the subconscious regions of the mind freely come up to the surface in a tumultuous tangle of images. In terms of the spiritual discipline, this in itself is a sign of certain progress achieved. In some of the religious-spiritual traditions of the East other than Zen, in Sufism, for instance – as we shall see in the next paper – this kind of experience is given a positive significance as a particular stage or stages that have to be passed through by the aspirant and is fully and systematically utilized for the purpose of inciting him toward further advancement on the Way.

Zen masters are well-acquainted with this phenomenon, and they are all well aware of its significance. But they expressly and intentionally take a negative attitude toward it. For they put heavier weight on the grave danger involved in this kind of experience from the viewpoint of the practical methodology in training disciples and leading them toward the experience of enlightenment. As a matter of fact, the spontaneous emergence of primordial images could be such an enticing experience for those who are still in their novitiate that they are easily held captive in illusory appearances. Those who are not experienced enough are liable to become attached to their own mental creations. Therefore the master, knowing well that his disciple has advanced to a certain stage of *samādhi* purposely admonishes him to pay absolutely no attention to the images and just go ahead in the exercise of contemplation.

In an early Zen text entitled “A Treatise on the Disciplining of the Mind” (*Hsiu Hsin Yao Lun*) which is attributed to the fifth patriarch

THE MYTHOPOEIC EGO IN SHAMANISM AND TAOISM

(Editor's Note: This is the second of three lectures on "Ego Consciousness in Eastern Religions" delivered in New York for the Jung Foundation, October – November, 1975.)

It may have been noticed that in my previous paper dealing with the basic structure of the ego-consciousness in Zen, no mention was made of the image-producing function of the psyche which is known to play a remarkably important role in almost all forms of religious experience including also the various schools of Buddhism.

It is not that Zen does not know the image-world and its tremendous impact on the human mind. In fact it is a matter of common experience in Zen that as one continues to sit in *zazen* for a long time, and as one feels one's state of contemplation deepened to some extent, almost inevitably one reaches a stage at which one begins to "perceive" images of things which do not really exist there in the external world emerging one after another from no one knows where. Forms of unusual beauty

généreuse (18); elle est “vêtue du soleil” parce qu’elle est vêtue de la Beauté, “splendeur du Vrai”, et elle est “noire mais belle” parce que le Voile est à la fois fermé et transparent, ou parce que, après avoir été fermé en vertu de l’inviolabilité, il s’ouvre en vertu de la miséricorde. La Vierge est “vêtue du soleil” parce que, Voile, elle est transparente : la Lumière, qui est en même temps la Beauté, se communique avec une telle puissance qu’elle semble consumer le Voile et abolir le voilement, en sorte que l’Intérieur, qui est la raison d’être de la forme, paraît pour ainsi dire envelopper la forme en la transsubstantiant. “Qui m’a vu, a vu Dieu” : cette parole, ou son équivalent, se retrouve dans les mondes traditionnels les plus divers, et elle s’applique notamment aussi à la “divine Marie”, “vêtue du soleil” parce que résorbée en lui et comme contenue en Lui (19). Voir Dieu en voyant l’homme-théophanie, c’est en quelque sorte voir l’Essence avant la forme : c’est subir l’empreinte du Contenu divin ensemble avec celle du contenant humain, et “avant” celui-ci en raison de la prééminence du divin. Le Voile est devenu Lumière, il n’y a plus de Voile.

Frithjof Schuon

(18) L’Eglise russe célèbre une “fête du Voile” en souvenir d’une apparition de Marie à Constantinople, au cours de laquelle la Vierge enleva son voile lumineux et le tint, d’une façon miraculeuse, au-dessus de l’assistance. Or le mot russe *pokrof* signifie à la fois “voile” et “intercession” : la *Mâyâ* qui dissimule l’Essence est en même temps celle qui communique les grâces.

(19) Les *avatâras* se trouvent “contenus” dans le Logos céleste qu’ils représentent sur terre ou dont ils manifestent une fonction, comme ils sont contenus préexistentiellement dans les Noms divins, qui diversifient les mystères indifférenciés de l’Essence et dont les aspects sont innombrables.

Dans l'usage terrestre, c'est-à-dire en tant qu'objet matériel et symbole humain, le Voile cache d'une part le sacré pur et simple, et d'autre part l'ambigu ou le périlleux. A ce dernier point de vue, nous dirons que *Mâyâ* possède un caractère d'ambiguïté du fait qu'elle voile et dévoile et que, au point de vue de son dynamisme, elle éloigne de Dieu parce qu'elle crée, tout en rapprochant de Dieu parce qu'elle résorbe ou libère. La beauté en général et la musique en particulier fournissent une image éloquente de la puissance d'illusion, en ce sens qu'elles ont une qualité à la fois extériorisante et intériorisante, et qu'elles agissent dans un sens ou dans l'autre suivant la nature et l'intention de l'homme : nature passionnelle et intention de plaisir, ou nature contemplative et intention de "ressouvenir" au sens platonicien du mot. On voile la femme comme en Islam on interdit le vin, et on la dévoile – dans certains rites ou dans certaines danses rituelles⁽¹⁷⁾ – avec l'intention d'une magie par analogie, le dévoilement de la beauté à vibration érotique évoquant, à la manière d'un catalyseur, la révélation de l'Essence libératrice et béatifique; de la *Haqîqah*, la "Vérité-Réalité", comme diraient les Soufis. C'est en vertu de cette analogie que les Soufis personnifient la Connaissance béatifique et enivrante sous la forme de *Lâîlâ*, parfois de *Salmâ*, personification qui s'est du reste concrétisée, au point de vue de la réalité humaine et dans le monde sémitique, en la Sainte Vierge, qui combine en sa personne la substance de sainteté et l'humanité concrète; la sainteté éblouissante et inviolable et la beauté miséricordieuse qui la communique avec pureté et douceur. Comme tout être céleste, Marie manifeste le Voile universel dans sa fonction de transmission : elle est Voile parce qu'elle est forme, mais elle est Essence par son contenu et par conséquent par son message. Elle est à la fois fermée et ouverte, inviolable et

(17) On parle d'une "danse des sept voiles", en un sens maléfique dans le cas de Salomé dansant devant Hérode, et en un sens bénéfique dans le cas de la reine de Saba dansant devant Salomon; ce qui évoque précisément la double fonction de la beauté, de la femme, du vin.

rigoureuse ou totale, on ajoutera celle entre le Sur-Etre et l'Etre, ce dernier relevant de *Mâyâ*, donc de la Relativité; la ligne de démarcation des deux ordres de réalité, ou le Voile précisément, se situe donc à l'intérieur même de l'ordre divin.

Si nous entendons par *Mâyâ* sa manifestation cosmique globale, nous pourrions dire qu'*Atmâ* se reflète dans *Mâyâ* et y assume une fonction centrale et prophétique, *Buddhi*, et que *Mâyâ* à son tour se trouve préfigurée dans *Atmâ* et y anticipe ou prépare la projection créatrice.

C'est *Mâyâ* contenue dans *Atmâ* – c'est donc l'*Ishwâra* créateur – qui produit le *Samsâra*, ou le macrocosme, la hiérarchie des mondes et l'enchaînement des cycles; et c'est *Atmâ* contenu dans *Mâyâ* – dans le *Mantra* sacramental – qui défait le *Samsâra* en tant que microcosme. Mystère de préfiguration et mystère de reverbération : le premier est celui de la Création et aussi celui de la Révélation; le second est celui de l'Apocatastase et aussi celui de la Salvation.

Tout ceci évoque le symbolisme taoïste du *Yin-Yang* : une région blanche et une région noire avec, dans la première, un disque noir, et dans la seconde, un disque blanc; ce qui indique ici que le rapport entre la Face et le Voile se répète des deux côtés du Voile, d'abord à l'intérieur, *in divinis*, et ensuite à l'extérieur, au sein de l'univers. En termes sanscrits : il y a *Atmâ* et *Mâyâ*, mais il y a aussi, par la même, – puisque la Réalité est une et que la nature des choses ne saurait impliquer un dualisme foncier, – *Mâyâ* dans *Atmâ* et *Atmâ* dans *Mâyâ* (16).

(16) Un Livre révélé, un Prophète, un rite, une formule sacrée, un Nom divin sont d'ordre formel, ils sont donc *Mâyâ*, mais c'est une *Mâyâ* qui délivre puisqu'elle véhicule essentiellement *Atmâ*. C'est "*Atmâ* dans *Mâyâ*", alors que la Parole Créatrice, ou le *Logos* est "*Mâyâ* dans *Atmâ*".

manifeste toutes les virtualités; la fermeture est la réintégration dans l'Essence et le retour à la plénitude potentielle; le jeu de *Mâyâ* est une danse entre l'Essence et l'Existence, celle-ci étant le Voile, et celle-là, la Nudité. Et l'Essence est inaccessible à l'existant en tant que tel, comme le disait l'inscription sur la statue d'Isis à Sais : "Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera; et jamais aucun mortel n'a soulevé mon voile."

Les voiles sont divins ou humains, sans parler des voilements que représentent ou expérimentent les autres créatures. Les voiles divins sont, dans notre cosmos, les catégories existentielles : l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière; puis les créatures avec leur facultés, et aussi, sur un tout autre plan, les révélations avec leurs vérités et leurs limites⁽¹⁵⁾. Les voiles humains sont, d'abord l'homme lui-même, l'égo en soi, ensuite l'égo passionnel et ténébreux et enfin les passions, les vices, les péchés, sans oublier, sur un plan normal et neutre, les concepts et pensées en tant que vêtements de la vérité.

Une des fonctions du Voile est de séparer, le Koran y fait allusion sous divers rapports, soit que le rideau sépare l'homme de la vérité qu'il refuse, soit qu'il le sépare de Dieu qui lui parle, soit encore qu'il sépare les hommes des femmes auxquelles ils n'ont pas droit, ou enfin qu'il sépare les damnés des élus; mais la séparation la plus fondamentale, celle à laquelle on pense en premier lieu, est celle entre le Créateur et la création, ou entre le Principe et sa manifestation. En métaphysique

(15) Selon les Soufis, il est beaucoup plus difficile d'enlever les voiles de lumière que ceux des ténèbres; car le voile de lumière est le symbole illuminateur et salvateur, le reflet du soleil dans l'eau; or l'eau ensoleillée n'est pas le soleil. Râma Krishna disait qu'il faut en fin de compte pourfendre l'image de *Kali* avec l'épée du *jnâna*. On sait que le Bouddhisme *Zen* présente volontiers des propositions iconoclastes, la Révélation intérieure étant censée brûler ses formes extérieures.

intention nouvelle (12); dépassement intellectuel dans le premier cas, relativisant les formes *a priori* et les universalisant *a posteriori*, et dépassement moral dans le second, objectivant l'égo d'abord et ensuite le réanimant avec un parfum de sainte enfance.

Le symbolisme du Voile s'élargit quand on envisage un élément nouveau qui s'y superpose, à savoir la broderie, le tissage ornemental, l'impression décorative : le voile ainsi enrichi⁽¹³⁾ suggère le jeu de *Mâyâ* dans toute sa diversité et dans tout son chatoïement, comme le fait également, en accentuant le déploiement, le mystérieux plumage du paon, ou comme le fait un éventail peint qui en s'ouvrant étale son message et sa splendeur⁽¹⁴⁾. Le paon comme l'éventail sont des emblèmes ou attributs de *Vishnu*; et spécifions que l'éventail, en Extrême-Orient et ailleurs, est un instrument rituel qui, comme la *Mâyâ* universelle, peut à la fois ouvrir et fermer, manifester et resorber, attiser et éteindre. Le déploiement, quel qu'on soit l'image, est la projection de l'Existence, qui

(12) Ce symbolisme n'a toutefois rien d'exclusif, car on pourrait avec autant de raison parler de deux nudites, une inférieure et une supérieure: celle imposée par Krishna lors de la baignade, et celle réalisée librement lors de la danse, la première se référant à l'humilité ou à la sincérité, et la seconde à l'amour et à l'extase unitive.

(13) Dont l'exemple le plus fameux est le châle du Cachemire, sans oublier le sari décoré qui ajoute au jeu de l'enveloppement une magie communicative, comme si en cachant le corps il voulait révéler l'âme ce qui est d'ailleurs le cas de tous les vêtements princiers et sacerdotaux.

(14) Le paravent japonais, qui est souvent orné de peintures inspirées du *Zen* ou du taoïsme, n'est pas sans rapport avec le symbolisme général dont il s'agit ici; de même pour le paravent musulman en bois ajouré, ou les fenêtres conçues de la même manière. Dans ces exemples, il s'agit d'une clôture soit mobile, ce qui la distingue du mur fixe, soit rendu transparente afin de rouvrir ce qu'en même temps on ferme, et cette ambiguïté correspond bien à la mobilité ou à la transparence du voile. L'écran ajouré permet de voir sans être vu, c'est donc une sorte de voile translucide d'un côté et opaque de l'autre, ce qui fait penser au *hadîth* de la "vertu spirituelle" (*ihsân*): il faut adorer Dieu "comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit."

lumière sensible “est” la Lumière divine — ou “n’est autre” que celle-ci — mais manifestée sur tel plan d’existence, ou au travers de tel voile existentiel; “Dieu est la Lumière des cieux et de la terre”, dit encore le Koran; donc la lumière sensible Lui ressemble, elle “est Lui” sous un certain rapport, celui de l’immanence. A l’“abstraction” métaphysique correspond la “solitude” mystique, *khalwah*, dont l’expression rituelle est la retraite spirituelle; la “ressemblance”, elle, donne lieu à la grâce du “rayonnement”, *jalwah* (11), dont l’expression rituelle dans quelque béatitude; le Voile qui s’ouvre brusquement — ou le déchirement du Voile — signifie au contraire un *fiat lux* subit, une illumination éblouissante, un *satori* comme diraient les zénistes, si ce n’est — à l’échelle cosmique — un *dies irae* : l’irruption inattendue d’une Lumière céleste à la fois vengeresse et salvatrice, et en fin de compte équilibrante. Quant au Voile qui se referme doucement, il le fait charitablement et sans intention de rigueur; si au contraire il se referme brusquement, il indique une disgrâce.

Nous voudrions mentionner ici, à titre d’illustration traditionnelle du mystère du dévoilement, le *râsa-lîlâ*, la danse des gopis en compagnie de Krishna; de même le vol des saris, par Krishna, lors d’une baignade des gopis. La perte des vêtements signifie dans chacun de ces cas un retour à l’Essence, soit dans l’extase du parfait abandon à Dieu comme dans le premier exemple, soit par épreuve spirituelle comme dans le second; le vol des saris symbolise la perte de l’individualité dans l’amour de Dieu, puis sa restitution sur un plan supérieur, celui du détachement; mais il peut symboliser aussi, d’une façon plus générale, l’exigence divine que l’âme compareisse nue devant son Créateur. Et rappelons que le vêtement est une image non seulement de l’individualité mais aussi du formalisme exotérique, les deux écorces devant être transcendées d’une manière ou d’une autre, puis reprises sur un plan supérieur et avec une

(11) Mot dérivé de *jilwah*, “dévoilement”, en parlant d’une fiancée le sens de “rayonnement” se trouve compris dans la racine même du mot. La *jalwah* est la conscience concrète de la divine Omniprésence, conscience qui permet de comprendre le “langage des oiseaux”, métaphoriquement parlant, et d’entendre la louange universelle qui monte vers Dieu.

un mouvement inverse d'exclusion successive⁽⁹⁾.

Le Voile qui s'ouvre doucement indique l'accueil est fait des formes en tant qu'elles communiquent leurs contenus spirituels, que nous les comprenions ou non; d'une façon analogue, les vertus laissent transparaître les Qualités divines, tandis que les vices indiquent leur absence ou, ce qui revient au même, leur contraire. La transparence du Voile est à la fois objective et subjective, ce que l'on comprendra sans peine après ce que nous venons de dire; car si d'une part les formes sont transparentes, non sous le rapport de leur existence mais sous celui de leurs messages, d'autre part c'est notre esprit qui les rend transparentes par sa pénétration. La transcendance épaissit le Voile; l'immanence, elle, le rend transparent, soit dans le monde objectif, soit en nous-mêmes, du fait de notre prise de conscience de l'Essence sous-jacente, bien que, sous un tout autre rapport, la compréhension de la transcendance soit un phénomène de transparence, tandis qu'au contraire la jouissance brute de ce qui nous est offert en vertu de l'immanence, est de toute évidence un phénomène d'épaississement⁽¹⁰⁾.

L'ambiguïté du Voile s'exprime, en Islam, moyennant les deux notions d'"abstraction" (*tanzîh*) et de "ressemblance" (*tashbîh*). Sous le premier rapport, la lumière sensible n'est rien au regard de la Lumière divine, qui seul "est"; "aucune chose ne Lui ressemble", dit le Koran en proclamant ainsi la transcendance. Sous le deuxième rapport, la

(9) Le Soufisme fait largement usage du symbolisme des voiles multiples (*hujub*): par exemple, chaque vertu, dans la mesure où l'homme se l'attribue à lui-même, est un des voiles qui séparent de Dieu; tout ce qui n'est pas Dieu, ou tout ce qui n'est pas envisagé en fonction de Dieu, ou tout ce qui est compris ou accompli imparfaitement, est un voile. Au point de vue de l'ésotérisme rigoureux et sapientiel, la religion commune ou l'exotérisme est un voile, et on est allé jusqu'à dire qu'en adhérant à tel culte les fidèles s'adorent eux-mêmes, leur dieu étant fait à leur image; expression abrupte, mais plausible.

(10) Mentionnons dans ce contexte, au point de vue de l'art sacré, le nuage dans la peinture taoïste: ce nuage exprime parfois plus que le paysage, que d'une part il dissimule et d'autre part rehausse, créant ainsi une atmosphère à la fois de secret et de translucidité.

intérieure et une extérieure. Tous ces modes se manifestent dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme, ou dans la vie spirituelle aussi bien que dans les cycles cosmiques.

Le Voile impénétrable dérobe au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime; le voile d'Isis suggère les deux rapports, puisque le corps de la Déesse coïncide avec le Saint-des-Saints. Le "sacré" se réfère à l'aspect divin de *Jalâl*, la "Majesté"; l'"intime" de son côté se réfère au *Jamâl*, à la "Beauté"; Majesté aveuglante et Beauté enivrante. Le Voile transparent, au contraire, livre et le sacré et l'intime, tel un sanctuaire qui ouvre sa porte ou telle une fiancée qui se donne, ou tel un fiancé qui accueille et prend possession.

Quand le Voile est épais, il cache la Divinité : il est fait des formes qui constituent le monde, mais ce sont aussi les passions dans l'âme; le Voile épais est tissé de phénomènes sensoriels autour de nous et de phénomènes passionnels en nous-mêmes; et notons qu'une erreur est un élément passionnel dans la mesure où elle est importante et où l'homme s'y attache. L'épaisseur du Voile est à la fois objective et subjective, dans le monde et dans l'âme : elle est subjective dans le monde dans la mesure où notre esprit ne pénètre pas l'essence des formes, et elle est objective dans l'âme en ce sens que les passions ou les pensées sont des phénomènes.

Quand le Voile est transparent, il révèle la Divinité : il est l'invocation de Dieu pratiquée en commun. Mystère de transcendance ou de "contraction" (*qabd*) d'une part, et mystère d'immanence ou de "dilatation" (*bast*) d'autre part; la *khalwah* retranche du monde, la *jalwah* le transforme en sanctuaire.

On parle souvent d'une multitude de Voiles, ce qui indique la complexité du voilement, ou plus précisément les degrés ontologiques et existentiels⁽⁸⁾, et aussi, au point de vue humain, le caractère provisoire et non irrémédiable de la séparation. La pluralité du voile promet un mouvement progressivement accueillant, ou au contraire fait craindre

(8) Les premiers relevant de l'ordre divin, et les seconds, de l'ordre cosmique.

connu par eux et afin de projeter sa propre Félicité dans d'innombrables consciences relatives. C'est pour cela qu'on a dit que Dieu créa le monde par amour.

Là où est *Atmâ*, là est *Mâyâ*, la Vie intrinsèque et la Puissance de déploiement extrinsèque. En langage islamique, et abstraction faite de la notion du *Hijâb*, on dira que là où est *Allâh*, là est la *Rahmah*, l'infinie Clémence et Miséricorde, et c'est ce qu'exprime cette formule fondamentale qui introduit les sourates du Koran et, dans la vie humaine, tout écrit et toute entreprise : "Au Nom de Dieu le Très-Clément, le Très-Miséricordieux". Le fait qu'on ajoute ces Noms d'infinie Bonté au Nom *Allâh* indique que la Bonté est dans l'Essence même de Dieu et qu'elle n'est pas, comme la plupart des qualités divines, un élément n'apparaissant que par réfraction sur le plan déjà relatif des attributs; c'est dire que la *Rahmah* appartient à la *Dhât*, l'Essence, et non aux attributs, *Cifât* ⁽⁶⁾. La *Rahmah* est *Mâyâ*, non sous le rapport de Relativité et d'Illusion mais sous celui d'Infinitude, de Beauté, de Générosité ⁽⁷⁾.

Le Voile peut être épais ou transparent, unique ou multiple; il voile ou il dévoile, violemment ou doucement, subitement ou progressivement; il inclut ou il exclut, et il sépare ainsi deux régions, une

(6) *Allâh* "était" bon et aimant "avant" la création, et c'est ce qu'exprime le Nom *Rahmân*, "Très-Clément"; et il est bon et aimant "depuis" la création et envers elle, et c'est ce qu'exprime le Nom *Rahîm*, "Très-Miséricordieux". Selon le Koran, *Er-Rahmân* est synonyme d'*Allâh*, — ce qui indique qu'il relève de la *Dhât* et non des *Cifât*, — et c'est *Er-Rahmân* qui créa l'homme, lui enseigna le langage (*bayân*, la capacité de s'exprimer avec intelligence, donc de penser) et révéla le Koran. A noter que le Nom *Rahîm* relève des Attributs et non de l'Essence, qu'il prolonge cependant le Nom *Rahmân* dans l'ordre créé.

(7) En d'autres termes, elle est *Shakti* plutôt que *Mâyâ*; c'est-à-dire que *Mâyâ*, en tant qu'elle est inhérence à *Atmâ*, n'a aucune ambiguïté, qu'elle est donc proprement la *Shakti*, la Puissance de Vie divine et de Manifestation cosmique.

éléments relèvent de la chaîne ou de la trame. La complémentarité “Inconditionné-Illimité”, qui comporte ces trois éléments, produit ainsi, en un jeu indéfini et châtoyant, le fleuve immesurable des phénomènes; l’univers est ainsi un voile qui d’une part extériorise l’Essence et d’autre part se situe dans celle-ci même, en tant qu’Infinitude.

En langage islamique, la polarité divine, que nous venons de comparer à la chaîne et à la trame, s’exprime moyennant la lettre *alif*, qui est verticale, et la lettre *bâ*, qui est horizontale; ce sont les deux premières lettres de l’alphabet arabe, l’une symbolisant la déterminativité et l’activité, et l’autre la réceptivité ou la passivité⁽⁴⁾. Les mêmes fonctions s’expriment moyennant les images du Calame (*Qalam*) et de la Table (*Lawh*) : en tout phénomène et à chaque niveau cosmique, il y a une “Idée” qui s’incarne dans un réceptacle existentiel; le Calame est le Logos créateur, tandis que les Idées qu’il contient et qu’il projette relèvent de l’“Encre” (*Midâd*). Nous retrouvons la même polarité dans le microcosme humain, l’homme étant à la fois “vicaire” (*khalifah*) et “serviteur” (*abd*)⁽⁵⁾, ou intellect et âme.

Selon un célèbre *hadîth*, Dieu était un trésor caché qui voulut être connu et qui pour cette raison a créé le monde. Il était caché aux hommes encore inexistant; c’est par conséquent l’inexistence des hommes qui fut le premier voile; Dieu créa donc le monde pour les hommes afin d’être

(4) Pourtant la trame, représentée par la navette, est active, ce qui ne contredit pas la passivité féminine, car la femme est active dans l’enfantement, alors que l’homme sous ce rapport reste passif; c’est ce qui explique pourquoi, dans la doctrine hindoue, l’activité créatrice est attribuée à la Substance universelle, *Prakriti*, qui en effet “produit” les êtres alors que *Purusha* les “conçoit” en tant qu’idées. Cette apparence d’inversion fournit une illustration à la doctrine taoïste du *Yin-Yang*, laquelle est en somme la théorie de la compensation réciproque; sans cette compensation, les dualités seraient absolues et irréductibles, ce qui est une impossibilité puisque la Réalité est une.

(5) C’est pour cela que le Prophète est nommé à la fois *Rasûl*, “Envoyé”, et *Abd*, “Serviteur”; celui-ci s’éteint devant Dieu, et celui-là le prolonge.

d'Absolu et d'Infini n'indiquent donc pas par elles-mêmes une polarité, sauf quand on les juxtapose, ce qui correspond déjà à un point de vue relatif. D'une part, nous l'avons dit, l'Absolu est l'Infini, et inversement; d'autre part, le premier suggère un mystère d'unicité, d'exclusion et de contraction, et le second, un mystère de totalité, d'inclusion et d'expansion.

La Relativité, avons-nous dit, prend son essor dans l'aspect d'illimitation de l'Inconditionné, et procède par voilements successifs jusqu'au point-limite de l'éloignement, — point qui n'est jamais atteint puisqu'il est illusoire, ou qui n'est atteint que symboliquement; pour notre monde, ce point-limite est la matière, mais on peut concevoir des points-limite indéfiniment plus solidifiés, et à plus forte raison beaucoup plus subtils. Or il n'y a pas de cosmogénèse sans théogénèse; ce terme est métaphysiquement plausible, mais il est malsonnant du fait qu'il semble attribuer aux Hypostases un devenir alors qu'il ne peut s'agir que de succession principielle en direction du relatif. Le point d'aboutissement de la théogénèse est l'Hypostase la plus relative ou la plus extérieure, à savoir l'“Esprit de Dieu” qui, tout en étant déjà créé puisqu'il occupe le centre lumineux de la création, est néanmoins encore divin; il est le Logos qui préfigure, d'une part le genre humain en tant que représentant naturel de Dieu sur terre, et d'autre par l'*Avatâra* en tant que représentant surnaturel de Dieu parmi les hommes.

La polarité “Inconditionné-Illimité” -- dans la mesure où il peut s'agir là d'une polarité, ce qui résulte, non du sens de ces mots mais uniquement de leur juxtaposition comparative, laquelle restreint précisément leurs significations, — cette polarité, disons-nous, se répète dans la structure même du Voile, ou de *Mâyâ*, ou de la Relativité, ce qui nous amène au symbolisme du tissage : le premier terme de la polarité devient la chaîne, ou la dimension verticale ou masculine, tandis que le second terme devient la trame, ou la dimension horizontale ou féminine; et chacune de ces dimensions, à tous les niveaux, comporte des éléments d'Existentialité, de Conscience, de Béatitude, conformément au ternaire védantin, et d'une manière soit active soit passive suivant que les

le prolongement efficient de l'Intelligence créatrice et illuminatrice de Dieu, dans la création même⁽²⁾.

La Perfection réalise ce paradoxe : combiner l'Absolu, qui est infini, avec la Relativité, donc avec un degré ou un mode de limitation; or c'est précisément la limitation qui permet de percevoir telle potentialité d'absoluité ou d'infinitude, ce qui montre que la Relativité, si d'une part elle voile en limitant, d'autre part dévoile en spécifiant.

Le Sur-Etre est l'Absolu ou l'Inconditionné, qui par définition est infini, donc illimité; mais on peut dire aussi que le Sur-Etre est l'Infini, qui par définition est absolu; dans le premier cas, l'accent est mis sur le symbolisme de la virilité; dans le second cas, il l'est sur la féminité; la suprême Divinité est soit Père, soit Mère⁽³⁾. Les notions

(2) La pensée spécifiquement théologique, peu apte à rendre compte de cette simultanéité – sentimentalement dangereuse – de l'incréd et du créé, l'enveloppe du plus grand mystère; c'est là le point de jonction entre le Saint-Esprit transcendant et immuable, et le Saint-Esprit immanent et agissant, et aussi, à un autre point de vue, entre le Saint-Esprit et l'âme immaculée de la Vierge. Le Koran dit de l' "Esprit" (*Rûh*): "Et ils t'interrogeront sur l'Esprit. Dis-leur: l'Esprit relève du Commandement (*amr*) de mon Seigneur. Et on ne vous a apporté (à ce sujet) que peu de la Science (divine) Et si Nous (*Allâh*) voulions, Nous pourrions certes t'enlever ce que Nous t'avons révélé ..." (Sourate du Voyage nocturne, 85 et 86). Le mot "Commandement" indique une émanation directe; au demeurant, tout ce passage a pour fonction d'envelopper de mystère la question de l' "Esprit", et de la prémunir contre toute curiosité profane, et virtuellement profanatrice. En exotérisme, n'est vrai que ce qui stimule la piété, non ce qui risque de la troubler.

(3) Nous avons un exemple célèbre de cette divine Féminité dans l'Isis des Egyptiens, que nous mentionnons ici à cause de sa connexion avec le Voile: Elle est *Mâyâ*, non comme opposé mais comme aspect ou fonction d'*Atmâ*, donc comme sa *Shakti*, et moins sous le rapport de l'illusion cosmique que sous celui de la désillusion initiatique. En rétirant les voiles, qui sont les accidents et les ténèbres, elle dégage la Nudité, qui est Substance et Lumière; étant inviolable, elle peut aveugler ou tuer, mais étant généreuse, elle régénère et délivre.

d'*Atmâ*; car le bien ayant par définition tendance à se communiquer, le "Souverain Bien" ne peut pas ne point rayonner pour lui-même et en son Essence, et ensuite — et par voie de conséquence — à partir de lui-même et en dehors de lui; étant Vérité, "Dieu est Amour".

C'est dire qu'il y a en Dieu un premier Voile, à savoir la tendance purement principielle et essentielle à la communication, donc à la contingence, tendance qui demeure strictement dans l'Essence divine. Le second Voile est l'effet pour ainsi dire extrinsèque du premier: il est le Principe ontologique, l'Être créateur qui conçoit les Idées ou les Possibilités des choses. L'Être donne lieu à un troisième Voile le Logos créateur, qui produit l'Univers, et celui-ci lui-aussi, et en quelque sorte *a fortiori*, un Voile qui à la fois dissimule et transmet les trésors du Souverain Bien.

Absolu, Infinité, Perfection; ce troisième terme désigne le résultant du Rayonnement opéré par d'Infini en vertu de l'Absolu, ou disons plutôt: par l'Infinitude nécessairement propre à l'Absolu. La première Hypostase surgissant dans la Relativité, à savoir l'Être, le Principe personnel et créateur, est la première Perfection, en ce sens qu'il est Toute-Perfection; or la Perfection est essentiellement tissée d'Absoluité et partant d'Infinitude, mais en mode relatif et par conséquent différencié; d'où la profusion des Qualités divines.

Dans l'Être — l'*Ishwâra* des védantins — l'Absolu donne lieu au pôle déterminatif et pour ainsi dire masculin ou paternel de l'Être, *Purusha*, tandis que l'Infinité se reflète comme la pôle à la fois réceptif et productif et pour ainsi dire maternel de l'Être, *Prakriti*. La nouvelle Hypostase qui en résulte, au sommet ou au centre même de l'Existence, donc en-deçà de l'Être et dans la création, est l'Intellect universel, *Buddhi*; c'est "l'Esprit" déjà créé mais néanmoins encore divin, et c'est en somme

Le Voile est un mystère parce que la Relativité en est un. L'Absolu, ou l'Inconditionné, est mystérieux à force d'évidence; mais le Relatif, ou le Conditionné, l'est à force d'intelligibilité. Si on ne peut comprendre l'Absolu, c'est parce que sa luminosité est aveuglante; au contraire, si on ne peut comprendre le Relatif, c'est parce que son obscurité n'offre aucun point de repère. Du moins en est-il ainsi quand nous considérons la Relativité dans son apparence d'arbitraire, car elle devient intelligible dans la mesure où elle véhicule l'Absolu, ou dans la mesure où elle apparaît comme émanation de l'Absolu. Véhiculer l'Absolu, tout en le voilant, est la raison d'être du Relatif.

Il faut donc chercher à percer le mystère de la Relativité à partir de l'Absolu ou en fonction de lui, ce qui nous oblige — ou nous permet — de discerner la racine de la Relativité dans l'Absolu même: et cette racine n'est autre que l'Infinité, laquelle est inséparable du Réel qui, étant absolu, est nécessairement infini. Cette Infinité implique le Rayonnement, car le bien tend à se communiquer, comme l'a fait remarquer saint Augustin; l'Infinité du Réel n'est autre que sa puissance d'Amour. Et le mystère du Rayonnement explique tout: rayonnant, le Réel se projette en quelque sorte "en dehors de Lui-même", et s'éloignant de Lui-même, Il devient Relativité dans la mesure même de cet éloignement. Il est vrai que cet "en dehors" se situe forcément dans le Réel même, mais il n'en existe pas moins en tant qu'extériorité et à titre symbolique, c'est-à-dire qu'il est "pensé" par l'Infini en vertu de sa pendance au Rayonnement, donc à l'expansion dans un vide en réalité inexistant. Ce vide n'a de réalité que par les Rayons qui s'y projettent; la Relativité n'est réelle que par ses contenus qui, eux, sont essentiellement de l'absolu. C'est ainsi que l'espace n'a d'existence que par ce qu'il contient; un espace vide ne serait plus un espace, ce serait le néant.

Donc, le prototype principal du Voile est la dimension divine d'Infinité, qui rayonne pour ainsi dire de l'Inconditionné tout en restant une qualité rigoureusement intrinsèque; dans l'Absolu, *Shiva* et *Shakti* sont identiques. La *Mâyâ* séparative et enjouée, celle qui illusionne, ne surgit pas inexplicablement du néant, elle procède de la nature même

LE MYSTÈRE DU VOILE

Le voile évoque par lui-même l'idée de mystère, du fait qu'il dérobe au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime; mais il possède également un mystère en sa propre nature, dès qu'il devient symbole du voilement universel: c'est-à-dire que le voile cosmique et métacosmique est un mystère parce qu'il relève des profondeurs de la Nature divine. Selon les védantins, on ne peut expliquer *Mâyâ*, bien qu'on ne puisse s'empêcher de constater sa présence; *Mâyâ*, comme *Atmâ*, est sans origine et sans fin.

La notion hindoue de l'"Illusion", *Mâyâ*, coïncide en effet avec le symbolisme islamique du "Voile", *Hijâb*: l'illusion universelle est une puissance qui d'une part cache et d'autre part révèle; elle est le Voile devant la Face d'*Allah*⁽¹⁾, ou encore, suivant une extension multipliant du symbolisme, la série des soixante-dix mille voiles de lumière et d'obscurité qui soit par clémence soit par rigueur tamisent le Rayonnement fulgurant de la Divinité.

1) Dans la terminologie soufique dérivée du Koran, on appelle "Visage" (*Wajh*) l'Essence divine (*Dhât*), ce qui au premier abord paraît paradoxal, mais ce qui devient compréhensible par le symbolisme du voilement.

TABLE OF CONTENTS (PERSIAN ARTICLES)

Culture and Development

by Leopold Sedar Senghor

The Reality of the Intellect

by Mīrzā Abū'l Ḥasan Qazwīnī

The Five Principles

by Wahīd Qazwīnī

The Ka'ba

by Titus Burckhardt

(translated by Gholam Avani)

The Two Testaments of Abū Ḥafṣ 'Umar ibn Muḥammad Suhrawardī

translated by Muhammad Shirvani

The Divine Tree

by Mīrzā Rafi'ā Nā'inī

edited by 'Abdullah Nurani

Book Reviews

Summaries of the English and French Articles

TABLE OF CONTENTS
(Articles in English and French)

Le mystère du voile by Frithjof Schuon	7
The Mythopoeic Ego in Shamanism and Taoism by Toshihiko Izutsu	22
The Runes and the Zodiac by Elémire Zolla	48
Les sources d'Ossendowsky by Marco Pallis	72
Iran's Culture and the Present-day World by Ehsan Naraghi	90
Review Article: The World of Islam by Peter Lamborn Wilson	105
Book Reviews	117
Summaries of Persian and Arabic Articles	130
Publications of the Imperial Iranian Academy of Philosophy	133

SOPHIA PERENNIS

Is published bi-annually by the Imperial Iranian Academy of Philosophy

Avenue France
Koucheh Nezami
P.O.Box 14-1699
Tehran, IRAN

Editors:
Peter Lamborn Wilson
Hadi Sharifi

All contributions, communiques, correspondence, notices and books for review should be sent to:

The Editors
SOPHIA PERENNIS
P.O. Box 14-1699
Tehran, IRAN

Contributions will be accepted in English, French, German, Persian and Arabic. They should be typed, double-spaced and legible, and should be accompanied by a brief biographical-bibliographical notice. Unsolicited manuscripts may not be returned unless accompanied by a stamped, self-addressed envelope (outside Iran, please enclose the correct postage in international postal coupons). The views expressed by contributors are not necessarily those of the Imperial Iranian Academy of Philosophy.

All orders for subscriptions, single issues, back issues and complete sets should be referred to our exclusive distributors:

KRAUS—THOMSON, LTD.
FL—9491 Nendeln
Liechtenstein.

Copyright 1976 by the Imperial Iranian Academy of Philosophy. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Typeset by Shamoun Technical Typing Services, P.O. Box 819, Tehran.

SOPHIA PERENNIS

*The Bulletin of the
~~Iranian~~ Iranian Academy
of Philosophy*

VOLUME II

NUMBER 2

AUTUMN 1976